



HAL
open science

La place contrastée de la coutume dans le système juridique albanais (XIXe- XXIe siècles)

Kostanca Jorgji

► **To cite this version:**

Kostanca Jorgji. La place contrastée de la coutume dans le système juridique albanais (XIXe- XXIe siècles). Droit. Université de Limoges, 2024. Français. NNT : 2024LIMO0115 . tel-04884539

HAL Id: tel-04884539

<https://theses.hal.science/tel-04884539v1>

Submitted on 13 Jan 2025

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.

Université de Limoges ED 655 - Gouvernance des Institutions et des Organisations (GIO)
Observatoire des Mutations Institutionnelles et Juridiques

Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Limoges
Histoire du droit et des institutions

Présentée et soutenue par
Kostanca JORGJI

Le 18 décembre 2024

La place contrastée de la coutume dans le système juridique albanais (XIX^e- XXI^e siècles)

Thèse dirigée par : Pr. Jacques PERICARD (O.M.I.J, Université de Limoges),
Pr. Altin SHEGANI (Université de Tirana)

JURY :

Président du jury

M. Rémi OULION, Professeur des Universités, Université Clermont Auvergne

Rapporteurs

Mme. Monica CARDILLO, Professeure des Universités, Université de Nantes

M. Rémi OULION, Professeur des Universités, Université Clermont Auvergne

Examineurs

Mme. Nathalie CLAYER, Directrice de recherche au CNRS et directrice d'études à l'EHESS



À ma famille

Remerciements

Cette thèse n'aurait pu voir le jour sans le soutien et les encouragements de certaines personnes que je souhaite, au terme de ce parcours, remercier chaleureusement.

Qu'il me soit permis d'exprimer ma profonde reconnaissance envers Monsieur le Professeur Jacques Péricard, le directeur de cette recherche, pour ses précieuses conseils et sa grande disponibilité, son exigence, sa pédagogie et les opportunités qu'il m'a offertes tout au long de cette expérience.

La même reconnaissance s'adresse à mon co-directeur Monsieur le Professeur Altin Shegani pour ses conseils et ses orientations surtout concernant la réalité albanaise.

Je souhaite remercier en particulier les Professeurs de l'OMIJ qui ont œuvré à ma venue en France, pour leur aide dans la fourniture de ressources documentaires, ou pour leurs divers enseignements.

Je tiens à remercier très profondément Florian pour son accompagnement depuis le début de ce travail jusqu'à la fin. Je le remercie pour son aide, ses conseils et sa relecture ainsi que l'encouragement qu'il m'a donné pour arriver à la fin de ce travail.

Je souhaite remercier l'ensemble du personnel de l'Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (en particulier Monsieur le Professeur Nebi Bardhoshi), des Archives nationales d'Albanie, des archives de la Bibliothèque « Marin Barleti » de Shkodra, le personnel de la bibliothèque de l'Université de Limoges et de la bibliothèque du campus de Brive qui ont pu m'accueillir et me conseiller sur différents aspects de ce travail. Je les remercie pour leur disponibilité, leur bienveillance.

Je remercie mes filles et toute ma famille, pour leur soutien, leur encouragement et leur accompagnement.

Droits d'auteurs

Cette création est mise à disposition selon le Contrat :

« **Attribution-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de modification 4.0 France** »

disponible en ligne : <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>



Liste des principales abréviations

DPA : Drejtoria e përgjithshme e arkivave

ANA : Archives nationale d'Albanie

IAKSA : Instituti i antropologjisë kulturore dhe studimeve artistike

IACEA : Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques

§ : paragraphe

Ibid. : Ibidem (au même endroit)

op. cit. : Opus citatum

In : Dans

p. : page

pp. : pages

vol : volume

n° : numero

Sommaire

Introduction générale.....	7
Chapitre préliminaire.....	36
Section I- La cohabitation de différents kanuns en Albanie.....	36
Section II - Le contexte social des coutumes du kanun.....	60
Partie I - La volonté et les motifs invoqués en faveur de la suppression des coutumes.....	76
Titre I- Un contenu incompatible avec la modernité et l'État.....	78
Titre II - Une source de droit dégradée dans un cadre légicentriste.....	223
Titre III- Un formalisme inapproprié avec les principes de l'État de droit ...	244
Conclusion de la première partie.....	263
Partie II - La survivance de la coutume dans l'ordre juridique albanais (de 1912 à nos jours).....	267
Titre I - La préservation des coutumes dans le cadre normatif albanais depuis l'indépendance.....	268
Titre II - La persistance de la coutume en dehors du cadre législatif.....	342
Conclusion de la deuxième partie.....	394
Conclusion générale.....	397
Table des tableaux.....	402
Références bibliographiques.....	403
Annexes.....	433
Index.....	466

Introduction générale

« Le kanun est la loi la plus démocratique au plus haut niveau. Il a été créé par le peuple libre, le peuple libre l'applique et le modifie selon ses besoins, il en est l'exécuteur. Aujourd'hui, le kanun est historique, mais il vit toujours, protégé par le temps. Il relève la tête et nous sauve dans toutes les situations d'anarchie. Il est la racine de la justice, et ses principes, depuis des siècles, restent le fondement de toutes les législations albanaises, dans tous les temps et toutes les circonstances. Il est le fruit inépuisable de l'esprit fin, continu et étonnant de notre peuple »¹.

Dom Frano ILIA

¹ Frano ILIA, *Kanuni i Skënderbeut*, Shkodër, Botimet françeskane, 2019, p. 11.

Frano Ilia (1918-1997) est un ecclésiastique catholique albanais, archevêque de la ville de Shkodra (ville en Nord-ouest de l'Albanie) après la chute du régime communiste albanais (1990). Il est à l'origine de la collecte et publication de l'œuvre *Kanuni i Skënderbeut*, un recueil essentiel qui résume les coutumes appliquées dans le Centre de l'Albanie. Voir pp. 52-54.

Il peut paraître contradictoire, au sein d'une société étatique, de considérer la coutume comme un élément constitutif du droit positif. De même, envisager la coutume comme un système de régulation de l'ordre social peut sembler inacceptable dans une société moderne, qui tend à l'associer à une vision archaïque du monde, marquée par la violence, la vengeance et l'inégalité. Toutefois, il serait erroné de minimiser la réalité et l'importance de la coutume, qui représente un héritage juridique significatif d'un peuple, illustrant sa conception du droit, de la société et de la morale.

En Albanie, la coutume constitue un élément central de la culture populaire. En tant que produit social, elle imprègne chaque étape du développement individuel et collectif, évoluant en parallèle avec les transformations sociétales et les rôles qui lui sont attribués au fil du temps. Souvent présentée comme « un retard social », « un archaïsme qui doit être éliminé », elle demeure un marqueur essentiel de l'identité historique et sociale de l'Albanie et un point incontournable du corpus normatif de cette région des Balkans.

L'auteur italien Ernesto Cozzi, lorsqu'il évoque les Albanais, leur prête des trésors non découverts. L'un d'entre eux serait la coutume². Et ce trésor reste encore caché. Malgré les différentes études sur le sujet, ce peuple reste encore méconnu et sa coutume est toujours obscure. Un des intérêts de ce travail est donc, non seulement de présenter au lecteur la mosaïque des coutumes de ce peuple, mais surtout de comprendre leur importance et leur interaction avec l'ordre juridique.

Albert Rigaudière dit qu'un droit sans histoire est un droit sans avenir, ne sachant d'où il vient, il ne peut savoir où il va³. Là sont des paroles judicieuses pour souligner l'importance d'étudier l'histoire du droit albanais afin de mieux connaître les origines des lois et des Codes juridiques de son système actuel. Comment pourrait-on prétendre connaître le droit albanais en délaissant le rôle de la coutume qui, pendant des siècles, en a été le cœur, et en reste, encore aujourd'hui, un marqueur? Et, si tant est qu'on le connaisse, mieux maîtriser sa coutume n'aide-t-il pas, justement, à expliquer ses fondements? L'avantage indéniable de cette démarche se fait ressentir d'un point de vue sociologique. Mieux connaître la coutume travaillée par le peuple, c'est aussi comprendre le peuple, et justifier certaines de ses mœurs actuelles. Le passé est ici une clé de lecture du présent, dont on ne peut se passer tant est connue la singularité du peuple albanais. L'ignorer plus longtemps serait le reflet d'un obscurantisme juridique, duquel pourrait

² Ernesto COZZI, *Fiset e Shqipërisë së Veriut : shënime mbi organizimin e tyre shoqëror dhe politik me të dhëna statistikore*, Tiranë, Plejad, 2009, p. 45.

³ Albert RIGAUDIERE, *Histoire du droit et des institutions dans la France médiévale et moderne*, Paris, Economica, 2018, p. 5.

être préjugé un refus de comprendre la société et le fondement de ses institutions juridiques. La coutume n'est autre, en Albanie tout du moins, que le pourquoi du comment, la clé de voute pour comprendre ce pays. Elle légitime ses faiblesses actuelles, les défauts de son peuple, elle fait naître un certain folklore, et lui confère aussi sa richesse. L'étude de la coutume albanaise met le lecteur aux prises avec le spectaculaire et l'inédit, le paroxysme étant sans doute la fuite d'Albanais engagés dans un processus de vengeance de sang venus demander l'asile dans des pays occidentaux, mais elle lui apporte aussi des nuances pour ne pas en rester sur des notes trop négatives.

Dans une perspective plus générale, une telle étude aborde le thème du pluralisme juridique, un phénomène de plus en plus approfondi et indispensable pour l'avancement du droit de n'importe quel pays. Aussi, nous pensons et espérons que cette thèse, dont nous concédons que l'écrire en albanais eut été plus facile, présentera une utilité pour la progression du droit français, tel l'empilement de pierres même de taille modeste finit un jour par créer un bloc qui rend solides les compétences de tout juriste.

Puisqu'il est question de système juridique et de pluralisme, une vision de ces termes doit être précisée. Un système juridique peut être défini comme pluraliste lorsqu'il est caractérisé par l'application autonome et simultanée dans un même espace à l'égard de la même situation et des mêmes personnes d'un système juridique étatique et d'au moins un système juridique non étatique. Ce dernier est composé de différents ensembles de règles qui régissent la vie de divers groupes ethniques, sociaux et religieux⁴. Dans ce type de systèmes juridiques, le droit étatique se mêle à des formes de droit traditionnelles qui vivent en parallèle⁵. Il peut s'agir de droit autochtone, de droit religieux ou de droit lié à des spécificités ethniques ou culturelles⁶. L'État n'a un monopole que sur la production du droit officiel⁷. Il n'a pas la main sur ces autres droits⁸. C'est le cas en Albanie où, après l'accès à l'indépendance, l'État naissant est faible, la force de ses lois est donc mineure. La population ne pouvant se passer de droit, elle utilise donc d'autres instruments de régulation. La coutume, créée par elle, est son outil de prédilection, qui sert de

⁴ Ghislain OTIS, Jean LECLAIR, Sophie THERIAULT, *La vie du pluralisme juridique*, Paris, LGDJ, 2022, p. 8.

⁵ John GRIFFITHS, « What is legal pluralism? », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 18, n° 24, 1986, p. 5.

⁶ Virginio MARZOCCHI, « What Can We Mean by Legal Pluralism? A Socio-philosophical perspective », *Jura Gentium*, vol. 11, n° 1, 2014, p. 43.

⁷ Norbert ROULAND, *Aux confins du droit*, Paris, Les Éditions Odile Jacob, 1991, p. 127.

⁸ Le pluralisme juridique est présent dans le contexte colonial où le droit étatique élaboré par le pays colonisateur se trouve face aux coutumes du peuple autochtone. Christoph EBERHARD, « L'impact méthodologique de l'analyse plurielle dans l'étude anthropologique des cultures juridiques », *Méthodologie du pluralisme juridique*, sous la direction de Ghislain OTIS, Paris, Karthala, 2012, p. 54.

premier instrument juridique en l'attente de l'émergence d'autres normes. Suivant l'évolution du droit albanais, le renforcement de ses lois, la coutume peut tantôt disparaître, tantôt persister en dehors des lois, tantôt être intégrée au système juridique, il faudra identifier pourquoi et comment.

Sur ces aspects et sur la coutume en général, beaucoup a été dit, parfois trop, que ce soit en littérature, en sociologie ou en histoire. Le risque de la littérature est celui de l'envolée lyrique, de la présentation sophiste et irréaliste du phénomène qu'elle déforme. Celui-ci n'est pas sociologique, et il n'est pas qu'un événement du passé. La coutume est un problème juridique et actuel, c'est donc à une thèse de droit et au juriste qu'il revient d'en traiter pour atteindre le plus de justesse possible.

C'est ainsi sa valeur juridique qui sera questionnée. L'existence, la survivance, de ce corpus coutumier face au corpus de droit positif, reste une question importante. Cette analyse est justement la nouveauté de ce travail, les précédentes thèses françaises consacrées au thème étant circonscrites à un travail de traduction et d'explication, les développements juridiques de fond étant réservés à la vengeance du sang, détail parmi la coutume. Son objectif est d'exposer des exemples significatifs de cette interaction entre l'ordre juridique et la coutume. En Albanie, certains auteurs en ont parlé. Nous pouvons mentionner le juriste Ismet Elezi, qui dans son œuvre *E drejta zakonore e Labërisë në planin krahasues (Le droit coutumier de Labëria dans le plan comparatif)* traite précisément des facteurs de la persistance des coutumes dans différentes périodes, notamment l'époque ottomane et la période du Roi Zogu, et évoque en particulier le comportement de l'État face à ces coutumes⁹. Nebi Bardhoshi anthropologue juridique et social, a traité du pluralisme juridique du point de vue anthropologique, et s'est concentré spécialement sur les questions liées à la propriété¹⁰. Izet Hoxha, encore, a eu un regard plus global qui s'est focalisé sur différentes périodes de l'histoire de l'Albanie. Son livre *Mardhëniet juridike në Kanunin e Lekë Dukagjinit (Les relations juridiques dans le Kanun de Lekë Dukagjini)*, conjugue la présentation du kanun à l'étude de son imbrication dans l'ordre juridique¹¹. Dans le chapitre VI de ce livre, intitulé « Les conditions de l'exécution de Kanun », il approfondit la persistance de ces coutumes, tandis que la partie « La législation étatique et le Kanun » fournit des informations importantes sur la relation : droit étatique-coutume.

⁹ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri*, Tiranë, 8 Nëntori, 1983, p. 20.

¹⁰ Nebi BARDHOSHI, « Antropologjia, Ligji, Shoqëria », dans *Kosova Antropologjike*, Tiranë, Akademia e Studimeve Albanologjike, 2020. Nebi BARDHOSHI, « E drejta kanunore dhe shteti i së drejtës », *Polis*, n° 3, 2007. Nebi BARDHOSHI, *Antropologji e Kanunit*, Tiranë, Botimet Albanologjike, 2015.

¹¹ Izet HOXHA, *Mardhëniet juridike në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, Tiranë, Albin, 2002.

Connaissance prise de ce travail provenant des Balkans, il s'avère que notre travail n'est pas le seul à traiter du sujet, mais il est isolé sur la question spécifique du pluralisme juridique dans la mesure où il y est expressément consacré. La plupart des archives exploitées n'ont, en outre, pas encore été explorées dans les études précédentes.

L'inspiration de ce sujet, la volonté de mener un regard comparatiste et théorique sur la coutume, sont nées à la lecture de travaux d'auteurs non albanais qui ont depuis longtemps, souvent plus longtemps que les auteurs albanais eux-mêmes, senti l'intérêt d'une recherche.

Un des premiers auteurs ayant publié sur les coutumes albanaises est un albanologue autrichien, Johann Georg von Hahn. Au cours des années pendant lesquelles il a travaillé comme consul d'Autriche sur l'île de Syros, Hahn a visité l'Albanie à trois reprises et a recueilli des informations sur l'histoire, et le folklore albanais. Cette grande quantité de matériels a été publiée en trois parties dans l'œuvre *Albanesische Studien (Études albanaises)*; Iéna, 1854), qui a jeté les bases d'études albanaises multidisciplinaires¹². Deux tiers de son œuvre sont alors consacrés aux recherches linguistiques et folkloriques sur les Albanais¹³. Selon Ismet Elezi, c'est à Hahn que l'on doit la mise en lumière de l'existence dans les régions d'Albanie du Nord d'un kanun populaire appelé le Kanun de Dukagjini¹⁴.

Cet intérêt pour les coutumes des montagnards se poursuit en 1873- 1874 avec Balthasar Bogisic, juriste slave, qui lors de son enquête pour l'édification du Code civil du Monténégro, a étudié les coutumes du Nord de l'Albanie¹⁵. Balthasar Bogisic est un des noms les plus connus dans les sciences sociales du XIX^e siècle. Juriste de formation, il s'est imposé également dans la sociologie rurale et l'anthropologie juridique. Influencé par le courant culturel du XIX^e siècle

¹² Johann Georg Von HAN (11 juillet 1811–23 septembre 1869) est un érudit allemand. Il est considéré comme le père des études albanaises. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania.*, Second Edition, The Scarecrow Press, Inc. Lanham • Toronto • Plymouth, Royaume-Uni, 2010, p. 180

¹³ Olimpia GARGANO, *L'image de l'Albanie à partir des récits de voyage des XIX^e et XX^e siècles, notamment à travers les oeuvres de Mary Edith Durham (High Albania, 1909), Alexandre Degrand (Souvenirs de la Haute-Albanie, 1901), Ugo Ojetti (L'Albania, 1902)*, Thèse de doctorat en littérature comparée, sous la direction de Odile Gannier, Université Nice Sophia Antipolis C. T. E. L., 2015, p. 59.

¹⁴ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁵ Balthasar Bogisiç est né en 1834 à Ragusavecchia (Cavtat), localité près de Ragusa (Dubrovnik) dans une famille serbe de religion catholique. Il termine ses études secondaires, au lycée Sainte Catherine de Venise, en 1859, et poursuit sa formation dans plusieurs universités prestigieuses à Vienne, Berlin et Paris. Il obtient le titre de docteur en philosophie et par la suite en droit à Vienne. Il a rédigé le Code civil de Monténégro qui est travaillé et imprimé à Paris. En 1872 il est chargé de l'élaboration du nouveau Code civil. Lors de son travail, il publie un questionnaire contenant des coutumes juridiques des peuples slaves et recueille ainsi ces coutumes auprès des anciens et des autres personnes qui en connaissent. Il utilise ce travail pour la rédaction de Code civil du Monténégro pour lequel il est chargé par le Roi Nicolas Ier de Monténégro en 1872. Irina STAHL, « Balthasar Bogišić et Bogdan Petriceicu Hașdeu, deux scientifiques à la recherche des coutumes juridiques dans le Sud-est de l'Europe », *Spomenica Valtazara Bogišića*, Beograd, vol. 1, 2011, pp. 187- 205.

qui étudie les coutumes locales, il consacre ses recherches à l'étude des populations slaves parmi lesquelles il a vécu¹⁶. Pour le besoin de ses recherches, il a également collecté du matériel dans les territoires du Nord de l'Albanie. L'enquête de Bogisiç est considérée par Syrja Popovci comme l'une des principales sources d'informations sur les coutumes albanaises¹⁷.

Le Français Alexandre Théodore Degrand, baron de Beauvoir, qui fut consul à Shkodra entre 1893 et 1899 a mené avec son œuvre *Souvenirs de la Haute-Albanie*, un ensemble de notes de voyage prises par l'auteur lors de son séjour dans le pays, l'une des premières études de fond sur l'Albanie du Nord et ses coutumes¹⁸. Cette œuvre est une des recherches documentaires et ethnographiques les plus importantes concernant ce pays, avec entre autres de véritables études de terrain¹⁹. En nommant la « loi Dukagini », il écrit que²⁰ :

« Les Mirditès sont soumis à une loi dite loi Dukagini, qui leur aurait été donnée par un prince de cette famille qui aurait longtemps gouverné en Albanie, loi qui est à peu près en vigueur dans toutes les autres tribus ; elle n'est ni imprimée, ni écrite, ce qui serait parfaitement inutile car tout le monde est illettré, elle se transmet par tradition orale dans certaines familles, dont les membres composent le conseil chargé du règlement des questions portées devant lui »²¹.

S'ensuit la description de quelques principes ou concepts, comme la vengeance du sang, l'hospitalité ainsi que l'honneur.

Doivent également être cités Durham et Hasluck. Les deux sont des références clés sur les coutumes albanaises. L'anthropologue anglaise Mary Edith Durham commence son voyage vers l'Adriatique orientale en 1900, et visite les villes des Balkans, Monténégro, Serbie, Macédoine, Kosovo et l'Albanie. Après ce voyage, elle publie en 1909 à Londres son livre *High Albania*, l'un des textes fondamentaux qui représente en détail l'esprit et le patrimoine culturel de l'Albanie du Nord. Son œuvre est un véritable guide sur les coutumes, sur la structure sociale, les lois, les croyances religieuses et les superstitions populaires des tribus montagnardes du Nord de l'Albanie. Elle y décrit ces coutumes comme une loi tyrannique supérieure aux livres

¹⁶ Ce courant culturel européen du XIX^e siècle est influencé par Jacob Grimm qui a publié un recueil de coutumes juridiques allemandes. Inspiré par ce courant, il publie son œuvre *Prauni obiitaji u Sloaena* (Coutume juridique des Slaves), Zagreb, 1867. *Ibid.*

¹⁷ Syrja PUPOVCI, *Marrëdhënjet juridike civile në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, Prishtinë, Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore, 1971, p. 15.

¹⁸ Alexandre DEGRAND, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, Paris, H. Welter, 1901.

¹⁹ Olimpia GARGANO, *L'image de l'Albanie à partir des récits de voyage des XIX^e et XX^e siècles*, op. cit., p. 64.

²⁰ Dukagin (Dukagjini en albanais) est une région au Nord de l'Albanie.

²¹ Alexandre DEGRAND, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, op. cit, p. 167. Mirdita est une région au Nord de l'Albanie. Les Mirditès sont les résidents de Mirdita.

saints. Dans son œuvre, elle présente l'organisation tribale de la société du Nord et décrit l'organisation des tribus et leur histoire.

Margareth Hasluck, classiciste, folkloriste, géographe, linguiste, et archéologue, reste aussi une référence sur les coutumes albanaises²². Même si elle est moins connue, son *The Unwritten Law in Albania* est la première monographie en langue anglaise consacrée au Code coutumier albanais²³. Il est le résultat des études et des observations que l'auteur a faites lors de son séjour de treize années en Albanie, riche en informations concernant l'organisation tribale de la société traditionnelle albanaise, les coutumes populaires ainsi que la vengeance du sang²⁴.

Franz Nopcsa est enfin un autre personnage majeur. Baron et savant hongrois, il a beaucoup voyagé dans les Balkans et a vécu à Shkodra au début du XX^e siècle. Il devint logiquement l'un des plus grands spécialistes de l'Albanie en son temps, et fut même candidat au trône d'Albanie en 1913. Ses publications dans le domaine des études albanaises de 1907 à 1932 sont concentrées sur l'ethnologie, la géographie, l'histoire moderne et la coutume albanaise. Son œuvre *Les tribus des Montagnes du Nord de l'Albanie et leur droit coutumier* présente en détails leurs coutumes ainsi que l'organisation tribale des régions du Nord²⁵.

À la mosaïque de ces ouvrages s'ajoutent également des thèses de doctorat consacrées aux coutumes albanaises. On peut citer la première thèse concernant le Kanun de Lekë Dukagjini, celle de Sabri Quku intitulée *Kanuni i Lekë Dukagjinit, (Në profilin juridik)*, en français, *Le Kanun de Lekë Dukagjini (Dans le profil juridique)*, soutenue en 1937 à Turin²⁶. L'auteur fait une présentation détaillée des institutions du Kanun de Lekë Dukagjini en extrayant ses valeurs et son profil juridique et en sélectionnant également de nombreux documents d'auteurs étrangers et albanais qui se sont référés à ce travail dans leurs études. D'autres travaux ont été consacrés aux différents kanuns, dont les plus récents sont *La tradition coutumière albanaise dans le cadre du mouvement de transition (1990-2007) : La vendetta*, une thèse d'Albana

²² Olimpia GARGANO, *L'image de l'Albanie à partir des récits de voyage des XIX^e et XX^e siècles*, op. cit., pp. 99-102.

²³ Grâce à l'obtention d'une bourse de l'Université d'Aberdeen, Hasluck va en Macédoine pour y étudier les traditions des villages montagnards. À partir de 1923 elle voyage fréquemment en Albanie, qui devient dès lors le terrain de sa recherche linguistique et anthropologique. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania*, op. cit., pp. 184-185.

²⁴ *Ibid.*, p. 184.

²⁵ Franz NOPCSA, *Fiset e Malësisë së Shqipërisë Veriore dhe e drejta zakonore e tyre*, Tiranë, EneaS: Botimet Albanologjike, 2013.

²⁶ Sabri QUKU, *Kanuni i Lekë Dukagjinit në profilin juridik*, Shkodër, Muzeu Historik i Shkodrës, 1997.

Subashi sous la direction d'Odile Daniel²⁷. L'auteur y présente les kanun albanais et axe sa recherche sur la vengeance du sang, son existence et son encadrement lors de différentes périodes. Dès 2008, une autre thèse intitulée *Le canon de Scanderbeg au cœur du droit coutumier albanais*, proposée par Xhyher Cani sous la direction de Jean-Pierre Poly, soutenue en 2011, s'est ajoutée au répertoire des études sur les coutumes. Dans cette thèse l'auteur fait une présentation détaillée des institutions du Kanun de Skanderbeg, une des compilations coutumières les plus connues²⁸.

D'autres auteurs contemporains doivent être incorporés à ce répertoire. Nathalie Clayer chercheuse au Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (CETOBAC) à Paris, est spécialiste des questions religieuses et nationales dans l'Europe du Sud-Est aux époques ottomane et post-ottomane. Ses ouvrages *Aux origines du nationalisme albanais La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, ou *Une histoire en travelling de l'Albanie*, notamment, sont une contribution importante concernant l'histoire de la formation de l'État albanais et de ses institutions surtout pour la période d'entre-deux guerres.

Gilles de Rapper, anthropologue et directeur de recherche au CNRS, a effectué des recherches importantes en se basant sur des enquêtes de terrain, pour éclairer la structure sociale traditionnelle albanaise, les différences culturelles entre le Sud et le Nord du pays ainsi que la migration et ses effets sur la population²⁹.

Robert Elsie, pour finir, est un anthropologue canadien qui a consacré ses études aux folklores et à la littérature albanaise. Sa contribution est remarquable également dans l'étude des tribus albanaises ainsi que l'histoire du pays³⁰.

À ces nombreux travaux s'ajoute notre propre recherche qui, nous l'espérons, apportera une contribution supplémentaire en mettant l'accent sur une dimension plus juridique. Les ressources mobilisées pour cette étude proviennent principalement de publications scientifiques, d'études spécialisées, et de documents d'archives recueillis en Albanie. Ces derniers comprennent des rapports, des correspondances entre institutions, des lettres personnelles, des accords de trêve, des comptes rendus législatifs, ainsi que des archives personnelles et des données collectées sur le terrain par différents chercheurs. Il est à noter

²⁷ Albana SUBASHI, *La tradition coutumière albanaise dans le cadre du mouvement de transition (1990-2007) : La vendetta*, Thèse de doctorat en histoire, société, civilisation, sous la direction de Odile Gannier, Université de Paris, INALCO, 2008.

²⁸ Xhyher CANI, *Le canon de Scanderbeg au cœur du coutumier albanais*, Paris, l'Harmattan, 2008.

²⁹ Gilles de RAPPER, « Les Guègues et les Tosques existent-ils ? L'opposition Nord/Sud en Albanie et ses interprétations », *Espace, Populations, Sociétés*, vol. 3, 2004, pp. 625-640.

³⁰ Robert ELSIE, *Dictionary of Albania*, op. cit.

qu'une grande partie de ces archives n'ont pas encore été publiées dans aucun autre travail ; leur mise en lumière est donc essentielle et constituera une part substantielle de notre travail.

1. L'explication des termes du sujet

L'étude de cette interaction ordre juridique-coutume nous conduit à justifier notre choix pour le terme « coutume », tout en faisant sa distinction avec l'expression « droit coutumier » ou le terme « usage ». En ce sens, la coutume a un sens plus large que le droit coutumier et moins étendu que le terme usage. Dans la majorité des études concernant la coutume, l'idée générale de la coutume est qu'elle est une règle de droit, d'origine non étatique, fondée sur une tradition populaire qui prête à une pratique constante un caractère juridiquement contraignant. Le mot « coutume », dérivé du latin *consuetudo* et désigne juridiquement « un ensemble d'usages qui ont acquis force obligatoire dans un groupe socio-politique donné »³¹. C'est une règle que la société a fait sienne par habitude, dans la conviction de son caractère obligatoire³². La coutume est une expression directe de la conscience commune, répertoire normatif spontané des groupes et des peuples, droit immédiatement connecté aux besoins sociaux³³.

Selon Louis-Assier Andrieu, la coutume représente en général le droit des sociétés sans État, sans écriture, sans institutions³⁴. Elle a le caractère de tout ce qui échappe à la loi, aux organes de l'État, à la forme écrite, ainsi elle n'est pas structurée et pas structurable juridiquement³⁵.

Selon Jean Gaudemet, la notion de coutume met en évidence deux éléments constitutifs de celle-ci. D'un côté l'élément objectif qui consiste dans l'existence d'une pratique constante suffisamment ancienne, de l'autre l'élément subjectif qui réside dans l'acceptation par le groupe³⁶. C'est cette acceptation de la part de la population, qui se renouvelle quotidiennement

³¹ Christian LAURANSON-ROSAZ, « Des « mauvaises coutumes » aux « bonnes coutumes » » dans *La coutume au village dans l'Europe médiévale et moderne*, édité par Mireille Mousnier et Jacques Poumarède, Presses universitaires du Midi, 2001, pp. 19-51.

³² Gérard CORNU, *Vocabulaire juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022, p. 280.

³³ Pascale DEUMIER, *Le droit spontané*, Paris, Economica, 2002, p. 36.

³⁴ Louis ASSIER-ANDRIEU, *Le droit dans les sociétés humaines*, Paris, Nathan, 1996, p. 50.

³⁵ Laurent CHASSOT, « Quelle place pour la coutume dans un monde globalisé ? », *Les Cahiers de la Justice*, vol. 1, n° 1, 2011, pp. 89-104.

³⁶ Jean GAUDEMET, *Les naissances du droit : le temps, le pouvoir et la science au service du droit*, Issy-les-Moulineaux, LGDJ, 2016, p. 25.

dans les actes de la vie juridique, qui donne à la coutume une force obligatoire³⁷. Elle est un usage dans le sens courant où l'on en use tous les jours, elle est orale en général, mais elle est consacrée juridiquement par le temps et acceptée en tant que telle par la population dans un territoire précis³⁸. Pour qu'elle puisse avoir force de droit, elle doit être appliquée pour une période large et doit être acceptée comme juste par le groupe qui l'utilise³⁹. Elle doit être répétée de manière constante et ininterrompu⁴⁰.

Pour avoir coutume, deux éléments sont donc requis. D'abord, l'élément matériel, qui sous-entend le comportement suivi de manière habituelle, et l'élément psychologique qui sous-entend sa conception comme un comportement obligatoire par l'opinion commune⁴¹. Ainsi, la coutume comporte un premier élément constitutif, matériel : la répétition publique et paisible d'actes semblables, auquel on peut ajouter le temps pendant lequel ces actes doivent se répéter et un second élément, moral : l'adhésion des sujets à l'usage, qui en sanctionne le caractère normatif⁴². Ces éléments lui donnent un caractère juridique et populaire, considéré parfois comme mythique⁴³.

Par cette définition, il est clair que l'usage et la coutume sont un peu synonymes. Il faut toutefois préciser que tout usage, tout comportement habituel de la vie sociale, ne constitue pas forcément une coutume. Le mot coutume a une connotation plus directement juridique, il désigne tout simplement l'usage devenu règle de droit d'origine non étatique⁴⁴. Le terme usage s'applique donc mieux à l'évocation plus large d'une pratique, qui peut ne pas avoir de portée juridique. Pourtant il coïncide avec la coutume si l'usage considéré acquiert une portée juridique⁴⁵. Pour obtenir cette mutation, il faut justement l'élément matériel, c'est-à-dire le comportement habituel que tout usage présente, et surtout l'élément psychologique, la conscience d'un caractère obligatoire et contraignant dans l'opinion commune⁴⁶. L'usage dénué de ces deux

³⁷ André CASTALDO, Yves MAUSEN, *Introduction historique au droit*, Paris, Dalloz, 2019, p. 151.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Jean GAUDEMET, *Les naissances du droit*, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁰ Pascale DEUMIER, *Le droit spontané*, *op. cit.*, pp. 130-131.

⁴¹ Jean-Luc AUBERT, Eric SAVAUX, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, Paris, Dalloz, 2021, p. 142.

⁴² Robert JACOB, « Les coutumiers du XIII^e siècle ont-ils connu la coutume ? », dans *La coutume au village dans l'Europe médiévale et moderne*, édité par Mireille Mousnier et Jacques Poumarède, Presses universitaires du Midi, 2001, pp. 103-119.

⁴³ Jean BART, *Histoire du droit privé de la chute de l'Empire romain au XIX^e siècle*, Paris, Montchrestien, 1998, p. 107.

⁴⁴ Pascale DEUMIER, *Le droit spontané*, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁵ Jean Luc AUBERT, Eric SAVAUX, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 142.

éléments n'est presque rien, et sans l'élément psychologique, il n'est certainement pas une coutume. Au contraire, il en est un synonyme parfait lorsqu'il présente ces deux caractéristiques. Aussi, d'autres interprétations de l'usage sont envisageables, mais de manière ponctuelle et dans des matières qui ne nous concernent pas ici. Ainsi, l'usage est par exemple une source de droit du travail à part entière, qu'il s'agisse de l'usage professionnel propre à une profession ou branche d'activité, ou de l'usage en entreprise qui, par l'effet du temps, acquiert la valeur d'un engagement unilatéral. Encore, l'usage peut fournir le support à l'interprétation du juge et à l'adaptation de son travail prétorien, lorsqu'il est confronté à un usage régional, notamment en matière de distances de plantation entre fonds voisins, ou une tradition locale ininterrompue, pour tolérer la corrida ou les combats de gallinacés⁴⁷. L'usage n'a donc pas le même sens dans ce travail de pluralisme des sources et de sociologie juridique où il ne répond pas aux conditions définies par le Code du travail, au demeurant variables, mais où il est utilisé en tant que synonyme de coutume.

Ensuite, si l'on compare la coutume avec le droit coutumier, il en ressort que le droit coutumier a une portée plus juridique que la coutume. Il représente une partie du droit et même du droit étatique. Il est toujours de forme écrite, tandis que la coutume est en général de forme orale. Selon Laurent Chassot, qui prend l'exemple des pays colonisés, si la coutume est l'une des manières dont le droit est exprimé par ceux qui le pensent, le droit coutumier désigne la partie du droit (précolonial) conservée et intégrée dans l'ordre juridique du colonisateur à la condition qu'elle satisfasse à l'ordre public. Donc, le droit coutumier contient des règles qui ont un caractère juridique, il représente un ordre normatif dans la hiérarchie des normes⁴⁸. Or, ce travail traitera non seulement de ces sortes de règles qui ont un caractère normatif indéniable, mais également de celles qui ne sont pas intégrées dans l'ordre juridique et qu'il faudra dénicher au-delà de toute référence textuelle puisqu'elles vivent indépendamment d'une telle reconnaissance. Le terme coutume est dans cette perspective plus large, donc mieux adapté. Il représente la réalité de la coutume en Albanie aujourd'hui. En outre, le droit coutumier reprend les caractéristiques essentielles de la règle de droit, là où la coutume représente la base sur laquelle s'appuie le droit coutumier. Au sein de la coutume se situent des règles morales, qui concernent essentiellement l'individu et tentent plutôt à la perfection de la personne⁴⁹. Même

⁴⁷ Pour une présentation d'ensemble, voir Philippe JESTAZ, *Les sources du droit*, Paris, Dalloz, 2022, p. 143.

⁴⁸ Wanda CAPELLER, Takanori KITAMURA, *Une introduction aux cultures juridiques non occidentales*, Bruxelles, Bruylant, 1998, p. 126.

⁴⁹ Jean-Luc AUBERT, Eric SAVAUX, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, op. cit., p. 13.

si les règles de droit et les règles morales ont pour objectif la justice sociale, l'individu conserve par rapport à la règle morale une maîtrise qu'il ne peut avoir sur des règles de droit classiques⁵⁰. Dans ce travail, nous allons ainsi traiter à la fois des règles juridiques puisées dans la coutume, qu'il s'agisse de lois reprenant la coutume sans le dire expressément ou le concédant à demi-mot, de normes extirpées de l'héritage coutumier albanais, donc de droit coutumier, mais aussi des règles morales qui n'ont pas atteint ce même caractère juridique.

Ainsi, la coutume albanaise représente, selon ce travail, un ensemble de règles qui, par la force de la répétition, ont acquis une valeur juridique sans qu'une règle juridique ne les consacre nécessairement.

Les termes utilisés en albanais pour décrire ces mêmes coutumes sont *zakon*, et *doke*. Selon le dictionnaire de la langue albanaise, le mot *zakon* en albanais comprend une méthode d'action, comportement, qui a été suivi et répété⁵¹. Il s'agit d'une habitude acquise par la répétition continue d'une action. Mais cela renvoie également à la règle ou la norme dans le mode de vie (dans le comportement, dans l'habillement, dans les relations sociales, etc.), qui a été établie historiquement et qui est appliquée comme une loi éternelle par un peuple, par une tribu, par une classe ou une couche sociale, etc. et qui se transmet de génération en génération. Son synonyme, le mot *doke*, fait référence aux habitudes dans la vie sociale d'un peuple, qui surviennent dans certaines conditions historiques et sont aussi préservées de génération en génération⁵². Pour ajouter une difficulté, ce terme est également utilisé pour décrire un jugement ou un procès équitable.

Hormis ces mots précis, le terme *kanun* décrit dans une acception générale la coutume utilisée par la société, et, par cette vocation générale du terme, le mot a fini par être utilisé pour décrire le droit coutumier albanais dans son ensemble. Selon Gjergj Fishta, étymologiquement, le mot *kanun* dérive du grec et veut dire *éaipi* ou *κανόν*, soit le bâton de bois servant à tracer des lignes droites⁵³. En droit, l'image représente la norme qui dicte la voie de l'action juste, c'est une métaphore des lois non codifiées qui règlent la vie quotidienne d'un peuple⁵⁴.

D'autres auteurs pensent au contraire que ce mot dérive de la langue arabe, et veut dire loi. Cette vision fonctionne aussi une fois traduite en langue albanaise puisque le mot *kanun* désigne l'ensemble des normes non écrites, héritées de génération en génération, qui ont réglé la vie des

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁵¹ Mehmet ELEZI, *Fjalor i gjuhës shqipe*, Tiranë, Gjergj Fishta, 2006, p. 2130.

⁵² *Ibid.*, p. 531.

⁵³ Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, Pejë, Dukagjini Printing House, 2001, p. 7.

⁵⁴ Gjergj FISHTA, « Parathâna : Randsija e folklores komtare », dans Shtjefën GJEÇOV, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Lezhë, Kuvendi, 1999, p. 25.

Albanais pendant des siècles. A ce titre, l'expression albanaise « *asht kanun* » signifie bien « c'est la loi »⁵⁵. Elle est utilisée dans des cas réglementés et sanctionnés par des normes coutumières spécifiques ou pour des décisions prises par différents types d'assemblées⁵⁶.

Le terme *kanun* est de plus entré dans la langue albanaise par le biais de la langue turque⁵⁷. Cela résulte sans doute de l'occupation de l'Albanie pendant cinq siècles par l'Empire ottoman.

D'autres auteurs, enfin, voient dans l'analogie du terme *kanun* et canon un parallélisme avec le droit canonique de l'Église, quand une minorité y trouve le terme *gigogne* qui contient le sens de parole donnée, la promesse, la loyauté envers quelqu'un⁵⁸.

Sans trancher, et en tenant compte d'une irrémédiable proximité entre l'Empire ottoman et la Grèce qui ne rend pas aisée l'identification de l'origine du terme *kanun*, on peut simplement réutiliser sa définition dans le dictionnaire de la langue albanaise. Le terme signifie théoriquement un résumé des lois et normes non écrites, héritées de génération en génération, qui reflètent la situation économique et sociale des périodes passées et qui, en leur temps, protégeaient les intérêts de certaines classes et couches sociales⁵⁹. De façon technique, il est parfois utilisé pour désigner les recueils écrits de la coutume albanaise, et l'on en trouve aujourd'hui principalement trois, qui forment des compilations de coutume appelées *kanun*, celui de Lekë Dukagjini, le Kanun de Skanderbeg et le Kanun de Labëria.

Le Kanun de Lekë Dukagjin rassemble les coutumes utilisées dans la région de Dukagjini en Albanie du Nord jusqu'au Kosovo, c'est-à-dire sur le territoire des anciens domaines de la principauté des Dukagjini⁶⁰. Ce kanun est utilisé plus précisément dans les villes de Shkrel, Shosh, Koplík, Shalë, Pult, Shkodra, Tropojë, Bajram Curri, Vau i Dejës, Lezhë, Puka, Fushë Arrës, Nikaj Mërtur, Has, Fan, Mirdita, Rubik, Kthjellë, Selitë, Orosh, et Kukës. Plus au Nord de ces zones, nous trouvons également l'expression « Le Kanun des Montagnes », en albanais « Kanuni i Maleve », qui est utilisé dans la région appelée « Malësia e Madhe », soit depuis la Montagne de Shkodra jusqu'à la Montagne de Gjakova et la Plaine du Kosovo et plus précisément dans les villes de Kastrat, Kelmend, Hot, Gash, Margegaj⁶¹.

⁵⁵ Donato MARTUCCI, « Le consuetudini giuridiche albanesi tra oralità e scrittura », *Palaver* 6 n.s, n° 2, 2017, p. 79.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Elion FARUKU, « Kanun, l'Onore degli Albanesi tra passato e presente. Analisi di un fenomeno culturale e strumenti utili per sradicarlo », www.academia.edu, consulté le 18 février 2020.

⁵⁹ Mehmet ELEZI, *Fjalor i gjuhës shqipe*, op. cit., p. 1329.

⁶⁰ Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais, La Construction Culturelle de la Personne*, Paris, Montréal, l'Harmattan, 2000, p. 29.

⁶¹ *Ibid.*

Le Kanun de Skanderbeg est la compilation des coutumes utilisées plus au Centre de l'Albanie, sur la rive droite de la rivière de Shkumbini, notamment dans les régions de Kurbin, Dibër, Kastriot, Klos, et Krujë.

Le Kanun de Labëria reprend les coutumes du Sud-ouest de l'Albanie utilisées dans les régions de Vlora, Kurveleshi, Himara, Tepelena, Delvinë, Finiq, Sarandë, Konispol, Dropull.

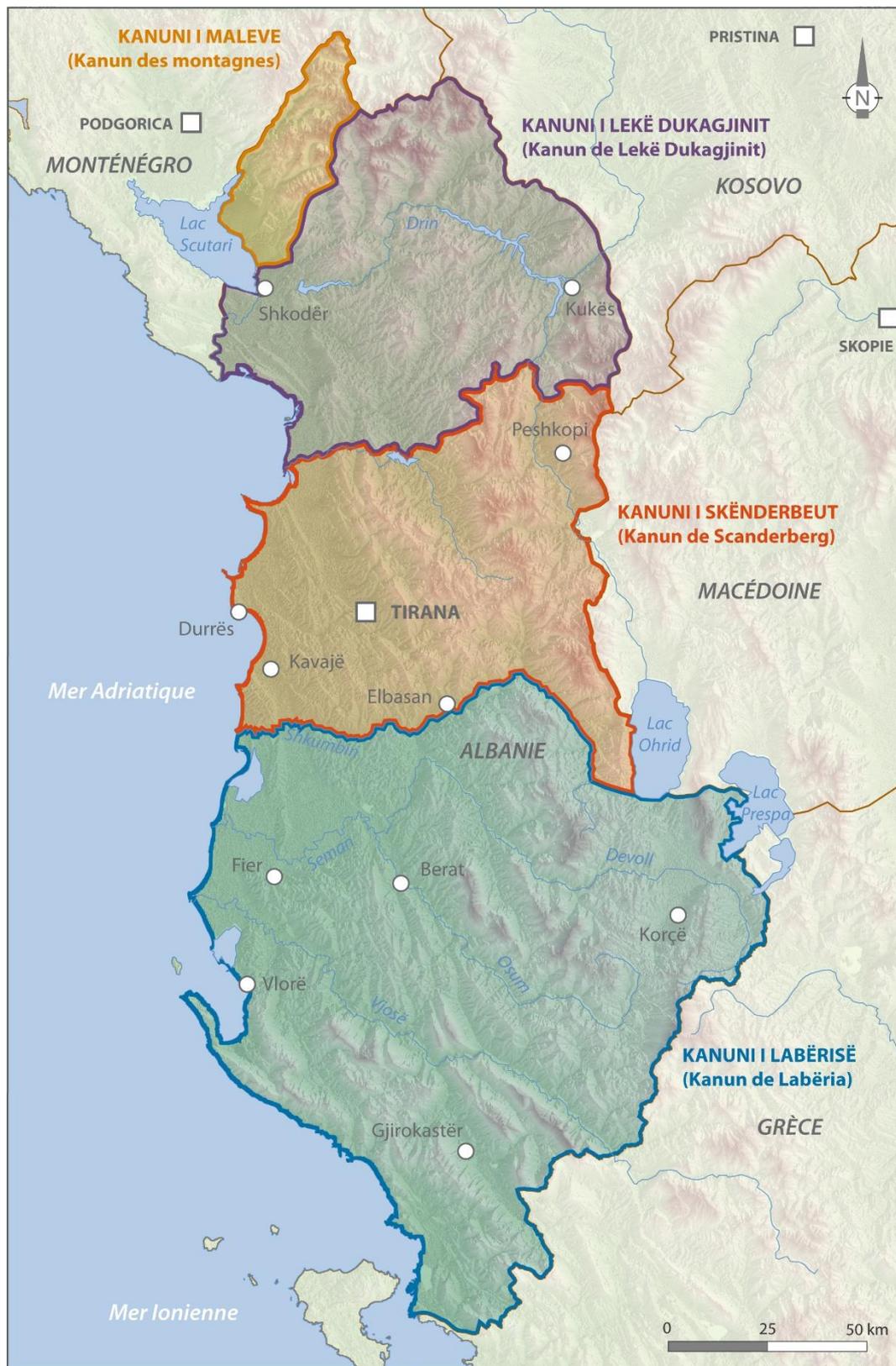


Figure 1. Le territoire de l'application des kanuns⁶²

⁶² Nous remercions pour la création de cette carte M. Rémi Crouzevialle, Service de géomatique, Université de Limoges.

2. L'origine des coutumes représentées dans les kanuns

L'origine des coutumes représentées dans ces compilations est un problème qui n'a pas encore été résolu par les chercheurs. De nombreuses confusions apparaissent lorsqu'il s'agit de traiter leur genèse et il faut admettre qu'une identification parfaite de l'origine de ces coutumes est impossible. Comme il s'agit de règles sociales, appartenant à des communautés, qui ne sont pas créées par un individu d'un jour à l'autre mais par des habitudes partagées, leur apparition ne peut être datée et s'est faite progressivement⁶³. Elles ont de plus été modifiées, parfois de fond en comble, en fonction de lieux, époques, et besoins, de sorte que remonter aux origines premières d'une coutume actuelle n'est pas une sinécure.

Une période de base doit néanmoins être considérée comme point de départ de leur construction. Certains avancent le Moyen Âge (V^e – XV^e siècle) dont les structures légitiment le passage par la coutume. Cependant, d'autres auteurs suggèrent qu'elles pourraient trouver leurs racines dans l'époque des Illyriens, considérés comme les ancêtres des Albanais⁶⁴. La société illyrienne était caractérisée par un système matriarcal⁶⁵. Par la suite, cette dynamique a changé et la société est devenue patriarcale, marquant ainsi une transition significative dans la structure sociale⁶⁶. Certaines notions peuvent être à la racine de cette transformation radicale, comme l'apparition de certaines institutions coutumières que l'on retrouvera plus tard dans les

⁶³ Pal DOÇI, *Për Kanunin*, Tiranë, Geer, 2003, p. 29.

⁶⁴ On peut se référer par exemple à Kolë HYSAJ GJELOSHAI, « Comment sortir du Moyen-Âge ? », *Confluences Méditerranée*, vol. 62, n° 3, 2007, pp. 87-94. Ismet ELEZI, *Normat e së drejtës zakonore shqiptare*, Tiranë, SHBLU, 2010, p. 20.

Edith Durham écrit : « Les règles coutumières attribuées à Lekë sont antérieures au XV^e siècle qui est considéré comme l'époque où il vécut », Edith DURHAM, *Brenga e Ballkanit dhe vepra të tjera për Shqipërinë dhe shqiptarët*, Tiranë, Naum Veqilharxhi, 1998, p. 132-133.

⁶⁵ Luan OMARI, Aleks LUARASI, *Historia e shtetit dhe e së drejtës*, Tiranë, Luarasi, 2007, p. 9.

⁶⁶ L'Illyrie comprenait un territoire qui s'étendait du fleuve Danube au Nord, dans la baie d'Ambracique (Nord-ouest de la Grèce) au Sud, à l'Ouest il était bordé par la mer Adriatique et à l'Est par les montagnes de Morava et de Vardar (Macédoine du Nord, le Nord de la Grèce) jusqu'aux montagnes de Varus. Luan OMARI, Aleks LUARASI, *Historia e shtetit dhe e së drejtës*, op. cit, p. 9.

Les auteurs antiques parlent de plusieurs tribus illyriennes, environ soixante-dix. Muzafer KORKUTI, « De la formation de l'ethnie illyrienne (à la lumière des découvertes faites en Albanie) » *Iliria*, vol. 4, 1976, p. 67. À la fin du V^e siècle av. J-C, les Illyriens sont entrés dans la phase d'un nouveau développement, en particulier les provinces côtières qui avaient un développement économique, politique et social indépendant. Ces développements ainsi que l'urbanisation de ces zones se sont poursuivis au cours des IV^e-II^e siècle av. J-C au cours desquels plusieurs États illyriens se sont formés. Skënder ANAMALI, « Ilirët dhe shqiptarët / « Les Illyriens et les Albanais », *Iliria*, vol. 20, n° 1, 1990. pp. 5-26. Les cités antiques illyriennes comme Amantia, Bylis, Irmaj représentaient des villes relativement développées sur les plans économique et sociale. Aleks BUDA, « Unité et diversité dans l'histoire du peuple albanais et des autres peuples balkaniques », *Actes du colloque international de civilisation balkaniques, organisé par la commission nationale roumaine pour l'Unesco Sinaïa*, 8-14 juillet 1962.

kanuns albanais, comme par exemple l'institution de la tribu, le chef de la tribu, le chef de famille, les anciens, la vengeance du sang, l'assemblée des hommes ainsi que le droit de préemption, qui accèdent toutes un passage au patriarcat caractéristique du droit coutumier albanais⁶⁷.

Malheureusement, les données documentaires concernant cette période sont rares. Les principales sources qui fournissent des informations sur la période illyrienne proviennent d'études archéologiques⁶⁸.

Un autre groupe d'auteurs identifie alors l'origine des coutumes aux XI^e- XII^e siècles, époque considérée comme le début des premières formations étatiques albanaises⁶⁹. Cette période est marquée par la création de l'ethnie de Arbër et le retrait de l'Empire Byzantin⁷⁰. Pendant cette

⁶⁷ Giuseppe VALENTINI, *Akte shqiptaro-juridike*, Tiranë, 55, 2010, pp. 20-21. Luan OMARI, Aleks LUARASI, *Historia e shtetit dhe e së drejtës.*, op. cit., p. 13.

Vangjel MEKSI, « Problemi i lashtësisë së disa institucioneve juridike të shqiptarëve. (L'antiquité de certaines institutions juridiques des Albanais) », *Konferenca e Dytë e Studimeve Albanologjike*, vol. 2, 1968, p. 190.

⁶⁸ Nous pouvons citer par exemple Muzafer KORKUTI, « De la formation de l'ethnie illyrienne (à la lumière des découvertes faites en Albanie) », op.cit. Frano PRENDI, « Mbi formimin e kulturës dhe të etnosit ilir në territorin e Shqipërisë gjatë epokës së bronzit dhe fillimit të asaj të hekurit / A propos de la formation de la civilisation et de l'ethnie illyriennes sur le territoire de l'Albanie durant l'époque du Bronze et au début de celle du Fer », *Iliria*, vol. 15, n° 2, 1985. Kuvendi II i studimeve ilire / IIème Colloque des Études Illyriennes (Tiranë, 20-23. XI. 1985) pp. 83-117; Damian KOMATA, « Gjurmë të antikitetit ilir dhe të mesjetës në kalanë e Gjirokastrës / Vestiges de l'Antiquité illyrienne et du Moyen Age dans la forteresse de Gjirokastra », *Iliria*, vol. 18 n° 2, 1988. pp. 165-176;

⁶⁹Nous pouvons mentionner ici Franz NOPCSA, « Burimi i Kanunit të Lekë Dukagjinit », dans Emid TEDEDCHINI, At Benedikt DEMA, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodër, Botime Françeskane, 2018, p. 16 et Abaz DOJAKA, « Doke e zakone ndër shqiptarët në Mesjetë dhe në kohë të sotme », *Emografia Shqiptare*, vol. 13, 1983, p. 277.

Selon Jean-René Trochet, c'est au XI^e siècle que les termes Arbanon et Albanais apparaissent dans des sources byzantines et c'est seulement au début du XIV^e siècle que ses habitants commencent à être identifiés. Selon lui, d'autres auteurs mentionnent les Albanois en 1038 et en 1042. Ils parlent d'eux comme soldats dans l'armée impériale en Italie du sud. Ils indiquent qu'ils ont les mêmes droit civils et la même religion que les byzantins. Jean-René TROCHET, *De l'Empire à la tribu, États, villes, montagnes en Albanie du Nord (VIe-XVe siècle)*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 2016, p. 40-43. Les Albanais sont mentionnés par également par Anne Comnène, fille de l'empereur byzantin Alexis I^{er} Comnène. Elle parle de l'Arbanon en 1082 et en 1108. Alain DUCELLIER, « L'Albanie entre Orient et Occident aux XI^e et XII^e siècles. Aspects politiques et économiques », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 73, 1976. pp. 1-8.

⁷⁰ La principauté d'Arbër date de 1190-1216. Elle est la première formation d'État albanaise au Moyen Âge. Injac ZAMPUTI, « Rindërtimi i mbishkrimit të Arbërit dhe mundësitë e reja për leximin e tij / La reconstruction de l'inscription de l'Arbër et les nouvelles possibilités qui s'offrent pour sa lecture », *Iliria*, vol. 14, n° 2, 1984. pp. 207-218. Les premières principautés féodales albanaises se sont créées entre le XII^e et XV^e siècles. Pendant cette période le territoire albanais était occupé par l'Empire Byzantin. Lors de cette occupation une classe féodale commence à se créer. Quelques soldats qui étaient sous le service de l'Empire byzantin et qui disposaient des titres importants, ont commencé à s'enrichir et à se renforcer économiquement et politiquement. Ils ont également renforcé les relations entre eux, grâce aux alliances diplomatiques à travers des mariages. Cette politique a causé leur renforcement et la création d'une aspiration à se séparer de l'Empire byzantin et à établir un État indépendant. Avec l'affaiblissement de l'Empire byzantin à partir de la fin du XII^e siècle, la classe féodale d'Arbër créa la Principauté d'Arbër. Mais sa survivance n'était pas facile. Luan OMARI, Aleks LUARASI, *Historia e shtetit dhe e së drejtës op. cit.*, p. 72-73.

période, le système social des Albanais est fondé sur le clan familial qui est également une caractéristique décrite dans le Kanun de Lekë Dukagjini.

Certains auteurs insistent plutôt sur l'origine indo-européenne de la coutume, y voyant le dernier exemple d'un droit indo-européen qui était encore en vie. Selon Nebi Bardhoshi, les deux principaux auteurs qui développent cette dernière thèse sont Georg von Hahn et Edith Durham, en lien avec un débat sur l'origine ethnique des Albanais⁷¹.

D'autres auteurs, pour étudier l'origine de ces coutumes, font référence au XIV^e et au XV^e siècle en tant que période de la création des tribus albanaises⁷². Celles-ci sont pour eux l'un des principaux facteurs du développement des coutumes en Albanie⁷³. Ces auteurs présentent l'idée que ces règles coutumières peuvent être une variante du droit étatique féodal, qui a ensuite été approprié et transformé en droit tribal ou coutumier. L'organisation de ces tribus ainsi que la création en leur sein de divers organes tels que le chef de tribu, les anciens et les assemblées d'hommes, la propriété de la famille, ont conduit à la naissance de nouvelles normes de conduite. Les différentes relations qui sont nées à l'intérieur et à l'extérieur de la tribu, tels que les fiançailles, le mariage, le parrainage, ont dicté le changement des normes existantes et la création de nouvelles normes coutumières⁷⁴.

Ce sont là cependant autant d'hypothèses qui doivent être clarifiées avec des sources documentaires, appartenant à chacune des périodes mentionnées, travail dont l'accomplissement est rendu périlleux par l'absence de références. Il faut préciser également que l'étude de cette société pendant les XIV^e-XV^e siècles est difficile ; il ne s'agit en effet pas d'une société albanaise statique⁷⁵. Elle fait partie d'une grande mosaïque en morcellement au

⁷¹ Nebi BARDHOSHI, *Antropologji e Kanunit*, op. cit., p. 105.

⁷² Kolë HYSAJ GJELOSHAJ, « Comment sortir du Moyen-Âge ? », op. cit., p. 20. Luan OMARI, Aleks LUARASI, *Historia e shtetit dhe e së drejtës*, op. cit, p. 73.

⁷³ Pendant cette période il n'y avait pas de véritable identité albanaise. L'aristocratie guerrière qui dominait ne parlait pas forcément la même langue que le reste du peuple. La population parlait également des dialectes grecs, slaves et latins. Dans les églises du sud, le rite grec était pratiqué, tandis que les rites latins et slaves l'étaient dans le Nord. Une identité albanaise commence à se distinguer au début de l'occupation ottomane même si les familles albanaises les plus dominantes avaient commencé à s'affirmer à l'extérieur de leur territoire à partir du XI^e siècle. Il ne s'agit pas ici d'une identité nationale au sens moderne du terme. La population albanaise est restée isolée jusqu'au XX^e siècle. Il y a donc une construction nationale très lente. Serge METAIS, *Histoire des Albanais des Illyriens à l'indépendance du Kosovo*, Paris, Fayard, 2006, p. 204.

⁷⁴ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri*, op. cit., p. 20.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 12.

gré des mouvements de populations, de variations démographiques différenciées, mais aussi de conversions ou d'attachements variables à divers groupes ethniques⁷⁶.

Ainsi, nous pensons qu'il est impossible de rester fidèle à une théorie et à une période précise pour identifier l'origine de ces règles coutumières. Prouver que de telles règles, comme celles qui régissent la parenté, les interdictions du mariage etc., existaient aux deux derniers siècles du Moyen Age, n'est pas possible⁷⁷. Et certaines coutumes, comme celles du Kanun de Lekë Dukagjini et en particulier la vengeance du sang, existent déjà dans des sociétés antérieures au XV^e siècle. La fameuse loi du Talion, œil pour œil, dent pour dent, y ressemble fortement et n'a finalement pas attendu le Moyen-Âge albanais pour exister.

Mais, si l'existence de ces coutumes est normale dans une société sans État, cela devient souvent un obstacle quand ce dernier existe. Cela renvoie au cœur de ce travail et à l'intérêt d'une étude des coutumes albanaises aujourd'hui, qui n'est pas tant d'identifier sa création mais d'anticiper son évolution face à l'État.

3. Cœur du sujet et fourchette chronologique retenue

Le fait qu'une partie de la population utilise ces coutumes comme mode de résolution des conflits contredit le principe de l'État de droit, qui considère la loi comme source principale du droit. Un simple regard sur le droit positif de l'État albanais nous laisse comprendre que la coutume a eu un impact important sur la vie sociale et juridique du peuple. Elle a toujours été utilisée dans différents domaines de la vie quotidienne, qu'il s'agisse des questions d'héritage (prioriser un homme, exhériter une femme), de mariage ou de pardonner le sang perdu. Suivant l'enjeu, l'utilisation du kanun peut vite devenir gênante pour l'État voire le menacer. Celui-ci intervient en toute logique pour limiter son emploi ou, parfois, l'éliminer complètement. Inversement, l'État a déjà toléré la coutume, et s'est même risqué à l'utiliser en tant que source du droit suivant les besoins de chaque époque, et suivant, évidemment, les formes de l'État qui est en place. Il en ressort que toutes les manifestations de la coutume ne sont pas opposées à

⁷⁶ Nathalie CLAYER, « Multiplicité et fluidité des mécanismes d'identification », dans Nathalie Clayer (dir.), *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Karthala, 2006, p. 19. Selon Nathalie Clayer les Albanais parlaient différents dialectes. La langue, quasiment privée de tradition écrite, était encore, dans le troisième quart du XIX^e siècle, très pauvre, truffée d'emprunts turcs, grecs, slaves et italiens. Le multilinguisme était extrêmement courant, chacune des langues étant généralement utilisée dans des circonstances précises. Le turc était la langue de l'administration, le grec et l'italien celles du commerce, l'albanais ou le slave restaient d'un usage plus privatif sauf dans certaines régions. Par conséquent, l'identification à une langue n'était pas naturelle.

⁷⁷ Jean-René TROCHET, *De l'Empire à la tribu*, op. cit., pp. 91-94.

l'État ou à la modernité. L'existence de la coutume est en tout cas l'affaire de la société mais également de l'autorité publique. Ce rôle ne peut être négligé, parce que cette fonction de la coutume modifie en profondeur l'opinion générale envers elle. Il sera utile de montrer dans quelles mesures et comment la coutume s'impose dans l'ordre juridique tout en étant considérée *a priori* comme une ennemie de celui-ci, comment l'ennemi peut devenir un allié et pourquoi. Ce travail devra éclaircir le rapport entre lutte contre un texte arriéré et préservation d'un outil d'une relative nécessité, entre résistance de la coutume face à l'État et intégration de la coutume par l'État.

Parmi les périodes historiques pertinentes, la fin du XIX^e siècles et le XX^e siècle représente une importance particulière. L'interaction entre la coutume et l'État n'est jamais aussi forte qu'en ces temps où se bousculent la fin de l'ère ottomane, l'avènement de la République, de la Monarchie, d'un régime communiste, puis le retour à un État prétendument moderne. A la croisée des chemins institutionnels, la coutume est un repère du peuple albanais, son brillant héritage de l'histoire qui en fait un peuple singulier, c'est aussi son fardeau face à la modernité. C'est naturellement dans ce cadre chronologique que cette étude est menée. Il faut concéder que c'est aussi par souci d'éviter toute interprétation erronée de la coutume, dans la mesure où les sources dont nous disposons et qui sont accessibles dans les archives albanaises donnent à voir davantage cette période, et rendent l'analyse biaisée ou au moins aléatoire pour des temps plus reculés. Il est impératif de reconnaître qu'il reste encore de nombreuses archives à exploiter, telles que celles datant de l'époque ottomane avant l'indépendance de 1912. Il convient de souligner que les fonds d'archives relatifs à cette période ont été écartés afin de concentrer notre étude sur une période où existe un État albanais. Nous devons également reconnaître la difficulté linguistique de ces archives, étant rédigées en langue ottomane, et du fait du manque de temps, elles n'ont pas pu être analysées. Entre autres contraintes, les périodes de confinement et l'impossibilité de voyager régulièrement en Albanie n'ont pas facilité les recherches. Pour ces raisons, la thèse se concentre sur les sources albanaises après l'indépendance du pays en 1912.

Ainsi, pour mener à bien nos recherches, il a été nécessaire de délimiter un corpus d'archives précis. Au cours de la première année de thèse (2018-2019), 46 dossiers d'archives, représentant environ 560 folios, ont été consultés, et 8 dossiers, totalisant environ 100 folios d'archives, ont été utilisés dans ce travail. Ces derniers ont été exploités en entier ou partiellement dans cette étude. Les dossiers sélectionnés comprennent les notes personnelles de Shtjefën Gjeçov, le

collecteur et le rédacteur du Kanun de Lekë Dukagjini, ainsi que les recherches de Rrok Zojzi, l'ethnologue et ethnologue albanais originaire de Shkodra. Fondateur du secteur des études ethnologiques albanaises et plus particulièrement en 1948, du Musée Ethnologique National, Zojzi est parmi les premiers à avoir rassemblé les coutumes du Sud de l'Albanie. Ainsi, ses archives ont été utilisées pour illustrer certaines coutumes et pour les décrire plus en détails, en fournissant des exemples concrets de coutumes cités par l'ethnologue. Les archives de Gjeçov sont conservées dans les fonds des Archives nationales à Tirana ainsi que dans les archives du Musée de Shkodra. Elles prescrivent différentes coutumes telles que les coutumes funéraires, les coutumes de mariage, et présentent certaines tribus importantes du Nord de l'Albanie. En ce qui concerne les archives de Rrok Zojzi, elles sont conservées dans les fonds d'archives de l'Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques. La majorité de ces documents décrivent des coutumes des régions du Sud, avec une petite partie concernant les régions du Nord. Aucun des documents de Zojzi utilisés dans ce travail ne sont publiés par des éditeurs. Les dossiers non utilisés ne manquent pas d'intérêt, mais ils sont principalement descriptifs, contenant des descriptions folkloriques, des correspondances personnelles, ou d'autres informations non pertinentes pour notre étude.

Lors de la deuxième année de thèse, durant l'année académique 2019-2020, 104 dossiers d'archives ont été consultés et 22 d'entre eux ont été utilisés, représentant environ 230 folios. Ces dossiers proviennent des fonds des Archives nationales d'Albanie à Tirana. Ils couvrent la période allant de l'indépendance du pays (1912) jusqu'aux années 1960-1970. Ces documents comprennent des exemples de préservation des coutumes, des actes de trêve et de réconciliation, des correspondances entre diverses institutions politiques, ainsi que des échanges épistolaires entre la population, les préfets et d'autres institutions politiques concernant la suppression ou la préservation des coutumes. L'analyse de ces documents tente de relier la coutume à des facteurs juridiques, historiques, sociaux, politiques et économiques plus larges que cette période connaît également, et d'ainsi la voir dans une globalité, sans quoi son étude apparaîtrait toujours incomplète.

La période choisie (la fin du XIX^e siècle et le XX^e siècle) marque les débuts de l'État albanais indépendant et les efforts de celui-ci pour disposer de sa propre législation fondée sur des bases modernes. A la fin du XIX^e siècle, naît une cristallisation de deux idées principales : celle qu'il existe une nation albanaise, et celle qu'elle n'a aucun État pour elle et qu'il faut en créer un.

Avant 1912, l'Albanie est occupée par l'Empire ottoman. Il n'y a pas de vrai État albanais, il s'agit d'un espace géographique au sein de l'Empire toutefois marqué par une unité des gens

qui le peuplent⁷⁸. Les lois en vigueur pendant la période d'occupation sont cependant les lois ottomanes, et il n'est point besoin d'efforts pour la création d'un État indépendant albanais face à un ogre ottoman en comparaison de l'Albanie. Ces efforts sont permis par l'affaiblissement de l'Empire et se concrétisent en 1912. C'est le temps de la redécouverte de l'identité nationale qui était latente et de la prise de conscience que le pays forme bien une nation, une conscience qui fut tardive et lente⁷⁹. L'État indépendant est créé très tardivement, presque un siècle plus tard par rapport aux pays voisins qui faisaient partie de l'Empire ottoman. Les événements historiques suivant sa construction, comme les guerres des Balkans, la Première Guerre mondiale sont une cause de sa faiblesse. Ce n'est qu'à partir de 1920 que l'on peut donc parler, au sens juridique, d'un État albanais⁸⁰.

4. Présentation du cadre historique albanais

L'Albanie a déclaré son indépendance le 28 novembre 1912. Cet évènement a fait de ce pays le dernier État européen à accéder à l'indépendance avant la Première Guerre mondiale, mettant ainsi fin à l'occupation ottomane et à l'imposition de sa propre législation. Par cette action, le processus d'établissement d'un État albanais souverain et autonome est enclenché. Il convient de souligner que cette réalisation est à la fois une victoire significative pour le pays et un défi considérable. Le nouveau gouvernement, établi à Vlora (une ville située dans le Sud-ouest de l'Albanie), a dû affronter une série de difficultés. Ce gouvernement voit le jour à la suite de la Deuxième Guerre balkanique et le pays est littéralement un champ de bataille entre les forces balkaniques et l'Empire ottoman. Durant cette période, les puissances balkaniques victorieuses ont formé des alliances dans le but de se partager les territoires européens restants de l'Empire ottoman. L'Albanie, n'ayant pas encore consolidé son appareil d'État, est devenue une cible de cette ambition⁸¹. Les Serbes et les Grecs ont entrepris des projets d'extension territoriale, ciblant notamment les provinces albanophones de l'Empire ottoman. Le Monténégro a occupé Shkodra, la Serbie a avancé jusqu'à Durrës, assurant ainsi sa sortie vers l'Adriatique, tandis que les régions du Sud du pays sont menacées par la Grèce⁸². Le

⁷⁸ Serge METAIS, *Histoire des Albanais : des illyriens à l'indépendance du Kosovo*, op. cit., p. 17.

⁷⁹ Cela est dû à plusieurs facteurs dont le plus important est la division religieuse très remarquable pendant cette période, *Ibid.*, p. 18.

⁸⁰ Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939). Avec, au-delà et en-deçà de l'État*, Paris, Karthala, 2022, pp. 21-42. Nathalie CLAYER. « Les espaces locaux de la construction étatique à l'aune du cas albanais (1920-1939) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 69, n° 2, 2014, pp. 415-438.

⁸¹ Georges CASTELLAN, *L'Albanie*, Paris, Presse Universitaire de France, 1980, p. 20.

⁸² Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, op. cit., 2022, p. 15.

gouvernement nouvellement constitué doit œuvrer afin de gagner la reconnaissance des Grandes puissances et préserver l'intégrité nationale de l'Albanie. Il se heurte surtout à la méfiance de la France et de la Russie qui y voyaient « une entreprise autrichienne »⁸³. En effet, le gouvernement de 1912 n'a jamais été reconnu par les Grandes Puissances. Celles-ci sont réunies en décembre 1912 à la suite de la déclaration de l'indépendance albanaise et de la signature de l'armistice par l'Empire ottoman et placent la question albanaise au cœur de leurs négociations⁸⁴. Les deux pays qui soutiennent fortement la création d'un État albanais sont l'Autriche et l'Italie. Les diplomates austro-hongrois cherchent à priver la Serbie de tout accès à l'Adriatique tandis que l'Italie veut faire de l'Adriatique une mer italienne⁸⁵. Ainsi, la création d'un état albanais leur semble le meilleur moyen d'atteindre leurs objectifs et parviennent à leurs fins le 30 mai 1913, date de signature du traité de Londres, qui prévoit la création de l'État albanais le long des mers Adriatique et Ionienne. Ce nouvel État n'englobe pourtant pas l'ensemble des territoires où vivent des populations albanophones⁸⁶. Ce traité met également fin à la Première guerre balkanique et place la nouvelle principauté albanaise sous la garantie de l'ensemble des Grandes puissances. Le soin d'accompagner la nouvelle entité est confié à une commission appelée la Commission Internationale de Contrôle chargée de surveiller les activités du gouvernement de Vlora jusqu'à sa dissolution complète. Les Grandes Puissances ont soulevé la question de l'installation d'un prince étranger et de la mise en place d'un autre gouvernement permanent⁸⁷. Ainsi, le 29 juillet 1913, lors de la conférence des ambassadeurs des six Grandes puissances européennes, l'Albanie est déclarée Monarchie autonome, souveraine et héréditaire. Tout lien avec la Turquie est rompu. Cette évolution est suivie de la nomination du prince allemand Wilhelm Wied, petit-fils de l'empereur Wilhelm II d'Allemagne⁸⁸. Il est le cadet d'une petite principauté allemande, neveu de la reine de la Roumanie et capitaine d'infanterie dans l'armée prussienne⁸⁹. Il arrive en Albanie le 2 mars 1914. Le prince ignore complètement la réalité albanaise et s'entoure d'anciens hauts fonctionnaires ottomans qui aspirent à devenir eux-mêmes les dirigeants du pays. Cette situation le plonge dans une expérience pleine d'intrigues. De plus, son gouvernement fait face au soulèvement des paysans dans le Centre du pays, mécontents de la toute-puissance des

⁸³ Georges CASTELLAN, *L'Albanie, op. cit.*, p. 24.

⁸⁴ Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939), op. cit.*, pp. 34-35.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Les grandes puissances, pour mémoire, sont la Russie, la France, l'Angleterre, l'Italie, l'Autriche-Hongrie et l'Allemagne.

⁸⁸ Artan LAME, *Princi i Shqiptarëve, Wilhelm von Wied*, Tiranë, Toena, 2011, p. 20.

⁸⁹ Georges CASTELLAN, *L'Albanie, op. cit.*, p. 26.

féodaux qui entourent le prince et se sentent offensés dans leur foi musulmane par la présence d'un prince chrétien. Ces facteurs limitent l'autorité de Wied, réduisant ainsi son règne à une brève période de six mois (mars 1914-septembre 1914). Le Prince quitte l'Albanie au début de la Première Guerre mondiale. Son départ laisse le pays dans une situation difficile. L'Albanie est redevenue un territoire en danger d'occupation par les pays voisins. Ainsi, les Grecs occupent Korça, la Serbie avance jusqu'au Centre du pays, et le Monténégro prend Shkodra. L'Italie, de son côté, prend possession de Vlora. Cette situation transforme ces pays en ennemis de l'Autriche-Hongrie, qui cherche toujours à empêcher la Serbie d'accéder à l'Adriatique. La Double Monarchie sort gagnante de ces conflits en occupant Durrës et en atteignant Shkodra⁹⁰. Grâce aux Français, la ville de Korça est libérée de l'occupation grecque. Ainsi, à la fin de la Première Guerre mondiale, le pays cherche à retrouver son indépendance.

Toutefois, les conditions historiques difficiles ont mis à rude épreuve ces initiatives ainsi que l'établissement et la pérennité d'un véritable État albanais jusqu'à la fin de Première Guerre mondiale. Après cette guerre, plus précisément en 1920, l'État albanais a été établi en tant qu'entité indépendante et stable. Un congrès s'est tenu à Lushnjë (ville en Centre-ouest de l'Albanie), le 21 janvier 1920 pour poser les bases de cet État⁹¹. Ce congrès a défini les principes constitutionnels dans ce qu'on a appelé le « Statut de Lushnjë », qui est considéré comme la première Constitution après l'indépendance du pays. Ce Statut a créé les premiers organes étatiques ainsi qu'une administration. Il a proclamé l'indépendance du pays et n'a accepté aucune forme de mandat ou de protectorat. Parmi les questions juridiques et constitutionnelles sanctionnées par le Statut, la forme de l'État revêt une importance particulière. Le congrès de Lushnjë a indirectement sanctionné la préservation de la forme monarchique du gouvernement provisoire de l'État albanais. Il a créé un conseil de régence de quatre membres représentant les quatre religions du pays (catholique, musulmane, orthodoxe et bektâchî). Celui-ci exercera le pouvoir suprême jusqu'à l'élection d'un souverain. Un autre organe supérieur de l'État albanais dont la création a été décidée au congrès de Lushnjë est le Sénat, qui remplit la fonction d'organe constitutionnel. Le troisième organe élevé créé au congrès est le gouvernement provisoire⁹². A partir de ces années, le processus de formation de l'État s'affirme, surtout lorsque le pays est reconnu à la conférence de la Paix et par la Société des Nations⁹³. Par cette reconnaissance,

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Albert MOUSSET, *L'Albanie devant l'Europe: 1912-1929*, Paris, Librairie Delagrave, 1930, pp. 42-50.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Nathalie CLAYER, « Les espaces locaux de la construction étatique à l'aune du cas albanais (1920-1939) », *op. cit.*, pp. 415-438.

l'État albanais et la souveraineté de son territoire sont formalisés et cela met un terme aux intentions des pays voisins qui espéraient sa fragmentation⁹⁴. La consolidation de l'État albanais a posé les premiers vrais pas à franchir pour la mise en place d'institutions démocratiques et l'élaboration d'une législation moderne amenée à perdurer dans le temps. Les premières élections, au printemps 1921, vont créer le premier véritable Parlement albanais, issu d'élections politiques libres. La mise en place d'un Parlement revêt une importance particulière pour le début d'une vie politique et démocratique et la construction des institutions étatiques⁹⁵. Durant cette période, deux groupes politiques se distinguent clairement : le Parti populaire et le Parti progressiste⁹⁶. Les premiers, appelés également les Réformateurs, sont recrutés parmi les intellectuels et la bourgeoisie et ils sont dirigés par Fan Noli une personnalité politique très réputé en Albanie, chef d'Église, écrivain, poète et traducteur⁹⁷. Les progressistes, quant à eux, sont soutenus principalement par les propriétaires fonciers féodaux et la classe moyenne⁹⁸. Ils sont dirigés par Shefqet Vërlaci, un grand soutien d'Ahmet Zogu⁹⁹. En septembre 1923, le

⁹⁴ Arben PUTO, *Demokracia e rrethuar*, Tiranë, Fan Noli, 2010, p. 14.

⁹⁵ Kaliopi NASKA, *Këshilli Kombëtar 1920: (Parlamenti i parë shqiptar)*, Tiranë, Drejtoria e Përgjithshme e Arkivave, 2000, p. 113.

⁹⁶ Rudina MITA, Hysen KORDHA, *Pluralizmi politik shqiptar gjatë periudhës 1914-1924*, Tiranë, Rama Graf, 2011, p. 53.

⁹⁷ Fan Noli est né dans le village d'Ibrik Tepe, au sud d'Edirne (Adrianopole) en Turquie européenne. Il a vécu de 1903 à 1906 en Égypte, d'où il a émigré aux États-Unis. À l'âge de 26 ans, il est nommé diacre et ensuite prêtre orthodoxe à Brooklyn. Il a célébré la liturgie en albanais pour la première fois au Knights of Honor Hall à Boston. De février 1909 à juillet 1911, Noli dirige le journal Dielli (The Sun), porte-parole de la communauté albanaise de Boston. Avec Faik bey Konitza, il fonde le Vatra qui devint l'organisation albanaise la plus puissante et la plus importante d'Amérique. En juillet 1913, Fan Noli visite l'Albanie pour la première fois. Compte tenu de sa stature grandissante en tant que leader politique et religieux de la communauté albanaise et en tant qu'écrivain, orateur et commentateur politique talentueux, il est choisi pour diriger une délégation albanaise à la Société des Nations à Genève, où il réussit à faire admettre l'Albanie le 17 décembre 1920, événement qu'il considère comme sa plus grande réussite politique. L'adhésion à cet organisme a donné à l'Albanie une reconnaissance mondiale pour la première fois. Le succès de Noli à la Société des Nations l'a établi comme la figure marquante de la vie politique albanaise. Ainsi, il revient en Albanie et, de 1921 à 1922, il représente la Fédération Vatra au Parlement albanais là-bas. En 1922, il est nommé ministre de l'étranger et également chef de l'Église orthodoxe d'Albanie et leader d'un parti politique libéral, principale opposition aux forces conservatrices d'Ahmet Zogu. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania*, op. cit., pp. 330-331.

Vehbi BALA, *Jeta e Fan S. Nolit*, Tiranë, Shtëpia Botuese e Librit Politik, 1972, p. 35.

⁹⁸ Rudina MITA, Hysen KORDHA, *Pluralizmi politik shqiptar gjatë periudhës 1914-1924*, op. cit., p. 53.

⁹⁹ Shefqet bey Vërlaci est né à Elbasan au sein d'une famille riche possédant de vastes domaines en Albanie. En 1914, il a fait partie de la délégation envoyée en Allemagne pour offrir le trône albanais au prince Wilhelm Wied. En 1920, il est élu au Sénat et est devenu chef du Parti progressiste. Il a occupé plusieurs postes ministériels avant de devenir Premier ministre le 3 mars 1924.

Vërlaci soutient systématiquement Ahmet Zogu, à qui sa fille Behije est fiancée depuis plusieurs années. Pendant la Révolution démocratique de Fan Noli il s'est rendu en Italie et en profite pour faciliter les contacts entre Zogu et le gouvernement italien. En 1925, après la prise du pouvoir par Zogu, Vërlaci est nommé sénateur. Cependant, ses relations avec Zogu se détériorent lorsque ce dernier rompt ses fiançailles avec la fille de Vërlaci.

Conseil national clôtura ses travaux à la fin de la législature de deux ans pour laisser la place à de nouvelles élections à l'Assemblée Constitutionnelle qui ont eu lieu en décembre de la même année et qui portent au pouvoir les Progressistes¹⁰⁰. Les années 1923-1925 sont marquées par une forte instabilité politique. Le 23 février 1924, un attentat est commis contre Ahmet Zogu, le ministre de l'Intérieur, fait l'obligeant à fuir en Yougoslavie. En outre des révoltes éclatent dans le pays, motivées par l'assassinat d'un député de l'opposition. Ces événements, connus sous le nom de Révolution démocratique de juin, portent Fan Noli au pouvoir en juillet 1924¹⁰¹. Celui-ci fut proclamé Premier ministre et, peu après, régent d'Albanie. Au cours des six mois suivants, il dirige un gouvernement démocratique qui tenta désespérément de faire face aux problèmes économiques et politiques auxquels le jeune État albanais est confronté. Son gouvernement, cependant, fut renversé après six mois par Zogu avec le soutien des forces yougoslaves et de ses partisans quelques chefs de tribus¹⁰². Après la chute de Fan Noli, Ahmet Zogu consolide son contrôle sur le pays en proclamant ainsi la République et ensuite la Monarchie.

Depuis ces années et jusqu'à aujourd'hui, l'État albanais n'a pas suivi le cours d'un long fleuve tranquille et a été confronté, comme l'Europe entière, à une mosaïque d'évènements qui ont influencé son importance et sa prise de position. Ainsi, l'Albanie connaît la création d'un État républicain, monarchique, la Deuxième Guerre mondiale, et subit juste après l'essor d'un régime communiste avant la Démocratie. Ces périodes seront étudiées plus minutieusement dans les deux parties suivantes de ce travail. L'objectif n'est pas d'entrer dans les détails historiques de l'Albanie, mais de présenter succinctement chaque période afin d'analyser plus soigneusement le rôle des coutumes dans les périodes les plus significatives de l'État albanais. Il est essentiel de disposer également de cette chronologie historique de l'Albanie afin de contextualiser les périodes historiques examinées dans ce travail, ainsi que les figures importantes associées à ces époques.

Ainsi, la période d'étude (1912 à aujourd'hui) n'est pas particulièrement longue mais elle est suffisamment riche pour offrir le privilège d'un champ large et diversifié pour analyser la

Le 13 décembre 1927, Vërlaci survit à une tentative d'assassinat, largement attribuée à l'instigation de Zogu. Par la suite, il passe davantage de temps en Italie qu'en Albanie. Le 12 avril 1939, après l'invasion italienne, il est nommé Premier ministre et ministre des Travaux publics. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania, op. cit.*, p. 470.

¹⁰⁰ Muin ÇAMI, *Çështje të lëvizjes demokratike dhe revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924*, Tiranë, Akademia e Shkencave e RPSSH, Instituti i Historisë, 1977, p. 7.

¹⁰¹ Viron KOKA, « Revolucioni demokratiko-borgjez i qershorit 1924, Revolucioni i parë politiko-shoqëror në Shqipëri dhe rëndësia e tij historike », *Studime Historike*, n° 3, Tiranë, Instituti I Historisë, 1984, p. 45.

¹⁰² Selim SHPUZA, *Revolucioni demokratiko-borgjez i qershorit 1924 në Shqipëri*, Tiranë, Mihal Duri, 1959, p. 39. Bernd FISCHER, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy luftrave*, Tiranë, AIIS, 2010, p. 23.

création de l'État, l'ordre juridique, sa modernisation et surtout la place de la coutume en la matière au gré des formes successives de l'État.

Sur le plan géographique, cette étude se réfère à toute l'Albanie. Mais il convient de rappeler que les règles coutumières peuvent différer selon les territoires, et de préciser que la partie Nord du pays sera plus traitée et citée car, dans ces régions, la coutume a été et est toujours plus influente que dans le Sud. Dans les régions du Sud, elle a persisté moins longtemps, pour différents facteurs (relief montagneux, isolement économique et culturel, mentalité...) qui feront l'objet de ce travail.

Ainsi, l'histoire de l'État albanais révèle une cohabitation complexe et évolutive entre les normes juridiques étatiques et la coutume. À travers les différentes périodes, la coutume a revêtu plusieurs formes et rôles, oscillant entre complémentarité et opposition avec la loi formelle. Tantôt considérée comme un obstacle à l'application des lois, tantôt intégrée comme un outil nécessaire pour renforcer l'effectivité du droit, la coutume a, de façon constante, influencé le développement juridique du pays. Selon les objectifs politiques et les orientations des pouvoirs successifs, la coutume a été perçue de manière variable : dangereuse, indispensable, ou encore tolérée comme un mal nécessaire. Ce travail propose de s'intéresser aux mécanismes par lesquels l'État albanais a tenté, à différentes époques, de composer avec la coutume, en la combattant, la tolérant ou l'intégrant dans son ordre juridique. Nous chercherons à démontrer que, loin de représenter un simple résidu archaïque, la coutume a su s'imposer comme une force de résistance face aux réformes juridiques étatiques, tout en étant parfois instrumentalisée par les gouvernants pour atteindre certains objectifs politiques ou sociaux. Ainsi, la coutume en Albanie se manifeste sous un double dynamique : d'une part, l'État de droit cherche à l'effacer ou à la marginaliser, et d'autre part, la coutume persiste, voire s'adapte, pour continuer d'exister dans la société.

Ce travail s'attache à répondre à la question suivante : dans quelle mesure l'État albanais a-t-il réussi, ou échoué, à concilier l'ordre juridique moderne avec les pratiques coutumières profondément enracinées dans la société albanaise? Pour y répondre, nous analyserons la manière dont l'État a à la fois combattu la coutume tout en la tolérant, reconnaissant son caractère inébranlable dans certaines régions et son rôle dans le maintien de l'ordre social. Ce traitement paradoxal de la coutume reflète une tension permanente entre la volonté de modernisation légale et la réalité des pratiques sociales, tension qui, comme nous le verrons, a des implications profondes sur l'ordre juridique contemporain.

C'est ainsi, que nous aborderons la volonté de suppression de la coutume (partie I) et, malgré tout, sa persistance (partie II).

Avant d'entamer l'analyse des deux parties principales, il est impératif de comprendre la coutume albanaise, et plus spécifiquement les kanuns qui la codifient. Il est essentiel d'informer le lecteur non seulement sur ces différents kanuns, mais aussi sur leurs auteurs, ainsi que sur le contexte historique de leur rédaction. Cette introduction constituera le chapitre préliminaire de notre étude. Ce chapitre abordera également le contexte de l'existence de ces coutumes, en explorant les aspects sociaux, historiques et économiques dans lesquels elles sont nées, se sont développées ou ont disparu. Cette exploration vise donc à fournir une base théorique et historique indispensable. Ce chapitre préliminaire inclura une analyse des influences externes et internes qui ont contribué à la formation au fil du temps de ces coutumes, ainsi que des implications de leur application dans la vie quotidienne des Albanais. En définitive, cette mise en contexte est cruciale pour saisir pleinement la portée et les nuances des sujets abordés dans les parties suivantes de cette étude.

Chapitre préliminaire

Aujourd'hui, les coutumes de l'Albanie sont consignées dans des compilations appelées kanuns. La rédaction de ces kanuns résulte d'un processus d'écriture et de réécriture, émanant de la volonté individuelle d'auteurs successifs, dont les connaissances sont circonscrites à un territoire et à une époque spécifique. Malgré leurs différences, ces kanuns partagent un point commun : leur rédaction a exercé une influence significative sur la persistance des coutumes en Albanie, fournissant ainsi un fondement substantiel pour le système juridique.

Ce chapitre préliminaire vise à répondre à diverses interrogations, notamment sur la nature des kanuns, leurs auteurs, et l'histoire de leur rédaction. Il explore également les périodes et les contextes sociaux auxquels ces coutumes appartiennent. Son dessin est de traiter, en premier lieu, des kanuns de l'Albanie (section I), puis, dans un second temps, du contexte de l'existence de ces coutumes (section II).

Section I- La cohabitation de différents kanuns en Albanie

Dans le cadre de notre étude sur la riche tradition juridique de l'Albanie, nous nous pencherons sur la cohabitation de différents kanuns au sein du pays, ainsi que sur les points communs entre ces compilations. Ainsi, la première partie de cette section se concentrera sur la présentation des différents kanuns, leurs caractéristiques spécifiques et leur histoire (paragraphe 1). La deuxième partie sera dédiée à l'exploration des points communs entre ces compilations. Malgré leurs différences, ces kanuns partagent des éléments fondamentaux qui reflètent une certaine homogénéité dans la manière dont la justice et les normes sociales sont appréhendées dans les diverses régions d'Albanie (paragraphe 2).

§ 1 - Les kanunus d'Albanie

Les kanuns les plus emblématiques de l'Albanie incluent le Kanun de Lekë Dukagjini (A), le Kanun de Skanderbeg (B), ainsi que le Kanun de Labëria (C), parmi d'autres variantes régionales du kanun (D).

A) Le Kanun de Lekë Dukagjini

L'une des enquêtes les plus approfondies sur les coutumes albanaises, en particulier dans le Nord du pays, est le Kanun de Lekë Dukagjini dont Shtjefën Gjeçov, s'est consacré à la collecte des différentes dispositions de ce kanun. Né à Janjevë au Kosovo, Gjeçov fait ses études ecclésiastiques en Bosnie-Herzégovine¹⁰³. Il est ordonné prêtre en 1896 et officie dans de nombreuses paroisses au Kosovo comme à Pejë (ville du Kosovo), à Troshan (village de Lezhë en Nord-ouest d'Albanie), et en Albanie du Nord à Mirdita, Laç et Gosmiq¹⁰⁴. En qualité d'écrivain, d'ethnologue, et passionné d'histoire et de culture, Gjeçov a traduit diverses poésies, essais et pièces de théâtre, la plupart à caractère patriotique. En tant que membre de l'Ordre franciscain, il se consacre à la promotion de l'identité nationale ainsi qu'à la préservation de la culture et des traditions séculaires albanaises. Il est important de souligner que, le rôle des franciscains en Albanie ne se limite pas seulement à l'évangélisation et à la diffusion des principes de la foi catholique. Ils ont également joué un rôle central dans le développement intellectuel et social de la nation albanaise, notamment en promouvant l'accès à l'éducation et en encourageant l'utilisation et l'enrichissement de la langue albanaise. Le soutien du Vatican à cette initiative reflète une stratégie plus globale de défense de l'influence catholique en Europe du Sud-Est, face à l'extension croissante de l'Islam sous l'Empire ottoman¹⁰⁵. En effet, l'Albanie, sous domination ottomane pendant plusieurs siècles, voyait une partie importante de sa population se convertir à l'Islam. Face à cette situation, les efforts des franciscains pour promouvoir la culture et la langue albanaises étaient aussi perçus comme un moyen de réaffirmer l'identité chrétienne du pays. Ainsi, l'action des franciscains dépasse le simple cadre religieux et s'étend à des domaines clés tels que l'éducation, la linguistique, et la préservation des traditions culturelles, contribuant de manière significative à la construction de l'identité nationale albanaise¹⁰⁶.

Dans ce contexte, l'œuvre la plus importante de Gjeçov demeure *Le Kanun de Lekë de Dukagjini*. Pour la rédiger, l'auteur a participé, parallèlement à son ministère, à divers événements de la vie quotidienne des Albanais, tels que mariages, naissances, enterrements et

¹⁰³ Ndue BALLABANI, *At Shtjefën Gjeçovi dhe Kanuni : simpoziumi ndërkombëtar i mbajtur në Zagreb*, Zagreb, Misioni Katolik Shqiptar, 2007, p. 10.

¹⁰⁴ Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 7.

¹⁰⁵ Alma DEMA, « Urdhri françeskan, model kulturor, letrar dhe arsimor », *Albanologjia: International Journal of Albanology*, n° 19-20, 2023, p. 73.

¹⁰⁶ *Ibid.*

conciliations. C'est Gjeçov lui-même qui explique sa démarche de s'immerger au sein de la population pour mieux l'observer, comme en témoignent ses notes personnelles où il précise :

« Pour élaborer les règles de ce Kanun, je m'appuierai sur un fondement qui n'a jamais été exploré jusqu'à aujourd'hui. Ce fondement repose sur la parole de notre peuple, la parole de l'Albanais. Il est nécessaire de confesser que, dans la rédaction de ce Kanun, j'ai recueilli les témoignages des hommes âgés, intègres, et des "hommes de fusils" »¹⁰⁷.

Les manuscrits de l'auteur se trouvent actuellement éparpillés au sein de divers fonds d'archives, en particulier aux Archives nationales de Tirana, à la Bibliothèque nationale, aux archives du Musée historique de Shkodra, ainsi qu'à la bibliothèque « Marin Barleti », également située à Shkodra. Cette dispersion des écrits de Gjeçov entre Shkodra et Tirana est une conséquence directe des événements survenus durant la période communiste, caractérisée par des mesures répressives contre la religion, la destruction des édifices religieux et la perte de leur patrimoine associé¹⁰⁸. Pendant cette période, les archives franciscaines ainsi que la bibliothèque ont été entièrement anéanties par les autorités communistes, entraînant la perte irrémédiable d'un grand nombre de documents. Cette époque de persécution des franciscains, gardiens de l'héritage historique albanais, a également conduit à l'incarcération de nombreux membres de l'ordre et à la destruction d'une partie significative de leur œuvre¹⁰⁹.

En procédant à la description des archives de Gjeçov, il convient de noter que, au sein des Archives nationales situés à Tirana, le fonds identifié sous la cote n°58, intitulé « Shtjefën Gjeçovi », contient divers écrits de l'auteur. Ce fonds inclut notamment ses notes sur le kanun, des annotations relatives à ses activités, sa correspondance, ainsi que des journaux personnels. Parmi les dossiers portant sur les coutumes, plusieurs catégories de documents se distinguent, telles que « Préface », « Coutumes de mariage dans le Kanun des Montagnes », « Coutumes en cas de décès, d'enterrement et de repas funèbre », « Le poids de la Nation albanaise » et « Les serments de l'Albanais ». La majorité de ces documents présentent une nature ethnographique et explicative.

¹⁰⁷ Drejtoria e Përgjithshme e Arkivave (DPA), fonds, n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dosja n° 62 « Pjesë nga shënimet e bëra gjatë studimit e punës prej Shtjefën Gjeçovit mbi veprën e botuar Kanuni i Lek Dukagjinit ». Archives Nationales d'Albanie (ANA), fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 62 « Une partie des notes prises lors de l'étude de l'ouvrage de Shtjefë Gjeçovi sur l'ouvrage publié Kanuni i Lek Dukagjini », p. 4.

¹⁰⁸ Voir pp. 128 -130.

¹⁰⁹ Nous remercions pour ces informations le prêtre franciscain Viktor Demaj qui nous a beaucoup aidé lors de nos recherches.

Dans le dossier intitulé « Préface », Gjeçov aborde les origines de la famille Dukagjini et évoque son règne. Il établit un lien entre le kanun de Lekë Dukagjini et le sandjak de Dukagjini créé au XVI^e siècle, détenu par la famille Dukagjin, l'une des familles les plus renommées de l'histoire de l'Albanie¹¹⁰. Gjeçov explique que cette famille a exercé le pouvoir sur une grande partie de l'Albanie du Nord, du XIII^e siècle jusqu'aux années 1470, période coïncidant avec l'établissement définitif des Ottomans. Dès le XIV^e siècle, les Dukagjini possédaient des terres entre Mati (centre-Nord de l'Albanie) et le bas Drin à l'ouest, tout en contrôlant Lezhë. Leurs frontières s'étendaient vers l'Est et le Nord, englobant le Kosovo¹¹¹. Dans ce dossier, ainsi que dans d'autres documents d'archives conservés à Shkodra, Gjeçov présente l'arbre généalogique de la famille Dukagjini. Selon ses observations, Lekë Dukagjini est le troisième fils de la lignée des princes de la dynastie Dukagjini. Au-delà de cette généalogie, le document recèle de nombreuses anecdotes concernant Leka et ses frères¹¹².

Les autres dossiers d'archives, intitulés « Coutumes de mariage dans le Kanun des Montagnes », « Coutumes en cas de décès, d'enterrement et de repas funèbre », et « Les serments de l'Albanais », abordent directement les aspects coutumiers et décrivent une série de pratiques suivies par les Albanais lors des mariages et des décès. Ils détaillent, par exemple, la manière dont la mariée doit se vêtir et se comporter lors de la cérémonie de mariage, ainsi que le rôle du médiateur lors de la demande en mariage. Ces documents exposent minutieusement les préparatifs pré-mariage, la Constitution de la dot, les cadeaux et le repas festif. Gjeçov relate également l'intégralité de la cérémonie de mariage, du lundi au dimanche¹¹³.

D'autres documents abordent les coutumes liées aux décès, décrivant la manière dont le défunt est habillé le jour des funérailles, les pleurs des proches, et le comportement attendu des femmes et des hommes lors des funérailles¹¹⁴. Ils exposent les différentes attitudes adoptées en cas de décès d'un fils ou d'une fille, nuances dépendantes du genre du défunt, et les démarches à suivre si le décès déclenche un processus de vengeance de sang, distinct d'une cause naturelle n'exigeant pas la même réaction.

¹¹⁰ Sandjak : ancienne division administrative de l'Empire Ottoman.

¹¹¹ ANA, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 62, *op. cit.*, pp. 1-4.

¹¹² Arkivi i bibliotekës « Marin Barleti » Shkodër, fondi « At Shtjefën Gjeçovi », dokumenti n° 92, « Shënime historike dhe doksore për Mirditën ». Archives de la bibliothèque « Marin Barleti » à Shkodra, fonds d'archives « At Shtjefën Gjeçovi », document n° 92 « Notes historiques et coutumières concernant Mirdita », p. 13.

¹¹³ DPA, fondi n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dosja n° 76 « Doke dorzemsh në kanu të maleve. Studim etnografik nga Shtjefën Gjeçovi ». ANA, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 76 « Coutumes de mariage dans le Kanun des Montagnes, étude ethnographique de Shtjefën Gjeçov ».

¹¹⁴ DPA, fondi n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dosja n° 39 « Doke dekëshmje në varr e verçajesh mje në gjamë petkash, shkruar nga Shtjefën Gjeçovi (autograf) », ANA, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 39 « Coutumes en cas de décès, d'enterrement et de repas funèbre, écrites par Shtjefën Gjeçov ».

Les deux autres dossiers, « Le poids de la Nation albanaise » et « Les serments de l'Albanais », traitent des coutumes liées aux serments et à la parole donnée, qui revêtent une importance particulière dans une société profondément marquée par l'honneur. Gjeçov y explique la valeur cruciale de la parole donnée et détaille les multiples types de serments dans la coutume albanaise.

Alors que certains de ces documents se trouvent dans les archives de Tirana, d'autres sont conservés à la bibliothèque de Shkodra. Ces derniers ont un caractère plus descriptif et ethnographique, se focalisant moins sur le volet juridique. À titre d'exemple, le dossier « Notes courtes sur le kanun de Lekë Dukagjini » comprend onze pages décrivant la composition de certaines tribus et leur importance. Un autre dossier, intitulé « La génération de Gjon Markaj, l'arbre généalogique », explore l'histoire et la composition de cette famille, réputée être l'une des plus importantes de Mirdita. Traditionnellement considérée comme la première famille de la région, elle est, selon Gjeçov, à juste titre considérée comme fondatrice du kanun. Ces notes évoquent également Gjon Markaj, chef initial de cette famille et de la région de Mirdita, reconnu pour sa contribution significative aux réconciliations des conflits de sang.

Une partie des écrits de Gjeçov se trouve également dans les archives du musée de la ville de Shkodra, bien que ces documents ne soient pas titrés. Deux cahiers de Gjeçov sont ainsi conservés, l'un renfermant des notes sur l'organisation de certains villages de la région de Mirdita, et l'autre abordant le kanun de Lekë Dukagjini. Ce dernier cahier décrit avec précision les règles de l'hospitalité, du serment, des anciens, et souligne l'importance de l'Église.

En ce qui concerne le champ de recherche de Gjeçov, il se concentre principalement sur le Nord de l'Albanie, en particulier la région de Mirdita, ainsi que sur les zones où il exerçait sa fonction de prêtre, notamment la région de Dukagjin (Nord), Kelmend (Nord), Kurbin (Nord-ouest) et Thkellë (Centre)¹¹⁵. Les années pendant lesquelles il a collecté ces coutumes sont situées entre 1907 et 1915¹¹⁶. Une partie de cette collecte a été publiée dans des extraits, initialement dans la revue albanaise de Faik Konitza, *Albania*, en 1898 et 1899, puis dans le périodique *Hylli i Dritës* de 1913-1914 et 1921-1924¹¹⁷.

¹¹⁵ Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 10.

¹¹⁶ Pal DOÇI, *Për Kanunin*, op. cit. p. 7.

¹¹⁷ Faik KONITZA, (15 mars 1875–15 décembre 1942) est un écrivain et éditeur albanaise. C'est la figure centrale de l'époque de la Renaissance Nationale et une des figures les plus importantes de la littérature et du journalisme de la première moitié du XX^e siècle. Il est un grand poète, prosateur, critique littéraire, et traducteur. Isak SHEMA « Faik Konica - personnalité illustre de la littérature et de la culture albanaise et européenne » *Diogen*, Sarajevo, 2009, pp. 1-2.

Albania est une revue culturelle albanaise mensuelle, fondée en 1896 par Faik Konitza. C'est le premier périodique en langue albanaise, publié à Bruxelles, à partir de 1897, en albanaise et en français. En 1902, Faik Konitza a

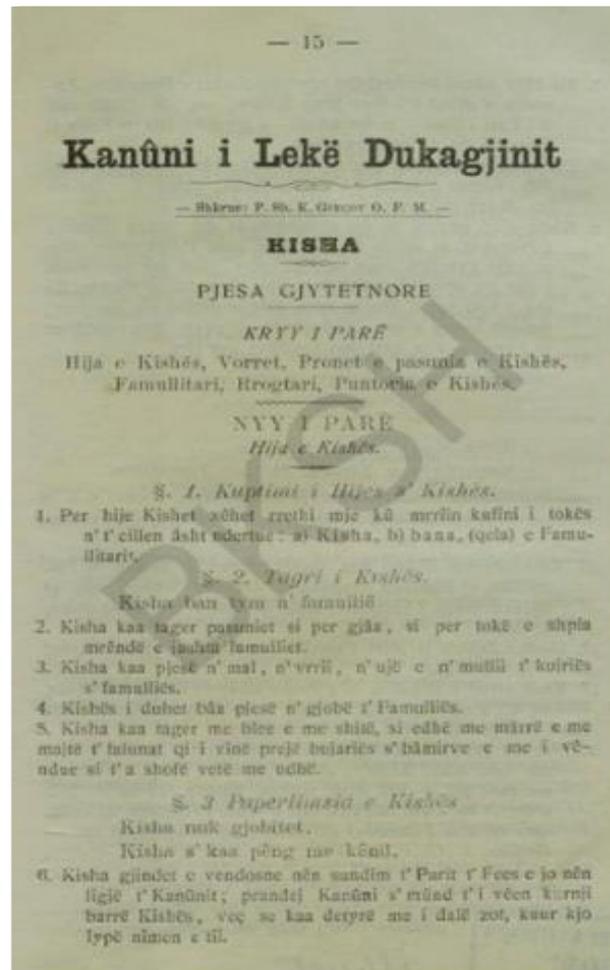


Figure 2. Image de la revue périodique *Hylli i Dritës* n° 1, octobre 1913, p. 15 (Bibliothèque Nationale de l'Albanie)

Dans sa forme définitive, son œuvre a été publiée à titre posthume en 1933, grâce à une imprimerie franciscaine fondée par Gjergj Fishta, poète, écrivain et personnalité religieuse et

déménagé de Bruxelles à Londres et y a continué à publier le périodique jusqu'en 1910. Quatre-vingt-trois numéros d'*Albania* ont été publiés, auxquels Gjeçov a contribué. Certains d'entre eux sont de moins d'une page, d'autres courent sur deux ou trois pages ; leurs sujets incluent des légendes populaires, des commentaires culturels et botaniques. Eleanor PRITCHARD, *Albanian Law and Nation-Building in Northern Albania and Kosovo*, St Cross College Oxford University, Thesis submitted for the degree of D. Phil. Hilary Term, 2014, p. 470.

Hylli i Dritës est un magazine du clergé catholique contenant des informations religieuses, culturelles, philosophiques, juridiques, littéraires, sociales, linguistiques, folkloriques, de l'époque, etc. Elle est rédigée en albanais, en partie aussi en anglais, italien, français, allemand et latin.

politique albanaise très connue¹¹⁸. Bernardin Palaj, prêtre en charge de la publication du kanun de Gjeçov, écrit¹¹⁹ :

« A cette époque, le Père Fishta rassembla tout ce que l'auteur du « kanun » avait publié en un seul volume et le remit ensuite à celui qui rédige ces lignes (Bernardin Palaj), pour démarrer la presse, en lui donnant pour instruction de veiller à publier la meilleure édition possible. Sans la compétence d'un juriste, je fus alors mis en honneur et dans la conviction que j'avais pour ce « Père de la Nation » de notre province franciscaine albanaise, de terminer au plus vite le contenu soumis »¹²⁰.

Cette publication du kanun repose sur les contributions de Gjeçov dans la revue *Hylli i Dritës*. Dans cette version, le kanun est présenté sous la forme d'un Code, divisé en douze livres, vingt-quatre chapitres, cent cinquante-neuf articles et mille deux cent soixante-trois paragraphes. La raison pour laquelle l'auteur a choisi cet ordonnancement demeure inconnue, mais on peut émettre l'hypothèse que cela rend l'œuvre plus accessible dans sa présentation et la rapproche des formats des Codes des pays développés. Cette version inclut également des annexes présentant des exemples concrets, narratifs, de l'application de ces coutumes.

L'importance de cette édition du kanun est multiple. Elle revêt une importance culturelle, littéraire, juridique et historique, permettant au lecteur de se familiariser avec la richesse culturelle et folklorique du peuple albanais. Diverses coutumes y sont présentées, accompagnées de nombreuses expressions populaires, ainsi que des cas concrets illustrant la vision du monde du peuple albanais, en particulier celui du Nord.

Toutefois, cette publication revêt également une importance politique. Il est crucial de souligner que la collecte et la codification de ce kanun ont débuté à une époque de grands changements en Albanie, tant sur le plan politique, économique que social. La fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle ont été marqués par la sortie de l'occupation ottomane et le début des efforts pour préserver l'identité albanaise. La codification de ce kanun joue un rôle essentiel dans le maintien

¹¹⁸ Gjergj Fishta est une des figures les plus influentes de la littérature albanaise de la première moitié du XX^e siècle. En 1894, il est ordonné prêtre et admis dans l'ordre franciscain. En octobre 1913, juste après l'indépendance de l'Albanie, Fishta fonde et commence à éditer le Périodique mensuel franciscain *Hylli i Dritës*. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania., op. cit., p. 137.*

¹¹⁹ Bernardin Palaj est un clerc franciscain, poète et folkloriste catholique. Il est l'auteur de vers lyriques et élégiaques classiques, dont une grande partie a été publiée dans les années 1930 dans le périodique *Hylli i Dritës*. Palaj a été arrêté à Shkodra, par les autorités communistes, maltraité, puis condamné à mort pour trahison. Il est mort dans une prison de Shkodra. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania., op. cit., p. 345.*

¹²⁰ Emid TEDEDCHINI, At Benedikt DEMA, *Kanuni i Lekë Dukagjinit, op. cit., pp. 24 -25.*

de cette identité, en en faisant une partie intégrante¹²¹. L'objectif est de faire de la coutume un élément d'identité nationale, un facteur d'appartenance à la nation. Cet intérêt se manifeste dans les discours du gouvernement de l'époque. À titre d'exemple, une correspondance datée du 27 octobre 1921, émanant du ministère de l'Intérieur et adressée à la préfecture de Shkodra, témoigne des efforts entrepris par l'État albanais naissant pour collecter et compiler les coutumes de Lekë Dukagjini. Cette correspondance sollicite la collaboration des prêtres et des anciens, principalement dans la région de Malësia e Madhe au Nord de l'Albanie, en mentionnant spécifiquement le Père Shtjefën Gjeçov, déjà impliqué dans la collecte de ces coutumes à cette époque. Pour encourager cette entreprise, le ministère promet une récompense financière de 600 francs-or aux personnes réalisant ce travail de compilation¹²². Dans cette lettre le ministère écrit :

« Nous vous prions d'établir le contact avec les prêtres et les anciens de la région de Malësia, située dans le Nord de l'Albanie, ainsi qu'avec le Père Shtjefën Gjeçov, reconnu pour sa compétence dans la collecte de la loi de Lekë Dukagjin. Dans le but d'encourager cette entreprise, nous vous informons que la personne qui mènera à bien cette tâche recevra une récompense de 600 francs-or »¹²³.

Cette lettre coïncide avec le début de l'État indépendant albanais, marquant une période de grands changements politiques, économiques et sociaux. La codification du kanun semble s'inscrire dans le projet plus large de reconstruction du corpus normatif du pays. Outre l'aspect identitaire attribué à la coutume, il est possible que l'intérêt pour le pouvoir soit également une motivation, visant peut-être à prendre en considération ces coutumes dans l'élaboration des lois. Cependant, aucune codification réalisée par les institutions étatiques de l'époque n'a été retrouvée dans les archives. Suite à ces années, le Kanun de Lekë Dukagjini a été publié en 1933, grâce à l'initiative personnelle de Gjergj Fishta, marquant ainsi une étape significative dans la préservation et la diffusion de ces coutumes.

¹²¹ Sabri QUKU, *Kanuni i Lekë Dukagjinit në profilin juridik*, op. cit., p. 100.

¹²² DPA, fonds n° 152 « Ministria e Brendshme », viti 1921, dosja n° 565 « Korrespondencë e Ministrisë së Brendshme me Prefekturën e Shkodrës për mbledhjen dhe shpërblimin e personave që do të kujdesen për mbledhjen e Kanunit të Lekë Dukagjinit ». ANA, fonds d'archives n° 152 « ministère de l'Intérieur », année 1921, dossier n° 565 « Correspondance du ministère de l'Intérieur avec la préfecture de Shkodra sur la collecte et la rémunération des personnes qui s'occuperont de la collecte du Kanun de Lekë Dukagjini ».

¹²³ *Ibid.*

Le franc albanais est l'unité monétaire de base de l'État albanais jusqu'en 1946.

Cette publication n'est pas unique. Elle a inspiré d'autres rééditions, telles que celle de Priština en 1972 par l'éditeur *Enti i Teksteve dhe Mjeteve Mësimore i krahinës socialiste autonome të Kosovës*, avec une réédition en 1985 par la maison d'édition *Rilindja*¹²⁴. En 1989, l'Académie des Sciences à Tirana a également publié la première version de Gjeçov. C'est la fin du Communisme et cela a marqué un tournant dans le paysage de la recherche. Ce changement a ouvert la voie à une plus grande liberté dans le domaine de la recherche, permettant aux auteurs de cette publication, Koço Nova et Abaz Dojaka, de la compléter avec des textes des archives de l'auteur, offrant ainsi une perspective enrichie¹²⁵. Toutefois, malgré les changements politiques en cours en Albanie, il est important de souligner que la publication de ces coutumes ne doit pas être perçue comme une entreprise aisée. À titre d'exemple, le premier chapitre du Kanun de Gjeçov, consacré à l'Église, n'a pas été inclus dans cette édition dans laquelle toute référence à la religion est évitée.

Depuis la chute du Communisme, plusieurs réimpressions de l'édition de 1933 ont vu le jour en Albanie, attestant de l'intérêt continu pour le Kanun de Lekë Dukagjini. Nous pouvons citer ici l'édition de l'éditeur *Albiform* à Tirana en 1993 et celle de l'éditeur *Kuvendi* à Lezhë en 1999. La publication la plus récente est celle réalisée par Emid Tedeschini et Benedikt Dema¹²⁶. Elle

¹²⁴ Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, *op. cit.*, p. 10.

¹²⁵ Koço Nova et Abaz Dojaka, sont des ethnographes albanais, spécialistes de l'ethnologie sociale. Leurs recherches de terrain ont donné lieu à une série d'études approfondies sur divers sujets tels que la famille, le mariage, les cérémonies nuptiales, l'art populaire, ainsi que divers enjeux sociaux. Leurs travaux portent également sur des aspects matériels de la culture, tels que la vaisselle, l'ameublement domestique et les costumes traditionnels. Au cours de leur carrière, ils ont publié de nombreux livres et articles contenant des études sur l'ethnographie et le folklore albanais. Namik SELMANI, *Abaz Dojaka : mjeshtër i kulturës popullore*, Tiranë, Dudaj, 2006, p. 20

¹²⁶ Emid Tedeschini provient d'une ancienne famille de Durrës, réputée pour ses contributions dans divers domaines tels que la santé et la diplomatie. Ses ancêtres ont été des figures notables, notamment en tant que médecins, pharmaciens, et consuls généraux. À partir de 1766, certains membres de sa famille ont servi comme consuls généraux de la République de Venise, et après 1800, ils ont occupé le même poste pour l'Empire austro-hongrois sur le territoire albanais de l'Empire ottoman. En 1915, Tedeschini est envoyé à Vienne où il termine l'école élémentaire. Il a également effectué ses études de droit à Munich. Depuis 1945, il a exercé la profession d'avocat à Shkodra jusqu'en 1967, mais a été démis de ses fonctions en raison de ses convictions. Il a travaillé ensuite dans des usines en tant que traducteur de langue étrangère jusqu'à sa retraite. A 30 ans, il est chargé de la traduction en italien du Code civil du Royaume d'Albanie publié en 1939. Il est également chargé de la traduction en italien du Code de commerce du Royaume d'Albanie, publié en 1941. Il s'occupe ensuite de l'étude du droit coutumier. Ismet ELEZI, *Mendimi juridik shqiptar*, Tiranë, Albin, 1999, pp 93-95.

Père Benedikt Dema a commencé ses études à l'école primaire franciscaine de Shkodër, active dans la ville depuis 1861, et a poursuivi sa formation au collège franciscain public de la même ville. Reconnu comme un maître des langues classiques telles que le grec et le latin, il s'est également distingué dans l'apprentissage des langues des civilisations modernes, comme l'italien, le français et l'allemand. Père Dema a apporté une contribution significative à la revue *Hylli i Dritës*, dans laquelle il a publié plus de 50 articles et études scientifiques et journalistiques. Parmi ses contributions majeures à la philologie, on trouve deux ouvrages de référence : le « Dictionnaire de l'albanais » et le « Dictionnaire encyclopédique », qui sont considérés comme parmi les plus

représente une variante de l'édition originale de Gjeçov. Les auteurs ont cherché à enrichir la première version en la rendant plus fluide, en modifiant la forme avec l'utilisation de l'article comme unité principale et en apportant des corrections et des mises à jour. Des suppressions, des transferts et des ajouts ont également été effectués pour faciliter la compréhension et s'aligner davantage sur un code juridique traditionnel¹²⁷. Des suppressions et des transferts de certaines expressions du texte vers les notes de bas de page ont également été effectués, et des mots-clés ont été placés au début de certains articles en pour faciliter la compréhension. Selon Benedikt Dema, cette édition offre une perspective différente par rapport à la première (1933). L'auteur souligne :

« L'édition sort avec un point de vue différent du précédent. Non seulement sur le plan de la forme externe de la publication, mais également en ce qui concerne le contenu, avec plus d'un tiers du matériel original rendu selon un système juridique, corrigeant les défauts de la première édition »¹²⁸.

Cette publication se divise en deux parties principales : la première traite des coutumes régissant les relations entre les particuliers (famille, héritage, biens, obligations), tandis que la seconde concerne les relations entre les organes autoritaires (gouvernement, anciens, Église). Cependant, les auteurs notent les limites de cette logique, car de nombreuses coutumes appartenant à la sphère publique se retrouvent inévitablement dans la première partie¹²⁹. Par exemple, l'institution des jurés, relevant normalement de la sphère publique, en tant qu'élément fondamental du jugement, se trouve dans la première partie qui concerne la sphère privée, lorsqu'il est question de la naissance d'un enfant dans le contexte d'un deuxième mariage. Une famille doit prêter serment pour prouver que l'enfant est né du deuxième mariage, avec des conditions spécifiques en fonction du sexe de l'enfant. Ainsi, selon l'article 58 de ce kanun, pour s'assurer que l'enfant appartient bien au deuxième mari, il faut prêter serment avec vingt-quatre jurés si l'enfant est un garçon et douze jurés pour une fille. Un autre exemple ressort de la partie qui règle l'hospitalité, qui traite également de la place importante et du respect particulier qui est dû à une personne appartenant à la famille de Gjon Markaj si elle est invitée. La famille de Gjon Markaj est une institution présentée en détail dans la deuxième partie de ce kanun

importants de ses travaux. Ces œuvres témoignent de son engagement profond envers l'étude et la préservation de la langue et de la culture albanaises. Nikolla SPATHARI, *At Benedikt Dema*, Durrës, Botimet Jozef, 2015, p. 25.

¹²⁷ Emid TEDEDCHINI, *At Benedikt DEMA, Kanuni i Lekë Dukagjinit, op. cit.*, pp. 4 -10.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹²⁹ *Ibid.*

(publique), identifiée comme l'une des principales familles de Mirdita qui fonde le kanun et acquiert un rôle spécifique dans le jugement des conflits.

En outre, contrairement à la version de Gjeçov, cette édition place le chapitre sur l'institution de l'Église à la fin de l'ouvrage, reflétant un point de vue où les règles de droit prévalent sur les principes religieux. Gjeçov étant prêtre, sans doute avait-il prêté davantage attention à cette institution et à ses valeurs. La deuxième version, révisée par un prêtre et un juriste, offre une perspective différente de celle de Gjeçov, mettant en avant l'importance des règles juridiques par rapport aux principes religieux.

La sortie de cette édition est tardive, en 2018, par les publications franciscaines, malgré des efforts plus anciens. Ainsi, en 1946, une demande de sa publication a été rejetée sous le régime communiste, considérant la codification de ces coutumes comme un recul en faveur de pratiques jugées trop primitives. Le refus de publier le Kanun de Lekë Dukagjini en 1946, exprimé dans la lettre de Kolë Jakova, chef du secteur de la presse et de la propagande, reflète la politique du Communisme à l'époque. Jakova soutient que le Kanun pourrait avoir des conséquences néfastes à un moment où le gouvernement met en place de nouvelles lois et des réformes démocratiques. Selon lui, la diffusion potentielle de ce kanun dans des régions peu développées, particulièrement celles encore sous l'influence du clergé, va à l'encontre des objectifs de la guerre menée par le gouvernement communiste. Il considère que la rédaction du kanun serait un recul, promouvant des lois primitives qui ont maintenu le peuple dans l'ignorance pendant des siècles. Kol Jakova voit dans la préservation du kanun, le maintien de la vie patriarcale dans les zones montagneuses, où la jeunesse aurait du mal à se développer. De plus, il affirme que cette publication signifierait protéger la vengeance du sang, désormais utilisée à des fins malveillantes, et offrir refuge aux criminels de guerre en fuite contre lesquels le peuple se bat. Dans cette lettre, Jakova précise :

« Le kanun de Lekë Dukagjini, à l'heure où notre gouvernement met progressivement en œuvre de nouvelles lois et de grandes réformes démocratiques, a une perspective nuisible, car la diffusion possible de ce kanun dans des régions peu développées, et surtout dans les régions qui sont encore sous l'influence du clergé, contredit ce que prêche notre guerre. Cela (la publication de ce kanun) signifie reculer en promouvant des lois primitives qui ont maintenu notre peuple dans l'ignorance pendant tant de siècles. Cela signifie garder la vie patriarcale des zones de montagne, où la jeunesse ne peut pas se développer, cela signifie protéger la vengeance du sang,

qui aujourd'hui a un but malicieux, cela signifie abriter le criminel de guerre fugitif contre lequel le peuple se bat »¹³⁰.

Ce refus de publier le Kanun en 1946 découle de la perspective du régime communiste, qui considère les coutumes, comme des vestiges du passé à éliminer au profit d'une idéologie nouvelle et progressiste¹³¹. Ces coutumes sont perçues comme des obstacles à la modernisation et à la transformation sociale que le régime souhaitait instaurer. En conséquence, le kanun, avec ses règles et ses normes issues d'un système social pré-moderne, est en contradiction directe avec les principes de l'idéologie communiste, qui prônait l'élimination des vieilles structures au profit d'une société nouvelle, basée sur des idéaux progressistes, collectivistes et égalitaires. La publication du Kanun de Lekë Dukagjini en 2018, bien après la chute du Communisme, témoigne de l'évolution des perspectives et de la reconnaissance des valeurs culturelles et historiques qui sont négligées pendant cette période. Elle ne saurait ainsi remplacer la première édition par cette apparition tardive, mais certains auteurs lui prêtent « des valeurs rares car elle exprime, avec le travail des érudits, la dimension de la souffrance, de la persécution, de l'oubli, de la culture sans amour et du désir de reconnaissance »¹³².

Le Kanun de Lekë Dukagjini de Gjeçov demeure également une œuvre de référence, étant le seul kanun traduit dans plusieurs langues, dont le français, l'anglais, l'italien et l'allemand. La traduction la plus ancienne est en langue italienne. Elle est due à Pal Dodaj, un frère franciscain, publiciste, enseignant, et traducteur albanais. Elle est corrigée et complétée par Zef Schiro, un poète, linguiste, publiciste et historien italien qui a en même temps écrit l'introduction de l'œuvre¹³³. La publication est faite en 1941 par le « Centre d'études pour

¹³⁰ DPA, fondi n° 566 « Ministria e Shtypit, propagandës dhe kulturës popullore (1944-1946) », viti 1946, dosja n° 98 « Raport i Komitetit Ekzekutiv të Këshillit Nacionalçlirimtar të Prefekturës së Shkodrës, lidhur me lejen e botimit të Kanunit të Lekë Dukagjinit nga Kuvendi i Etërve Françeskanë », pp. 1-2.

ANA, fonds d'archives n° 566 « Ministère de la Presse, de la Propagande et de la Culture populaire (1944-1946) », année 1946, dossier n° 98 « Rapport du Comité Exécutif du Conseil de Libération Nationale de la préfecture de Shkodra, concernant l'autorisation de publier le Kanun de Lekë Dukagjini par l'Assemblée des Pères Franciscains », pp. 1-2.

¹³¹ Cette question sera développée de manière détaillée dans le corps de ce travail.

¹³² Nebi BARDHOSHI, « Parathënie. Kanuni, kodifikimi e rikodifikimi » dans Emid TEDEDCHINI, At Benedikt DEMA, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, op. cit., p. 10.

¹³³ Pal Dodaj est un frère franciscain, publiciste, chroniqueur, enseignant, bibliothécaire et traducteur. Il fait partie des personnes arrêtées par le régime communiste. Condamné à mort, sa peine a été commuée en réclusion à perpétuité ; il décède en 1951, en prison.

Giuseppe Schirò (Zef Skiroi en albanais) est un poète, linguiste, publiciste et historien italien de l'ethnie Arbëreshe / albanaise, l'une des figures les plus importantes du mouvement culturel et littéraire albanais du XIX^e siècle. Stefano SANTORO, *L'Italia e l'Europa orientale: diplomazia culturale e propaganda 1918-1943*, Milan, FrancoAngeli, 2005, p. 279.

l'Albanie » auprès de l'Académie royale italienne sous la garde de Gjergj Fishta et Zef Schiro¹³⁴. Son titre en italien est *Codice di Lek Dukagjini ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*. Il contient deux pages d'introduction de Zef Schiro et quarante-quatre pages d'introduction de la part de Frederic Patetta¹³⁵. Ce texte est réédité sans les annexes en 1996 à Nardo par l'éditeur *Besa*, où une nouvelle introduction très brève remplace celle de 1941¹³⁶. Il faut également mentionner la traduction en allemand faite par Marie Amelie von Godin écrivaine et publiciste allemande qui visite l'Albanie en 1908. Pour sa traduction, elle est aidée par Eqerem Bey Vlora, personnalité politique et publique albanaise¹³⁷. Godin visita pour la première fois l'Albanie en 1908, avant d'y revenir en 1914 pour fournir une assistance sanitaire dans l'hôpital militaire de Durrës. Elle apprit la langue albanaise qu'elle maîtrisait au point de rédiger un vocabulaire albanais-allemand. Lors de son activité, elle se lie d'amitié avec les Pères franciscains de Shkodra, qui lui demandent de traduire en allemand le Kanun. Cette œuvre est parue dans la *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* en 1953, 1954 et 1956. Son titre en allemand est « Der Kanun : das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjini ». Une réimpression a vu le jour à Pejë de la part de l'éditeur *Dukagjini* par l'albanologue Robert Elsie¹³⁸.

Une version anglaise est publiée à New York chez l'éditeur *Gjonlekaj* en 1989 grâce à Leonard Fox, un linguiste, traducteur anglais. L'introduction de cette version est écrite par Martin

¹³⁴ Blerina SUTA, « Romë Botimi italisht i kanunit, përgatitur nga dodajfishta-schirò (1941): disa konsiderata për botimin italisht të prillit të thyer të i. Kadaresë », *International scholarly conference, Albanistic studies in Italy*, Prishtina, 2019, pp. 223-231.

¹³⁵ Federico PATTETA (1867 – 1945) est un juriste italien. Il est diplômé en droit de l'Université de Turin en 1887. Il s'est spécialisé à Turin, Rome et Berlin. Professeur d'histoire du droit italien à l'Université de Macerata en 1892-93, il enseigne ensuite aux universités de Sienne et de Modène (1902-1908), de Pise, de Turin et en 1909 il prend en charge la chaire d'histoire du droit italien. Isidoro SOFFIETTI, « Federico Patetta: cenni biografici », dans Federico Patetta (1867-1945) Profilo di un umanista contemporaneo, *Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino*, Ledizioni LediPublishing, 2019, p. 13.

¹³⁶ Christian GUT, *Le kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 11.

¹³⁷ Eqrem VLORA a fait ses études au Theresianum de Vienne (1899-1903) et a étudié le droit et la religion à Istanbul (1904). Il a travaillé pour l'administration ottomane pendant un certain temps, y compris une période de service de trois mois à l'ambassade ottomane à Saint-Pétersbourg. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania*, pp. 168 et 474.

¹³⁸ Christian GUT, *Le kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 9.

Camaj, un universitaire, linguiste et écrivain albanais¹³⁹. Ce dernier lui donne pour titre *Kanuni i Lekë Dukagjinit: The Code of Lekë Dukagjini*¹⁴⁰.

La première traduction française paraît en 2001 grâce à Christian Gut, universitaire et linguiste français¹⁴¹. Cette traduction respecte parfaitement la version de Gjeçov, c'est en tout cas le vœu de l'auteur :

« Nous avons fidèlement suivi l'édition de 1933 que nous considérons comme la Vulgate du Kanun de Lekë Dukagjini, non seulement dans son texte, mais aussi dans sa division, bien que nous l'estimions assez inutilement compliquée avec ses 12 livres, ses 24 titres, ses 159 articles et ses 1263 paragraphes, mais nous n'avons pas conservé le renvoi infra paginaux à Platon, Plutarque, Térence, Tacite, à la loi des XII Tables, au Digeste et même aux lois de Manou, dont la principale utilité était de témoigner de la culture, indiscutable du reste, de Gjeçov, en revanche, nous avons cru utile de donner l'appendice de l'édition de 1933 »¹⁴².

Ainsi, le passage par écrit des coutumes constitue une phase importante de l'histoire de la coutume albanaise. Avant cette étape, le caractère de leur conservation est populaire, oral. Leur rédaction est une manifestation matérielle et une concrétisation de ces coutumes ; cela les unifie et les stabilise, déformer un écrit étant moins aisé qu'un oral. Avec la publication du *Kanun de Lekë Dukagjini*, l'Albanie a ainsi codifié une grande partie des coutumes de son territoire, de façon officielle mais avec, il faut le souligner, en effectuant inévitablement un tri, dans l'intérêt d'une nation en pleine construction. Sa traduction a également une importance remarquable. Elle permet aux lecteurs étrangers de mieux connaître le corpus des coutumes albanaises. Cela permet une meilleure compréhension de l'esprit et de l'histoire du peuple albanais. Sur la base de ces traductions, de nombreuses études ont été réalisées et continuent d'être réalisées sur les coutumes tant du point de vue historique, éthologique qu'anthropologique, à l'étranger et à l'intérieur du pays.

¹³⁹ Leonard FOX est un linguiste, traducteur, et érudit spécialisé dans les langues et cultures des Balkans, notamment celles de l'Albanie. Il a obtenu son doctorat en linguistique de l'Université de Columbia.

Marin CAMAJ est un universitaire, linguiste et écrivain albanais. Ces recherches universitaires se sont concentrées sur la langue albanaise et ses dialectes, en particulier ceux du sud de l'Italie ainsi qu'au domaine du folklore albanais. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania.*, *Dictionary of Albania*, op. cit., p. 70.

¹⁴⁰ Christian GUT, *Le kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 9.

¹⁴¹ Christian Gut est un archiviste, paléographe, chargé de conférences à l'École nationale des langues orientales vivantes et spécialiste de la langue albanaise.

¹⁴² Christian GUT, *Le kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 11.

Mais le Kanun de Lekë Dukagjini n'est pas la seule compilation des coutumes albanaises. Le Kanun de Skanderbeg est une autre compilation majeure des coutumes de l'Albanie.

B) Le Kanun de Skanderbeg

Le Kanun de Skanderbeg, également connu sous le nom de Kanun d'Arbër, est recueilli et codifié par Frano Ilia, un religieux catholique et écrivain, pendant les années 1936-1966, mais publié bien plus tard, en 1993. Frano Ilia est né à Juban de Shkodra (Nord) et est ordonné prêtre en 1943. Il a servi dans différentes régions, dont Tirana, Shkodra, Milot et leurs environs. Pendant la période communiste, il est condamné pour agitation et propagande contre le régime, ainsi que pour espionnage au profit du Vatican, pour avoir refusé de renoncer à sa foi lors de la campagne menée par le Parti communiste contre la religion. Après avoir purgé sa peine dans le système carcéral communiste, l'auteur fait tout son possible pour publier son œuvre dès sa libération de prison en 1993¹⁴³. Dans son ouvrage, l'auteur résume les normes coutumières en vigueur dans le Centre de l'Albanie, notamment dans les régions gouvernées par l'héros national albanais Skanderbeg. Ces territoires comprennent Dibra, Mati, Krujë Bendë, Martanesh, et Elbasan (partie centrale)¹⁴⁴. Pour définir plus précisément son territoire, celui-ci s'étend de la rivière Mat au Nord jusqu'à la partie inférieure de la rivière Shkumbin (Librazhd) au Sud, et de la mer Adriatique à l'Ouest aux frontières orientales de Dibra et Ohrid à l'Est¹⁴⁵. En raison de son territoire, il est également appelé Kanun d'Arbër, en référence à la principauté d'Arbër sur laquelle Skanderbeg exerçait son pouvoir.

Dans l'introduction de son œuvre, l'auteur justifie le choix du nom de son oeuvre. Il explique qu'il a accompli ce travail après être entré en contact avec des anciens de la région de Kurbin (Nord-ouest). C'est pour cette raison qu'il l'a appelé, au départ, kanun de Kurbin. Mais en élargissant le champ de son activité, il s'est familiarisé avec les coutumes d'autres régions du Centre de l'Albanie, ainsi est-il devenu le Kanun de Skanderbeg. L'auteur s'exprime ainsi :

« J'ai vécu parmi les gens de Kurbin depuis 1936. Ce peuple est tellement entré dans mon cœur que j'ai alors eu l'impression d'être originaire de Kurbin. Dès le début, j'ai commencé à

¹⁴³ Pal DOÇI, *Për Kanunin*, op. cit. p. 25.

¹⁴⁴ Isak AHMETI, « Kanuni i Skënderbeut, vepër monumentale e kulturës sonë », *Koha jonë*, n° 21, 2005, p. 10.

¹⁴⁵ Frano ILIA, *Kanuni i Skanderbegut*, op. cit. p. 15.

collectionner des morceaux d'histoires, des faits et des récits de ce peuple. Ayant été proche de nombreux anciens choisis et compétents, mon désir s'est développé d'aligner organiquement les kanuns et les coutumes du pays et j'ai intitulé l'œuvre le kanun de Kurbin. En approfondissant ce travail et en élargissant le champ d'action, j'ai également commencé à connaître les provinces environnantes de l'Albanie centrale, et pour cette raison il m'a semblé juste d'appeler mon travail achevé, « le Kanun de Skanderbeg », après avoir bien prouvé que toutes ces provinces avaient les mêmes coutumes, qui étaient liées à la maison de Kastriot et au nom de Gjergj Kastriot Skanderbeg, le héros national. A chaque rencontre avec les gens, j'en profitais pour rassembler des histoires en interrogeant des vieillards et des vieilles femmes, un crayon à la main »¹⁴⁶.

Ce kanun est codifié selon l'exemple du kanun de Lekë Dukagjini. Il est organisé selon un modèle composé d'articles et de paragraphes, chaque partie étant subdivisée en plusieurs chapitres. La première partie de ce kanun est dédiée à la famille, tandis que la deuxième partie concerne le foyer. La troisième partie traite des devoirs, la quatrième des questions de gouvernance, la cinquième des châtiments, la sixième des fautes et des méfaits, et enfin la septième est consacrée aux aspects liés à l'Église. Cet ouvrage aborde l'organisation de la vie familiale ainsi que les droits et les devoirs des membres de la famille conformément aux traditions anciennes, en se référant à cette division en chapitres. Il comprend des règles concernant la propriété de la maison, les transactions commerciales, le droit de propriété et l'héritage, la répartition des biens familiaux, ainsi que des institutions telles que l'honneur, le serment et l'hospitalité. Il aborde également des aspects de l'organisation sociale, de la cohabitation, ainsi que des relations entre quartiers et régions.

Le Kanun de Skanderbeg partage de nombreux éléments communs avec le Kanun de Lekë Dukagjini en ce qui concerne la régulation des relations sociales. Cependant, des différences significatives existent, souvent dues aux particularités régionales. On retrouve ainsi dans ce kanun les mêmes institutions fondamentales que celles présentes dans le Kanun de Lekë Dukagjini, telles que la famille, le mariage, les anciens, la vengeance du sang et l'Église. Cependant, une différence notable réside dans l'absence de l'institution de Gjon Markaj dans le Kanun de Skanderbeg. Cette famille, l'une des plus importantes de la région de Mirdita, est uniquement présente dans le Kanun de Lekë Dukagjini. La dynastie des Gjon Markaj, dont les origines demeurent incertaines, a établi son autorité sur Mirdita au début du XVIII^e siècle. Son fondateur, Gjon Marku, serait un descendant de Lekë Dukagjini ou de son frère Pal Dukagjini.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 8.

Cette famille a exercé une influence politique considérable au cours du XIX^e siècle. Ses membres ont souvent agi en tant que médiateurs dans de nombreux conflits, en particulier dans les affaires de vengeance du sang. Ils étaient habilités à rassembler les anciens de la région en assemblée, à infliger des amendes, voire à prononcer des condamnations à mort¹⁴⁷. Cette famille est considérée comme un pilier fondamental du Kanun de Lekë Dukagjini. Sa totale absence dans le Kanun de Skanderbeg constitue une différence significative entre les deux Codes.

En présentant cette variation, l'auteur du Kanun de Skanderbeg ne se contente pas de préserver les traditions, mais il offre également une vision profonde de la psychologie et de l'âme du peuple albanais. À travers ses pages, émergent les vertus, la justice, la sagesse, l'amour, l'honneur, la foi, la virilité, l'hospitalité, et bien d'autres aspects de la culture et de l'identité albanaises. Ainsi, le Kanun de Skanderbeg transcende le simple résumé des coutumes et des traditions pour devenir une œuvre monumentale qui célèbre les valeurs éthiques et sociales élevées du peuple d'une région de l'Albanie.

L'ajout du Kanun de Labëria à cette mosaïque de codifications améliore la compréhension de la culture et des coutumes locales. Cette diversité de Kanun permet une exploration approfondie des nuances et des spécificités régionales, renforçant ainsi la richesse et la complexité du patrimoine juridique et culturel de l'Albanie

C) Le Kanun de Labëria

La coutume de la zone du Sud de l'Albanie est codifiée dans l'œuvre connue sous le nom de Kanun de Labëria. Cette codification est réalisée par Ismet Elezi, professeur de droit à l'Université de Tirana. Elezi a achevé ses études à la Faculté de droit de l'Université de Leningrad (Saint-Pétersbourg). Pendant la période communiste, il a occupé des postes importants tels que celui de procureur de Cassation près le Tribunal de Grande Instance (1951-1955), secrétaire scientifique de l'Institut des Sciences à Tirana (1955-1957) et secrétaire scientifique de l'Université de Tirana¹⁴⁸. Il est l'auteur de plusieurs publications importantes dans le domaine de la justice, parmi lesquelles figure son œuvre majeure, *Le Kanun de Labëria*. Cette rédaction, permise par la fin du Communisme et le détachement entre Elezi et cette idéologie, est inspirée de l'ouvrage du même titre de l'auteur Rrok Zojzi, qui aurait commencé à travailler sur le sujet probablement vers les années 1951. Cependant, il convient de noter que le Kanun de Labëria n'est pas mentionné pour la première fois par ces auteurs. Il existe

¹⁴⁷ Article 150 § 1126-1160 du Kanun de Lekë Dukagjini.

¹⁴⁸ Bashkim NIKOLLA, « Profesor Ismet Elezi, një Gjeçov për Labërinë », *Ndryshe*, n° 275, 2007, p. 11.

différentes hypothèses quant à ses origines, mais Shtjefën Gjeçov, en évoquant le Kanun de Tpirri, précise qu'il se situe dans la lignée du Canon de Pirro d'Épire, à partir duquel le Kanun de Labëria aurait été dérivé. Bien que cette hypothèse de Gjeçov, suggérant une racine commune entre le Kanun de Tpirri et le Kanun de Labëria, ne soit pas encore prouvée, elle souligne néanmoins une influence régionale et historique importante sur la formation de ce kanun¹⁴⁹.

Le Kanun de Labëria est étroitement lié à la figure de Papazhuli, considéré comme le fondateur du village de Zhulat, situé à proximité de Gjirokastër (ville du Sud de l'Albanie)¹⁵⁰. Selon la tradition, Papazhuli aurait été un prêtre de Zhulat ayant vécu à une époque où l'Albanie était sous occupation byzantine. Cependant, l'existence même de cette figure historique reste incertaine¹⁵¹. Le professeur Elezi souligne que la coutume codifiée dans le Kanun de Labëria est bien antérieure, ce qui signifie que Papazhuli, s'il a existé, aurait simplement recueilli les pratiques et les coutumes héritées des Illyriens¹⁵².

En ce qui concerne son nom, ce kanun a pris des dénominations variables selon les différentes régions. Dans la région appelée Toskëria (de Korçë à Përmet au Sud), il est appelé le Kanun d'Adet (en albanais Kanuni i adetit). Dans la région appelée Çamëria (la région côtière de l'Épire, aujourd'hui entre le Sud de l'Albanie et principalement dans le Nord de la Grèce moderne) il est appelé Adei et dans la région dite Labëria (de Vlorë à Himarë au Sud d'Albanie), il est appelé le Kanun de Papazhuli ou le Kanun d'Idriz Suli. Ce dernier nom est utilisé vers 1700, période pendant laquelle les habitants de Labëria ont commencé à se convertir à l'Islam. Idriz Suli est pendant cette période le chef du village de Progra (village à côté de Peqin une ville plus au Centre d'Albanie). Il s'est converti à l'Islam et a essayé de changer quelques règles du kanun en les adaptant à la religion musulmane mais ses efforts furent sans succès. Seul le nom change, et par comparaison, la région d'Himarë qui est restée chrétienne a gardé le vieux nom de kanun de Papazhuli¹⁵³.

Comme indiqué précédemment, la collecte de ces coutumes a été initiée par Rrok Zojzi, dont les travaux reposent sur des recherches approfondies et des entretiens réalisés sur le terrain. Son travail a consisté en des entretiens, menés aussi bien en groupe qu'individuellement,

¹⁴⁹ Nous remercions pour ces informations le professeur Nebi Bardhoshi.

¹⁵⁰ Ismet ELEZI, « Njohuri për Kanunin e Labërisë », *Labëria*, n° 1, 1999, p. 3.

¹⁵¹ Il a toujours été un chef religieux. Son nom est composé de Papa en grec, qui signifie prêtre et du mot zhul, zhurr, sul que l'on retrouve comme nom de la montagne, du rocher et de la province. Ekrem VLORA, « Disa gojëthanje mbi Kanunin e Papazhulit (ose të Idriz Sullit) », *Shejzat*, n° 2-3, septembre-octobre 1957, p. 58.

¹⁵² Ismet ELEZI, « Njohuri për Kanunin e Labërisë », *op. cit.*, p. 3.

¹⁵³ Ekrem VLORA, « Disa gojëthanje mbi Kanunin e Papazhulit », *op. cit.*, p. 58.

principalement avec des personnes âgées connaissant bien les coutumes locales¹⁵⁴. Outre l'âge, Zojzi a également pris en compte d'autres critères tels que la profession et l'origine familiale des informateurs. Ainsi, il a mené des entretiens non seulement avec des personnes âgées, mais aussi avec des enfants, des jeunes et des femmes. Toutefois, la majorité de ses interlocuteurs sont des hommes âgés¹⁵⁵. L'objectif principal de son travail est de collecter des données relatives aux coutumes locales, en accordant une attention particulière aux régions isolées, car selon lui, l'isolement de ces zones les a préservées de l'influence de cultures étrangères. De manière générale, l'intérêt scientifique de Zojzi porte sur l'origine de la population des zones étudiées, la composition et l'organisation de la société, ainsi que les coutumes relatives au mariage, à la propriété, au baptême et aux liens tribaux. Une attention particulière est accordée aux villages, lesquels sont considérés à l'époque, par le régime communiste, comme des bastions de la culture nationale, car ces zones reculées sont perçues comme étant moins influencées par d'autres cultures que les zones urbaines. Rrok Zojzi a principalement mené ses recherches dans les régions méridionales de l'Albanie. Il s'est également intéressé aux régions septentrionales du pays, explorant des zones encore vierges où il a recueilli des données et photographié des objets servant d'archives ethnographiques. Cependant, l'ethnologue n'a pas publié l'ensemble de ses travaux, car sa mission consistait essentiellement à collecter des informations et à déposer les rapports ethnographiques dans les archives. La majorité de ces travaux est conservée à l'Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques, au sein du département d'ethnologie à Tirana. En outre, sous le régime communiste, en particulier entre 1953 et 1960, les recherches de Zojzi ont fait l'objet de critiques virulentes visant à le discréditer. Ces critiques portaient principalement sur l'absence de remise en question des coutumes locales dans ses travaux, ce qui a conduit à une certaine censure par le régime communiste, lequel ne tolérait des publications sur ces sujets que dans le but de discréditer les coutumes en les présentant comme des éléments archaïques¹⁵⁶. Une autre critique importante portait sur ses écrits qui mettaient en avant l'unité ethnique de la région de Mirdita, ainsi que l'unité politique et administrative de cette région sous l'influence de la famille Markagjonaj. Les détracteurs de Zojzi soutenaient plutôt l'idée d'une unité homogène pour toutes les provinces du pays, et non exclusivement pour la région de Mirdita. Ils arguaient que les thèses de Zojzi s'approchaient dangereusement des positions réactionnaires autrefois défendues par l'Église

¹⁵⁴ Nebi BARDHOSHI, « Teoria etnografike e Rrok Zojzit mbi të drejtën kanunore. Një vështrim kritik », *Kultura Popullore*, Tiranë, vol. 1, n° 2, 2009, p. 71.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Nebi BARDHOSHI, Olsi LELAJ, *Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë*, Tiranë, Akademia e Shkencave të Shqipërisë, 2018, pp. 23-30.

catholique, qui visait à soutenir idéologiquement le « Principat catholique de Mirdita ». Ainsi, pour la zone en question, il a été suggéré que Mirdita ne représentait qu'une simple unité ethnographique. Ces critiques ont conduit à une représentation de Rrok Zojzi comme un réactionnaire à la solde de l'Église catholique et du Vatican, et à l'accusation d'être presque un collaborateur de l'Église catholique, une accusation particulièrement grave dans un contexte où le régime communiste était farouchement opposé à la religion¹⁵⁷. Enfin, l'utilisation de légendes orales dans les travaux de Zojzi a également été un point de contention parmi ses critiques. Ces dernières reprochaient à Zojzi de s'appuyer sur des récits oraux pour construire une partie de ses analyses ethnographiques. Selon les critiques, les légendes orales ne constituaient pas des sources fiables, car elles étaient souvent perçues comme imprécises, sujettes à des interprétations diverses, et susceptibles de varier considérablement selon les narrateurs et les contextes de transmission¹⁵⁸. En raison de leur nature non écrite et de leur transmission de génération en génération, ces récits étaient considérés comme manquant de rigueur scientifique et de vérifiabilité. Les critiques estimaient que cette reliance sur des sources orales compromettait la solidité des conclusions de Zojzi, en introduisant un biais potentiel et en diminuant la valeur académique de ses recherches. Cette approche méthodologique a ainsi été jugée inappropriée dans le cadre d'études visant à produire des connaissances rigoureuses sur les pratiques culturelles et sociales, car elle s'éloignait des standards scientifiques attendus en matière de recherche ethnographique.

Ainsi, bien que Ismet Elezi soit largement connu pour son travail de compilation et de présentation de ce kanun, il convient de souligner que la majeure partie des données et des recherches de terrain qui ont servi de base à cette publication ont été réalisées par Zojzi

Hormis ces trois principaux textes, il existe de multiples variantes de kanun.

D) D'autres variantes du Kanun

Le Kanun de Lekë Dukagjini, présente une variante notable connue sous le nom de variant de Puka, dont l'auteur est Xhemal Meçi. Né à Kabash en 1936, dans la région de Puka, Meçi a fait des études supérieures dans la spécialité de la linguistique, de la littérature et de l'histoire albanaise. Il a exercé le métier d'enseignant dans quelques écoles de la région de Puka. Il s'est également engagé dans la recherche dans le domaine de l'histoire, de l'ethnologie et du folklore

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

principalement dans la région de Puka et de Mirdita, dans la région de Gjakovë, de Pult et dans d'autres parties des régions du Nord de l'Albanie¹⁵⁹.

Issu de plusieurs années de collecte, de systématisation et de codification des coutumes du Kanun de Lekë Dukagjini telles qu'elles étaient pratiquées dans la province de Puka à partir de 1968, ce kanun offre une perspective unique sur cette région, révélant des éléments jusque-là méconnus et détaillant les spécificités de ses coutumes. L'ouvrage de Meçi explore le développement historique de la province à travers les siècles et les transformations qu'elle a connues. Une introduction éclairante présente les caractéristiques distinctives de la région, mettant en lumière ses phénomènes historiques et ethnoculturels. Les pratiques d'application des normes coutumières, présentées en annexe de l'ouvrage, enrichissent la compréhension du droit local et de ses particularités. Le variant de Puka représente ainsi un exemple significatif des différentes variantes que la coutume albanaise a adoptées au fil des régions.

Un autre kanun est celui de Dibra, rassemblé par Xhafer Martini et publié par l'éditeur *M&B*. Ce kanun contient des coutumes concernant la région de Dibra, une région de Nord-est du pays qui s'étend sur les deux rives de la rivière Drini i Zi. Selon l'auteur, cette province est une importante terre ethnoculturelle avec des coutumes qui datent de l'époque illyrienne. Concernant ce kanun, l'auteur a commencé la récolte de ces coutumes en 1970, mais il n'a pas poursuivi cette recherche pendant de la période communiste, en raison des restrictions imposées par le régime communiste sur les coutumes. Par conséquent, il a repris son œuvre en 1992, et s'est basé sur l'interrogation des vieux hommes de la région, des sages qui connaissent bien les coutumes. Selon l'auteur, ce kanun contient les coutumes des montagnes de Dibra. Même si ce kanun contient des coutumes touchant tous les domaines de la vie quotidienne, l'auteur dit être conscient que ce résumé peut être incomplet et qu'il existe bien d'autres coutumes qu'il n'a pu utiliser. Ainsi, cette compilation contient des coutumes détaillées de la vie quotidienne comme les relations de sang, l'organisation de la tribu du village, les droits et les obligations des membres de la famille, la gestion des conflits. Parmi les différences avec les autres kanuns, on peut noter que ne sont pas incluses les institutions religieuses et la place réservée au clergé n'est pas grande. En outre, il traite de la vengeance du sang d'une manière plus retenue. Par exemple, est mise en avant l'impossibilité de tuer l'ennemi qui déjeune, qui dort, ou se rend à l'Église ou la Mosquée. Le fils unique d'une maison est aussi épargné, pour ne pas laisser une maison sans

¹⁵⁹ Xhemal MEÇI, *Kanuni i Lekë Dukagjinit: varianti i Pukës*, Shkodër, Fiorentia, 2019, p. 10. Voir également figure 1.

hommes. Une expression de Dibra dit ainsi « Le but est de prendre le sang qu'il me doit, pas de détruire sa maison »¹⁶⁰.

Les diverses versions du Kanun en Albanie sont ainsi présentées. En conclusion, ces différents Kanuns jouent un rôle crucial dans la représentation des aspects sociaux et juridiques de la société albanaise. Bien que chaque compilation présente des particularités régionales distinctes, elles partagent des principes communs, ce qui témoigne à la fois de la diversité culturelle et juridique du pays et d'une certaine homogénéité des versions du kanun en Albanie sont ainsi présentées.

§ 2 – Reflexions sur certains points communs des kanuns

Comme il ressort des compilations examinées, un point commun significatif se dégage : les kanuns sont fréquemment associées à des figures historiques de grande envergure, telles que Skanderbeg, Lekë Dukagjini et Papazhuli. Cette association repose sur un double dynamique. D'une part, certains chercheurs affirment que ces figures historiques ont joué un rôle direct dans l'établissement ou la codification des kanuns, intégrant ces normes dans le cadre juridique et social de leur époque. D'autre part, certains experts avancent que ces associations résultent principalement de la perception populaire, postulant que les kanuns sont attribués aux grandes figures historiques dans le but de leur conférer une aura de légitimité et de prestige¹⁶¹. Ce point commun observé dans les compilations souligne une tendance plus large : la tendance à conférer aux kanuns une autorité renforcée par leur association avec des figures idéalisées. Les personnages historiques tels que Skanderbeg, Lekë Dukagjini et Papazhuli sont perçus comme incarnant les qualités idéales d'un souverain parfait, et leur association avec les kanuns permet de légitimer ces normes aux yeux des communautés. Ce mécanisme de légitimation par association symbolique est un trait commun à toutes les compilations examinées, mettant en lumière l'importance de la stature des figures historiques dans la perpétuation des traditions juridiques et culturelles.

Pour cette raison plusieurs dénominations leur ont été attribuées. Cela constitue un autre point commun de ces compilations. Par exemple, le Kanun de Lekë Dukagjini a reçu diverses appellations. Gjeçov lui-même l'appelle tantôt « La loi des Montagnes », tantôt « Le Kanun des Montagnes », mais également « le Kanun de Lekë » et « Le Kanun de Lekë Dukagjin ». D'autres

¹⁶⁰ Xhafer MARTINI, *Kanuni i Dibrës*, Tiranë, Botimet M&B, 2016, p. 21.

¹⁶¹ Ismet ELEZI, *Normat e së drejtës zakonore shqiptare, op. cit.*, p. 17.

auteurs, en revanche, l'ont nommé « Le Kanun de Gjeçov »¹⁶². L'auteur Pal Doçi, dans son ouvrage *Për Kanunin*, propose que le Kanun soit désigné sous le nom de *Kanun de Mirdita*, arguant que c'est dans cette région géographique que les normes qu'il contient ont été collectées. Ainsi, la référence peut être géographique, liée à l'auteur ou à une figure tutélaire. En fin de compte, il semble que cette dernière option prévale le plus souvent. Sans conclusions claires, une théorie associe même son nom à la figure d'Alexandre Dukagjin, ou Alexandre le Grand. Dans ces notes, Gjeçov précise ainsi :

« On ne peut pas connaître avec certitude pourquoi ce corps des lois est nommé le Kanun de Lekë Dukagjin. Généralement on pense que le prince Lekë Dukagjin, qui a vécu au XV^e siècle et qui a été le gouverneur d'une très grande partie de l'Albanie Septentrionale, et de ces régions habitées généralement par le mirditës (Résident local de Mirdita), a été l'auteur de ces lois. On pense qu'il faut descendre jusqu'à Alexandre le Grand de Macédoine, dans laquelle se situaient alors ces régions de Mirdita et d'autres régions habitées par le peuple albanais. Mais il se peut qu'il soit appelé seulement le Code de Dukagjin pour montrer qu'il fait partie des régions de Dukagjin »¹⁶³.

Les mêmes débats concernent le Kanun de Labëria, également connu sous les noms de Kanun de Papazhuli et de Kanun d'Idriz Suli. Il en va de même pour le Kanun de Skanderbeg, qui est également désigné sous l'appellation de Kanun d'Arbër. Le nom de ce dernier est associé au héros national albanais Skanderbeg, bien que l'on ne sache pas avec certitude s'il en est le créateur. Certains auteurs estiment qu'il a joué le rôle d'un ancien législateur, tandis que d'autres pensent qu'il n'a pas participé à sa création. Il y a également ceux qui attribuent cette association au fait que le kanun est utilisé dans le territoire où Skanderbeg a exercé son pouvoir¹⁶⁴. Toutefois, il est important de noter qu'à cette époque, il n'est pas question d'un État au sens plein du terme. En raison des guerres constantes, il est en effet difficile de parler de frontières bien définies pour cet État¹⁶⁵.

L'hypothèse selon laquelle Skanderbeg, Lekë Dukagjini ou Papazhuli, auxquels ces kanuns sont attribués, ne sont que des figures créées pour conférer une autorité à ces compilations, peut être envisagée avec justesse. Qu'ils aient effectivement participé à leur

¹⁶² Xhafer MARTINI, *Kanun*, Tiranë, Dita 2000, 2013, p. 18.

¹⁶³ ANA, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 62, *op. cit.*, p. 4.

¹⁶⁴ Ismet ELEZI, *Normat e së drejtës zakonore shqiptare*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶⁵ Salvatore VILLARI, *Normat zakonore juridike të Shqipërisë*, *op. cit.*, p. 30.

rédaction ou non, leur influence sur l'histoire albanaise confère une signification au kanun et lui attribue une valeur traditionnelle et ancestrale.

Il convient également de noter que tous ces kanuns reflètent des normes de nature patriarcale et tribale, ainsi que des normes plus récentes, mieux adaptées aux relations modernes qui se sont développées en Albanie vers la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle. Il apparaît clairement que la coutume a subi des modifications et des ajouts au cours de différentes périodes, en fonction de l'évolution des conditions sociales, économiques et politiques. Certaines pratiques ont disparu, remplacées par d'autres. Parmi les institutions apparues tardivement, on peut citer l'institution du *bayraktar* (*bajraktar en albanais*), mentionnée dans le Kanun de Lekë Dukagjini et apparue vers le XVII^e siècle. *Bajraktar* est le chef du *bajrak*, qui représente les intérêts de la classe la plus riche et la plus privilégiée et qui dirige le *bajrak* sur la base des coutumes. En ce qui concerne le *bajrak* (en français *la bannière*) il se définit comme une section composée des hommes en âge de porter les armes chargée de défendre une tribu, un groupe de tribus, une région et qui se met au service aussi bien d'une chef de tribu que d'un Bey turc que d'une puissance étrangère que d'un parti politique. C'est une organisation de caractère militaire qui a été créée pendant l'occupation ottomane. Cette section peut correspondre à une division territoriale et sociale, à une famille large, à un groupe de famille mais pas nécessairement. Elle est commandée par le *bajraktar* qui n'est pas le chef de famille mais généralement le frère aîné¹⁶⁶.

Un autre exemple qui montre le développement des coutumes de ces compilations concerne le fusil : prétendre que certaines de ces normes remontent au Moyen Âge pose problème, car les fusils n'existaient pas à cette époque, et toute référence à ce type d'arme est nécessairement plus récente. Il en va de même pour les dispositions mentionnant le café comme récompense ou nourriture, sachant que ce produit n'a été introduit en Albanie qu'ultérieurement, suite au développement des relations économiques avec d'autres pays¹⁶⁷.

Il ne faut pas non plus négliger les transformations subies par ces coutumes, particulièrement sous le régime communiste, qui a orienté les études anthropologiques à ses fins. Ce régime vise à présenter certaines coutumes comme anti-albanaises, incitant ainsi le peuple à les rejeter. Les bonnes coutumes, selon les communistes, telles que la parole donnée ou l'hospitalité, sont mises en avant, tandis que d'autres, comme la vengeance ou les mariages forcés, sont complètement bannies. Ainsi, certaines de ces coutumes sont transformées (notamment celles liées à la

¹⁶⁶ André BLANC, « Recherches sur les communautés patriarcales et les structures agraires en Albanie du Nord », *Bulletin de l'Association de géographes français*, n° 292-293, 1960, p. 112.

¹⁶⁷ Ndue BALLABANI, *At Shtjefën Gjeçovi dhe Kanuni*, op. cit. p. 144.

religion) ou complètement oubliées par crainte du régime. Les études anthropologiques de cette période, basées sur les témoignages du peuple, ne reflètent pas toujours la réalité¹⁶⁸.

Quoi qu'il en soit, la mise par écrit de ces coutumes constitue un événement d'une grande importance, tant sur le plan doctrinal que politique. Leur publication a permis de fixer et d'immortaliser les normes coutumières. Les versions écrites de ces kanuns ont alimenté les réflexions doctrinales au-delà de la sphère juridique. Cette rédaction a également joué un rôle crucial dans la préservation à long terme de la coutume. Sans cette collecte et cette publication, l'existence de ces coutumes aurait pu être compromise au fil du temps, une fois tombées en désuétude.

Afin de mieux comprendre l'importance et la résilience des coutumes consignées dans les kanuns, il est essentiel d'examiner le contexte historique, social et économique dans lequel elles ont évolué. Il s'agit ici, d'analyser notamment les structures patriarcales et tribales, les interactions avec d'autres cultures et les transformations socio-économiques qui ont façonné et continuellement redéfini ces coutumes.

Section II - Le contexte social des coutumes du kanun

Les coutumes inscrites dans les kanuns albanais ont émergé en tant que produits des développements sociaux, historiques et économiques. Elles incarnent de manière exemplaire l'identité ethnique et culturelle des Albanais, étant le fruit de l'ingéniosité populaire au fil des époques, et reflètent la philosophie et la sagesse du peuple. Bien que la date exacte de leur origine demeure évasive, le contexte de leur existence est plus clairement défini. Selon divers chercheurs, les coutumes des kanuns ont pris naissance dans une société tribale caractérisée par des liens de parenté étroits entre les membres de la famille et de la tribu. C'est dans ce cadre que ces coutumes ont été conçues et développées. L'exploration de cette organisation sociale revêt une importance capitale, car elle permet de saisir la psychologie du peuple albanais et d'appréhender plus profondément l'esprit de ses coutumes.

Pour conduire une analyse approfondie, il est essentiel de s'appuyer sur les recherches existantes, menées au XIX^e et au début du XX^e siècle. Cette période se révèle cruciale, car elle a généré un corpus considérable de témoignages d'anthropologues, d'ethnologues, de

¹⁶⁸ Voir section I, chapitre II, titre II.

personnalités politiques ou de diplomates ayant visité l'Albanie dans le cadre de leurs missions respectives, fournissant ainsi des informations précieuses sur l'organisation sociale des Albanais et sur leurs coutumes. Ces témoignages revêtent une importance capitale en offrant des descriptions détaillées de la société albanaise et constituent une source d'étude inestimable.

Selon ces recherches, les unités sociales les plus significatives de cette organisation sont la tribu (paragraphe 1) et la famille (paragraphe 2).

§ 1- L'organisation de la tribu

Les tribus albanaises, désignées également sous le terme de *fis* en albanais, sont caractérisées comme des groupes d'individus partageant un nom commun et jouissant d'une autonomie économique et militaire¹⁶⁹. Leur cohésion repose sur le partage d'une même culture, reflétant les principes de leur vie sociale ainsi que leurs modes de pensée et d'action¹⁷⁰. Ces groupes, issus d'un ancêtre commun, qu'il soit légendaire ou réel, résident généralement sur un territoire propre, souvent en dehors du contrôle des institutions étatiques¹⁷¹. Ces tribus incarnent pleinement la notion présentée par Maurice Godelier, les définissant comme des sociétés locales composées de groupes de parenté unis par des principes organisationnels communs, partageant une même langue et des mariages récurrents, et collaborant dans la défense et l'exploitation des ressources d'un territoire commun¹⁷². Ce territoire, doté de frontières bien définies, comprend des éléments naturels tels que des terres, des cours d'eau, des lacs et des montagnes, fournissant aux groupes humains des ressources vitales pour leur subsistance et leur développement¹⁷³. La terre revêt ainsi une importance primordiale, constituant le fondement véritable de ces tribus et demeurant l'élément central de leur vitalité¹⁷⁴. Cette richesse est considérée comme la propriété exclusive de la tribu, et aucune intrusion extérieure n'est tolérée, sous peine de briser l'unité tribale¹⁷⁵.

¹⁶⁹ Jean-René TROCHET *De l'Empire à la tribu*, op. cit., pp. 65-66.

¹⁷⁰ Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 96.

¹⁷¹ Syrja PUPOVCI, *Marrëdhënjet juridike civile në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, op. cit., p. 54.

¹⁷² Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, op. cit., p. 204.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 204.

¹⁷⁴ Giuseppe VALENTINI, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze, Vallecchi, 1956, p. 28.

¹⁷⁵ Nebi BARDHOSHI, *Gurët e kufirit*, Tiranë, UET Press, 2011, p. 18.

La période de formation des tribus en Albanie suscite des débats. Certains auteurs suggèrent que les premières tribus albanaises ont émergé aux XIV^e et XV^e siècles¹⁷⁶. C'est une période marquée par des transformations majeures dans les Balkans occidentaux, notamment la fin de l'Empire byzantin et le début de l'occupation ottomane¹⁷⁷. Ces auteurs associent l'émergence des tribus à l'affaiblissement des principautés albanaises médiévales, devenues rivales entre elles et incapables d'assurer la sécurité de la population¹⁷⁸. Ainsi, la faiblesse des autorités centrales a renforcé le rôle de la famille en tant que bastion de soutien pendant les invasions ottomanes, devenant ainsi un facteur déterminant dans la formation des tribus.

Selon Jean-René Trochet, les tribus albanaises ont perduré pendant une période prolongée et ont démontré une certaine vitalité par rapport aux autres structures politiques qui se sont superposées à elles. L'auteur fait référence à une enquête menée par l'armée austro-hongroise entre 1916 et 1918, dont les résultats ont été publiés en 1922. Selon cette enquête, l'Albanie du Nord comptait soixante-cinq tribus, regroupant un total de 160 695 habitants, sur une superficie d'environ 6000 km², sans inclure les trois tribus annexées par le Monténégro en 1913 (Gruda, Hoti, Triepci), qui avaient rejoint la Yougoslavie en 1918¹⁷⁹.

Antonio Baldacci, un botaniste et géographe italien qui a visité l'Albanie vers 1924, confirme également l'existence effective des tribus à cette époque¹⁸⁰. Selon l'auteur:

« Le Nord de l'Albanie est encore aujourd'hui et en grande partie, comme dans la préhistoire, un pays de tribus ou de fraternité. Le régime de la tribu a résisté au cours des millénaires, caractérisant la psychologie du peuple, et a ses fondements principalement dans les montagnes de Scutari et dans celles situées entre Drino, Mirdita et Mati »¹⁸¹.

D'après Baldacci, l'organisation tribale est particulièrement marquée dans les régions montagneuses du Nord, où la population est perçue comme étant la plus pure et homogène. Cette population est caractérisée par un statut social primitif et jouit d'une indépendance quasi

¹⁷⁶ Jean-René TROCHET, *De l'Empire à la tribu*, op. cit., p. 65.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Margaret HASLUCK, *Kanuni : (ligji i pashkruar shqiptar)*, Lezhë, Lisitan, 2005, pp. 64-65.

¹⁷⁹ Jean-René TROCHET, *De l'Empire à la tribu*, op. cit., p. 338.

¹⁸⁰ Antonio Baldacci est le consul général honoraire d'Albanie à Bologne de 1931-1939. Fabrice JESNE, « Molti amici molto onore. De l'avantage d'être consul d'Albanie sous l'Italie fasciste (1922-1939) », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 98 | 2019, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 13 juin 2024. Il mène des recherches sur le terrain dans le Sud des Balkans à partir de la fin du XIX^e siècle, comme en Monténégro et en Grèce en 1883. Son intérêt pour l'Albanie paraît en 1888. Auteur de nombreux articles et ouvrages, il aborde aussi bien l'organisation sociale traditionnelle albanaise que la flore albanaise et balkanique. Antonio BALDACCI, *Studi speciali Albanesi*, Roma, Anonima romana editorial, 1932, p. 20.

¹⁸¹ *Ibid.*

absolue¹⁸². Les principales tribus de ces régions, situées autour des montagnes du Nord, ont historiquement évolué dans un contexte où elles n'ont jamais été soumises à un gouvernement civil, préférant suivre leurs propres coutumes. Elles ont été peu influencées par d'autres cultures ou civilisations¹⁸³. En outre, Antonio Baldacci décrit ces régions comme étant marquées par des conflits internes, le banditisme, l'ignorance et les rigueurs d'un climat hostile. Cette observation reflète partiellement la réalité historique, car les régions montagneuses du Nord de l'Albanie ont longtemps échappé au contrôle centralisé, en raison de leur géographie difficile et de leur organisation sociale tribale autonome. Cependant, qualifier leur statut social de « primitif » peut sembler condescendant et simplificateur. Ces sociétés tribales ont développé des systèmes sociaux complexes et des coutumes bien établies, qui ne devraient pas être jugés selon les critères de modernité occidentale. Bien que ces éléments puissent refléter certains aspects de la réalité historique, ils risquent également de renforcer des stéréotypes négatifs. Les conflits et le banditisme peuvent en partie être des réponses aux conditions difficiles et à l'absence de structures étatiques, mais ils ne représentent pas toute la réalité sociale de ces régions. De plus, l'ignorance peut résulter de l'isolement géographique et de la marginalisation économique, plutôt que d'une caractéristique intrinsèque de la population. En conclusion, les observations de Antonio Baldacci offrent une perspective initiale pour comprendre les dynamiques sociales et culturelles des régions montagneuses du Nord de l'Albanie. Toutefois, il est essentiel d'examiner ces affirmations de manière critique, en prenant en compte la complexité et la richesse des structures sociales locales, et en évitant les généralisations ou jugements de valeur simplistes.

Albert Doja soutient quant à lui que ces liens tribaux solides ont persisté jusqu'aux années 1930-1933, une période marquée par la modernisation du pays grâce à la Monarchie de Zogu. En tout cas, ces réflexions montrent la résilience et la continuité de ces structures sociales traditionnelles malgré les changements historiques et politiques survenus au fil du temps. Cette perspective met en lumière la capacité des communautés tribales à maintenir leurs coutumes et traditions en dépit des pressions externes, offrant ainsi un aperçu plus nuancé de la pérennité des kanuns dans le contexte de l'évolution sociale albanaise¹⁸⁴. Et il faut souligner que les occupations subies par l'Albanie au cours des siècles ont paradoxalement contribué à la

¹⁸² *Ibid.*, p. 50.

¹⁸³ Antonio BALDACCI, *Rrugëtime shqiptare : (1892-1902) : me një shqyrtim të përgjithshëm mbi Shqipërinë, mbi rrugët e saj të komunikacionit*, Tiranë, Argeta-LMG, 2006, p. 33.

¹⁸⁴ Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais, La Construction Culturelle de la Personne*, *op. cit.*, p. 25.

préservation des structures tribales élémentaires. Les occupations successives par les Romains, les Byzantins, les Slaves et ensuite les Ottomans ont contraint la population à émigrer et à chercher refuge dans les montagnes du Nord¹⁸⁵. Ces régions montagneuses, souvent isolées et dépourvues d'infrastructures, ont offert un refuge sûr où les occupants étrangers ont du mal à pénétrer. Initialement nomades, la population s'est établie de manière permanente dans ces zones montagneuses, finissant par revendiquer la propriété des territoires où elle s'est installée. Cette population est organisée en grandes familles patriarcales, mais avec leur multiplication, la nécessité de séparation s'est fait sentir, bien que le besoin mutuel de protection a maintenu ces familles interconnectées. En revanche, dans le Sud du pays ou dans des zones moins montagneuses où les occupants étrangers se sont installés plus facilement, un mélange de populations a conduit à la dispersion de ces unités tribales¹⁸⁶. Ainsi, l'environnement géographique a également joué un rôle crucial dans la préservation des relations tribales, les régions montagneuses offrant un refuge naturel et une protection contre les influences extérieures, favorisant ainsi le maintien des structures sociales traditionnelles.

L'opinion exprimée par Margareth Hasluck corrobore cette analyse¹⁸⁷. Le relief accidenté de ces régions se compose d'une succession de chaînes de montagnes, propices à l'isolement. Cette topographie montagneuse a incité les Albanais à se tourner davantage vers l'élevage et l'agriculture, activités qui ont renforcé leur dépendance vis-à-vis de la famille et les ont encouragés à travailler ensemble pour accroître leurs revenus. Le rapport entre le relief accidenté des régions montagneuses et l'orientation des Albanais vers l'élevage et l'agriculture peut être expliqué par plusieurs facteurs interdépendants. Premièrement, les chaînes de montagnes créent des conditions géographiques difficiles et fragmentées, ce qui favorise l'isolement des communautés locales. En conséquence, les habitants de ces régions ont historiquement développé une économie basée sur des activités telles que l'élevage et l'agriculture, adaptées aux conditions locales et souvent pratiquées à petite échelle. Deuxièmement, cette topographie montagneuse a limité l'accès aux marchés extérieurs et aux infrastructures modernes, ce qui a renforcé la dépendance des Albanais à l'égard des ressources disponibles localement. Cela a souvent conduit à des systèmes économiques plus autarciques, où les communautés dépendent principalement des ressources qu'elles peuvent produire elles-mêmes. Enfin, cette dépendance économique a également renforcé les liens communautaires et familiaux, car les Albanais ont souvent dû travailler ensemble pour maximiser leur production

¹⁸⁵ Margaret HASLUCK, *Kanuni : (ligji i pashkruar shqiptar)*, op. cit., pp. 64-65.

¹⁸⁶ Jean-René TROCHET, *De l'Empire à la tribu*, op. cit., p. 70.

¹⁸⁷ Margaret HASLUCK, *Kanuni: (ligji i pashkruar shqiptar)*, op. cit., pp. 64-65.

et leurs revenus, en utilisant les ressources disponibles de manière efficace dans un environnement géographiquement contraignant.

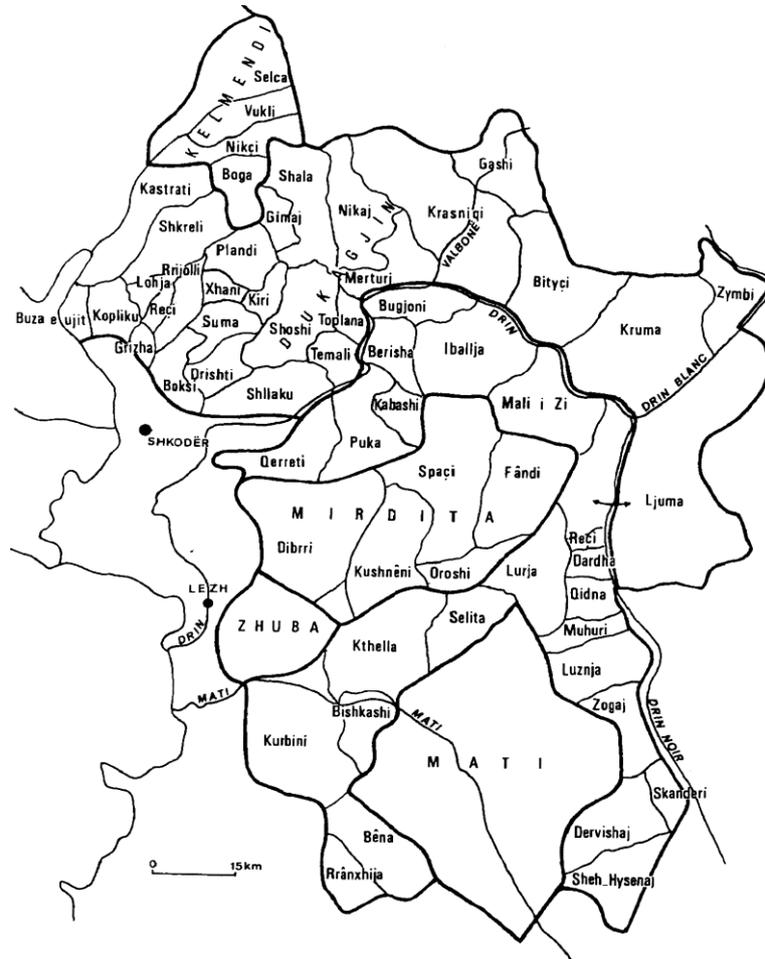


Figure 3. Région lignagère en Albanie du Nord (Albert DOJA, « Morphologie traditionnelle de la société albanaise », *Social Anthropology*, vol. 7, n° 1, 1999).

Selon Antonio Baldacci, les tribus sont principalement une caractéristique des régions les plus reculées et éloignées du Nord. En revanche, dans les régions du Sud, constituées de vastes plateaux, la population est plus ouverte, ayant eu des contacts plus fréquents avec le reste de la société et n'ayant pas maintenu sa « pureté » aussi longtemps¹⁸⁸. L'idée selon laquelle le contexte géographique influence la formation des liens tribaux a également été développée par

¹⁸⁸ Antonio BALDACCI, *Studi speciali Albanesi, op. cit.*, p. 17.

Walther Peinsipp, diplomate et juriste autrichien qui a visité l'Albanie entre 1943 et 1944, dans son livre *Populli i shqipeve të malit*¹⁸⁹ :

« À travers une carte, on peut voir très clairement comment la nature, cette créatrice des personnes et des peuples et de leur mode de vie a eu une influence dans les hautes terres albanaises. Bien que non ouverte sur le monde extérieur et située aux confins du globe, sur le côté de la mer Adriatique, cette province est le cœur d'une population et la conservatrice d'une ethnie. Comme des gardiennes inébranlables qui avertissent la côte, s'élèvent avec une sévérité particulière, des montagnes d'une hauteur qui va jusqu'à 1800 mètres. Une chaîne de montagnes fermée, qui constitue à la fois une frontière maritime et nationale, crée une séparation avec les voisins slaves mais aussi avec les frères du Kosovo.

Les montagnes atteignent jusqu'à 3000 mètres d'altitude et descendent rarement en dessous de 1000 mètres [...]. Aucune véritable voie de circulation des marchandises ne conduit à la Malësia. Jusqu'au début du XX^e siècle, les voyageurs ne pouvaient la traverser qu'à pied, à cheval ou à dos d'âne. Ces conditions naturelles permettent à la structure sociale d'être composée de petits groupes de population au sein desquels un sentiment d'appartenance s'est formé. Ce monde n'a jamais été relié au monde extérieur par des routes ou des chemins de fer. Elle n'a appris les événements et les changements dans le reste du pays que grâce aux bergers migrants »¹⁹⁰.

Ces caractéristiques spécifiques des tribus albanaises contribuent à façonner l'identité de chacune d'elle. La première caractéristique notable est l'importance primordiale accordée aux liens de parenté, qui englobent un vaste ensemble de relations. Selon certains auteurs, on trouve en Albanie des tribus de grande envergure, regroupant jusqu'à une centaine de foyers et se réduisant à un ou deux villages¹⁹¹. Ces tribus, parmi les plus anciennes, reposent sur des lignées généalogiques préservées dans la mémoire collective. Il est mentionné qu'au sein de ces tribus, de nombreuses générations coexistent, entretenant des liens étroits et se connaissant

¹⁸⁹ Walther Peinsipp est reconnu pour ses contributions significatives pendant et après la Seconde Guerre mondiale. Il a occupé divers postes diplomatiques, notamment ceux de consul général d'Autriche à Zurich et d'envoyé autrichien à Budapest pendant la révolution hongroise de 1956. Au cours de son séjour en Albanie entre 1943 et 1944, il a l'opportunité de visiter diverses zones du Nord du pays. En tant que juriste, il a un intérêt particulier pour les systèmes juridiques de ces régions et surtout pour leurs coutumes. Le titre *Populli i shqipeve të malit* (en français *Le peuple albanais des Montagnes*), fait référence à l'ouvrage de Walther Peinsipp *Das Volk der Shkypetaren* traduit en albanais.

Walther PEINSIPP, *Populli i shqipeve të malit : një kontribut në "arkeologjinë" e drejtësisë dhe antropologjinë sociologjike të Ballkanit*, Tiranë, Mirdita, 2005, p. 25.

¹⁹⁰ Walther PEINSIPP, *Populli i shqipeve të malit*, op. cit., p. 25.

¹⁹¹ Kahreman ULQINI, *Struktura e shoqërisë tradicionale shqiptare*, Shkodër, Idromeno, 2003, p. 35. Dans les grandes tribus de l'Albanie faisait partie Kelmendi, Kastrati, Shkreli, Kuç, Gjakova, Malësia e Madhe, Dukagjin, Puka.

intimement¹⁹². Cette caractéristique reflète la profondeur historique des liens familiaux dans la société albanaise et souligne l'importance de connaître ces généalogies pour diverses raisons.

La connaissance des générations précédentes revêt une importance capitale dans cette société, notamment en ce qui concerne les questions d'héritage. Dans chaque génération de la tribu se trouvent les descendants paternels, décrits autrement comme « l'arbre du sang » (en albanais : *lisi i gjakut*)¹⁹³. En même temps se trouvent les descendants maternels appelés « l'arbre du lait » (en albanais : *lisi i tamblit*)¹⁹⁴. L'axe le plus important est bien évidemment le sang et c'est celui-ci qui est pris en considération pour chaque affaire d'héritage¹⁹⁵. Les tribus connaissent bien les générations, afin de ne pas perdre leur richesse et d'éviter que des étrangers n'en bénéficient. La connaissance des générations revêt également une importance cruciale dans le contexte des affaires de vengeance du sang, un principe qui joue un rôle central dans les tribus albanaises. Ce principe est double : d'une part, il interdit la vengeance à l'intérieur du propre groupe, et d'autre part, il implique que les membres doivent mutuellement assumer la dette du sang. Dans cette tradition, le côté maternel (décrit en albanais comme étant « l'arbre du lait ») n'a aucune incidence, car, selon la coutume albanaise, les femmes ne sont pas soumises à la vengeance du sang. Seul le côté paternel est impliqué dans le processus de vengeance du sang.

Par ailleurs, les relations de parenté revêtent également une grande importance dans les affaires matrimoniales. Les tribus albanaises sont exogames, c'est-à-dire qu'elles pratiquent le mariage en dehors de leur propre tribu. Cette pratique est basée sur le principe de la descendance ou de la filiation, où l'ascendance commune est transmise uniquement par les hommes. L'exogamie, quant à elle, implique l'interdiction des unions matrimoniales au sein de la même tribu¹⁹⁶. En interdisant le mariage entre membres d'un même groupe, cette pratique favorise la création et le renforcement de relations avec d'autres groupes, ce qui contribue à l'intégration et à la

¹⁹² *Ibid.*, p. 51.

¹⁹³ Donato MARTUCCI, « Donne che diventano uomini? Le vergini giurate nella cultura tradizionale albanese », *Anuac*, vol. 3, n° 2, 2014, p. 37.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹⁵ Le Kanun de Lekë Dukagjini, article 102 § 698. Les générations se comptent soit du côté paternel soit du côté maternel. § 699 Les générations « du sang » viennent du côté paternel et celles « du lait », du côté maternel. §700 La succession des générations paternelles s'appelle « l'arbre du sang ». § 701 La succession des générations maternelles s'appelle « l'arbre du lait ». § 702 On appelle neveux ou nièces « par la souche » tous les descendants, hommes ou femmes du côté paternel. §703 On appelle neveux ou nièces « par tous les descendants hommes ou femmes des filles mariées. Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 152.

¹⁹⁶ Antonio BALDACCI, *L'Albania*, Roma, Istituto per l'Europa Orientale, 1929, p. 33.

cohésion de la société¹⁹⁷. Par conséquent, cette structure sociale implique également une interdiction de l'inceste. Dans ces types de société, l'inceste met en cause à la fois les rapports d'autorité et de solidarité au sein des familles et des tribus parce qu'elles ne respectent pas la parité du sang¹⁹⁸. Selon Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste vise à garantir la survie du groupe en préservant la diversité et la cohésion sociale¹⁹⁹. Pour lui, les institutions matrimoniales comme la vie économique font partie d'un système de réciprocité et d'échanges, condition essentielle de la survie sociale. Dès lors, comme différents groupes échangent des biens pour pouvoir survivre économiquement, ils échangent des femmes pour pouvoir survivre socialement²⁰⁰.

Durham a également témoigné de cette caractéristique. Selon elle, « La tribu albanaise descend d'un ancêtre masculin ou de plusieurs. Toutes les personnes descendant du même ancêtre masculin, quelle que soit leur distance, sont considérées comme des frères et sœurs et ne peuvent pas être mariées entre elles. La loi de l'exogamie est très strictement appliquée »²⁰¹.

Mais cette caractéristique est moins marquée dans le Sud de l'Albanie. Pour mieux comprendre cette distinction, il est pertinent de se référer à l'étude de Gilles de Rapper, qui a souligné les différences dans l'organisation sociale et familiale entre le Nord et le Sud. Selon l'auteur, la tribu dans le Sud peut comprendre trois générations²⁰². En général, les liens familiaux au-delà de trois générations ne sont pas souvent rappelés, bien que la longue présence dans une région soit source de prestige. Dans cette région, la règle de l'exogamie est donc moins contraignante, tandis que dans le Nord, les liens familiaux revêtent une plus grande importance.

Mais, les tribus présentent une structure organisationnelle remarquable, tant sur le plan interne que dans leurs relations extérieures. Il est pertinent d'examiner leur système de propriété, à la fois individuelle au sein de la tribu et collective au niveau du village. Chaque maison au sein de la tribu détient une propriété propre, comprenant la cour, les meubles, les pâturages et les terres. Ces terres représentent le socle véritable de ces communautés et demeurent l'élément vital central. Les limites territoriales sont souvent définies par des repères naturels tels que des

¹⁹⁷ Robert DELIEGE, *Anthropologie de la famille et de la parenté*, Paris, A. Colin, 2011 p. 19.

¹⁹⁸ Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, op. cit., p. 38.

¹⁹⁹ Claude LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Allemagne, États-Unis, Berlin, New-York : Mouton de Gruyter, impr. 2002, p. 20.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Edith DURHAM, *Some Tribal Origins, Laws, and Customs of the Balkans*, London, George Allen & Unwin, 1928, p. 15.

²⁰² Gilles de RAPPER, « Blood and Seed, Trunk and Hearth: Kinship and Common Origin in Southern Albania. Andreas Hemming, Gentiana Kera, Enriketa Pandelejmoni. Albania. Family, Society and Culture in the 20th Century », *LIT Verlag*, 2012, pp. 79-95.

clôtures, des arbres ou des sources, attestées par les récits des anciens. La richesse définie est exclusivement attribuée à la tribu, et aucun individu externe ne peut s'y établir. En revanche, la propriété collective, désignée sous le terme de *kujria*, appartient au village ou à la tribu dans son ensemble²⁰³. Elle est exploitée de manière commune et ne peut être fractionnée. En conséquence, la vente ou la cession des biens relevant de cette propriété est soumise à des restrictions strictes. Par exemple, la plantation d'un arbre dans la propriété commune confère la propriété de l'arbre à l'individu qui l'a planté, mais les fruits qu'il produit peuvent être collectés par les autres membres de la tribu. Les droits de propriété sur la *kujria* sont exclusivement réservés aux membres de la tribu et ne sont pas accessibles aux non-initiés. L'éloignement géographique d'un individu de sa tribu n'entraîne pas la perte de ses droits sur la *kujria*, ceux-ci étant conservés de manière permanente²⁰⁴. En matière de transfert de biens immobiliers, aucune famille ne peut céder ses propriétés à des étrangers sans d'abord les proposer à des parents proches, en tenant compte de la parenté entre les sexes.

Dans le cadre de ces relations économiques, le principe de préemption revêt également une importance significative. Cette institution prévoit que la vente d'un terrain ou d'un bien ne peut avoir lieu sans d'abord consulter les proches pour savoir s'ils ont besoin de cet objet. Cette pratique permet ainsi aux membres de la tribu d'utiliser les biens entre eux et empêche toute interférence des étrangers dans les affaires du village. Les nouveaux arrivants dans le village n'ont aucun droit sur cette propriété. Dans cette structure sociale étroitement définie, les nouveaux venus, également appelés *të ardhur*, occupent une position particulière et ne sont pas facilement acceptés. Cette conception est clairement illustrée dans l'article 2, paragraphe 5 du Kanun de Lekë Dukagjini, qui traite des pratiques funéraires, en particulier des tombes. Selon cet article, « Le défunt ou le tué d'une fratrie ou d'une tribu ne peut être enterré dans le cimetière d'une autre fratrie ou tribu. Si cela se produit sans le consentement de la fratrie ou de la tribu propriétaire des tombes, le Kanun impose l'exhumation du défunt ». Si une famille sans fratrie ni tribu s'installe dans le village avec l'approbation de ses habitants, un emplacement lui est désigné pour ses tombes au sein du cimetière de la paroisse, sous réserve du paiement annuel d'une somme à l'Église pour l'acquisition de cierges ou d'autres articles destinés à l'autel²⁰⁵.

Le chercheur Rrok Zojzi explique dans ses notes, qu'il est très difficile d'amener, dans la propriété commune de la tribu, un étranger qui appartient à une autre tribu ou à une autre fratrie. Dans ces écrits il explique : « S'il était mon ami, je devais avoir la permission de tous les autres

²⁰³ *Kujria* comprend des forêts, pâturage, terre ou autre lieu partagés par tout le village.

²⁰⁴ Giuseppe VALENTINI, *Il diritto delle comunita nellatradizione giuridica albanese, op. cit.*, p. 28.

²⁰⁵ Article 2 § 5 du Kanun de Lekë Dukagjini. Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini, op. cit.*, p. 17.

membres de ma famille pour le ramener avec moi dans les montagnes »²⁰⁶. Ces règles sont une manière de protéger la propriété commune considérée comme le moyen de subsistance le plus important.

Mais même si la tribu est un élément important de la société traditionnelle albanaise, il faut savoir que son unité base et essentielle est la famille²⁰⁷.

§ 2 - L'organisation de la famille

La famille est une entité fondamentale au sein de la société, rassemblant des individus au sein de l'intimité de leur foyer. Elle représente une institution sociale où chaque membre détient des droits et des devoirs²⁰⁸. Selon les analyses de Lévi-Strauss, la famille présente plusieurs caractéristiques essentielles. Elle trouve son origine dans l'institution du mariage, regroupant le couple conjugal et leurs enfants, bien que d'autres parents puissent également en faire partie. Les liens au sein de la famille sont caractérisés par des relations légales, des droits et des obligations de nature économique, religieuse, ainsi que par des interdits en matière de relations sexuelles, accompagnés d'un ensemble varié et complexe de sentiments psychologiques²⁰⁹. Ces caractéristiques trouvent leur équivalent dans les prescriptions relatives à la famille telles qu'elles sont énoncées dans les kanuns. Selon le Kanun de Lekë Dukagjini, « La famille est une réunion de personnes qui habitent sous le même toit et dont le but est d'accroître le nombre de ses membres par le moyen du mariage, et leur bien-être par le développement de leur corps et celui de leur pensée et de leur sens »²¹⁰. De même, le Kanun de Dibra mentionne que la famille est composée d'une ou plusieurs « couronnes » (le terme couronne, qui se rencontre dans tous les kanuns, englobant les couples mariés)²¹¹. Ainsi, une famille traditionnelle peut inclure

²⁰⁶ Instituti i Antropologjisë Kulturore dhe Studimeve Artistike (IAKSA), arkiva etnografike, Fondet e arkivit « Rrok Zojzi », vëll.10, inv. 21 « Materiale të ndryshme etnografike të mbledhura në rajonin e Dukagjinit ». Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (IACEA), archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », vol. 10, inv. 21 « Différents matériaux ethnographiques recueillis dans la région de Dukagjin », année 1956, p. 26.

²⁰⁷ Albert DOJA, « Morphologie traditionnelle de la société albanaise », *Social Anthropology*, vol. 7, n° 1,1999, p. 27.

²⁰⁸ Roger BENJAMIN, *Famille et société : évolution des structures, des fonctions de la famille et devenir de l'institution*, Paris, l'Harmattan, 2015, p. 22.

²⁰⁹ Claude LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 102.

²¹⁰ Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., chapitre 2 article 9 § 18.

²¹¹ Article 1 du Kanun de Dibra. Xhafer MARTINI, *Kanuni i Dibrës*, op. cit., p. 10.

plusieurs couples, tels que les fils mariés, le couple parental et éventuellement le couple des grands-parents. La caractéristique primordiale de la famille traditionnelle réside dans la solidarité étroite entre ses membres, caractérisée par les droits et les devoirs de chacun, ainsi que par des liens affectifs et des tabous concernant les relations sexuelles entre parents proches. De plus, cette solidarité se manifeste à travers la gestion des ressources communes, le maintien de l'ordre social interne et l'unité du groupe familial²¹². Dans ces familles, la coopération entre les membres est largement concentrée et circonscrite à leur cercle restreint²¹³. L'unité familiale implique une réaction collective face aux conflits susceptibles de menacer ce bien commun, à savoir le foyer. Cette cohésion confère une stabilité interne à la famille, en faisant une forme d'organisation sociale immuable²¹⁴. Plusieurs facteurs contribuent à cette union familiale singulière. En premier lieu, le fort sentiment familial joue un rôle crucial en servant de liant²¹⁵. Sur ce point, il convient de distinguer deux types de familles qui ont prévalu aux XIX^e et XX^e siècles : la petite famille et la grande famille. La petite famille est composée du couple et de ses fils ou uniquement ces derniers avec leurs enfants²¹⁶. La grande famille comprend de nombreuses générations qui habitent dans le même toit. Typiquement, elle repose sur la cohabitation du père, de ses fils - célibataires ou mariés - et de leurs enfants²¹⁷. On parle alors de familles composées de plusieurs « ventres », terme nécessitant quelques éclaircissements. Le mot « ventre » a le sens de la progéniture portée et engendrée par le ventre d'une femme mais ce ventre est identifié par le nom du père²¹⁸. Lorsque les garçons viennent de deux mères différentes mais du même père, ils sont considérés comme appartenant au même ventre, celui du père. Cela s'explique par la conception des fils comme héritiers du père²¹⁹. Ainsi, la petite et la grande famille peuvent être déterminées par le nombre de « ventres ». La maison à un seul « ventre », représentant la petite famille, se compose du père, de ses fils ou uniquement de ces derniers avec leurs enfants. Bien que la mère fasse partie intégrante de cette famille, le concept de « ventre » se réfère exclusivement au côté paternel, reléguant ainsi la mère à un rang secondaire en tant que génitrice. En revanche, la maison à plusieurs « ventres », la grande famille, peut accueillir plusieurs générations. Elle inclut le chef de famille, souvent le

²¹² Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais, La Construction Culturelle de la Personne*, op. cit., p. 25.

²¹³ *Ibid.*, p. 26.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

²¹⁵ Margaret HASLUCK, *Kanuni : (ligji i pashkruar shqiptar)*, op. cit., p. 63.

²¹⁶ Kahreman ULQINI, *Struktura e shoqërisë tradicionale shqiptare*, op. cit., p. 18.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais*, op. cit., p. 33.

²¹⁹ *Ibid.*

grand-père, ses fils, ainsi que ses petits-fils et arrière-petits-fils²²⁰. Ce sont ces générations masculines successives qui contribuent à la multiplication des « ventres » au sein de la famille. Des récits tels que celui de Hasluck mentionnent des maisons hébergeant entre soixante et cent personnes, aménagées en véritables dortoirs²²¹. De même, André Blanc évoque des grandes familles en 1945, dont les effectifs comptent en moyenne quinze membres, et une famille exceptionnelle de quarante-six membres en 1959²²². L'existence de ces grandes familles trouve ses fondements dans des raisons économiques, étant donné que la taille du groupe favorise des bénéfices substantiels²²³. En effet, cette forme familiale représente à la fois une unité familiale et économique²²⁴. Elle détient en sa possession des biens tels que des terres, des pâturages et du bétail. Pour représenter cette richesse nous pouvons prendre le terme utilisé par Raymond Verdier analysant des cas similaires : le « capital-vie »²²⁵. Ce concept englobe l'ensemble des personnes, des biens, des forces, des valeurs, des croyances et des rites qui constituent l'unité de la famille²²⁶. Ainsi, lorsque les membres de la maison restent et vivent ensemble, ils sont en mesure de mieux préserver ce « capital-vie », de prendre soin du bétail et de cultiver la terre de manière plus efficace. En revanche, la séparation d'un couple entraîne la pauvreté et la diminution de la main-d'œuvre, créant une réelle incertitude pour l'individu²²⁷. Par conséquent, l'éloignement d'un couple de la famille traditionnelle est un événement rare. Lorsque cela se produit, c'est souvent en raison d'un manque d'espace dans la maison pour tous les frères et leurs familles, du décès du père, ou du mariage du dernier frère, car ce dernier hérite généralement de la maison. Les autres frères construisent alors des maisons à proximité de la maison paternelle, utilisant les biens qu'ils ont reçus lors de la séparation, ou sur le terrain paternel lorsque cela est possible²²⁸. Même séparés, les frères continuent à entretenir des activités communes, principalement dans les travaux agricoles²²⁹. La famille subsiste à l'éparpillement

²²⁰ Kahreman ULQINI, *Struktura e shoqërisë tradicionale shqiptare*, op. cit., p. 18.

²²¹ Citée par André BLANC dans « Recherches sur les communautés patriarcales et les structures agraires en Albanie du Nord », op. cit., p. 117.

²²² *Ibid.*

²²³ La pauvreté du pays a contraint la population à former de petites communautés qui ont résisté à l'accès des étrangers. Walther PEINSIPP, *Populli i shqipeve të malit*, op. cit., p. 30.

²²⁴ Paul-Henri STAHL, « Soi-même et les autres quelques exemples Balkaniques », *L'identité* séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Paris, Grasset, 1977, p. 288.

²²⁵ Raymond VERDIER, *La vengeance : études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, vol. 1, Paris, Cujas, 1981, p. 19.

²²⁶ *Ibid.*, p. 26.

²²⁷ Franz NOPCSA, *Fiset e Malësisë së Shqipërisë Veriore dhe e drejta zakonore e tyre*, op. cit., p. 259.

²²⁸ Margaret HASLUCK, *Kanuni : (ligji i pashkruar shqiptar)*, op. cit., pp. 64-65.

²²⁹ Jean-René TROCHET, *L'Europe avant l'État. Tribus, clans et voisinage en Europe. De l'Antiquité au XX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022, p. 345.

des maisons. Dans la plupart des cas, le groupe ne se sépare toutefois pas avant la mort du père, parce que cela peut être interprété comme un signe de désaccord entre les frères et le père, et cela touche l'honneur de la famille²³⁰. Selon Gilles de Rapper, les cohabitations des fils sont plus fréquentes dans le passé, avant la Seconde Guerre mondiale²³¹. Dans ce cas, la maison est alors divisée en deux ou plusieurs parties égales, chacune avec sa propre entrée sur la rue, et sa propre cour et cuisine. Chaque frère, avec sa femme et ses enfants, forme une unité sociale distincte, mais l'ancienne unité de la maison paternelle est rappelée par son appellation de « fraternité » (vëllazëri en albanais)²³². Cette dernière constitue un autre élément fondamental de la société traditionnelle albanaise. Cette structure sociale est caractérisée par l'existence de multiples groupes familiaux partageant une ascendance paternelle commune ainsi que des biens collectifs. La fratrie, désignée en albanais par le terme « vëllazëri » dérive de « vëlla » signifiant « frère », représente l'unité de base de cette organisation sociale. Elle rassemble les frères séparés ainsi que leur progéniture, et est identifiée par le nom de l'ancêtre commun le plus proche²³³. Certains auteurs soutiennent que la formation de ces fratries découle de la nécessité de constituer des unités familiales plus restreintes afin de faciliter la résolution des conflits et des problèmes internes au sein de la communauté, une tâche ardue au sein d'un foyer abritant une cinquantaine d'individus²³⁴. Cette solidarité et cette union entre les membres familiaux peuvent également être motivées par d'autres impératifs, notamment les questions de vengeance dans le cadre des affaires de sang. En effet, dans la tradition albanaise, la vengeance du sang revêt un caractère exclusivement masculin et collectif. En de telles circonstances, les membres de la famille se voient dans l'obligation de venger le sang versé de leurs proches et de préserver l'honneur familial. Par conséquent, la taille de la famille joue un rôle crucial, car une famille élargie offre davantage de ressources masculines pour exécuter cette vengeance et protéger les membres de la famille²³⁵. Ainsi, la protection individuelle de chaque membre de la famille est

²³⁰ Le fils cadet reste généralement chez ses parents et hérite de la maison paternelle (trung). Son devoir est de prendre soin (yzmet) de ses parents dans leurs vieux jours et il est ainsi appelé le « pilier de la maison » (shtylla e shtëpisë). Le père a l'obligation de fournir à ses fils aînés une nouvelle maison ou au moins un terrain (truall) où construire une nouvelle maison. Cela se fait généralement en divisant le truall sur lequel la maison paternelle a été construite, tant qu'une telle fragmentation est possible. Gilles de RAPPER, « Blood and Seed, Trunk and Hearth: Kinship and Common Origin in Southern Albania », *op. cit.*, pp. 79-95.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ Albert DOJA, « Morphologie traditionnelle de la société albanaise », *op. cit.*, p. 42.

²³⁴ Xhyher CANI, *Le canon de Scanderbeg au cœur du coutumier albanaise*, *op. cit.*, p. 77.

²³⁵ Franz NOPCSA, *Fiset e Malësisë së Shqipërisë Veriore dhe e drejta zakonore e tyre*, *op. cit.*, p. 259. Selon Franz Nopcsa en 1906 les familles composées de vingt hommes de fusil (qui pouvaient utiliser une arme) sont nombreuses dans la zone de Kelmendi.

tributaire de l'union et de la grandeur de cette dernière, conférant à la solidarité familiale une importance primordiale dans la vie quotidienne.

En dehors de sa fonction en tant qu'unité sociale, économique et juridique, la famille albanaise représente également un bastion de traditions et de coutumes. Au sein de cette cellule sociale, une pléthore de pratiques coutumières émerge, visant à réguler et à encadrer les relations familiales. Ces coutumes sont le reflet des valeurs, des normes et des attentes sociales qui imprègnent la vie quotidienne des Albanais depuis des générations. Parmi ces coutumes, on trouve des règles qui gouvernent les interactions entre le chef de famille et les autres membres, définissant les rôles et les responsabilités de chacun au sein de la structure familiale. De même, des normes spécifiques régissent les relations entre conjoints, encadrant les devoirs et les droits de chaque partenaire dans le mariage. En outre, des pratiques coutumières encadrent également les relations entre parents et enfants, établissant des modèles de comportement et des attentes mutuelles au sein de la famille.

Dans les pages suivantes, nous approfondirons l'étude de ces coutumes familiales, en examinant de manière détaillée leur origine, leur évolution et leur influence sur la vie quotidienne des Albanais. En analysant ces pratiques sous différents angles, nous espérons obtenir une vision plus complète de la société albanaise et de ses dynamiques familiales.

Dans notre exploration, nous ne manquerons pas de considérer également le rôle de l'État dans la régulation de ces coutumes. Il est important de souligner que l'État albanaise a souvent exprimé une volonté de supprimer certaines de ces pratiques traditionnelles, les qualifiant parfois d'archaïques ou contraires à l'ordre public. Cette intervention dans les affaires familiales reflète les tensions entre les coutumes traditionnelles et les valeurs promues par les institutions étatiques modernes. Cette volonté de l'État de réformer ou de supprimer certaines coutumes peut être motivée par diverses raisons, notamment la promotion de l'égalité des genres, la protection des droits individuels et la création d'une société plus conforme aux normes internationales et aux principes de droits de l'homme. Cependant, cette démarche peut également susciter des débats et des résistances au sein de la société, en raison de l'attachement profond aux traditions et à l'identité culturelle.

Ainsi, dans nos développements à venir, aborderont également les politiques et les actions entreprises par l'État albanaise en matière de régulation des coutumes familiales, ainsi que les réactions et les implications de ces interventions sur la dynamique sociale et culturelle de la nation. En examinant ces aspects, nous chercherons à mieux comprendre les forces en jeu dans l'évolution des coutumes en Albanie et les tensions entre tradition et modernité

Partie I - La volonté et les motifs invoqués en faveur de la suppression des coutumes

« L'éducation et la civilisation sont les deux outils puissants qui s'opposent fortement aux coutumes faibles. Ces coutumes qui ont été suivies peuvent avoir été précieuses dans le passé, lorsque les gens pensaient et agissaient très différemment. Aujourd'hui, il n'y a aucune raison de continuer avec l'attitude précédente, d'autant plus que la majorité des gens non seulement ne les aiment pas, mais les méprisent et les détestent dans leur cœur »²³⁶.

Cet extrait, provenant d'un article publié anonymement en 1921 dans la revue *Gruaja shqiptare* (en français : *La femme albanaise*), une publication mensuelle en langue albanaise traitant de sujets sociaux et pédagogiques, illustre parfaitement l'esprit tant de la population que de l'État de l'époque. Cet esprit se manifeste dans leur volonté commune d'éliminer certaines coutumes jugées archaïques et contraires à l'entreprise de modernisation que l'État albanais indépendant inspire dans les années 1920. En effet, la cessation des pratiques coutumières les plus problématiques, en raison de leur incompatibilité avec les normes contemporaines, s'inscrit dans le cadre des efforts politiques entrepris dès la déclaration d'indépendance de l'Albanie. Ainsi, des lois conformes aux standards modernes prennent forme et culminent sous le règne d'Ahmet Zogu (1924-1939)²³⁷. Ce dernier s'emploie à consolider la souveraineté de l'État albanais par le biais de diverses mesures coercitives et législatives²³⁸. Cette période est marquée par une phase de consolidation et de modernisation de l'appareil étatique albanais ainsi que de la société dans son ensemble. Celle-ci est sujette à une série de transformations qui remettent en question les fondements traditionnels, la coutume étant ainsi confrontée à des mutations significatives. Ces initiatives perdurent également, durant le régime communiste d'Enver Hoxha (1944-1985), non pas dans un souci d'adaptation à la modernité, mais dans le dessein de conformer la coutume à l'idéologie politique communiste, pour laquelle certaines pratiques

²³⁶ Auteur anonyme, « Zakonet tona », *Gruaja shqiptare*, n° 8, juin 1921, p. 1.

²³⁷ Ahmet Zogu : Ministre de l'Intérieur (janvier 1920- novembre 1920 et 24 décembre 1921- 1924)

Premier ministre d'Albanie (décembre 1922- mars 1924)

Président et Premier ministre) janvier 1925 - septembre 1928

Roi des Albanais (1er septembre 1928 – 9 avril 1939). Voir pp. 96-99.

²³⁸ Nathalie CLAYER, « Les espaces locaux de la construction étatique à l'aune du cas albanais (1920-1939) », *op. cit.*, p. 419.

coutumières sont assimilées à des vestiges du passé qu'il convient d'éliminer à tout prix²³⁹. Mais, la position de la coutume demeure précaire jusqu'à ce jour, étant considérée comme rétrograde et incompatible avec les principes démocratiques et les normes modernes européennes.

Ainsi, avec l'établissement de l'État et le renforcement du corpus législatif, la coutume peine à trouver sa légitimité. Le maintien des traditions ancestrales se révèle incohérent avec les objectifs de développement sociétal et de préservation de l'ordre public poursuivis par l'État. Au cœur des réformes, la coutume est perçue comme archaïque et inadaptée, incapable de favoriser l'épanouissement de la société dans un cadre étatique démocratique. Avec la mise en place d'institutions étatiques modernes et l'adoption progressive des normes législatives européennes, la coutume est reléguée au rang d'anachronisme, justifiant ainsi sa remise en question et son éventuelle élimination.

Justement, cette partie se penche sur la volonté de l'État et de la société albanaise, de supprimer la coutume, perçue comme un vestige archaïque et antithétique à la modernité. Diverses périodes historiques, notamment l'ère d'Ahmet Zogu, le régime communiste, et la transition vers la Démocratie, seront étudiées. L'analyse portera sur les changements législatifs et sociaux accompagnant ces périodes et leur influence sur la coutume.

Trois thèmes principaux rythmeront cette partie : l'incompatibilité du contenu de la coutume (titre I), sa dégradation en tant que source de droit (titre II), et l'inadéquation de sa forme (titre III)²⁴⁰.

²³⁹ Le régime communiste a existé en Albanie de 1944 à 1992. De 1944 à 1946, l'État d'Albanie est connu sous le nom de Gouvernement démocratique d'Albanie et de 1946 à 1976, il s'appelle République populaire d'Albanie. De 1976 à 1992, l'État est connu en tant que République populaire socialiste d'Albanie. Enver Hoxha est le dictateur qui a dirigé ce régime dès 1944 jusqu'à sa mort en 1985 et auquel succède par Ramiz Alia (1985-1991). Pendant ce régime Enver Hoxha est ministre de la Défense populaire octobre 1944- juillet 1953, ministre des Affaires étrangères mars 1946- juillet 1953, Premier ministre de l'Albanie octobre 1944- juillet 1954 et Premier secrétaire du Parti du travail d'Albanie novembre 1941-avril 1985. Il est en même temps le président du Front démocratique d'Albanie et commandant général des forces armées albanaïses de 1944 jusqu'à sa mort 1985. Voir pp. 121-123.

²⁴⁰ Il est difficile de donner une définition claire de la modernisation en Albanie ou de faire une division claire entre la société moderne et traditionnelle. La modernisation dans ce travail fait référence aux politiques de l'État visant à renforcer les lois et à toutes les politiques qui, selon ces régimes, sont pleinement convaincues qu'elles modernisaient la société.

Titre I- Un contenu incompatible avec la modernité et l'État

En Albanie, quel que soit le régime politique en place, la pertinence des coutumes suscite toujours un débat. Depuis l'établissement de l'État albanais, celui-ci accorde d'une part une grande importance à la culture nationale et aux coutumes, les considérant comme des éléments fondamentaux de l'identification nationale, et d'autre part, les perçoit comme étant inférieures aux cultures européennes sur lesquelles il s'appuie. D'une part, ces coutumes sont reconnues pour leur authenticité au niveau national, étant assimilées en termes d'importance à la fonction de la langue albanaise. D'autre part, lors de la conceptualisation de l'État, elles sont souvent affublées du défaut d'obsolescence²⁴¹. Pendant la période communiste, elles sont qualifiées d'arriérées ou d'expressions du passé. Pendant la période de transition démocratique, les coutumes sont qualifiées de « médiévales » et de « primitives »²⁴². Parallèlement, elles sont perçues comme potentiellement dangereuses et comme portant atteinte à l'ordre public. Ces deux aspects constituent donc, les principales raisons motivant la volonté de les abolir. Ainsi, à chaque période, en parallèle avec la mise en place des institutions étatiques et du système juridique, considérés comme des instruments clés pour moderniser le pays, on observe le phénomène de suppression des coutumes jugées nuisibles, archaïques, contraires à la modernité et à l'ordre public.

Comme exemple principal de ce phénomène, certains aspects coutumiers peuvent être citées, appartenant aux relations familiales (chapitre I), ainsi que l'exemple de la coutume de la vengeance du sang (chapitre II), la première dénotant un aspect patriarcal de la société, le second son aspect vindicatif.

Chapitre I- Des coutumes familiales archaïques

Il est question dans ce chapitre d'analyser le contenu des coutumes familiales inadaptées dans le contexte d'un État moderne, d'une famille émancipée et d'une amélioration de la position de la femme. Depuis les années 1920 jusqu'à aujourd'hui, la structure, la composition et les coutumes de la famille albanaise ont subi des transformations fondamentales. Ces évolutions reflètent généralement les caractéristiques de la famille moderne, marquée par une valorisation

²⁴¹ Nebi BARDHOSHI, « E drejta kanunore dhe shteti i së drejtës », *op. cit.*, p. 19.

²⁴² *Ibid.*

accrue de l'individualité, de l'indépendance et de l'autonomie des individus²⁴³. Ainsi, en Albanie au fil du temps les rôles des membres de la famille ont évolué. Historiquement, avant l'indépendance du pays en 1912, la famille albanaise traditionnelle se distingue par sa structure patriarcale étendue, reposant sur des liens de sang particulièrement solides. Cependant, avec les bouleversements politiques survenus après les années 1920, notamment la consolidation de l'État et les réformes introduites, l'importance des relations tribales a progressivement décliné. Parallèlement à ces changements politiques, l'Albanie a également connu des transformations économiques significatives. L'essor du commerce à partir de cette période a non seulement modifié le paysage économique, mais a également entraîné des changements sociaux considérables, qui ont contribué à redéfinir les rôles au sein de la famille albanaise. La croissance des activités commerciales, combinée à une intensification des migrations internes et externes, a conduit à un phénomène de départ des enfants du foyer parental, cherchant à établir leur propre ménage²⁴⁴. Ce mouvement a affaibli les structures traditionnelles, notamment les relations tribales, tout en impactant profondément la structure familiale. En conséquence, le rôle du chef de tribu ou de famille a progressivement perdu de son importance, reflétant une réorganisation des hiérarchies au sein de la société albanaise. Bien que le modèle familial demeure largement patriarcal, avec un maintien de la suprématie masculine, le rôle des femmes, bien que toujours subordonné, devient plus discret dans ce nouvel ordre social. Ces évolutions ont également contribué à modifier la perception des coutumes familiales, certaines d'entre elles étant désormais perçues comme inadaptées dans le contexte d'une société en transition vers la modernité.

Dans ce chapitre, plusieurs exemples concrets de coutumes sont examinés pour illustrer et clarifier l'évolution de la famille albanaise, ainsi que l'incompatibilité de certaines pratiques traditionnelles avec les changements sociaux. Parmi ces coutumes, font l'objet celles qui assignent une position inférieure à la femme au sein de la famille et de la société (section I) ainsi que certaines pratiques liées au mariage (section II).

²⁴³ François DE SINGLY, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2017, p. 15.

²⁴⁴ Albert DOJA, « Évolution et folklorisation des traditions culturelles », *East European Quarterly*, vol. 32, n° 1, 1998, pp. 95–126.

Section I- Une position inférieure de la femme contraire à la volonté de modernisation

Parmi les coutumes les plus critiquées par les régimes politiques successifs, celles du milieu familial et plus précisément les coutumes qui attribuent une position centrale à l'homme et soumettent la femme, suscitent particulièrement l'opprobre. Après les années 1920, ces coutumes deviennent incompatibles avec le fonctionnement de la société et les principes de l'État moderne. L'Albanie des années 1920 tente d'embrasser les habitudes occidentales et ces coutumes patriarcales sont considérées comme un obstacle à la modernité²⁴⁵. L'analyse présentée dans cette section permettra de mieux visualiser ces questions.

Toutefois, l'examen de la critique des coutumes patriarcales nécessite en premier lieu une présentation du rapport entre hommes et femmes dans les coutumes albanaises (paragraphe 1). Cela permettra d'appréhender plus en profondeur ces coutumes ainsi que la réalité socio-culturelle albanaise. En second lieu, il convient d'expliquer les changements survenus dans la société albanaise après les années 1920 ainsi que les efforts déployés par l'État pour effacer certaines coutumes familiales (paragraphe 2).

§ 1- La place de la femme et de l'homme dans la coutume albanaise

Pour mieux appréhender les relations familiales et les rapports entre hommes et femmes dans le contexte de la coutume albanaise, il est impératif de se pencher sur les textes des kanuns. Ces textes, représentent l'essence même de la tradition albanaise. Leur étude offre ainsi un éclairage crucial sur la manière dont la société traditionnelle albanaise concède et organise les interactions au sein de la cellule familiale. En analysant ces kanuns, nous sommes en mesure de constater que ceux-ci perpétuent et renforcent le modèle patriarcal au sein de la famille albanaise. En effet, ils accordent une importance prépondérante à la figure masculine, conférant à l'homme une position centrale et dominante au sein de la structure familiale (A). Cette centralité de l'homme se manifeste à travers divers aspects de la vie familiale, allant de la prise de décision à l'exercice de l'autorité. Dans ce contexte patriarcal, la femme se voit assigner un rôle subordonné et souvent limité (B). Conformément aux prescriptions des kanuns, elle est reléguée à des tâches domestiques et à la gestion des affaires du foyer, tandis que les décisions importantes et les responsabilités socio-économiques reviennent principalement à l'homme.

²⁴⁵ Ismet ELEZI, « Vështrim i shkurtër historik i drejtësisë penale në Shqipëri dhe sfidat para saj », *Revistë Shkencore « Justiniani I »*, Tiranë, Albin, vol. 1, 2009, p. 10.

A. La place centrale de l'homme au cœur des kanuns albanais

Les coutumes des kanuns s'inscrivent dans un contexte exclusivement masculin. La notion de masculinité, définie ici comme l'ensemble des traits, des caractéristiques et du rôle assigné à l'homme au sein de la société, revêt une importance primordiale pour les Albanais, enracinée dans des traditions ancestrales. Elle constitue le socle d'une société patriarcale et constitue l'essence même des kanuns albanais²⁴⁶. Ces kanuns, dans leur complexité, englobent les vertus attendues d'un homme dans ses interactions familiales et sociales, révélant ainsi la diversité des expressions de la masculinité, adaptées aux diverses fonctions que l'homme exerce au sein de la famille et de la société. Ainsi, au sein du foyer, l'homme endosse simultanément les rôles de chef de famille, de mari et de père, incarnant une autorité gouvernante. En revanche, dans le cadre social, l'homme se présente en tant qu'ancien, médiateur et juge.

Scruter l'importance de l'homme au sein de la coutume albanaise nécessite une exploration approfondie de ces normes, mettant particulièrement en lumière les préceptes relatifs à l'institution familiale. Une analyse minutieuse de ces coutumes révèle deux aspects saillants : d'une part, l'accentuation de l'importance de la naissance des garçons dans la tradition albanaise (1) et, d'autre part, le rôle central du chef de famille dans la gestion du foyer (2).

1. L'importance de la naissance des garçons dans la coutume albanaise

« Si une maison n'a pas de mâles, elle s'éteint », c'est de cette façon assez abrupte que la coutume albanaise conçoit la famille qui n'a plus d'hommes²⁴⁷. Considérée comme le pilier fondamental de la structure familiale, la figure de l'homme est examinée de manière exhaustive par celles-ci et ses droits sont investis d'une autorité presque absolue²⁴⁸. L'importance des fils au sein de la famille découle de leur rôle crucial dans sa perpétuation, symbolisant son existence même²⁴⁹. Cette assertion trouve écho dans les écrits de Shtjefën Gjeçov, qui, dans ses notes personnelles, évoque cet aspect de manière éloquente :

²⁴⁶ Bertrand WESTPHAL, « Le Kanun, Constitution de l'homme », *Le livre de l'hospitalité*, Montrouge, Bayard, 2004, pp. 219-239.

²⁴⁷ Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais*, op. cit., p. 29.

²⁴⁸ Albert DOJA, « Dreaming of fecundity in rural society », *Rural History: Economy, Society, Culture*, vol. 16, n° 2, 2005, p. 211.

²⁴⁹ Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais*, op. cit., p. 29.

« Celui qui est un vrai Albanais ne se marie pas par amour. L'objectif du mariage est d'avoir des enfants. Avoir des enfants, oui, mais des garçons et non des filles. Le garçon accroît la maison de l'Albanais. Quand un garçon naît, toute la famille ainsi que les proches du sang et du genre et les autres personnes fêtent. Ainsi, les Albanais préfèrent la femme qui donne naissance à un garçon que la femme qui donne naissance à une fille »²⁵⁰.

Cette observation personnelle de Gjeçov, issue de ses investigations menées au sein de la population du Nord de l'Albanie (au début du XX^e siècle), illustre de manière claire la profonde signification des coutumes albanaises. Celles-ci accordent une importance primordiale à la présence masculine au sein de la famille et conditionnent la cohésion sociale à la perpétuation des lignées masculines. En effet, l'absence d'hommes pose des défis significatifs tant pour la famille que, dans une moindre mesure, pour la société dans son ensemble²⁵¹. Dans cette perspective, les hommes sont considérés comme les uniques héritiers du lignage familial, jouissant d'une pleine appartenance à la lignée paternelle²⁵². En revanche, la femme ne bénéficie pas de la même considération, selon la coutume. Elle est perçue comme celle qui perpétue le sang de la maison conjugale, parce que ses enfants sont affiliés à la lignée de son époux²⁵³. Dans le cadre d'une société patriarcale comme celle de l'Albanie, la femme est dès sa naissance destinée à la famille de son futur mari, étant entendu qu'elle se mariera et quittera ainsi le foyer paternel pour rejoindre celui de son conjoint²⁵⁴. Pour ces motifs, la naissance d'une fille n'est généralement pas souhaitable, voire perçue comme un malheur pour la famille²⁵⁵. Les membres proches du cercle familial ne célèbrent guère cet événement et s'efforcent souvent de le dissimuler. En revanche, la venue au monde d'un garçon revêt une importance considérable, suscitant non seulement la joie au sein de la famille, mais également parmi tous les proches. Elle est couramment marquée par des festivités opulentes, parfois excessives, surtout lorsqu'il s'agit du premier-né de la famille. Conformément à la tradition, pour exprimer cette allégresse, les proches déchargent des fusils pour annoncer la bonne nouvelle. Les coups de feu sont dirigés

²⁵⁰ ANA, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 76, *op. cit.*

²⁵¹ Gilles de RAPPER, « Entre féminin et masculin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison », *Revue française d'anthropologie*, Éditions de l'EHESS, n° 154-155, p. 4.

²⁵² Donato MARTUCCI, « L'albero del latte. La donna nel diritto consuetudinario Albanese », *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, n° 2, 2012, pp. 181-206.

²⁵³ Albert DOJA, « Dreaming of fecundity in rural society », *op. cit.*, p. 212.

²⁵⁴ La famille patriarcale est la forme principale de l'organisation des Albanais jusqu'à la fin de la deuxième Guerre Mondiale. Après la guerre, elle a commencé à se désintégrer petit à petit en raison des changements économiques et sociaux. L'un de ces facteurs est la politique menée par le régime communiste qui a provoqué l'émancipation des femmes dans la société. Luan OMARI, Aleks LUARASI, *Historia e shtetit dhe e së drejtës në Shqipëri*, *op. cit.*, 2007, p. 239. Pour plus de détails voir pp. 110-119 de ce travail.

²⁵⁵ Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais*, *op. cit.*, p. 34.

vers le soleil, symbolisant l'enthousiasme et la jubilation générale de la famille et du couple parental²⁵⁶. Ces célébrations sont accompagnées de chants vibrant de la force des femmes et des jeunes filles de la famille, qui jouent du tambourin ou d'autres instruments bruyants²⁵⁷. Cette valorisation de l'homme découle de son rôle en tant que seul héritier du nom de famille²⁵⁸. Ainsi, selon la coutume, l'homme incarne à la fois le représentant exclusif de la famille et le symbole de sa pérennité, dans la mesure où les enfants sont considérés comme appartenant à leur père et où les hommes sont perçus comme les créateurs des enfants²⁵⁹.

Par conséquent, le mariage, bien que déjà célébré, ne trouve son aboutissement définitif que lorsque la femme accouche d'un garçon, car c'est seulement dans cette circonstance que le mariage accomplit pleinement sa fonction première, qui est de perpétuer la lignée de l'époux.

Poursuivant l'analyse des coutumes des kanuns albanais, il est notable que la même importance est accordée à l'homme en tant que chef de famille. Dans cette perspective, son rôle revêt une importance fondamentale pour la gestion et l'administration des affaires familiales.

2. L'omnipotence du maître de la maison

Selon les coutumes albanaises codifiées dans les kanuns, la fonction de maître de maison est traditionnellement dévolue à l'homme le plus âgé du foyer. Ce rôle lui confère une autorité suprême sur les affaires familiales, consolidant ainsi la structure patriarcale qui caractérise la famille albanaise traditionnelle. En tant que principal pilier du foyer, le maître de maison se voit investi des responsabilités les plus cruciales, telles que la gestion des biens familiaux, la prise de décisions majeures, et la représentation de la famille dans les affaires sociales et judiciaires. Cette centralisation de l'autorité reflète l'importance des hiérarchies de genre et d'âge dans l'organisation sociale albanaise traditionnelle. Cependant, cette désignation ne se limite pas à des considérations d'âge ; elle requiert également des qualités intrinsèques appropriées. Ainsi, le statut matrimonial du maître de la maison revêt une importance secondaire, étant admis qu'il puisse être marié ou célibataire²⁶⁰. Ce qui prime, ce sont ses vertus

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 57.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ Le nom de famille est un aspect fondamental permettant de distinguer les individus et de consolider le lien familial au sein de la même lignée. Bernard BEIGNIER, *L'honneur et le droit*, Paris, L.G.D.J., 1995, p. 488.

²⁵⁹ Albert DOJA, *Invitation au terrain Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*, Bruxelles, P. I.E. Peter Lang, 2013, p. 139.

²⁶⁰ Article 9 § 20 du Kanun de Lekë Dukagjini : « Un célibataire peut être maître de maison ».

personnelles, son sens administratif et son intelligence²⁶¹. À cet égard, le maître de maison doit démontrer une connaissance approfondie des coutumes et de leur mise en pratique. En tant que modèle pour l'ensemble de la famille, il incarne une véritable figure de sagesse et d'autorité, jouissant d'un respect et d'une affection inconditionnels. Cette reconnaissance envers lui se manifeste à travers diverses situations de la vie quotidienne. Il est systématiquement sollicité pour toute décision concernant les autres membres de la famille²⁶². À domicile, lors des interactions quotidiennes ou lors de réceptions, il occupe la place d'honneur à la table, même en présence d'hommes plus âgés²⁶³. Il assume la responsabilité d'accueillir les invités, de converser avec eux et de partager des moments de convivialité²⁶⁴. Cette autorité s'étend également aux autres membres du foyer, lui conférant des droits substantiels et un pouvoir disciplinaire conséquent. Il convient de souligner que cette autorité est fondée sur le mérite et les valeurs du maître de maison, lesquelles doivent être en adéquation avec les attentes sociales. Tout écart de conduite, que ce soit dans la sphère publique ou privée, peut entraîner la perte de cette fonction²⁶⁵. La coutume prévoit alors que les proches ont le pouvoir de remplacer le maître de maison s'il ne remplit pas adéquatement ses fonctions, généralement par un autre homme mieux qualifié pour les assumer. Le cas échéant, la fonction de chef de famille est traditionnellement transmise du père au fils aîné. Cependant, cette pratique peut présenter des risques, car elle ne tient pas nécessairement compte des compétences administratives, de la connaissance des coutumes et de la capacité de jugement de l'aîné. Souvent, ce choix ne reflète pas le caractère ou l'intégrité morale de l'aîné. Pour ces motifs, un chef de famille ou les gens de la maison, peuvent décider de ne pas suivre cette coutume et de ne pas désigner le fils aîné comme successeur. Il peut alors proposer un autre membre de la famille qu'ils estiment capable d'assumer efficacement les responsabilités administratives à l'avenir²⁶⁶.

²⁶¹ Enriketa PANDELEJMONI (PAPA), « Struktura familjare në Shqipëri rreth vitit 1918 », *Albanian Studies*, n° 32-33, 2014, p. 27.

²⁶² « S'il entre dans la maison, tous les membres de la famille doivent se lever et rester debout jusqu'à ce qu'il s'assoie. Les jeunes n'ont pas le droit de manger ni de fumer en sa présence. Il détermine seul le sujet de la conversation. S'il se tait, les personnes présentes doivent également se taire ». Walther PEINSIPP, *Populli i shqipeve të malit*, op. cit, p. 49.

²⁶³ Mary Edith DURHAM, « Alta Albania », *Edizioni digitali del CISVA*, 2016, p. 54.

²⁶⁴ Lors de ces fêtes, les hommes sont toujours plus honorés que les femmes. Ce sont eux qui mangent en premier tandis que les femmes mangent à l'écart et après les hommes. *Ibid.*

²⁶⁵ Concernant ce dernier cas, le Kanun de Lekë Dukagjini est un bon exemple. Selon l'article 9 § 24 de ce kanun « Les gens de la maison ont le droit de révoquer le maître de la maison s'ils voient qu'il ne travaille pas au bien de la maison ou qu'il la mène à sa perte ».

²⁶⁶ Article 9 § 20 du Kanun de Lekë Dukagjini : « D'après le Kanun, le gouvernement de la maison appartient au plus âgé de la maison ou à l'aîné de ses frères. Mais, s'ils n'ont pas les qualités nécessaires pour accomplir cet

L'analyse des coutumes décrites dans l'ensemble des kanuns codifiés révèle que les droits du maître de maison, tels qu'acquis dans la maison traditionnelle albanaise, peuvent être classés en quatre catégories distinctes : les droits de l'honneur, les droits sur la richesse de la maison, sur les personnes de la maison et les droits publics²⁶⁷. Les droits d'honneur comprennent son droit d'avoir la place d'honneur dans la table et dans la maison, ainsi que le droit d'avoir ses armes et son propre cheval. Les droits sur la richesse de la maison comprennent sa possession sur chaque objet que les autres membres ramènent à la maison, son pouvoir d'acheter ou de vendre ou de louer différents objets, le droit sur le bétail, et le droit d'être garant. Les droits sur les proches de la famille comprennent le droit d'autorité envers les autres membres de la maison, le pouvoir de leur donner des ordres et le droit de les condamner s'ils n'obéissent pas à ses ordres. Enfin, parmi les droits publics, on compte notamment celui de participer dans les assemblées et d'être le représentant de la voix de la famille.

Cependant, comme nous l'avons précisé, l'autorité du chef de famille n'est pas véritablement absolue. En effet, ses droits sont accompagnés d'obligations significatives, qui, à l'instar de ses droits, se répartissent en deux catégories : les obligations envers les autres membres de la famille et celles relatives à la gestion des biens familiaux. Cela correspond mot à mot avec la figure du chef de maison décrit par Maurice Godelier. Selon ce dernier la légitimité de l'autorité du chef de ménage n'est pas totale. Elle est légitimée par le fait d'assurer aux membres de la famille les conditions matérielles d'existence²⁶⁸. Dans la coutume albanaise existe le même principe. Ainsi, le chef de la maison s'occupe de la prospérité et du bien-être des autres membres de la famille. Il les protège et veille à ce qu'ils ne manquent de rien, ni de nourriture, ni de vêtements. Il subvient ainsi à leurs besoins fondamentaux pour la vie. Envers ses garçons, il a l'obligation d'acheter des armes lorsqu'ils atteignent l'âge de quinze ans, qui est considéré comme l'âge où un homme peut porter sa propre arme²⁶⁹. Le maître de la maison

office comme il faut, alors les gens de la maison choisissent en commun parmi eux le plus intelligent, le plus sage et le plus prudent ».

²⁶⁷ Syrja PUPOVCI, *Marrëdhënjet juridike civile në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, op. cit., p. 81.

²⁶⁸ Maurice GODELIER, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Flammarion, 2010, p. 14.

²⁶⁹ Article 9 § 21 du Kanun de Lekë Dukagjini :

Devoirs du maître de maison : 1) Se préoccuper de la prospérité des membres de la maison. 2) Tenir les rênes aux membres de la maison pour qu'ils ne causent à celle-ci ni dommage ni catastrophe. 3- Donner l'exemple dans les affaires qui sont de sa compétence. 4- Avoir l'œil sur les terres pour qu'elles ne tombent pas en jachère et sur le troupeau pour que rien ne nuise à son développement. 5- Agir avec science et sagesse à l'intérieur et à l'extérieur de la maison et ne pas pousser à la ruine et à la destruction. 6- S'occuper de vêtir et chausser les membres de la famille sur les gains de la maison. 7- Maintenir la voie de la justice dans la maison et ne pas soutenir l'un plus que l'autre. 8- Acheter des armes aux garçons quand ils ont montré qu'ils y étaient aptes.

en outre doit très bien connaître les coutumes de la région et il doit faire de son mieux pour que les membres de la famille ne les brisent pas en les conseillant pour ne pas commettre de faute ou de dommage. La grande responsabilité du maître de la maison consiste également en son devoir de participer dans les assemblées et d'y représenter la famille. Il est en même temps le responsable et répondra de tous les dommages qu'un membre de la famille peut causer à autrui. C'est enfin lui qui choisit la personne qui doit participer dans les travaux du village, et, plus important, qui doit désigner la personne chargée de venger la famille lorsque le processus de reprise du sang est engagé.

Ainsi, on observe que, malgré quelques limites ou obligations inhérentes au pouvoir conféré, l'homme conserve une place très privilégiée et infiniment supérieure par rapport à la femme. Celle-ci est soumise à la figure masculine.

B. La soumission de la femme dans la coutume albanaise

« La femme est une outre qui doit tout supporter » ; c'est ainsi que la coutume et plus précisément le Kanun de Lekë Dukagjini conçoit le genre féminin²⁷⁰. Faible par nature, elle est juridiquement décrite comme une personne, mais plutôt considérée comme une chose superflue, un objet, un être accessoire²⁷¹. Qu'elle soit fille ou femme mariée, elle reste toujours incapable juridiquement. La coutume la voit comme soumise à l'autorité de son père puis de son mari (1) et, entre autres, ne lui accorde pas le droit d'héritage (2).

1. La position inférieure de la jeune fille et de la femme au sein de la famille

Dans le cadre de sa jeunesse au sein du foyer familial, la jeune fille est soumise à l'autorité paternelle, devant lui témoigner respect et obéissance sans remise en question. La prise de décisions concernant son avenir et son mariage relève exclusivement de son père. De plus, au sein de la cellule familiale, la jeune fille est confrontée à des restrictions quant à ses activités, étant limitée dans ses interactions sociales et privée de liberté décisionnelle concernant sa vie et son travail, du fait de son genre. Qu'elle soit une jeune fille ou une femme majeure il lui est interdit de manger avec les hommes, d'engager une conversation ou de donner son avis personnel, de décider pour sa vie, et pour son travail²⁷². Cette situation d'infériorité se perpétue

²⁷⁰ Article 29 du Kanun de Lekë Dukagjini.

²⁷¹ Donato MARTUCCI, « L'albero del latte. La donna nel diritto consuetudinario Albanese », *op. cit.*, p. 184.

²⁷² Ian WHITAKER, « "A sack for carrying things": the traditional role of women in northern albanian society », *Anthropological quarterly*, vol. 54, n° 3, 1981, pp. 146-156.

lorsqu'elle devient femme mariée. Une fois intégrée au foyer conjugal, son statut reste inchangé. Conformément aux principes de la coutume albanaise, le mari détient un pouvoir prépondérant sur sa femme. Selon le Kanun de Dibra, même si la femme est issue d'une famille prestigieuse ou aisée, elle demeure soumise à son mari, même si celui-ci provient d'un milieu moins favorable que le sien²⁷³. Le Kanun de Lekë Dukagjini prévoit que le mari est en droit de recourir à la violence physique à l'égard de sa femme, de la répudier à sa guise sans faute prouvée et sans motif valable²⁷⁴. Selon le Kanun de Skanderbeg, le mari est autorisé à recourir à la violence en cas de désobéissance de sa femme ou de non-respect de ses conseils²⁷⁵. Ces situations sont considérées comme des fautes graves pour lesquelles l'homme doit la corriger, mais en revanche il n'a pas le droit de mettre fin au mariage sans justification valable. Selon le Kanun de Skanderbeg, il faut en effet justifier une séparation. Si un homme quitte sa femme sans justification, la famille de cette dernière peut se venger en tuant le mari²⁷⁶. Le Kanun de Dibra est plus tolérant. Lorsque la femme est fautive, le mari doit la conseiller mais ne peut la frapper. Si cela se produit, les parents de la femme peuvent la prendre de force et demander la séparation, voire la marier avec un autre homme²⁷⁷.

Une constante pour tous les kanuns est donc le fait que l'homme n'a pas droit de la tuer. La coutume prévoit cependant deux cas particuliers. Le Kanun de Lekë Dukagjini établit deux situations exceptionnelles où le meurtre de l'épouse est toléré : en cas d'adultère ou de violation de l'hospitalité. Ces deux transgressions sont considérées comme des offenses graves, entraînant un déshonneur majeur. Selon le Kanun de Dibra, le mari est autorisé à quitter sa femme en cas de violation de l'hospitalité, mais il peut la condamner à mort en cas d'adultère²⁷⁸. Quant au Kanun de Skanderbeg, il accorde au mari le droit de tuer son épouse uniquement s'il la surprend en flagrant délit d'adultère avec un autre homme. Selon l'article 452 de ce kanun, en cas d'adultère non avéré ou de violation de l'hospitalité, le mari peut immédiatement répudier sa femme ou lui infliger une punition symbolique telle que la coupe d'une mèche de cheveux. Cette sanction vise à déshonorer publiquement la femme, illustrant ainsi sa faute aux yeux de sa famille et de la communauté, et soulignant le déshonneur qu'elle a infligé à son mari. Au sein de la coutume, les actes de violence domestique sont perçus comme des pratiques « appropriées

²⁷³ Xhafer MARTINI, *Kanuni i Dibrës, op. cit.*, article 147 kanun de Dibra, p. 49.

²⁷⁴ Article 33 du Kanun de Lekë Dukagjini.

²⁷⁵ Article XL § 451, du Kanuni i Skënderbeut.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ Article 44-45 du Kanun de Dibra.

²⁷⁸ Article 49 du Kanun de Dibra.

», représentant une forme de maintien de la justice sociale et de l'ordre, considérés comme des garants de la protection des biens, dont font partie les femmes en tant que patrimoine de leur époux²⁷⁹. Pour prévenir de telles extrémités, la femme est tenue de se conformer aux attentes de la coutume vis-à-vis de son mari, en se soumettant à lui ainsi qu'à sa famille.

L'autorité de l'homme découle tout d'abord de sa force physique, un fait évident, mais également de sa position dans la propriété des moyens de production²⁸⁰. En effet, l'homme possède pleinement les moyens de travail et de production, dont il est le gestionnaire naturel, tandis que la femme ne détient aucun de ces éléments²⁸¹. Ainsi, dans la vie quotidienne, la femme est chargée des tâches ménagères, souvent laborieuses mais considérées comme de moindre importance, tandis que les hommes sont engagés dans des activités plus valorisées telles que la gestion des affaires domestiques, le commerce, la prise de décisions judiciaires ou la participation à la guerre²⁸². Par conséquent, l'homme exerce un contrôle sur la femme, la considérant ni plus ni moins que comme un moyen de production. Antonio Baldacci témoigne de cette division du travail dans son œuvre *L'Albanie* où il s'exprime :

« Par conséquent, la femme ne se voit pas confier les travaux les plus lourds de la maison et le transport du bois et de l'eau même sur de grandes distances, mais c'est une conséquence des occupations et des travaux pastoraux que l'homme a toujours préférés et auxquelles il est contraint en raison de son caractère guerrier et la défense armée de la tribu »²⁸³.

Au sein de cette structure familiale, une division sexuelle du travail est clairement établie. Cette division non seulement souligne la nécessité pour l'homme et la femme de collaborer, mais elle présente également des avantages économiques significatifs²⁸⁴. Tandis que l'un se charge des tâches domestiques, l'autre s'emploie à améliorer le bien-être familial voire à participer à la défense de la nation. Par conséquent, l'homme et la femme sont complémentaires non seulement sur le plan de la reproduction physiologique, mais aussi sur celui de la production matérielle des biens. Selon Claude Lévi-Straus, cette division contribue également à créer une

²⁷⁹ Antonia YOUNG, « Women's lack of identity and the myth of their security under albanian patriarchy in Albania », F. Kressing, K. Kaser K. (éds.), *Albania – A country in Transition. Aspects of Changing Identities in a South-east European Country*, Baden-Baden, Nomos-Verlag, 2002, p. 91.

²⁸⁰ Fatmira MUSAJ, *Gruaja në Shqipëri 1912-1939*, Tiranë, Akademia e Shkencave të Shqipërisë, 2002, p. 38.

²⁸¹ Injac ZAMPUTI, « Pozita shoqnore e gruas malësore shqiptare sipas Kanunit », *Buletini i Universitetit Shtetëror të Tiranës*, n° 2, 1961, p. 103.

²⁸² Berit BACKER, *Behind stone walls. Changing household organization among the Albanians of Kosova*, Dukagjini Balkan Books, Peja, 2003, p. 84.

²⁸³ Antonio BALDACCI, *L'Albania, op. cit.*, p. 246.

²⁸⁴ Robert DELIEGE, *Anthropologie de la famille et de la parenté, op. cit.*, p. 24.

interdépendance sociale et économique mutuelle entre les sexes²⁸⁵. Ainsi, la femme ne peut être réduite à un simple outil de production ; elle joue également un rôle crucial dans la procréation et l'éducation des enfants au sein de la famille. En effet, sa fonction principale réside dans sa capacité à donner naissance et à élever les enfants²⁸⁶. Ce dernier rôle lui apporte d'ailleurs, à sa manière, davantage de considérations, l'identité et l'appui affectif et économique. Si elle donne naissance à des enfants sains et nombreux, on lui reconnaîtra au moins le fait qu'elle a assuré la continuation de la lignée. Ainsi, le prestige de la femme se mesure principalement par le nombre d'enfants qu'elle met au monde, une mesure qui sert de critère essentiel à son évaluation sociale, et qui tend à augmenter proportionnellement au nombre d'enfants de sexe masculin qu'elle engendre²⁸⁷.

La position de la maîtresse de maison revêt également un caractère privilégié. En tant que femme la plus âgée au sein du foyer, elle est perçue comme sage et intelligente, faisant figure d'exemple à suivre en raison de son expérience. Dans ce contexte, la femme jouit d'une plus grande indépendance et de droits étendus dans le cadre domestique. Elle est habilitée à gérer les biens produits par les membres du foyer et à administrer ses propres affaires économiques²⁸⁸. La maîtresse de maison est autorisée à emprunter des denrées alimentaires telles que la farine, le fromage ou le sel, mais elle ne peut ni les vendre ni les acheter sans l'autorisation de son mari. De plus, elle a le pouvoir de donner des instructions aux autres femmes de la famille concernant les tâches ménagères, telles que la collecte d'eau, de bois, le transport du fumier ou la distribution de nourriture aux travailleurs²⁸⁹. À travers elle, le chef de famille peut également exercer son autorité sur les autres femmes du foyer.

En ce qui concerne la femme veuve, celle-ci bénéficie également d'une série de droits et de privilèges. La coutume vise à garantir sa protection afin d'éviter que la mort de son mari ne la laisse dans une situation précaire. Ainsi, la veuve a le droit de s'exprimer et de donner son avis

²⁸⁵ Claude LEVI-STRAUS, « La famille », dans *Claude Lévi-Strauss*, textes réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Paris, Gallimard, 1979, p. 118.

²⁸⁶ La femme dans son travail contribue à la vie familiale. Les emplois féminins sont très difficiles. Elles ont rarement une minute de repos sauf lorsqu'elles dorment. Elles transportent du bois et de l'eau et même lorsqu'elles vont et viennent de l'élevage, elles portent sur leurs épaules de lourds sacs attachés avec des cordes de laine. Edith DURHAM, *Brenga e Ballkanit*, *op. cit.*, p. 132-133.

²⁸⁷ Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais*, *op. cit.*, p. 33.

²⁸⁸ Dilina BESHIRI, Edi PUKA, « I diritti delle donne albanesi nel Kanun di Lekë Dukagjini », *Educazione e Democrazia. Rivista di pedagogia politica*, n° 6, 2013, p. 205.

²⁸⁹ Article 9 § 22 du Kanun de Lekë Dukagjini.

concernant son éventuel remariage²⁹⁰. Elle est libre de s'occuper elle-même de cette question et de choisir son futur époux. De plus, elle a le droit de demander un nouveau mariage et de rejeter les prétendants qui se présentent à elle. Après le décès de son mari, la femme veuve peut décider de rester dans la maison conjugale, et aucun membre de la famille de son mari ou de sa tribu ne peut l'en empêcher. Si la veuve décide de demeurer dans la maison conjugale et qu'elle a un fils, elle bénéficie des récoltes des terres appartenant à son fils. Selon le Kanun de Lekë Dukagjini, si elle n'a pas de fils, elle a le choix de rester soit chez ses parents, soit d'aller vivre chez l'une de ses filles mariées. Dans ce dernier cas, elle dispose d'un moyen de subsistance pour se nourrir. Cependant, si la veuve décide de se remarier, elle perd ce soutien financier. De plus, si elle quitte la maison conjugale, elle a le droit d'emporter avec elle tous ses vêtements et les cadeaux de mariage qu'elle a reçus. Cette situation est clairement avantageuse pour elle. Ainsi, ces derniers cas sont plus favorables pour la femme, mais ils ne suffisent pas pour occulter une réalité plus générale selon laquelle sa position reste très défavorable par rapport à l'homme. Cela se remarque également dans le droit de l'héritage dont elle est exclue.

2. L'absence de droit d'héritage de la femme

Dans la coutume albanaise, le fils est reconnu comme l'héritier légitime, tandis que la fille est reléguée au statut de suppléante. En conséquence, la femme albanaise ne reçoit aucun héritage de la part de ses parents, ni de son père ni de son mari. En tant que fille, elle est exclue de l'héritage familial sous prétexte que les biens de la tribu ne doivent pas se mélanger avec ceux d'autres tribus, notamment ceux de son époux²⁹¹. Cette exclusion est également motivée par le souhait d'éviter que les neveux ne s'approprient la maison de leur oncle ou que les parents de la femme ne viennent s'installer dans la maison de leur gendre. L'article 36, paragraphe 91 du Kanun de Lekë Dukagjini confirme cette pratique en ces termes :

« La femme n'a pas part ni à l'héritage de son mari ni à celui de ses parents ; a) Pour que sa descendance ne soit pas amenée à s'installer dans les biens de leur défunt oncle. b) Pour que les parents de la femme ne s'avisent pas de s'installer dans les biens du défunt gendre. c) Pour que les tribus d'une bannière ne se mélangent pas avec celles d'un autre bannière ».

²⁹⁰ Article 14 § 36 du Kanun de Lekë Dukagjini.

²⁹¹ Article 36 § 90 du Kanun de Lekë Dukagjini.

Dans le même article mais dans le paragraphe 92, il est prévu : « Si les mâles d'une maison ont complètement disparu et s'il y a cent filles sorties de cette maison (mariées), ni celles-ci, ni leurs fils, ni leurs filles n'ont le droit de participer à l'héritage des parents parce que on considère que : « Le descendant de la fille ne peut s'accrocher au croc des oncles ». En effet, la femme est également exclue du droit à l'héritage en tant qu'épouse. Elle est considérée comme étrangère à la tribu de son mari et ne peut donc revendiquer les biens de cette lignée à laquelle elle n'appartient pas²⁹². Pour ces raisons, le parent le plus proche a le droit de prendre en charge l'héritage de la famille dans le cas où l'héritier naturel est une fille ou lorsque la famille compte encore des héritiers masculins mineurs. Dans ce dernier cas, le parent proche se charge de gérer l'héritage jusqu'à ce que l'homme atteigne la majorité, ce qui implique de veiller sur le bétail, de garder les terres, mais sans avoir le droit de vendre ou d'acheter. Lorsque le garçon atteint l'âge de 15 ans (considéré comme l'âge de la majorité, car c'est à ce moment-là qu'un homme peut manier une arme), le parent est tenu de lui remettre ses biens. En l'absence de proche parent, les cousins mâles descendants du père peuvent hériter des biens de la maison. Toutefois, à travers les différentes modifications et transmissions au sein de la lignée, il est important de noter qu'à aucun moment les femmes ne sont incluses dans la gestion des biens. Dans l'article 36 paragraphe 97 du Kanun de Lekë Dukagjini, il est prévu :

« Faute de parenté proche, la fratrie ou la tribu, même éloignée de plus de cent générations a droit au bétail, aux possessions et aux richesses de cette maison éteinte. Si la maison n'a que des filles il peut arriver que le cousin le plus proche s'installe chez elles et prend possession de l'héritage ».

La seule richesse que la femme peut conserver se compose de ses biens personnels, tels que ses vêtements et quelques présents qui lui sont offerts lors de son mariage. Ces objets sont souvent transmis aux filles par héritage. De plus, la femme bénéficie d'une forme « d'assurance vie ». L'expression « assurance vie », telle qu'utilisée par Rrok Zojzi pour les régions du Sud, diffère de sa connotation contemporaine en France. Dans le contexte évoqué par Zojzi, elle englobe une partie des ressources de la maison qui sont attribuées aux femmes et qu'elles utilisent pour en tirer des profits. Il peut s'agir d'une parcelle de terre suffisante pour subvenir aux besoins d'une personne, ou d'un nombre suffisant de bétail permettant de produire du lait et de la fourrure pour un individu pour en avoir des profits. Cette richesse est destinée à permettre aux

²⁹² Laurence HERAULT, « Les vierges jurées, une masculinité singulière et ses observateurs », Aix-en Provence, *Sextant*, n° 27, 2009, p. 3.

femmes de la maison d'assurer leur propre subsistance. Bien qu'elle ne leur appartienne pas en propre, elle leur offre la possibilité de garantir le minimum vital, d'où l'usage du terme « assurance vie »²⁹³. Selon Zojzi, dans le Sud de l'Albanie : « Afin d'assurer sa subsistance (de la femme), on lui donne une quantité de terre à travailler et à utiliser pour la faire fructifier et ainsi se nourrir. On lui donne assez de moutons pour produire du lait et assez de laine pour une personne »²⁹⁴. Puis, après leur mort, cette richesse revient à un de ses garçons. Lorsqu'il évoque le village de Boçan (village du Sud du pays), Zojzi explique :

« Si la femme est enceinte, en plus de la part qui appartient à la femme, ils (les proches) donnent aussi une part pour son enfant qui n'est pas encore né. Cet enfant, bien que le sexe soit inconnu, est considéré comme un garçon et il aura sa pièce parmi tout ce qui est laissé pour assurer la vie de sa mère. Mais, si l'enfant s'avère être une fille, cette pièce restera toujours dans le patrimoine de la maison (qui appartient aux hommes et pas aux femmes). Si l'enfant né est effectivement un garçon mais qu'il meurt ensuite, son héritage appartiendra à la maison. Enfin, si le père meurt sans avoir des garçons, mais uniquement des filles (mariées ou pas), celles-ci prennent son héritage et le transmettent à son oncle ou à ses neveux pour qu'ils prennent soin d'elles »²⁹⁵.

Néanmoins, il convient de souligner que dans certaines circonstances exceptionnelles, la responsabilité de la gestion du foyer peut incomber à la femme, en particulier lorsqu'elle adopte le statut de « vierge jurée ». Cette situation se présente lorsque les parents décèdent en ne laissant derrière eux que des filles, sans aucun garçon dans la famille pour assumer ce rôle. Dans de telles situations, il peut arriver qu'une des filles exprime son intention de demeurer célibataire à perpétuité et de remplir les fonctions traditionnellement attribuées aux hommes. Cette décision peut également refléter le souhait des parents²⁹⁶. En adoptant le statut de « vierge jurée », la femme acquiert le pouvoir de prendre en charge les affaires familiales²⁹⁷. À cet effet, elle adopte des tenues vestimentaires et des comportements traditionnellement associés aux hommes. En retour, la société et la famille lui accordent les devoirs et les droits qui incombent habituellement aux hommes dans la société²⁹⁸. Ce statut particulier confère à la femme la

²⁹³ IACEA, archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, 1956, p. 34.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 35.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 40.

²⁹⁶ Tullia MAGRINI, *Music and gender : perspectives from the Mediterranean*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p. 294

²⁹⁷ Des vierges jurées ont été signalées dans les Balkans occidentaux (Albanie, Kosovo, Bosnie, Monténégro, Macédoine) depuis le début des années 1800. Roland LITTLEWOOD, « Three into two: the third sex in Northern Albania », *Anthropology & Medicine*, vol. 9, n° 1, 2002, p. 37.

²⁹⁸ Antonia YOUNG, *Les vierges jurées d'Albanie*, Paris, Non Lieu, 2016, p. 29.

possibilité d'hériter et de perpétuer la lignée familiale. Ainsi dans le cas où les parents ne laissent qu'une seule fille lors de leur décès, cette dernière peut choisir de devenir une vierge jurée afin de préserver les biens familiaux et de bénéficier de l'héritage paternel, une option qui lui serait normalement refusée, étant donné qu'elle serait contrainte de vivre sous la tutelle du parent masculin le plus proche. En qualité de vierge jurée, elle peut assumer la direction du foyer et gérer ses biens jusqu'à la fin de ses jours. Par conséquent, elle jouit du droit de les aliéner ou d'en acquérir d'autres sans nécessiter l'autorisation de quiconque. En outre, cette coutume accorde à la femme qui devient une vierge jurée une série de responsabilités similaires à celles d'un homme au sein de la famille. Elle est ainsi autorisée à organiser le mariage de ses sœurs selon les traditions en vigueur. Elle peut également donner son consentement au mariage, choisir leur partenaire et même négocier la dot, tout en veillant à protéger leur honneur, tout comme le ferait le chef de famille. Mais, l'un des droits les plus importants des vierges jurées est celui de porter une arme, une qualité que traditionnellement est reconnue à l'homme. Par conséquent, l'une des motivations pour une femme d'accepter de devenir une vierge jurée est la possibilité d'exercer la vengeance du sang. Dans le cas où la famille n'a plus de fils pour venger un sang qu'elle a perdu, la seule possibilité pour restaurer l'honneur perdu de la famille est de jurer la virginité.

Cependant, ces coutumes, bien qu'adaptées à la structure familiale traditionnelle patriarcale, ont commencé à perdre de leur pertinence avec les changements survenus au début du XX^e siècle. Cette période a été marquée par des changements sociaux et la dissolution des grandes familles. Avec la formation de familles plus restreintes, la position de la femme s'est améliorée et les relations matrimoniales sont devenues plus libérales²⁹⁹. Ainsi, ces coutumes sont devenues inacceptables pour une partie de la population, notamment dans les zones où l'influence des institutions étatiques est prépondérante, comme dans les villes.

§ 2- Les efforts déployés par l'État pour effacer certaines coutumes familiales

Les différentes périodes politiques que traverse l'Albanie depuis les années 1920 ont été marquées par des projets étatiques visant à opérer des transformations sociales et culturelles d'envergure. Ces projets peuvent être catégorisés en fonction de leurs objectifs respectifs : l'occidentalisation (sous les régimes républicain et monarchique), l'émancipation (le

²⁹⁹ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore e Labërisë*, op. cit., p. 49.

Communisme) et l'europanisation (la Démocratie)³⁰⁰. À chaque étape de cette évolution, des efforts significatifs sont déployés pour moderniser la société albanaise et l'aligner sur les normes européennes. Conformément à ces objectifs, la lutte contre quelques coutumes patriarcales est une préoccupation constante. Sous le régime républicain et monarchique de Zogu (1920-1939), ces coutumes sont perçues comme incompatibles avec les valeurs occidentales que l'État cherche à adopter, et elles ternissent également l'image de l'Albanie aux yeux des pays européens avec lesquels elle aspire établir des liens économiques. Avec l'avènement du régime communiste (1944-1992), quelques coutumes sont devenues incompatibles avec la doctrine marxiste-léniniste, qui promeut l'égalité des sexes et insiste sur la participation des femmes à la société. Avec l'arrivée de la Démocratie en 1992, ces coutumes sont apparues comme contraires aux principes européens, alors même que l'Albanie cherche à s'intégrer dans l'espace communautaire. Ainsi, depuis sa création et quel que soit le régime en place, l'État albanais s'efforce de réprimer quelques coutumes et d'empêcher leur perpétuation par la population. Cela se traduit par l'adoption de lois visant à protéger les droits des femmes ainsi que par la mobilisation d'institutions chargées de surveiller et de réprimer l'usage de ces coutumes par la population.

Ce paragraphe traitera plus en détail de ces questions. Dans un premier temps, sera examiné l'État républicain et monarchique de Zogu ainsi que sa politique contre les coutumes patriarcales (A), suivi des efforts politiques déployés lors du régime communiste et pendant la période démocratique (B)³⁰¹.

A. Les moyens utilisés contre les coutumes patriarcales lors de la période de Zogu

La proclamation de la République et de la Monarchie constitue un jalon majeur dans l'histoire de l'État albanais, marquant la conclusion d'une période de conflits et d'efforts visant à établir et à préserver l'intégrité territoriale et étatique. Cette période de transition se caractérise

³⁰⁰ Nebi BARDHOSHI, « Albanian communism and legal pluralism the question of Kanun continuity », *Ethnologia Balkanica*, vol. 16, 2012, p. 114.

³⁰¹ Le choix de diviser ces périodes se justifie par le fait que nous avons affaire à deux formes d'États et sociétés différentes en termes de stabilité. Dans la première période nous avons une société et un État en transition, à la recherche de modernité, d'identité, de création de lois, et des efforts pour se faire connaître. Après la guerre, dans les premières années du Communisme, on a également affaire à un État et une société en transition, faisant des efforts de se construire. Mais avec la stabilisation du Communisme, l'État est devenu assez fort et la société a trouvé son identité. C'est la même explication pour la période de la Démocratie. Nous avons aujourd'hui affaire à des institutions étatiques modernes et assez fortes, ce que nous n'avons pas vu avant la Seconde Guerre mondiale.

également par une série d'initiatives visant à s'aligner sur les normes occidentales, tant sur le plan juridique que social, dans le but de moderniser la société albanaise. Parmi ces efforts, la promotion de l'égalité des sexes et l'émancipation des femmes ont occupé une place prépondérante.

Ce paragraphe examinera les moyens utilisés lors du régime républicain et monarchique de Zogu pour abolir les coutumes patriarcales. Dans ces moyens fait partie la scolarisation de la population (1), la promotion de l'égalité des sexes et l'émancipation des femmes (2) la sensibilisation à l'égalité à travers la presse (3) et la rédaction du Code civil de 1929 (4). Ce Code accorde une série de droits aux femmes, sapant ainsi les bases de la société albanaise traditionnelle.

1. La modernisation et la scolarisation de la population

L'amélioration de la condition de la femme constitue l'un des objectifs des régimes politiques à partir des années 1920. Ce principe se manifeste dès l'ascension au pouvoir d'Ahmet Zogu en 1925, qui devient une figure emblématique de la vie politique des années 1920-1930, une période largement associée à sa personnalité dominante³⁰².

Zogu, un musulman originaire du Nord, né en 1895 à Burgajet, un village aujourd'hui largement oublié, est issu d'un système clanique. Il est le deuxième fils de Xhemal Pasha, chef de la tribu du Mati, dans la région du Nord de l'Albanie³⁰³. Il est supposé que ses ancêtres ont longtemps exercé une autorité sur les régions s'étendant du Mati à Dibra, dans la partie centrale et orientale de l'Albanie, en tant que vassaux du sultan ottoman, une affirmation qui n'a toutefois jamais été entièrement vérifiée ou documentée³⁰⁴. Des légendes, notamment après l'accession de Zogu au trône, lient sa tribu à celle de Skanderbeg, ce qui renforce son importance politique. Certains vont même jusqu'à le considérer comme l'héritier direct du héros national albanais³⁰⁵.

En ce qui concerne sa scolarité, Zogu finit ses études secondaires en Turquie avant d'obtenir un diplôme de l'école des officiers de Bitola. Il s'engage activement dans les conflits contre les Monténégrins et les Serbes pendant les guerres balkaniques, et apporte son soutien au prince Wied³⁰⁶. Ces expériences lui confèrent une expertise militaire considérable. Pendant la Première Guerre mondiale, il entreprend une carrière politique et il est complètement impliqué

³⁰² Blendi FEVZIU, *Ahmet Zogu-Presidenti që u bë Mbret*, Tiranë, UET Pres, 2014, p. 22.

³⁰³ Bernd FISCHER, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy luftave*, op. cit., p. 17.

³⁰⁴ Blendi FEVZIU, *Ahmet Zogu-Presidenti që u bë Mbret*, op. cit., p. 22.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 15.

³⁰⁶ Georges CASTELLAN, *Histoire de l'Albanie et des Albanais*, Paris, Armeline, 2001, p. 136.

dans les intrigues du pays. Même s'il n'est pas stable dans ses positions politiques, Zogu affiche son soutien en faveur de l'Autriche-Hongrie qui prône l'indépendance de l'Albanie³⁰⁷. En reconnaissance de ces actions, l'Autriche-Hongrie lui confère le grade de colonel. Pendant cette période, Zogu déploie des efforts considérables pour établir un gouvernement albanais autonome. Cependant, ses initiatives sont perçues comme un obstacle par les autorités austro-hongroises, qui considèrent l'Albanie comme un territoire occupé. Pour atteindre ses objectifs, Zogu entame une collaboration avec des individus que l'Autriche-Hongrie voit tantôt comme des alliés, tantôt comme des adversaires. Cette attitude ambivalente de Zogu conduit l'Autriche-Hongrie à le considérer comme un élément perturbateur et à chercher à l'éviter. À cet égard, lorsqu'il fait partie d'une délégation dépêchée à Vienne pour assister au couronnement de l'empereur Charles I^{er} d'Autriche et Roi de Hongrie, Zogu se voit interdire le retour en Albanie à la suite de cet événement. Il passe ainsi deux ans à Vienne, puis huit mois à Rome. Durant cette période d'exil, il a l'opportunité de se familiariser avec les sociétés européennes modernes, ainsi qu'avec la culture et les systèmes politiques occidentaux qu'il ambitionne d'introduire en Albanie³⁰⁸. À son retour en Albanie, Zogu s'engage activement dans la vie politique du pays. Le fait qu'il appartient à une tribu bien connue du Nord l'a beaucoup aidé dans cet aspect-là, puisqu'il a le soutien des montagnards du Nord, en particulier de certains montagnards armés. Cela est un élément nécessaire de la politique albanaise à cette époque³⁰⁹. Ainsi, il participe au congrès de Lushnjë le 21 janvier 1920, et assume le poste de ministre de l'Intérieur et du Chef des forces armées, après la création de l'État albanais. Cependant, pour maintenir la confiance des montagnards, Zogu les nomme à des postes importants. Il accorde le grade de colonel à certains chefs des tribus les plus influentes d'Albanie, leur offrant des salaires et des récompenses considérables³¹⁰. L'historien Bernd Fischer explique que cette stratégie vise également à maintenir ces montagnards sous contrôle afin qu'ils ne s'en prennent pas au gouvernement³¹¹.

Grace à cette stratégie, au fil de sa carrière politique, Zogu occupe à plusieurs reprises des postes de direction, passant du poste de gouverneur de la Banque d'Albanie à celui de Premier

³⁰⁷ Voir pp. 25-27. Bernd FISCHER, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy lufrave*, op. cit, p. 18.

³⁰⁸ Blendi FEVZIU, *Ahmet Zogu-Presidenti që u bë Mbret*, op. cit. pp. 17-22.

³⁰⁹ Bernd FISCHER, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy lufrave*, op. cit, p. 23.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

³¹¹ *Ibid.*

ministre de 1925 à 1928, puis même à celui de Roi des Albanais de 1928 à 1939³¹². Ainsi, l'Albanie sous Zogu a connu deux régimes politiques celui de la République et de la Monarchie.

Après la chute du gouvernement de Fan Noli, Zogu s'implique fortement dans la vie politique du pays, soutenu par les Yougoslaves et quelques montagnards armés du Nord. Il ne tarde pas à anéantir ses adversaires. L'instabilité politique et le manque d'opposition lui permettent de créer un gouvernement conforme à ses propres plans politiques. Alors que beaucoup de ses ennemis sont en exil ou décédés, Zogu a pu établir un régime autocratique³¹³. En janvier 1925, il convoqua l'assemblée élue en 1923, en l'absence de l'opposition. Cet organe créa une nouvelle Constitution, largement inspirée du modèle américain qui établit la République d'Albanie avec Ahmet Zogu comme président. Selon cette Constitution, le pouvoir est concentré entre les mains du président, qui est également premier ministre. Le président contrôle entièrement le cabinet et le Sénat, les forces armées, l'administration, et est le seul à pouvoir modifier la Constitution. Cette forme de régime a duré jusqu'en 1928. Ainsi, pour renforcer encore son pouvoir, aidé par les Italiens, Zogu a déclaré l'Albanie Monarchie et s'est proclamé Roi. Il justifie ce changement par la notion de continuité. Il affirme n'avoir rien fait d'autre que restaurer le royaume formé au XV^e siècle par le héros national Skanderbeg. En effet, Zogu pensait qu'il était plus facile pour un Roi de garder et de lier derrière lui un peuple habitué aux sultans et aux chefs de tribus³¹⁴. Mais ce qu'on ne peut nier, c'est le fait que lors de cette période, l'Albanie a connu une période de stabilité jusqu'en 1939, date à laquelle lui, sa femme et son fils s'enfuirent lors de l'occupation de l'Albanie par l'Italie fasciste³¹⁵.

En effet, le dualisme politique de Zogu, oscillant entre l'orientalisme et l'occidentalisme, entre modernité et tradition, le positionne comme l'acteur politique le mieux adapté à la réalité albanaise de l'époque. Son engagement en tant que premier homme politique du pays lui confère une ouverture vers l'Europe et ses idéaux modernistes. Cependant, la modernisation de la société et des lois s'accompagne de défis, notamment en raison du legs ottoman persistant qui marque profondément l'Albanie dans divers domaines : architectural, religieux, social, économique et politique³¹⁶. Du point de vue religieux, l'Albanie se distingue dans la première moitié du XX^e siècle en tant que seul pays d'Europe à majorité musulmane. En 1920, sur une

³¹² Jeta GOXHA, Lindita LICAJ, « The development of Albanian legislation and the codification process during the zogist period », *European Scientific Journal*, vol. 11, n° 31, 2015, p. 189.

³¹³ Bernd FISCHER, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy luftrave*, op. cit., p. 42.

³¹⁴ Bernd FISCHER, *Njerëzit e fortë të Ballkanit*, Tiranë, AIIS, 2010, p. 91.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ Blendi FEVZIU, *Ahmet Zogu-Presidenti që u bë Mbret*, op. cit., p. 30.

population de 800 000 habitants, environ 70% sont musulmans, 20% sont orthodoxes et 10% sont catholiques. En cela, l'Albanie, avec la Turquie, se démarque comme l'un des rares pays de l'espace post-ottoman central à posséder une majorité musulmane tout en se déclarant laïque³¹⁷. Hormis cela, la vie politique albanaise de cette période se caractérise par une fragmentation géographique marquée et est dominée par une multitude de comités et d'associations liés à différents groupes sociopolitiques et régionaux. À partir des années 1920, l'absence de véritables partis politiques se fait sentir, avec seulement deux groupes parlementaires en présence. De plus, les structures militaires telles que l'armée et la gendarmerie sont rudimentaires et peu organisées³¹⁸. Sur le plan économique, les séquelles de l'Empire ottoman se font ressentir, n'ayant pas jeté les bases d'une économie moderne en Albanie³¹⁹. La population, majoritairement rurale et extrêmement pauvre, est confrontée à des défis économiques considérables. Bien qu'une classe moyenne soit présente, elle est principalement concentrée à Korçë et Shkodra³²⁰. La culture de la population reste profondément enracinée dans des traditions orientales, avec une prédominance du style vestimentaire ottoman. Les vêtements occidentaux et les tendances de la mode sont pratiquement absents³²¹. En outre, l'urbanisation demeure limitée, avec seulement quelques villes de taille modeste. Tirana, par exemple, compte environ 10 000 habitants, tandis que seules deux autres villes, Shkodra et Korçë, dépassent la barre des 20 000 habitants³²². Le système de santé se trouve également dans une situation préoccupante. Bien que la première institution de service public ait été créée en 1914 sous le règne de Wied, l'impact de la Première Guerre mondiale a entravé son développement³²³. Malgré les efforts entrepris pour renforcer le système de santé à partir de 1920, ce secteur continue de faire face à des difficultés persistantes.

Ainsi, face à ces défis, Zogu s'engage résolument dans le développement du pays. L'une de ses réalisations les plus significatives est l'unification du territoire et l'extension du contrôle de l'État sur presque toutes les régions du pays. Cette consolidation de l'autorité étatique contribue également à l'amélioration de l'ordre public, un élément crucial de la politique de Zogu qu'il a souligné lors de sa déclaration en tant que Premier ministre lors de la proclamation de la

³¹⁷ Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, *op. cit.*, p. 15.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

³¹⁹ Bernd FISCHER, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy luftave*, *op. cit.*, p. 42.

³²⁰ Alberto BASCIANI, « L'Albania di Zog nelle fotografie di Larissa Quaroni Cegodaeff (1928-1931) », *Quale storia*, n° 1, 2022, pp. 105-112.

³²¹ *Ibid.*

³²² Enriketa PANDELEJMONI (PAPA), « Struktura familjare në Shqipëri rreth vitit 1918 », *op. cit.*, p. 33.

³²³ Fatmira MUSAJ, « Shërbimi shëndetsor në Shqipëri dhe masat për përmirësimin e tij (1925-1928) », *Studime historike*, n° 3-4, 2017, p. 100.

République en 1925. Pour garantir la paix, un accent particulier est mis sur la création d'une gendarmerie juste et disciplinée, faisant appel à des experts étrangers pour son organisation³²⁴. En parallèle, des progrès sont observés dans le domaine de la santé. Des hôpitaux sont érigés et le nombre de professionnels médicaux augmente, ce qui contribue à une amélioration tangible du système de santé dans le pays³²⁵.

L'une des contributions notables du gouvernement albanais durant cette période (à partir de 1925) consiste en la réalisation d'infrastructures routières et portuaires, bénéficiant de l'aide italienne³²⁶. À travers la collaboration avec des architectes italiens, l'objectif est de métamorphoser Tirana, désignée capitale en 1925, en une cité à l'europpéenne³²⁷. Un résultat majeur de cette entreprise urbanistique, particulièrement manifeste à Tirana durant l'entre-deux-guerres, réside dans l'expansion et l'amélioration de l'espace public ainsi que des édifices publics. Initialement, au début du XX^e siècle, l'espace public à Tirana se limite aux structures religieuses et au bazar, lieu d'activité économique. Cependant, les plans d'urbanisme élaborés et implémentés dans les années 1925 et 1930 engendrent des transformations significatives dans la trame urbaine de Tirana, élargissant ainsi l'espace accessible au public résidant dans la capitale. L'amélioration et la métamorphose de la structure urbaine ont engendré l'émergence de nouvelles formes et institutions de vie et de culture urbaines³²⁸. L'apparition de cinémas, de bars et de restaurants modernes, conjuguée à l'électrification des artères principales de la cité, a profondément influencé la vie quotidienne des citoyens en leur offrant des opportunités de divertissement accrues³²⁹.

Par ailleurs, Zogu s'est également investi dans l'effort de scolarisation de la population albanaise. Il est important de souligner que dans les années 1920, alors que l'Albanie est en proie à un sous-développement économique, elle fait face également à un tragique sous-développement culturel, avec près de 90% de sa population analphabète³³⁰. Consciente de cette réalité, le gouvernement considère l'éducation comme l'élément crucial à promouvoir. En effet, l'éducation est perçue comme le levier primordial pour le développement de la Nation et la préservation de sa stabilité. À travers le système éducatif, l'objectif est double : former la

³²⁴ Fletorja zyrtare e Shqipërisë 8 janar 1925. Journal officiel d'Albanie 8 janvier 1925, n° 1, p. 1.

³²⁵ Fatmira MUSAJ, « Shërbimi shëndetsor në Shqipëri dhe masat për përmirësimin e tij (1925-1928) », *op. cit.*, p. 134.

³²⁶ Nelo DRIZARI, « Ahmed Zogu, "Roi des Albanais" », *University of California Press*, vol. 29, n° 3, pp. 455-458.

³²⁷ Blendi FEVZIU, *Ahmet Zogu-Presidenti që u bë Mbret*, *op. cit.*, p. 30.

³²⁸ Gentiana KERA, « Gratë në hapësirën publike: Jeta urbane në Tiranë në periudhën mes dy luftërave botërore », *Përpyekja*, n° 32-33, 2014, p. 39.

³²⁹ *Ibid.*, p. 35.

³³⁰ Bernd FISCHER, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy luftërave*, *op. cit.*, p. 63.

nouvelle génération et façonner le nouveau citoyen, tout en luttant contre les influences étrangères, principalement véhiculées par les réseaux confessionnels³³¹. Il convient de souligner que, sous l'Empire ottoman et même après l'indépendance, les écoles existantes sont majoritairement des établissements privés étrangers et confessionnels³³². En général, les enfants sont scolarisés dans les écoles affiliées à leur religion respective. Ainsi, les Albanais de confession chrétienne de rite grec fréquentent les écoles privées grecques, où la langue d'enseignement est le grec, tandis que les catholiques ont accès aux écoles italiennes voire allemandes. Cette segmentation de l'éducation a engendré des divisions au sein de la société, notamment parmi la jeunesse. Mais, les efforts pour établir des écoles enseignant en albanais se sont avérés complexes³³³. Il faut dire que ces efforts sont plus précoces que ceux entrepris lors du gouvernement de Zogu. Ces initiatives remontent à une époque antérieure au XX^e siècle et débutent avec le mouvement culturel connu sous le nom de Renaissance nationale (*Rilindja kombëtare*). Les représentants de ce mouvement ont entrepris des démarches pour élaborer un alphabet pour la langue albanaise, considérant que la Nation trouve sa fondation première dans sa langue. Cependant, jusqu'aux années 1860 et 1870, l'enseignement de la langue albanaise demeure presque impossible, restant confiné à des cas marginaux. Les ressources textuelles et les ouvrages en langue albanaise sont rares, et même dans le domaine religieux, les offices sont encore souvent célébrés en grec ; par exemple, la traduction de l'Évangile en albanais n'intervient qu'à la fin du XIX^e siècle³³⁴. Face à ces obstacles, les efforts visant à établir un alphabet débutent, mais sa publication est entravée par des difficultés financières. Ainsi, la première école albanaise voit le jour en 1887 à Korçë, marquant une étape cruciale en permettant l'enseignement de la langue albanaise à tous les enfants, indépendamment de leur religion. D'autres écoles s'ouvrent dans les villes les plus importantes du pays. Cependant, cette initiative rencontre beaucoup d'opposition, notamment de la part des représentants religieux. Ainsi, les chrétiens qui enseignent dans ces écoles sont excommuniés. L'administration ottomane met également des obstacles à ces écoles en interdisant aux enfants musulmans d'y participer. Par conséquent, l'effort pour unifier le réseau scolaire est assez complexe.

³³¹ Nathalie CLAYER, « Les espaces locaux de la construction étatique à l'aune du cas albanais (1920-1939) », *op. cit.*, p. 415.

³³² Hasan BELLO, « Reforma arsimore e vitit 1933: Mbyllja e shkollave private dhe acarimi i raporteve me klerin katolik dhe Vatikanin », *Studime historike*, n° 3-4, 2017, p. 150.

³³³ Nathalie CLAYER, « Les espaces locaux de la construction étatique à l'aune du cas albanais (1920-1939) », *op. cit.*, p. 415.

³³⁴ *Ibid.*

Toutes ces problématiques prennent une nouvelle clarté à la lumière du congrès de Lushnjë (1920)³³⁵. À la suite de cet événement, le ministère de l'Éducation entreprend une réorganisation des réseaux éducatifs dans le but d'unifier les établissements d'enseignement primaire et les programmes scolaires, orientant ainsi l'éducation vers une perspective nationale³³⁶. Par la suite, entre 1920 et 1924, trois congrès sur l'éducation sont organisés à Lushnjë et à Tirana, marquant une avancée significative dans le domaine éducatif en Albanie³³⁷. Le thème central de ces réunions est la laïcisation de l'éducation, une orientation qui est consolidée en 1930, année durant laquelle l'État interdit définitivement l'enseignement religieux dans les écoles publiques³³⁸. Durant cette période, le gouvernement procède également à la fermeture des établissements privés, principalement créés par des ressortissants italiens et grecs³³⁹.

Ainsi, les initiatives de Zogu pour renforcer le domaine de l'éducation se manifestent dès les premiers stades de son règne. Dès son accession au pouvoir, Zogu est convaincu que l'Albanie nécessite un système éducatif unifié et laïc, dans lequel l'État jouit du plein droit de contrôler la qualité de l'éducation et de la formation, sans partager cette responsabilité avec des entités privées ou étrangères. Par cette approche, l'État aspire à devenir le seul garant de la souveraineté nationale en érigeant l'école en un lieu d'enseignement sûr et en un vecteur de renforcement de la conscience nationale. Dans ce cadre-là, une réforme éducative majeure concerne la scolarisation des femmes. Bon nombre de ces réformes sont associées au nom du ministre de l'Éducation, Mirash Ivanaj qui est indubitablement l'une des figures centrales de la réforme de l'éducation en Albanie³⁴⁰. En tant qu'étudiant à l'université La Sapienza de Rome, il bénéficie d'une culture occidentale étendue et s'attache à hisser le niveau des lycées albanais au même rang que celui des écoles européennes. Sa réforme éducative vise une transformation en profondeur du système éducatif dès que possible, avec pour objectif de doter l'école albanaise d'un esprit national, d'un caractère civique et laïc, ainsi que d'une indépendance face aux interventions des États étrangers. Dans le cadre de ces réformes, l'ouverture des écoles pour

³³⁵ Voir p. 32.

³³⁶ Dritan SPAHIU, « Reforma arsimore e realizuar në periudhën e Mbretërisë Shqiptare (1928-1939) », *Studime historike*, n° 3-4, 2009, p. 305.

³³⁷ Heliona MUCO, « Vështrim historiko-juridik mbi zhvillimin e të drejtës së arsimit në shtetin shqiptar (1920-1930) », *Studime historike*, n° 3-4, 2016, p. 122.

³³⁸ Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, *op. cit.*, p. 179.

³³⁹ Beqir META, « Shtetëzimi i shkollave private greke dhe reagji i minoritetit », *Studime historike*, n° 3-4, 2021, p. 98.

³⁴⁰ Mirash Ivanaj est arrêté le 15 mai 1947 et, après avoir subi de nombreux mauvais traitements et tortures, il est condamné à sept ans de prison. Durant son incarcération, il travaille en tant que traducteur. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania. op. cit.* p. 209.

filles constitue une réussite majeure. La scolarisation des femmes occupe une place centrale dans les objectifs de ce gouvernement, qui leur accorde pour la première fois l'accès à une éducation gratuite. Ainsi, par le biais d'un décret de loi organique sur l'éducation, l'enseignement primaire devient gratuit et obligatoire pour tous les enfants, qu'ils soient garçons ou filles, à partir de l'âge de 6 ans, et se prolonge jusqu'à l'âge de 13 ans.

Outre sa politique de scolarisation, Zogu s'engage également dans la lutte contre d'autres pratiques jugées rétrogrades. Il met l'accent sur la difficile situation des femmes, attribuant celle-ci aux anciennes coutumes et lois étrangères qui les traitent comme des esclaves. Il lie l'amélioration du statut de la femme au progrès de la famille albanaise et, par extension, de la Nation tout entière³⁴¹. Mais, il est évident que dans l'Albanie d'après l'ère ottomane, dans une société profondément patriarcale, la mise en œuvre de ces réformes se heurte à des obstacles significatifs. Ainsi, la répartition géographique des écoles varie : dans les villages, leur nombre est moindre, et les femmes ne représentent moins du tiers des élèves³⁴². La structure familiale demeure patriarcale, contrairement aux institutions, et peine encore à envoyer les filles à l'école. Cette réticence découle également des coutumes attribuant traditionnellement aux femmes les tâches domestiques et par conséquent leur présence dans l'espace public urbain demeure extrêmement limitée.

2. La promotion de l'égalité des sexes au sein de la population

Afin d'atteindre l'objectif de modernisation de la population, et surtout d'émancipation des femmes, le gouvernement de Zogu commence à s'attaquer à certaines pratiques coutumières spécifiques. Le nombre de lois et de directives visant à abolir ces coutumes augmente, parfois assorties de sanctions sévères pour en assurer l'efficacité. Le gouvernement lutte ainsi contre des pratiques enracinées dans la vie quotidienne de la famille albanaise, considérées comme entravant l'émancipation sociale et la modernisation du pays, bien qu'elles ne présentent aucun danger pour l'ordre public. En s'efforçant de combattre ces coutumes, l'État cherche simultanément à présenter une image favorable aux yeux des étrangers, ce qui constitue l'un des objectifs principaux de cette période. Le pays, alors en proie à une crise économique profonde et sortant de conflits internes, cherche à établir des relations de coopération avec les nations étrangères. L'État aspire à donner l'impression de forger une nation unie, occidentale et

³⁴¹ Dritan SPAHIU, « Reforma arsimore e realizuar në periudhën e Mbretërisë Shqiptare (1928-1939) », *op. cit.*, p. 279.

³⁴² *Ibid.*

moderne, tandis que l'existence de coutumes patriarcales contrarie cette image projetée. En conséquence, ces coutumes sont perçues comme des obstacles à la collaboration économique avec les pays occidentaux, car elles reflètent une image de régression et de société en difficulté. Un exemple concret de ces efforts se manifeste à travers une circulaire émise en 1935 par le ministère de l'Intérieur à l'attention de la préfecture et de la mairie d'Elbasan, une ville située au Centre de l'Albanie. Cette directive vise à abolir une coutume locale interdisant aux femmes de monter à cheval lors de leurs déplacements. Selon cette coutume, lorsqu'un couple voyage ensemble, le mari bénéficie du privilège de voyager à cheval tandis que la femme est contrainte de le suivre à pied. Cette pratique ancienne, qui s'est maintenue même durant la période monarchique, témoigne des conditions de vie inégalitaires auxquelles les femmes étaient confrontées. Cependant, pour le gouvernement, cette coutume apparaît manifestement incompatible avec les aspirations de modernisation de la société albanaise de l'époque et semble dépassée. Ainsi, dans cette circulaire le gouvernement ordonne son abolition, la qualifiant d'héritage des occupations étrangères et inappropriée pour le peuple albanaise lui-même, bien qu'elle fût en usage dans la région. Pour le ministre de l'Intérieur, de tels comportements renforcent l'infériorité de la femme vis-à-vis de l'homme, sont déplaisants et nuisent à la réputation de l'Albanie aux yeux des nations occidentales. Notamment, le ministre explique :

« L'Albanais, héritier de nombreuses vertus, a toujours eu pour tradition de défendre la dignité de la femme, perçue comme l'élément le plus délicat et le plus précieux de notre société. Cependant, les vestiges de la domination étrangère dans notre pays ont engendré des coutumes qui ne sont pas en adéquation avec l'esprit progressiste du temps. L'une de ces coutumes, observable dans les régions montagneuses et les villages, est la pratique où, lors des déplacements en couple, l'homme voyage à cheval tandis que la femme le suit à pied. Cette coutume, non seulement montre l'infériorité des femmes par rapport aux hommes, mais fait mauvaise impression devant les étrangers »³⁴³.

Pour ces raisons, la circulaire enjoint fermement à la préfecture et à la mairie d'Elbasan de prendre toutes les mesures nécessaires pour éradiquer cette coutume, en leur accordant le pouvoir de sanctionner sévèrement tous ceux qui ne la mettraient pas en œuvre. Cette directive gouvernementale, représentative de la politique menée, vise à garantir une application stricte

³⁴³ DPA, fondi n° 272 « Bashkia Elbasan », viti 1935, dosja n° 74 « Qarkore e Ministrisë së Brendshme dërguar Bashkisë Elbasan dhe korrespondencë për luftimin e zakoneve të prapambetura në trajtimin e grave ». ANA, fonds d'archives n° 272 « La mairie d'Elbasan », année 1935, dossier n° 74 « Circulaire du ministère de l'Intérieur envoyée à la mairie d'Elbasan et correspondance sur la lutte contre les coutumes arriérées dans le traitement des femmes », p. 1. Voir l'intégralité du texte en annexe 1.

de la décision d'abolition de cette pratique considérée comme discriminatoire et rétrograde. En conférant à l'autorité locale le pouvoir de punir les contrevenants, le gouvernement cherche à envoyer un message clair sur sa détermination à mettre fin à ces coutumes préjudiciables et à promouvoir activement l'égalité des sexes et la modernisation sociale. Selon le ministre :

« Chaque fois que les autorités de l'État rencontreront de tels cas, leur tâche principale sera de prodiguer des conseils aux personnes concernées. Ces conseils viseront à changer les mentalités en encourageant la population à comprendre que la femme doit avoir le droit de monter à cheval, tandis que l'homme devrait descendre. Cette question devra être soulevée et discutée dans chaque commune. À cet effet, veuillez émettre les directives correspondantes. Dans le cas où ces conseils ne suffiraient pas à atteindre l'objectif visé par la présente circulaire, informez-nous afin que nous puissions envisager la mise en œuvre de mesures plus coercitives nous puissions assurer sa mise en œuvre par d'autres mesures plus coercitives »³⁴⁴.

L'exemple de cette circulaire illustre de manière éloquentes les efforts déployés par l'État albanais pour transformer la mentalité de sa population et orienter le pays vers la modernité, en s'inspirant des modèles occidentaux et en abandonnant les anciennes coutumes archaïques. Ce document témoigne de la volonté politique affirmée de l'État albanais de façonner une société moderne, inclusive et tournée vers l'avenir, en rompant avec les vestiges du passé et en adoptant pleinement les aspirations du monde contemporain. La circulaire dépasse ainsi le cadre d'une simple directive administrative pour devenir un véritable instrument de transformation culturelle. En ordonnant aux autorités locales de conseiller et d'éduquer la population, l'État albanais cherche à remodeler les mentalités et à faire évoluer les normes sociales. Cette approche reflète l'engagement du gouvernement de l'époque à intégrer des valeurs d'égalité et de respect des droits des femmes au cœur de la structure sociale du pays. En somme, ce document incarne une démarche proactive visant à aligner la société albanaise sur les idéaux progressistes et à promouvoir une vision de l'avenir où la modernité et l'inclusion sont au centre des préoccupations étatiques.

Dans ce prolongement, des mesures pour le développement des femmes continuent d'être prises. Ainsi, en 1929, est fondée l'association nationale des femmes dénommée « Gruaja shqiptare » (en français : « La femme albanaise »). Basée à Tirana, cette association établit des antennes dans les principales villes du pays. Tout au long de son existence, elle s'engage dans diverses initiatives visant à promouvoir la modernisation des femmes en Albanie. Elle apporte

³⁴⁴ *Ibid.*

son soutien aux réformes initiées par le gouvernement dans les domaines éducatif, législatif et social, lesquelles visent à améliorer l'éducation et la condition sociale des femmes au sein de la société.

Dans cette optique, l'État poursuit ses efforts en adoptant d'autres mesures progressistes, notamment en intégrant d'importantes conventions et traités internationaux. À titre d'exemple significatif, en 1935, le gouvernement albanais signe la Convention Internationale du Travail, un accord qui vise à protéger les droits des femmes et des enfants dans le milieu professionnel. Cette convention reconnaît aux femmes le droit de participer au marché du travail sur un pied d'égalité avec les hommes³⁴⁵. Il faut pourtant savoir que les femmes qui travaillent pendant cette période ne sont pas nombreuses³⁴⁶. Leur rôle principal demeure souvent celui d'accomplir les tâches domestiques. Mais quoi qu'il en soit, en embrassant de tels engagements internationaux, l'État albanais affirme son engagement en faveur de l'égalité des sexes et de la protection des droits fondamentaux, marquant ainsi un pas supplémentaire vers la modernisation et l'alignement sur les normes internationales en matière de droits humains et de justice sociale. Ainsi, la lutte engagée contre les coutumes archaïques prend une dimension particulière, car elle vise à remettre en question et à transformer les rôles traditionnellement assignés aux femmes dans la société. En s'opposant à l'idée que les femmes doivent se cantonner aux tâches domestiques et à l'éducation des enfants, cette lutte promeut une vision plus égalitaire de la société, où les femmes peuvent jouir des mêmes opportunités que les hommes sur le plan professionnel et social.

Une autre mesure significative, datant également de 1937, est l'autorisation légale accordée aux femmes d'ôter leur voile. Cette décision s'inscrit dans le cadre de la politique culturelle initiée par Zogu, visant à réaliser, selon ses propres termes, « des pas rapides et forts vers la culture et la civilisation occidentales »³⁴⁷. Ce changement dans le code vestimentaire devient ainsi une idéologie d'État, encourageant la population à adopter la mode occidentale et à s'éloigner des coutumes héritées de l'ère ottomane. Alors que les hommes albanais ont commencé à modifier leur manière de s'habiller dès le XIX^e siècle, les changements vestimentaires pour les femmes sont plus lents à se concrétiser. Des évolutions sont déjà perceptibles au sein de certaines élites urbaines, mais la grande majorité de la population continue d'adopter un style vestimentaire d'inspiration orientale³⁴⁸. En effet, dans les années 1920-1930, la plupart des femmes portent le

³⁴⁵ Fatmira MUSAJ, « Gruaja në politikën shtetërore të Monarkisë », *Monarkia Shqiptare (1928-1939)*, (résumé d'études) : colloque scientifique, 1er septembre 2008, Toena, 2011, p. 203.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ Bernd FISCHER, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy luftrave*, *op. cit.* p. 17.

³⁴⁸ Gentiana KERA, « Gratë në hapësirën publike », *op. cit.* p. 40.

voile, une pratique largement enracinée dans la société albanaise, héritage de l'occupation ottomane et de l'influence de la religion musulmane. Cependant, cette tradition a commencé à être remise en question à mesure que la société albanaise évolue et que des changements sociaux se produisent. Le voile est critiqué comme une coutume archaïque qui non seulement restreint la liberté des femmes, mais qui contredit également les principes d'un État laïc³⁴⁹. Pour ces raisons, la loi du 8 mars 1937, intitulée « Sur l'interdiction de se couvrir le visage », érige en infraction la pratique de couvrir le visage, que ce soit de manière totale ou partielle. Les contrevenants s'exposent à des amendes substantielles, pouvant atteindre jusqu'à 500 francs d'or. En outre, ladite loi impose également une amende aux conjoints, aux pères ou aux tuteurs responsables de femmes qui se couvrent le visage, dans la mesure où ils ne s'emploient pas à empêcher cette pratique. En cas de récidive, la loi prévoit une peine d'emprisonnement d'une durée allant d'un à six mois, accompagnée d'une interdiction d'exercer des fonctions publiques pour une période d'un à trois ans. Parallèlement, les individus incitant les femmes à se couvrir le visage sont également passibles de sanctions sévères, pouvant consister en des amendes conséquentes ou des peines d'emprisonnement d'une durée variant d'un mois à un an. En outre, il est à noter que cette loi prohibe également le port du voile facial pour les employés de l'administration de l'État³⁵⁰.

Après l'entrée en vigueur de cette législation, Zogu entreprend des démarches afin de favoriser son acceptation au sein de la population. Selon Bernd Fischer, Zogu a dépêché trois de ses sœurs célibataires et musulmanes pour visiter les régions du Nord du pays, des zones réputées être des foyers de fanatisme. L'objectif de cette initiative est principalement de fournir un exemple concret de la possibilité et de la faisabilité de la découverte des femmes albanaises, en exposant au grand jour les visages de ses sœurs. Vêtues à la dernière mode européenne, portant des jupes courtes et étroites ainsi que des visages maquillés, ces trois princesses ont séjourné dans ces régions pendant une semaine. Elles visitent divers établissements tels que des écoles, des églises, des mosquées, des hôpitaux et des marchés, offrant ainsi à la population locale un exemple tangible de l'émancipation de la femme albanaise³⁵¹.

³⁴⁹ La religion a subi une répression intense durant la période communiste. En 1967, l'Albanie est officiellement déclarée État athée, marquant l'aboutissement d'un processus de sécularisation entamé dès 1945. Ibrahim KARATAS, « State-Sponsored Atheism: The Case of Albania during the Enver Hoxha Era », *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, vol. 40, n° 6, 2020, p. 94.

³⁵⁰ Loi publiée dans le Journal officiel d'Albanie 10 mars 1937, n° 15. Voir l'intégralité du texte en annexe 2.

³⁵¹ Bernd FISCHER, « Zogist contributions to the development of an albanian national consciousness », *Monarkia Shqiptare (1928-1939)*, (résumé d'études) : colloque scientifique, 1er septembre 2008, Tiranë, Toena, 2011, p. 27.

Mais, Zogu prend des mesures encore plus significatives que celles mentionnées précédemment. Il veille à obtenir le soutien du clergé dans cette entreprise. Ainsi, un conseil musulman est convoqué afin de recueillir son avis sur ce changement législatif. Ce conseil approuve un rapport présenté par le président de la Communauté islamique d'Albanie, lequel affirme que la loi islamique ne requiert pas le voile facial ou le couvre-chef pour les femmes. De plus, il souligne la nécessité de la participation des femmes à toutes les activités sociales. En 1937, le conseil général de la communauté musulmane, sur proposition de sa présidence, émet également une interdiction du port du voile. Dans un rapport adressé au Conseil des ministres, il déclare:

« Au XX^e siècle et au cœur de l'Europe, n'ayant pas la moindre interdiction religieuse, nous devons adopter toutes les bonnes coutumes des autres nations développées. Ce projet de loi édicté par le roi, est considéré comme une étape importante dans le développement de la société albanaise »³⁵².

L'acceptation de cette loi par la communauté musulmane est exploitée comme un signe d'adhésion unanime du peuple aux changements radicaux en cours dans la société. Son approbation unanime parmi les musulmans est perçue comme un indicateur clair de leur volonté de s'adapter aux transformations en cours et s'interprète comme un soutien sans réserve aux progrès et aux réformes du gouvernement.

Mais, dans le cadre de ces mesures, il convient de souligner également l'impact significatif de la presse sur la société.

3. Une population sensibilisée à la modernité par la presse

La profusion d'articles publiés dans les médias de l'époque permet d'identifier les problématiques auxquelles la population albanaise est confrontée dans son cheminement vers la création d'un État moderne et indépendant. La presse de l'époque aborde divers sujets dans le dessein de sensibiliser la population afin d'oublier les coutumes archaïques. Parmi les thèmes saillants figurent le changement vestimentaire, l'amélioration des normes d'hygiène, l'encouragement à l'activité physique, la promotion de la santé publique ainsi que l'émancipation des femmes, cette dernière étant l'un des sujets primordiaux. À titre

³⁵² *Ibid.*

d'illustration, la revue *Bota e Re (Le Nouveau Monde)*, une revue hebdomadaire à vocation culturelle, consacre des écrits à cet enjeu crucial, témoignant ainsi de l'attention portée à cette question dans les médias de l'époque³⁵³. Il convient également de souligner que cette revue critique le pouvoir de Zog, tant directement qu'indirectement, en mettant en lumière le retard économique et éducatif du pays ainsi que les problèmes rencontrés par les institutions de l'époque. Ainsi, dans un article de cette revue il est affirmé que :

« On sait que l'émancipation de la femme est étroitement liée au progrès de l'humanité [...]. Il est impossible d'imaginer une société élevée du point de vue culturel, avec des femmes enterrées dans les quatre murs de la maison, dont la mission est uniquement de cuisiner et de donner naissance à des enfants. Autrement dit, après l'épanouissement des femmes d'une nation, on peut juger que cette nation est au niveau du progrès »³⁵⁴.

Selon l'article en question, il est souligné que l'adoption de l'apparence vestimentaire occidentale ne résout pas fondamentalement le problème des femmes albanaises. L'article met en lumière la nécessité d'aborder le problème à sa source, en reconnaissant que les coutumes et les traditions constituent les racines de cette question. Comme l'indique explicitement l'article : « Mais le problème des femmes est-il résolu en s'appropriant l'apparence d'une femme occidentale ? Non, et mille fois non. Nous devons reconstruire nos vies à partir de zéro et alors seulement nous aurons le droit de dire que nous prenons la bonne direction sur le chemin de la civilisation »³⁵⁵. Ainsi, l'article préconise un changement radical des habitudes et des coutumes profondément enracinées dans la vie albanaise. Pour atteindre cet objectif, un appel massif est lancé en faveur de l'éducation, considérée comme le levier le plus efficace pour influencer la mentalité de la population, étant donné que les enseignants sont en contact quotidien avec les enfants, perçus comme l'avenir du pays.

Mais, les articles qui soutiennent ces idées sont abondants pour l'époque. Une autre revue de renom, *Rilindja (La Renaissance)*, une revue culturelle bimensuelle, qui critique fortement le pouvoir de Zogu, contribue également à cette discussion :

« La femme dans notre pays, avec son apparence libre et développée, est encore opprimée par l'homme, opprimée par les coutumes et opprimée par elle-même [...]. Si vous regardez nos villages (mais aussi en ville) vous allez voir la femme travailler toute la journée comme un

³⁵³ *Bota e Re* est créée en 1936 et traite des questions culturelles, littéraires, économiques et sociales.

³⁵⁴ Olta JANI, « Problemi i gruas », *Bota e Re*, n° 3, 1936, p. 8.

³⁵⁵ *Ibid.*

animal, se lever dans le noir, préparer la maison, traire le bétail, l'envoyer aux pâturages, aller dans les champs, travailler dans la chaleur, dans le froid et revenir chargée de bois ou autre chose et suivre le cheval ou l'âne sur lequel est assis son mari. C'est un problème très difficile à résoudre et seules les écoles et l'éducation dans ces régions peuvent sortir la paysanne de la boue où son mari et ses parents l'ont mise avec ces coutumes arriérées et barbares »³⁵⁶.

Ainsi, ce texte met en lumière la situation difficile des femmes dans certaines régions du pays soulignant leur oppression multiple. Il est mentionné que les femmes sont soumises à diverses pressions, ce qui illustre la complexité des défis auxquels elles sont confrontées à l'époque. Non seulement les hommes peuvent exercer une domination directe, mais les traditions et les coutumes imposent également des rôles stricts et limitants. Cette réalité reflète non seulement les contraintes sociales et culturelles profondément enracinées, mais aussi les obstacles systémiques qui maintiennent les femmes dans une position subordonnée, rendant la transformation de leur statut d'autant plus difficile et urgente. La description de la femme qui travaille « comme un animal » est particulièrement frappante. Cela met en lumière non seulement la charge de travail disproportionnée que les femmes doivent supporter, mais aussi l'injustice de leur situation. Les conditions dans lesquelles les femmes travaillent, « dans la chaleur, dans le froid », soulignent la dureté de leur vie quotidienne. L'image de la femme « suivant le cheval ou l'âne sur lequel est assis son mari » est un symbole puissant de l'inégalité et de la subordination qui résiste encore. La mention de l'auto-oppression est intéressante car elle suggère que certaines femmes peuvent, consciemment ou non, perpétuer leur propre situation en acceptant les normes et attentes culturelles sans les remettre en question. Ce texte appelle à une réflexion profonde sur les dynamiques de genre et les structures sociales qui maintiennent les inégalités. Il souligne la nécessité de changer non seulement les comportements individuels, mais aussi les structures culturelles et institutionnelles qui soutiennent ces inégalités. Il invite également à considérer les moyens par lesquels les femmes peuvent être soutenues dans leur lutte pour l'égalité et l'émancipation.

Ces critiques reflètent les tensions entre tradition et modernité dans la société albanaise de l'époque, ainsi que les efforts déployés pour concilier les traditions héritées du passé avec les aspirations d'une société progressiste et tournée vers l'avenir. C'est donc, durant cette période que la lutte ouverte contre les coutumes patriarcales émerge comme une nécessité impérieuse

³⁵⁶ *Rilindja* est créée en 1934. L'article où ce paragraphe est pris est un article sans auteur, publié dans le numéro 3 de la revue le 1 janvier 1935, p. 1.

au sein de la société albanaise. L'effort concerté pour affronter ces pratiques séculaires constitue un élément central de l'évolution sociale et culturelle du pays.

Outre les multiples stratégies mises en œuvre pour promouvoir l'émancipation des femmes, une importance capitale est accordée à l'adoption de mesures législatives novatrices afin de transformer le paysage juridique et sociétal. Parmi les initiatives les plus marquantes de cette époque, l'élaboration du Code civil de 1929 se distingue comme un jalon majeur dans l'histoire législative albanaise. Ce document fondateur incarne une rupture significative avec les traditions patriarcales en établissant un cadre juridique modernisé en remodelant les fondements de la société albanaise.

4. La rédaction du Code civil de 1929

La rédaction du nouveau Code Civil albanais de 1929 représente une mesure législative d'une importance significative dans le domaine des relations civiles. Cette initiative s'inscrit dans le cadre des efforts du gouvernement de Zogu visant la modernisation des lois en Albanie. La rédaction de ce Code, conjointement avec celle du Code Pénal, constitue l'apogée de la concrétisation de ces efforts. La responsabilité de la rédaction du Code Civil est confiée à une commission composée de juristes parmi les plus éminents de leur époque, tels que Mehdi Frashëri, Agjah Libohova, Thoma Orolloga et Faik Shatku. Comme la plupart des juristes de cette époque, ceux-ci sont issus du milieu ottoman ce qui témoigne d'un héritage culturel et éducatif caractérisé par un mélange fécond d'idées tant occidentales qu'orientales³⁵⁷. Leur parcours académique reflète cette dualité, ayant bénéficié à la fois des enseignements dispensés dans les facultés de l'Empire ottoman et des opportunités d'études offertes en Occident. Ainsi, Mehdi bey Frashëri (28 février 1874–25 mai 1963) est un des personnages les plus importants de la commission de la rédaction de ce Code. Il est une figure politique très connue dans la politique albanaise, étant par ailleurs éditeur et écrivain. Frashëri a suivi ses études à Monastir (Bitola) et à Istanbul, où il obtient un diplôme en économie. Il occupe divers postes dans l'administration ottomane, comme bey de Jérusalem et gouverneur général de la Palestine (1911) et comme haut-commissaire adjoint d'Égypte (1912). Après l'indépendance de l'Albanie, il devient préfet de Berat (centre-Sud de l'Albanie) et, en août 1913, est nommé membre de la

³⁵⁷ En Albanie, les musulmans, qui formaient la majorité de la population du pays, ont continué à détenir une partie importante du pouvoir politique et économique. Nathalie CLAYER, « Islam et identité nationale dans l'espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989-1998 », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 115, n° 3, 2001, p. 9.

Commission internationale de contrôle³⁵⁸. Après le départ d'Albanie du prince Wied, Frashëri s'exile à Lausanne, et revient après la Première Guerre mondiale, soutenant une politique de liens étroits avec l'Italie. Il a occupé diverses fonctions politiques, dont celles de ministre de l'Intérieur (1918), de membre de la délégation albanaise à la conférence de paix de Paris (juin 1919), de ministre des Affaires étrangères (1919), de ministre de l'Intérieur à nouveau et ministre des Travaux publics (1921), et représentant à la Société des Nations à Genève (1923) et à la Commission des frontières internationales. En 1927, il enseigne l'économie à la faculté de droit de Tirana et est ensuite nommé ministre de l'Economie (1930-1931) et Premier ministre (21 octobre 1935 au 7 novembre 1936). Après la victoire communiste en 1944, Mehdi Frashëri s'enfuit en Italie et meurt à Rome³⁵⁹.

Agjah Libohova fait également partie de la commission de la rédaction du Code civil. Il est né en 1886 à Libohova, un village situé dans le Sud de l'Albanie, au sein d'une famille de cadis (équivalent des juges dans le système ottoman), ce qui témoigne de son lien avec le système juridique ottoman. Il fait ses études dans plusieurs villes de l'Empire ottoman, notamment à Jannina, Salonique ainsi qu'à Istanbul. Sa formation académique lui permet d'acquérir une solide base dans le domaine juridique. Avec l'avènement du nouvel État albanais en 1913, Agjah Libohova occupe diverses fonctions dans le champ juridique, démontrant ainsi son engagement envers le développement et l'organisation du système judiciaire de son pays. Parallèlement à ses responsabilités officielles, il exerce également en tant qu'avocat³⁶⁰.

Quant à Faik Shatku Dibra, qui a ensuite conservé le nom Shatku, il est né en 1889 à Dibra. Son parcours académique reflète sa quête de connaissances variées et approfondies dans différents domaines³⁶¹. Après avoir fréquenté l'école de commerce française de Salonique, il poursuit des études supérieures de droit à Istanbul, où il obtient les qualifications nécessaires pour exercer en tant qu'avocat. Cette formation multidisciplinaire lui confère une compréhension holistique des enjeux économiques et juridiques de son époque. En 1924, Faik Shatku Dibra décide de retourner en Albanie, où il entreprend une carrière remarquable dans le domaine juridique. Il est nommé membre du tribunal de première instance de la ville d'Elbasan, puis de Korçë. En 1925, il fut nommé procureur du tribunal de première instance de Tirana. Il

³⁵⁸ La Commission internationale de contrôle est une commission créée le 15 octobre 1913, sur la base des décisions des six grandes puissances, prises le 29 juillet 1913, conformément au Traité de Londres signé le 30 mai 1913. Son objectif est de prendre soin de la gouvernance de l'Albanie nouvellement créée, jusqu'à ce que ses institutions politiques soient bien consolidées.

³⁵⁹ Robert ELSIE, *Dictionary of Albania*, *op. cit.*, pp. 148-149.

³⁶⁰ Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, *op. cit.*, p. 99.

³⁶¹ *Ibid.*, pp. 105-106.

est également juge, procureur et procureur en chef à Tirana. Son engagement envers le système judiciaire albanais est souligné par sa nomination au poste de secrétaire général du ministère de la Justice en mars 1925, une responsabilité qu'il assume avec diligence et dévouement pendant quatre ans, jusqu'en 1929. Il est nommé également membre du Conseil d'État puis promu vice-président du Conseil d'État. En 1936, il est élu député de la préfecture d'Elbasan. Il est ensuite nommé ministre de l'Éducation, poste qu'il occupe jusqu'en 1938. Ces derniers rôles ont sans aucun doute eu un impact significatif sur la mise en œuvre et le développement des réformes juridiques dans le pays³⁶².

Un dernier membre de cette commission est Thoma Orolloga, né à Korçë en 1888. Il poursuit ses études secondaires à Athènes, dans une école française, avant de se consacrer à des études supérieures de droit à Athènes puis à Paris. Après l'achèvement de ses études, il retourne à Korçë, où il exerce en tant qu'avocat³⁶³. En 1932, il est élu député de Korçë au Parlement albanais, et en 1936, il accède au poste de ministre de la Justice. En 1944, il est nommé pour la deuxième fois ministre de la Justice de l'Albanie dans le premier gouvernement formé après la défaite allemande. Cependant, après la consolidation du pouvoir par le Parti travailliste albanais, il est arrêté en 1947. Victime de sévères tortures pendant son interrogatoire à Tirana, il a succombé le 30 novembre 1947³⁶⁴.

Ainsi, ce contexte éducatif a permis à ces personnages d'acquérir une vision pluraliste et enrichie du droit, intégrant des concepts et des méthodologies provenant de différentes traditions juridiques. Leur formation multidimensionnelle les a dotés d'une capacité unique à assimiler et à synthétiser des idées provenant de divers horizons culturels et juridiques, contribuant ainsi à la création d'un cadre juridique moderne en Albanie, imprégné d'une compréhension profonde des influences orientales et occidentales. Cette combinaison d'influences a sans aucun doute enrichi leur contribution à l'élaboration du nouveau Code Civil albanais de 1929, leur permettant d'adopter une approche éclairée et équilibrée dans la rédaction des lois civiles, en tenant compte à la fois des besoins et des réalités de la société albanaise de l'époque et des normes juridiques internationales en vigueur. Ces juristes sont tous des hommes politiques, qui ont occupé des postes importants depuis l'époque ottomane³⁶⁵. Nonobstant cette

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ Robert ELSIE, *A Biographical Dictionary of Albanian History*, Londres, I. B. Tauris, 2013, p. 343.

³⁶⁵ Kuvendi i Shqipërisë, *Ligjvënësia shqiptarë (1912-2017) dhe firmanët e aktit të pavarësisë*, vol. 1, n° 1, Botimet parlamentare, Tiranë, 2018. L'intégration dans l'espace européen de cette élite albanaise est une politique de grandes puissances et le fruit de circulations et de relations socio-économiques au-delà des espaces balkanique, adriatique et ottomane. Jusqu'au début du XX^e siècle les migrations vers l'Europe comme par exemple en Italie, en Autriche-Hongrie concerne des cas individuels pour exil politique ou études supérieures. Mais les Européens

trajectoire, ils font preuve d'une ouverture notable envers les préceptes de la modernité et de la révision de la législation héritée de l'Empire. Cependant, l'élaboration de ce Code n'est pas exempte de controverses. Nathalie Clayer entreprend une analyse minutieuse de ces débats. Selon ses observations, à cette époque, trois catégories de spécialistes se distinguent : ceux prônant la préservation du Medjelle avec quelques ajustements, ceux favorables à l'adoption du Code suisse (constituant la majorité), et enfin, ceux plaidant en faveur du modèle français³⁶⁶. Les premiers sont souvent des juristes ayant été formés dans le métier des cadis et imprégnés d'une forte sensibilité religieuse musulmane. Les seconds, qui soutiennent le Code suisse, sont fréquemment des magistrats de la Cour de cassation, occupant ainsi les échelons supérieurs de la hiérarchie du pays. Musulmans, ils ont ainsi effectué une partie de leurs études à Istanbul. Pour cette faction, l'adoption de certains éléments du Code suisse, à l'instar de ce qui s'est produit en Turquie, est perçue comme un compromis entre les jeunes juristes formés en Europe et l'ancienne génération éduquée dans l'Empire ottoman³⁶⁷. Selon les observations de Nathalie Clayer, les juristes favorables à l'adoption d'un Code français sont moins nombreux et plus discrets dans leur démarche. Généralement plus jeunes, il est probable qu'ils n'ont pas fait leurs études en Turquie et qu'ils possèdent une meilleure maîtrise du français et de l'italien. Ce groupe se compose d'un contingent moindre de musulmans et d'une proportion plus élevée de catholiques. En définitive, les modèles français et italien sont promus. Le modèle suisse, quant à lui, est associé à la doctrine kémaliste, tandis que l'Albanie cherche à éviter une dépendance excessive à l'égard de la Turquie. Seule une fraction minime du Code, en l'occurrence celle concernant les fiançailles, a été adaptée à partir de ce modèle. Cela est présenté en détail dans le rapport justificatif, préparé par Mehdi Frashëri, Agjah Libohova, Thoma Orolloga et Faik Shatku et ayant pour objectif de fournir une explication détaillée des principes et des motivations sous-jacentes à l'élaboration du Code. Ce document est essentiel pour comprendre la nature et la destination des réformes juridiques introduites par ce Code. Il a pour but d'expliquer les raisons derrière chaque disposition du Code civil. Il s'agit d'un document interprétatif qui aide les juristes, les juges et les législateurs à comprendre le contexte et les intentions du législateur. Le rapport analyse les problèmes juridiques et sociaux que le nouveau Code vise à résoudre. Il examine les lacunes des lois précédentes et justifie les modifications et les nouvelles inclusions et il est publié dans le Journal officiel d'Albanie du 3 mai 1928. Ainsi,

sont présents dans l'Empire à travers les activités consulaires, les réseaux de missionnaires ou d'écoles et l'activité de certains entrepreneurs. Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, op. cit. p. 39.

³⁶⁶ *Ibid.*, pp. 93-194. *Medjelle* en albanais *mexhele* est le Code forgé à l'Istanbul entre 1869 et 1876 qui consiste à une codification de la jurisprudence islamique.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 179.

selon ce rapport justificatif, le Code civil français est considéré comme le plus approprié aux réalités du pays, aux côtés du Code civil italien et du Code civil suisse. Le modèle français est préféré en raison de son potentiel à promouvoir la diffusion de l'enseignement de l'histoire et de la culture françaises, ainsi que des valeurs républicaines, qui jouent un rôle crucial dans l'édification et le renforcement des institutions étatiques³⁶⁸. En effet, même pour l'Albanie, la tendance à adopter des formules de codification est alignée avec le mouvement observé dans plusieurs pays au XIX^e et au XX^e siècle³⁶⁹. Cette période est marquée par le rayonnement du Code civil français, présentant « un ordre à venir sans égal »³⁷⁰. Parallèlement, l'enseignement de la langue française a commencé à se répandre dans le pays³⁷¹. L'établissement du Lycée français à Korçë et à Shkodra a contribué à familiariser la population, en particulier la classe moyenne, avec cette langue. Le français offre aux élites un accès à une vaste littérature ainsi qu'aux courants culturels et politiques qui irriguent les sociétés européennes³⁷². Cette influence culturelle est amplifiée par le rayonnement général de la culture française et le statut mondial de la langue française à cette époque. Ainsi, se réalise la troisième raison de l'exportation du Code civil français, comme détaillée par Michel Grimaldi. Selon lui, « au XIX^e siècle, certains pays ont importé le Code civil par sympathie, par admiration, par amour même pour la France : pour ses idéaux, pour sa culture, et pas seulement sa culture juridique »³⁷³. C'est le cas de l'Albanie.

En ce qui concerne l'influence du Code civil italien, il convient de noter que ce dernier, rédigé sur le modèle du Code civil français, ne constitue pas une source originale de référence. Toutefois, la prise en considération du droit italien s'explique par l'importance significative de l'influence italienne en Albanie pendant la période de Zogu. L'Italie est l'un des partenaires les

³⁶⁸ Thimjo KONDI, « Një vitin e 90 të Kodit Civil të parë Shqiptar », *Revista Avokatia*, n° 32, 2019, p. 20.

³⁶⁹ René RODIERE, *Introduction au droit comparé*, Paris, Dalloz, 1979, p. 30.

³⁷⁰ Michel GRIMALDI, « L'exportation du Code civil », *Pouvoirs*, vol. 107, n° 4, 2003, pp. 80-96.

³⁷¹ La création du lycée français de Korçë est l'exemple le plus frappant de l'influence française en Albanie. Guillaume ROBERT, « L'Albanie et la France dans l'entre-deux-guerres : une relation privilégiée ? La présence culturelle française en Albanie, entre mythe et réalité », *Balkanologie* [En ligne], vol. II, n° 2 | 1998, mis en ligne le 02 juin 2008, consulté le 25 juin 2024.

³⁷² Nathalie CLAYER écrit : « Mehdi Frashëri, un autre fonctionnaire ottoman, albaniste amené à jouer un rôle de premier plan dans la formation de l'État albanais avant et après la Première Guerre mondiale, fait de la maîtrise du français le facteur principal de l'évolution idéologique du héros d'un roman qu'il écrit entre 1914 et 1918 et qui dépeint le sort de l'Albanie dans le contexte européen. Dans la préface de la seconde édition (1938) de cet ouvrage, il explique : « Après la guerre de Crimée qui s'est conclue par le traité de Paris en 1856, l'influence française a commencé à se développer dans tout l'Orient, et avec elle aussi la langue française. Pour faire une bonne carrière dans tout l'Empire ottoman ; l'Albanais intelligent et ambitieux a commencé à apprendre le français, à travers lequel il a été peu à peu gagné par la pensée du nationalisme albanais ». Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, *op. cit.*, p. 39.

³⁷³ Michel GRIMALDI, « L'exportation du Code civil », *op. cit.*, p. 83.

plus importants du pays durant ses périodes économiquement difficiles³⁷⁴. Parmi tous les pays des Balkans, l'Albanie est le premier à bénéficier d'une attention soutenue de la part de l'Italie, et ce, sur une longue période. Les terres albanaises constituent le seul territoire de la région des Balkans où une présence italienne consolidée, dans les domaines du commerce, de la finance, de la culture et de l'éducation, existe même avant la chute de l'Empire ottoman³⁷⁵. Ces idées sont exprimées également dans le rapport justificatif de ce Code³⁷⁶. Dans ce rapport les juristes expliquent :

« La langue allemande est très peu connue des Albanais, au contraire, le français et l'italien sont connus par un grand nombre de juges et d'avocats, et surtout le français qui à travers les lycées franco-albanais se répand de jour en jour en Albanie. En revanche, à l'avenir, la majorité de nos juges seront des étudiants qui étudient actuellement le droit en Italie et en France. Par conséquent, dans la rédaction du Code civil, la commission s'est inspirée du Code de la France et de celui de l'Italie, qui, sans s'écarter du premier, a une classification raisonnable et contient quelques détails, dont la plupart sont basés sur la jurisprudence française »³⁷⁷.

Mais, l'influence de la mentalité ottomane demeure indéniable dans ce projet. En effet, le projet lui-même est largement inspiré par les réformes entreprises en Turquie après la proclamation de la République en 1924. Cette transition fut accompagnée d'une réforme juridique majeure pour ce pays, impliquant la révision des anciens Codes ottomans. En l'espace de trois ans, de 1926 à 1929, la Turquie a adopté huit grands Codes modernes, comprenant notamment le Code civil, le Code pénal et le Code de commerce. Ces Codes, influencés par le droit italien, suisse et français, ont ouvert la voie à la Turquie dans le domaine du droit européen. La réforme du

³⁷⁴ Au cours des années 20, l'économie nationale de l'Albanie subit une grave crise monétaire. Pour sortir de ces difficultés, le gouvernement de Zogu a choisi la voie de l'obtention de nouveaux emprunts auprès de l'Italie et de l'octroi au gouvernement de Rome d'autres concessions économiques et politiques en guise de récompense. Le plan économique interactif des deux pays a grandement influencé la croissance et l'amélioration de ces derniers. De nombreuses entreprises italiennes ont aidé et apporté leur contribution par le biais de concessions à la croissance économique du pays où elles ont réalisé l'avancement de la main-d'œuvre et la stabilité économique. Grâce au soutien de l'Italie, l'Albanie commence déjà à avoir une stabilité économique, mais cela a grandement influencé la rédaction des plans « secrets » de l'Italie contre les intérêts de l'Albanie. Amedeo GIANNINI, *L'Albania dall'indipendenza all'unione con l'Italia 1913-1939*, Milano, ISPI, 1940, p. 20.

³⁷⁵ Alberto BASCIANI, « Preparando l'annessione, La politica culturale italiana in Albania negli anni di Zog (1924-1939) », *Popoli e culture in dialogo tra il Danubio e l'Adriatico*, Romània orientale, n° 22, Sapienza Università di Roma, Bagatto libri Roma, 2009, p. 93.

³⁷⁶ Voir l'intégralité du texte en annexe 3.

³⁷⁷ ANA, fonds d'archives n° 146 « Le Parlement », année 1928, dossier n° 30 « Loi, rapport justificatif et la correspondance du Parlement avec le Premier ministre sur la présentation et l'application du Code civil », année 1928.

Code civil turc revêt une importance particulière, car elle a profondément modifié les fondements du droit civil. Suite à cette réforme, le droit civil turc est désormais réglementé par deux Codes principaux : le Code des obligations et le Code civil, ce dernier étant largement inspiré du Code civil suisse³⁷⁸. Ce Code revêt une importance particulière en termes de mentalités pour la Turquie, puisqu'il régit des domaines tels que les droits des personnes, le mariage, le divorce, la filiation et la succession, en se détachant ainsi des principes de la Charia³⁷⁹.

Ainsi, l'Albanie s'est inspirée largement de ces réformes turques. L'idée de prendre exemple sur la Turquie découle d'une proximité culturelle et linguistique entre ce pays et l'Albanie. Cette démarche est également motivée par une situation d'urgence et d'incertitude face à la fragilité de l'État albanais. Ainsi, les réformes entreprises par la « Turquie nouvelle » deviennent des références dans divers domaines tels que la justice, l'éducation et la religion³⁸⁰. Il s'agit en quelque sorte d'imiter des comportements adoptés par des nations considérées comme similaires ou perçues comme telles. Les nouvelles lois mises en place par Mustafa Kemal et son gouvernement sont utilisées comme des modèles à suivre. L'idée véhiculée à l'époque, tant dans la presse que dans les discours sur les réformes, est que, tout comme ce pays à majorité musulmane a modernisé sa législation et adopté des lois progressistes, l'Albanie doit également reconnaître la nécessité de réformes similaires et qu'il serait en effet regrettable que la Turquie, située en Orient, évolue et s'occidentalise, tandis que l'Albanie, bien que géographiquement au cœur de l'Europe, reste en retard et continue à afficher des traits orientaux³⁸¹. Par conséquent, l'Albanie a emboîté le pas à la Turquie en adoptant le mécanisme consistant à s'inspirer du droit suisse, que les juristes albanais ont ensuite adapté à la réalité du pays.

Il est important pourtant de souligner le Code civil, fruit de multiples inspirations, a entraîné des changements fondamentaux au sein de la population albanaise. Il représente l'un des efforts décisifs pour rompre avec l'héritage ottoman, en abolissant la Medjelle une fois pour toutes et en orientant le pays vers l'Europe occidentale. Lors des débats relatifs à la présentation du projet de nouveau Code devant la Chambre des députés, il est perçu comme une nécessité urgente pour le pays. L'Albanie ressent véritablement le besoin de réformer sa législation et de l'aligner

³⁷⁸ Halid Kemal ELBIR, « La réforme d'un Code civil adopté de l'étranger », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 8, n° 1, 1956, pp. 53-64.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ L'expression « Turquie nouvelle » est utilisée pour désigner la Turquie de Kemal Atatürk.

³⁸¹ Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, *op. cit.*, p. 98.

sur celle des pays occidentaux. Selon le ministre de la Justice de l'époque, l'ancienne législation d'origine turque, teintée de préceptes religieux, est devenue un obstacle au développement national. Cet état de fait transparaît également dans le rapport justificatif de ce Code, où les juristes expriment clairement l'ancienneté et l'inadéquation des lois en vigueur, héritées de l'époque ottomane et des coutumes ancestrales albanaises. Selon ce rapport, les lois ottomanes, ainsi que certaines coutumes telles que la condition de la femme, l'égalité entre hommes et femmes ou encore le partage des héritages, ne sont pas adaptées à une société albanaise en quête de modernisation. Dans le rapport, il est précisé que:

« Du point de vue social, le fait que pour une partie du peuple la femme est considérée inférieure en comparaison avec l'homme attire l'attention. L'homme est libre d'avoir plusieurs femmes et de mettre fin aux mariages contractuels à chaque instant et sans aucune restriction. Mais dans l'autre côté, le mari et la femme contribuent à la création et au développement de la famille et il n'y a pas de raison qu'ils ne soient pas égaux concernant leurs droits personnels. Avec la monogamie et l'égalité, l'harmonie et la prospérité de la famille seront assurés »³⁸².

Pour toutes ces raisons, de nombreux députés partagent un avis favorable à l'égard de ce Code. Lors des débats parlementaires qui suivent la présentation du rapport sur ce Code, et qui se déroulent sous la contrainte du pouvoir, la plupart des députés contribuent à légitimer la nouvelle loi. Ils considèrent le Code civil comme une œuvre législative indispensable pour la société albanaise, notamment en raison du développement atteint lors de la période de Zogu. Ce Code est également perçu comme une réforme cruciale initiée par Zogu lui-même, qui est salué comme le sauveur de la Nation pour avoir mis en place une législation visant à rehausser le prestige de la Nation et du peuple albanais³⁸³. Il faut dire également que la majorité des députés albanais en 1929 sont des soutiens de Zogu, partageant une orientation politique centrée sur le maintien de la Monarchie et le renforcement de son pouvoir autoritaire. Le paysage politique albanais de l'époque manque de diversité et de pluralisme, étant principalement dirigé par la volonté de maintenir le régime établi par Zogu. Ainsi, pour ces députés, les mesures entreprise par Zogu et surtout la nouvelle législation est vue comme un moteur du développement économique du pays, car elle prévoit des principes juridiques conformes à ceux des pays développés d'Europe avec lesquels l'Albanie souhaite collaborer.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, *op. cit.*, p. 127.

Un député partageant ces idées est par exemple Eshref Frashëri. D'origine Bektâchî, Eshref Frashëri est né à Korçë en 1874 et a effectué ses études supérieures en ingénierie de construction à Istanbul. À partir de 1914, il participe au comité patriotique albanais. Il est l'un des organisateurs du congrès de Lushnjë où il est élu Vice-premier ministre et directeur général des travaux publics. Durant la période 1925 à 1928, il est sénateur. Il est également député de Korçë, Durrës et Tirana à l'Assemblée constitutionnelle au cours des années 1928-1939³⁸⁴. Selon lui, le Code civil représente une œuvre majeure indispensable pour une Albanie émancipée de son époque. Lors des débats parlementaires de la réunion du 17 mars 1928, Frashëri souligne : « Le Code civil figure parmi les grandes œuvres, et la Nation albanaise, qui a commencé à établir des relations économiques avec d'autres nations, a besoin d'un Code tel que celui-ci, conforme aux règles générales de ces nations. »³⁸⁵. D'après Frashëri ce Code contribue également à l'émancipation de la société albanaise, qui ne mérite plus de se conformer aux principes dépassés du Code turc, le Medjelle. Ce dernier est considéré comme incompatible avec tout effort de modernisation et d'occidentalisation. Frashëri exprime que « Les Albanais doivent jouir de tous les droits sans distinction entre hommes et femmes [...] et ils ne peuvent plus vivre sous l'égide d'anciennes lois qui n'ont jamais été conformes à leurs coutumes empreintes d'honneur et de liberté »³⁸⁶.

Nafiz Dervishi, un autre parlementaire, exprime à son tour son soutien envers le projet de ce Code. Il considère que cette législation incorpore toutes les dispositions essentielles favorisant l'avancement de la nation. Dervishi souligne également l'impact potentiel de ce Code sur les relations avec les nations européennes ainsi que sur le développement économique de l'Albanie. Dervishi affirme³⁸⁷ :

« Ce Code contient toutes les dispositions sur la revitalisation et le progrès de la Nation albanaise. Ainsi, compte tenu du fait que nous entretenons également des relations avec l'Europe sous la direction de Son Excellence le Président de la République, des mesures ont été prises pour l'élaboration de ce Code »³⁸⁸.

³⁸⁴ Kuvendi i Shqipërisë, *Ligjvënësit shqiptarë (1912-2017) dhe firmanët e aktit të pavarësisë*, op. cit., p. 64.

³⁸⁵ Fletorja zyrtare e Shqipërisë 23 prill 1928. Journal officiel d'Albanie 23 avril 1928, n° 42, p. 1.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Nafiz Dervishi est un homme politique albanais qui a servi en tant que sénateur en 1928. Cependant, les informations disponibles sur lui sont limitées, étant donné qu'il n'est pas l'une des figures les plus largement documentées de l'histoire albanaise.

³⁸⁸ Fletorja zyrtare e Shqipërisë 23 prill 1928. Journal officiel d'Albanie 23 avril 1928, n° 42, p. 1.

Ainsi, l'introduction de ces modifications a permis de considérer le Code comme étant progressiste et adapté aux besoins de la société albanaise, ainsi qu'à son impératif de mutation et d'ajustement aux évolutions contemporaines. Ses dispositions sont perçues comme indispensables pour la structure familiale albanaise, notamment pour la condition de la femme, qui demeure précaire jusqu'à l'avènement du régime communiste.

B. La lutte contre les coutumes patriarcales du régime communiste à aujourd'hui

La fin de la Seconde Guerre mondiale a marqué l'émergence de l'activisme idéologique et politique communiste en Albanie. Après la libération, le Parti communiste s'est engagé principalement à « préserver et consolider le pouvoir du peuple » tout en cherchant à « renforcer son rayonnement international »³⁸⁹. Une fois établi au pouvoir, le gouvernement initie des politiques visant à promouvoir le développement sociétal, y compris l'émancipation des femmes et la lutte contre les coutumes patriarcales qui persistent au cœur de la société albanaise à cette époque. Ces politiques perdurent au-delà de la transition vers la Démocratie, car même après l'effondrement du régime communiste, l'Albanie continue à traverser une période de transition politique, économique et sociale.

Ainsi, dans ce paragraphe, l'analyse se concentre particulièrement sur les mesures entreprises par le régime communiste afin d'abolir les coutumes perçues comme archaïques (1). Par la suite, ces mesures seront examinées dans le contexte démocratique contemporain (2).

1. La politique des communistes contre les coutumes patriarcales

La première cellule communiste d'Albanie est établie en 1928 dans la ville de Korçë, marquant ainsi le début de sa propagation progressive à travers le pays³⁹⁰. En prenant une part active dans la résistance contre les occupants durant la Seconde Guerre mondiale, les communistes acquièrent le droit de représenter les intérêts nationaux à la fin du conflit, se réclamant ainsi du succès de la libération du pays pour asseoir leur légitimité. Parallèlement, leur accession au pouvoir s'inscrit dans un contexte de relative instabilité politique, le Parti

³⁸⁹ Historia e partisë së punës të Shqipërisë, Instituti i studimeve marksiste-leniniste pranë KQ të PPSH, Shtëpia botuese « 8 nëntori », Tiranë, 1981, p. 11. (L'histoire du Parti travail d'Albanie, L'institut d'études marxistes-léninistes).

³⁹⁰ *Ibid.*

communiste devenant la seule force politique tangible en Albanie du fait de la fragmentation des autres partis. Le 28 novembre 1944, le premier gouvernement communiste d'Albanie, baptisé Gouvernement démocratique provisoire et dirigé par Enver Hoxha, prend ses fonctions à Tirana. Hoxha assume les fonctions de Premier ministre de l'Albanie (1944-1954) tout en étant simultanément le Premier secrétaire du Parti du travail d'Albanie (1941-1985). Aux élections de 1950, le Front démocratique albanais (alias le Parti du travail) remporte une nouvelle fois la majorité absolue, initiant ainsi un long processus de réélections formelles d'Enver Hoxha à la tête du pays, s'étendant sur une période de 40 ans. Hoxha, également connu sous le nom d'Enver Hodja en français, occupe une place quasi-unique au sein du panorama communiste albanais. Il est né à Gjirokastër, une ville du Sud de l'Albanie, et est issu d'une famille de commerçants et de petits propriétaires terriens³⁹¹. Après avoir reçu ses premiers enseignements dans sa ville natale, il fréquente le lycée français de Korçë (1927-1930), où il est exposé à l'histoire, la littérature et la philosophie françaises, tout en se familiarisant avec les idées communistes. Bénéficiant d'une bourse d'étude donnée par le gouvernement du Roi Zogu en 1930, il part étudier en France à la Faculté des sciences naturelles de l'Université de Montpellier, bien que sa discipline d'étude, la biologie, ne suscite guère son intérêt³⁹². En mars 1934, sa bourse est supprimée par le ministère albanais de l'Éducation dirigé par Mirash Ivanaj, en raison de son absence de succès dans ses examens³⁹³. Malgré une tentative infructueuse pour poursuivre ses études à la Faculté de droit de la Sorbonne, son séjour à l'étranger a un impact profond et durable sur lui. Il s'imprègne de la culture occidentale tout en établissant des contacts avec les communistes français, ce qui renforce son orientation idéologique de gauche et renforce sa conviction que l'idéologie marxiste-léniniste et le modèle stalinien représentent les voies à suivre. En 1936, il retourne en Albanie, exerçant ensuite la profession d'enseignant au lycée français de Korçë, où il enseigne l'éthique et la morale³⁹⁴. Il s'engage activement dans la Résistance durant la Seconde Guerre mondiale. Son entrée en politique se concrétise le 28 novembre 1939, lorsqu'il participe à la fête d'indépendance du pays, métamorphosée en une vaste manifestation antifasciste³⁹⁵. Entre le 8 et le 14 novembre 1941, des représentants communistes de Korçë, de Shkodra et de la jeunesse forment un comité de sept membres, présidé par Hoxha, donnant ainsi naissance au Parti communiste d'Albanie. Il assume également

³⁹¹ Elisabeth et Jean-Paul CHAMPSEIX, *L'Albanie ou la logique du désespoir*, Paris, Editions la découverte, 1992, p. 17.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ *Ibid.*

la fonction du président du comité exécutif du conseil antifasciste de libération, transformé ultérieurement en « Gouvernement démocratique d'Albanie », dont il devient le président et simultanément le ministre de la Défense. Suite à la victoire électorale du Parti communiste en décembre 1945, Enver Hoxha prend les rênes du gouvernement en tant que chef et Premier secrétaire du parti³⁹⁶. Sous son leadership, l'Albanie entreprend des efforts pour restaurer l'autorité de l'État érodée par la guerre. La première priorité consiste à établir un cadre normatif solide. Ainsi, une Constitution d'après-guerre est adoptée en 1946 par l'Assemblée constitutionnelle élue lors des élections générales du 2 décembre 1945. Cette Assemblée abolit la Monarchie et proclame la République populaire d'Albanie, suivant le modèle soviétique³⁹⁷. La Constitution de 1946, largement inspirée de celle de la Yougoslavie et fondée sur celle de l'Union soviétique de 1936, définit les principes et la structure de l'État albanaise pour les 45 années à venir³⁹⁸. Durant cette période, l'organisation de l'État, la gouvernance, ainsi que toute la vie politique et économique, sont basées sur le centralisme démocratique et une économie centralisée³⁹⁹. Ces fondements sont confirmés également par la Constitution de 1976, qui officialise le parti-État en déclarant le Parti du travail d'Albanie comme seule force politique de l'État et de la société⁴⁰⁰. Conformément à la Constitution de 1976, l'idéologie officielle du gouvernement vise « la construction complète de la société socialiste à travers le développement de la lutte des classes et l'affirmation de l'Homme au sein du collectif socialiste ». Les articles 2-3 de cette Constitution établissent que le Parti exprime et protège les intérêts de la classe ouvrière et est la seule force politique dirigeante de l'État et de la société. Son idéologie de base est le marxisme-léninisme, et tout l'ordre social est développé sur la base de ses principes. En Albanie, ces deux Constitutions ont joué un rôle crucial dans l'établissement et la consolidation du régime communiste sous Enver Hoxha. La première Constitution a marqué la transformation de l'Albanie en une République populaire socialiste, alignée sur le modèle soviétique avec le Parti du travail d'Albanie comme parti unique. Elle établit un régime centralisé basé sur la théorie du marxiste-léniniste, garantissant certaines libertés tout en consolidant le contrôle absolu du Parti sur l'État et la société. La deuxième reflète l'évolution du régime sous Enver Hoxha. Depuis le 28 décembre 1976 et conformément à cette nouvelle Constitution l'Albanie s'appelle « République populaire socialiste d'Albanie ». Cette Constitution renforce la personnalité du culte du leader et consolide les principes du marxisme-

³⁹⁶ Bernard LORY, *Evropa ballkanike nga 1945 deri në ditët tona*, Tiranë, Dituria, 2007, p. 141.

³⁹⁷ Sonila BOÇI, « Zgjedhjet e 2 dhjetorit 1945 », *Studime historike*, n° 1,2, 2023, p. 82.

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ Gabriel JANDOT, *L'Albanie d'Enver Hoxha 1944-1985*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 142.

léninisme. Elle exprime également une forte opposition à l'influence soviétique, alors que l'Albanie s'est éloignée de l'URSS dans les années 1960 pour se rapprocher de la Chine maoïste. La Constitution de 1976 consolide davantage le pouvoir absolu du Parti du travail d'Albanie, éliminant toute forme d'opposition ou de critique, et renforçant le contrôle de l'État sur tous les aspects de la vie politique, économique et sociale. Ainsi, ces Constitutions ont été des instruments clés dans la mise en place des principes du régime communiste en Albanie, basés sur la théorie marxiste.

1.a. L'égalité des sexes dans les lois communistes

Outre les réformes institutionnelles, le gouvernement communiste albanaise s'engage dans de vastes mesures sociales pour faire face à la crise post-guerre. L'émancipation d'une société jusque-là marquée par la pauvreté et l'arriération constitue l'un des objectifs principaux de cette politique. Il est vrai que après la guerre, l'économie albanaise est dans un état précaire, avec une mortalité infantile considérable⁴⁰¹. Ainsi, le développement économique et la sortie de la crise post-guerre sont au cœur des préoccupations du gouvernement communiste, aux côtés du développement culturel de la population. Un aspect crucial de cette politique est la lutte contre les coutumes archaïques et patriarcales, visant à l'émancipation des femmes. Bien que des efforts aient été entrepris sous le règne de Zogu pour promouvoir l'émancipation féminine, leur niveau éducatif demeure faible après la guerre, avec la majorité des femmes analphabètes, tant en milieu rural qu'urbain. Ainsi, la période communiste est marquée par un programme ambitieux de modernisation sociale et d'émancipation des femmes visant à libérer socialement et économiquement l'Albanie⁴⁰². Ce programme aspire à un changement profond de la structure économico-politique, de la configuration sociale et de la mentalité du peuple. Dans la vision communiste, la transformation de la mentalité de la population, en particulier au sein de la cellule de base qu'est la famille, revêt une importance fondamentale. Les principes familiaux doivent être réorientés vers l'athéisme, l'égalité des sexes et le développement de la femme⁴⁰³. L'amélioration de la condition féminine constitue ainsi l'une des réformes sociales centrales du programme politique communiste, s'apparentant à une lutte des classes de genre pour l'égalitarisme. Les communistes abordent la question des femmes selon les principes du

⁴⁰¹ Jacques BOURCART, *L'Albanie et les albanais*, Paris, Éditions Bossard, 1921, p. 52.

⁴⁰² Michel LESAGE. « L'évolution du système juridique de l'Albanie », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 26, n° 4, 1974, pp. 827-833.

⁴⁰³ Alexandra GOUJON, *Les démocraties*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 40.

marxisme-léninisme, qui prône la pleine égalité des sexes dans tous les aspects de la vie sociale et familiale. Ils rejettent l'idée d'une prétendue infériorité biologique des femmes, les considérant comme une force majeure de la révolution et de la construction de la société socialiste⁴⁰⁴. Leur politique vise principalement à améliorer la situation des femmes dans les zones rurales, perçues comme des bastions de coutumes patriarcales rétrogrades⁴⁰⁵.

Le Parti communiste dénonce la position subalterne des femmes, reconnaissant que leur participation active est essentielle à l'émancipation de la société dans son ensemble. Les femmes sont encouragées à s'engager dans la production, les coopératives (usines et industries) et les travaux agricoles. Selon l'idéologie du Parti, il est primordial non seulement de valoriser les femmes, mais également de les pousser à progresser afin de combler le fossé séculaire dans leur traitement et leur statut.

L'émancipation des femmes est inscrite d'abord dans la Constitution, reflétant ainsi un engagement fort envers l'égalité des sexes dans la société albanaise, notamment, la Constitution de la République populaire d'Albanie de 1946 et la Constitution de 1976. Ainsi, selon l'article 17 de la Constitution de 1946, « La femme est égale de l'homme dans tous les domaines de la vie privée, politique et sociale. Une femme a le droit d'être payée autant qu'un homme pour un travail égal. Elle a les mêmes droits en matière de sécurité sociale ». La disposition constitutionnelle énonçant l'égalité des sexes dans tous les domaines de la vie privée, politique et sociale représente une rupture significative avec les coutumes et les normes patriarcales préexistantes en Albanie. En inscrivant cette égalité dans la loi suprême du pays, la Constitution de 1946 solennise la volonté de libérer la femme et marque une étape importante vers la promotion de l'égalité des sexes. Selon cette Constitution, tous les citoyens sont consacrés égaux devant la loi, dépourvus de toute restriction ou privilège fondé sur des critères tels que le sexe, la race, la nationalité, l'éducation, la position sociale ou la condition matérielle. L'article 15 de cette Constitution prévoit explicitement que la femme jouit de l'égalité avec l'homme dans toutes les dimensions de la vie privée, politique et sociale⁴⁰⁶. Conformément à cette disposition, l'État s'engage à promouvoir spécifiquement les intérêts de la mère et de l'enfant en instituant des mesures telles que le droit à un congé rémunéré avant et après l'accouchement, ainsi que la mise en place de centres hospitaliers dédiés à l'accouchement et de foyers destinés à l'éducation

⁴⁰⁴ Gentiana KERA, Enriketa PANDELEJMONI (PAPA), « Women's History and Gender Sensitive Scholarship in Albania », *Aspasia*, vol. 7, 2013, pp. 132–213.

⁴⁰⁵ Miranda VICKER, *Shqiptarët-një histori moderne*, Tiranë, Bota Shqiptare, 2008, p. 303.

⁴⁰⁶ Mihal DURI, *Kushtetuta e Republikës Popullore të Shqipërisë*, Tiranë, 1950.

et à l'hébergement des enfants lorsque leurs mères sont engagées dans une activité professionnelle.

Ces mêmes principes sont réaffirmés par la Constitution de 1979. En effet, l'article 41 de cette Constitution dispose que :

« La femme, libérée de l'oppression politique et de l'exploitation économique, en tant que grande force de la révolution, participe activement à la construction socialiste du pays et à la défense de la patrie. La femme jouit des mêmes droits que l'homme au travail, dans la rémunération, dans le repos, dans la sécurité sociale, dans l'éducation, dans toutes les activités socio-politiques et dans la famille »⁴⁰⁷.

Ainsi, la Constitution établit un instrument clé dans la limitation des coutumes et traditions préjudiciables aux droits des femmes. Ces dispositions constitutionnelles représentent une forme de limitation indirecte des coutumes en inscrivant dans la loi suprême du pays un principe qui contredit les pratiques traditionnelles discriminatoires envers les femmes. En effet, en érigeant l'égalité des sexes en un principe constitutionnel, la Constitution établit un cadre juridique qui restreint la marge de manœuvre des coutumes patriarcales. Les pratiques discriminatoires à l'égard des femmes qui étaient autrefois tolérées ou même encouragées par ces coutumes se trouvent désormais en contradiction directe avec la loi fondamentale du pays. Ainsi, la Constitution agit comme un contrepoids institutionnel puissant contre les coutumes qui maintiennent les femmes dans une position subalterne. De plus, la Constitution va au-delà de la simple déclaration d'intention en prévoyant également des mesures concrètes telles que l'égalité de rémunération pour un travail égal et des droits égaux en matière de sécurité sociale. En intégrant ces dispositions dans le texte constitutionnel, elle confère un caractère contraignant à l'émancipation des femmes, obligeant ainsi le législateur et les autorités à prendre des mesures concrètes pour garantir l'application effective de ces principes. En résumé, ces Constitutions représentent une forme de limitation des coutumes préjudiciables aux droits des femmes en établissant un cadre juridique qui contredit et restreint l'influence de ces coutumes. En énonçant de manière claire et contraignante l'égalité des sexes, elles posent les fondements d'une société plus égalitaire et inclusive, tout en renforçant le pouvoir de protection des droits fondamentaux des femmes. Ainsi, en prévoyant un statut spécifique dans la Constitution, la protection de la femme et son émancipation deviennent les fondements de l'État communiste.

⁴⁰⁷ Kushtetuta e Republikës popullore të Shqipërisë (Constitution de la République populaire d'Albanie).

1.b. Des mesures sociales promouvant l'égalité des sexes

Outre l'inscription de ces principes dans la législation, de nombreuses mesures pratiques ont été mises en œuvre pour les soutenir. Notamment, une entité dénommée « l'Organisation de la femme albanaise » est établie dans le dessein de promouvoir les idéaux d'émancipation féminine et de condamner tout comportement entravant leur progression. Des réunions et congrès d'importance significative sont régulièrement organisés dans le but de diffuser des idées progressistes et d'adopter des mesures visant à garantir la protection et l'avancement des droits des femmes. Dans le discours d'ouverture du 2^{ème} Congrès de l'Union des femmes d'Albanie en 1946, Enver Hoxha proclame: « Outre le fait que ces principes sont inscrits dans la législation, de nombreuses mesures pratiques viennent les relayer. Ainsi, une organisation spéciale a été créée sur le nom de « l'Organisation de la femme albanaise » »⁴⁰⁸. Son but est de propager des idées sur l'émancipation de la femme et de dénoncer tout comportement qui entrave son évolution. Enver Hoxha déclare dans le même discours :

« La femme doit être pourvue de culture. Dans notre pays, malheureusement, les femmes ont été largement négligées par le passé, comme en témoigne un taux d'analphabétisme élevé, s'élevant à environ 90%. Il est impératif que la femme acquière véritablement son indépendance afin de devenir maîtresse de sa destinée, de s'intégrer dans la sphère productive et d'exercer des activités dans les usines, les hôpitaux et les bureaux, là où les hommes exercent leur labeur»⁴⁰⁹.

Il est difficile de vérifier la véracité des chiffres avancés sans disposer de données statistiques précises. Cependant, si nous supposons que le taux d'analphabétisme féminin est effectivement de l'ordre de 90% à l'époque mentionnée, cela souligne une situation préoccupante en matière d'accès à l'éducation pour les femmes en Albanie. Un taux aussi élevé d'analphabétisme indique une exclusion massive des femmes de l'éducation formelle, les privant ainsi d'opportunités de développement personnel, professionnel et social. La déclaration met également en évidence les obstacles historiques auxquels les femmes ont été confrontées dans leur quête d'indépendance et d'autonomie. En faisant référence à leur nécessité de gagner leur indépendance pour accéder à des domaines tels que la production industrielle et les professions traditionnellement masculines, elle souligne les inégalités systémiques et les discriminations de

⁴⁰⁸ Zhvillimi i kongresit të 2-të të BGSH mbajtur në Tiranë më 30 qershor - 4 korrik 1946, *Bashkimi i Grave të Shqipërisë, Tiranë*, 1946, pp. 35-36. Le 2^e congrès de l'Union des femmes d'Albanie tenu à Tirana du 30 juin au 4 juillet 1946.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

genre persistantes dans la société. Cela met en lumière le besoin de réformes éducatives, sociales et économiques visant à promouvoir l'égalité des sexes et à éliminer les barrières structurelles qui entravent le plein épanouissement des femmes. Effectivement, le discours souligne avec justesse que la scolarisation des femmes est une mesure cruciale dans leur émancipation. En effet, en investissant dans l'éducation des femmes, notamment en luttant contre l'analphabétisme, les communistes mettent en avant un levier essentiel pour le progrès social et le développement national. En accordant une place centrale à la scolarisation de la jeunesse, les communistes reconnaissent que celle-ci représente l'avenir de la Nation et que son éducation est un moyen de promouvoir les valeurs de progrès et de lutte contre les préjugés et les coutumes rétrogrades. En ciblant spécifiquement les coutumes ancestrales qui discriminent les femmes et entravent le progrès de la société, les communistes montrent leur engagement à s'attaquer aux structures sociales et culturelles qui maintiennent les femmes dans une position de subordination. En brisant ces barrières, ils contribuent à créer un environnement propice à l'égalité des sexes et à l'émancipation de l'ensemble de la population. Lors de la deuxième réunion du Front démocratique le 7 octobre 1946, Enver Hoxha souligne l'importance cruciale de la question de la scolarisation des filles. Il met en lumière les obstacles rencontrés, notamment l'opposition de certains membres du clergé, particulièrement ceux du Nord et d'autres conservateurs, qui s'efforcent d'entraver l'accès des filles à l'éducation. Hoxha qualifie cette opposition de grave crime contre le progrès du peuple, mettant en garde ceux qui persistent dans cette propagande rétrograde qu'ils regretteront leurs actions. Il déclare notamment :

« La question de l'envoi des filles à l'école doit être considérée comme un problème sérieux et important. De nombreux membres du clergé, en particulier ceux du Nord, tentent d'empêcher les filles d'aller à l'école. Leur but ne sera pas expliqué, mais nous leur disons qu'un tel acte constitue un crime grave contre le progrès du peuple et que ceux qui osent continuer cette propagande le regretteront bientôt »⁴¹⁰.

L'exactitude de cette affirmation suscite une interrogation légitime. Il faut dire que le clergé albanais et en particulier le clergé catholique du Nord et les franciscains, ont apporté une contribution très précieuse au développement de l'éducation en Albanie, y compris l'éducation des filles. La déclaration de Hoxha peut être interprétée comme une manifestation précoce de la volonté de mener une campagne contre la religion, un conflit qui s'est concrétisé dans les années 1960 et qui a atteint son apogée plus précisément en 1967 quand la guerre ouverte contre

⁴¹⁰ Enver HOXHA, *Mbi zhvillimin e arësimit në Shqipëri*, vol. 3, Tiranë, Naim Frashëri, 1969.

la religion a été déclarée et une puissante action destructrice fut entreprise pour détruire toutes les institutions religieuses⁴¹¹. Ainsi, cette déclaration de Hoxha apparaît davantage comme un indicateur de cette lutte idéologique que comme une preuve que le clergé entrave la propagation de l'éducation. Il faut préciser que lors de cette période les communistes critiquent à maintes reprises la religion, la déclarant crime contre l'État et un obstacle patriarcal à la participation des femmes au travail social productif⁴¹². Comme le souligne Hoxha lors de son discours au deuxième plénum du congrès du Parti du travail le 15 juin 1967 :

« Notre pays a été assujéti à des mariages coercitifs, dictés par les kanuns esclavagistes, polygames et oppressants de la Charia ; il a été soumis aux lois du catholicisme, du Vatican, qui non seulement assujétissent et dégradent les femmes, mais les tourmentent également de manière sauvage et spirituelle »⁴¹³.

En vertu de cette guerre, à cette époque, toutes les institutions religieuses sont fermées, sans exception, et toute forme d'activité religieuse est arrêtée sous la menace d'une arrestation. Ce processus s'est accompagné d'une puissante propagande antireligieuse de la part des structures du Parti, ainsi que d'une vaste campagne dans la presse. Cette dernière, contient souvent des écrits contre la religion dans le seul but de la dénoncer et de la présenter aux yeux du peuple comme une fraude, comme un grand mal dans le développement de la société. Des informations contre la religion sont véhiculées dans chaque cellule de la société socialiste, en particulier dans le milieu du travail et dans les organisations de base du parti⁴¹⁴. Dans la propagande athée des communistes, la religion est assimilée au mode de vie ancien et bourgeois, les coutumes arriérées et, surtout, la religion avaient empoisonné les consciences des gens, pénétrant profondément dans leur vie quotidienne, les plongeant dans les ténèbres de l'ignorance⁴¹⁵. Tout est dirigé par les organes du Parti, dont le principal objectif est l'apparence socialiste des salariés. Selon les communistes, cela ne peut être réalisé qu'en combattant le vieil esprit, qui selon eux est identifié à la religion. Celle-ci est considérée comme coupable de la condition misérable et arriérée des femmes, en particulier à la campagne, où les croyances religieuses sont plus répandues en raison du retard social dans ces zones.

⁴¹¹ Ramiz ZEKAJ, *Zhvillimi i kulturës islame te shqiptarët gjatë shekullit XX*, Tiranë, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Qytetërimit Islam, 1997, p. 66.

⁴¹² Elisabeth et Jean-Paul CHAMPSEIX, *L'Albanie ou la logique du désespoir*, op. cit., p. 9.

⁴¹³ Enver HOXHA, *Vepra*, vol. 36, Tiranë, Naim Frashëri, 1982, p. 17.

⁴¹⁴ Artan FUGA, *L'Albanie entre la pensée totalitaire et la raison fragmentaire*, Paris ; Montréal, Harmattan, 1999, p. 92.

⁴¹⁵ Artan FUGA, « Médias albanais entre Églises et mosquées », *Diogène*, vol. 2, n° 210, 2005, p. 59-72.

En tout cas les années 60 mettent en lumière l'engagement résolu des communistes en faveur de l'éducation des femmes, soulignant ainsi la reconnaissance de son rôle crucial dans l'avancement social et économique. Hoxha exprime la détermination du mouvement à surmonter les barrières culturelles et sociales qui maintiennent les femmes dans une situation de marginalisation, et à promouvoir l'égalité des sexes dans tous les domaines de la vie nationale. Durant les années 1960, cet objectif devient central pour les communistes, marquant ainsi une période de transformation significative dans le système éducatif albanais, comparable seulement à la réforme éducative de 1946. Entre cette année et le début des années 1960, d'importants changements sont observés dans l'éducation de la population. Selon les discours de l'époque, il est noté une augmentation du nombre d'élèves fréquentant les écoles, bien que certaines régions montagneuses demeurent des exceptions. Par ailleurs, l'enseignement supérieur connaît une expansion après l'établissement de l'Université de Tirana en 1957⁴¹⁶. Mais, malgré ces avancées, des lacunes persistent dans le système éducatif, qui sont censées être résolues conformément aux objectifs de la réforme éducative des années 1960. Ainsi, cette réforme inclut la consolidation des programmes éducatifs, l'amélioration du niveau des enseignants, la promotion du travail chez les jeunes, ainsi qu'une participation accrue des jeunes, en particulier des femmes, dans les établissements scolaires⁴¹⁷.

Afin de remédier à cette situation, des initiatives sont prises pour permettre aux femmes de déployer leurs compétences dans tous les aspects de la vie, ouvrant ainsi une nouvelle ère dans la lutte contre la discrimination et pour l'émancipation culturelle des femmes. Tout au long de la période communiste, de vastes réunions et assemblées sont organisées pour promouvoir ces nouvelles idées. L'objectif est de s'opposer aux coutumes, opinions conservatrices et patriarcales, ainsi qu'aux croyances religieuses, qui continuent de discriminer les femmes et persistent particulièrement dans les régions rurales.

La liberté économique des femmes est également un objectif du Communisme. Bien que l'emploi des femmes ait progressé, cela demeure un enjeu dans la société albanaise. Traditionnellement, les filles et les femmes sont souvent confinées au domicile familial. Cependant, les communistes ont entrepris des efforts significatifs dans ce domaine. L'émancipation des femmes et leur participation à la force de travail sont encouragées non seulement pour des raisons idéologiques, mais également en raison des besoins de développement économique du pays. Après la guerre, l'Albanie requiert une main-d'œuvre pour

⁴¹⁶ Enriketa KAMBO, « Fillimet e riorganizimit të sistemit arsimor (1960-1963) », *Studime Historike*, n° 3-4, 2007, p. 92.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 93.

stimuler sa croissance économique, et les femmes sont considérées comme une ressource précieuse. Ainsi, leur participation au marché du travail, en politique, et dans des domaines traditionnellement masculins, voire dans les forces armées, s'accroît pendant toute la période communiste. Conformément à ces principes, la lutte contre les coutumes entravant leur émancipation a connu des avancées significatives. Les politiques des communistes ont conduit à des progrès notables dans divers domaines, transformant la position des femmes dans la société albanaise. Tout d'abord, la participation des femmes au marché du travail a considérablement augmenté⁴¹⁸. Le gouvernement communiste a activement encouragé les femmes à intégrer divers secteurs d'activité, tels que l'industrie, l'agriculture, l'éducation, la santé, et même des métiers traditionnellement réservés aux hommes, comme la construction et la mécanique⁴¹⁹. Cette politique a permis non seulement d'accroître le taux d'emploi féminin, mais aussi de renforcer l'indépendance économique des femmes, leur permettant ainsi de contribuer financièrement à leur famille. Ensuite, des efforts ont été faits pour instaurer l'égalité salariale entre les hommes et les femmes pour un travail égal, ce qui a contribué à réduire les écarts salariaux et à améliorer la situation économique des femmes par rapport aux périodes précédentes. Bien que cette égalité n'ait pas été toujours parfaite en pratique, elle a permis de mieux reconnaître la contribution des femmes à l'économie nationale⁴²⁰.

Le régime communiste a également encouragé la participation des femmes dans la vie politique et les organisations sociales. Les femmes sont incitées à rejoindre le Parti du Travail d'Albanie et à occuper des postes dans l'administration publique et les institutions gouvernementales offrant ainsi à un plus grand nombre de femmes l'opportunité d'acquérir des compétences et d'aspirer à des carrières professionnelles⁴²¹. Enfin, pour soutenir la participation des femmes au travail, le régime communiste a investi dans des services sociaux tels que les crèches et les écoles⁴²². Ces infrastructures ont facilité l'équilibre entre les responsabilités professionnelles et familiales des femmes, leur permettant de poursuivre des carrières tout en assurant l'éducation et les soins de leurs enfants.

En conclusion, le régime communiste en Albanie a permis des avancées significatives en matière d'émancipation des femmes et d'égalité des sexes. Cependant, il convient de noter que

⁴¹⁸ Kreshnik KOLONJARI, *Komunizmi për Shqipërinë: analizë strukturës dhe organizimit ekonomik e shoqëror komunist që u aplikua në Shqipëri*, Tiranë, [s.n.], 1994, p. 82.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Thoma N. MASHO, *Socializëm real apo joreal*, Elbasan, Silver, 2006, p. 62.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² Enriketa KAMBO, *Arsimi në Shqipëri, 1945-1960*, Tiranë, Akademia e Shkencave, 2005, pp. 117-118.

ces progrès sont souvent limités par les contraintes du système communiste, notamment la surveillance étroite du Parti et le manque de libertés individuelles. Les avancées en matière d'égalité des sexes étaient parfois plus formelles que réelles, avec des inégalités et des discriminations persistantes dans certaines pratiques sociales et culturelles. Néanmoins, ces mesures ont posé les bases de transformations sociales profondes qui continuent d'influencer la société albanaise à ce jour.

2. La protection de la femme pendant la période démocratique

La politique autoritaire du régime communiste en Albanie, couplée aux graves difficultés économiques des années 1980, a engendré un profond mécontentement parmi la population. Durant cette décennie, l'Albanie se retrouve dans une situation économique et sociale particulièrement difficile. L'agriculture, secteur clé de l'économie du pays, est en crise. Les paysans, privés de la possibilité de propriété privée, sont soumis à des conditions de travail exécrables et manquent de toute incitation matérielle pour améliorer leur production⁴²³. En conséquence, ils sont incapables de produire suffisamment de denrées alimentaires pour subvenir à leurs besoins, ce qui a eu pour effet de perturber l'approvisionnement des zones urbaines. La collectivisation forcée des terres agricoles et l'absence de récompenses tangibles pour les travailleurs ont exacerbé les tensions. Les politiques rigides du régime, qui interdisent toute forme d'initiative privée, ont étouffé l'innovation et l'efficacité dans l'économie. Par ailleurs, le manque de ressources et d'infrastructures appropriées a conduit à une baisse drastique de la productivité agricole, rendant la situation encore plus critique en transformant l'Albanie le pays le plus pauvre de l'Europe⁴²⁴. Les conditions économiques déplorables ne sont pas confinées à l'agriculture. L'ensemble de l'économie albanaise souffrait de l'isolement international et des politiques économiques inefficaces mises en place par le régime. Les pénuries alimentaires et de biens de première nécessité sont fréquentes, et le niveau de vie de la population en général ne cesse de se détériorer⁴²⁵. Cette détérioration continue a nourri un sentiment de frustration et de désespoir parmi les citoyens. Pour apaiser la population, le successeur de Hoxha (décédé en 1985), Ramiz Alia, a entrepris des réformes significatives pour le pays. Ramiz Alia est le dernier chef d'État de l'Albanie communiste. Il est né à Shkodra et est

⁴²³ Elez BIBERAJ, *Shqipëria në tranzicion*, Tiranë, AIIS, 2011, p. 63.

⁴²⁴ Fred C. ABRAHAMS, *Shqipëria e re*, Tiranë, Dudaj, 2015, p. 17.

⁴²⁵ Misha GLENNY, *Histori e Ballkanit, 1804 –1999*, Tiranë, Toena, 2007, p. 569.

diplômé de l'école secondaire de Tirana en 1943. En 1939-1940, il est membre d'une organisation de jeunesse fasciste, mais change rapidement de direction et devient membre du Parti communiste en 1943. Alia participe au mouvement partisan en tant que commissaire politique et combat aux côtés des troupes albanaises en Yougoslavie en 1944. En 1949, il devient premier secrétaire de l'Union de la jeunesse antifasciste albanaise et est ministre de l'Éducation et de la Culture de 1954 à 1958. Le 13 avril 1985, après le décès d'Enver Hoxha, il devient premier secrétaire du Parti albanais du travail, c'est-à-dire le leader politique de l'Albanie et a dirigé le pays jusqu'à la fin du régime communiste dictatorial en 1991⁴²⁶. Lors de son gouvernement, de nombreux changements se sont produits en Albanie au cours de cette période. Par exemple, en 1987, le pays établit des relations diplomatiques avec le Canada et la République fédérale d'Allemagne. En mai 1990, la liberté religieuse est restaurée. Au cours de cette même année, plusieurs hommes politiques étrangers visitent l'Albanie. De plus, les relations diplomatiques avec l'Union soviétique sont rétablies, et l'Albanie demande à devenir membre à part entière de l'Union CSCE (Conférence for Security and Cooperation in Europe, Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe)⁴²⁷. Mais malgré ces changements, les réformes économiques initiées par Alia n'ont pas réussi à stabiliser le pays. L'accumulation des mécontentements populaires a conduit à une explosion du mécontentement au début de l'année 1990. Les premières révoltes ont commencé en 1989 lorsque les citoyens de Shkodër ont commencé à détruire la statue de Joseph Staline. Ces révoltes se renforcent en 1990 lorsque les étudiants de l'Université de Tirana, les ouvriers et d'autres groupes sociaux commencent à réclamer des réformes démocratiques, la liberté de voyager et la fin de l'isolement politique et économique de l'Albanie. Elles sont souvent réprimées brutalement par les forces de sécurité, mais elles signalent un changement irréversible pour le pays. Ces manifestations de protestation sont le reflet de l'exaspération d'une population confrontée à une crise économique sévère et à une oppression politique intense⁴²⁸. Elles marquent le début de la fin du régime communiste en Albanie, ouvrant la voie à des réformes politiques et économiques majeures dans les années suivantes. Ainsi, sous la pression des manifestations et de la communauté internationale, le gouvernement commence à adopter des réformes. En décembre 1990, le Parti du Travail d'Albanie (communiste) annonce l'introduction d'un système multipartite, marquant la fin du monopole politique du parti unique⁴²⁹. Ainsi, le pluralisme politique est officiellement autorisé

⁴²⁶ Robert ELSIE, *Dictionary of Albania, op. cit.*, p. 9.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁴²⁸ Hekuran HYSJA, *Një tranzicioni rrezikshëm*, Durrës, DDS, 2009, p. 54.

⁴²⁹ *Ibid.*

en Albanie le 17 décembre 1990, et en avril 1990, la Constitution de la République socialiste populaire de 1976 est abrogée. En mars 1991, les premières élections multipartites depuis des décennies ont lieu lors desquelles le socialiste Ramiz Alia, accède à la présidence de la République. Cependant, à la suite de nouvelles élections anticipées tenues en mars 1992, le Parti démocratique prend le pouvoir⁴³⁰. Ce parti, dirigé par Sali Berisha un cardiologue originaire de Tropojë (ville du Nord), est fondé cette même année par un groupe d'intellectuels et d'étudiants. Cette période est également caractérisée par une ouverture progressive du pays vers le monde extérieur. Les relations diplomatiques, auparavant pratiquement inexistantes avec les pays occidentaux, sont rétablies, permettant ainsi à l'Albanie de sortir de son isolement international. Des mesures significatives sont prises pour encourager les investissements étrangers, reconnus comme essentiels pour revitaliser l'économie nationale gravement affaiblie. Le gouvernement démocratique, cherchant à attirer des capitaux internationaux, met en place des réformes économiques visant à créer un environnement plus favorable aux affaires. Ces réformes incluent la libéralisation du marché, la privatisation de certaines entreprises publiques et l'instauration de politiques fiscales incitatives. Parallèlement, l'Albanie sollicite et reçoit une assistance internationale substantielle. Cette aide prend diverses formes, allant de l'assistance technique et financière à des programmes de développement pour moderniser les infrastructures et améliorer les conditions de vie de la population. En outre, de 1991 à 1998, l'organisation de l'État est régie par des dispositions constitutionnelles qui établissent un cadre normatif pour le système de gouvernement, les libertés politiques et l'organisation des institutions. Finalement, en 1998, la première Constitution de l'État démocratique est promulguée⁴³¹. Dès sa fondation, l'État démocratique s'emploie à promouvoir le développement législatif, économique et social du pays. L'adaptation de nouvelles lois modernes, conformes aux principes européens, demeure l'objectif primordial du régime démocratique. Cependant, ces lois se heurtent parfois à des coutumes archaïques encore en vigueur au sein de la société, telles que les pratiques patriarcales au sein des structures familiales. Dès ses débuts, l'État démocratique condamne fermement toute forme de discrimination à l'égard des femmes. Une politique de lutte contre la discrimination et d'élimination des pratiques discriminatoires envers les femmes est ainsi engagée. L'Albanie continue donc d'élaborer de nouvelles lois et d'améliorer celles existantes afin de garantir l'égalité des sexes et de lutter contre la violence à l'égard des femmes,

⁴³⁰ Rajwantee LAKSHMAN-LEPAIN, « Albanie : les enjeux de la réislamisation », dans Xavier Bougarel et Nathalie Clayer (dir.), *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme, 1990-2000*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 133.

⁴³¹ Afrim KRASNIQI, « Tri dekada pas: Një përmbledhje tranzicioni për Shqipërinë », *Studime Historike*, n° 1, 2022, p. 180.

notamment la violence domestique. Par la mise en place de mécanismes institutionnels et de mesures positives en faveur de l'égalité des sexes à tous les niveaux de gouvernement, de nouvelles opportunités d'inclusion des femmes dans les processus de travail et de prise de décision sont créées. Dans le cadre de ses efforts pour rejoindre l'Union européenne, l'Albanie considère l'égalité des sexes comme une condition préalable à son intégration. Ainsi, l'égalité entre hommes et femmes est consacrée comme l'un des principes fondamentaux de la Constitution actuelle. Son article 18 dispose que : « Tous sont égaux devant la loi. Personne ne peut être injustement discriminé pour des raisons telles que le sexe, la race, la religion, l'origine ethnique, la langue, les convictions politiques, religieuses ou philosophiques, le statut économique, éducatif, social ou parental »⁴³². En outre, l'article 54 de la Constitution prévoit une protection spéciale pour les femmes enceintes et les nouvelles mères⁴³³. Cette même Constitution garantit également le droit au travail et la liberté de choix de profession.

Le principe d'égalité et l'interdiction de la discrimination constituent des principes Constitutionnels fondamentaux qui sont également reflétés dans le Code du travail promulgué le 12 juillet 1995. Ce dernier vise à proscrire toute forme de discrimination en matière d'emploi et de profession. L'État s'engage à prendre toutes les mesures nécessaires pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes, qu'elle soit pratiquée par des individus, des organisations ou des entreprises. Il est chargé de prendre toutes les mesures appropriées, y compris législatives, pour modifier ou abroger toute loi, règlement, coutume ou pratique en vigueur constituant une discrimination à l'égard des femmes. Ainsi, aujourd'hui, l'Albanie est signataire de conventions internationales visant à protéger les droits de l'homme, notamment ceux des femmes. Par ailleurs, de nombreuses lois nationales sont mises en place pour protéger les droits des femmes. Parmi celles-ci, on peut citer la loi n°9970 « Sur l'égalité des genres dans la société » de 2008 et la loi n° 10 221 « Sur la protection contre la discrimination » de 2010. Ces législations régissent la mise en œuvre et le respect du principe d'égalité et de non-discrimination, non seulement en matière de sexe, mais également pour toute autre raison. Elles traitent des questions fondamentales telles que l'égalité des sexes dans la sphère publique, la protection et l'égalité de traitement des femmes et des hommes, les chances égales et l'exercice des droits, ainsi que la participation des femmes et leur contribution au développement de tous les aspects de la vie sociale. Ces lois visent à garantir une protection efficace contre toute forme de comportement discriminatoire fondé sur le sexe, tout en mettant en place des mesures

⁴³² *Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë (Constitution de la République d'Albanie)*, Qendra e Botimeve Zyrtare, Tiranë, 2017.

⁴³³ *Ibid.*

assurant l'égalité des chances entre les femmes et les hommes. Elles définissent les responsabilités de l'État, des autorités centrales et locales dans l'élaboration et la mise en œuvre de normes et de politiques soutenant le développement et la promotion de l'égalité des sexes dans la société. Elles s'appuient sur le principe d'égalité et de non-discrimination ainsi que sur d'autres principes consacrés par la Constitution de la République d'Albanie, par la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, et par tous les autres accords ratifiés par l'Albanie. En outre, ces lois interdisent expressément toute pratique coutumière discriminatoire à l'égard des femmes. Par exemple, l'article 7 de la loi « Sur l'égalité des genres dans la société » prévoit que les organismes de l'État, dans le cadre de leurs compétences, sont tenus de veiller à la modification ou à l'abrogation de tout acte juridique, coutume ou pratique constituant une discrimination fondée sur le sexe, que ce soit par le biais de réglementations légales et réglementaires ou par d'autres moyens appropriés. De même, l'article 25 de cette loi dispose que les institutions fournissant un enseignement, une qualification et une formation, ainsi que celles élaborant des textes, des programmes et d'autres matériels pédagogiques à tous les niveaux, sont chargées d'assurer l'enseignement des connaissances nécessaires et d'utiliser des méthodes d'enseignement, de formation et de qualification visant à promouvoir, encourager et façonner l'éducation à l'égalité et à prévenir la discrimination fondée sur le sexe, les stéréotypes négatifs, les préjugés et les pratiques coutumières ou tout autre comportement violant les principes de l'égalité des sexes. Ainsi, avec l'évolution législative moderne, la croissance des droits de l'homme et l'avancement de la position sociale des femmes, les coutumes traditionnelles rencontrent de sérieuses difficultés à persister. Ces coutumes, ancrées dans des pratiques anciennes et souvent patriarcales, se trouvent progressivement remises en question. Elles sont de plus en plus en décalage avec les principes fondamentaux de l'État de droit ainsi qu'avec les changements sociétaux survenus au fil du temps. Il en résulte une contradiction flagrante entre ces traditions séculaires et les valeurs modernes de justice, d'égalité et de respect des droits individuels. Cette incompatibilité devient particulièrement apparente dans des domaines clés de la société, tels que l'institution du mariage. Les pratiques matrimoniales traditionnelles, souvent caractérisées par des arrangements familiaux stricts et des rôles de genre rigides, entrent en conflit avec les nouvelles normes juridiques et sociales qui promeuvent l'autonomie individuelle et l'égalité des sexes. Les mariages forcés, les unions précoces et d'autres pratiques coutumières qui limitent les choix et les droits des femmes sont de moins en moins tolérées dans un cadre juridique moderne et égalitaire. Dans l'ensemble, la transformation des normes et des pratiques traditionnelles constitue un processus complexe et progressif. Bien que la modernisation des lois et des

institutions contribue à promouvoir l'égalité et les droits des femmes, elle nécessite également un changement culturel profond et une sensibilisation continue au sein de la société.

Section II- Des coutumes de mariage contraire à la modernisation

Dans le contexte albanais, le mariage, en tant qu'institution sociale, a subi des transformations significatives en réponse aux évolutions sociales et politiques. L'amélioration de la position sociale des femmes a joué un rôle central dans ces changements, influençant non seulement les relations entre les sexes dans la société, mais également les dynamiques familiales. Ces mutations ont également façonné la perception collective de la fonction du mariage et des rôles des conjoints. De nombreuses coutumes associées à cette institution sont désormais perçues comme incompatibles avec les normes émergentes, ce qui a alimenté le désir de changement au sein de l'État et de la société. Pour une compréhension approfondie de ces questions, il est essentiel de commencer par analyser l'institution du mariage dans la tradition albanaise (paragraphe 1). Ce premier paragraphe permettra d'examiner les caractéristiques culturelles, les pratiques coutumières et les attentes sociales qui ont historiquement encadré le mariage en Albanie. Ensuite, il convient d'examiner l'évolution du mariage et les critiques formulées à l'égard des coutumes matrimoniales (paragraphe 2). Ce second paragraphe explorera les changements observés dans les attitudes et les pratiques liées au mariage à mesure que la société albanaise évolue vers des valeurs plus égalitaires et progressistes. Il mettra également en lumière les tensions entre les anciennes normes coutumières et les aspirations modernes en matière d'égalité des sexes et de justice sociale. En analysant ces aspects, il sera possible de mieux appréhender les défis et les opportunités associés à la réforme de l'institution du mariage en Albanie. Cela permettra également de mettre en évidence les stratégies potentielles pour promouvoir des relations conjugales plus égalitaires et épanouissantes, en harmonie avec les valeurs démocratiques et les droits fondamentaux des individus.

§ 1- La présentation du mariage selon la coutume albanaise

L'institution du mariage revêt une importance capitale au sein de la famille traditionnelle albanaise. Considéré comme un événement majeur dans la vie d'un individu, le mariage est

perçu comme le fondement de la création d'une famille⁴³⁴. En outre, il est reconnu comme un acte à la fois religieux et divin, conférant à sa cérémonie une importance sacrée et solennelle. Ainsi, la célébration du mariage dans la coutume albanaise est empreinte de toute la grandeur et de la signification spirituelle qui lui sont associées. Cette importance accordée au mariage dans la coutume ne se limite pas à une affaire purement personnelle ; elle revêt également un caractère social et familial étendu. En effet, le mariage est considéré comme une affaire de lignage, impliquant non seulement les deux familles des futurs époux, mais parfois même deux tribus entières. Cette dimension sociale et communautaire du mariage souligne son rôle central dans la préservation des liens familiaux et des alliances entre les différentes familles et groupes sociaux. Pour mieux comprendre la manière dont le mariage est perçu dans la coutume albanaise, il est essentiel d'examiner en détail deux aspects clés : d'abord, le caractère religieux et la solennité de la cérémonie du mariage, qui témoignent de son importance spirituelle et culturelle (A) ; ensuite, les pratiques des mariages forcés et la question du prix de l'épouse, qui mettent en lumière certaines caractéristiques spécifiques du mariage coutumier albanais et révèlent la vision du peuple sur les relations sociales et familiales (B).

En explorant ces aspects, nous pourrions mieux appréhender les valeurs et les traditions qui sous-tendent l'institution du mariage dans la société albanaise, ainsi que les défis et les opportunités associés à son évolution dans un contexte de changement social et culturel.

A. Une coutume ritualisée : entre caractère religieux et cérémonie du mariage

Il est remarquable de constater l'importance accordée au mariage dans les nombreux articles des kanuns, qui consacrent sans exception une attention particulière à cette institution. En effet, étant donné qu'il s'agit d'une relation cruciale et délicate, les kanuns détaillent minutieusement les règles régissant les devoirs du mari et de la femme, ainsi que les droits et obligations des familles des époux respectifs. L'objectif est de prévenir tout conflit potentiel pouvant surgir de cette relation, conflit susceptible de compromettre l'honneur familial et de conduire à des affrontements violents. Du fait de cette importance cruciale, le mariage est considéré comme un acte divin, revêtant une dimension sacrée et spirituelle (1). Cette perspective souligne la profondeur de l'engagement pris par les époux et leur famille, ainsi que la gravité des obligations qui découlent de cette union. Par ailleurs, le mariage est accompagné d'un cérémonial

⁴³⁴ Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais*, *op. cit.*, p. 22.

spécifique, empreint de tradition et de symbolisme (2). Cette cérémonie revêt une signification particulière, marquant le début d'une nouvelle phase de la vie des époux et symbolisant l'union de deux familles. Elle est souvent entourée de rituels et de festivités destinés à célébrer cet événement important.

1. Le caractère religieux du mariage coutumier

La coutume albanaise considère le mariage célébré à l'Église comme légitime, tandis que toute union contraire à cette norme est qualifiée de vol de la fille, une forme de violence extrême à l'encontre de la fille et de ses parents⁴³⁵. Cette perception du mariage découle largement de l'influence religieuse prédominante au sein de la société albanaise. Il convient de souligner l'importance historique et culturelle de la religion et de l'institution ecclésiastique en Albanie, particulièrement au sein des tribus du Nord, majoritairement catholiques. Malgré l'influence byzantine dans les provinces d'Illyrie, les régions septentrionales, relativement isolées, ont maintenu le christianisme romain, en particulier dans les zones côtières et proches du littoral, qui ont préservé leur autonomie, même sous la domination vénitienne du XIV^e au XV^e siècle. L'arrivée des Ottomans a entraîné un déplacement du catholicisme des zones urbaines vers les montagnes, réputées difficiles à conquérir et qui ont ainsi conservé une certaine indépendance pendant l'occupation ottomane. Les valeurs chrétiennes ont alors survécu et ont profondément influencé les coutumes de ces régions reculées, comme en témoignent par exemple les dispositions du Kanun de Lekë Dukagjini consacrées à l'institution ecclésiastique. Mais, cette influence est également renforcée par la contribution de Shtjefën Gjeçov, dont la double perspective de prêtre et de compilateur des coutumes a été déterminante dans la préservation des valeurs chrétiennes dans ce Kanun. En effet, la position de prêtre a conféré à Gjeçov une perspective unique et privilégiée sur les coutumes locales, lui permettant d'incorporer dans le Kanun de Lekë Dukagjini des principes de justice, de moralité et de communauté qui sont alignés avec la doctrine chrétienne. Son engagement clérical l'a ainsi amené à voir l'Église non seulement comme une entité spirituelle, mais aussi comme une force stabilisatrice et civilisatrice dans la société. Ainsi, dans ces valeurs chrétiennes nous pouvons mentionner l'accueil et de la charité envers autrui qui se reflètent dans les coutumes de l'hospitalité où les membres de la maison sont tenus de traiter leurs invités avec le plus grand respect et de les

⁴³⁵ Article I § 141 du Kanun de Skanderbeg.

protéger, même si ces invités sont des ennemis. L'institution du mariage est également influencée par les valeurs chrétiennes. Le Kanun de Lekë Dukagjini contient des règles strictes concernant la moralité sexuelle, insistant sur la chasteté et la fidélité conjugale, des valeurs qui sont également fortement promues dans le christianisme. En outre, selon ce Kanun le mariage, est considéré comme une union sacrée. Cette conception est également partagée par d'autres compilations de kanun. Ainsi le mariage non consacré par l'Église est considéré comme une transgression de la coutume, une norme reflétée dans tous les kanuns. Par exemple, selon l'article 29 du Kanun de Lekë Dukagjini, le mariage avec couronne, célébré conformément à la foi et au kanun, est reconnu comme légal, tandis que l'union sans couronne est considérée comme contraire à la foi et au kanun⁴³⁶. De même, le Kanun de Skanderbeg énonce une règle similaire dans son article 140, prévoyant que le mariage avec couronne, effectué dans l'Église, est reconnu comme légal sur le plan religieux et coutumier, tandis que le mariage sans couronne est jugé illégal et privé de toute validité ecclésiastique ou coutumière. Par conséquent, la coutume désapprouve le mariage non religieux, le considérant comme une violation des principes coutumiers et religieux, le classant ainsi dans la catégorie du concubinage. Cette forme d'union est également considérée comme un acte contraire à la coutume. Par exemple, le Kanun de Lekë Dukagjini réprime le concubinage en prévoyant des sanctions à l'encontre de ceux qui le pratiquent, comme l'énonce l'article 32 de ce kanun : « Celui qui prend une concubine reste soumis à la foi comme au kanun. Cette femme n'a aucun droit dans la maison du mari. Le kanun inflige à l'homme qui prend une concubine les châtiments suivants : a) On lui brûle sa maison et sa terre reste inculte b) Il est exilé loin de chez lui et il ne peut fouler sa terre jusqu'à ce qu'il l'ait éloignée c) S'il a des enfants avec elle, ils sont tenus pour illégitimes et en conséquence, ils ne peuvent jamais se porter héritiers »⁴³⁷.

En outre, lorsque le mariage répond aux attentes des institutions religieuses, la coutume lui accorde une grande solennité, comme s'il s'agissait de célébrer quelque chose de divin.

2. La cérémonie du mariage coutumier

La cérémonie du mariage revêt une importance particulière dans la coutume albanaise. Selon cette tradition, la solennité du mariage est marquée par l'organisation d'une cérémonie

⁴³⁶ Le mariage avec couronne sous-entend le mariage qui n'est pas célébré à l'Église.

⁴³⁷ Article 32 du Kanun de Lekë Dukagjini.

qui confère à cet événement un caractère public prépondérant⁴³⁸. Cette célébration dépasse en importance le simple couronnement à l'Église ou la cérémonie à la Mosquée⁴³⁹. Ismail Kadaré, par exemple, décrit le rituel nuptial chez les Albanais comme une réminiscence du scénario ancestral du rapt de la femme, soulignant la présence de règles précises régissant l'arrivée des proches, des garçons d'honneur ainsi que les salves de fusil traditionnelles⁴⁴⁰. Bien que de nombreuses coutumes entourant cette cérémonie relèvent de l'ethnographie, d'autres revêtent une importance juridique notable.

Les mariages en Albanie, conformément à la coutume, doivent suivre des rituels spécifiques. Généralement, la festivité commence le lundi et se prolonge jusqu'au dimanche suivant, durant lesquels des repas sont offerts à de nombreux invités. Le kanun de Lekë Dukagjini détaille un grand nombre de dispositions relatives à la cérémonie du mariage, notamment en ce qui concerne les plats à préparer et les rituels à observer. En plus des obligations incombant aux familles des futurs mariés, ce kanun impose des devoirs aux invités présents lors du mariage⁴⁴¹. Par exemple, il exige la préparation d'un festin comprenant bœuf, farine, café, sucre, riz, miel, fromage, beurre et eau-de-vie. Les invités doivent également offrir des cadeaux, souvent de grande valeur, et la présence de certaines personnes est exigée, telles que des servantes, des danseurs, des chanteurs, des témoins, douze garçons d'honneur et treize demoiselles d'honneur, ainsi que d'autres membres de la famille et des participants clés selon les dispositions précises de ce kanun⁴⁴². Ce kanun établit également des règles très précises concernant l'organisation du cortège nuptial, notamment l'ordre d'arrivée des participants pour récupérer la mariée, le trajet de retour à suivre, les membres du cortège et leur chef désigné. Par exemple, il prévoit que lors du retour des garçons d'honneur avec la mariée dans la maison du futur mari, un ordre spécifique doit être suivi. Selon l'article 22, paragraphe 50 de ce kanun : « Renseigne-toi bien sur l'ordre des garçons d'honneur car celui à qui cela revient doit prendre la tête du cortège. Cette disposition est de rigueur. L'ordre des garçons d'honneur ne se modifie pas et ne se change pas »⁴⁴³. Ainsi, selon ce kanun, le premier dans le cortège est le garçon d'honneur de la maison du futur mari, qui mène le cortège. Ensuite, vient un garçon d'honneur de la maison de la future épouse, puis un autre de la maison du futur mari, et ainsi de suite. À

⁴³⁸ Abaz DOJAKA, *Dasma në Shqipëri*, Tiranë, 8 Nëntori, 1983, p. 13.

⁴³⁹ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore e Labërisë në planin krahasues*, op. cit., p. 84.

⁴⁴⁰ Ismail KADARE, *Eschyle ou l'éternel perdant*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988, p. 20.

⁴⁴¹ Article 21 § 48 du Kanun de Lekë Dukagjini. « Le Kanun veut, pour un mariage, qu'on aille chez l'hôte avec un mouton », Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 45.

⁴⁴² Article 21 § 46 du Kanun de Lekë Dukagjini.

⁴⁴³ Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 46.

la fin du cortège, une demoiselle d'honneur transporte un mouton, tandis que le père ou le frère du futur mari, tenant le cheval, clôture la procession⁴⁴⁴. Il incombe donc au maître de maison de veiller à la désignation correcte des garçons d'honneur. L'article 22 de ce kanun prévoit ainsi que « Si le maître de la noce fait une erreur et désigne comme premier garçon d'honneur quelqu'un à qui la préséance n'appartient pas, il est mis à l'amende et le kanun ne reconnaît pas celui qu'il a désigné »⁴⁴⁵. Par exemple, le chef des garçons d'honneur ne peut pas être originaire du village du futur mari, mais doit provenir de celui de la future épouse. De plus, il ne doit pas être apparenté au futur mari ou appartenir à sa tribu, mais doit obligatoirement provenir d'une autre tribu. En outre, le respect envers les garçons d'honneur revêt une importance primordiale. Toute personne les croisant sur leur chemin doit leur céder le passage. Par exemple, selon le Kanun de Lekë Dukagjini, si des voyageurs rencontrent les garçons d'honneur, ils doivent leur laisser la route jusqu'à ce qu'ils soient passés. De même, dans leur propre village, les habitants sont tenus de s'écarter pour permettre aux garçons d'honneur venus de l'extérieur de traverser la route. En cas de rencontre entre deux groupes de garçons d'honneur dans un village étranger, ce kanun exige qu'ils s'écartent mutuellement et se quittent en toute cordialité.

La coutume impose également des obligations aux futurs mariés. Par exemple, selon le Kanun de Lekë Dukagjini, la mariée doit apporter des cadeaux, souvent coûteux. Ces présents comprennent généralement des vêtements tels que des chaussettes, des chemises, des gilets, et leur valeur varie en fonction de la proximité avec la mariée, tels que le père, le frère, la mère, la sœur ou l'oncle, qui reçoivent les cadeaux les plus précieux en premier. La femme doit apporter également la dot. Celle-ci est une institution majeure de la coutume albanaise, où la femme est tenue d'apporter sa contribution. Composée des effets personnels de la mariée, la dot est généralement préparée par l'homme qui lui achète des objets avec l'assistance des parents de la mariée⁴⁴⁶. Dans certaines régions, notamment celles où l'influence de la religion orthodoxe est prédominante, la dot est préparée par la famille de la jeune fille. En plus des effets personnels, elle peut également inclure des cadeaux pour le marié et sa famille⁴⁴⁷. En cas de séparation ou de décès du mari, cette richesse appartient à la femme, qui a le droit de l'emporter

⁴⁴⁴ Article 22 § 51 du Kanun de Lekë Dukagjini.

⁴⁴⁵ Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 46.

⁴⁴⁶ Abaz DOJAKA, *Dasma në Shqipëri*, op. cit., p. 66.

⁴⁴⁷ Sabina VAQARRI, « Praktika të ritualeve paramartesore në ceremonialin e dasmës tiranase », *Kultura popullore*, vol. 65,67, n° 1,2, 2012, p. 145.

avec elle. Cependant, dans les cas où la séparation est choisie par le mari pour des raisons d'honneur, la femme perd son droit sur la dot.

Les mariages coutumiers impliquent donc des dépenses considérables et mobilisent un grand nombre de personnes et de cadeaux. Selon Albert Doja, ces dépenses sont considérées comme des sacrifices de biens, assumés comme des obligations sociales et en vue de remplir un devoir d'hospitalité. En effet, la célébration n'aurait pas de sens si les bénéficiaires de ces largesses n'étaient pas également engagés à contribuer à leur tour, de diverses manières⁴⁴⁸.

Outre les aspects religieux et coûteux du mariage, deux autres coutumes sont caractéristiques de la société traditionnelle albanaise : les mariages forcés et l'achat de l'épouse.

B. Une coutume discriminante : entre mariages forcés et achat de l'épouse

Dans la tradition albanaise, les mariages sont principalement arrangés par les parents, en particulier par les pères, qui scellent l'union par leur parole d'honneur. Cette pratique vise à renforcer les liens d'amitié entre les pères des futurs époux, une amitié à la fois symbolique et solide. Les futurs mariés sont ainsi privés de tout pouvoir décisionnel dans le choix de leur conjoint, étant contraints de se plier à la volonté parentale. Par ailleurs, le mariage s'accompagne souvent d'un paiement symbolique, le « prix de l'épouse », qui acte l'engagement envers la future mariée. Ces deux pratiques, à savoir le mariage forcé (1) et l'achat de l'épouse (2), seront développées dans ce paragraphe.

1. Les mariages forcés

Le mariage d'amour est quasiment absent dans les coutumes albanaises⁴⁴⁹. Selon cette tradition, le mariage ou les fiançailles sont perçus comme un contrat entre les familles des futurs époux, davantage que comme une union personnelle. Le mariage, dans ce cadre, devient une alliance entre les familles ou les tribus, et les futurs époux en sont les instruments. Cette approche impose une obligation morale, celle de respecter la promesse de mariage formulée par les pères.

⁴⁴⁸ Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais*, op. cit., p. 29.

⁴⁴⁹ Fatos TARIFA, « Balkan Societies of «Social Men»: Transcending Gender Boundaries », *Societies without Borders*, vol. 2, 2007, p. 80.

a. L'importance de la promesse de mariage

La promesse de mariage instaure une interdépendance entre les familles dans la recherche de partenaires⁴⁵⁰. Dans cette coutume, les jeunes sont privés du droit de choisir leur conjoint, surtout dans les régions du Nord, bien que cette pratique soit également présente, quoique de manière moins prononcée, dans le Sud. La volonté des futurs mariés est ignorée, la coutume ne leur accordant aucune liberté de choix, que ce soit au garçon ou à la fille. Lorsque les parents des futurs époux sont en vie, ce sont eux qui décident du mariage de leurs enfants⁴⁵¹. Cependant, même dans ce cadre, les garçons jouissent de plus de privilèges que les filles. En l'absence des parents, par exemple, le garçon conserve la possibilité de choisir sa future épouse, alors que la fille reste soumise à l'autorité de ses frères ou cousins, chargés de lui désigner un mari. Dans ces circonstances, elle est contrainte d'accepter l'homme choisi, même si elle ne l'apprécie pas. Contrairement au garçon rejeté par sa fiancée, qui est libre de se marier avec une autre femme, la fille, considérée comme engagée par la promesse donnée, ne peut se marier avec un autre homme tant que son premier fiancé est en vie. Seule la mort du garçon initialement refusé libère la fille de son engagement⁴⁵².

En dehors de cela, dans les mariages conclus par la promesse, l'intervention de l'institution du marieur est fréquemment incontournable⁴⁵³.

b. Le rôle du marieur

Dans ce type de mariage, le marieur agit en tant qu'intermédiaire et joue un rôle crucial dans la conclusion de l'union⁴⁵⁴. Il intervient auprès des familles du garçon et de la fille pour finaliser le mariage, dirigeant les négociations entre les deux familles et veillant à ce que les futurs époux ne reviennent pas sur leur décision. Gjeçov le mentionne également dans ses notes, affirmant :

⁴⁵⁰ Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, op. cit., p. 280.

⁴⁵¹ Article 12 du Kanun de Lekë Dukagjini. « Droits du garçon et de la fille. § 30 Droits du garçon « Le garçon ne doit réfléchir à son mariage que s'il n'a pas de parents ». Tant qu'il a des parents, le garçon n'a le droit : a) ni de penser à son mariage b) ni de choisir un marieur c) ni de s'occuper de ses fiançailles ». Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 36.

⁴⁵² Article 17 § 43 du Kanun de Lekë Dukagjini.

⁴⁵³ Selon le Kanun de Dibra il n'est pas nécessaire d'envoyer un marieur pour trouver un mari à la fille. Ce Kanun reconnaît cette institution mais les fiançailles peuvent être réalisées même sans marieur.

⁴⁵⁴ Article 15 § 37 du Kanun de Lekë Dukagjini.: « On appelle marieur celui qui s'efforce par des bonnes paroles de faire en sorte que les parents du garçon ou ceux de la fille prennent ou donnent telle fille pour tel garçon ». Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 38.

« Il n'y a pas de mariage sans le marieur. Dans le Kanun des montagnes, la fille ne peut pas devenir épouse sans marieur »⁴⁵⁵. Selon Gjeçov :

« L'intermédiaire est celui qui cherche et explore village par village, selon les instructions des parents du garçon, là où il peut trouver des bonnes maisons, généreuses et nobles qui peuvent avoir une fille prête à se marier, et il va la chercher pour la demander en mariage. L'intermédiaire commence à rencontrer amis après ami, dès qu'il arrive à trouver cette maison, il trouvera un proche des parents de la fille qui convaincra ces derniers pour qu'ils puissent donner leur fille à celui qui la cherche pour épouse »⁴⁵⁶.

Ces notes personnelles de Gjeçov sont également reflétées dans les coutumes du Kanun de Lekë Dukagjini. Dans le paragraphe 40 de ce kanun, il est marqué : « Pas de mariage sans marieur ». À travers ce paragraphe, il est évident que le marieur est une véritable institution de la coutume albanaise, indispensable pour conclure un mariage. Pour cette raison, des qualités exceptionnelles lui sont attribuées. Ainsi, tout le monde ne peut pas être marieur. Il faut être une personne de bien et de confiance. Comme l'écrit Gjeçov dans ses notes personnelles, le marieur doit être une personne honnête, qui a fait preuve de son intégrité : « Que ce soit la famille du garçon ou celle de la fille, elles doivent choisir comme marieur une personne ayant une âme honnête, qui n'a jamais vendu son âme. Car il existe des individus malhonnêtes qui ne pensent qu'à leur propre profit »⁴⁵⁷.

Dans la coutume albanaise, le rôle du marieur revêt une importance significative, étant généralement confié à un proche de la famille du garçon. Traditionnellement, c'est la famille du garçon qui initie les démarches en vue du mariage et sollicite en premier lieu l'assistance du marieur. Une situation inverse serait perçue comme une atteinte à l'honneur familial. En effet, si la famille de la fille fait appel au marieur, cela pourrait être interprété comme un signe que personne ne souhaite épouser la fille, qu'elle présente des défauts, ou que ses parents cherchent à s'en débarrasser. Cette norme est explicitée par Zojzi lorsqu'il évoque les coutumes de Theth, un village du Nord de l'Albanie, soulignant que :

« C'était toujours la famille du garçon qui cherche la fille, jamais la maison de la fille. La famille de la fille ne cherche jamais le garçon. C'est mieux de ne pas marier la fille que de chercher le

⁴⁵⁵ ANA, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 76, *op. cit.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ *Ibid.*

garçon en premier. Si la fille cherche le garçon, cela veut dire que personne ne la veut pour épouse »⁴⁵⁸.

Toutefois, il est à noter que la famille de la fille peut également faire appel à un marieur dans certaines circonstances, notamment lorsque celle-ci n'est pas convaincue par le choix opéré par la famille du garçon et souhaite mener des investigations supplémentaires par le biais d'un marieur indépendant. Cependant, même dans ce cas, la famille de la fille n'entreprend jamais la démarche en premier.

Le recours à un marieur dans ces traditions s'explique par la grande importance accordée aux relations familiales. En outre, d'autres motifs peuvent justifier le recours à cette figure. Par exemple, pour éviter un refus direct de la part de la famille de la fille, celle-ci peut envoyer un marieur pour présenter la proposition en son nom. En effet, chaque famille montagnarde considère sa propre demeure comme la plus honorable, et un refus de mariage peut être difficilement accepté. Dans cette situation, le rôle du marieur dépasse celui d'un simple médiateur matrimonial ; il vise à préserver l'honneur familial et à éviter les conflits en cas de refus de l'union, en cherchant des arguments appropriés pour justifier la décision tout en préservant les relations entre les familles concernées⁴⁵⁹. Une autre raison du recours au marieur réside dans sa connaissance approfondie des deux familles concernées. En effet, le marieur est généralement bien informé des caractéristiques et des critères recherchés par chaque famille dans le choix d'un partenaire matrimonial. Dans le cadre du mariage albanais, un processus méthodique est suivi, où un ensemble de critères est pris en compte par le marieur et les familles afin de sélectionner le conjoint le plus approprié pour le fils ou la fille.

c. Les critères de choix des mariés

Cette démarche vise à assurer un partenariat de qualité, répondant au principe de réciprocité conditionnelle, tel que défini par Lévi-Strauss, qui constitue un besoin fondamental et un objectif prioritaire⁴⁶⁰. Pour être considéré comme un époux ou une épouse de qualité, divers critères sont évalués, notamment la santé, la diligence au travail, et l'origine familiale. Rrok Zojzi illustre cette pratique en décrivant les coutumes de Theth, où il souligne que pour une

⁴⁵⁸ IACEA, archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », vol. 10, inv. 21, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁵⁹ Walther PEINSIPP, *Populli i shqipeve të malit*, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁶⁰ Claude Lévi-STRAUSS, « Les origines biologiques de l'échange matrimonial », dans Bernard CHAPPAIS, *Aux origines de la société humaine, parenté et évolution*, Paris, Seuil, 2017, p. 276.

filles, il est nécessaire d'être en bonne santé, robuste, travailleuse, et d'appartenir à une famille vaillante. Zojzi décrit notamment :

« Pour la fille, il fallait qu'elle fût en bonne santé, forte, travailleuse, avoir une mère et un père brave. Ils voyaient sa tribu, vérifiaient s'ils étaient fertiles et s'ils donnaient naissance à des garçons. Il fallait aussi que la fille fût d'une famille accueillante. Les deux parties voyaient s'ils étaient ou pas de la même tribu ou en relations de parenté pour éviter un mariage interdit »⁴⁶¹.

Les familles vérifient également la fécondité de la famille de la fille, ainsi que sa propension à donner naissance à des garçons, en examinant notamment si elle est issue d'une lignée prolifique en garçons. Dans la société albanaise traditionnelle, la fécondité revêt une importance particulière, étant associée à la perpétuation de la lignée familiale. La stérilité est principalement conçue comme une incapacité féminine, et l'existence d'une stérilité masculine est rarement évoquée⁴⁶². Par conséquent, une femme incapable de procréer est souvent perçue comme dénuée de valeur et de dignité, sa capacité à engendrer des enfants étant considérée comme un élément essentiel de son rôle dans le mariage et dans la famille. Les femmes stériles peuvent être marginalisées, méprisées et même remplacées par une autre épouse plus fertile, car leur incapacité à enfanter est interprétée comme un défaut majeur dans la réalisation des attentes sociales et familiales⁴⁶³.

Outre les critères principaux évoqués précédemment, d'autres éléments sont également pris en considération lors des mariages, tels que la virginité de la fille. Dans la société traditionnelle albanaise, la préservation de la virginité féminine revêt une importance capitale, et plusieurs coutumes sont mises en place pour garantir cet aspect, allant même jusqu'à des mariages contractés durant l'enfance⁴⁶⁴. En effet, selon la coutume, il n'y a pas de limite d'âge spécifique pour les fiançailles. Ainsi, il est parfois observé que les fiançailles sont conclues dès le plus jeune âge, voire même dès la naissance des futurs époux, un phénomène connu sous le nom de « mariages dans le berceau ». Dans cette pratique, les parents des enfants promettent mutuellement que leurs enfants se marieront lorsqu'ils atteindront l'âge adulte. Cette tradition vise à garantir la virginité de la future épouse, ce qui revêt une grande importance dans la société

⁴⁶¹ IACEA, archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », vol. 10, inv. 21, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁶² Albert DOJA, *Naître et Grandir chez les Albanais*, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁶³ Albert DOJA, *Invitation au terrain Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*, *op. cit.*, p. 136.

⁴⁶⁴ Article 11 § 134 Le Kanun de Skanderbeg.

albanaise traditionnelle. Généralement, cette promesse est respectée jusqu'à ce que les enfants grandissent, et une fois adultes, ils n'ont pas le droit de s'opposer au mariage convenu, sous peine de violer la parole donnée et de provoquer un conflit potentiellement grave, pouvant même aller jusqu'au conflit sanglant. En effet, dans la tradition albanaise, l'engagement verbal revêt une dimension quasi sacrée et est considéré comme inviolable. Les sanctions pour non-respect de la parole donnée sont sévères, le non-respect de l'engagement étant l'une des principales causes de perte d'honneur et pouvant entraîner des conséquences juridiques et sociales graves⁴⁶⁵.

Un autre critère crucial pour le mariage est la considération du lien de sang entre les futurs conjoints. Selon la coutume, il est impératif que les partenaires potentiels ne soient pas liés par le sang, c'est-à-dire qu'ils ne partagent pas le même lignage familial ou ne proviennent pas du même village⁴⁶⁶. Cette restriction découle du caractère exogame des tribus albanaises, où les liens de parenté sont strictement pris en compte pour éviter les mariages consanguins⁴⁶⁷. Dans la pratique, dans les régions du Sud de l'Albanie, les mariages sont autorisés après quatre générations du côté paternel et trois générations du côté maternel. Au-delà de ces seuils générationnels, les individus sont considérés comme appartenant à des familles distinctes et peuvent contracter mariage sans risque de consanguinité. Dans les régions du Nord de l'Albanie, l'interdiction des mariages entre individus partageant un lien de sang est encore plus rigoureusement observée, étant donné que la proximité des liens familiaux s'étend sur des générations en apparence très éloignées⁴⁶⁸. L'exogamie représente ainsi une institution majeure dans la coutume albanaise, où non seulement les membres d'une même tribu s'abstiennent de se marier entre eux, mais les unions entre habitants d'un même village peuvent également être proscrites, car ils sont parfois considérés comme des frères et soeurs⁴⁶⁹.

d. Les interdictions à mariage

Cette pratique est évoquée par Zojzi lorsqu'il expose les coutumes matrimoniales du village de Kuç, situé au Sud du pays. Selon Zojzi, divers éléments tels que le lien de parenté, le genre,

⁴⁶⁵ Kolë SHTJEFNI, *Mirdita : doke dhe zakone*, Tiranë, Albin, 1998, p. 45.

⁴⁶⁶ Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁶⁷ Fatos TARIFA, « Balkan Societies of «Social Men « », *op. cit.*, p. 78.

⁴⁶⁸ Article 101 § 695 : « La chaîne des générations de sangs et de parenté s'étend à l'infini pour l'Albanais des montagnes ». Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁶⁹ Article 101 § 696 : « On se considère frère et parent de tous ceux qui possèdent avec vous un ancêtre commun. Article 101 § 697 : « Les descendants d'une même famille albanaise, même après 400 générations ne se marient pas entre eux ». *Ibid.*

les liens d'amitié, l'appartenance tribale, sont pris en considération dans le choix des partenaires matrimoniaux. Historiquement, l'importance accordée aux liens de sang est prédominante, et il est impensable pour des individus partageant un même lignage, même sur plusieurs générations, de contracter mariage entre eux. En outre, Zojzi souligne qu'il est également inenvisageable pour quelqu'un de se marier avec les hôtes de sa propre maison, soulignant ainsi les restrictions sociales et familiales strictes régissant les unions matrimoniales dans la société albanaise traditionnelle. Selon Zojzi :

« Le sang, le genre, l'amitié de la maison, la tribu, la santé, le travail, l'honneur étaient pris en considération dans les relations de mariage. Auparavant, les liens de sang étaient principalement valorisés. Il n'était pas possible à des personnes de même sang, même de générations éloignées, de se marier entre elles. Personne ne se marie avec les hôtes de la maison »⁴⁷⁰.

C'est la même coutume pour les régions du Nord. Selon l'article 16 § 39 du Kanun de Lekë Dukagjini les empêchements au mariage sont :

« Lors des fiançailles des filles, on examinera à) s'ils ne sont pas de même sang et parenté b) s'ils ne sont pas d'une même tribu, c) Si elle n'est pas nièce d'une personne de la tribu du garçon qui doit la prendre. d) si elle est une femme répudiée. e) si elle n'a pas formé de parenté spirituelle avec le futur époux 1) en portant un enfant au baptême, 2) en étant témoin à un mariage, 3) par l'effet de la coupe de cheveux, 4) ou de la fraternité par échange du sang »⁴⁷¹.

Ainsi, outre les interdictions liées aux liens de sang et de tribu, la coutume albanaise proscriit également le mariage entre individus entretenant des relations d'amitié, de parrain ou de marraine, ou de fraternité. Selon cette perspective, être considéré comme frère avec quelqu'un ne se limite pas uniquement à des liens de parenté par le sang. Deux personnes très proches peuvent être considérées comme des frères, tout comme deux amis qui partagent un lien de fraternité. Cette dernière pratique a lieu à l'occasion d'une cérémonie spéciale réalisée avec l'aide d'un médiateur qui est un ami proche des deux parties. Cette cérémonie consiste en une piqûre avec une aiguille des amis par le médiateur, permettant au sang de couler dans des verres remplis d'eau ou d'eau-de-vie. Les deux amis boivent ensuite leur verre contenant le sang de l'autre, symbolisant ainsi leur engagement à s'aimer et à s'entraider comme des frères. Cette

⁴⁷⁰ IACEA, archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, année 1956, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁷¹ Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, *op. cit.*, pp. 39-40.

relation de fraternité exclut également la possibilité de former un lien conjugal, ce qui s'étend aux membres des deux familles.

Le parrainage revêt également une importance significative dans la coutume albanaise, existant sous deux formes distinctes. D'une part, il y a le parrainage par le baptême, qui s'effectue dans le cadre d'une cérémonie précise à l'Église qui est considérée comme ouvrant la voie du Paradis, et destinée aux enfants en bas âge qui n'ont pas encore eu le temps de pêcher⁴⁷². D'autre part, le parrainage peut être effectué par la coupe d'une mèche de cheveux de l'enfant pour la première fois. Cette pratique, considérée comme un grand honneur, est plus répandue dans les régions du Nord de l'Albanie et est souvent perçue comme plus importante que le parrainage par le baptême, étant courante parmi les chrétiens et les musulmans⁴⁷³.

Les deux formes de parrainage interdisent toute relation matrimoniale entre l'enfant et son parrain, ainsi qu'entre les membres de leurs familles respectives, soulignant ainsi l'importance des liens de parrainage dans la préservation des relations sociales et familiales dans la société albanaise traditionnelle.

Tous cela renvoie à l'interdit de l'inceste. Effectivement, l'interdiction de l'inceste en Albanie ne se limite pas uniquement aux relations de parenté biologique, mais s'étend également aux relations de parrainage, de fraternité ou d'amitié. Dans ces derniers cas, l'interdit touche des personnes qui ne sont pas apparentées biologiquement. C'est une forme particulière d'inceste, où certaines catégories de personnes sont désignées pour déterminer qui l'on peut épouser ou non et avec qui l'on peut entretenir des relations sexuelles acceptables⁴⁷⁴. Ainsi, cette interdiction implique que chaque individu occupe une position spécifique et distincte au sein de la société, ce qui l'oblige à élargir ses relations au-delà du cercle familial restreint⁴⁷⁵. Dans le but d'éviter tout risque d'inceste, il est courant que les familles albanaises optent pour des mariages avec des tribus éloignées. Cette pratique est confirmée par Zojzi dans ses écrits sur les coutumes des régions de Shala, Nikaj et Mërturi, situées dans le Nord du pays. Cette stratégie de mariage avec des tribus éloignées permet de garantir que les futurs conjoints ne partagent aucun lien de parenté ou d'affiliation étroite, réduisant ainsi les risques d'inceste tout en favorisant l'expansion des réseaux sociaux et familiaux au sein de la société albanaise traditionnelle. Selon Zojzi :

⁴⁷² Paul-Henri STAHL, « Soi-même et les autres quelques exemples Balkaniques », *op. cit.*, p. 288.

⁴⁷³ Albert DOJA, « Développement corporel et transition sociale chez les Albanais », *Offprint from the Journal of Mediterranean Studies*, vol. 9, n° 2, 1999, pp 232-274.

⁴⁷⁴ Robert DELIEGE, *Anthropologie de la famille et de la parenté*, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

« On marie les filles très loin, parce qu'on ne se marie pas dans la tribu. Les filles n'aiment pas se marier très loin, mais on ne peut rien faire. Maintenant elles ont compris et elles savent qu'elles vont aller loin, mais elles veulent toujours se marier dans des tribus où se sont mariés leurs sœurs, leurs tantes et leurs proches. De l'autre côté, même les sœurs, les tantes etc., qui sont loin, veulent attirer ses proches dans les tribus où elles se sont mariées. C'est pour cela que tous les mariages dans la Malesia se font grâce aux sœurs ou aux tantes mariées. De là dérive le principe que les tribus échangent les filles. Par exemple 50-60% des filles de Shala viennent de Nikaj ou de Mërturi et 50-60% des filles de Nikaj et Mërturi viennent de Shala »⁴⁷⁶.

Les mariages dans des régions éloignées sont souvent perçus comme une stratégie visant à éviter les liens de parenté avec le futur conjoint, mais cela peut également constituer un inconvénient pour les femmes, qui, une fois mariées loin de leur famille, sont souvent privées de la proximité de leurs proches. En réponse à cette situation, il est fréquent que les femmes interviennent dans le processus matrimonial pour faciliter le mariage de leurs sœurs ou cousines dans le même village ou la même tribu, leur permettant ainsi de rester proches de leurs proches sans risquer de créer des liens de parenté trop étroits. Cette pratique peut conduire à un échange de femmes entre les deux tribus ou villages concernés.

Mais parmi les particularités du mariage traditionnel albanais, on trouve également la pratique de l'échange d'épouses. Cette coutume implique que deux hommes conviennent d'échanger leurs épouses respectives, souvent dans le but de renforcer les liens entre leurs familles ou tribus, ou même dans le cadre de transactions sociales ou économiques.

2. L'échange de l'épouse

Pour finaliser un mariage dans la tradition albanaise, il est également indispensable de verser un gage, également appelé « *sheji* », qui peut prendre la forme de biens matériels ou d'une somme d'argent. Selon le Kanun de Lekë Dukagjini, ce gage revêt une importance fondamentale dans l'accord matrimonial⁴⁷⁷. Il est constitué d'un anneau et d'une somme d'argent

⁴⁷⁶ IACEA, archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », vol. 10, inv. 21, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁷⁷ Article 17 § 41 du Kanun de Lekë Dukagjini : « Le gage est composé d'un anneau qui a été jusqu'à ces derniers temps en cuivre ou en argent (on ne connaissait absolument pas l'or dans nos montagnes). Un anneau et dix grosh, spécifie le Kanun. (Grosh est Pièce turque, également utilisée dans notre pays, valant quarante pièces d'argent ou un centième de la livre turque).

Avec le gage, la fille est engagée et, s'ils reviennent sur leur parole, les parents de la fille doivent un sang à la famille du garçon ». Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, *op. cit.*, p. 41.

que le futur mari verse à la famille de la future épouse. Ce paiement symbolise littéralement le droit d'épouser la femme, le marié achetant ainsi sa future compagne et s'engageant à prendre en charge sa compagnie et son travail⁴⁷⁸. Il convient de noter que le prix de la fiancée et la dot ne sont pas symétriques dans cette tradition. Le prix de la fiancée est destiné à la famille de l'épouse, tandis que la dot, versée par les parents de la jeune fille lors du mariage, revient au jeune couple tout en restant sous la propriété de la jeune femme⁴⁷⁹. Le gage revêt une importance particulière dans la mesure où il ne peut être ni échangé ni remboursé. Une fois versé, il scelle l'accord matrimonial et fixe le jour du mariage, à partir duquel le mari acquiert pleinement ses droits sur sa femme. Ce jour, une fois convenu, ne peut être modifié, tout changement étant considéré comme un déshonneur pour le futur mari et sa famille. Cette coutume est expliquée par Gjeçov dans ses notes, soulignant ainsi l'importance de la stabilité et de l'engagement dans les accords matrimoniaux selon la tradition albanaise. Gjeçov l'explique dans ces notes :

« Après avoir discuté, ils (les proches) fixent le jour où les garçons d'honneur vont venir. Tout changement de ce jour est considéré comme une grave faute, pouvant entraîner des conséquences extrêmement sévères, voire mortelles. Les garçons d'honneur, chargés de conduire la mariée jusqu'au domicile du marié, sont tenus de se présenter à la date convenue, et tout retard ou toute absence est inacceptable. Ce jour est très important dans le Kanun. Même si l'épouse est en train de mourir, les garçons d'honneur iront la prendre, et ils la tireront, même couchée, ils ne repartiront pas sans elle. Ce jour ne change pas, même si un proche est en train de mourir chez le futur marié ou la future mariée »⁴⁸⁰.

Ainsi, le paiement du gage dans le cadre du mariage traditionnel albanaise est irrévocable. Une fois le gage versé et accepté, la fille est considérée comme fiancée et ne peut pas refuser le mariage, sous peine de provoquer de graves conflits entre les familles concernées⁴⁸¹. Les parents de la mariée ne peuvent pas revenir sur leur engagement, car cela constituerait une

⁴⁷⁸ Le Kanun prévoit la perte de ce gage en tant que punition en cas de rupture de la promesse de mariage de la part du garçon (§ 42 du Kanun). Cela offrait une protection à la femme qui pouvait avoir des difficultés à trouver un autre mari.

⁴⁷⁹ Robert DELIEGE, *Anthropologie de la famille et de la parenté*, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁸⁰ ANA, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 76, *op. cit.*

⁴⁸¹ « Le futur époux peut quitter la femme mais avec de grandes conséquences (dommages). Le Kanun dit que : « Celui qui quitte la fille perd son gage ». Donc, si le garçon est convaincu de ne pas prendre pour épouse la fille il ne peut pas demander à ses parents, le gage qu'il a donné pour elle. Il perd le gage et à part cela il perd aussi l'argent qu'il a donné pour la fille même s'il l'a donné jusqu'au derrière monnaie. Le Kanun prévoit cela parce que la fille qu'il a quittée va être montrée du doigt, elle ne peut pas être mariée chez de bonnes familles parce que personne n'ira la chercher une fois que l'autre l'aura quitté ». ANA, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 76, *op. cit.*

violation de la parole donnée et entraînerait des tensions considérables. Même s'il peut y avoir un décès dans la maison de l'un des futurs époux, le mariage doit avoir lieu le jour fixé. Ainsi, le mort doit sortir par une porte et la mariée doit entrer par l'autre. D'un côté, on pleure les morts et de l'autre, on célèbre le mariage. Cela symbolise la force de la parole donnée comme vertu la plus importante de l'Albanais. Un tel exemple est prévu dans le kanun de Lekë Dukagjin. Selon l'article 18 paragraphe 44 de ce Code :

« Déterminer la date, cela veut dire fixer le jour, le moment où partiront les garçons d'honneur pour prendre la fiancée. Une fois ce « jours du gage fixé à la fille, les garçons d'honneur devront partir à tout prix, car ce jour-là le Kanun ne le diffère pas et ne permet pas qu'il soit différé. Les garçons d'honneur partiront prendre la fiancée ce jour-là même s'ils savent qu'elle est en train de mourir, ils l'emmèneront en la traînant jusqu'à la maison du fiancé. Rien ne coupe la route aux garçons d'honneur, même s'il y a un mort dans la maison, qu'il s'agisse des parents du futur marié ou de ceux de la fiancée ou quiconque d'autre. Le mort est dans la maison, les garçons d'honneur partiront ; la fiancée entre dans la maison, le mort en sort, ici on pleure et là on chante »⁴⁸².

De plus, plus le montant du gage est élevé, plus le pouvoir de l'homme sur la femme est renforcé. Dans ce contexte, le gage est perçu comme un don suivi d'un contre-don. Cette notion d'échange est fondamentale dans la compréhension du mariage comme un acte social, comme l'a souligné Mauss⁴⁸³. Selon lui, le mariage est une forme d'échange qui enchaîne trois obligations : celle de donner, celle d'accepter le don et de donner à son tour⁴⁸⁴. Si le don, qui est le gage, est octroyé, il réclame un contre don qui est le fait de laisser la fille à l'homme. Donc, il ne peut pas y avoir de don sans contre-don. L'obligation de donner implique l'obligation d'accepter le don et de faire don en retour⁴⁸⁵. Quand la famille de la fille, donne la parole à la famille du garçon pour conclure le mariage, quand elle accepte le gage, elle doit donner la fille le jour prévu. L'acceptation du gage engage la famille de la fille de la donner pour épouse et la famille du garçon de l'accepter le jour du mariage. Le don suivi par le contre-don engage ainsi les deux parties et les oblige à retourner la faveur. Comme le souligne Godelier, donner oblige et refuser risque d'entrer en conflit avec celui qui offre⁴⁸⁶. Selon cet auteur le don rapproche autant qu'il

⁴⁸² Christian GUT, *Le kanun de Lekë Dukagjini*, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁸³ Marcel MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013, p. 148.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ Marcel MAUSS, « Essai sur le don », *op. cit.*, p. 155.

⁴⁸⁶ Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, *op. cit.*, p. 72.

met à distance les deux parties. Le don et le contre-don instaurent une dynamique de pouvoir et de hiérarchie entre les parties impliquées⁴⁸⁷. Celui qui donne occupe une position de supériorité sur celui qui reçoit, mais en même temps, il devient débiteur envers celui qui a accepté le don. Ainsi, le don non rendu rend inférieur celui qui l'a accepté. Dans cette relation de don et contre don, chacun est vis à vis de l'autre à la fois créateur et débiteur, chacun est supérieur à l'autre en tant que donneur et inférieur à l'autre en tant que preneur⁴⁸⁸. Pour cette raison, le retour est très important, et pour éviter cette infériorité, il faut rendre plus que ce qu'on a reçu⁴⁸⁹. Donc, le but de cette relation don et contre don est avant tout morale et instaure une course à la surenchère. Selon Mauss, le don peut prendre différentes formes. Il y a le don d'argent, de biens ou de personnes, ce dernier cas intervenant quand deux familles échangent leurs filles. Dans la coutume albanaise, il peut en effet arriver que les deux familles s'échangent les filles au lieu de donner un gage. Un homme donne une sœur ou une fille à un autre homme qui lui donne à son tour sa fille ou sa sœur. Cet échange annule les dettes qui existent entre les deux familles⁴⁹⁰.

Mais si ces coutumes sont normales dans les sociétés tribales et non étatiques, elles deviennent inacceptables dans les sociétés modernes et étatiques.

§ 2- Les efforts déployés pour supprimer les coutumes de mariage

Après les années 1920, marquées par la modernisation de la législation et de la société ainsi que par l'établissement de l'État albanais laïc, le mariage est reconnu comme une institution civile. On soutient également que les femmes contribuent de manière égale aux hommes au sein de la famille et ont donc des droits égaux. Les coutumes mentionnées ci-dessus sont ainsi soumises à des critiques substantielles, que ce soit pendant la période de la République et de la Monarchie (A), ou durant la période communiste et démocratique (B).

A. Les efforts entrepris lors des années 1920-1930

Les critiques principales envers les coutumes matrimoniales lors de cette période sont fondées sur deux éléments saillants. Tout d'abord, elles portent sur la forme même du mariage (1), soulignant notamment les structures traditionnelles et souvent archaïques qui sous-tendent

⁴⁸⁷ *Ibid.*, 70.

⁴⁸⁸ Maurice GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 60 -61.

⁴⁸⁹ Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 258.

⁴⁹⁰ Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, *op. cit.*, p. 76.

les unions conjugales. De plus, elles mettent en lumière les restrictions imposées par ces coutumes sur les choix personnels et les libertés individuelles des époux, reflétant ainsi un besoin de réforme et de modernisation dans la conception même de l'institution matrimoniale. D'autre part, les critiques s'étendent à l'immensité des cérémonies de mariage (2), pointant du doigt le caractère ostentatoire et souvent excessif de ces événements. Les célébrations fastueuses, caractérisées par des dépenses somptuaires et des démonstrations de richesse, sont perçues comme étant en décalage avec les réalités sociales et économiques, soulignant ainsi les inégalités et les tensions au sein de la société. En mettant en lumière ces aspects, les critiques mettent en avant la nécessité d'une approche plus sobre et plus équitable des célébrations matrimoniales, alignée sur les valeurs et les besoins de la société moderne.

1. La critique envers la forme du mariage

Ces critiques portent sur le caractère religieux du mariage, qui ne peut être accepté dans un État laïque (a). Elles concernent également les mariages forcés, inacceptables dans un État respectueux des droits individuels (b).

a. La critique concernant le caractère religieux du mariage

Le caractère religieux du mariage se trouve en contradiction avec les principes de l'État albanais post-indépendance, qui est défini comme un État laïc. Cette laïcité politique en Albanie s'affirme dès les premières années suivant l'établissement d'un État stable. Le Statut de Lushnjë de 1920, par exemple, affirme explicitement la séparation de l'État des communautés religieuses et nie l'existence d'une religion officielle. L'article 93 de ce Statut prévoit que : « L'État albanais n'a pas de religion officielle. Toutes les religions et croyances sont respectées et la liberté d'exercice et de pratique extérieure de celles-ci est assurée. La religion ne peut en aucun cas constituer des obstacles juridiques. Les religions et les croyances ne peuvent pas être utilisées à des fins politiques »⁴⁹¹. Ces principes sont réitérés dans les Statuts ultérieurs de l'État en 1922, et en 1925, ainsi que dans le Statut de la Monarchie de 1928. Ils rejettent ainsi catégoriquement la valeur juridique des coutumes religieuses. Par conséquent, tandis que la célébration religieuse revêt une importance significative dans la coutume, selon l'État laïc, le mariage est un acte civil et doit être enregistré dans les registres de l'état civil. Les cérémonies religieuses à l'Église ou à la Mosquée n'ont donc aucune valeur juridique. Outre cette incompatibilité fondamentale entre le mariage religieux et la laïcité, le mariage coutumier implique des pratiques qui

⁴⁹¹ Zgjârimi i shtatutit të Lushnjës <https://shtetiweb.org/>.

contreviennent à la loi. Par exemple, la coutume permet à un homme d'épouser une deuxième femme si la première ne lui donne pas d'enfants, en particulier des garçons. Ces coutumes sont incompatibles avec un État de droit qui reconnaît uniquement le mariage monogame.

Le conflit entre le mariage coutumier et civil se pose principalement après les années 1920. Pour contrer la pratique des mariages coutumiers, l'État exige l'enregistrement des mariages dans les registres de l'état civil. De plus, des lois sont promulguées pour dissuader la persistance de quelques coutumes en particulier. On peut citer ici la loi n°56 du 3 avril 1931 sur « L'interdiction des cohabitations en tant qu'époux illégaux » et le Code civil du 1929.

a.1. La loi n°56 du 3 avril 1931 portant sur « L'interdiction des cohabitations en tant qu'époux illégaux »

La loi n°56 du 3 avril 1931 sur « L'interdiction des cohabitations en tant qu'époux illégaux » a des répercussions significatives sur les individus qui choisissent de se marier selon les coutumes traditionnelles plutôt qu'en suivant les procédures légales établies par l'État. En effet, cette interdiction condamne non seulement la pratique de ces unions coutumières, mais elle marginalise également ceux qui, par tradition ou conviction personnelle, ne se conforment pas aux formalités de l'état civil⁴⁹². Les mariages coutumiers, souvent enracinés dans des pratiques culturelles ancestrales, sont un moyen d'affirmer une identité culturelle et de maintenir des traditions communautaires. Cependant, en l'absence de reconnaissance légale, ces unions sont reléguées au statut d'« illégales », ce qui expose les couples à des sanctions juridiques et à une stigmatisation sociale. Ainsi, selon cette loi le mari est passible d'une peine d'emprisonnement qui peut varier d'un à six mois ou d'exil pouvant durer de deux mois à un an. La femme, quant à elle, est passible d'une peine d'emprisonnement d'un mois ou d'une amende. Justement, l'article 1 de cette loi dispose que :

« Ceux qui se marient selon les coutumes du pays ou se retrouvent en possession de la qualité de mari et femme sans célébrer le mariage conformément à la loi sont punis : l'homme à une peine d'emprisonnement d'un mois à six ou à une peine d'emprisonnement de deux mois à un an et la femme à une peine d'emprisonnement d'un mois ou d'une amende pouvant aller jusqu'à 500 francs-or »⁴⁹³.

⁴⁹² Loi n° 56 du 3 avril 1931 portant sur « L'interdiction des cohabitations en tant qu'époux illégaux », publiée dans le Journal officiel d'Albanie 19 avril 1931, n° 22. Voir l'intégralité du texte en annexe 4.

⁴⁹³ *Ibid.*

Cette loi, impose également des sanctions aux parents qui ont la garde des individus qui contractent un mariage coutumier, ainsi qu'aux anciens et aux membres du clergé qui ont connaissance d'une telle relation et omettent de signaler l'incident aux autorités compétentes. De plus, un délai de trois mois a été octroyé aux personnes ayant contracté un mariage coutumier avant l'entrée en vigueur de cette loi afin de procéder à l'enregistrement de leur mariage de manière civile. Ainsi, selon l'article 2 : « Les pères et tuteurs de ceux qui s'unissent en tant qu'époux illégaux, s'ils ont constaté une telle union, sont punis d'un emprisonnement pouvant aller jusqu'à six mois et d'une amende pouvant aller jusqu'à 300 francs-or. Les anciens du village, le maire ou le conseil du village qui, ayant connaissance d'une telle union sans motif valable, n'en avertissent pas les autorités de sécurité publique ou le parquet de la République, seront sanctionnés et en outre ils seront suspendus de service pendant un an ».

Cette loi, en tant que mesure significative et mécanisme de contrôle, joue un rôle crucial dans la régulation des pratiques matrimoniales au sein de la société. Son objectif principal est de décourager les mariages précoces et les unions polygames, pratiques souvent associées à des conséquences négatives sur le bien-être des individus, en particulier des femmes et des enfants. L'interdiction des mariages coutumiers non enregistrés, et les sanctions qui l'accompagnent, visent à assurer que toutes les unions soient officiellement reconnues par l'État. Cette reconnaissance officielle permet d'assurer la protection juridique des époux et des enfants issus de ces unions, en leur garantissant des droits légaux. En imposant des sanctions aux parents et aux anciens, la loi exerce une pression sur les figures d'autorité traditionnelles et les familles, les rendant responsables de la conformité aux exigences légales. Cela vise à créer un environnement où les normes légales priment sur les coutumes qui peuvent être contraires aux droits humains ou aux lois nationales.

Cette loi ne constitue pas la seule mesure en vigueur ; elle s'accompagne également des dispositions prévues par le Code civil de 1929.

a.2. Le mariage dans le Code civil de 1929

Cette confrontation entre le mariage coutumier, religieux et civil est particulièrement notable lors de l'élaboration du Code civil de 1929. Conformément à ce Code, le mariage doit être célébré devant l'officier de l'état civil de la mairie ou de la commune où réside l'un des époux⁴⁹⁴. Les personnes qui se marient sans respecter ces formalités sont passibles d'une

⁴⁹⁴ Selon le Code civil, l'acte de mariage, qui doit être enregistré auprès des bureaux de l'état civil, doit comporter plusieurs informations essentielles. Il doit inclure les noms, prénoms, professions, âges, dates et lieux de naissance,

amende pouvant atteindre cent mille francs-or. L'acte civil est considéré comme la preuve de l'existence du mariage et confère à l'homme et à la femme la qualité de conjoints. Ainsi, pour imposer l'enregistrement du mariage, le Code civil conditionne la validité d'une cérémonie religieuse à son enregistrement préalable sur le plan civil. En vertu de l'article 152 dudit Code, « Aucune cérémonie religieuse n'est autorisée avant la célébration du mariage par l'officier de l'état civil ». Cette disposition vise à modifier la mentalité de la population afin de donner plus de poids aux mariages civils par rapport aux mariages religieux et coutumiers. L'idée de l'arriération des coutumes religieuses de mariage est exprimée de manière judicieuse dans le rapport justificatif de ce Code. Selon ce rapport, les croyances religieuses fragmentent la population et entravent l'unité nationale, en donnant lieu à l'existence de tribunaux religieux distincts pour chaque religion. La présence de ces tribunaux entraîne des différences dans les jugements rendus pour les musulmans et les chrétiens, ce qui est incompatible avec un État de droit où la loi s'applique de manière égale à tous. De plus, selon le rapport, dans ces tribunaux religieux, les juges se fondent uniquement sur les règles religieuses et non sur les lois de l'État. Ainsi, avec l'entrée en vigueur du Code civil, l'État cherche à éliminer toutes les distinctions religieuses dans les affaires de mariage et à permettre aux individus d'être jugés par des juges compétents et reconnus par la loi. Le rapport justificatif du Code civil souligne :

« Si nous voyons les lois en vigueur, nous remarquons que le mariage, bien qu'il s'agisse d'une institution civile qui a des conséquences juridiques, est considéré comme un acte religieux, et les rapports du mari et de l'épouse sont réglés selon la religion des conjoints. Les changements de la législation dans les affaires de mariage ont fait que, à part les tribunaux ordinaires, existent des tribunaux religieux différents pour les musulmans, pour les orthodoxes et pour les catholiques. Ces tribunaux se composent dans la plupart des cas par des juges qui n'ont pas les qualités nécessaires de travail. Ces juges sans être éloignés de ces doctrines religieuses, ne donnent pas les garanties nécessaires pour la justice. Les lacunes citées ici, vont être effacées avec la consécration de la monogamie et avec la création des mêmes règles pour tous, à la fois pour le mariage et pour sa résiliation aussi que pour les rapports entre les conjoints »⁴⁹⁵.

Pour la commission chargée de la rédaction de ce Code, l'État non seulement reconnaît le mariage civil et monogame en le plaçant au-dessus de l'héritage religieux, mais il s'oppose

ainsi que les adresses de résidence des futurs époux. De plus, l'acte de mariage doit contenir les mêmes informations relatives aux parents des deux époux, ainsi que leur consentement explicite au mariage. En outre, il est nécessaire d'y inclure les renseignements concernant les éventuels conjoints précédents et la preuve qu'il n'existe aucun obstacle juridique à la conclusion du mariage.

⁴⁹⁵ ANA, fonds d'archives n° 146, année 1928, dossier n° 30, *op. cit.*, pp. 3-35.

également à certains des dogmes qui accompagnent le mariage religieux. Ainsi, la subordination de la femme au mari, telle que prescrite par la religion, ainsi que les différences dans les contributions à la vie familiale et l'accès à certains privilèges, ne sont plus tolérées. Bien que le rapport ne fasse référence qu'à la loi ottomane, la mise en perspective avec les coutumes albanaises met en lumière des similitudes qui sont vigoureusement combattues. Bien qu'elles n'accordent pas au mari le droit d'épouser sept femmes, comme le permettent certaines coutumes, elles encouragent toutefois la polygamie si cela favorise la naissance de garçons, et autorisent l'homme à cohabiter avec une seconde femme si sa première épouse ne lui donne pas satisfaction de ce point de vue⁴⁹⁶. Le Code civil de 1929 ne reconnaît que le mariage monogame, considérant la polygamie comme illégitime. Les mariages forcés ou les mariages contractés à un âge mineur sont également visés, car ils vont à l'encontre des principes de l'État de droit pendant les années de réforme législative.

b. La critique concernant les mariages forcés

Cette pratique est inappropriée et va à l'encontre des efforts de l'État visant à moderniser la société. En outre, ces mariages représentent des formes illégales de l'union matrimoniale et présentent un danger certain pour la cohésion sociale. Tout d'abord, ces types d'engagements et de mariages sont contraires à la loi (b.1) et sont une menace pour l'ordre public (b.2).

b.1. Les mariages forcés contraire à la loi

Souvent conclus à un âge mineur, ces mariages coutumiers contreviennent aux dispositions nouvellement établies par le Code civil de 1929, qui fixe l'âge minimal à dix-huit ans pour les garçons et seize ans pour les filles pour contracter mariage⁴⁹⁷. De plus, étant imposés, ces liens ne prennent pas en compte le consentement des futurs époux, ce qui contrevient également au Code civil, qui considère le consentement mutuel comme l'une des conditions fondamentales du mariage.

Ces sortes de réunion sont également contraire à la loi du 23 avril 1934 « Sur la réglementation des fiançailles »⁴⁹⁸. Cette loi interdit les fiançailles des mineurs de moins de seize ans pour les garçons et moins de quatorze ans pour les filles, considérant ces fiançailles comme inexistantes

⁴⁹⁶ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore e Labërisë në planin krahasues*, op. cit., p. 58.

⁴⁹⁷ Code civil du 1929, titre VII « Le Mariage », chapitre I « Les qualités et conditions nécessaires pour se marier », article 120, « Il n'y a pas de mariage quand la volonté des parties est absente ».

⁴⁹⁸ Loi n° 69 du 23 avril 1934 portant « Sur la réglementation des fiançailles », publiée dans le Journal officiel d'Albanie 19 mai 1934, n° 29.

aux yeux de la loi. Des sanctions sont prévues par cette loi pour les proches qui contraignent les mineurs à se fiancer avant l'âge adulte. Ainsi, les parents ou tuteurs qui engagent les mineurs dans des fiançailles peuvent être condamnés à une peine d'emprisonnement allant d'un mois à six mois, ou à un exil de deux mois à un an, selon l'article 2 de cette loi. De plus, cet article considère comme circonstance aggravante le caractère lucratif de ces fiançailles ou mariages. Dans ce cas, la peine ne peut être inférieure à la moitié du maximum prévu par la loi. Ainsi, selon cet article : « Quiconque exerce l'autorité parentale ou toute autre personne qui a sous sa garde un mineur n'ayant pas atteint l'âge indiqué à l'article ci-dessus et contracte un engagement (fiançailles ou mariage) au nom du mineur sera puni d'un emprisonnement d'un à six mois ou d'un exil (internement) de deux mois à un an ». En outre, il prévoit que : « Si les personnes susmentionnées ont agi dans un but lucratif, la peine ne peut être inférieure à la moitié du maximum ».

Cette loi condamne également le fait de contracter ces engagements sans le consentement de l'individu, même s'il a atteint l'âge de la majorité, comme le prévoit l'article 3 de ladite loi :

« Celui qui détient l'autorité parentale ou toute autre personne ayant la responsabilité légale d'un mineur, et qui engage ce dernier dans des fiançailles sans son consentement, alors qu'il a atteint l'âge requis tel que spécifié dans l'article précédent, sera passible d'une peine d'emprisonnement de deux mois à un an, ou d'un internement de deux à deux ans. Si cette action est motivée par des gains financiers, la peine encourue ne peut être inférieure à la moitié de la peine maximale prévue par la loi ».

La contrainte d'un adulte à ne pas rompre un engagement de fiançailles, motivée par des gains financiers, est aussi condamnée. Par crainte des répercussions potentielles ou de la rupture d'un tel engagement, cette loi et les organes de l'État agissent en tant que médiateurs entre les deux familles. Selon l'article 5 de cette loi, toute personne souhaitant rompre ses fiançailles est tenue d'en informer l'autre partie par l'intermédiaire du maire de la commune, qui dresse un procès-verbal et en communique une copie à l'autre partie. Seul l'individu, dont le consentement aux fiançailles est requis, a le droit d'annoncer la rupture et de demander une annulation. Si la partie poursuivie pour rupture de fiançailles conteste les raisons invoquées, elle peut saisir le juge de paix. Avant de rendre son jugement, le juge forme un comité composé de quatre personnes, incluant des anciens du village et deux représentants de chaque partie, afin de tenter une réconciliation pacifique. En cas d'échec, le juge poursuit l'affaire. Lorsque le juge rend une décision visant à mettre fin à des fiançailles, il détermine également la procédure de restitution

des fonds engagés pour leur réalisation, ainsi que la restitution des présents échangés entre les parties. Dans le cas où la partie requérante de la rupture des fiançailles ne fournit pas de motif valable et qu'en outre, elle est celle ayant reçu des objets et des cadeaux, elle se trouve dans l'obligation de les restituer. La loi lui, interdit de s'engager dans une nouvelle relation de fiançailles sans restituer ces bénéfices. Si elle se trouve dans une nouvelle union fiancée, elle s'expose à une peine d'emprisonnement allant de deux à six mois, ou à un exil allant de quatre mois à un an, et est tenue de restituer toutes les ressources reçues pour les fiançailles. Dans le cas où ladite personne est mineure, le tuteur ou le responsable ayant donné son consentement pour les fiançailles se trouve dans une position de responsabilité. Ce dernier est également passible d'une peine d'emprisonnement allant de deux à six mois, ou d'un exil de quatre mois à un an. Si la partie requérante de la rupture des fiançailles n'a pas de motif légitime, elle ne peut prétendre à la restitution des cadeaux ou des bénéfices qu'elle aurait offerts pour les fiançailles. Toutefois, ces sanctions ne s'appliquent pas si les parties engagées décident de contracter mariage selon leur désir mutuel.

Ainsi, il faut souligner que cette loi reconnaît l'importance des anciens et des liens de parenté dans la résolution de ces conflits. Tout d'abord, les anciens sont souvent les détenteurs du savoir ancestral et de la sagesse accumulée au fil des générations. Leur expérience de vie et leur connaissance des coutumes et des valeurs de la communauté en font des figures respectées et écoutées. Leur participation à la médiation des conflits matrimoniaux permet donc de bénéficier de leur expertise pour trouver des solutions équitables et acceptables pour toutes les parties impliquées. Cette loi met également en valeur le rôle du juge de paix qui occupe une position centrale dans la résolution des litiges mineurs au sein de la communauté, en particulier dans les affaires où les aspects juridiques et coutumiers se croisent. En Albanie, en 1934 le rôle de ce juge est réglé par la loi du 1 avril 1929 portant sur « L'organisation de la justice ». Selon cette loi, le juge de paix est implanté au centre de chaque préfecture et dans certaines sous-préfectures (Kavaja Përmet, Tepelën, Malësi e Madhe, Pogradec). Il agit souvent en tant que médiateur, cherchant à résoudre les conflits par la conciliation avant de rendre une décision formelle⁴⁹⁹. En ce qui concerne le juge de paix en Albanie pendant cette période, il convient de noter qu'il n'existe pas d'études approfondies sur ce sujet dans la littérature académique actuelle. De plus, la législation albanaise du 1929 ne fournit que peu de détails sur les fonctions précises et les caractéristiques requises pour l'exercice de ce poste. Toutefois, il est pertinent de souligner

⁴⁹⁹ Aurela ANASTASI, *Historia e të Drejtës Kushtetuese në Shqipëri (1912-1939)*, Tiranë, Pegi, 2007, p. 20.

que l'Albanie, durant cette période, a largement pris modèle sur le système français pour la création de nombreuses institutions. Il est donc plausible que le rôle et les fonctions du juge de paix albanais aient été inspirés par ceux de son homologue français.

En France, le juge de paix en XIX^e et début XX^e siècle est traditionnellement considéré comme un magistrat de proximité, jouissant d'une influence notable au sein de la communauté locale et occupant une position respectée dans la profession juridique⁵⁰⁰. Ces juges sont chargés de juger les contraventions pénales ainsi que les contentieux civils de faible importance⁵⁰¹. Leur rôle est crucial pour assurer l'accès à une justice de proximité, qui se distingue par son coût relativement modique⁵⁰². La conciliation entre les parties est une composante significative de leur activité, reflétant l'importance accordée à la résolution amiable des différends.

Par analogie, il est raisonnable de conjecturer que le juge de paix en Albanie, lors de la Monarchie de Zogu, partage des caractéristiques similaires. Ce magistrat aurait exercé ses fonctions avec une proximité significative vis-à-vis de la population, bénéficiant d'une influence locale et d'une réputation professionnelle importante. Ainsi, nous imaginons qu'en raison de son rôle de proximité, le juge de paix est fréquemment en contact avec les coutumes locales ou les anciens. Il joue un rôle essentiel en tant qu'interface entre le droit formel et les pratiques coutumières. En intégrant les aspects traditionnels dans leurs décisions, ils contribuent à une justice plus inclusive et culturellement adaptée. En somme, le juge de paix incarne une justice de proximité, respectueuse des coutumes locales, tout en appliquant le cadre juridique national. Cela permet non seulement de résoudre les litiges de manière plus harmonieuse mais aussi de renforcer la confiance des communautés locales dans le système judiciaire.

En outre, en impliquant les représentants des différentes branches familiales dans la résolution des conflits matrimoniaux, la loi reconnaît et respecte les liens de parenté et cherche à les utiliser comme un moyen de garantir des solutions acceptables pour tous les membres de la famille. En impliquant ces éléments dans la résolution des conflits, la loi favorise le maintien de la paix et de l'harmonie au sein de la communauté, en évitant ainsi les tensions et les divisions qui pourraient résulter de différends non résolus.

⁵⁰⁰ Gilles ROUET, La justice de paix en France entre 1834 et 1950 : une exploration spatiale, dans Jacques-Guy Petit, Une justice de proximité : la Justice de paix, 1790-1958, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 67-99.

⁵⁰¹ Emmanuel BROUARD, « Justice de paix et autorités locales, entre sanction et arrangement », *Justice et sociétés rurales*, Presses universitaires de Rennes, 2011, pp. 295-303.

⁵⁰² Frédéric CHAUVAUD, « La Vengeance, l'arrangement et l'arbitrage », *Les Passions villageoises au XIX^e siècle*, Paris, Publisud, 1995, p. 72.

En résumé, ces mesures visent à prévenir les effets négatifs des coutumes traditionnelles et à les réglementer par la force de la loi. Elles illustrent les contradictions entre les coutumes et les lois, ainsi que les efforts de l'État pour réguler les relations familiales et encadrer les conflits qui en découlent. Ce même souci de régulation se retrouve également dans le cas d'une autre coutume, celle de l'achat d'une épouse.

b.2. Les mariages forcés contraires à l'ordre public

Pour l'État, les mariages forcés représentent une menace significative pour la famille et la société dans leur ensemble. Premièrement, sur le plan sociétal, les mariages forcés perpétuent les inégalités de genre et renforcent les structures patriarcales. Ils privent les individus de leur liberté de choix et de leur droit à l'autodétermination, violant ainsi les principes fondamentaux des citoyens. Deuxièmement, de nombreux cas de conflits émergent lorsque l'un des fiancés, ayant atteint l'âge de la majorité, rejette l'union qui a été arrangée sans son consentement. Cette situation est perçue comme une offense envers la famille du promis refusé, entraînant un déshonneur pour cette dernière, qui cherche souvent à laver son honneur à tout prix. Malheureusement, dans de tels cas, la « solution » souvent envisagée par la coutume est la vengeance par le sang. Ces conflits étaient fréquents en Albanie dans les années 1920 et 1930, comme en témoigne une circulaire du 16 juin 1936 envoyée par le ministère de l'Intérieur à toutes les préfectures du pays où il précise :

« Nous vous avons donné plusieurs instructions pour mettre un terme à la mauvaise coutume des fiançailles à un âge mineur, pratiquée dans certaines régions d'Albanie, notamment dans les zones montagneuses. Malheureusement, nous constatons que l'attention nécessaire n'a pas été portée à la lutte contre cette pratique. Cela est clairement démontré par le nombre croissant de meurtres qui surviennent lorsque les fiancés refusent le mariage au moment de sa célébration »⁵⁰³.

À travers cette circulaire, le ministère rappelle aux préfets, sous-préfets et chefs de commune l'importance de lutter contre cette coutume et de mener une campagne intensive jusqu'à ce que

⁵⁰³ DPA, fondi n° 266 « Nën prefektura e Kavajës me institucionet e saj vartëse », viti 1936, dosja n° 232 « Qarkore e Ministrisë së Brendshme dhe korrespondencë me Bashkinë Kavajë, për ndalimin e ushtrimit të fejesës së djemve dhe vajzave para mbushjes së moshës madhore ». ANA, fonds d'archives n° 266 « La sous-préfecture de Kavaja avec ses institutions subordonnées », année 1936, dossier n° 232 « Circulaire du ministère de l'Intérieur et correspondance avec la municipalité de Kavaja, sur l'interdiction de la pratique des fiançailles des garçons et des filles avant d'avoir atteint l'âge légal », p. 1.

l'objectif soit atteint. En plus, des nombreux conflits qu'elles engendrent, ces fiançailles donnent également une image négative aux yeux des étrangers. Ainsi, le ministère précise :

« La présente circulaire vise à rappeler aux préfets, sous-préfets et chefs de commune l'impératif de combattre cette pratique et de mener une campagne de sensibilisation intensive jusqu'à ce que l'objectif soit atteint. Outre le fait que ces fiançailles génèrent de nombreux conflits, elles portent également préjudice à l'image du pays aux yeux des étrangers»⁵⁰⁴.

Cette circulaire illustre donc, la progression de la société albanaise, qui prend en considération le respect de la liberté individuelle et cherche à améliorer son image à l'étranger. Elle témoigne également des difficultés à éradiquer cette pratique. Malgré les efforts du gouvernement et la mise en vigueur du Code civil, les traditions des fiançailles selon les coutumes perdurent, et les institutions étatiques ne semblent pas suffisamment puissantes, au-delà des mots, pour empêcher leur persistance.

Une autre coutume qui est fortement critiquée par l'État est également la coutume d'échange de l'épouse.

c. La critique concernant l'échange de l'épouse

L'échange d'épouses est une coutume qui est considérée comme contraire aux normes sociales et comme étant préjudiciable à l'ordre sociale. Tout d'abord, depuis les années 1920, aucune législation ne reconnaît cette pratique. Ensuite, elle contrevient aux normes sociales, car selon cette coutume, le mariage n'est pas perçu comme une union personnelle basée sur les sentiments des futurs époux, mais plutôt comme une alliance fondée sur des intérêts économiques. Cette pratique néglige l'amour entre les conjoints et leur consentement, mettant en avant uniquement des considérations financières. Certes les critiques modernes soulignent que l'accent mis sur l'aspect financier peut parfois reléguer au second plan l'importance de l'amour et du consentement mutuel dans une relation conjugale mais il ne faut pas oublier que l'équilibre économique a une grande importance dans les relations coutumières. Selon la coutume albanaise le mariage est souvent vu comme une alliance économique entre familles, où la dot ou la transaction monétaire symbolisent non seulement l'union de deux individus, mais aussi celle de leurs familles et de leurs patrimoines. Cette pratique est censée assurer la sécurité

⁵⁰⁴ *Ibid.*

financière de la femme et garantir un statut social pour les deux parties impliquées. Ainsi, l'équilibre économique est perçu comme un facteur de stabilité et de sécurité dans le mariage coutumier. Un des points les plus critiquables de cette coutume, parmi d'autres, tient dans l'abus qu'engendre l'offre d'une somme d'argent pour l'acquisition de l'épouse, en lien avec le respect de la parole donnée. Ainsi, comme plusieurs documents d'archive nous laissent comprendre, il arrive que l'union soit scellée avec celui qui offre la meilleure offre financière, engendrant ainsi des tensions sociales marquées par une compétition pour obtenir le plus d'argent possible. Parfois, il arrive même que les parents vendent leur fille à plusieurs reprises afin d'obtenir une somme plus élevée, même s'ils avaient déjà donné leur accord pour le mariage de leur fille à une autre partie. Cette situation entraîne des conflits entre les familles et constitue l'une des principales causes des crimes d'honneur en Albanie. Ces phénomènes sont fréquents dans les années 1920-1930, surtout dans les régions montagneuses, comme en attestent plusieurs documents d'époque. Par exemple, une décision de la sous-préfecture de Puka concernant la gestion des conflits issus des coutumes matrimoniales illustre la réalité de ces tensions. Selon cette décision (n° 17, 11 juin 1923), les sources de ces conflits sont variées : soit les filles sont vendues à deux reprises, soit les engagements matrimoniaux ne sont pas respectés :

« Dans les régions montagneuses, notamment en ce qui concerne les pratiques matrimoniales, il est observé que les femmes sont souvent « vendues » contre de l'argent. Dans certains cas, outre le premier prétendant, d'autres peuvent proposer des sommes plus élevées, allant jusqu'à deux à trois mille couronnes d'argent supplémentaires. Ainsi, ceux qui ne peuvent pas rivaliser financièrement sont contraints d'abandonner, même s'ils étaient initialement le premier prétendant. Cette situation engendre des sentiments d'hostilité de la part du premier prétendant envers la famille de la fille »⁵⁰⁵.

De plus, selon les indications de cette sous-préfecture, la pratique de l'échange des femmes est perçue comme une coutume préjudiciable à l'économie de la population. En effet, la famille du garçon se trouve contrainte de verser une somme d'argent afin d'acquérir une épouse jugée convenable pour leur enfant. Parfois, cette somme exigée par la famille de la future épouse est

⁵⁰⁵ DPA, fondi n° 346 « Prefektura e Shkodrës », viti 1923, dosja n° 64 « Vendim i nënprefekturës Pukë, korrespondencë e prefekturës së Shkodrës me Ministrinë e Brendshme, komandën e qarkut, nënprefekturën Mirditë dhe Pukë, etj. për zgjidhjen e një konflikti që lind për shitjen e një vajze të fejuar dy herë dhe marrjen e hapave për eliminimin e zakonit të blerjes së vajzave ». ANA, fonds d'archives n° 346 « La préfecture de Shkodra », année 1923, dossier n° 64 « Décision de la sous-préfecture de Puka, correspondance de la préfecture de Shkodra avec le ministère de l'Intérieur, le commandement du district, la sous-préfecture de Mirdita et de Puka, etc. sur la résolution d'un conflit survenu pour la vente d'une jeune fille fiancée deux fois et pour prendre des mesures pour supprimer la coutume d'achat des filles », p. 6.

exorbitante, ce qui a un impact négatif sur l'économie de la famille du fiancé. Par conséquent, la sous-préfecture met en place des mesures visant à limiter ces conflits et à atténuer les conséquences économiques néfastes de cette pratique. Selon elle :

« Dans l'intérêt du peuple et de l'État, le Conseil administratif a pris une décision lors de la réunion d'aujourd'hui. Il a été décidé que les prétendants ne devraient pas verser plus de 5 sacs, ou plus de 500 korona d'argent, et qu'il ne faut pas suivre la méthode qui a été utilisée jusqu'à présent. Toute personne enfreignant ces décisions doit être sanctionnée d'une amende allant de 100 à 500 francs d'or et peut être emprisonnée »⁵⁰⁶.

Ainsi, la sous-préfecture cherche à encadrer cette coutume en établissant un prix fixe pour l'acquisition d'une épouse, même si cela va à l'encontre des lois qui ne prévoient pas explicitement l'échange d'épouses. Il s'agit donc davantage d'une tentative de régulation ou d'encadrement que d'une mesure de suppression totale de cette coutume. Il est discutable que la sous-préfecture puisse avoir connaissance des pratiques coutumières en question et les tolérer, voire même s'impliquer dans la fixation du prix de l'épouse. Cette tolérance peut s'expliquer par la faiblesse des institutions étatiques durant les années 1920 et leur instabilité. Les luttes pour le pouvoir politique, les rivalités entre les différentes factions et l'absence d'une autorité centrale forte ont souvent affaibli la capacité de l'État à imposer son autorité et à faire respecter les lois de manière efficace. Dans ce contexte, les autorités locales peuvent être confrontées à des choix difficiles, notamment entre faire respecter strictement la loi et maintenir un semblant de stabilité sociale. Par conséquent, les autorités locales, telles que les sous-préfectures, peuvent adopter une approche pragmatique envers les pratiques coutumières comme l'échange d'épouses. Plutôt que de risquer des conflits ouverts en tentant d'interdire complètement ces pratiques, elles préféreraient souvent les encadrer et les réglementer dans la mesure du possible, afin de maintenir un certain contrôle sur la situation et d'éviter des troubles sociaux plus graves. Mais cette question sera abordée plus en détail dans la deuxième partie de l'analyse.

Un exemple concret de cette situation de conflit est illustré également dans une lettre datée du 19 juin 1923, envoyée par le commandant du district de Shkodra à la préfecture de la même ville pour signaler un conflit entre deux familles lié à une affaire de mariage. Dans cette correspondance, le commandant explique :

⁵⁰⁶ *Ibid.* Korona est une unité monétaire.

« Il apparaît qu'il y a un an, Marka Ndreç Lazri entamait des démarches pour conclure un mariage avec Dile, la fille de Prend Ndue Frroku, résident au village de Vathaj, moyennant le versement de la somme de 1200 korona en argent à ses parents. Convenu comme préalable à leur engagement, ledit Marka Ndreç Lazri fut confronté à une demande supplémentaire émanant du cousin de la susnommée, en la personne de Marka Nikola, sollicitant la somme de 800 korona pour parfaire le montant global de 2000 korona. Cependant, le prétendant refusa de satisfaire à cette exigence additionnelle »⁵⁰⁷.

Nous voyons dans ce document que la partie intéressée sollicite également les institutions étatiques. Ainsi dans la correspondance, il est écrit que :

« Se voyant dans l'obligation de régler la première somme convenue, mais résolument opposé à la seconde requête, Marka Ndreç Lazri sollicita à plusieurs reprises l'intervention des autorités régionales ainsi que du sous-préfet dans l'optique de résoudre cette controverse, espérant une issue similaire à celle obtenue auprès du père de la fiancée. Toutefois, l'apathie des institutions compétentes et l'absence de résolution adéquate poussèrent le cousin de la demoiselle à céder celle-ci à Gjare Bajraktari de Damgjon. Confronté à l'inaction de l'administration locale face à cette situation, Marka Ndreç Lazri prit la décision de quitter les lieux en compagnie de ses deux frères, trouvant insoutenable de demeurer au village suite à la cession de son épouse à un tiers. Les trois frères sollicitent dès lors la restitution de la fille, argumentant que l'union contractée avec Gjer Bajraktari n'a pas encore été officialisée. Afin d'éviter tout différend ultérieur, nous prions instamment qu'il soit procédé à la remise de la jeune fille à son promis et sollicitons une mise à jour de la situation quant aux mesures prises à cet égard »⁵⁰⁸.

Il ressort de ce document que les institutions étatiques sont bien en courant de ce genre de conflits, mais elles ne sont évidemment pas bien placées pour résoudre des conflits d'ordre coutumier. En effet, selon la coutume, ces conflits sont réglés par les familles par le biais des médiateurs coutumiers. Dans le cas pris en exemple, la personne demande à la préfecture de jouer le rôle d'intermédiaire pour réconcilier l'affaire. Les institutions étatiques se retrouvent donc impliquées dans des questions inconnues pour elles et tentent, là encore, de gérer au mieux la survivance des coutumes en pratique. Les institutions étatiques, souvent confrontées à ces situations, doivent naviguer entre le respect des traditions locales et l'application de la loi nationale. Cette dualité peut créer des tensions et des défis, car les pratiques coutumières peuvent différer considérablement des procédures juridiques établies par l'État. Par conséquent,

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

leur intervention se limite souvent à faciliter le dialogue et à encourager la médiation coutumière, tout en évitant d'imposer des solutions qui pourraient être perçues comme une ingérence dans les affaires internes des communautés.

2. La critique envers la cérémonie de mariage

Après les années 1920, les contraintes économiques sévères auxquelles est confrontée la population albanaise rendent difficile la perpétuation de toutes les coutumes. Les conflits et les perturbations économiques résultant des guerres balkaniques, de la Première Guerre mondiale et de la rupture des relations avec certains pays voisins, mécontents de la perte de territoires albanais, contribuent à la détérioration de l'économie dans les années 1920. La société demeure principalement rurale et défavorisée, avec un secteur agricole sous-développé et des pratiques agricoles primitives. Cette situation est particulièrement préoccupante dans les régions du Nord, où les coutumes traditionnelles sont plus répandues. En 1922, des signes de famine commencent à apparaître parmi la population de ces régions, une crise qui s'aggrave en 1923 pour devenir une véritable crise humanitaire en 1924, mettant en péril la vie de près de 200 000 Albanais dans ces zones⁵⁰⁹. Dans ce contexte précaire, il devient évident que certaines coutumes sont tout simplement inapplicables. Ces pratiques sont souvent onéreuses et exercent une pression financière considérable sur les familles organisant les mariages ainsi que sur les invités. Mais au fil du temps, la population commence à prendre conscience des conséquences néfastes de ces coutumes et demande même à l'État d'intervenir pour les interdire. De plus, les coutumes entourant les cérémonies de mariage peuvent être une source potentielle de conflits. La participation de nombreuses personnes à ces événements peut parfois dégénérer en querelles inutiles. En outre, l'organisation de ces festins peut contraindre les personnes moins fortunées à s'endetter, ce qui peut également conduire à des conflits, voire à des vengences sanglantes. Pour ces raisons ces pratiques sont largement critiquées de la part de l'État et de la population.

a. Les critiques de la part de l'État

Dans le cadre de l'action de l'État albanais visant à prévenir les situations conflictuelles liées aux cérémonies de mariage, le législateur a jugé opportun d'interdire les rassemblements festifs de grande envergure. Cette initiative s'inscrit dans une stratégie visant à limiter les tensions

⁵⁰⁹ Sali KADRIA, « Kriza humanitare në vitet 1923-1924 në viset e Shqipërisë së Veriut. Ndhima e qeverisë britanike dhe e Lidhjes së Kombeve », *Studime historike*, n° 3, 4, 2016, pp. 140-147.

sociales et à réduire les risques de troubles potentiels, souvent exacerbés par l'ampleur et le caractère festif de ces événements. Par cette mesure, l'objectif est d'instaurer un climat plus serein et de mieux contrôler les interactions sociales lors de ces occasions. Un exemple pertinent de cette approche est la loi du 24 juin 1922 portant « Sur l'interdiction des cérémonies de mariages et des enterrements », qui limite ces événements à un seul repas pour les mariages et les enterrements. Cette loi n'autorise le peuple à organiser un repas uniquement dans le cas d'un mariage ou de décès et interdit les grands rassemblements. Cela est également un moyen d'agir sur les usages de manière indirecte, visant à modifier les comportements et les traditions profondément enracinés dans la société de l'époque. Ainsi, l'article 1 de cette loi prévoit que : « En cas de décès, sauf le déjeuner ou le dîner de ce jour-là, les autres repas sont interdits ». La même règle est prévue pour les mariages dans l'article 2, selon lequel : « Lors des mariages, il ne peut en aucun cas y avoir plus d'une fête ». Le gouvernement interdit également les cadeaux coûteux pour ces occasions. Dans l'article 3 de cette loi, il est prévu que, hormis les cadeaux qui peuvent être faits par les parents, frères, sœurs, parrains, les autres personnes ne sont pas autorisées à en offrir. La loi envisage également des sanctions allant d'une amende à plusieurs jours de prison pour ceux qui ne la respectent pas, et engage les préfetures, sous-préfetures, la police, les juges et les anciens du village à dénoncer les gens qui ne respectent pas cette loi.

Cependant, malgré ces mesures, l'échec du gouvernement à enrayer ces pratiques est patent, comme en témoigne la création, dix ans plus tard, d'une loi similaire : la loi n°237 du 22 juin 1932 « Sur l'interdiction des repas, des dîners et des fêtes dans les mariages, dans les décès ou dans les fêtes religieuses »⁵¹⁰. Selon ses dispositions, la préparation des repas en cas de fêtes religieuses, en cas de décès et en cas de mariage est interdite. Pour le mariage et le baptême, la loi ne permet qu'un seul repas (dîner ou déjeuner) uniquement le jour de la célébration. Le nombre des invités est limité également et il ne doit pas dépasser plus de trente personnes. En vertu de cette loi, des sanctions sont prévues à l'encontre des personnes organisant ces repas ainsi que celles y participant et enfreignant la loi. Une amende est prévue en outre pour le chef de la famille qui organise ces repas. Elle peut aller de 50 jusqu'à 200 francs d'or et pour les complices de 10 jusqu'à 20 francs d'or. Si les délinquants sont des fonctionnaires d'État civil

⁵¹⁰ DPA, fondi n° 152 « Ministria e brenshme », viti 1932, dosja n° 533 « Projektligj, ligj i Këshillit të Lartë, qarkore dhe korrespondencë ndërmjet Ministrisë së Punëve të Brendshme, Kryeministrisë dhe disa prefekturave mbi ndalimin e zakoneve të vjetra si ndalimin e gostive të bëra me rastin e dasmave, vdekjeve, festave fetare ». ANA, fonds d'archives n° 152 « ministère de l'Intérieur », année 1932, dossier n° 533 « Projet de loi, loi du Haut Conseil, circulaire et correspondance entre le ministère de l'Intérieur, le Premier ministre et certaines préfetures sur la suppression des anciennes coutumes telles que l'interdiction des fêtes à l'occasion de mariages, décès, fêtes religieuses ». Voir l'intégralité du texte en annexe 5.

ou des militaires, l'infraction est considérée comme plus grave et la peine est doublée. Selon l'article 6 de cette loi, les autorités de l'ordre, les autres fonctionnaires d'État civil ou les militaires qui travaillent dans les mairies, dans la commune ainsi que les chefs, les anciens des villages, sont tenus d'informer immédiatement le maire ou le chef de la commune ou l'autorité de la police judiciaire la plus proche lorsqu'ils constatent des infractions contre les dispositions de cette loi. Les personnes qui ne la respectent pas peuvent être punies selon le Code pénal. Les délits prévus vont être jugés devant le tribunal de première instance ou devant le juge de paix selon leurs compétences. La loi oblige les maires, les chefs des communes et les autres fonctionnaires de la police judiciaire à rédiger également un procès-verbal et le présenter au conseil judiciaire des communes ou au Parquet ou aux juges de paix, dès qu'ils constatent une violation ces dispositions. Ceux-ci, en une semaine, doivent donner leur avis en suivant les règles de la procédure pénale⁵¹¹.

Ainsi, à travers l'élaboration de cette loi, le gouvernement s'efforce de restreindre les coutumes onéreuses associées à diverses cérémonies, notamment les mariages, en prenant en compte les lourdes implications économiques que ces pratiques avaient sur le pays à cette époque. Cet objectif est également souligné dans le rapport justificatif accompagnant ladite loi. Selon ce rapport, ces coutumes doivent être abolies, car elles ne sont plus adaptées au contexte contemporain et constituent une source potentielle de conflits. Pour le gouvernement, l'application de ces coutumes entraîne des dommages économiques pour le peuple, considéré par le gouvernement comme « esclave de ces coutumes ». Dans ces temps de pauvreté et de crise traversés par le peuple, ces coutumes sont perçues non seulement comme un fardeau économique, mais aussi comme un fardeau moral, que ce soit en cas de décès ou de mariage. Ainsi, dans ce rapport justificatif il est précisé :

« En cas de décès, les proches de la maison, en laissant de côté la douleur causée par la perte de leur proche, se trouvent contraints de se conformer aux exigences des anciennes coutumes concernant le repas du dîner ou du déjeuner. Il convient de noter que, dans la plupart des régions, en particulier dans les zones montagneuses, il est courant que les individus sacrifient même leur propre bétail afin d'assurer les repas nécessaires»⁵¹².

Plus préoccupant encore, il est observé que la population en est réduite à s'endetter simplement pour financer la nourriture et les festivités conformément aux exigences imposées par les coutumes. Lorsque les individus ne parviennent pas à rembourser leurs dettes, cela peut

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 2.

⁵¹² *Ibid.*

déclencher des conflits susceptibles de dégénérer en conflits de vengeance de sang. Ce rapport souligne : « Mais ce qui est plus grave encore, c'est le fait que certains sont prêts à contracter des dettes pour organiser les festivités prescrites ». Dans ces circonstances, l'intérêt général est compromis, car dans la plupart des cas, l'emprunteur se trouve dans l'incapacité de rembourser sa dette, ce qui engendre davantage de conflits et de violences.

Ce rapport met également en lumière le coût des cadeaux auxquels sont tenus les invités lors des mariages. Comme indiqué dans le rapport :

« Lors des visites de mariage, de nombreuses personnes contribuent financièrement sans raison valable, ce qui entraîne des dépenses considérables pour les deux parties impliquées. De même, lors des fêtes religieuses, les habitants se rassemblent avec leurs amis et leurs proches pour des dîners et des déjeuners. Comme le révèlent certains rapports, l'organisation de ces festivités a considérablement épuisé et endetté la population »⁵¹³.

Le gouvernement présente ainsi les dommages moraux et matériels qui dérivent de ces coutumes.

« Ci-joint nous décrivons les dommages moraux et matériels qui dérivent du mariage.

- a) Ils dépensent sans raisons des grandes sommes qui sont peut-être leurs économies quotidiennes ou l'argent tiré de la vente d'un objet qui endommage l'économie de la maison. Si le propriétaire de la maison avait vendu cet objet, toute la famille en aurait profité.
- b) Les mariages, en présence de plusieurs personnes, deviennent également des nids de conflits qui finissent aussi en meurtre. Il est constaté que, dans ces réunions où l'alcool ne manque pas, des querelles multiples sont provoquées. Elles aboutissent souvent à l'effusion de sang.
- c) Dans ces mariages, plutôt dans les villes, le jeu d'argent est souvent présent. Ainsi, il y a toujours des querelles, des conflits, et au final de graves dommages moraux et matériels »⁵¹⁴.

Ainsi, pour toutes ces raisons, ces coutumes doivent être abolies. En effet, l'objectif du gouvernement dans ce contexte est de soulager économiquement le peuple et de sortir de la crise économique qui frappe l'Albanie depuis des années. On peut se demander si l'objectif est véritablement économique, car il semble peu probable que la santé financière d'un pays dépende des dépenses liées à des festivités qui, en réalité, enrichissent nécessairement ceux qui ont fourni les biens pour la célébration. Il est possible que l'argument économique serve simplement à

⁵¹³ *Ibid.*, p. 4

⁵¹⁴ *Ibid.*

justifier la suppression de ces coutumes qui entravent l'accès à un État considéré comme « moderne ». De plus, ces lois résultent également d'une crise identitaire de l'État et de la société à cette époque, qui affecte les coutumes. D'un côté, on remet en question des coutumes qui ne sont pas nécessairement nuisibles en les qualifiant d'ancestrales et contraires à l'ordre public ou à l'économie du peuple. Pourtant, elles sont également considérées comme un élément essentiel de l'identité populaire et nationale. Il est difficile, dans ce contexte, de prétendre que l'État est nécessaire pour garantir l'unité du peuple albanais, qui se distingue notamment par ses coutumes, tout en cherchant à supprimer les principales dispositions de celles-ci au motif qu'elles ne sont plus adaptées à un cadre moderne.

Cependant, ces mesures ne sont pas seulement l'initiative du gouvernement. La population commence également à prendre conscience de l'inadéquation des coutumes et à les rejeter.

b. Les critiques de la part de la population

Pour illustrer cette idée nous prendrons l'exemple d'une lettre datée du 2 avril 1923, rédigée par les représentants de Mirdita (les anciens) et adressée à la préfecture de la région. Cette lettre témoigne du désir de la population de Mirdita de limiter les dépenses découlant de ces coutumes. Voici une traduction de cette lettre :

« A la préfecture,

Pour réduire les dépenses du peuple, déjà éprouvé par la pauvreté, en ce qui concerne les mariages et pour éviter les abus éventuels, nous prions respectueusement la préfecture de prendre en considération les décisions prises par les autorités ecclésiastiques et les représentants de la communauté catholique, et de les renforcer en prenant des mesures similaires.

En vertu de ces décisions :

Pour chaque épouse, qu'elle soit fille ou veuve, il ne devrait pas être versé plus de 15 napoléons d'or à ses parents et à son oncle, ni plus de 10 korona d'argent.

Les dépenses pour le repas de mariage ne devraient pas dépasser 60 korona d'argent.

Les marieurs et leurs frères ne devraient pas recevoir plus de 50 korona.

Il est interdit d'offrir à l'épouse des manteaux ou de l'argent en guise de cadeau.

L'épouse ne devrait pas faire de visites, et sa valise ne devrait pas être ouverte avant le mariage.

Les visites sont désormais supprimées,

Il est interdit de faire des visites en dehors du jour du deuil »⁵¹⁵.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

La capacité des anciens à formuler de telles demandes et à imposer ces décisions à la préfecture peut sembler surprenante, mais pour l'époque, cela est relativement normal. En 1923, les anciens, ou « Pleqisia » en albanais, sont un organe de l'administration prévu par la loi du 5 mars 1922 sur l'administration civile de l'État albanais. Selon cette loi, l'Albanie est divisée en préfectures, ces dernières en sous-préfectures, et ces dernières en provinces⁵¹⁶. Les anciens font partie intégrante de cette administration, aux côtés du chef de province, du sous-préfet et du préfet. Présents dans chaque ville, ils sont généralement au nombre de deux par cinquante maisons, choisis par la population parmi les individus âgés de plus de 25 ans et non condamnés. Leur fonction principale est de résoudre les litiges entre la population en tant que médiateurs, avec l'assistance de la police locale. Ils ont également pour mission d'informer les citoyens des ordres gouvernementaux et judiciaires, de protéger les édifices religieux et scolaires, d'assurer la scolarisation des enfants et d'arrêter les délinquants pour les remettre aux autorités compétentes. Ils prennent des décisions concernant le village et infligent des amendes aux contrevenants (allant de 1 à 5 francs), en informant les autorités compétentes de leurs actions. Cependant, les anciens n'ont pas le pouvoir d'emprisonner les délinquants, ce qui explique leur recours à la préfecture pour demander des sanctions plus sévères à l'encontre des personnes en violation de leurs décisions. Ainsi, en 1923, les anciens jouent un rôle crucial dans la vie quotidienne de la population, étant une institution coutumière importante et proche du peuple, tout en entretenant des liens étroits avec les autorités préfectorales et sous-préfectorales, représentant l'État.

Un autre élément digne d'attention réside dans le fait que ces décisions sont prises par les autorités ecclésiastiques et les représentants de la religion catholique, démontrant que ces autorités exercent encore une influence significative sur la vie de la société albanaise de l'époque, même dans le contexte d'un État puissant. Leur intervention ne se limite donc pas uniquement à la sphère religieuse et s'étend aux pratiques sociales et culturelles de la population. Cette influence sur la régulation des comportements sociaux témoigne d'une interaction complexe entre le pouvoir religieux et le pouvoir séculier, une dynamique

⁵¹⁶ Loi du 5 mars 1922 portant « Sur l'administration civil de l'État albanais », publiée dans le Journal officiel d'Albanie 24 mai 1922, n° 9, p. 6.

Article 33 : « Le chef de province est le plus grand fonctionnaire de la province et la gendarmerie ainsi que la police de cette province sont sous ses ordres. Le chef de la province est tenu de garder le calme et d'informer le sous-préfet et le procureur de tout délit afin qu'ils puissent mener les investigations nécessaires pour arrêter le coupable. Il a l'obligation d'annoncer les lois et règlements du gouvernement, de s'occuper des routes, des lignes télégraphiques, de contrôler le travail des enseignants dans les écoles ainsi que d'obliger les parents à envoyer les enfants à école. Il a le droit d'emprisonner les gens jusqu'à 48 heures ou de leur infliger une amende de 5 à 20 franc-or s'ils n'obéissent pas aux lois et aux ordres du gouvernement ».

particulièrement évidente au sein de la communauté catholique dont les dirigeants peuvent modeler les normes et les valeurs sociales, par exemple en ce qui concerne les questions relatives aux mariages, aux funérailles, et aux fêtes religieuses qui sont souvent encadrées par des directives ecclésiastiques, reflétant ainsi l'empreinte profonde de la religion sur la vie quotidienne des fidèles. De plus, cette influence persistante des autorités catholiques pourrait être interprétée comme un indicateur de la légitimité et de l'autorité morale dont elles jouissent auprès de la population. Malgré la centralisation et la consolidation du pouvoir étatique, la confiance et la respectabilité accordées aux représentants religieux restent intactes, voire renforcées dans certains cas. Cela peut s'expliquer par le rôle historique de l'Église catholique en Albanie, en tant que gardienne des traditions et des valeurs communautaires, ainsi que par son engagement dans des œuvres sociales et éducatives qui touchent la vie des individus. En conclusion, l'implication des autorités ecclésiastiques dans les décisions sociales et culturelles illustre non seulement leur influence durable, mais aussi la manière dont la religion catholique continue à façonner les dynamiques sociétales en Albanie des années 1930.

Mais, revenons à présent aux coutumes entourant la cérémonie du mariage et aux critiques formulées par l'État à leur encontre. Il faut souligner que cette dynamique ne se limite pas aux années 1920-1930, marquées par une crise identitaire de l'État. Même après cette période, lorsque l'État jouit d'une plus grande stabilité et de plus de pouvoir, comme sous le régime communiste, les coutumes matrimoniales restent au centre des débats et des critiques.

B. Les coutumes du mariage en contradiction avec les principes communistes et démocratiques

Sous l'égide de l'État communiste après la Deuxième guerre mondiale, la lutte contre les coutumes du mariage a été intense. Le régime communiste, avec son idéologie de modernisation et de rupture avec les traditions anciennes, cherche à remodeler profondément la société. Les mariages traditionnels sont considérés comme un vestige du passé féodal et religieux à éliminer au profit de mariages civils et égalitaires (1). Même après l'avènement de l'État démocratique, la lutte contre les coutumes du mariage persiste, bien que dans un contexte différent. Alors que la Démocratie permet une plus grande diversité d'opinions et de pratiques culturelles, le gouvernement continu à promouvoir des mariages civils et à encourager la modernisation des pratiques matrimoniales (2).

1. Le Communisme contre le mariage religieux

Pendant la période communiste, les mariages coutumiers, notamment les mariages religieux, forcés ou les échanges d'épouses, sont vivement critiqués. Cette période, caractérisée par une quête d'émancipation de la population, met l'accent sur l'institution du mariage civil. L'article 19 de la Constitution de la République populaire d'Albanie de 1946 prévoit explicitement que le mariage et la famille relèvent de la protection de l'État. Selon cet article il est prévu :

« Le mariage et la famille sont considérés comme relevant de la sphère de protection de l'État. Celui-ci se réserve le droit d'établir par le biais de la législation les conditions juridiques régissant le mariage et la famille. Un mariage légitime ne peut être conclu que devant les organes étatiques compétents. Après la célébration du mariage légitime, les citoyens peuvent également célébrer un mariage religieux selon les règles de leur religion. Seuls les tribunaux d'État sont compétents pour toutes les questions liées au mariage »⁵¹⁷.

Ainsi, sous le régime communiste, le mariage religieux n'est pas reconnu comme valide par l'État. Pour qu'un mariage soit légalement reconnu, il doit être conclu devant une institution étatique. Le mariage religieux est dépourvu d'effet juridique, même si l'État ne l'interdit pas explicitement, notamment lors de l'adoption de la Constitution de 1946. Il convient de souligner que, à cette époque, le régime communiste n'a pas encore engagé de conflit ouvert contre la religion. Cette opposition radicale à la religion a émergé plus tard, en 1960, lorsque l'Albanie est devenue le premier État athée déclaré, marquant ainsi le début d'une politique hostile envers la pratique religieuse. Cette évolution a conduit à l'exclusion du mariage religieux de la Constitution de 1976, comme le prévoit son l'article 49. Effectivement, dans le contexte communiste, l'idéal des mariages d'amour est promu comme la seule forme acceptable d'union conjugale. Cette perspective est clairement articulée dans le discours prononcé par Enver Hoxha lors du deuxième Plénum du Congrès du Parti du travail d'Albanie, le 15 juin 1967. Ainsi, Enver Hoxha évoque :

⁵¹⁷ Kushtetuta e Republikës popullore të Shqipërisë, 1946. Voir <https://licodu.cois.it/>. Licodu est un portail web réalisé par COIS (Interuniversity Consortium of Web Sites). Son directeur scientifique est le professeur Federica Botti (Université de Bologne). L'activité de ce portail Web s'est concentrée sur la zone de l'Europe de l'Est. On y trouve environ 2200 textes législatifs sur des pays comme l'Albanie, la Biélorussie, la Bosnie-Herzégovine, la Bulgarie, la Croatie, l'Estonie, la Yougoslavie, le Kosovo, la Lettonie, la Lituanie, la Macédoine, la Moldavie, le Monténégro.

« Engels avance que le mariage fondé sur l'amour est moralement louable et que c'est uniquement là où l'amour prévaut que le mariage peut réellement exister. Dans notre société socialiste, il est impératif de nous guider selon ce principe dans cet événement significatif de la vie humaine. Nous devons reconnaître l'existence parmi nous de perceptions erronées et rétrogrades de l'amour. Trop souvent, l'amour est perçu comme un sujet honteux, inacceptable et immoral. Il est fréquemment, voire systématiquement, associé à la stigmatisation, accusant les femmes de prostitution et les hommes de dépravation. Ces conceptions sont fallacieuses. En réalité, le véritable amour n'a rien à voir avec la prostitution. La prostitution est totalement dénuée d'amour »⁵¹⁸.

Ces idées progressistes émanant d'Hoxha s'expliquent par son appropriation de la théorie marxiste-léniniste, mais également par son expérience de jeunesse en France, ce qui a nourri sa fascination pour ce qui est perçu comme « moderne » en matière de droits et de relations familiales. Ainsi, pour les communistes, l'idéal est que le mariage soit uniquement contracté si les deux individus concernés sont mutuellement consentants, plutôt que d'être dicté par les intérêts des parents. À cette fin, les fiançailles et les mariages arrangés par les parents sont vivement critiqués, étant perçus comme des vestiges des coutumes de la société bourgeoise, qui considère le mariage comme une transaction commerciale. Dans ces sociétés, les unions conjugales ne reposent pas sur des sentiments authentiques, mais sont plutôt motivées par des considérations de propriété, d'intérêts privés, de statut financier et d'héritage. Cette perspective est évoquée par Hoxha dans le même discours :

« La vision bourgeoise du monde, basée sur la propriété privée, comporte également l'idée du maintien de la domination des parents sur leurs enfants, de la privation de ces derniers de leurs droits et de leur liberté. Il n'y a donc pas de liberté au-delà des limites de la propriété privée et de l'héritage. L'homme est le gardien de ces intérêts et, par conséquent, le fils et pas la fille »⁵¹⁹.

Pour les communistes, l'aspect économique prédominant dans les mariages coutumiers engendre une dynamique où l'homme est considéré comme supérieur à la femme, où l'autorité

⁵¹⁸ Enver HOXHA, *On some aspects of the problem of the Albanian woman: speeches delivered at the 2nd plenum of the CC of the Party of Labor of Albania on June 15 1967*, The Naim Frashëri Publishing House, 1967, p. 20.

⁵¹⁹ *Ibid.*

patriarcale prévaut sur les enfants, et où les sentiments sont subordonnés à la notion de propriété privée⁵²⁰. Hoxha souligne cette réalité dans son discours lorsqu'il affirme :

« Cela engendre l'idée que le fils est considéré comme le soutien de la famille, tandis que la fille est perçue comme destinée à être "de quelqu'un d'autre", ce qui la rend susceptible d'être offerte en fiançailles à tout âge si cela peut contribuer à renforcer économiquement la propriété privée des parents ou à accroître leur autorité dans la société. L'intérêt économique sous-tend ainsi la supériorité de l'homme sur la femme, le maintien de l'autorité patriarcale sur les enfants, ainsi que la pratique de mariages amoureux mais contraints, autorisés par les parents et interdits sans leur consentement. Cette situation conduit à la subordination des sentiments à la cause de la propriété privée, plutôt qu'à leur abolition, une orientation que le Parti communiste poursuit avec détermination»⁵²¹.

Selon les normes prédominantes de l'époque, les fiançailles contractées à un âge mineur ont des répercussions graves, particulièrement pour les filles, et affectent profondément leur vie familiale future. Une union basée sur de telles pratiques est considérée comme un échec, car elle ne repose pas sur les fondements de l'amour et du respect, mais plutôt sur la volonté parentale, marquée par la soumission absolue des femmes aux hommes et l'inégalité des sexes⁵²². Selon les écrits de cette période, ces coutumes ne nuisent pas seulement à l'individu, mais également à la patrie et à la nation. Les mariages forcés contractés à un jeune âge privent d'abord l'individu de son droit de choisir son partenaire de vie, l'obligeant à épouser quelqu'un qu'il n'aime pas ou qu'il ne connaît pas. En outre, ces pratiques portent préjudice à la patrie et à la nation. Les filles sont ainsi exclues de la sphère politique et sociale, souvent privées de participation aux activités de la jeunesse et empêchées de poursuivre leur éducation. En effet, ces mariages entraînent l'abandon scolaire des femmes pour se consacrer aux tâches domestiques.

Pour ces raisons, dès le début du régime communiste, des mesures ont été prises contre les coutumes de mariage et de fiançailles jugées rétrogrades. Plusieurs lois sont créées afin de régulariser les relations familiales selon les principes communistes. Un de ces lois est la loi n° 623 du 31 mai 1948 portant « Sur interdiction de certaines coutumes rétrogrades liées aux

⁵²⁰ Ezmeralda XHERAJ, *Cështje të pabarazisë gjinore në vitet 1920 - 1967 dhe ndikimi i tyre në zhvillimin shoqëror të Shqipërisë*, Thèse de doctorat en sciences sociales, sous la direction de Kosta Barjaba, Universitetit Europian i Tiranës, Tiranë, 2016, p. 63.

⁵²¹ Enver HOXHA, *On some aspects of the problem of the Albanian woman*, *op. cit.*, p. 25.

⁵²² Ezmeralda XHERAJ, *Cështje të pabarazisë gjinore në vitet 1920 – 1967*, *op. cit.*, p. 63.

fiançailles et au mariage », qui interdit les coutumes rétrogrades liées aux fiançailles et au mariage. Cette loi a été promulguée dans le cadre des réformes entreprises par le régime communiste après son accession au pouvoir et l'adoption de la Constitution de 1946, qui consacre le principe de l'égalité juridique entre hommes et femmes dans tous les aspects de la vie politique et sociale, en tant que principe régulateur fondamental du droit de la famille. Dans ce contexte, plusieurs lois ont été édictées pour réglementer divers aspects des relations juridiques au sein des familles. Parmi celles-ci, nous pouvons mentionner :a) la loi n° 223 du 29.03.1946 « Sur certaines dispositions spéciales du divorce », conçue pour mettre fin aux mariages qui, bien que profondément ébranlés par la relation conjugale, n'étaient pas formellement résolus, b) la loi n° 224 du 29.03.1946 « Sur la légalisation des cohabitations illégales », qui prévoit que deux personnes vivant ensemble de manière régulière sans avoir contracté mariage civil doivent se marier devant un officier d'état civil dans les 6 mois suivant l'entrée en vigueur de la loi civile, sous peine de sanctions pénales, c) la loi n° 601 « Sur le mariage », approuvé le 18.05.1948., et qui régleme le mode de partage des biens matrimoniaux, le mode de leur administration, la manière de maintenir l'économie familiale et l'interdiction de conclure des contrats entre époux qui privent le mari ou la femme des droits de propriété reconnus par la loi. Dans le cadre des réformes instaurées, la loi n° 623 prohibe les pratiques rétrogrades associées aux fiançailles et au mariage. Elle pénalise également les parents qui engagent leurs enfants mineurs dans des fiançailles, en prévoyant des sanctions de deux ans d'emprisonnement ainsi qu'une amende. L'article 1 de cette loi dispose que :

« Les parents, les proches ou les tuteurs qui engagent une mineure âgée de moins de 16 ans dans des fiançailles ou qui l'incitent à s'engager dans de telles unions sont passibles d'une peine d'emprisonnement pouvant aller jusqu'à deux ans, ainsi que d'une amende pouvant atteindre dix mille leks. De même, les parents, les proches ou les tuteurs qui contraignent une personne âgée de 16 ans ou plus à se fiancer ou à se marier sont soumis à cette même peine, même si ladite personne a atteint la majorité légale »⁵²³.

Le paiement du gage est également condamné. L'article 2 de cette loi prévoit :

⁵²³ La loi n° 623 du 31 mai 1948 portant « Sur interdiction de certaines coutumes rétrogrades liées aux fiançailles et au mariage ». DPA, fondi n° 490 « Këshilli i ministrave », viti 1948, dosja n° 28 « Dekret i presidiumit të kuvendit popullor dhe vendim i këshillit të ministrave, mbi ndalimin e disa zakoneve të prapambetura, në lidhje me fejesën e martesën ». ANA, fonds d'archives n° 490 « Conseil des ministres », année 1948, dossiers n° 28 « Décret du présidium de l'assemblée populaire et decision du conseil des ministres, sur l'interdiction de certaines douanes arriere, en relation avec la fiançailles du mariage », p. 3.

« Le marié ainsi que ses parents, les proches ou les tuteurs qui versent aux parents, aux proches ou aux tuteurs de la fiancée comme prix d'achat une récompense en argent, animaux ou autres objets sont punis d'une privation de liberté pouvant aller jusqu'à deux ans. Ceux qui acceptent une telle récompense sont condamnés à une peine d'emprisonnement d'au moins un an et à une amende égale à la valeur de la récompense reçue »⁵²⁴.

Selon les communistes, les coutumes traditionnelles qui traitent la femme comme un objet vont à l'encontre des principes que la société communiste devrait promouvoir. Par conséquent, leur persistance est incompatible avec l'objectif d'émancipation et de modernisation de la société communiste. À mesure que la société prend conscience des problèmes associés aux mariages coutumiers, les représentants communistes s'engagent à prendre les mesures nécessaires pour les éliminer. Ils voient l'existence de ces formes de mariage comme des coutumes arriérées soutenues par le clergé.

Cependant, il convient de noter que les politiques et les dimensions des droits des femmes ont évolué après la chute du Communisme. Alors que l'émancipation des femmes reste un objectif important, les priorités et les approches ont pu changer pour refléter les nouveaux contextes politiques, sociaux et économiques. Par conséquent, les politiques post-communistes en matière de droits des femmes et d'institution du mariage ont adopté des perspectives différentes, influencées par des facteurs tels que la mondialisation, les idéologies politiques changeantes et les transformations sociales.

2. La modernisation du mariage dans la Démocratie

Dans le cadre de la transition vers un État démocratique après la période communiste, l'Albanie a entrepris des réformes législatives visant à aligner ses lois sur les normes européennes. Ces réformes ont également eu un impact sur l'institution du mariage, qui a subi des évolutions significatives au fil du temps en ce qui concerne les conditions de jouissance et d'exercice, l'âge des conjoints, les critères auxquels les futurs époux doivent se conformer. Parallèlement à ces changements juridiques, la société albanaise a également connu des transformations dans sa conception du mariage. L'influence croissante des cultures étrangères a modifié les coutumes et les pratiques matrimoniales par rapport au passé. De plus, de

⁵²⁴ *Ibid.*

nouvelles formes de relations conjugales, telles que la cohabitation sans mariage légal, sont devenues plus acceptées socialement. Ces évolutions se reflètent dans la législation albanaise démocratique, qui accorde une protection particulière au droit de se marier et de fonder une famille. En vertu de l'article 53 de la Constitution de la République albanaise de 1998, le droit de se marier est reconnu comme l'un des droits fondamentaux de l'homme. Cet article prévoit que : « Toute personne a le droit de se marier et de fonder une famille. 2. Le mariage et la famille bénéficient de la protection spéciale de l'État. Le mariage et la dissolution du mariage sont réglementés par la loi ». Ainsi, dans la société albanaise moderne, le mariage est largement considéré comme une institution civile plutôt que religieuse, et la célébration des mariages civils est devenue de plus en plus courante, en particulier dans les grandes villes. Les fondements sur lesquels repose le mariage ont également évolué, se démarquant des coutumes traditionnelles. Cette évolution est notable dans le Code de la famille entré en vigueur en 2003, où l'article 1 prévoit que le mariage repose sur l'égalité morale et juridique des époux, ainsi que sur le sentiment d'amour, de respect et de compréhension mutuels. De plus, l'article 2 souligne l'importance de l'intérêt supérieur de l'enfant dans les décisions et activités liées au mariage. Cette évolution vers une conception plus moderne du mariage se traduit également par des lois strictes contre les mariages forcés et les mariages de mineurs. Actuellement, l'âge légal pour se marier en Albanie est de 18 ans, bien que des exceptions puissent être faites dans des circonstances particulières telles que la grossesse, mais uniquement pour des raisons extrêmement importantes. Le consentement libre des deux futurs époux est un critère essentiel, comme le dispose l'article 8 du Code de la famille où il est prévu que « Le mariage est conclu devant l'officier de l'état civil, avec le libre consentement des deux futurs époux ». Par conséquent, le mariage conclu sans le libre consentement des deux époux ou de l'un d'eux est invalide. Par ailleurs, le Code de la famille interdit la polygamie et exige que les personnes mariées obtiennent un divorce avant de se remarier. Cependant, malgré ces avancées dans le droit civil, le mariage des enfants n'a pas encore été criminalisé dans le Code pénal, ce qui constitue une lacune significative dans la protection des droits des enfants. L'article 130 du Code pénal indique que le début d'une cohabitation forcée ou la poursuite d'une cohabitation ainsi que la demande d'un adulte de sortir du territoire de l'État albanaise avec un enfant pour le forcer à se marier est puni d'une amende ou de trois mois de prison, sanction bien faible au regard de la gravité des faits et peu dissuasive. En revanche, l'article 100 du Code pénal est plus coercitif lorsqu'il établit que la relation sexuelle avec un mineur de moins de 14 ans est une infraction pénale qui fait encourir une peine de 7 à 15 ans de prison, alors que les rapports sexuels avec un mineur de 14-18 ans sont punis de 5 à 15 ans d'emprisonnement. Le mariage

forcé apparaît loin de la formule matrimoniale moderne où la relation intime entre les mariés est le fondement de l'accord du mariage d'aujourd'hui⁵²⁵. Par ailleurs, les droits et les obligations des époux ont évolué par rapport au droit coutumier. Effectivement, le Code de la famille en Albanie prévoit que le mari et la femme jouissent des mêmes droits et sont soumis aux mêmes obligations. Le mariage engendre ainsi une obligation mutuelle de loyauté, d'assistance morale et matérielle, de coopération dans l'intérêt de la famille et de coexistence en couple. Cette disposition reflète une avancée significative par rapport aux coutumes traditionnelles, où le mari a souvent un pouvoir prédominant sur la femme. De plus, la législation contemporaine albanaise condamne fermement la violence au sein de la famille, reconnaissant que tous les membres de la famille, y compris le conjoint, méritent d'être protégés contre la violence domestique. Ainsi, si un conjoint est victime de violence de la part de son partenaire, il a le droit de recourir au tribunal pour demander une mesure d'urgence visant à éloigner le conjoint violent du domicile conjugal, une pratique courante dans les pays modernes en matière de protection contre la violence domestique. Cette évolution dans la législation albanaise témoigne d'un engagement envers les droits fondamentaux et l'égalité des genres, ainsi que d'une reconnaissance de l'importance de garantir un environnement familial sûr et respectueux pour tous ses membres.

L'apport théorique de ces dispositions est évident, visant à élever le droit albanais au niveau du droit occidental classique. Cependant, au-delà de l'incompatibilité de ces coutumes avec les droits fondamentaux ou la modernité, ce sont les répercussions pratiques des mariages forcés qui sont essentiellement neutralisées. Les mariages forcés entraînent en effet des conséquences graves dans la vie des filles qui en sont victimes, particulièrement lorsqu'ils surviennent à un jeune âge, en favorisant la violence domestique, l'isolement social de la femme, ainsi que le divorce, les grossesses non planifiées, l'interruption de l'éducation et les obstacles à l'emploi. Ainsi, il est question non seulement de droits, mais également de la simple prise en considération de la réalité sociale.

⁵²⁵ Pour échapper à un mariage forcé la femme peut se convertir comme vierge jurée. Donato MARTUCCI, « Donne che diventano uomini », *op.cit.*, p. 41. Ce rôle implique un renoncement aux aspects essentiels de la vie féminine traditionnelle, notamment le mariage et la maternité. La décision de devenir une vierge jurée est souvent motivée par des circonstances familiales et sociales complexes. Dans certaines situations, une femme peut préférer renoncer au mariage plutôt que d'accepter un partenaire qui ne répond pas à ses attentes ou qui lui est imposé. La coutume de la vierge jurée offre une justification culturelle et socialement acceptable à ce choix, permettant à la femme de maintenir son honneur et celui de sa famille tout en contournant les normes sociales restrictives. Cette coutume illustre, dans ce cas, de manière fascinante comment les cultures peuvent concevoir des solutions innovantes pour répondre à des contraintes sociales et familiales rigides.

D'autres coutumes du mariage ne peuvent se concevoir selon de mêmes considérations. Cela concerne l'organisation du mariage, plus précisément la date du mariage qui selon la coutume ne peut pas être changée une fois qu'elle est fixée. La tradition de fixer une date de mariage immuable peut entrer en conflit avec les valeurs et les réalités de la société moderne de plusieurs manières. Premièrement, dans un monde où la flexibilité et l'adaptabilité sont devenues des normes sociales, imposer une date de mariage figée peut être perçu comme rigide et contraignant. Les individus peuvent souhaiter ajuster la date de leur mariage en fonction de divers facteurs tels que les contraintes professionnelles, les disponibilités des proches ou d'autres circonstances imprévues. Cette rigidité prévue dans la coutume peut donc limiter la liberté individuelle et la capacité des couples à planifier leur union de manière appropriée à leur réalité. Deuxièmement, cela peut également entraver la capacité des couples à prendre des décisions éclairées et responsables. Dans un monde où les unions sont de plus en plus basées sur des partenariats égaux et des choix mutuels, le fait d'imposer une date de mariage sans possibilité de révision peut compromettre le consentement éclairé des parties concernées. Un mariage devrait être une décision prise de manière réfléchie et mutuelle, et la flexibilité concernant la date peut permettre aux couples de prendre le temps nécessaire pour s'assurer qu'ils sont prêts à s'engager dans cette étape importante de leur vie. En somme, l'imposition d'une date de mariage immuable en vertu de la coutume peut être incompatible avec les valeurs et les réalités de la société moderne, limitant la liberté individuelle, compromettant le consentement éclairé et entravant la capacité des couples à organiser leur mariage de manière adaptée à leurs besoins et leurs circonstances.

En poursuivant notre analyse, nous remarquons que dans le contexte familial élargi mais distinct des liens conjugaux, perdurent quelques autres pratiques traditionnelles qui sont perçues non seulement comme dépassées mais également comme potentiellement préjudiciables. Un exemple manifeste en est la coutume de la vengeance du sang.

Chapitre II- Le système vindicatoire mis en cause

L'infraction en tant qu'acte illicite contraire à l'ordre de la société provoque des réponses différentes dont une des premières prend la forme de la vengeance privée⁵²⁶. Cette institution connue de presque toutes les sociétés fait partie également de l'histoire de la société albanaise bien qu'elle ne soit pas un phénomène purement albanais⁵²⁷. Elle se trouve dans la Bible et précisément dans le Lévitique, XXIV, 19-20 où il est écrit : « Si quelqu'un blesse son proche, il lui sera fait comme il a fait, fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent ; il lui sera fait la même blessure qu'il a fait à son prochain »⁵²⁸. Tout au long de l'histoire elle est présente dans des pays de l'Europe par exemple en France médiévale jusqu'à la fin de la période moderne⁵²⁹. Elle est aussi très présente encore aujourd'hui dans les pays d'Afrique⁵³⁰.

Selon Jean-Marie Carbasse, la vengeance est « l'occasion la plus spectaculaire, la plus dramatique et sans doute la plus efficace pour un groupe [...] de se mobiliser dans son unité et qui amène au résultat constructif et fonctionnel de renforcer l'identité d'un groupe ou d'un individu dans la société »⁵³¹. Selon Raymond Verdier, la vengeance est perçue comme une atteinte au *capital vie*, souvent émanant en réponse à une offense, dans le but de rétablir un équilibre de pouvoir entre les groupes en conflit⁵³². Conformément à la théorie de cet auteur, elle est considérée comme un échange bilatéral entre l'offensé et l'offenseur, fondé sur l'hostilité, et résultant en des dommages matériels ou moraux tels que la perte de sang, la violation de l'hospitalité ou l'atteinte à l'honneur. Son objectif ultime est la recherche de réparation⁵³³. Ce dommage causé, même sans la volonté de la personne, fait naître une dette dont la première obligation est le paiement, c'est-à-dire le remboursement de la partie lésée. Elle consiste dans

⁵²⁶ Jean-Marie CARBASSE, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 13.

⁵²⁷ Michel PORRET, « Lumières et droit de punir : l'impossible vengeance » dans *La vengeance en Europe : XII^e au XVIII^e siècle*, [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015 (consulté le 20 octobre 2023), p. 307.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ Claude GAUVARD, Andrea ZORZI, « Introduction », dans *La vengeance en Europe : XII^e au XVIII^e siècle*, [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015 (consulté le 20 octobre 2023), p. 7.

⁵³⁰ Yazid Ben HOUNET, « L'extension du domaine de la responsabilité. Crime et prix du sang au Soudan », *Journal des africanistes*, vol. 91, n° 2, 2021, pp. 202-221. Michèle CROS, Quentin MEGRET « L'or, le sang, la pluie et les génies. Chroniques ethnographiques d'un conflit entre orpailleurs et autochtones lobi du Sud-Ouest burkinabè », *Afrique contemporaine*, vol. 3-4, n° 267-268, 2018, pp. 113-134.

⁵³¹ Jean-Marie CARBASSE, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, *op. cit.*, p. 13.

⁵³² Voir p. 29 du chapitre 1.

⁵³³ Raymond VERDIER, *La vengeance : études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, *op. cit.*, p. 20.

le fait d'en vouloir réaliser la nécessaire réparation par un meurtre⁵³⁴. Ainsi, l'offensé et l'offenseur se situent en relation de créancier à débiteur. Cette dette est réclamée par le groupe de l'offensé et le groupe de l'offenseur a le devoir de s'en acquitter⁵³⁵. Tolérer l'offense est un acte extrême de lâcheté, équivalent à une démonstration de faiblesse qui expose au déshonneur⁵³⁶. Dans ce cas, la vengeance du sang n'est pas uniquement l'application d'une peine, elle est également l'accomplissement d'une obligation⁵³⁷. Par le jeu de la contre-offense, l'offensé montre sa capacité à se protéger, à défendre sa vie et son territoire. Donc, la vengeance est toujours une question de groupe⁵³⁸.

Les mêmes principes se retrouvent dans la coutume de la vengeance du sang au sein de la population albanaise, principes qui seront analysés de manière plus détaillée dans ce chapitre. Il s'agira d'examiner, dans un premier temps, les caractéristiques de la vengeance du sang chez les Albanais (section I), et, dans un deuxième temps, le comportement de l'État face à cette coutume (section II).

Section I - La vengeance du sang chez les Albanais

« Dans notre Albanie, le diable le plus mauvais, responsable de la perte de nombreuses vies humaines, qu'il s'agisse d'hommes adultes ou de jeunes garçons, est symbolisée par le fusil, ce fer malchanceux. Lorsqu'un fusil est déchargé, la coutume noire de notre peuple est de se venger, flamme par flamme. Quand le fusil éclate on comprend très bien qu'un cœur de mère sera blessé, que la femme deviendra veuve et les enfants resteront pauvres, que la jeune épouse engagée ne sera pas mariée, qu'un feu sera éteint, qu'une maison sera détruite et que la porte d'une maison sera couverte par les épines »⁵³⁹.

C'est ainsi que Gječov décrit de manière poignante la réalité de la vengeance du sang dans la société albanaise. Cette coutume est décrite comme une pratique sociale profondément enracinée, où la réponse à un meurtre est souvent perçue comme nécessitant une rétribution

⁵³⁴ Michel NASSIET, « Le problème du recul de la vengeance en France à l'époque moderne », dans *La vengeance en Europe : XII^e au XVIII^e siècle*, [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015, (consulté le 20 octobre 2023), p. 251.

⁵³⁵ Raymond VERDIER, « Le désir, le devoir et l'interdit : masques et visages de la vengeance », *Déviance et société*, vol. 8, n° 2, Genève, 1984, p. 185.

⁵³⁶ Patrizia RESTA, « La follia della vendetta da Omero ai Nibelunghi », *Kleos*, Bari, n° 24, 2013, p. 428.

⁵³⁷ Alfred ADLER, « La vengeance du sang chez les Moundang du Tchad », *La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, Cujas, 1980, pp. 77-89.

⁵³⁸ Raymond VERDIER, « La justice vindicatoire : une justice citoyenne », dans Raymond VERDIER, *Vengeance : le face-à-face victime/agresseur*, Paris, Autrement, 2004, pp 181-183.

⁵³⁹ ANA, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 39, *op. cit.*

équivalente. L'auteur personnifie le fusil comme une force maléfique qui prend la vie de manière indiscriminée, tant chez les hommes adultes que chez les jeunes garçons. L'emploi de métaphores, telles que « flamme par flamme », renforce l'idée d'un cycle de violence implacable, où chaque acte de vengeance alimente davantage la spirale de la tragédie. L'impact dévastateur de la violence est illustré à travers les images émotionnelles d'une mère en deuil, d'une femme devenue veuve et d'enfants laissés dans la pauvreté, ainsi que la destruction des liens familiaux et des foyers. En résumé, ce texte offre un commentaire poignant sur les ravages de la violence et sur les cycles destructeurs de la vengeance du sang. Bien que celle-ci constitue une petite partie des textes des kanuns, elle reste toujours la partie la plus connue et discutée de la coutume albanaise ainsi que l'élément le plus problématique et le plus médiatisé⁵⁴⁰. Cette section traitera plus en détail cette coutume, pour examiner dans un premier temps les causes de la vengeance du sang chez les Albanais (paragraphe 1), ainsi que les règles qu'elle comprend (paragraphe 2).

§ 1- La description de la coutume de la vengeance du sang chez les Albanais

Alexandre Degrand, dans son œuvre *Souvenirs de la Haute-Albanie*, s'exprime ainsi :

« Suivant la loi Dukagini, le sang ne peut pas se perdre ; quand il a coulé, il faut le reprendre. Deux blessures valent un sang. Celui qui a tiré sur un individu, même quand il l'a manqué, lui a pris l'honneur, expression du pays, il doit s'attendre à être tué à la première occasion, tant que la pacification n'a pas été faite. Quand le sang n'a pas coulé, on peut parfois arriver à éteindre la vengeance en faisant payer une indemnité à celui qui a été offensé. Dans le cas contraire, prend naissance une de ces interminables vendettas qui obligent tous les mâles des familles devenues ennemies, à se garder, car les membres de celle qui doit un sang sont exposés à être tués à chaque coin de route »⁵⁴¹.

Par cette description on comprend que la vengeance du sang est un phénomène de réaction face à un premier meurtre, principalement. Dans le cas où quelqu'un prend la vie d'un proche d'autrui, la coutume albanaise exige que la victime soit vengée en prenant la vie du meurtrier. Cette pratique est intrinsèquement liée à l'honneur familial et au respect dû au sang versé. Ainsi, la vengeance nécessite généralement un lien de parenté avec la victime. Cependant, il existe des

⁵⁴⁰ Cela a attribué au kanun de Lekë Dukagjini et de Skanderbeg le nom du « Le Code de sang ». Olimpia GARGANO, *L'image de l'Albanie à partir des récits de voyage des XIX^e et XX^e siècles*, op. cit., p. 10.

⁵⁴¹ Alexandre DEGRAND, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, op. cit., p. 168.

circonstances où la vengeance du sang peut être exigée même en l'absence de lien de parenté direct, telles que le meurtre d'un hôte ou la violation de l'hospitalité, par exemple. Ces aspects seront développés plus en profondeur dans le présent chapitre. Nous allons analyser d'abord le facteur du sang et de l'honneur (A) et ensuite l'hospitalité brisée (B).

A. Les facteurs de la vengeance

En Albanie, tout comme dans de nombreuses autres sociétés, la notion de vengeance du sang est représentée par deux symboles majeurs, à savoir le sang et l'honneur. Le sang occupe une place prépondérante au sein de la culture albanaise, incarnant la continuité générationnelle, tandis que l'honneur symbolise l'identité et la distinction parmi les autres tribus. La vengeance du sang symbolise donc une solidarité juridique et politique entre les membres d'une tribu, étroitement liée à l'appartenance individuelle à un groupe⁵⁴².

1. Le sang et l'honneur

Dans le cadre de cette analyse, il convient de distinguer la vengeance du sang (gjakmarrje ; gjak = sang, marrje = prise) de la vengeance au sens général (hakmarrje ; hak = droit, marrje = prise). La première implique le meurtre suite à une offense portée au sang ou à l'honneur d'un individu, tandis que la seconde englobe une action vindicative visant à obtenir justice sans nécessairement recourir à la violence⁵⁴³. Cette dernière représente le droit ou le devoir de réparer un tort infligé, quel qu'il soit⁵⁴⁴. Alors que la vengeance est un phénomène présent dans toutes les sociétés, la vengeance du sang semble être un phénomène géographiquement plus restreint⁵⁴⁵. Ainsi, venger un meurtre revient à « laver son honneur », « venger le sang », à

⁵⁴² Jean-René TROCHET, *L'Europe avant l'État*, op. cit., p. 349.

⁵⁴³ Patrizia RESTA, *Pensare il sangue, La vendeta ne la cultura albanese*, Rome, Meltemi editore srl, 2012, p. 144.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ Le phénomène de la vengeance existe dans d'autres pays comme la Serbie, Macédoine, Monténégro. Les crimes d'honneur ont encore cours en Asie, parmi des jeunes d'Afghanistan, du Pakistan. Marine POUTHIER, « La culture comme dictionnaire », *ERES / « Revue de l'enfance et de l'adolescence »*, vol. 2, n° 96, 2017, p. 29. En Grèce la tradition de la vendetta a existé dans le Magne au sud du Péloponnèse, chez les Tziganes. Elle est considérée comme une forme de conflit qui dépasse les responsabilités individuelles en confrontant deux groupes dont chacun se construit sur la base d'une idéologie de consanguinité. Aris TSANTROPOULOS, « La vendetta en Crète contemporaine, Afti inè i Kriti ! Identités, altérités et figures crétoises », [en ligne], Pessac : *Ausonius Éditions*, 2015 (consulté le 20 août 2021), p. 111.

effacer la honte et à retrouver son identité ainsi que le respect au sein de la société⁵⁴⁶. Ne pas exercer de vengeance équivaut à reconnaître la supériorité de l'adversaire, entraînant la perte de prestige voire de statut⁵⁴⁷. « Tomber dans le sang » (*të biesh në gjak*) est l'expression dans la langue albanaise, pour montrer la situation de vengeance après un meurtre est la conséquence que cela a pour le meurtrier et sa famille. L'expression « Ils sont dans le sang » (en albanais : « *janë në gjak* ») est utilisée pour décrire un état de conflit persistant qui perdure jusqu'à ce que la vengeance soit satisfaite à l'encontre du meurtrier ou de l'un de ses proches, ou jusqu'à ce qu'un accord de paix soit établi. « Prendre le sang » (*marr gjakun*) signifie égaliser le sang versé. L'offensé qui cherche à se venger est appelé « maître du sang » (*i zoti gjakut*) ; c'est son honneur de pouvoir prendre son sang le plus tôt possible, et il est estimé être « un bon coup » (*nji pushk t'mir*) surtout s'il parvient à tuer le coupable (*gjakës-i*)⁵⁴⁸.

L'analyse des textes des kanuns révèle que l'anéantissement physique de l'adversaire n'est autorisé que dans certaines circonstances, notamment en cas de meurtre ou de violation de l'honneur personnel et familial. Il est ainsi évident que l'honneur, en particulier l'honneur masculin, constitue la principale cause de la vengeance du sang chez les Albanais, représentant une institution majeure de la coutume. L'honneur revêt une importance primordiale dans les sociétés tribales, comme en témoigne son rôle crucial dans la France médiévale, où la société est structurée en groupes présentant des coutumes distinctes et des liens de sang forts. Dans ce contexte, l'honneur est une valeur essentielle de référence : chaque individu, indépendamment de son statut, est soumis au regard des autres et doit rendre compte de ses actes et de sa conduite en toute circonstance. Tout comportement jugé non conforme aux attentes engendre le déshonneur pour tout le groupe. Pour cette raison la vengeance devient un outil de défense intimement lié à l'honneur qui permet d'assurer l'honorabilité du groupe et sa survie⁵⁴⁹. Et cet honneur est, au premier chef, celui des hommes⁵⁵⁰.

Dans la société traditionnelle albanaise, l'honneur occupe une place prééminente parmi les valeurs masculines, constituant le fondement non seulement des normes régissant la vengeance

⁵⁴⁶ Kazuhiko YAMAMOTO, *Struktura etike e Kanunit dhe nënkuptimet e saj kulturore*, USA, [s.n.], 2005, pp. 198-199.

⁵⁴⁷ Michel ERMAN, *Éloge de la vengeance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 13-20.

⁵⁴⁸ Donato MARTUCCI, « A je burrë? Elementi di una rappresentazione », *Archivio di Etnografia*, vol. 2, n°1, 2007, p. 200.

⁵⁴⁹ Claude GAUVARD, « L'honneur blessé dans la société médiévale », dans *Vengeance : le face-à-face victime/agresseur*, op. cit., p. 160-169.

⁵⁵⁰ Claude GAUVARD, « *De grace especial* » : *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Nouvelle édition [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 1991 (consulté le 20 octobre 2023), p. 199- 346.

du sang, mais également de toutes les autres institutions de la coutume albanaise. Il représente le principe moral cardinal de la virilité, désigné en albanais par le terme *burrnija*, dérivant du mot *burrë* signifiant homme. Cette notion englobe tous les comportements caractérisant un homme vertueux, courageux, doté d'une âme éclairée, bienveillante et bénéfique. Être un *burrë* implique d'être un homme d'honneur, capable de tenir parole, de protéger sa famille et son lignage⁵⁵¹.

En tentant de fournir une définition précise de l'honneur, on remarque qu'il peut être assimilé à un Code moral, paritaire et égalitaire qui vise à défendre des normes éthiques et le statut d'une famille ou d'un individu. Il permet de déterminer le statut d'un homme au sein de son groupe, et d'un groupe par rapport aux autres. D'une part, un homme possède plus ou moins d'honneur selon la tribu à laquelle il appartient, et d'autre part, au sein de son propre groupe, son honneur dépend de la qualité de son comportement⁵⁵². Ainsi, cette valeur peut être définie comme un capital symbolique, dans la mesure où tout homme en possède, et en même temps il varie selon la situation⁵⁵³. Dans un premier temps, le désir vindicatif des victimes d'agressions repose sur le sentiment bouleversé d'avoir subi un tort injustifié, considéré comme une humiliation mettant en cause leur intégrité physique et/ou morale, et de ce fait sur le besoin de réciprocité, car autrui s'est imposé à l'être dans la plus brutale des proximités⁵⁵⁴.

L'honneur influence également la position sociale d'un individu dans la société. Ainsi, tout acte déshonorant subi par un homme menace sa réputation qui constitue une sorte de passeport octroyant à la personne le droit d'agir et d'exister en société, de gagner le respect et l'appréciation de ses pairs, et lui permettant d'accéder à des lieux prestigieux. L'honneur constitue ainsi à la fois une valeur individuelle et une valeur collective, les membres d'un groupe contribuant à son honneur collectif. Toute offense subie par l'un des membres se répercute sur l'honneur de tous, tandis qu'un membre partage l'honneur de son groupe. En se vengeant, l'offensé démontre sa capacité à se défendre et à protéger sa vie, ainsi que celle de son groupe et de son territoire⁵⁵⁵. Le Kanun de Skanderbeg, tout comme ceux de Lekë Dukagjini ou de Labëria, accordent une importance primordiale à l'institution de l'honneur. Ils prévoient que l'honneur, désigné en albanais par le terme *nderi*, constitue la plus grande richesse d'une personne et la valeur la plus

⁵⁵¹ Donato MARTUCCI, « A je burrë? Elementi di una rappresentazione », *op. cit.*, p. 200.

⁵⁵² Claude H. BRETEAU, Nello ZANGOLI, « Le système de gestion de la vengeance dans deux communautés rurales méditerranéennes : la Calabre méridionale et le N-E Constantinois », *La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, Cujas, 1980, p. 47.

⁵⁵³ Bernard BEIGNIER, *L'honneur et le droit*, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁵⁴ Michel ERMAN, *Éloge de la vengeance*, *op. cit.*, pp. 13-20.

⁵⁵⁵ Raymond VERDIER, « La justice vindicatoire : une justice citoyenne », *op. cit.*, pp. 181-183.

essentielle qu'elle puisse posséder⁵⁵⁶. Conformément à ces kanuns, chaque individu, qu'il soit vertueux ou non, détient son propre honneur⁵⁵⁷. Celui-ci est considéré comme un « patrimoine personnel », gravé sur le front de chacun par la souveraineté divine, et personne ne peut l'entraver, quel que soit le moyen utilisé, pour le racheter.

Le chapitre 17 paragraphes 595- 596 du Kanun de Lekë Dukagjini prévoit que : « Si on blesse quelqu'un dans son honneur, il n'y a pour l'honneur volé ni gage ni ancien. Si tu veux, pardonne ; si tu veux, lave ton front sali. Chacun a son honneur pour soi et personne ne peut s'en mêler pour autrui, même à force de gage ou d'anciens ». Ces dispositions soulignent que dans la coutume albanaise, aucune amende n'est prévue pour réparer un honneur blessé. La seule réponse envisageable demeure la vengeance du sang. Pardonner un affront à l'honneur est considéré comme extrêmement difficile à accepter. Une expression tirée du Kanun de Lekë Dukagjini illustre cette notion de manière claire : « On perd la vie, mais on ne perd pas l'honneur », mettant en lumière l'importance fondamentale de cette valeur et la gravité de sa perte. Selon la coutume, perdre son honneur est assimilé à une mort morale, constituant le plus grand malheur qui puisse frapper un individu⁵⁵⁸. Alors que la mort physique n'affecte que l'individu lui-même, la mort morale impacte toute sa tribu. Faire face à cette honte est considéré comme la conséquence la plus sévère pour un Albanais.

En raison de l'importance capitale de cette valeur et afin d'éviter toute ambiguïté, le Kanun de Lekë Dukagjini énumère les situations où l'honneur est considéré comme blessé. Ces situations sont également répertoriées dans le Kanun de Skanderbeg et celui de Labëria.

2. Les situations de perte de l'honneur

Selon ces kanuns, un homme est déshonoré lorsqu'il est, publiquement traité de menteur, craché dessus, poussé ou battu, lorsque sa médiation et sa foi sont brisées, lorsque ses armes sont saisies, lorsque son hospitalité est offensée, lorsque son hôte ou ses employés sont bousculés, lorsqu'on détruit sa maison ou sa bergerie, ou lorsqu'on insulte sa table devant son hôte⁵⁵⁹. Tous ces actes sont considérés comme de graves offenses à l'homme et ternissent son

⁵⁵⁶ Ismet ELEZI, *Normat e së drejtës zakonore shqiptare*, op. cit., p. 32.

⁵⁵⁷ Chapitre 17 § 593 du Kanun de Lekë Dukagjini « Le Kanun des Montagnes de l'Albanie ne distingue pas l'homme de l'homme : « Ame pour âme, puisque c'est Dieu qui nous a donné l'apparence ». § 594 L'homme bon et le méchant ont un seul prix. Le Kanun les tient tous pour des hommes : « Le bon engendre le mauvais et le mauvais le bon » », Dans sa propre balance chacun pèse 400 derhem ». Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 139.

⁵⁵⁸ Syrja PUPOVCI, *Marrëdhënjet juridike civile në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, op. cit., p. 111.

⁵⁵⁹ Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 140.

image dans la société. Avoir un honneur intact signifie jouir d'une vie sociale respectée et paisible, pour laquelle tous les moyens, même les plus extrêmes, sont tolérés pour sa défense.

L'examen des situations prévues dans les kanuns concernant l'honneur blessé révèle également que le viol d'une femme constitue une autre circonstance grave nécessitant que l'époux défende son honneur. Le harcèlement d'une femme peut consister à lui retirer son foulard, à proférer des insultes, à la toucher ou à avoir des rapports sexuels avec elle⁵⁶⁰. D'autres situations qui portent atteinte à son honneur incluent le non-respect d'une promesse de mariage ou une séparation injustifiée. Ainsi, dans de nombreux cas, l'honneur se manifeste notamment par la protection des femmes et de leur virginité en tant que gardiennes de l'honneur de leur lignage, puis de celui de leur mari, à travers les enfants qu'elles lui donnent⁵⁶¹. Dans ces cas la responsabilité de protéger l'honneur de la femme incombe aux hommes de la famille. C'est pourquoi un profond respect envers les femmes est toujours exigé. Les femmes, quant à elles, ne possèdent pas un honneur propre, mais elles sont les gardiennes de l'honneur masculin. D'une part, en portant atteinte à leur « honneur », on touche en réalité à l'honneur des hommes qui leur sont liés. D'autre part, il est considéré que les femmes ne sont pas censées intervenir en cas de conflit. Ainsi, l'homme doit être capable de défendre non seulement son intégrité physique, mais aussi celle des femmes qui lui appartiennent et qui garantissent la légitimité lignagère⁵⁶². C'est pour cela que le principe de la coutume albanaise est que, si l'honneur de la femme, ou celui de la mère ou de la sœur est atteint, la conséquence est systématiquement la mort.

Cette analyse met en lumière un autre aspect qui perturbe profondément les bases de la cellule familiale et interroge les normes traditionnelles de la masculinité : la question de l'adultère et de l'infidélité féminine. Cette problématique est considérée comme particulièrement sérieuse et préoccupante. Selon Zojzi il existe, dans le Sud, une expression traditionnelle : « Là où ira *mbeshjtjellaku*, là ira le sang »⁵⁶³. *Mbeshjtjellaku* désigne la ceinture que la femme porte au-dessus de sa veste. Cette expression signifie que là où la femme ira pour tromper son mari, elle ramènera également le risque d'un meurtre. Selon la coutume, le mari trompé qui surprend sa femme avec son amant est autorisé à saisir son fusil. L'homme déshonoré a le droit de défendre

Dans notre étude, le terme « hôte » est employé pour désigner la personne qui est reçue ou accueillie.

⁵⁶⁰ Nebi BARDHOSHI, *Antropologjia e Kanunit*, Tiranë, West Print, 2016, p. 218.

⁵⁶¹ Nello ZANGOLI, « S'arracher la haine », *La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris: Cujas, 1980, p. 118.

⁵⁶² Claude H. BRETEAU, Nello ZANGOLI, « Le système de gestion de la vengeance dans deux communautés rurales méditerranéennes », *op. cit.*, p. 47.

⁵⁶³ IACEA, archives ethnographiques fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, 1956, *op. cit.*, p. 41.

sa réputation ternie par l'acte de sa femme. Si le mari trouve sa femme en flagrant délit d'intimité avec un autre homme, il est donc en droit de tuer les deux, et le sang des deux sera irrémédiablement versé⁵⁶⁴. Ainsi, pour ne citer les dispositions que d'un kanun, tous comportant la même disposition, l'article 453 du Kanun de Skanderbeg énonce que celui qui tue quelqu'un pris en flagrant délit d'adultère avec sa femme ou sa fille ne commet pas de crime. Si l'invité de quelqu'un est surpris en train d'avoir des relations intimes avec la femme de son hôte, il commet un acte déshonorant. Si le maître de maison tue les deux, l'invité ne sera plus considéré comme tel, car il n'est plus un ami, et le sang des deux sera également perdu. Dans ce kanun, il existe une expression pour désigner la trahison de l'hôte : « Il a craché dans le pot où il a mangé »⁵⁶⁵. Cela justifie le meurtre de l'hôte dans ces circonstances. Ainsi, dans tous ces cas, la justice privée et la vengeance du sang sont considérées comme la réaction la plus juste pour défendre son honneur. Dans cette conception du droit, cette coutume ne constitue pas simplement une sanction pour les coupables, et elle n'est pas non plus perçue comme un outil d'autodéfense. Elle devient un devoir moral, agissant comme une réparation ou une satisfaction pour l'honneur personnel ou familial⁵⁶⁶. La vengeance du sang va ainsi être légitimée et considérée comme un acte juste.

Cette grande importance accordée à l'honneur et à sa protection dans la société albanaise trouve également sa justification dans l'organisation et la structure tribale, ainsi que dans la forte solidarité entre les membres de la tribu. Si cette solidarité venait à disparaître, on peut légitimement se demander si la vengeance du sang perdurerait. Mauss établit un lien entre cette solidarité et la nature religieuse de la famille ou de l'unité religieuse du clan, où le sang est considéré comme divin et où tous ne forment qu'une seule chair⁵⁶⁷. Ainsi, les liens de sang et de parenté étroits font que l'offense causée à une personne est perçue comme une menace non seulement pour la réputation de l'individu, mais aussi pour celle de toute sa famille, partagée par tous les membres du groupe⁵⁶⁸. Ne pas répondre à cette offense démontre l'incapacité de l'homme à protéger les membres de son groupe. L'offense constitue donc, une grave menace

⁵⁶⁴ L'expression « sang perdu » signifie le meurtre d'un homme pour lequel on ne se venge pas, ou on n'a pas droit de se venger.

⁵⁶⁵ IACEA, archives ethnographiques fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, 1956, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁶⁶ Manuela GIORDANO, « Injure, honneur et vengeance en Grèce ancienne », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 5 | 2014, mis en ligne le 14 février 2014, consulté le 01 juillet 2024, p. 5.

⁵⁶⁷ Marcel MAUSS, *La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent*, 1896, reproduit dans *Oeuvres*, 1969, t. II, p. 651-698.

⁵⁶⁸ Raymond VERDIER, « Le désir, le devoir et l'interdit : masques et visages de la vengeance », *op. cit.*, p. 186.

pour la réputation de sa famille⁵⁶⁹. En laissant cette offense sans réponse, le groupe attaqué subit une double déconsidération sociale : celle de l'offense initiale et celle due à l'absence de réaction⁵⁷⁰. Ainsi, les offensés doivent impérativement récupérer par tous les moyens l'équivalent de ce qu'ils ont perdu, et l'une des solutions est la mise en œuvre de la vengeance du sang. Parfois, cela nécessite de mobiliser d'autres membres de leur groupe que ceux qui ont été directement attaqués. C'est le seul moyen de rétablir l'équilibre entre les groupes et de restaurer les hiérarchies jusqu'alors perturbées. Si l'un de ces principes - solidarité et réciprocité fait défaut, alors la vengeance cesse d'être un mode de régulation et de contrôle social pour devenir un moyen de promouvoir la puissance d'un groupe ou d'un individu⁵⁷¹.

Dans l'analyse des facteurs déclenchant la vengeance du sang, il est crucial d'examiner également la transgression des normes d'hospitalité comme un élément significatif.

B. La violation de l'hospitalité

L'hospitalité, parfois considérée comme divine, revêt à la fois un caractère de droit et d'obligation, puisant dans le principe de réciprocité ou de gratuité en termes de protection ou d'accueil. Elle consiste à fournir un hébergement et de la nourriture aux voyageurs ou aux hôtes. Cette coutume revêt une grande valeur, surtout dans les sociétés où l'honneur est primordial et où la police n'est pas encore monopolisée par l'État⁵⁷². Dans de telles sociétés, la fonction de protection de l'hospitalité devient cruciale, assurant la sécurité de l'hôte sur un territoire dont on prétend avoir la propriété et le contrôle⁵⁷³. Ainsi, lorsqu'un ami rentre chez lui, la personne qui

⁵⁶⁹ Manuela GIORDANO, « Injure, honneur et vengeance en Grèce ancienne », *op. cit.*, p. 4.

⁵⁷⁰ Stéphane GOMPERTZ, « L'injure, le Code, l'exclusion », *Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Senefiance », 1978, pp. 385–399.

⁵⁷¹ Raymond VERDIER, *La vengeance : études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁷² Anne GOTMAN, *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 11-49.

⁵⁷³ « On ne tue pas l'ennemi qui accompagne un hôte étranger, car on prend l'honneur à la tribu entière qui l'a reçu, cette offense ne peut être pardonnée ni par le versement d'une amende, ni même par ordre du Sultan. Un individu en sang, c'est-à-dire, exposé d'après le Code des montagnes à être tué par surprise, est momentanément garanti quand quelqu'un, étranger à la vengeance, l'accompagne ; souvent même une simple feuille ostensiblement accrochée par un tiers à la baguette de son fusil, suffit pour le soustraire durant la route aux représailles de ceux qui le guettent et qui n'oseront le tuer de peur d'entrer en sang avec celui qui, en lui donnant ce signe, a déclaré le prendre momentanément sous sa protection », Alexandre DEGRAND, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, *op. cit.*, p. 172.

l'accueille, sa famille et même sa tribu deviennent garants de sa sécurité jusqu'à ce qu'il devienne l'hôte d'une autre famille⁵⁷⁴.

Dans la société albanaise, l'hospitalité est considérée comme la vertu la plus sublime⁵⁷⁵.

L'honneur social d'un individu est étroitement lié au respect dû à son hôte. Ce terme représente la catégorie éthique suprême, qui dépasse même les liens de sang. Cela signifie qu'un hôte doit être bien reçu et défendu encore plus ardemment qu'un membre de la famille⁵⁷⁶. Ainsi, l'offense faite à un hôte est une source de déshonneur et est considérée comme plus grave qu'une offense faite à un frère ou à un cousin⁵⁷⁷. Le terme « hôte » désigne à la fois la personne qui reçoit et celle qui est accueillie, ce qui démontre que l'hospitalité est une affaire de réception. Elle est donnée, mais elle est aussi reçue, acceptée ou refusée⁵⁷⁸. Cette dualité souligne l'importance de l'hospitalité dans la culture albanaise, où le respect mutuel et la protection de l'hôte sont des valeurs fondamentales qui surpassent toutes les autres relations sociales

Il existe deux types d'hôtes : les hôtes simples et les hôtes de maison. Les hôtes simples comprennent toute personne qui se rend chez quelqu'un, que ce soit un voyageur ou un travailleur, tandis que les hôtes de maison représentent toutes les personnes avec lesquelles un membre de la famille entretient des relations de parrainage, de fraternité ou de mariage, etc⁵⁷⁹. Les deux types d'hôtes ont leur importance et doivent être respectés quel que soit leur rôle. L'expression tirée du Kanun de Lekë Dukagjini, « La maison de l'Albanais est celle de l'hôte et de Dieu », illustre parfaitement l'importance de cette figure dans la coutume albanaise.⁵⁸⁰ Selon ce principe, un Albanais est prêt à tout sacrifier pour Dieu et pour son hôte. Peu importe sa propre situation, sa misère, il doit servir généreusement son hôte et lui offrir les meilleures choses que Dieu lui a données⁵⁸¹. Cela implique que lorsque l'hôte entre dans la maison, elle lui appartient. Le propriétaire doit ouvrir sa porte à l'hôte à tout moment du jour ou de la nuit et lui

⁵⁷⁴ Giuseppe VALENTINI, *Studime dhe tekste juridike*, Tiranë, Plejad, 2009, p. 65.

⁵⁷⁵ Fatos TARIFA, « Of Time, Honor, and Memory: Oral Law in Albania », *Oral Tradition*, vol. 23, n° 1, 2008, p. 8.

⁵⁷⁶ Bernardin PALAJ, « Doke e kanun në Dukagjin », *Hylli i Dritës*, vol. 4-5, 1943, p. 350.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 349.

⁵⁷⁸ Efstratia OKTAPODA, « Pour une imagologie européenne: Grecs, Roumains et Albanais ou l'hospitalité dans les Balkans », *Francopolyphonie: l'interculturalité à travers la linguistique et la littérature*, Institut de Recherches Philologiques et Interculturelles, vol. 1, n° 7, 2012, p. 160.

⁵⁷⁹ IACEA, archives ethnographiques fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, 1956, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁸⁰ Article 96 § 602 du Kanun de Lekë Dukagjini.

⁵⁸¹ Bernardin PALAJ, « Doke e kanun ne Dukagjin », *op. cit.*, p. 350.

servir selon la coutume. Celle-ci prévoit des règles particulières qui se divisent en règles applicables à l'intérieur et à l'extérieur du domicile.

1. Les règles de l'hospitalité à l'intérieur de la maison

Les premières règles comprennent la manière dont le maître de maison se comporte envers l'hôte à partir du moment où celui-ci frappe à la porte. Ainsi, dès ce moment, celui qui le reçoit doit prendre son arme et le faire entrer dans la maison. Tenir l'arme de son hôte est un signe de virilité, de gentillesse et d'honneur, et indique également que l'hôte n'aura pas besoin d'utiliser son arme pour se protéger, car il entre sous la protection du maître de la maison. Cet exemple est prévu dans l'article 96§ 615 du Kanun de Lekë Dukagjini qui prévoit que :

« Tenir l'arme de l'hôte c'est signe de garde : dès que tu lui as dit « Bienvenue, il n'a plus rien à craindre puisque tu te trouves prêt à le protéger contre tout danger. Il est aussi signe de prudence envers soi-même : si tu lui as pris l'arme alors qu'il avait quelque mauvaise intention, il n'a plus rien pour l'accomplir maintenant que tu l'as désarmé »⁵⁸².

Ces règles démontrent que la sécurité de l'hôte est entièrement garantie par celui qui le reçoit. Cela s'applique non seulement dans le cas où l'hôte est un ami, mais également si c'est un ennemi. Ainsi, même si la personne est le meurtrier d'un membre de la famille ou en conflit de vengeance de sang avec celle-ci, personne ne peut lui nuire une fois entrée dans la maison. Les coutumes de l'hospitalité exigent cette trêve circonstanciée⁵⁸³. Dans ce contexte particulier, mais aussi dans tous les autres cas, le savoir-vivre est plus que jamais de rigueur sur la scène hospitalière⁵⁸⁴. Un exemple de cela est donné par le Kanun de Lekë Dukagjini, qui prévoit qu'il faut laver les pieds de son hôte dès son arrivée et lui accorder la place d'honneur dans la maison et à table lors des repas⁵⁸⁵. Cette coutume est également observée dans le Sud. Les archives de Zojzi, lorsqu'il explique la tradition du village de Vernik (un village de l'ancienne municipalité de Bilisht (ville située au Sud-est de l'Albanie), illustrent cela : « On donne de l'eau chaude à l'hôte pour qu'il lave ses pieds, et s'il y a de la terre ou de la poussière, on lui fournit de nouveaux

⁵⁸² Article 96 § 615 du Kanun de Lekë Dukagjini, Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini, op. cit.*, p. 142.

⁵⁸³ Article 96 § 620 du Kanun de Lekë Dukagjini, : « Même s'il te doit un sang, tu diras « Bienvenue ! » à l'hôte qui est entré chez toi ». Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini, op. cit.*, p. 142.

⁵⁸⁴ Alain MONTANDON, « Faites comme chez vous ! », « L'hospitalité », *Études*, vol. 408, n° 4, 2008, p. 517.

⁵⁸⁵ Article 96, § 617 du Kanun de Lekë Dukagjini : « On laisse la place d'honneur à l'hôte dans la maison comme dans une assemblée ; mais dans l'assemblée, il n'a pas la parole ». § 618 : « On laisse la place d'honneur à l'hôte par respect, pour qu'il soit mieux en vue et aussi, pour qu'il ne se mêle pas aux membres de la famille. L'hôte tient la première place à la maison et partout, mais jamais il ne chemine devant, c'est toi qui chemines devant lui ». Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini, op. cit.*, p. 142.

vêtements. Presque chaque maison albanaise dispose d'une chambre réservée spécialement aux hôtes »⁵⁸⁶.

Cependant, pour témoigner du respect envers un ami, les gestes d'honneur ne suffisent pas. La place qu'il occupe à table est également révélatrice de la considération qui lui est accordée. Zojzi explique plus en détail cette règle :

« L'hôte occupe la place d'honneur. L'hôte venant de plus loin se voit attribuer la place principale. Si deux hôtes viennent du même endroit, c'est l'âge qui détermine la hiérarchie. Le plus âgé prend alors la place principale. Cette règle peut être modifiée uniquement avec le consentement des amis et des membres de la famille. Ainsi, un ami plus jeune venant de loin peut céder sa place à un autre ami plus âgé venant d'un endroit plus proche. De même, une personne âgée peut laisser sa place à une personne jouissant d'une position économique et sociale plus élevée, à un villageois, à un imam, à un prêtre ou à un fonctionnaire. Le maître de maison peut également céder sa place à un hôte de maison plus âgé que lui »⁵⁸⁷.

Cela illustre parfaitement l'importance de l'hôte dans la coutume albanaise, où un protocole précis est en place pour lui témoigner respect et considération. Tout dépend de son origine, de la distance parcourue, de son âge ou de son statut social. Selon ces critères, il peut ou non occuper la place principale à table. En plus de la place d'honneur, il est attendu que les meilleurs mets soient offerts à chaque hôte, avec les meilleures conditions possibles. Le Kanun de Lekë Dukagjini précise la nature des offrandes alimentaires selon le lien avec l'hôte. Pour les simples amis, du café et du pain sont prévus, pour les bons amis, du café, de l'eau-de-vie et du pain. Quant aux amis très proches et chers, on offre du tabac, du café sucré, de l'eau-de-vie (raki), du pain et de la viande. Selon ce Kanun, « À l'hôte du cœur, on abandonne la maison »⁵⁸⁸.

A part ces règles appliquées dans l'environnement de la maison, il existe également des règles applicables à l'extérieur.

2. Les règles de l'hospitalité à l'extérieur de la maison

⁵⁸⁶ IACEA, archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, 1956, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ Article 96 § 613 du Kanun de Lekë Dukagjini, Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, *op. cit.*, p. 142.

Concernant les règles à l'extérieur de la maison, la coutume albanaise impose l'obligation d'accompagner et de protéger l'hôte contre toute menace⁵⁸⁹. L'accompagnement de l'hôte en partant revêt une importance cruciale pour le maître de maison. Il doit s'assurer que l'hôte ne subisse aucun dommage et qu'il ne cause aucun dommage à autrui, parce que dans ce dernier cas c'est le maître de la maison qui sera responsable⁵⁹⁰. Si l'hôte est tué dans le dos de celui qui l'accompagne, cela n'est pas considéré comme une violation de l'hospitalité. En revanche, si c'est le cas contraire, le maître de maison doit laver le sang⁵⁹¹. Celui-ci porte également toutes les responsabilités liées aux actes de son hôte. Tout conflit qui pèse sur les épaules de l'hôte concerne celui qui l'héberge dès le moment que l'hôte rentre dans sa maison et cela peut avoir des graves conséquences. Toutes ces règles doivent être respectées car sinon l'hospitalité sera considérée comme brisée et cela est une des raisons de la perte de son honneur. Chaque acte attentatoire au respect envers l'hôte déshonore le chef de la famille qui l'a accueilli. Dans ce cas celui-là a tout droit de se venger contre celui qui a manqué de respect ou qui a tué l'hôte, et qui a violé son hospitalité. L'expression du Kanun de Lekë Dukagjini, « Le pain t'honore mais te lance dans des soucis », souligne les conséquences d'une hospitalité violée⁵⁹². Jusqu'à ce que le maître de la maison venge cette offense, son honneur sera sali et sa considération en société ne sera pas la même. Ainsi, le Kanun de Lekë Dukagjini prévoit que : « Jusqu'à ce qu'il ait vengé l'insulte, on donnera les choses de la main gauche et par-dessous la jambe à celui dont l'hôte a été offensé ». Le Kanun qualifie la main gauche de « malhonnête » ; elle prend et ne donne pas ; on ne salue pas les amis avec elle »⁵⁹³.

De même, tant que le maître de la maison n'a pas vengé le sang de son hôte, il n'a pas droit de participer dans les assemblées des hommes et personne ne deviendra ami avec lui. Pour ces raisons, la protection de l'hôte est primordiale pour sauver son honneur et éviter les conflits de sang.

⁵⁸⁹ Article 96 § 632 du Kanun de Lekë Dukagjini « Le Kanun dispose que l'hôte doit être accompagné parce qu'il considère qu'il ne connaît pas la route et ne sait pas s'il tombera sur un ami ou un ennemi. » Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini, op. cit.*, p. 142.

⁵⁹⁰ Article 96 § 632 « Celui qui est offensé ou lésé n'a pas à poursuivre le coupable ; il va frapper à la porte de celui qui l'a reçu et nourri ». *Ibid.*

⁵⁹¹ Article 96 § 624 « Si tu as accompagné l'hôte là où il voulait aller et que tu as tourné le dos pour aller à tes affaires, un coup de fusil peut éclater à ce moment et le tuer. L'hospitalité n'est pas violée en ce qui te concerne.

§ 626 Si tu précèdes l'hôte, chaque offense qu'il fait à quelqu'un tombe sur toi.

§ 627 Ne précède pas l'hôte mais, si tu le précèdes, ouvre les yeux pour qu'il n'offense pas ou ne fasse du mal à personne », *Ibid.*, p. 143.

⁵⁹² Article 97 § 634 du Kanun de Lekë Dukagjini.

⁵⁹³ Article 97 § 646 du Kanun de Lekë Dukagjini. Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini, op. cit.*, p. 145.

Quelques témoignages de ces coutumes nous sont présentés par différents auteurs. Alexandre Degrand par exemple écrit ainsi dans son œuvre *Souvenirs de la Haute-Albanie*:

« Un jour, un individu qui cherchait à se dérober aux conséquences d'un meurtre qu'il avait commis en ville, demanda et reçut l'hospitalité dans une maison mirdite, il y resta quelque temps ; comme il la quittait pour s'éloigner davantage, il fut rencontré par deux jeunes montagnards de Haïmeli qui s'étant pris de querelle avec lui, le tuèrent et lui enlevèrent son revolver et son fusil. En l'apprenant, les Mirdites chez lesquels il avait logé, firent savoir aux meurtriers que d'après la loi des montagnes, ils leur avaient fait une triple insulte, d'abord en tuant celui qui venait de quitter leur toit, ensuite en lui enlevant les deux armes, et que, dans le cas où ils refuseraient de rendre les armes du mort, il serait pris trois sangs dans leur famille. Ils refusèrent de restituer les dépouilles qu'ils avaient prises ; un an après, au moment où l'affaire semblait oubliée, car le mort était, dans le fond un fort mauvais drôle, ils furent tués à coups de fusil au moment où ils passaient devant l'Église »⁵⁹⁴.

Sans certitude sur l'authenticité de cette histoire, il ne fait aucun doute qu'elle illustre de façon imagée comment est perçue l'hospitalité dans la culture albanaise, en tant que lien sacré qui lie l'hôte et son invité. Même si les détails spécifiques de cette histoire peuvent être sujets à interprétation ou à embellissement littéraire, elle reflète néanmoins les valeurs profondément enracinées de respect et de protection mutuelle qui caractérisent les coutumes albanaises traditionnelles.

De surcroît, il convient de souligner que, même en l'absence de lien de sang avec la personne hôte, il est attendu de venger le sang et de restaurer l'honneur en cas de meurtre, indépendamment du statut de la victime, qu'il s'agisse d'un ennemi ou non. Un tel exemple est montré dans *Histoire et description de la Haute-Albanie ou Guégarie* de Hyacinthe Hecquard, consul de France à Shkodra ou Scutari en 1862, également explorateur et écrivain. Son ouvrage principal est *Histoire et description de la Haute-Albanie ou Guégarie*, publié en 1858. L'œuvre représente une étude détaillée de la région de Shkodra, de ses habitants, dans laquelle il décrit non seulement la géographie et l'histoire locale, mais aussi les coutumes, les traditions et les structures sociales des Albanais, en particulier ceux des régions montagneuses. L'auteur prend dans son ouvrage l'exemple concret de la prise du sang d'un soldat turc, prisonnier des Albanais, considéré comme hôte. Ainsi Hecquard décrit :

⁵⁹⁴ Alexandre DEGRAND, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, op. cit., p. 172.

« Un des soldats turcs prisonniers ayant été frappé par des Albanais musulmans, et étant mort des suites des mauvais traitements qu'il avait endurés, son cadavre fut exposé au milieu d'un cercle des montagnards, qui, considérant leurs prisonniers comme leurs hôtes, jurèrent d'en tirer la plus terrible vengeance. La première fois qu'ils rencontrèrent les assassins, deux d'entre eux furent tués, et de leur côté les montagnards perdirent un homme. Cette vendetta dura trois ans pendant lesquels plus de quinze hommes perdirent la vie, et ce ne fut qu'avec beaucoup de peine que les chefs de la ville et des montagnes parvinrent à faire faire la paix »⁵⁹⁵.

Comme dans l'exemple précédent de Degrand, bien que l'exactitude historique de chaque anecdote puisse être discutée et doit être prise avec prudence, ces récits offrent des perspectives précieuses sur la manière dont l'hospitalité est perçue et pratiquée, soulignant encore une fois son rôle crucial dans le maintien de l'ordre social et de l'honneur familial.

Ainsi, la description de ces règles nous donne donc un panorama des causes les plus importantes des conflits de vengeance du sang. Mais tout en continuant cette analyse, il est également important de voir en détail quelques règles de la vengeance du sang qui nous serviront pour les analyses suivantes.

§ 2- Les règles de la vengeance du sang

Il est indéniable que les textes coutumiers albanais sont élaborés de manière précise et sans équivoque, facilitant ainsi leur interprétation. Le peuple a créé ces normes avec clarté pour que personne n'en modifie le sens. Toutes les règles coutumières ont leur propre place, tout comme les fonctions qui y sont liées. Les différents problèmes juridiques et familiaux entre les individus, et les problèmes pénaux, sont réglés d'une manière très claire et très détaillée afin de ne pas subir de mauvaises interprétations, de doutes, ou commettre des abus⁵⁹⁶. Les règles coutumières, y compris celles régissant la vengeance du sang, sont soigneusement définies et détaillées pour résoudre les différents problèmes juridiques, familiaux et pénaux entre les individus de manière juste et équitable.

Ainsi, pour avoir une vengeance de sang il faut absolument un meurtre, tandis que cette vengeance n'est pas envisageable dans le cas d'une simple blessure. De plus, des rituels

⁵⁹⁵ Hyacinthe HECQUARD, *Histoire et description de la Haute-Albanie ou Guégarie*, Paris, Chez Arthurs Bertrand, 1858, p. 146.

⁵⁹⁶ Ndue DEDAJ, *Kanuni mes kuptimit dhe keqkuptimit*, Tiranë, Geer, 2010, p. 50.

spécifiques sont souvent associés à la vengeance du sang, tant avant qu'après son exécution, soulignant ainsi son caractère cérémoniel et ritualisé. Ces aspects contribuent à la clarté et à la prévisibilité du processus de vengeance du sang dans la coutume albanaise. Nous analyserons de manière approfondie ces questions en examinant la cible (A), l'auteur (B) et le rituel de la vengeance du sang (C).

A. La cible de la vengeance

La vengeance du sang dans la coutume albanaise vise à réprimer les meurtres en faisant comprendre à ceux qui en ont commis un qu'ils seront punis de la même manière. Cependant, pour que la vengeance soit légitime, l'offense ou le meurtre doit être considéré comme initial, et non comme un prêté pour un rendu⁵⁹⁷. Ainsi, tuer quelqu'un pour se venger d'une injustice constitue un acte de vengeance du sang, tandis que tuer pour récupérer du sang perdu est considéré comme légitime et ne relève pas de la vengeance parce qu'on considère qu'il a juste exercé son droit et lavé le sang⁵⁹⁸. Dans la même lignée, si quelqu'un, avec des complices, tue une personne sans être en conflit, alors tout le monde sera fautif et tombera dans la vengeance du sang. Dans le cas contraire, si un homme, avec des complices, tue quelqu'un pour se venger d'un sang déjà perdu, alors personne ne tombera dans le sang et la famille de la victime ne pourra pas chercher à se venger même contre les complices. Par cette dernière règle, on observe que le rôle de la complicité et de la volonté a une grande importance dans les conflits de sang.

Si quelqu'un aide son ami à tuer autrui en toute conscience, il tombe dans le sang avec la famille de la victime. Un tel exemple est présenté dans l'article 118 paragraphe 829 du Kanun de Lekë Dukagjini où il est écrit : « Si quelqu'un a prêté son fusil à quelqu'un et si celui-ci, à l'insu du propriétaire du fusil, va tendre une embuscade à quelqu'un et le tue, c'est l'assassin qui tombe dans le sang et non le propriétaire »⁵⁹⁹. Dans le même temps, si quelqu'un prend le fusil d'autrui après l'avoir mis au courant de son intention de tuer quelqu'un et s'il le tue, le propriétaire du

⁵⁹⁷ Raymond VERDIER, « Cercles de violence, dette d'offense et ritualisation », dans *Vengeance : Le face-à-face victime/agresseur*, op. cit., pp. 87-91.

⁵⁹⁸ « On suppose maintenant qu'ils ont tué le meurtrier ou le voleur ou n'importe quel autre de la famille du meurtrier et ils ont pris le sang. Dans ce cas la famille du premier meurtrier ne peut pas s'en prendre au membre d'une famille qui a pris le sang afin de respecter le principe « sang pour sang » ». « Tu m'as tué et je t'ai tué, on n'a rien plus à se demander l'un à l'autre, ni-toi de moi, ni moi de toi », tel est le sens de la devise du Kanun « sang pour sang ». Ndue DEDAJ, *Kanuni mes kuptimit dhe keqkuptimit*, op. cit., p. 182.

⁵⁹⁹ Article 118 § 829 du Kanun de Lekë Dukagjini, Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 170.

fusil tombe dans le sang, parce que selon le principe de la coutume, le fusil amène le sang jusqu'à la maison. Mais, si une personne demande l'aide de complices à qui il donne sa parole qu'il sera l'unique responsable de son acte, alors les autres ne tombent pas dans le sang. Ainsi, le rôle de la complicité et la volonté affectent l'effet de la vengeance du sang. Selon la coutume, le terme de complice renvoie à la personne qui collabore avec le meurtrier pour tuer quelqu'un ou voler quelque chose, ou la personne qui nourrit, guide ou renseigne les auteurs d'un délit. Dans ce contexte, le simple fait de donner un café au tueur (en toute conscience de son crime) confère la qualité de complice. Si le meurtrier boit un café ou prend un repas dans une maison étrangère avant de tuer quelqu'un, et qu'il accomplit effectivement son acte, la maison de la victime pourra donc demander le sang à la famille qui a donné de la nourriture au meurtrier. Le Kanun de Lekë Duagjini, énonce le principe selon lequel « Le fusil et la nourriture donnés en connaissance du meurtre apportent le sang à celui qui les a donnés ». Cette maxime illustre la responsabilité attribuée non seulement à l'auteur direct du crime, mais aussi à ceux qui l'assistent ou le soutiennent, visant ainsi à limiter les actes de vengeance dans la société et à réduire le nombre de personnes impliquées dans les conflits sanglants. Le concept du « sang suivant le doigt », également exprimé dans le Kanun de Lekë Dukagjini, reflète cet objectif en prévoyant que celui qui commet l'acte meurtrier sera la cible principale de la vengeance du sang. Cependant, il convient de noter que cette règle a subi des modifications au fil du temps. Comme l'explique Gjeçov dans le Kanun de Lekë Dukagjin, les anciennes normes du kanun exigeaient que la vengeance soit exercée exclusivement sur l'auteur du crime, sans possibilité pour la famille de la victime d'attaquer ses frères, neveux ou cousins. Néanmoins, une évolution s'est produite sans qu'il soit possible de ne déterminer précisément ni le moment ni la raison de ce changement. Par conséquent, il est désormais permis de viser les autres membres de la famille de l'auteur du crime. Selon l'article 129 paragraphe 900 du Kanun de Lekë Dukagjin, tous les hommes de la maison, y compris les enfants en bas âge, ainsi que les cousins et les neveux, sont tenus de se protéger de la vengeance dans les vingt-quatre heures suivant le crime, même s'ils ne résident pas sous le même toit que le meurtrier. La famille de la victime est autorisée à exercer sa vengeance dans ce laps de temps, en ciblant n'importe quel proche de l'auteur du crime. Passé ce délai, la vengeance du sang ne peut être exercée que sur l'auteur direct du crime, et la vie de ses proches doit être préservée⁶⁰⁰.

⁶⁰⁰ Ce principe existe également dans d'autres sociétés, par exemple chez les Moundang du Tchad où le clan de la victime dispose de deux jours pour exercer la vengeance et tuer le meurtrier ou l'un de ses frères. Alfred ADLER, « La vengeance du sang chez les Moundang du Tchad », *op. cit.*, p. 80.

Mais, dans la coutume albanaise, la vengeance du sang est réglementée par des principes rigoureux qui déterminent non seulement qui peut exercer cette vengeance, mais aussi comment elle doit être exercée.

La pratique de la vengeance du sang ne s'étend pas à tous les individus ; elle est réservée au « meilleur homme » de la famille de la victime. Cette notion de « meilleur homme » est déterminée par l'importance sociale et le statut au sein de la famille ou de la tribu. Si le meurtrier ne détient pas un tel statut, la vengeance du sang contre lui est considérée comme ayant une valeur relative ou faible. En visant le « meilleur homme » de la famille, le maître du sang montre que la victime de sa famille a une grande importance⁶⁰¹. Ainsi, il est considéré comme honteux de se venger contre des individus qui sont intrinsèquement considérés comme faibles, tels que les enfants, ceux qui ne sont pas en âge de porter une arme, le bétail, les femmes ou les prêtres. Ces personnes sont perçues comme incapables de se défendre⁶⁰². Par conséquent, la vengeance du sang est dirigée vers ceux qui sont en mesure de porter les armes. Selon le Kanun de Dibra, on ne peut pas tuer un homme qui ne porte pas d'arme : « L'homme sans l'arme est comme une femme »⁶⁰³. C'est un avantage tout relatif puisque leur statut social est inférieur à celui des autres hommes. Par cela, nous comprenons que cette coutume est une affaire purement d'hommes, étant attribuée uniquement à lui, et déniée à la femme. Il n'est par conséquent pas acceptable que la femme venge le sang d'un proche bien que ses frères ne l'aient pas fait⁶⁰⁴. Si une femme commet un meurtre, la vengeance du sang sera constituée d'un autre meurtre dirigé sur un homme de sa famille. Enfin, dans le cas où il ne reste pas d'homme dans la maison, les femmes ne peuvent reprendre le sang que si elles ont le statut de vierges jurées⁶⁰⁵. De ce point de vue, les règles de la vengeance du sang impliquent également des considérations sur les circonstances et le contexte dans lesquels elle peut être exercée. Il est interdit de tuer son adversaire dans certaines situations spécifiques, telles que lorsqu'il est en présence de son épouse ou de ses enfants, lorsqu'il dort, quand il est confronté à un danger ou s'il prie. Ces situations sont considérées comme injustes, car la victime n'a pas la possibilité de se défendre.

⁶⁰¹ Walther PEINSIPP, *Populli i shqipeve të malit, op. cit.*, p. 156.

⁶⁰² Xhafer MARTINI, *Kanuni i Dibrës, op. cit.*, p. 22.

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ Walther PEINSIPP, *Populli i shqipeve të malit, op. cit.*, p. 157.

⁶⁰⁵ Selon le Kanun de Dibra, la femme a le droit de prendre le sang de son mari et la sœur a le droit de prendre le sang de son frère. Xhafer MARTINI, *Kanuni i Dibrës, op. cit.*, p. 155. Pour la description détaillée du terme « vierges jurées » voir pp. 87-88.

Ainsi, ces règles établissent un cadre précis dans lequel l'acte de vengeance peut être exercé de manière justifiée. Elles définissent non seulement les moments où la violence est prohibée, mais aussi la manière dont l'auteur de la vengeance doit s'aligner sur des principes de justice pour que ses actions soient considérées comme légitimes.

B. L'auteur de la vengeance

En termes de responsabilité pour exercer la vengeance, le devoir revient généralement au frère de la victime en premier lieu. En l'absence de frère, le devoir peut être assumé par son père (s'il n'est pas trop âgé), son fils (s'il est en âge de porter une arme) ou son cousin le plus proche⁶⁰⁶. La vengeance du sang peut toucher les personnes jusqu'à la troisième génération, bien que les différents kanuns présentent des distinctions à cet égard⁶⁰⁷. Dans celui de Skanderbeg, la vengeance du sang peut être exercée à la fois par les proches paternels et par les proches maternels, tandis que dans le Kanun de Lekë Dukagjini, la tribu de la mère est exclue de la vengeance du sang⁶⁰⁸.

Il est crucial de noter que la vengeance du sang ne peut être exercée que dans le cadre d'un conflit entre des familles ou des tribus différentes. Le conflit peut se passer entre deux familles mais cela peut être également entre deux tribus. Ce dernier cas est le plus dangereux et peut s'allonger sur une plus grande période alors même que la raison du conflit est oubliée depuis longtemps. Les deux familles en conflit de sang doivent appartenir à des tribus différentes, sinon on ne parlera pas de vengeance du sang. Ainsi, les meurtres causés par les proches de la famille ne sont pas motifs de vengeance parce que celui qui tue un membre de sa propre famille est considéré comme s'étant tué lui-même⁶⁰⁹. La vengeance entre les gens de la même tribu est interdite et considérée comme autodestructrice. Se venger voulant dire verser le sang de l'adversaire, verser le sang de l'un des siens est équivalent à verser son propre sang. La vengeance est alors considérée comme la négation de sa propre famille⁶¹⁰. Dans ce cas la

⁶⁰⁶ *Ibid*, p. 155.

⁶⁰⁷ Salvatore VILLARI, *Normat zakonore juridike të Shqipërisë*, *op. cit.*, p. 180.

⁶⁰⁸ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri*, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁰⁹ Article 133 § 960 du Kanun de Lekë Dukagjini « Si le frère tue son frère ou le fils son père, ils perdent le sang parce que personne ne peut venger celui qui tue son proche ».

⁶¹⁰ Des règles similaires de vengeance du sang ont existé en France médiévale. Bruno LAMIGES, *L'asseurement : du contrôle de la violence au maintien de la paix publique dans le royaume de France (fin du XII^e siècle-fin du XV^e siècle)*, *op. cit.*, p. 32. Selon Bruno Lamiges : « La vengeance est impossible entre membres d'un même groupe parce qu'elle est alors autodestructrice. La famille est exemplaire, elle permet de dégager un modèle valable pour tous les autres groupes. En effet, se venger signifie que l'on va recourir à une violence sanglante, or verser le sang de l'un des siens équivaut à verser son propre sang, ce qui est une sorte de suicide ».

condamnation pour le meurtrier est le bannissement et l'éloignement de sa famille et de son propre village. La tribu le condamne en brûlant sa maison et en lui confisquant sa richesse. Pour l'assassinat de ses propres parents, le kanun prévoit la fusillade de la part de la tribu ou du village⁶¹¹.

Concernant les méthodes de vengeance du sang, selon la coutume, il est possible de se venger uniquement par un autre meurtre. D'autres méthodes telles que l'empoisonnement sont interdites. Dans ce cadre, la réponse doit être proportionnée à l'agression, et elle est limitée par le principe d'équivalence et de la réciprocité. Cela veut dire qu'on ne doit pas causer au fautif un mal supérieur à celui que l'on a soi-même subi⁶¹². Le but est que le groupe qui a subi une perte obtienne satisfaction et aille chercher réparation en prenant dans le groupe du meurtrier une vie ou son équivalent symbolique. Ainsi, le groupe de l'offenseur subit la contre-offense comme réponse à l'offense, et non comme un nouvel affront⁶¹³. En présence d'une seule victime, la règle est simple : le meurtre n'est réparé qu'avec un autre meurtre. La famille de la victime doit donc tuer le meurtrier pour venger le sang. Quand deux personnes opposées meurent à l'occasion de leur conflit, personne ne peut alors obtenir la réparation de leur sang parce que le principe du kanun, « tête pour tête » et « sang pour sang », est déjà honoré. Enfin, lorsqu'il y a plusieurs morts, si la personne qui se venge tue dans la foulée, même involontairement, le meurtrier ainsi qu'une autre personne, un nouveau cycle de vengeance du sang s'enclenche avec la famille de la personne pourtant tuée accidentellement.

En l'absence de meurtre, mais en présence de blessures, les règles relatives à la vengeance du sang prennent une tournure différente. Lorsque l'un des protagonistes est tué et qu'un autre est seulement blessé, ce dernier se trouve dans l'obligation de verser à la famille de la victime la moitié du prix du sang. Cependant, ce montant n'est pas fixe et peut être ajusté en fonction de la gravité des blessures subies. Plus la blessure est sévère, plus la compensation demandée est élevée, reflétant ainsi l'importance accordée à la justice réparatrice dans le cadre des traditions albanaises.

L'importance des rituels et des procédures dans l'accomplissement de la vengeance est également un aspect fondamental. En effet, la vengeance du sang ne se limite pas à l'acte de rendre justice par la mort du meurtrier ou d'un membre de sa famille ; elle est accompagnée de règles strictes et de rituels spécifiques qui encadrent et légitiment cet acte au sein de la

⁶¹¹ Article 119 § 848 du Kanun de Lekë Dukagjini.

⁶¹² Jean-Marie CARBASSE, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, *op. cit.*, p. 191.

⁶¹³ Raymond VERDIER, « Le désir, le devoir et l'interdit : masques et visages de la vengeance », *op. cit.*, p. 184.

communauté. Ces rites confèrent à la vengeance une dimension symbolique et sociale, renforçant son caractère de justice coutumière plutôt que de simple revanche personnelle.

C. Le rituel accompagnant la vengeance du sang

La pratique de la vengeance du sang est caractérisée par un rituel spécifique, où des modalités et des activités précises sont prescrites avant et après l'acte. Ce rituel, rigoureusement suivi, confère à l'acte de meurtre une pleine acceptation et justification au sein de la communauté. Ces procédures établissent également une distinction nette entre la vengeance du sang et la violence ordinaire. Par exemple, selon la coutume albanaise, le meurtrier est tenu de respecter certains principes, tels que l'interdiction de mutiler le corps de la victime. Au contraire, il lui incombe de tourner le cadavre sur le dos et de replacer à proximité de celui-ci l'arme que la victime tenait au moment de son décès. Dans l'éventualité où le meurtrier échoue à accomplir cette tâche, il est contraint de solliciter la première personne qu'il croise sur son chemin pour lui prêter main-forte à cet égard⁶¹⁴. Le geste de replacer l'arme près du corps revêt une signification symbolique importante, faisant écho à la conception de la virilité associée à la victime. Parallèlement, selon la tradition albanaise, il est considéré comme une marque de déshonneur pour l'assassin de s'approprier l'arme du défunt. Cette coutume implique ainsi une double dette de sang, le meurtrier devant rendre deux sangs à la famille de la victime. En outre, il incombe au meurtrier d'informer la famille de la victime de l'événement et de veiller à ce que le corps soit transporté jusqu'à son domicile. Cette démarche garantit que les proches de la victime prennent en charge le corps, leur permettant ainsi d'identifier immédiatement l'auteur du crime. Ce processus prévient tout malentendu et dissipe toute incertitude quant à la responsabilité du meurtre⁶¹⁵. L'objectif de ces règles est donc de réguler la pratique de la vengeance du sang, en identifiant clairement l'auteur du meurtre, tout en soulignant le respect dû à la victime

Le respect envers la victime se manifeste également lors de ses funérailles⁶¹⁶. Conformément à la coutume albanaise, le meurtrier peut être autorisé à prendre part à l'enterrement de sa propre victime ainsi qu'au repas funéraire. Cette participation est interprétée comme un geste de respect ou de repentir pour un crime commis contre sa volonté. En effet,

⁶¹⁴ Article 119 § 846 du Kanun de Lekë Dukagjini.

⁶¹⁵ Robert ELSIE, *Leksiku i kulturës popullore shqiptare*, Tiranë, Skanderbeg Books, 2005, p. 66.

⁶¹⁶ Selon le Kanun de Dibra ce n'est pas coutume que l'assassin aient dans l'enterrement de la victime. Xhafer MARTINI, *Kanuni i Dibrës*, op. cit., p. 25.

souvent, le meurtrier est contraint par la pression sociale ou familiale à perpétrer un homicide afin de rétablir l'honneur perdu d'un proche. Son action est ainsi influencée par les normes morales et les attentes sociales, qui considèrent comme un déshonneur grave le fait de ne pas se venger. Le mépris et la disgrâce sociale sont les conséquences pour celui qui échoue à venger la mort d'un proche. En cas de non-exercice de la vengeance, la famille est souvent marginalisée par la société, ses membres étant ostracisés et exclus des événements sociaux tels que les mariages ou les funérailles. Il arrive donc, que certaines familles recourent au paiement d'un tiers pour accomplir cet acte de vengeance, pratique qui est généralement mal vue par l'opinion publique, surtout lorsque les familles en question sont aisées⁶¹⁷.

Par ailleurs, le respect pour le défunt se prolonge durant la période de deuil. Selon la tradition, les Albanais vêtent le mort avec leurs plus beaux vêtements et le placent au centre de la pièce où les femmes se rendent tour à tour, le visage couvert d'un voile noir, en pleurant le défunt⁶¹⁸. Selon Gjeçov :

« Les Albanais, en signe de deuil et de souffrance pour la mort de quelqu'un, cessent de se couper les cheveux et la barbe pour quelques jours. Surtout, quand ils doivent prendre le sang, ils restent sans se laver, sans changer leurs vêtements et sans se raser jusqu'à ce qu'il soit repris. [...] C'est à ce moment-là qu'ils se lavent, ils changent leurs vêtements, coupent les cheveux, se rasent, attendant hôtes et amis pour fêter la destruction du fusil et la reprise du sang. En tel cas, ils tirent avec des fusils et fêtent de la même manière qu'ils célébreraient un mariage »⁶¹⁹.

Cette pratique est mentionnée dans les notes personnelles de Shtjefën Gjeçov, bien qu'elle ne figure pas dans la version officielle du Kanun. Toutefois, elle illustre de manière éloquente la conception du deuil chez les Albanais ainsi que le respect témoigné envers la victime. Par ailleurs, le deuil dans la culture albanaise peut s'étendre sur de longues périodes, se prolongeant parfois pendant plusieurs jours, voire des années. Pendant cette période, les proches de la victime se privent d'activités et de fêtes. Gjeçov le montre très bien. Selon lui :

« Ils suivent le deuil du mort pendant plusieurs jours ou pour une année. Ils ne chantent ni chez eux ni chez l'autre, même à un mariage. Ils ne sortent pas à la chasse, les femmes restent avec des cheveux coupés et pleurent lorsqu'elles vont à la montagne ramasser du bois. Ils

⁶¹⁷ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri*, op. cit., p. 180.

⁶¹⁸ Bernardin PALAJ, « Mitologjia e gjallë e malve », *Shkëndija*, vol. 19, n° 11-12, 1941, p. 4.

⁶¹⁹ « Chez les montagnards, les hommes en signe de deuil pour un homme parent ou ami, se frappent à grands coups la poitrine, s'écorchent la figure avec leurs ongles, ne lavent pas leur sang qui a coulé et portent souvent leur veste retournée pendant plusieurs mois ». Alexandre DEGRAND, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, op. cit., p. 52.

interrompent le deuil du mort quand ils tuent le meurtrier [...]. Lors de la période du deuil, le Kanun les (les proches) laisse libres de tous leurs empêchements [...]. Le Kanun des Montagnes ne permet pas à quelqu'un de laisser la douleur s'accumuler, il le laisse libre de travailler jusqu'à ce que son cœur soit guéri de la blessure de la mort et pour qu'il ne soit pas déshonoré en présence d'amis et de camarades qui viendraient pour des condoléances pendant la semaine »⁶²⁰.

Ces mêmes pratiques se retrouvent dans le Kanun de Lekë Dukagjini, un code de lois coutumières albanaises. Selon le paragraphe 1252 du Kanun, le deuil pour un membre de la famille doit être observé pendant une année complète. Ce deuil peut être temporairement suspendu pour des occasions spéciales, telles qu'une fête à laquelle des amis sont conviés ou lors de certains jours de l'année. De plus, le paragraphe 1231 stipule que, lorsqu'un décès survient dans une famille du village, aucun travail collectif ne peut être imposé à cette famille durant une semaine. Passée cette période, ceux qui souhaitent prolonger leurs condoléances peuvent le faire librement.

L'analyse de ces rites révèle qu'ils présentent de nombreuses similitudes avec les rituels anciens grecs. Selon Ismaël Kadaré, les deux peuples partagent des rituels similaires, qu'ils soient liés aux mariages ou aux funérailles⁶²¹. Ces rituels sont considérés comme des institutions culturelles fondamentales pour l'ensemble des peuples des Balkans. Pour Kadaré, la convergence de ces rituels entre les peuples grecs et albanais n'est pas fortuite, mais plutôt le résultat d'une conception similaire de la vie et de la mort. Ainsi, les deux cérémonies sont marquées par des émotions intenses et des actions semblables chez les Grecs et les Albanais. Les cérémonies funèbres de ces deux peuples se distinguent par des lamentations profondes et poignantes, accompagnées de gestes tels que le déchirement des cheveux, symbolisant la douleur intense éprouvée par les proches. De plus, ces rites sont souvent marqués par le devoir de venger la mort du défunt, ancrant la notion de justice et de rétablissement de l'honneur au cœur des pratiques funéraires⁶²². Une autre similitude notable entre ces deux cultures réside dans l'importance accordée à l'esprit des défunts. Le respect des âmes des disparus est central, et divers rites et coutumes sont observés afin d'assurer leur paix et de maintenir un lien avec les

⁶²⁰ ANA, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 62, *op. cit.*

⁶²¹ « Cette cérémonie est très caractéristique dans les deux peuples par ses dimensions théâtrales. Pour les auteurs étrangers, le mariage coutumier albanais ressemble au rapt de la femme, avec des garçons d'honneur qui viennent la chercher, avec des coups du fusil [...] La femme prend ainsi, le rôle de la victime étant obligée de ne pas sourire mais au contraire de pleurer et de donner l'image qu'elle se force ». Ismail KADARE, *Eschyle ou l'éternel perdant*, *op. cit.*, p. 2.

⁶²² *Ibid.*, p. 19.

vivants. Ces pratiques traduisent la place prééminente qu'occupe la mémoire des ancêtres dans le tissu social et spirituel de ces sociétés.

Selon Ismaël Kadaré, les Grecs considèrent les fantômes comme évoluant dans une zone intermédiaire entre le monde des humains et celui des dieux. Ils jouent un rôle crucial dans la transmission des messages d'un monde à l'autre, agissant en tant que témoins ou dénonciateurs de crimes, voire en tant qu'instigateurs de la vengeance ou de tourments de conscience⁶²³. Ainsi, la vengeance du sang apparaît comme une valeur religieuse permettant à l'âme de la victime de trouver réconfort et justice. Chez les Albanais en général, les proches de la victime gardent un de ses objets, souvent la chemise avec la tache du sang, se la passant de génération en génération jusqu'à ce que le sang perdu soit vengé.

« Lorsqu'un homme était tué, victime d'une vengeance, sa chemise ensanglantée était exposée dans un point visible de la *kulla*, et selon la teinte que les taches de sang prenaient peu à peu, on déduisait les sentiments que le mort était censé faire entendre de dessous la terre : impatiente de voir reprendre son sang, colère ou chagrin. Ces taches jouaient ainsi un rôle réel dans le processus de la « reprise du sang »⁶²⁴ .

Dans certains cas, la famille de la victime prend l'initiative de placer une pierre à l'endroit où son proche a été tué, veillant à ce qu'elle ne soit pas déplacée tant que le sang n'a pas été vengé. Selon Ismail Kadaré, cette pratique présente des similitudes avec les coutumes grecques et peut également être interprétée sous un angle religieux. Elle trouve son origine dans la pierre tombale, qui symbolise le lien avec le défunt reposant sous terre et sert de rappel de son existence. En effet, comme le souligne Kadaré, il est encore courant, tant en Grèce qu'en Albanie, de prier ou de prêter serment devant cette pierre.

En analysant ces coutumes, il est évident que les règles entourant la vengeance du sang revêtent une grande importance dans la société, visant à protéger l'honneur individuel, familial et communautaire. Bien que ces pratiques soient souvent acceptées plus ou moins facilement au sein de la société, elles se heurtent à une forte opposition de la part de l'État.

⁶²³ *Ibid.*, p. 22.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 104.

Section II-L'État albanais contre la vengeance du sang

L'existence de la coutume de la vengeance du sang chez les Albanais a donné lieu à plusieurs théories explicatives. Une de ces théories considère cette coutume comme une caractéristique presque innée de cette population, un état naturel typique reflétant le tribalisme primitif. Ainsi, les meurtres de sang sont perçus comme des faits culturels et naturels étroitement liés aux sentiments tribaux⁶²⁵. Une autre interprétation de la vengeance du sang est qu'elle vise à contenir le nombre élevé de meurtres en encourageant une vengeance contrôlée suivie d'une justice stricte. Certains auteurs soutiennent cette position, affirmant que le Kanun, bien qu'incitant au meurtre, a effectivement servi à réguler efficacement l'effusion de sang. Selon cette perspective, les règles de la vengeance du sang remplissent une fonction sociale en résolvant les conflits et en réduisant la violence à un niveau inférieur à ce qu'elle serait autrement⁶²⁶. Cette régulation s'est avérée nécessaire en raison de l'absence d'un État fort et centralisé pendant une longue période. Ainsi, en Albanie, la vengeance du sang aurait émergé comme l'un des moyens de rendre justice en l'absence de pouvoir étatique. Cette coutume a persisté en présence d'un État faible, dans un contexte où la loi n'était pas systématiquement appliquée, où le gouvernement était instable et où l'administration était défailante. Par conséquent, elle a souvent été considérée comme un mécanisme de résolution des conflits, étant perçue comme le seul moyen de rendre justice et de contenir une violence débridée. Dans ce contexte, la vengeance joue un rôle d'inhibition, limitant les représailles⁶²⁷. Cette idée a également été défendue par Gjergj Fishta. Selon lui, la vengeance du sang ne doit pas être qualifiée d'acte de barbarie chez les Albanais. Il s'agit simplement de la peine de mort pour un meurtre et c'est une décision comme toute décision rendue par n'importe quel tribunal européen. Selon Fishta « En cas de vengeance du sang, les anciens respectaient le kanun, ainsi il peut être qualifié d'acte légal tout comme les Français l'ont fait en coupant la tête de Louis XVI, mettant en place une loi formulée par eux contre le monarque du pays »⁶²⁸. Cette perspective montre une conception différente de la justice et de la légitimité des actions punitives en l'absence de cadres juridiques modernes. Elle souligne également la complexité des normes sociales et des systèmes de valeurs dans différentes cultures, où des pratiques qui pourraient sembler

⁶²⁵ Fatos TARIFA, « Nderi, turpi dhe gjakmarrja », *Gazeta shqiptare*, n° 6114, 2014, pp. 16-20.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ Tonin ÇOBANI, *Gjergj Fishta dhe kanuni*, Shkodër, Botimet Fishta, 2014, p. 36.

⁶²⁸ Cité par Tonin ÇOBANI dans *Gjergj Fishta dhe kanuni, op.cit.*

archaïques ou brutales aux yeux contemporains sont intégrées dans des systèmes de règles et de coutumes acceptés.

Mais, dans un État de droit où prévaut la primauté de la loi, la vengeance privée est inadmissible. Elle est considérée comme contraire à l'ordre public (paragraphe 1) et nuisible à l'économie nationale (paragraphe 2).

§ 1- La vengeance contraire à l'ordre public

Dans le cadre du renforcement de l'État et des institutions judiciaires, la coutume de la vengeance du sang devient de moins en moins acceptable. Dans un État de droit, le pouvoir de rendre la justice est confié aux tribunaux, et c'est l'État qui encadre la violence. Par conséquent, la vengeance du sang est perçue comme une pratique incompatible avec le glaive punitif et réparateur de l'État moderne⁶²⁹. Cette coutume est en contradiction avec le principe du monopole de la violence légitime que l'État exerce sur sa population⁶³⁰. Cette dernière accepte et reconnaît l'autorité de l'État et lui permet d'utiliser sa force. Cette violence légitime comprend les sanctions prévues pour les délits les crimes mais également les impôts la police, la justice et c'est en effet un des facteurs important de l'existence d'un État. Ainsi, si l'État n'arrive pas à exercer cette violence légitime son existence est réellement risquée. Selon Weber, dans une société organisée, seul l'État a le droit d'exercer la violence ou la coercition de manière légitime⁶³¹. Cela signifie que toutes les autres formes de violence, comme la vengeance personnelle ou les vendettas familiales, sont considérées comme illégitimes et illégales dans le cadre d'un État moderne. L'un des rôles fondamentaux de l'État est de rationaliser et de contrôler l'usage de la violence. Au lieu de laisser les individus ou les groupes régler leurs différends par la force, l'État intervient comme arbitre suprême. Ce contrôle permet d'établir et de maintenir l'ordre social. Selon le concept d'État de droit, la vengeance du sang repose uniquement sur la haine et la barbarie. Considérée comme à l'origine de la peine et traditionnellement associée à des comportements jugés archaïques, la vengeance privée est vue comme une institution caractéristique des peuples considérés comme insuffisamment civilisés⁶³². Accompagnée d'une

⁶²⁹ Michel PORRET, « Lumières et droit de punir », *op. cit.*, pp. 307-317.

⁶³⁰ Max WEBER, *Le savant et le politique*, traduit par Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 118.

⁶³¹ Gérard DUPRAT, « Max Weber: Politique et histoire », *Revue européenne des sciences sociales*, Librairie Droz, vol. 33, n° 101, 1995, pp. 5-10.

⁶³² Raymond VERDIER, *La vengeance : études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, *op. cit.*, p. 14.

violence incontrôlée, elle est censée n'avoir sa place que dans les sociétés primitives et dépourvues de système judiciaire⁶³³. En revanche, dans les sociétés civilisées, les conflits sont résolus grâce à l'intervention d'un tiers, tel qu'un médiateur, un juge ou un arbitre, contrairement aux sociétés primitives où les parties règlent elles-mêmes leurs différends⁶³⁴. Ces sociétés ont utilisé la vengeance privée en tant que nécessité pour protéger la vie et comme un outil de justice. Mais, dans les sociétés étatiques, cet acte est considéré comme contraire à l'ordre public. Elle désigne le fait d'être juge et partie de sa propre cause. Cela signifie poursuivre de sa propre autorité la défense et la réalisation de son droit, sans faire appel à l'intervention d'une tierce autorité. Dans une société étatique, dans la conduite du procès pénal selon les deux modèles accusatoires et inquisitoires, existent l'accusateur et le juge. Ce sont eux qui doivent poursuivre le criminel et le condamner⁶³⁵. Dans le cas de la vengeance du sang il n'y a pas de juge. Les deux protagonistes sont les deux familles en conflit. En outre, dans un système purement pénal, c'est la loi qui est la véritable victime dans la mesure où c'est elle qui a été transgressée. C'est dans cette perspective qu'un procureur représente l'État, la société, et non la victime strictement. Donc, c'est à la justice seule de répondre à l'infraction⁶³⁶. Au contraire, dans le système de vengeance privée, c'est à l'offensé d'agir selon des règles particulières⁶³⁷. Cela s'assimile à une justice citoyenne où l'on participe à la reconstruction du sujet brisé par un mal injuste et mortel en lui reconnaissant d'abord sa qualité de victime⁶³⁸. Cette sorte de justice peut être très dangereuse puisqu'elle dépend de l'arbitraire de chacun, et ne se résume pas à l'intervention d'un spécialiste du droit tel qu'un magistrat. La vengeance privée est ainsi en contradiction avec l'ordre public et les principes de l'État de droit. Lorsqu'il y a recours à la vengeance du sang, cela représente un affront à la justice étatique, qui est caractérisée par des actes de barbarie sanglante ignorant toute notion d'intérêt public. Dans un acte de vengeance privée, c'est la justice étatique qui devient la victime, car elle possède tous les pouvoirs pour

⁶³³ Évelyne SCHEID-TISSINIER, « Les revendications de la vengeance dans les plaidoyers attiques », *Les régulations sociales dans l'Antiquité* [en ligne], Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006 (généré le 01 septembre 2021), pp. 97-113.

⁶³⁴ Norbert ROULAND, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 46.

⁶³⁵ Denis SALAS, *Le Tiers Pouvoir, vers une autre justice*, Paris, Hachette, 1998.

⁶³⁶ Pascaline DELHAYE, « Figures de la vengeance dans la postmodernité : le héros et le barbare », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 21, n° 1, 2016, pp. 143-154.

⁶³⁷ Pascal TEXIER, Bruno LAMIGES, « La victime et sa vengeance. Quelques remarques sur les pratiques vindicatoires médiévales », dans J. Hoareau-Dodinau, X. Rousseaux et P. Texier, *La victime. I, Définitions et statut*, Limoges, Pulim, vol. 1, 2008, pp. 155-179.

⁶³⁸ Robert CARIO, *Victimologie, de l'effraction du lien intersubjectif à la restauration sociale*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 20.

réparer les dommages et rendre justice aux victimes⁶³⁹. Alors que la justice étatique se concentre souvent sur la répression, la justice vindicatoire vise à restaurer la relation entre l'offenseur et l'offensé⁶⁴⁰. Pour la vengeance, l'honneur constitue le point de référence, tandis que pour le jugement, c'est la norme⁶⁴¹. De plus, en rendant le mal par le mal, la vengeance privée perpétue un lien avec un passé douloureux. En revanche, la justice étatique prend en compte l'oubli et le passage du temps, comme en témoigne la prescription qui entraîne la perte de qualité de preuve et une forme d'oubli de la société à l'égard de l'auteur de l'acte, rendant l'action publique impossible⁶⁴². Il existe donc des différences fondamentales entre la justice privée et la justice étatique, qui entrent en contradiction. C'est pourquoi l'État prend les mesures nécessaires pour limiter ces formes de violence. Dans les sociétés où le pouvoir central est fort, la justice publique prend le relais de la justice familiale, et la justice pénale publique contrôle ou interdit cette dernière. L'État moderne occidental intervient pour empêcher la vengeance privée au nom de son monopole sur la violence légitime⁶⁴³.

A. Les mesures de l'État albanais pour limiter la vengeance du sang

En Albanie, après les années 1920, chaque régime politique a entrepris des efforts pour contrer l'utilisation de la coutume de la vengeance du sang, la considérant comme une pratique archaïque contraire aux principes et aux valeurs défendus par l'État. Les autorités ont pris diverses mesures pour éviter les conflits de vengeance privée, et parmi les plus notables figure le désarmement de la population (1), la création du Code pénal (2), l'encadrement des anciens (3), et le durcissement des sanctions à l'encontre de cette coutume (4)⁶⁴⁴.

1. Le désarmement de la société

Cette réforme, initiée par le gouvernement de Lushnjë (1921-1923), vise à limiter la possession d'armes à feu à ceux qui en avaient obtenu une autorisation spécifique⁶⁴⁵. La collecte

⁶³⁹ Raymond VERDIER, « La justice vindicatoire : une justice citoyenne », *op. cit.*, pp. 181-183.

⁶⁴⁰ Antoine GARAPON, « Nouvelles justices, nouvelles sanctions » dans *Vengeance : le face-à-face victime/agresseur*, *op. cit.*, pp. 223-228.

⁶⁴¹ Pascal TEXIER, Bruno LAMIGES « La victime et sa vengeance », *op. cit.*, pp. 155 - 179.

⁶⁴² Michel ERMAN, *Éloge de la vengeance*, *op. cit.*, pp. 41-49.

⁶⁴³ Raymond VERDIER, « Cercles de violence, dette d'offense et ritualisation », *op. cit.*, pp. 87-91.

⁶⁴⁴ Albana MEMA, « Situata në Shqipëri pas krizës së rëndë politike të vitit 1921 dhe kryengritjes së marsit 1922 », *Studime Historike*, vol. 68, n° 3-4, 2014, p. 10.

⁶⁴⁵ « Projet sur le permis et la fiscalité des revolvers » date 20/03/1922

Article 2 : « Ceux qui souhaitent posséder un revolver doivent demander un permis aux préfectures ou sous-préfectures et après que les investigations nécessaires ont été effectuées [...] le permis demandé est accordé.

des armes a pour objectif d'assurer la paix dans le pays et de mettre fin aux pouvoirs personnels⁶⁴⁶. Cette initiative est considérée comme l'une des réalisations majeures d'Ahmet Zogu alors ministre de l'Intérieur (1922-1924). Cependant, dans certaines régions du Nord, le port d'armes étant une coutume profondément enracinée, leur confiscation est perçue comme une offense, entraînant ainsi des réactions hostiles et des révoltes. Ainsi, le 20 novembre 1926, alors que Zogu occupait simultanément les fonctions de Président et de Premier ministre, plusieurs tribus du Nord, qui n'étaient ni ses alliées ni ses partisans, se sont rassemblées dans le cadre d'un soulèvement dans la ville de Shkodra en réaction à la réforme du désarmement. Zogu parvint à déployer des forces militaires compétentes pour réprimer cette rébellion⁶⁴⁷.

En outre, la presse met également en exergue l'importance de la réconciliation des vengeances de sang et du désarmement de la population albanaise. Ainsi, l'édition du 25 janvier 1925 du journal « Dajti » souligne l'attachement culturel profond des Albanais à leurs armes et les efforts supplémentaires que le gouvernement doit entreprendre pour atteindre ses objectifs. Selon le journal:

« L'arme sur l'épaule de l'Albanais est un bijou, comme les boucles d'oreilles pour les femmes. Un Albanais sans arme se considère comme une femme ou mieux on peut dire qu'il ne se considère pas tel qu'un homme. C'est pour cette raison qu'il souhaite de son cœur que son gouvernement réconcilie les sangs, renforce la *besa* des Albanais, donne du travail au peuple pour faire en sorte qu'il pose lui-même l'arme pour la reprendre uniquement pour défendre la patrie »⁶⁴⁸.

Cette citation illustre de manière vivante la perception culturelle des armes en Albanie au début du XX^e siècle. Les armes ne sont pas seulement des instruments de défense, mais aussi des symboles de l'identité et de la virilité masculines. La comparaison de l'arme à un bijou féminin souligne l'importance de ce symbole dans la construction de l'identité masculine. Le journal « Dajti » appelle ainsi le gouvernement non seulement à promouvoir la paix par la réconciliation des vengeances du sang mais aussi à créer des conditions économiques favorables (« donner du travail au peuple ») pour inciter les individus à déposer volontairement leurs armes. Cette

Le permis mentionné à l'article 2 est accordé après paiement de 20 francs-or au trésor public pour le permis revolver. Ce permis est d'un an ». Fletorja zyrtare e Shqipërisë 12 prill 1922. Journal officiel d'Albanie 12 avril 1922, n° 3.

⁶⁴⁶ Fletorja zyrtare e Shqipërisë 10 maj 1922. Journal officiel d'Albanie 10 mai 1922, p. 8.

⁶⁴⁷ Bernd FISCHER, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy luftave*, op. cit., p. 52.

⁶⁴⁸ Cité par Albana SUBASHI, *La tradition coutumière albanaise dans le cadre du mouvement de transition*, op. cit., p. 121.

approche holistique souligne que la sécurité et la paix ne peuvent être obtenues uniquement par des mesures coercitives, mais nécessitent également des actions pour renforcer la cohésion sociale et économique.

Par ailleurs, l'État a également utilisé la sensibilisation de la population pour lutter contre la vengeance privée, en mettant en avant les graves conséquences de cette pratique pour la société. Parmi ces conséquences, la disparition de nombreux hommes était l'une des plus préoccupantes. La vengeance du sang, qui cible exclusivement les hommes, est perçue comme une grande perte pour la famille, tant sur le plan économique que moral. En effet, l'homme joue un rôle crucial dans l'économie familiale et constitue également un pilier essentiel de son honneur⁶⁴⁹. De plus, en période de guerre, la pratique de la vengeance du sang entraîne une diminution des forces combattantes, ce qui est préjudiciable à la société dans son ensemble. Ces pratiques sont donc, considérées comme néfastes pour la société et sont exclues des valeurs acceptables par l'État. Pour celui-ci, la vengeance du sang entend faire justice soi-même et cela signifie porter atteinte aux lois et à l'ordre public et au système de valeurs instauré par lui-même⁶⁵⁰. La sécurité sociale et personnelle est compromise, et le développement personnel et social devient impossible dans un tel environnement, car la vengeance privée exclut toute possibilité de contact avec les autres membres de la société. Dans l'intérêt de la Nation et de l'individu, l'État encourage donc les gens à abandonner ces pratiques et insiste pour qu'ils trouvent d'autres moyens plus efficaces de résoudre leurs conflits. Cette position est clairement exprimée dans la lettre adressée à la préfecture de Shkodra par le ministre de l'Intérieur de l'époque (1922), Ahmet Zogu. Dans cette lettre, Zogu condamne fermement ces coutumes et demande à la préfecture de sensibiliser la population des régions concernées sur la gravité de l'utilisation de la vengeance du sang⁶⁵¹. Selon Zogu, cette pratique appartient à une époque où les peuples n'avaient aucune notion de vie sociale, de droits et d'obligations envers autrui. Elle est associée aux sociétés les moins civilisées, considérée comme sauvage et dangereuse, et dépourvue de toute utilité dans le monde moderne. Selon Zogu :

⁶⁴⁹ Arben PUTO, *Shqipëria politike 1912-1939*, Tiranë, Toena, 2009, p. 32.

⁶⁵⁰ Raymond VERDIER, « Une énergie vitale », dans *Vengeance : le face-à-face victime/agresseur*, op. cit., p. 9.

⁶⁵¹ DPA, fonds n° 347 « Bashkia Shkodër », viti 1922, dosja n° 52 « Kopje ligji, vendim, qarkore dërguar Bashkisë së Shkodrës për njoftim, veprim e shpallje mbi formimin e komisioneve për faljen e pajtimin e gjaqeve ndërmjet fiseve ». ANA, fonds d'archives n° 347 « Mairie de Shkodra », année 1922, dossier n° 52 « Copies de la loi, décision, circulaire envoyée à la mairie de Shkodra pour notifier et annoncer la formation de commissions pour la grâce et la réconciliation des conflits de sang entre les tribus », p. 4.

« Il est impératif de rappeler au peuple que, les peuples des siècles précédents ont maintenu fermement les coutumes terribles et dangereuses de la vengeance du sang à une époque où ils étaient encore en proie à la sauvagerie. À cette époque, ils n'étaient pas encore formés, ils n'avaient pas conscience des notions de vie en société, et ne ressentaient ni le besoin ni l'intérêt de l'unité et de la fraternité. Les motifs de ces actes étaient souvent liés à l'honneur personnel ou à la colère individuelle, et ils ont entraîné la destruction de milliers de vies et de maisons sans but ni bénéfice apparent »⁶⁵².

Pour lui, au fur et à mesure que les peuples ont commencé à s'émanciper et que la société a progressé, dans son développement, ils ont transféré leurs droits et leurs obligations aux institutions étatiques. Comme il le souligne dans sa lettre, ce processus de transition vers une société plus organisée et civilisée implique la reconnaissance de l'autorité de l'État en matière de régulation des conflits et de garantie de la justice :

« Mais, quand les peuples ont commencé à être inspirés par le sentiment humain, ils ont rejeté toutes ces mauvaises coutumes de la vie sociale, nationale et étatique et ils ont laissé la revitalisation et la protection de leur vie, de leur honneur et de leur richesse au gouvernement et à la loi »⁶⁵³.

Aux yeux du ministre, maintenant que l'État albanais est indépendant et en cours de consolidation, il est impératif que ces coutumes dangereuses disparaissent. En effet, celles-ci portent préjudice à la Nation en divisant son peuple et en semant l'inimitié entre ses membres. En 1922, il est d'une importance capitale que les Albanais restent unis et évitent les conflits internes. Pour le ministre, chaque Albanais le sang de chaque albanais versé en temps de paix représente un dommage considérable non seulement pour la famille de la victime, mais pour l'ensemble du pays. Les meurtres liés à la vengeance du sang entraînent la diminution de la population et la disparition de générations entières ou de branches familiales. De plus, l'assassinat des hommes au sein d'une famille affaiblit la force du pays face à ses ennemis. Pour Zogu, le sang d'un homme ne devrait être versé qu'en cas de guerre, et uniquement par la main de l'ennemi, et non par celle d'un compatriote. Dans sa lettre, il précise :

« Le sang versé d'un Albanais, en temps de paix, sans motif et sans profit, de la part de son compatriote, est un très grand dommage, pas seulement pour sa famille, mais pour toute la Nation. Parce que cela cause une diminution du peuple albanais, la perte d'une génération de

⁶⁵² *Ibid.* Voir l'intégralité du texte en annexe 6.

⁶⁵³ *Ibid.*

filis qui appartient à la même branche familiale. Cette dernière est la future force de la Nation et de l'État, devant les amis et les ennemis qui veulent nous tendre la main de l'amitié et de l'hostilité. Il faut savoir qu'un peuple qui veut maintenir fort ces principes d'indépendance, peu importe s'il est hostile ou pas, ne verse jamais le sang de son propre compatriote, parce que ce sang, quand le moment arrivera, doit être (tué) versé seulement par la main de l'ennemi qui veut violer l'honneur de la patrie et de notre nation »⁶⁵⁴.

Dans sa lettre, le ministre utilise des termes forts et chargés de sens pour la période post-indépendance, tels que « patriote », « patrie », « nation » et « indépendance ». Il qualifie de « antipatriotiques » et d'« ennemis de la patrie » ceux qui commettent des meurtres pour des raisons de vengeance de sang. Son objectif est de toucher la conscience de ces individus et de les inciter à changer leur comportement. Il insiste sur le fait que les meurtres commis doivent être oubliés, car c'est ce que requiert l'honneur d'un véritable patriote. Pour Zogu, la seule solution viable est de tourner la page sur les anciens conflits et de promouvoir la paix au sein de la population. Il estime que gagner la confiance du peuple et le rassurer quant à la force du gouvernement et de ses lois est essentiel, surtout dans une période où le gouvernement est encore fragile et n'a pas encore établi pleinement l'ordre public. Il insiste sur le fait que le gouvernement est le garant des droits de chaque citoyen et qu'il condamnera toujours les actes de violence. Dans sa lettre, il met également l'accent sur l'importance de l'indépendance du pays et de ses lois, ainsi que sur les efforts déployés par le gouvernement pour faire respecter ces lois dans tout le pays :

« En outre, le peuple doit être convaincu que le gouvernement, investi de l'obligation de protéger l'honneur de l'État et de la Nation, ne tolérera jamais que le précieux et sacré sang d'un Albanais soit versé par la main d'un compatriote, que ce soit par plaisir personnel ou par colère individuelle. Ainsi, tous ceux qui se laissent entraîner par de mauvaises idées et de mauvaises tendances vers de tels actes, qui constituent des exemples terribles, seront punis dans toute l'étendue de la loi, afin de les dissuader de perpétrer cette coutume déplorable et terrible »⁶⁵⁵.

À la conclusion de sa lettre, le ministre exhorte la préfecture à prendre toutes les mesures nécessaires pour empêcher ces meurtres. Selon lui, des listes doivent être dressées, répertoriant les noms des personnes impliquées dans des conflits de vengeance, afin de les maintenir sous surveillance et, idéalement, parvenir à les pacifier :

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ *Ibid.*

« Ainsi, nous vous prions de faire des enquêtes fréquentes et de faire une liste où vous devrez marquer les noms et les villages des personnes qui ont des hostilités (de sang). Vous devrez maintenir ces listes comme un document clé pour la découverte d'évènements graves. Vous devrez les tenir dans chaque préfecture et sous-préfecture [...]. Une liste devra être envoyée au ministère »⁶⁵⁶.

Cette lettre est l'exemple le plus clair de la position de l'État contre la vengeance privée. L'État cherche à avoir le monopole de la répression de tout homicide commis dans son ressort. Mais cela dépend de la construction et la progression de l'État. Plus la construction est difficile et la progression lente, plus les chances de résistance de la vengeance privée sont grands. Ainsi, même si les mesures de l'État sont considérables, prenant en compte sa faiblesse elles ne sont pas suffisantes. C'est le cas de l'État albanais après l'indépendance. Celui-ci étant faible est toujours en train de lutter ou encadrer cette coutume.

2. La création du Code pénal

Une autre mesure importante est la rédaction du Code pénal, en l'occurrence le Code pénal de 1928. Ce Code représente également un moment important dans l'histoire juridique de l'Albanie qui s'inscrit dans le cadre des réformes juridiques et administratives entreprises par Zogu pour moderniser le pays et établir une administration centralisée efficace. Comme le Code civil, et pour des raisons similaires, le Code pénal est rédigé selon le modèle italien et français. Cela entraîne de nombreux changements dans la conception du droit pénal en Albanie. L'un des principaux objectifs de ce Code était de renforcer le pouvoir de l'État centralisé et d'assurer une application uniforme de la loi à travers le pays. Il a contribué à la création d'un système judiciaire plus organisé et formel en Albanie. L'entrée en vigueur de ce Code revêt une grande importance, non seulement dans la lutte contre la criminalité, mais aussi parce qu'elle marque la rupture définitive avec le droit pénal ottoman⁶⁵⁷. Ce Code renforce l'autorité de l'État et de la loi, et limite l'autorité des tribunaux traditionnels et des pratiques d'auto-justice⁶⁵⁸. Ainsi, son article 269 précise :

⁶⁵⁶ *Ibid.*

⁶⁵⁷ Ismet ELEZI, *Zhvillimi historik i legjislacionit penal në Shqipëri*, Tiranë, Albin, 1998, p. 142.

⁶⁵⁸ Altin SHEGANI, « La place du droit pénal dans le développement de la société albanaise », *Les sciences humaines et sociales dans les sociétés en transition. Recueil d'études et témoignages en hommage à Pierre Bidart*, Bucuresti, Ediutura Universitatii din Bucuresti, 2016, p. 9.

« Quiconque, dans le seul but d'exercer un droit récluable, dans les cas où il peut s'adresser à l'Autorité, s'empare de son propre droit et use de violence sur les choses, est puni d'une lourde amende pouvant aller jusqu'à mille cinq franc d'or.

Si le coupable a eu recours à l'intimidation ou à la violence contre la personne, même s'il n'a pas fait usage de violence sur des objets, il est puni d'une peine d'emprisonnement pouvant aller jusqu'à un an, ou d'exil jusqu'à deux ans, et en tout cas d'une lourde amende jusqu'à mille francs-or »⁶⁵⁹.

Le Code pénal établit une distinction entre différents types de crimes, ce qui constitue une rupture avec la coutume où chaque homicide, qu'il soit volontaire ou involontaire, entraîne généralement l'exercice de la vengeance du sang. Dans la coutume de la vengeance du sang, chaque acte de meurtre est souvent perçu comme une atteinte grave à l'honneur et à la réputation de la famille de la victime. Ainsi, peu importe les circonstances entourant le crime, la réponse traditionnelle est souvent la vengeance, car elle est considérée comme nécessaire pour restaurer l'honneur perdu et rétablir l'équilibre dans la communauté. Cette approche ne prend généralement pas en considération les nuances des circonstances individuelles de chaque crime. En revanche, le Code pénal introduit des distinctions entre différents types de crimes, reconnaissant les différences entre un meurtre prémédité comme un crime grave qui est sévèrement puni et un homicide involontaire dont les peines sont généralement moins sévères que pour le meurtre prémédité. Le Code reconnaît également les circonstances atténuantes ou aggravantes qui peuvent entourer ces crimes. Par exemple, la légitime défense est reconnue comme une circonstance atténuante dans le Code pénal, ce qui signifie qu'un meurtre commis en légitime défense peut entraîner, de manière classique, des conséquences juridiques moins sévères. De même, un état émotionnel grave peut être pris en compte comme une circonstance atténuante, permettant au tribunal de prononcer une peine plus clément. Ces distinctions introduites par le Code pénal reflètent une approche plus nuancée de la justice pénale, prenant en compte les circonstances individuelles de chaque affaire. Contrairement à la coutume de la vengeance du sang, qui se concentre principalement sur le résultat du crime, le Code pénal reconnaît l'importance des intentions et des circonstances entourant un crime donné. Cela représente un progrès significatif dans la manière dont la société aborde la justice et la résolution des conflits⁶⁶⁰. Les distinctions introduites par le Code pénal permettent de limiter la vengeance en offrant une réponse légale et structurée aux infractions, en contraste avec la coutume

⁶⁵⁹ Le Code pénal du 1928 publié dans le Journal officiel d'Albanie 1 janvier 1928, n° 1.

⁶⁶⁰ Giuseppe VALENTINI, *Studime dhe tekste juridike, op. cit.*, p. 60.

archaïque de la vengeance du sang. En évaluant chaque cas individuellement et en prenant en compte des facteurs atténuants ou aggravants, le Code pénal cherche à proportionner la sanction à la gravité réelle de l'acte commis. En conséquence, la société dans son ensemble bénéficie d'une diminution des violences interpersonnelles et d'une meilleure cohésion sociale. Le passage d'une justice vengeresse à une justice institutionnelle fondée sur la rationalité et l'humanité représente un progrès majeur, en limitant les cycles de violence et en favorisant une résolution des conflits plus pacifique et constructive.

3. L'encadrement des anciens

Un moyen supplémentaire de contrer la pratique de la vengeance privée réside dans l'encadrement des individus ayant un intérêt inhérent à sa perpétuation. Il convient ainsi de s'attaquer à ceux qui tirent un bénéfice économique de ce système de vengeance sanglante. Ces individus capitalisent sur les procédures judiciaires impliquées dans la résolution des conflits liés à la vengeance du sang, en récoltant des gains financiers ou d'autres rétributions. Non seulement ces parties ne s'opposent pas à la pratique de la vengeance privée, mais elles l'encouragent activement dans le but de prospérer. Il est essentiel ainsi d'identifier ces individus et de les surveiller. Une surveillance accrue et des enquêtes approfondies consistent à contrôler les actions de ces individus et à désamorcer toute tentative de raviver d'anciens conflits d'inimitié au sein de la société en les dénonçant chaque fois que ce cas se présente. Ensuite, des sanctions financières et des amendes sévères peuvent être imposées à ces personnes. De plus, il est important de sensibiliser les communautés locales aux dangers et aux conséquences néfastes de la vengeance privée. En résumé, une approche multidimensionnelle, combinant surveillance, sanctions économiques, sensibilisation et désamorçage des conflits, est nécessaire pour s'attaquer efficacement aux individus profitant de la vengeance privée et ainsi réduire l'incidence de cette pratique violente. Cette idée est exposée dans une correspondance adressée au Président de la République par l'inspecteur général de l'administration le 15 octobre 1927⁶⁶¹. Dans cette missive, l'inspecteur plaide en faveur de l'abolition des coutumes locales et de l'application stricte de la loi. Il avance que les seuls partisans de la persistance des coutumes

⁶⁶¹ L'institution de l'Inspecteur général de l'administration est un organe formé auprès du ministère d'Intérieur formé en 1922. L'objectif de cette institution est le contrôle des actes juridiques et les comportements des fonctionnaires de l'administration et la garantie de la justice au peuple. Les inspecteurs sont chargés de contrôler les préfetures, les sous-préfetures de provinces, la police, les mairies et les services de police qui appartiennent à l'administration.

sont les anciens des villages, qui bénéficient de récompenses pour chaque jugement rendu dans le cadre de la vengeance privée. Selon ses dires,

« Le peuple ne veut pas l'existence du kanun. Seules sept ou huit personnes qui ont un intérêt, le veulent, alors que le peuple n'a rien à voir avec cela. Selon nous, le chef du conseil et les membres (il s'agit du conseil de conciliation des conflits des sangs) reçoivent des amendes 250-300 serm chacun par mois..... Le sous-préfet d'ici n'a aucune idée de l'administration, et avec quelques chefs qui « boivent le sang du peuple, ils agissent selon le kanun de Xhibal pour opprimer le peuple »⁶⁶².

Selon cet argument, nous comprenons que la coutume de la vengeance du sang et d'autres coutumes ont pu être tolérées et encouragées par une partie de la population pour leur propre bénéfice. Le passage met en lumière plusieurs aspects importants liés à la persistance du kanun et à ses implications au sein de la société. Tout d'abord, il souligne le désaccord flagrant entre la volonté populaire et les intérêts de quelques individus favorables au maintien du kanun. Cette opposition met en évidence un conflit d'intérêts entre les aspirations de la communauté et les motivations personnelles de certains acteurs. Ensuite, le texte met en avant le rôle néfaste de ses autorités locales, notamment du chef du conseil et de ses membres, dans la perpétuation du système de la vengeance de sang. Le fait qu'ils perçoivent des amendes mensuelles substantielles suggère un lien direct entre leurs actions et des incitations financières, renforçant ainsi l'idée qu'ils sont impliqués dans la préservation de cette pratique pour leurs propres intérêts. De plus, la mention du sous-préfet ignorant des affaires administratives indique un défaut de gouvernance et une incapacité à faire respecter l'État de droit dans la région. Le sous-préfet est une autorité importante chargée de veiller à l'application des lois et des politiques gouvernementales au niveau local. Son manque de connaissance et de compétence dans ce domaine met en péril l'intégrité du système administratif et compromet la capacité de l'État à garantir l'État de droit. En l'absence d'une autorité administrative compétente, certains chefs locaux exploitent la situation pour imposer leur propre version du kanun, accentuant ainsi

⁶⁶² DPA, fondi n° 148 « Kryesia e Republikës », viti 1925, dosja n° VI-6 « Kërkesa të Partisë së Malësisë së Madhe të cilët ankohen mbi ndërhyrjet që ju bëhen nga organet e Drejtësisë në zbatimin e vendimeve të Xhibalit si dhe parashtrësia e inspektorëve të Kryesisë së Republikës mbi suprimimin e kanunit të Xhibalit ose caktim i kompetencave të tij ». ANA, fonds d'archives n° 148 « Présidence de la République », année 1925, dossier n° VI-6 « Les requêtes des chefs de la Grande Malësi qui se plaignent des interventions des organes de justice dans l'exécution des décisions de Xhibal, ainsi que la saisine des inspecteurs de la Présidence de la République sur la suppression du canon de Xhibal ou l'attribution de ses pouvoirs », pp 5,6,7. L'expression « le kanun du Xhibal » est couramment utilisée pour désigner les coutumes traditionnelles en général. Elle ne fait pas référence à une compilation spécifique de règles ou de lois en particulier, mais plutôt à un ensemble de pratiques et de normes coutumières qui régissent les comportements sociaux dans une communauté donnée.

l'oppression et l'injustice ressenties par la population locale. Enfin, l'expression « boire le sang du peuple » est une métaphore saisissante qui illustre la manière dont ces individus abusent de leur pouvoir et exploitent les citoyens ordinaires pour leurs propres gains. C'est aussi la thèse de la préservation de la vengeance du sang et son évolution. Comme déjà expliqué plus haut, les règles de la vengeance du sang ont évolué. Au début, elle ne concernait que le meurtrier, puis elle s'est étendue aux autres hommes de la famille et de la tribu. Ainsi, la coutume de la vengeance du sang, visant n'importe quel membre de la famille, pourrait ne pas avoir existé initialement. Cette pratique semble être un développement ultérieur, car à l'origine, la coutume respectait le principe selon lequel « le sang suit le doigt », ciblant uniquement le meurtrier. Cependant, dans la majorité des cas, les familles des meurtriers devaient verser « l'argent du sang » aux anciens, aux chefs des tribus et aux représentants des Bajraks. Il est évident que ces derniers avaient un intérêt à élargir le plus possible le cercle des personnes contre lesquelles la vengeance pouvait s'exercer⁶⁶³. Plus ce cercle était large, plus les familles puissantes des montagnes augmentaient leurs revenus. En invoquant le kanun, elles assuraient ainsi leur contrôle politique, social et économique sur la population des montagnes du Nord⁶⁶⁴.

Cette analyse met en lumière la manière dont les traditions peuvent être détournées et manipulées pour servir les intérêts des classes dominantes. Celles-ci, conscientes de l'influence des traditions sur la perception collective, peuvent manipuler ces pratiques pour consolider leur autorité. Ceci tend à démontrer que les coutumes ne sont donc pas des normes statiques mais des constructions sociales qui peuvent être reformulées selon les besoins des groupes dominants. Cette capacité à modifier et à contrôler les traditions permet aux élites de maintenir leur hégémonie et de perpétuer des inégalités sociales.

Mais cet argument est également un des arguments utilisés par l'État communiste pour lutter la vengeance du sang et l'institution des anciens. Contre ces derniers, le régime communiste albanais a usé d'une propagande acharnée. Il considère les anciens comme des grands propriétaires terriens et des exploiters du peuple, voire comme des traîtres à la patrie. La politique des communistes vise à les présenter comme des gens riches qui profitent du peuple et qui exploitent ce dernier au profit de leurs intérêts et avoir autant de querelles de sang et de poursuites judiciaires de la part des anciens est en effet dans leur intérêt personnel. On peut cependant s'interroger sur l'authenticité de l'argument, qui ne sert pas tant à discréditer la vengeance du sang qu'une institution qui fait obstacle au Communisme. Premièrement, la

⁶⁶³ Fatos TARIFA, « Nderi, turpi dhe gjakmarrja », *op. cit.*, p. 20.

⁶⁶⁴ *Ibid.*

représentation des anciens comme des exploitants riches et des ennemis du peuple pourrait être exagérée ou simplifiée pour servir les intérêts de la propagande communiste. Le régime cherchait à éliminer les structures sociales traditionnelles qui pouvaient potentiellement rivaliser avec son autorité et sa vision idéologique. En diabolisant les anciens, le régime justifiait non seulement sa propre légitimité mais aussi l'élimination de toute opposition perçue. Deuxièmement, la suggestion selon laquelle les conflits de sang entre les familles alimentaient l'instabilité et servaient uniquement les intérêts personnels des anciens mérite un examen critique. Bien que les conflits du sang puissent avoir conduit à des cycles de violence et de représailles, ils étaient également souvent encadrés par des règles et des rituels stricts visant à restaurer l'honneur et à maintenir l'ordre social au sein des communautés traditionnelles. Entre autre ses conflits sont souvent arrêtés grâce à l'intervention des anciens. Ainsi l'interprétation des communistes qui voit ces conflits comme un simple outil d'enrichissement personnel des anciens est donc contestable. Troisièmement, la tentative de discréditer les pratiques de vengeance du sang peut être perçue comme une stratégie visant à affaiblir les structures sociales locales et à centraliser le pouvoir sous l'égide du régime communiste. En s'opposant aux anciennes traditions, le régime cherche à imposer un contrôle strict sur tous les aspects de la vie sociale et culturelle, consolidant ainsi son autorité et son contrôle sur la population. En conclusion, l'argumentation utilisée par le régime communiste albanais pour condamner les pratiques de vengeance du sang peut être considérée comme ayant moins pour but de critiquer la vengeance elle-même que de justifier une suppression idéologique et politique plus large des structures sociales et culturelles traditionnelles. Cette approche soulève des questions sur l'authenticité et les motivations véritables derrière la propagande communiste vis-à-vis de ces pratiques.

En suivant l'analyse des efforts étatiques contre la vengeance du sang, il nous résulte qu'une autre mesure envisagée pour éliminer cette pratique consiste à imposer des sanctions plus sévères à son encontre.

4. Le durcissement des sanctions à l'encontre de la vengeance du sang

Pour éradiquer la vengeance du sang, une des solutions proposées est de durcir les sanctions à l'encontre de ceux qui y ont recours. Cette approche vise à dissuader les actes de vengeance de sang en augmentant les conséquences légales pour les auteurs de telles actions. Les sanctions envisagées peuvent inclure des peines de prison plus longues, des amendes plus lourdes, et

d'autres mesures punitives. Ces sanctions doivent être suffisamment sévères pour décourager la pratique de cette coutume. Cette approche se reflète, par exemple, dans certaines directives émises par la Cour de Cassation en 1947 dans le cadre de diverses affaires pénales. Ces directives découlent de l'analyse effectuée par ladite Cour sur certaines décisions relevant de sa compétence en matière pénale. Dans l'une de ces directives, la Cour exprime son désaccord avec les crimes de vengeance, les qualifiant de coutume néfaste et dangereuse pour la société, justifiant ainsi une répression plus sévère. Selon la Cour :

« Le coupable qui commet un crime stimulé par la coutume de vengeance, laquelle est appliquée encore dans quelques régions du pays, ne mérite pas une diminution de sa condamnation, sous prétexte d'action influencée par la coutume, à moins qu'ils n'existent d'autres circonstances atténuantes »⁶⁶⁵.

Selon la perspective de la Cour, la pratique de la vengeance est caractéristique des sociétés considérées comme étant à un stade moins avancé de développement, et elle ne devrait pas avoir sa place au sein d'une société communiste en progression. De plus, elle alimente les tensions au sein de la population, ce qui va à l'encontre de l'objectif des communistes visant à promouvoir la fraternité au sein du peuple. Selon la Cour :

« La vengeance est une coutume qui appartient aux sociétés arriérées, incompatibles avec l'organisation de la société d'aujourd'hui qui a pour objectif la fraternisation de la population à travers la collaboration de tous les membres de la société, aptes à travailler pour la reconstruction et le bien-être de la collectivité. Pour la protection de cette organisation vont être sollicitées les organes que le peuple, lui-même, a choisis, les tribunaux. C'est pour cela que l'auto-jugement et surtout celui en forme de meurtre de vengeance, démolit les fondements de la société organisée »⁶⁶⁶.

La Cour souligne également l'impact économique considérable que cette pratique peut avoir, mettant en lumière les répercussions néfastes sur l'économie nationale. Les coûts indirects, tels que la diminution de la productivité due à l'isolement forcé des familles impliquées dans les conflits de vengeance, peuvent entraîner des perturbations économiques généralisées. Par

⁶⁶⁵ DPA, fondi n° 493 « Gjykata e lartë », viti 1947, dosja n° 5 « Udhëzime të Gjykatës së Lartë "Mbi analizën e vendimeve për vrasjet për hakmarrje" dërguar gjithë gjykatave ». ANA, fond d'archives n° 493 « La Haute Cour », années 1947, dossier n° 5 « Instructions de la Cour suprême « Sur l'analyse des décisions relatives aux assassinats par vengeance » envoyées à tous les tribunaux ». Voir l'intégralité du texte en annexe 7.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 2.

conséquent, la seule mesure effective semble être d'intensifier les peines infligées à ceux qui perpétuent cette tradition. Dans cette décision, la Cour exprime clairement sa conviction que:

« A part cela, la coutume de la vengeance empêche le développement de la société en la privant de la contribution que les victimes de vengeance qui, dans la plupart des cas, paient pour les fautes d'autrui, et ils augmentent ainsi les hostilités dans le peuple. Donc les coutumes de vengeance violent les intérêts de la société, par conséquent celle-ci doit se défendre. La seule défense dans ce cas est le fait que les tribunaux doivent donner des punitions plus lourdes, non seulement pour que le coupable ne répète l'infraction mais également pour que les autres membres de la société inclinés vers la vengeance abandonnent le meurtre. C'est la seule possibilité d'effacer cette coutume et de réaliser l'objectif des punitions qui est la défense de la société »⁶⁶⁷.

Ainsi dans le document analysé, il est observé que la Cour aborde la question de la coutume de vengeance, sans distinction explicite entre celle-ci et la pratique de la vengeance de sang. Mais l'utilisation du terme « coutume » semble impliquer une référence à la vengeance de sang. Par ailleurs, l'instruction de la Cour ne considère pas cette coutume comme une circonstance aggravante. Elle souligne plutôt que cette pratique doit être sévèrement réprimée en raison de son préjudice à l'individu, à la société et à la nation. Ainsi, la coutume est présentée non seulement comme rétrograde, mais aussi comme une menace pour l'ordre public, favorisant la division de la population et engendrant des conflits contraires à la politique communiste prônant la fraternité entre les individus.

De plus, cette coutume est considérée comme préjudiciable à l'économie nationale.

§ 2- La vengeance du sang au détriment de l'économie

Outre ses effets sur l'ordre public, la vengeance du sang exerce également une influence délétère sur l'économie des familles et du pays dans son ensemble. Dans le cas d'un meurtre, la famille du meurtrier est contrainte de se retrancher à domicile pour échapper aux représailles. Seuls les hommes de la famille risquent leur vie, ce qui entraîne une restriction des activités économiques et une dépendance accrue des femmes, seules autorisées à sortir et à travailler. Cette situation nuit considérablement à l'économie familiale en limitant la capacité de production et en réduisant les opportunités de génération de revenus. Cette problématique a été particulièrement accentuée pendant la période communiste, où les autorités ont mis en avant le lien entre la persistance de la vengeance privée et l'isolement social imposé aux familles

⁶⁶⁷ *Ibid.*

touchées. Les communistes argumentent que cette pratique coutumière contribue à l'alourdissement de l'économie nationale en entravant la participation de certains individus à la production. Cette vision est clairement exposée dans un rapport rédigé par le ministre de l'Intérieur de l'époque, Kadri Hazbiu, adressé au Premier ministre et au Comité du Parti de l'année 1967. Ce rapport met en lumière l'impact négatif de la vengeance privée sur la productivité du pays et souligne la nécessité de réformes pour éliminer ces coutumes préjudiciables à l'économie nationale. Le ministre écrit:

« Quand il y a des conflits entre plusieurs personnes, la partie coupable doit s'enfermer à la maison avec toute sa famille, ainsi que ses proches, même si ceux derniers vivent dans des villages différents (on les avertit pour qu'ils se protègent) parce que c'est la coutume. Cela veut dire que la coutume permet à la partie lésée de se venger contre n'importe qui de la tribu du tueur. Cela est obligatoire selon la coutume, car lorsque le coupable sort, il donne une impression d'indifférence et d'injure envers la partie lésée. Pour ces raisons, la famille du coupable est obligée de s'enfermer dans la maison jusqu'à ce que la partie lésée lui donne un accord « la trêve » sans ou avec un délai. Pour que l'accord soit reconnu, dans de nombreux cas, il doit être garanti. A cause de l'utilisation de ces coutumes arriérées, les gens sont restés et restent encore enfermés sans participer à la production. Le temps de renfermement de ces familles est différent, cela dépend de la possibilité de convaincre les personnes blessées, mais ce qui ressort de notre pratique, c'est que nous parlons d'une période d'une semaine, deux semaines ou plus »⁶⁶⁸.

Ainsi, selon le contenu de ce document, il est évident que la pratique de la vengeance du sang est perçue comme ayant des conséquences néfastes non seulement pour la famille du coupable, mais également pour l'ensemble de la société et l'État. Étant donné que la prospérité de l'État communiste est intrinsèquement liée à la participation de tous à l'économie nationale, le confinement des familles est considéré comme un phénomène préjudiciable au Parti et à la nation. Par conséquent, il incombe à l'État de s'opposer à cette coutume.

Ainsi, la vengeance du sang comme toutes les coutumes évoquées plus haut (mariage et fiançailles) font partie des coutumes arriérées par rapport à des temps modernes mais aussi comme dangereuses pour la société. Ces coutumes ont un problème de fond, leur contenu

⁶⁶⁸ DPA, fondi n° 490 « Këshilli i ministrave », viti 1967, dosja n° 570 « Relacion i Ministrisë së Punëve të Brendshme, mbi zakonet prapanike që janë përdorur në zgjidhjen e konflikteve që lindin midis qytetarëve ». ANA, fonds d'archives n° 490 « Conseil des ministres », l'année 1967, dossier n° 570 « Rapport du ministère de l'Intérieur, sur les coutumes arriérées qui ont été utilisées dans la résolution des conflits qui surgissent entre les citoyens », p. 2.

choque se révèle inadapté. Ce contenu rend cette dernière impropre aux changements sociaux et impossible dans une Albanie moderne, peu important le régime politique en place. C'est dans cette veine que le patriarcat ou la vengeance, par exemple, sont combattus tant par la République, la Monarchie, que le Communisme, et continuent de l'être aujourd'hui.

Titre II - Une source de droit dégradée dans un cadre légicentriste

Si le précédent titre, porte sur la suppression des coutumes archaïques en raison de leur essence, ce deuxième titre aborde la suppression des coutumes en raison de leur statut en tant que source de droit. La coutume constitue, en effet, un corpus juridique façonné par le temps et le consensus populaire. Considérée comme une source de droit émanant de la base, elle représente une forme de volonté collective s'imposant en tant que règle de droit, en opposition à la loi, qui reflète la volonté du prince ou de l'État⁶⁶⁹. Contrairement à la loi, la coutume ne provient pas d'un organe législatif⁶⁷⁰. Elle est perçue comme un instrument social de règlement des conflits, applicable uniquement au sein d'un groupe spécifique. Sa nature ethnique relative et sa variabilité en font un droit pluriel et mouvant. Cependant, ces caractéristiques ne la favorisent guère dans les sociétés étatiques, qui privilégient les lois écrites et aspirent à l'unité juridique. Ainsi, la coutume n'a jamais accédé à un statut équivalent à celui de la loi dans la théorie générale des sources du droit, demeurant au mieux une source de droit subsidiaire⁶⁷¹. Son caractère oral et variable devient également un obstacle dans la pratique judiciaire, où ce n'est plus tant son contenu qui pose problème, mais bien les modalités de sa création et de son existence qui justifient sa suppression. L'exemple de l'État albanais, notamment après les années 1920, illustre cette confrontation avec la coutume sur un principe fondamental, remettant en question son existence indépendamment de son contenu. Avec le renforcement de l'État après cette période, la coutume voit son importance réduite par rapport à celle de la loi. Cela est visible lors du régime de Zogu (chapitre I) mais également lors du Communisme et de la Démocratie (chapitre II).

⁶⁶⁹ Jean HILAIRE, « Le village, la coutume et les hommes » dans *La coutume au village*, op. cit., pp. 7-17.

⁶⁷⁰ Louis ASSIER-ANDRIEU, « Penser le temps culturel du droit », *L'Homme* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2001, mis en ligne le 12 juin 2003, consulté le 19 décembre 2022, p. 68.

⁶⁷¹ Bruno OPPETIT, *Droit et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 42.

Chapitre I- La perte d'importance de la coutume dans le cadre d'un régime républicain et monarchiste

La coutume est, parmi les règles de droit, une règle non écrite qui s'est imposée par le temps dans un groupe pour régler différentes situations au sein de lui. Elle est donc une source, mais quel est son rôle en tant que telle ? Cette question suscite un débat au sein de la doctrine albanaise et internationale. Afin de l'examiner plus en profondeur, il apparaît essentiel de se référer à la doctrine française. Un comparatif avec celle-ci et le droit français s'avère pertinent, d'autant plus que la thèse, rédigée en France, s'adresse à des lecteurs français, mieux à même de comprendre une mise en perspective fondée sur des principes et développements qui leur sont familiers. L'idée dominante aujourd'hui est que la loi est la source principale du droit, phénomène logique dans un pays légicentriste. La coutume est une source de droit, mais elle joue forcément un rôle secondaire. Les positivistes réduisent son rôle dans un droit désormais codifié et identifié à la volonté du législateur⁶⁷². En revanche les sociologues, les anthropologues et les historiens du droit, eux, ont tendance à exagérer à l'inverse le rôle de la coutume. En 1905 Adhémar Esmein lui rejette toute attribut de source de droit en considérant la coutume comme une atteinte à l'ordre constitutionnel et à la Souveraineté nationale⁶⁷³. Henri Capitant, la considère, dans son œuvre *L'introduction au droit civil*, comme un mode inférieur et primitif de production de droit⁶⁷⁴. Mais certains auteurs pensent néanmoins que la coutume a un rôle important comme source de droit. François Gény par exemple, dans sa *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, donne à la coutume une place d'honneur. Dans son opposition entre source formelles et sources réelles, il affirme la présence permanente de la coutume et sa nécessité. Pour lui, même si la coutume a une place subsidiaire, elle s'impose « à l'égal de la loi »⁶⁷⁵. Louis Assier-Andrieu également lui consacre une place assez importante. Pour ce dernier, la coutume : « est censée préexister à la loi ; poursuivre sa course historique dans son ombre, lui suppléer, ou même encore la priver d'effet au bénéfice des forces sourdes de la tradition. Tout action est sous son empire, redevable d'un double statut : à la fois signe d'obéissance à la coutume et partie prenante du processus même par lequel la coutume est supposée se créer »⁶⁷⁶. Selon l'auteur, l'idée de la coutume désigne aussi bien l'essence du droit

⁶⁷² Philippe JESTAZ, *Le droit*, Paris, Dalloz, 2021, p. 71.

⁶⁷³ Cité par Jean GAUDEMET dans *Les naissances du droit*, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁷⁴ Henri CAPITANT, *Introduction à l'étude du droit civil : notions générales*, Paris, A. Pedone, 1912, p. 44.

⁶⁷⁵ François GENY, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, Issy-les-Moulineaux : réédition LGDJ, 2016, p. 120.

⁶⁷⁶ Louis ASSIER-ANDRIEU, *Chroniques du juste et du bon*, Paris, Presses de Sciences Po, 2020, p. 49.

que l'essence de la culture et elle traduit aussi bien la relativité ethnique que la diversité populaire⁶⁷⁷.

Les juristes d'aujourd'hui voient dans la coutume une « *source de droit un peu dépassée* » de caractère mythique ne jouant qu'un très faible rôle depuis la codification⁶⁷⁸. Selon Philippe Jestaz, elle coule en abondance dans les anciennes sociétés et sa définition ne convient que pour le passé. Selon Jean Gaudemet, la coutume est l'unique source de droit en France médiévale. Depuis la codification, l'auteur lui attribue des périodes de splendeur et de demi-abandon en tant que source de droit⁶⁷⁹. Finalement il faut admettre qu'aujourd'hui le droit écrit a une place prépondérante par rapport à la coutume. Ce dernier phénomène se distingue également en Albanie après les années 1920 lors de la création des institutions étatiques et des lois modernes. Le pays renforce le pouvoir du droit écrit tout en laissant dans l'ombre la coutume. Ainsi, l'idée que la loi constitue la principale source du droit est devenue un élément central de la vision de la construction de l'État moderne albanais après l'indépendance. Toutefois, pendant la période ottomane, la coutume ne rencontre guère de difficultés à perdurer. En effet, son existence revêt une forme d'autonomie vis-à-vis de l'occupation ottomane. Dans le contexte de domination ottomane, le maintien des coutumes est en quelque sorte une expression de rejet de la législation étrangère⁶⁸⁰. Certains chercheurs, à l'instar de Franz Nopcsa, ont décrit les tentatives avortées des Ottomans pour imposer leurs lois aux montagnards. Selon ses observations, l'administration ottomane n'a pas réussi à soumettre les montagnards même par la force des armes⁶⁸¹. Izet Hoxha rapporte que l'État ottoman a même reconnu, à travers des décrets spéciaux, l'autonomie juridique de certaines provinces telles que Mirdita au Nord ou Himara au Sud⁶⁸². Selon l'auteur, d'autres régions du Nord (Pulti, Kelmendi Hoti, Kastrati et Piperi) ont maintenu cette autonomie tout au long de l'occupation ottomane, constituant même les seules zones des Balkans à jouir de cette indépendance. Ainsi, selon l'auteur, cette autonomie est largement répandue dans les

⁶⁷⁷ *Ibid.*

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ En prenant l'exemple français, Jean Gaudemet fait un panorama de l'impact de la codification dans les sources de droit. Selon l'auteur, l'Europe occidentale vit entre les X^e et XI^e siècles pour une bonne part sous l'autorité de la coutume mais son rôle se met vraiment en question lors de la période de sa rédaction pendant le XV^e et XVIII^e siècle. Lors de ces siècles la rédaction des coutumes, leur élimination, la lutte contre les mauvaises coutumes, la primauté de la loi royale donne une priorité énorme au droit romain et menace la coutume en tant que source de droit. Cette position envers la coutume continue au XVI^e siècle durant lequel son caractère écrit la met de plus en plus dans le même rang que les autres expressions écrites du droit. Cependant, la coutume garde son caractère populaire, chose qui la différencie de la loi.

⁶⁸⁰ IZET HOXHA, *Marrëdhëniet juridike në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, op. cit., p. 113.

⁶⁸¹ FRANZ NOPCSA, *Fiset e Malësisë së Shqipërisë Veriore dhe e drejta zakonore e tyre*, op. cit., p. 310.

⁶⁸² IZET HOXHA, *Marrëdhëniet juridike në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, op. cit., p. 120.

régions du Nord. Ces zones indépendantes ont été permanentes pendant toute la durée de l'occupation ottomane et non temporaires, et l'application du kanun est presque absolue. Pour développer ces arguments, Izet Hoxha fait référence à certains documents d'archives et notamment à une lettre de Pjetër Budi, un catholique albanais, adressée au cardinal italien Gocadino et dans laquelle il parle de l'autonomie de ces zones⁶⁸³. Mais, cette tolérance envers les coutumes est également interprétée comme une stratégie des Ottomans pour éviter les confrontations avec la population de ces régions⁶⁸⁴. En conséquence de cette tolérance et de l'application des coutumes, de nombreuses coutumes sont adaptées et sont devenues très proches des principes de la Charia⁶⁸⁵. Ces théories s'opposent à la thèse inverse, qui considère la survie des coutumes comme le résultat des luttes incessantes entre la population de ces régions et les Ottomans⁶⁸⁶. Cependant, un point commun entre ces différentes perspectives est que la coutume a bel et bien perduré pendant la période ottomane et a également subi des adaptations au fil du temps. De nombreux principes des coutumes albanaises présentent des similitudes avec ceux du droit musulman. Comme évoqué précédemment, un exemple éloquent est la coutume permettant à un homme d'épouser une seconde épouse dans le but d'avoir un enfant, idéalement un fils. Ici, peuvent être citées d'autres coutumes comme par exemple celles qui reconnaissent la puissance paternelle ainsi que le droit de vie et de mort du père sur ses fils, ainsi que le droit de la dot, témoignant d'une position subordonnée de la femme. Donc, en subissant ces adaptations au droit musulman, en acquérant des principes communs, la coutume n'a pas eu de grandes difficultés à résister pendant l'occupation ottomane. On peut également attribuer cela au fait que la coutume comme concept est acceptable plus facilement pour le droit musulman. Elle joue un rôle important dans l'élaboration des normes juridiques de la Charia⁶⁸⁷. Elle est une source de droit, secondaire, spontanée et de caractère auxiliaire⁶⁸⁸. Elle y a plus

⁶⁸³ Pjetër Budi est un écrivain de la littérature albanaise ancienne. Il est l'auteur de quatre ouvrages religieux en albanais. Il est né dans le village de Gur i Bardhë, dans la région de Mat, dans les montagnes du centre-Nord de l'Albanie. Il s'est formé au sacerdoce au Collège illyrien de Loretto, (Collegium Illyricum de Notre-Dame de Luria), au sud d'Ancône en Italie. À l'âge de 21 ans, il fut ordonné prêtre catholique et envoyé en Macédoine et au Kosovo, qui faisait alors partie de la province ecclésiastique de Serbie. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania, op. cit.*, p. 59.

⁶⁸⁴ Giuseppe CASTELLETTI, *Normat zakonore dhe jeta shoqërore në malësitë shqiptare sipas kanunit të Lek Dukagjinit*, Tiranë, Ombra GVG, 2012, p. 65.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ François-Paul BLANC, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, 1995, p. 29.

⁶⁸⁸ *Ibid.*

d'importance que dans d'autres formes d'État, notamment laïcs comme l'État communiste, où la coutume est inexistante, ou l'État démocratique ou républicain où son rôle est restrictif.

La question se pose alors de savoir quel rôle la coutume a joué en tant que source de droit après l'occupation ottomane. Avec la création de l'État albanais (République-Monarchie) celui-ci donne une grande importance à la loi en tant que source de droit (section 1) et l'existence de la coutume devient ainsi contraire à un État de droit (section 2).

Section I- La mise en avant de la loi en tant que source de droit (République-Monarchie,1925-1939)

Dans l'Albanie post-indépendance, la coutume commence à perdre significativement de son importance. L'Albanie aspire à établir un État de droit moderne, conforme aux exemples des autres États européens. Les régimes politiques de la République et de la Monarchie en Albanie (1925-1939) se fondent principalement sur la loi en tant que source majeure du droit, ce qui a considérablement réduit l'impact des coutumes traditionnelles. En s'appuyant sur la classification des familles de droit établie par René David, ces régimes sont rattachés à la famille de droit romano-germanique. Cette tradition juridique, largement influencée par les systèmes de droit romain et germanique, privilégie la codification et l'uniformité des lois comme cadre principal de régulation, marquant ainsi une rupture avec les pratiques coutumières qui ont pu prévaloir auparavant. Le droit sur lequel ces régimes s'appuient est issu de la tradition du droit romain⁶⁸⁹. Pour l'Albanie, l'adoption de ce système juridique découle d'une réception volontaire, motivée par le désir de s'occidentaliser et la nécessité de réformer la législation⁶⁹⁰. Étant membre de cette famille de droit, la loi occupe ainsi une place prépondérante parmi les sources de droit. La coutume est simplement considérée comme un élément permettant de découvrir la solution juste. En raison de sa nature orale, la coutume est reléguée à un rôle secondaire, tandis que le droit écrit constitue le fondement du système juridique. Ces caractéristiques définissent clairement le régime républicain et monarchique de l'État albanais entre 1920 et 1939, période au cours de laquelle l'Albanie procède à la codification et à la modernisation de ses lois et celle-ci reprend le dessus en tant que source de droit. Dès son avènement au pouvoir, Zogu accorde une importance particulière à l'instauration d'un cadre juridique novateur, visant tout d'abord à démêler l'État albanais de son héritage ottoman

⁶⁸⁹ René DAVID, Camille JAUFFRET-SPINOSI, Marie GORE, *Les grands systèmes de droit contemporains*, Paris, Dalloz, 2016, p. 170.

⁶⁹⁰ Nebi BARDHOSHI, « E drejta kanunore dhe shteti i së drejtës », *op. cit.*, p. 22.

séculaire. Parallèlement, il s'efforce de diffuser l'influence des lois à travers tout le territoire, y compris dans le Nord, où les pratiques coutumières persistent encore. En 1926, lors de sa correspondance avec Josif Kedhi, suite à la nomination de ce dernier au poste de ministre de la Justice, Zogu expose son projet visant à moderniser le système juridique albanais, qu'il juge, ancré dans des structures trop archaïques. La nouvelle législation ne devrait pas seulement répondre aux besoins sociaux et économiques du pays, mais devrait également être une impulsion pour combler son retard. Dans ses propos tenus lors de la nomination de Kedhi, Ahmet Zogu précise :

« La justice représente l'une des autorités prépondérantes garantissant et élevant l'honneur du peuple ainsi que de l'État. Les lois de justice actuellement en vigueur, sont très anciennes et ne répondent pas aux besoins du peuple avec la rapidité et la facilité qu'elles devraient. Par le biais d'une commission législative, ces lois devraient être améliorées et modernisées en fonction des besoins du pays »⁶⁹¹.

Ainsi, par le biais de cette déclaration, il apparaît manifeste que la première obligation qui incombe au gouvernement de l'époque est l'institution d'une commission chargée de la rédaction des lois. Conformément à cette volonté, le Conseil des ministres a décidé, le 5 août 1926, de la création de ladite Commission législative, dont la mission première est d'élaborer un cadre juridique moderne pour l'État albanais⁶⁹². Parmi ses membres éminents, on compte Faik Dibra, secrétaire général du ministère de la Justice, qui a quitté la Turquie en 1924 pour rejoindre l'administration albanaise⁶⁹³. Avni Dabulla et Idriz Minga, tous deux membres de la Cour de cassation et diplômés en droit d'Istanbul, figurent également au sein de cette commission. S'y ajoutent Agjah Libohova et Thoma Orolloga, avocats de profession, le dernier étant le seul orthodoxe ayant étudié le droit à Athènes et à Paris⁶⁹⁴. La nomination de ces membres s'est fondée sur des critères tels que la détention d'un diplôme en droit et une expérience avérée dans la rédaction des Codes et des lois. Le mandat de cette commission est de perfectionner et de moderniser les lois en vigueur afin de répondre aux besoins de la population avec la promptitude et la facilité requises. À cette fin, elle se doit d'élaborer de nouvelles lois ou de traduire des lois qui semblent être raisonnablement adaptées au contexte du pays. Outre les cinq membres

⁶⁹¹ Fletorja zyrtare e Shqipërisë 2 gusht 1926. Journal officiel d'Albanie 2 août 1926, n° 122, p. 1.

⁶⁹² Kristo LUARASI, *Shqipëria më 1937*, Tiranë, Shtypshkronja "Luarasi", 1937, p. 92.

⁶⁹³ Voir la rédaction du Code civil, p. 113.

⁶⁹⁴ Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, op. cit., p. 106. Voir également : Fletorja zyrtare e Shqipërisë 7 gusht 1926. Journal officiel d'Albanie 7 août 1926, n° 127, p. 1.

initiaux, le ministère de la Justice de l'époque élargit le cercle d'experts en droit en sollicitant la collaboration des procureurs à travers une circulaire, dans le dessein d'apporter leur expertise à la commission chargée d'améliorer la législation. De plus, le ministère engage des échanges épistolaires avec les représentations albanaises à Vienne, Ankara et Genève afin d'obtenir les textes législatifs de ces nations⁶⁹⁵. L'objectif sous-jacent est la conception de lois et de Codes modernes capables de satisfaire les besoins nationaux. Initiant ses travaux par l'élaboration du Code pénal, la commission s'attelle ensuite à la rédaction du Code civil. Dans ce dernier, transparait clairement la primauté accordée à la loi en tant que principale source de droit. En effet, le rapport justificatif du Code civil exprime de manière explicite cette vision, indiquant que : « L'un des principaux piliers sur lesquels l'État doit reposer est, entre autres, la loi qui accomplit les besoins du peuple, qui contribue à son développement social et économique, et qui attire la confiance des étrangers »⁶⁹⁶. Cela illustre l'idéologie de l'État à l'époque, laquelle promeut une transformation en profondeur du fonctionnement institutionnel, accordant une importance primordiale aux lois en tant que fondement du droit. Ces lois se doivent d'être contemporaines et détachées de toute prescription religieuse ou coutumière. Cette approche, comme précédemment mentionné, vise également à instaurer la confiance des nations étrangères avec lesquelles l'Albanie aspire à établir des relations économiques. À l'époque, suivre les tendances et chercher à plaire aux étrangers est devenu une pratique répandue. Cela ne se limite pas seulement à l'aspect vestimentaire ou au comportement, mais s'étend également aux domaines législatifs. La codification des lois selon des modèles occidentaux constitue l'une des principales initiatives de cette aspiration. Cette codification représente la principale raison de l'affaiblissement de la coutume, car elle accorde une primauté à la loi. En considérant la coutume comme un vestige du passé, le législateur la néglige ou lui accorde peu d'importance. Même lorsqu'elle est prise en compte et codifiée, elle acquiert une autre nature, celle de loi, ce qui fragilise sa position en tant que source du droit⁶⁹⁷. Les juristes contemporains comme par exemple Philippe Jestaz considèrent que la rédaction des coutumes par le législateur représente une menace significative pour celles-ci⁶⁹⁸. Cette codification transforme en effet la coutume en droit écrit, accordant ainsi à ce dernier une place prépondérante parmi les sources du droit. La formalisation écrite et le consentement du législateur sont deux facteurs majeurs contribuant à l'affaiblissement de la coutume⁶⁹⁹. La rédaction implique en effet la mise par écrit et

⁶⁹⁵ Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, *op. cit.*, p. 106.

⁶⁹⁶ ANA, fonds d'archives n° 146, année 1928, dossier n° 30, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁹⁷ Philippe JESTAZ, *Le droit*, *op. cit.*, p. 71.

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ Jean GAUDEMET, *Les naissances du droit*, *op. cit.*, p. 60.

l'assimilation des coutumes à la loi, ce qui, dans une certaine mesure, les rapproche des autres formes écrites de droit⁷⁰⁰. Selon Philippe Jestaz, la coutume écrite perd son identité. Lorsqu'on la rédige, elle devient loi, jurisprudence ou doctrine, selon qu'elle est rédigée par les soins de l'autorité publique, reprise par le juge, ou recensée par les auteurs. Donc, la coutume ne garde sa nature et ses caractéristiques que si elle n'est pas saisie par le pouvoir de quelque manière que ce soit. C'est l'autorité étatique qui met la coutume en seconde place, en ce qui concerne les sources de droit⁷⁰¹. Bien sûr cette théorie a ses adversaires qui refusent de voir le droit comme une série de règles arbitraires prises par le législateur⁷⁰². La présence de la loi comme une force coercitive se manifeste dans le contexte de l'Albanie pendant les années 1920-1930. En examinant spécifiquement le Code civil, on remarque que certaines de ses dispositions sont influencées par la coutume locale. Cela est particulièrement visible dans des domaines tels que les fiançailles et les dispositions relatives au droit de la famille. Toutefois, il convient de noter que le Code civil ne reconnaît que la loi comme seule source de droit. On sait maintenant que sa rédaction a été inspirée par les Codes civils français et italien, ainsi que par quelques dispositions du Code suisse. Les deux premiers Codes mentionnés sont également influencés par la coutume, mais ils ne la considèrent pas formellement comme une source de droit, se limitant à reconnaître uniquement la loi énoncée⁷⁰³. En revanche, le Code suisse prend en compte la coutume. L'article 1 ce Code prévoit que : « La loi régit toutes les matières auxquelles se rapportent la lettre ou l'esprit de l'une de ses dispositions. À défaut d'une disposition légale applicable, le juge prononce selon la coutume et, à défaut d'une coutume, selon les règles qu'il établirait s'il avait à faire acte de législateur ». Dans ce contexte, la question se pose naturellement : pourquoi le Code civil albanais n'a-t-il pas intégré des dispositions similaires, en reconnaissant la coutume comme source de droit, étant donné son influence significative en Albanie à l'époque de la rédaction du Code ? Cette interrogation est d'autant plus pertinente lorsque l'on constate que le Code civil suisse, dont une partie a été partiellement copiée en Albanie, intègre des dispositions inspirées de la coutume, notamment en ce qui concerne les fiançailles. Il est à souligner que la création d'un corpus normatif exhaustif, tel qu'un Code civil, représente une entreprise complexe, surtout dans un contexte où la coutume détient encore une forte emprise. Dans ce cadre, le législateur aurait pu aisément adopter une approche similaire à celle du Code suisse, en confiant à la coutume le rôle de pallier le vide juridique en l'absence

⁷⁰⁰ Philippe JESTAZ, *Le droit, op. cit.*, p. 71.

⁷⁰¹ *Ibid.*

⁷⁰² Jean GAUDEMET, *Les naissances du droit, op. cit.*, p. 60.

⁷⁰³ *Ibid.*

de lois spécifiques. Cependant, il semble que l'État ait eu pour dessein de supprimer totalement la coutume en tant que source de droit. Cette volonté découle probablement de l'objectif de créer un État de droit moderne et unitaire, où la loi est la principale source de droit. Cette position peut être interprétée comme une tentative de garantir l'unité nationale en évitant les distinctions régionales et en favorisant l'application uniforme des lois sur l'ensemble du territoire. Étant donné que la codification des Codes est une phase assez inconnue et difficile pour le gouvernement, et que la force de la coutume est assez grande, cela instille un doute pour le gouvernement. D'une part, il préserve certaines dispositions qui reconnaissent les institutions coutumières, mais d'autre part il ne permet que l'appui sur le droit écrit. On voit tout simplement l'incertitude d'un État qui n'a pas d'expérience dans la codification. Il est important de noter également que cette démarche s'inscrit au début du XX^e siècle, dans le cadre d'une période où l'État albanais cherche à asseoir son autorité sur l'ensemble du pays et à instaurer un système juridique unifié, notamment sous le règne du Roi Zogu. Dans cette optique, le maintien de la coutume est perçu comme incompatible avec les objectifs d'un État de droit moderne. La possibilité d'appliquer les coutumes ou de garder un tribunal coutumier est jugée par l'État républicain comme un privilège non justifié pour les régions du Nord. Le but de l'État républicain et monarchique de Zogu est de créer un État de droit moderne unitaire où la source principale du droit est la loi. Donc, au-delà du fait que les coutumes sont archaïques, leur présence n'est pas compatible avec l'existence de l'État de droit. Cette position est clairement exprimée dans une correspondance datée du 13 février 1925, que le Président Ahmet Zogu adresse le 13 février 1925 au ministre de la Justice Petro Poga, lorsque ce dernier lui demande son avis en rapport avec l'existence d'un tribunal coutumier dans les régions du Nord. Dans cette lettre, Zogu affirme que « Toutes les provinces de l'État sont soumises à une organisation judiciaire. Le Statut de l'État n'admet aucun privilège à aucune région ou province »⁷⁰⁴. Il est bien exprimé ici l'objectif de l'État de se baser uniquement sur la loi que cela soit pour l'organisation de la justice ou pour tous les autres organes étatiques. L'État exclue ainsi toute possibilité de reconnaître la coutume en tant que source de droit pour les régions du Nord. En somme, l'objectif primordial de l'État albanais est de fonder son système juridique sur la

⁷⁰⁴ DPA, fondi n° 155 « Drejtoria e përgjithshme e Drejtësisë », viti 1925, dosja n° II-231 « Korrespondenca e Ministrisë së Drejtësisë me Kryesinë e Këshillit të Ministrave, Ministrinë e Brendshme për kërkesat e kryepleqve (bajraktarëve) për zbatimin në këto pjesë të Kanunit të Lek Dukagjinit ». ANA, fonds d'archives n° 155 « Direction Générale de la Justice (ministère de la Justice) », année 1925, dossier n° II-231 « Correspondance du ministère de la Justice avec la présidence du Conseil des ministres, le ministère de l'Intérieur sur les demandes des chefs des montagnes (bajraktars) sur la mise en œuvre dans ces régions du Kanun de Lek Dukagjini », p. 1.

primauté de la loi, dans le but d'assurer l'unité et la cohésion nationales, reléguant ainsi la coutume au second plan, voire à l'oubli, dans le processus de consolidation de l'État de droit. Effectivement, une autre perspective peut être avancée pour justifier le rejet de la coutume en tant que source de droit dans les régions du Nord de l'Albanie sous le règne de Zogu. Étant originaire du Nord de l'Albanie lui-même, Zogu a une connaissance approfondie de la mentalité et de la force de la coutume dans ces régions montagneuses. Reconnaître la coutume comme source de droit aurait implicitement accordé aux habitants des montagnes une forme d'autonomie juridique, ce qui aurait représenté un risque pour le pouvoir central de Zogu. En accordant une reconnaissance officielle à la coutume dans les régions du Nord, Zogu aurait potentiellement créé un privilège pour les montagnards, lesquels auraient pu se sentir moins contraints par la loi et plus enclins à entretenir un sentiment d'indépendance vis-à-vis de l'État central. Cette situation aurait pu progressivement conduire à une marginalisation de l'autorité de l'État et à un affaiblissement de son pouvoir sur l'ensemble du territoire. Dans ce contexte, la présence de la coutume aurait été perçue comme incompatible avec les aspirations de l'État républicain et monarchique dirigé par Zogu. L'existence de la coutume aurait constitué un obstacle à l'établissement d'institutions juridiques uniformes et centralisées, essentielles à la consolidation du pouvoir de l'État et à la préservation de son autorité sur l'ensemble du pays. Ainsi, en écartant la coutume comme source de droit et en favorisant l'application exclusive de la loi, Zogu et son gouvernement cherchent à préserver l'unité et la cohésion nationales en maintenant un contrôle ferme sur l'ensemble du territoire albanais, notamment dans les régions du Nord où la coutume a historiquement une influence prépondérante. Pour des raisons analogues, l'existence de la coutume est considérée contraire aux institutions républicaines et monarchiques.

Section II- Une coutume contraire aux institutions républicaines et monarchiques

Cette section traite de deux institutions qui évoluent dans le contexte de la coutume et de l'État de droit : l'institution du législateur (paragraphe 1) et celle du juge (paragraphe 2).

1 §- L'Incompatibilité entre le législateur coutumier et l'État de droit

Selon les principes des régimes républicain et monarchique qui ont prévalu en Albanie durant les années 1925-1939, le droit ne peut émaner que de la volonté du législateur. Les

Statuts fondamentaux et les Constitutions en vigueur à cette époque défendent la notion selon laquelle le droit ne trouve sa source que dans l'action délibérée du législateur, excluant ainsi la coutume du domaine juridique. En conséquence, la coutume est perçue comme une atteinte à l'ordre Constitutionnel et étatique, dans lequel le peuple délègue à ses représentants élus le pouvoir de légiférer. Pour ces raisons elle est considérée comme une source de droit contraire aux principes de l'État de droit. Conformément à l'article 7 du Statut fondamental de la République de 1925, le pouvoir législatif est exercé par le Sénat et la Chambre des députés, élus par le peuple. Dans le cadre de la Monarchie, ce rôle est assumé par le Roi et le Parlement, comme stipulé à l'article 8 du Statut de la Monarchie. Selon l'article 9 de ce même Statut, l'initiative des lois revient également au Roi et au Parlement. Toute loi doit être votée par le Parlement et approuvée (sanctionnée) par le Roi pour devenir exécutoire. L'interprétation de ces lois est du ressort du pouvoir législatif. Ces principes, complémentaires les uns des autres, entrent en contradiction avec les principes de la coutume. En effet, pour l'établissement des coutumes, il n'existe pas d'organe législatif dédié. La coutume est conçue comme un principe général d'action et de régulation des rapports sociaux. Elle est le règlement spontané des conflits⁷⁰⁵. Elle est l'expression idéale de la volonté populaire et de l'acceptation qui est le sentiment d'obligation de l'utiliser⁷⁰⁶. Contrairement aux lois, qui sont établies par l'autorité publique, les coutumes trouvent leur origine dans l'imitation des ancêtres ou des figures emblématiques telles que Lekë Dukagjini, Skanderbeg, Papazhuli, ou d'autres personnes considérées comme sages, droites, intelligentes, vus comme garants de la justesse des coutumes⁷⁰⁷. L'imitation des ancêtres ou l'imitation d'une action accomplie pour la première fois par un héros ou par un Dieu confère ensuite à la coutume son caractère obligatoire⁷⁰⁸. Le culte des ancêtres donne ainsi aux coutumes une autorité interne, incitant les habitants à les respecter et à les appliquer en tant que valeurs et droits transmis par leurs prédécesseurs. Dans cette perspective, la méthodologie de l'établissement des nouvelles coutumes diffère de celle utilisée pour promulguer de nouvelles lois. Selon la tradition, seuls les anciens ont la compétence de créer de nouvelles coutumes, conformément à leur époque. Cette réalité est

⁷⁰⁵ Evelyne SERVERIN, *De la jurisprudence en droit privé, théorie d'une pratique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1985, p. 137.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁷⁰⁷ La création des règles coutumières est généralement attribuée à Lekë Dukagjini dans la province ethnographique anciennement connue sous le nom de Lekni. Dans la province connue sous le nom de Gegni, cet attribut est attribué à Skanderbeg et dans la province de Labëria à Idriz Suli. Nebi BARDHOSHI, « E drejta kanunore dhe shteti i së drejtës », *op. cit.*, p. 22.

⁷⁰⁸ Jean CARBONNIER, *Flexible droit, pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, L.G.D.J., 2001, pp. 120, 121.

clairement observée dans le Kanun de Lekë Dukagjini et de Skanderbeg, lesquels prévoient que de nouvelles règles ne peuvent être instituées sans l'aval des anciens⁷⁰⁹. Ces derniers constituent ainsi la principale source de droit selon la tradition albanaise. De manière générale, l'ancien est désigné comme l'individu le plus âgé de la famille, bien que cette règle ne soit pas systématiquement suivie. Un individu plus jeune peut être élu en tant qu'ancien s'il a rempli des responsabilités traditionnellement dévolues aux anciens, s'il fait preuve de maturité, d'intelligence et s'il exerce une influence sur un village ou une région. Selon les textes du Kanun de Lekë Dukagjini et de Skanderbeg, les nouvelles coutumes sont élaborées lors d'assemblées regroupant les anciens. Ces assemblées comprennent des hommes désignés selon le principe « un homme pour chaque maison ». Pour les coutumes relatives à une province, seuls les anciens de cette région y participent, tandis que pour celles d'un village, seuls les anciens du village sont concernés⁷¹⁰. Toutefois, l'ancien, en tant qu'autorité, n'est pas nécessairement un résident de la région en question ; il peut également être originaire de régions avoisinantes. L'essentiel est que cet individu soit reconnu comme un ancien vertueux et intègre⁷¹¹. Pour édicter des règles, les anciens doivent prendre en considération les coutumes préexistantes propres à une région ou à un village spécifique. Un critère celui-ci qui diffère nécessairement des règles applicables dans un État républicain ou monarchique. Dans les contextes étatiques évoqués, la législation, conformément aux principes inhérents à ces formes d'État, se doit de refléter la volonté de la majorité, érigeant ainsi l'un des piliers fondamentaux de l'État de droit. La coutume, en raison de sa spécificité géographique et temporelle, ne peut prétendre au statut de source de droit à l'échelle nationale. En outre, pour que le cadre juridique puisse contribuer à l'édification d'un système étatique robuste, il est impératif qu'il soit en conformité avec les normes internationales⁷¹². Cette conformité implique l'existence de principes non locaux qui prééminent sur la détermination du juste ou de l'injuste, ainsi que sur les sanctions qui en découlent, telles qu'établies par le droit international. Les principes coutumiers locaux, qui arbitraient une action comme étant juste ou injuste, sont largement écartés, puisque le cadre envisagé adopte par principe une position antithétique à celle du droit international qui prévaut actuellement. Par ailleurs, dans les États républicains et monarchiques, la fonction principale

⁷⁰⁹ Article 141 § 993 du Kanun de Lekë Dukagjini, Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, *op. cit.*, p. 193.

⁷¹⁰ IACEA, Archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13,1956, *op. cit.*, p. 34.

⁷¹¹ Nebi BARDHOSHI, « E drejta kanunore dhe shteti i së drejtës », *op. cit.*, p. 19.

⁷¹² *Ibid.*, p. 19.

de résolution des conflits incombe au juge légalement reconnu. Il convient de noter que la figure du juge, selon la coutume, diffère également de celle reconnue par la loi.

2 §- L'Incompatibilité entre la justice traditionnelle et le rôle du juge moderne

Conformément à la coutume, ce rôle est dévolu aux anciens, et la figure du juge telle qu'elle est connue aujourd'hui n'existe pas. Les anciens assument donc cette responsabilité, agissant à la fois en tant que médiateurs pour pacifier les parties en conflit, et en tant que juges pour résoudre les différends. Selon les archives de Rrok Zojzi, différents types d'anciens sont identifiés en fonction de l'importance et de la nature des affaires à traiter. Il en ressort précisément cinq catégories : les anciens des ventres (barqeve), les anciens des quartiers, les anciens du village, les anciens de la province et les anciens du Vilajet⁷¹³. Dans le contexte d'un conflit familial (impliquant deux familles de la même lignée, ou la séparation d'une famille, par exemple), les anciens des ventres sont sollicités (pleqte e barqeve)⁷¹⁴. Lorsque le conflit implique des ventres différents, on fait appel aux anciens des quartiers. Les conflits entre quartiers font intervenir les anciens du village, tandis que ceux entre deux villages sollicitent les anciens de la région⁷¹⁵. Ainsi, c'est l'échelle du conflit qui détermine la compétence juridictionnelle des anciens. Ceux-ci, forts de leur connaissance des coutumes propres à leur domaine de compétence (village, région, etc.), interviennent pour apaiser les conflits susceptibles de dégénérer en actes de violence ou en dommages. Pour ce faire, ils font appel à leur sagesse, adoptant une approche conciliante, mais peuvent recourir à la force si nécessaire et dans des circonstances exceptionnelles. Cette possibilité implique également la capacité des anciens à solliciter l'assistance des miliciens pour résoudre un conflit ou pour faire respecter leurs décisions⁷¹⁶. Dans la plupart des cas, les audiences des anciens sont publiques et se déroulent au cœur même du village, dans la cour de l'Église ou de la Mosquée⁷¹⁷. Ils examinent les plaintes déposées par les habitants du village concernant des vols, des querelles diverses, des litiges fonciers, des dommages causés aux terres agricoles ou au bétail. Pendant ces audiences, le droit à la parole est rigoureusement observé, conformément à la coutume albanaise

⁷¹³ IACEA, archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, 1956, p. 34. Vilajet est une grande division administrative de l'Empire ottoman, qui était dirigé par un Vali.

⁷¹⁴ La totalité des enfants qui ont le même père. Définition plus large voir Chapitre 1, Partie 1.

⁷¹⁵ IACEA, archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, 1956, *op. cit.*, p. 34.

⁷¹⁶ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore e Labërisë në planin krahasues*, *op. cit.*, p. 101.

⁷¹⁷ Tonin ÇOBANI, *Princi i përfolur Lekë Dukagjini : monografi*, Tiranë, Lisitan, 2003, p. 119.

qui reconnaît à tous les individus une égalité de droit, leur permettant ainsi de présenter leur défense, quel que soit leur statut dans le litige. L'objectif est d'obtenir le plus grand nombre d'opinions possible afin de parvenir à une décision finale plus juste. En ce qui concerne leur procédure judiciaire, elle revêt un caractère accusatoire. Cela se manifeste non seulement par le fait que les audiences sont initiées par les plaignants eux-mêmes, mais aussi par l'obligation pour l'accusateur de mener une enquête, de déterminer l'auteur présumé et de rassembler des preuves⁷¹⁸. Ces éléments mettent en lumière une procédure propre à une institution non étatique, mais qui présente, dans ses principes et son organisation, des similitudes frappantes avec une procédure plutôt moderne. Cependant, un élément détonne quelque peu : le caractère définitif de leurs décisions⁷¹⁹. En effet, le kanun ne prévoit pas de possibilité d'appel contre ces décisions, conformément au principe coutumier selon lequel « le kanun n'établit ni ancien sur ancien ni jugement sur jugement, ni serment sur serment »⁷²⁰. Cela implique qu'il n'est pas permis de changer d'ancien, ou de juge, pour une même affaire. Une fois sélectionné, l'ancien ne peut se dérober à sa mission après l'avoir acceptée. Il n'y a pas de possibilité de recours contre un jugement déjà rendu, ce qui signifie que personne ne peut chercher un autre jugement une fois la décision prise. De même, il n'est pas autorisé de prêter serment à plusieurs reprises pour la même affaire. En comparaison avec le système judiciaire contemporain, les anciens pourraient être considérés comme un niveau de justice suprême rendant des décisions en dernier ressort. Seul un cas exceptionnel permet d'ouvrir la voie à un recours : lorsque les anciens ont agi de manière frauduleuse, en mauvaise foi⁷²¹. Dans ce cas, les parties ne peuvent pas changer d'anciens et doivent se soumettre à leur jugement et respecter leur décision. Il existe même un système de gage du jugement, où un objet de valeur (une montre, une tabatière, une arme, etc.) est déposé par une partie avant le début du procès en signe de soumission à la décision des anciens et de confiance dans leur capacité à traiter équitablement l'affaire qui leur est confiée. Selon la coutume albanaise, un jugement rendu en l'absence de ce gage est considéré comme dénué de valeur⁷²².

⁷¹⁸ Koço NOVA, *Zhvillimi i organizimit gjyqësor në Shqipëri*, Tiranë, Universiteti i Tiranës, 1982, p. 35.

⁷¹⁹ Article 141 § 1015 du Kanun de Lekë Dukagjini. Les anciens jugeront sans partialité et sans être corrompus par des pots de vin ou les paroles de l'un ou de l'autre.

§ 1016 L'ancien qui se révélera avoir jugé avec partialité et contre le Kanun ou avoir été corrompu par les pots de vin d'une des parties sera déshonoré et ne sera plus jamais choisi comme ancien.

⁷²⁰ Article 142 § 1038 Mais si les propriétaires des gages se sont mis en tête que le jugement a été rendu à tort et avec partialité, ils ont le droit de ne pas s'y soumettre. Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini, op. cit.*, p. 198.

⁷²¹ Selon le Kanun de Lekë Dukagjini quand un ancien a jugé avec partialité ou contre les coutumes ou quand il est corrompu il sera déshonoré et ne sera jamais choisi comme ancien.

⁷²² Article 142 § 1020 du Kanun de Lekë Dukagjini.

Selon le Kanun de Skanderbeg, « Il n'y a pas de procès sans gage. Un procès mené sans gage est considéré comme un simple arrangement entre amis. Bien que le Kanun apprécie de telles ententes entre amis, il ne les considère pas comme des jugements rendus par des anciens »⁷²³. Une fois le gage accepté, le jugement débute par le serment des anciens, qui jurent d'agir avec impartialité et fidélité à l'affaire qui leur est confiée⁷²⁴. La décision des anciens peut consister à contraindre une personne à présenter des excuses pour une faute commise, à payer des amendes pour réparer les dommages causés, ou encore à exiler une personne ou sa famille.

Effectivement, dans un État de droit, tel que défini par les principes de la République de 1925 ou du régime monarchique, le pouvoir judiciaire est exercé par les tribunaux et les juges⁷²⁵. Selon les principes de l'État de droit, l'organisation, les droits et les pouvoirs des tribunaux sont déterminés par la loi. Les juges, en rendant leurs décisions, sont indépendants et guidés uniquement par la loi. Ainsi, dans l'article 9 du Statut de la République de 1925, il est prévu que : « Le pouvoir judiciaire est exercé par les tribunaux et leurs décisions sont prises au nom de la République albanaise ». Selon l'article 98 de ce Statut, les tribunaux sont indépendants. En rendant leurs propres jugements, ils ne s'appuient sur aucune autre autorité que celle de la loi. Selon ce Statut, tous les juges et procureurs sont nommés par décret du Président de la République sur proposition du ministre de la Justice sur la base de l'élection d'une commission spéciale. Les qualités des juges et des procureurs seront déterminées par la loi⁷²⁶.

Les mêmes principes existent pour le régime Monarchique. Selon l'article 14 du Statut de la Monarchie, le pouvoir judiciaire est exercé par les tribunaux et leurs décisions, fondées sur la loi, sont rendues et exécutées au nom du Roi. Selon les principes de ce Statut, l'organisation, les droits et les pouvoirs des tribunaux sont déterminés par la loi. Les juges, lorsqu'ils rendent des décisions, sont indépendants et guidés uniquement par la loi de leur conscience ; personne ne peut intervenir et influencer le rendu des décisions de justice. Selon ce Statut, la loi est aussi l'unique source de droit lorsqu'elle prévoit que les juges et procureurs de la République sont inviolables dans les conditions précisées par loi organique et que leurs qualités, leur mode de nomination, de mutation, de révocation, de promotion, de rétrogradation, de suspension et de mise à la retraite, ainsi que la valeur de leurs traitements et primes, sont déterminés par la loi organique de la justice.

⁷²³ §2367 du Kanun de Skanderbeg, p. 156.

⁷²⁴ Salvatore VILLARI, *Normat zakonore juridike të Shqipërisë, op. cit.*, p. 196.

⁷²⁵ Pour plus d'information sur l'organisation judiciaire en Albanie (1920-1939) voir pp. 306-310.

⁷²⁶ Article 98-107 du Statut de la République d'Albanie 1925.

Ainsi, il existe une incompatibilité fondamentale entre la procédure judiciaire étatique, basée sur la loi, et celle des Anciens, fondée uniquement sur la coutume. Tandis que ceux-ci jugent selon le serment de la partie intéressée ou des jurées, les tribunaux jugent selon les preuves accumulées dans le procès. Par conséquent, il y a une incompatibilité entre un État de droit et de sa manière de rendre la justice et celle prévue dans la coutume.

Plus largement, cela ne vaut pas uniquement pour le pouvoir judiciaire, mais pour chaque organe étatique, l'organisation duquel se fonde uniquement dans la loi. Ainsi, la coutume se met en arrière par rapport à la loi qui est la source principale de droit parce qu'elle est incompatible aux principes de base du régime politique instauré.

Cette incompatibilité est encore plus prononcée pendant la période communiste, où la coutume est strictement interdite en tant que source de droit, tout comme d'autres aspects de la tradition et de la société traditionnelle sont souvent supprimés au profit de la doctrine communiste.

Chapitre II- La coutume mise au ban pendant le Communisme

La période du Communisme en Albanie représente un cas particulier où les principes institutionnels sont poussés à l'extrême, non pas seulement en raison de l'idéologie communiste en soi, mais également en raison du particularisme albanais sur la question. Durant cette période, le gouvernement a mené une guerre ouverte contre les coutumes, les considérant comme un vestige du passé à éliminer. Le combat le plus acharné contre cette source de droit s'est déroulé pendant cette période. La coutume est perçue non seulement comme incompatible avec la théorie marxiste, mais aussi comme un obstacle à l'évolution de la société communiste. Pour le régime politique en place à l'époque, la loi est la source principale de droit, voire unique (section 1). La coutume, quant à elle, est considérée non seulement comme archaïque, mais aussi comme rétrograde et dépourvue de valeur juridique (section 2). Ainsi, pendant la période communiste en Albanie, la coutume est reléguée au rang de relique du passé, éradiquée au nom de la construction d'une société conforme aux idéaux communistes et dépourvue de tout attachement aux traditions ancestrales.

Section I- La loi, source unique du régime communiste

La coutume, par principe, ne peut pas exister dans un État communiste. Elle joue un rôle très restreint voire inexistant en tant que source de droit. Selon l'idéologie de cet État, c'est

celui-ci qui contrôle la vie des gens et qui règle leurs conflits⁷²⁷. Selon l'idéologie de cet État, c'est l'appareil étatique qui régule la vie des individus et résout leurs conflits. L'État communiste exerce un contrôle omniprésent sur toutes les sphères de la société et crée la législation. Par conséquent, l'existence d'institutions coutumières concurrentes est incompatible avec la nature même de l'État communiste. De plus, ce dernier s'appuie sur la théorie marxiste-léniniste dont la compréhension des principes est considérée comme indispensable pour tous les citoyens, les gouvernants, l'administration et les juges⁷²⁸. Cette théorie imprègne les fondements de l'État, notamment dans sa Constitution et dans toute la législation. Nous pouvons citer ici les Constitutions de 1946 et 1976. Par exemple, l'introduction de la Constitution de 1976 avance que :

« Le peuple albanais a trouvé et continue de trouver l'inspiration dans la grande doctrine du marxisme-léninisme, sous la bannière de laquelle, uni autour du Parti travailliste et sous sa direction, il avance la construction d'une société socialiste pour ensuite évoluer progressivement vers une société communiste »⁷²⁹.

Selon cette Constitution, toute l'organisation de l'État est fondée sur l'idéologie communiste, qui régit les relations internes et externes ainsi que le système éducatif. D'après le Communisme, toutes les institutions sont remodelées à la lumière de cette doctrine, considérée comme l'expression indispensable de la vérité. Cette idéologie est censée guider la société sur la voie du progrès, en tant qu'explication du monde et guide pour l'action, indiquant la voie à suivre pour améliorer le monde⁷³⁰. En tant que théorie et idéologie robustes, elle est non seulement à la base de la recherche de vérités scientifiques dans tous les domaines, mais surtout dans la construction de la nouvelle société. Selon cette théorie, en dehors du monde communiste et des principes communistes, il ne peut exister ni véritable liberté ni égalité⁷³¹. Ainsi, le Communisme affirme que seul son système idéologique peut garantir la réalisation de ces valeurs fondamentales. Selon le marxisme-léninisme, l'organisation de l'économie revêt une importance primordiale par rapport au droit. Ce qui détermine essentiellement la structure de la

⁷²⁷ Nebi BARDHOSHI, « Albanian communism and legal pluralism the question of Kanun continuity », *op. cit.*, p. 114.

⁷²⁸ René DAVID, Camille JAUFFRET-SPINOSI, Marie GORE, *Les grands systèmes de droit contemporains*, *op. cit.*, p. 171.

⁷²⁹ Constitution de la République populaire de l'Albanie de 1976, (loi n° 5506 du 28 décembre 1976), Introduction. Voir <https://licodu.cois.it>, consulté le 06 septembre 2024.

⁷³⁰ Enver HOXHA, *On some aspects of the problem of the Albanian woman*, *op. cit.*, p. 170.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 176.

société, ce sont ses fondements économiques et les conditions dans lesquelles les moyens de production sont exploités. Le droit est perçu comme un outil entre les mains de ceux qui détiennent le pouvoir dans une société, servant à soutenir l'organisation économique⁷³². La loi est considérée comme la source principale du droit, car elle est l'unique domaine où l'État exerce un contrôle absolu. De plus, la loi est vue comme l'instrument idéologique par lequel le pouvoir impose sa vision du monde. Le non-respect du droit dans une société communiste est perçu comme une menace pour la stabilité sociale, pour la politique des dirigeants et comme une violation de la morale, retardant ainsi l'avènement du Communisme. Selon le marxisme-léninisme, la loi socialiste est considérée comme la plus juste car elle est au service du peuple dans son ensemble, et non pas seulement d'une classe privilégiée⁷³³. Par conséquent, l'autorité qui crée la loi doit être respectée de manière fondamentale. Ainsi, selon les dispositions de la Constitution albanaise de 1946, le pouvoir législatif est exclusivement exercé par l'Assemblée populaire, avec des initiatives législatives émanant du Présidium de l'Assemblée populaire, du Gouvernement et des députés. De même, selon l'article 5 de la Constitution de 1976, personne en dehors des organes définis expressément dans cette Constitution ne peut exercer la souveraineté du peuple au nom de la République populaire socialiste d'Albanie, ni aucun de ses attributs. Il est donc, évident que dans un État communiste, l'existence d'une institution comme les Anciens, capables de créer des coutumes, ne peut être envisagée, car elle serait en contradiction avec les principaux actes de l'État ainsi qu'avec l'idéologie et la morale communistes⁷³⁴. Par conséquent, la coutume ne peut exister en tant que source de droit. C'est uniquement la loi, comme volonté de l'État, qui permet de régler les différentes sphères de la vie. La loi aide l'État à réaliser son idéologie. La Constitution et les lois expriment la volonté de celui-ci, de la classe ouvrière, des autres masses laborieuses ; les citoyens ont donc, le devoir de se conformer à ces actes législatifs. Cette idée que la loi est la seule source de droit est clairement exprimée dans l'article 22 de la Constitution de 1976, où il est prévu que : « les sanctions ne peuvent être fixées et prononcées que sur la base de la loi. Nul ne peut être puni sans avoir été entendu et cité à se défendre selon les prescriptions de la loi, sauf lorsque son absence est légalement prouvée ». Ainsi, tout acte punitif doit être fondé sur la loi et aucun individu ne peut être puni sans avoir eu l'opportunité de se défendre conformément aux dispositions légales, sauf en cas de preuve légale de son absence. Effectivement, selon cette

⁷³² *Ibid.*

⁷³³ *Ibid.*, p. 171.

⁷³⁴ Albert DOJA, *Invitation au terrain. Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*, *op. cit.*, p. 168.

Constitution, la loi est la seule référence pour les juges et les anciens, agissant en tant que juges selon la coutume, ne peuvent exercer pendant cette période. Dans ce système politique, les juges doivent également être idéologiquement alignés, ce qui signifie qu'ils doivent connaître et adhérer à la théorie marxiste-léniniste. Pour ces dirigeants, l'idéologisation des juges n'est pas simplement un moyen secondaire, mais une nécessité fondamentale⁷³⁵. Il est essentiel pour eux d'avoir des juges obéissants, alignés sur la vision du pouvoir, afin d'assurer une application cohérente de la loi conforme à l'idéologie communiste, considérée comme le plus haut niveau moral de jugement. Dans ce contexte, le choix des juges revient à l'État, qui contrôle ensuite leur travail pour garantir la bonne application de l'idéologie communiste⁷³⁶. Ainsi, le Communisme ne vise pas à exprimer une conception de la justice fondée sur la tradition ou la coutume. Au contraire, la tradition et la coutume sont perçues comme des vestiges du passé, dépassés et incompatibles avec la doctrine communiste. Seule la loi est considérée comme garant du développement et comme vecteur d'un véritable changement social en accord avec les idéaux révolutionnaires.

Section II - La coutume, une source contraire à l'idéologie communiste

Dans l'État communiste, où le droit est édicté par l'État lui-même, les institutions coutumières, en tant que créatrices de coutumes, sont absentes. Ce régime vise à instaurer le Communisme, une transformation qui ne peut être assurée que par le biais de la législation, comme l'illustre notre démonstration précédente. Ainsi, la coutume représente un facteur d'évolution plus lent, en contradiction avec l'impératif de progrès porté par ce système. De plus, dans la société communiste, il est impératif d'accepter que la loi communiste exclue tout ce qui lui est opposé et établit des normes parallèles. Outre le poids du passé et le frein que de telles dispositions pourraient représenter, elles constituent également une menace pour le pouvoir communiste, en particulier pour le Parti. Conformément aux principes communistes, le Parti occupe le sommet de la hiérarchie et ses organes exercent un rôle prépondérant par rapport aux organes de l'État et à son appareil⁷³⁷. Le Parti détient ainsi l'autorité législative exclusive à laquelle la population doit se soumettre⁷³⁸. Il exerce un contrôle sur le pays, l'économie et les comportements des masses. Dans sa quête de domination et de respect de la population, aucune

⁷³⁵ Juljan MYFTARI, *Mbi nënshtrimin e ligjit nga diktatura. Sistemi ligjor socialist në një këndvështrim kritik*, Tiranë, Mediaprint, 2020, p. 96.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁷³⁸ Maks VELO, *Esse për diktaturën komuniste*, Tiranë, 55, 2003, p. 58.

entité ne peut rivaliser avec lui. Les institutions coutumières sont particulièrement ciblées, car elles bénéficient, à travers leurs anciens représentants, d'un prestige qui fait de l'ombre au pouvoir en place. Ils représentent non seulement un élément rétrograde, mais également une menace susceptible d'inciter le Peuple à se soulever. L'attaque contre ces individus est l'une des premières solutions envisagées par le Communisme albanais. Ainsi, les autorités patriarcales au sein de la famille ont cédé la place au Parti communiste lui-même, désigné comme la « mère » de tous, tandis que le leader communiste Enver Hoxha est devenu « l'oncle Enver ». Chaque enfant albanais apprenait alors qu'il avait deux figures maternelles : celle à la maison et celle représentée par le Parti au pouvoir. Afin de rendre crédible cet axiome nouvellement instauré, une pléthore de secrétaires du Parti communiste ont été désignés, certains endossant même les rôles de chefs de famille, d'anciens, ou encore de figures maternelles, entre autres, dépouillant ainsi le véritable chef de famille et les autres membres de leur pouvoir décisionnel et le transférant aux fonctionnaires du Parti communiste⁷³⁹.

Outre l'atteinte au pouvoir établi, les coutumes sont perçues comme un élément rétrograde entravant la progression. Dans cette optique, durant l'ère communiste, les coutumes sont catégorisées comme des vestiges archaïques qu'il convient d'éliminer de manière définitive. L'idéologie des communistes repose sur l'édification de l'« homme nouveau », indéfectiblement aligné sur l'idéologie du Parti, en particulier de son leader⁷⁴⁰. Ce concept d'« homme nouveau » revêt ainsi une dimension morale, devenant par la suite un outil de guerre et de persécution dirigé contre toute personne considérée comme « ancienne » et ne se conformant pas aux normes de la morale communiste⁷⁴¹. L'un des principes fondamentaux des communistes est de transformer la population par le biais d'idées révolutionnaires et progressistes, excluant ainsi la coutume de leur vision. La propagande des communistes est que le pays et le Parti doivent se lever, brûler les coutumes arriérées et tuer quiconque oserait violer la loi sacrée du Parti⁷⁴². Donc, l'existence de la coutume est contraire à cette forme d'État et son utilisation est

⁷³⁹ Klementin MILE, Roland LAMI, « Blood feud: between customary law and state », *Journal of International Scientific Publications: Language, Individual & Society*, vol. 10, p. 4.

⁷⁴⁰ Donato MARTUCCI, « Pratiche tradizionali in movimento: Il Kanun tra cronaca e tradizione. in Nordalbanien – L'Albania del Nord. Linguistisch-kulturhistorische Erkundungen in einem unbekanntem Teil Europas », *Verlag Dr. Kovač, Hamburg*, 2009, p. 119.

⁷⁴¹ Enika ABAZI, Albert DOJA, « From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism », *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 49, n° 2, 2016, pp. 163- 178.

⁷⁴² Instituti i studimeve marksiste-leniniste pranë KQ të PPSH, *Dokumente kryesore të partisë së punës të Shqipërisë, vëllimi v, 1966 - 1970, Tiranë, Shtëpia botuese «8 nëntori»,1974, pp. 272, 299.*

assimilable à une forme de rébellion. Par conséquent elles doivent être déracinées⁷⁴³. Cette idéologie transparait dans chaque rapport et débats de l'époque. Un exemple éloquent en est le discours prononcé par le leader du Parti communiste, Enver Hoxha, le 6 février 1967, où il déclare : « Le Parti et le pays tout entier doivent se lever pour éradiquer les coutumes arriérées et briser le cou de quiconque viole la loi sacrée du Parti »⁷⁴⁴. Pour Hoxha, la lutte contre les coutumes arriérées doit être l'objectif de chaque citoyen. Ceux-ci, au nom du Parti doivent dénoncer chaque coutume, la lutte doit être permanente et doit engager tout le peuple sans exception. Selon lui :

« Ce serait erroné de supposer que, suite à chaque processus et à chaque victoire, le passé, en particulier les anciennes perceptions incarnées dans les coutumes et les préjugés, est instantanément et entièrement effacé, sans risque de réapparition ultérieure [...]. Par conséquent, sous la direction du Parti, les énergies de l'ensemble de la population doivent être mobilisées dans cette lutte, en faveur d'une vie nouvelle, vers un meilleur avenir, plus enrichissant et plus splendide»⁷⁴⁵.

Ainsi, dans le cadre du respect des principes du droit communiste, une campagne ouverte contre les coutumes est lancée. La loi, en tant que reflet des avancées du régime, est ainsi promue. Cette forme de réglementation possède l'avantage d'être adaptable et de s'adapter aux transformations sociales. Cela garantit que les lois et les décrets sont basés sur des données objectives. Les sociétés évoluent constamment, et les lois doivent s'adapter pour rester pertinentes et efficaces. Pour cela elles doivent être révisées et modifiées en fonction des évolutions des conditions objectives est tout à fait pertinente. La coutume aussi peut être adaptée aux changements mais ce processus est moindre et plus long que celui de la loi. Enver Hoxha a articulé cette notion lors de son allocution du 8 novembre 1970, prononcée à l'occasion de la célébration du 25^e anniversaire de la fondation de l'école du Parti. Selon Hoxha :

« En conséquence, nos législations, décrets et ordonnances doivent émaner systématiquement d'une compréhension approfondie et matérialiste des conditions réelles de la vie, fondée sur une analyse scientifique rigoureuse. Par conséquent, à chaque modification des conditions

⁷⁴³ Enver HOXHA, *On some aspects of the problem of the Albanian woman*, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁴⁴ Enver HOXHA, « The further revolutionization of the party and the state », dans Enver Hoxha selected work, vol. 4, Février 1966-Juillet 1975, The « 8 nëntori » publishing house, Tiranë, 1982, p. 211. <https://www.marxists.org/history/erol/albania/hoxha-4.pdf>.

⁷⁴⁵ Enver HOXHA, « Literature and Art Should Serve to Temper People with Class Consciousness for the Construction of Socialism, October 26, 1965 », Marxists Internet Archive, 2010. <https://www.marxists.org/reference/archive/hoxha/works/1965/10/26.htm>.

objectives, à chaque émergence de nouvelles contradictions et de nouveaux défis, il est impératif de réévaluer et d'ajuster nos décrets et ordonnances. Toute forme d'attachement idéologique ou de fétichisme envers des décisions prises antérieurement dans des contextes spécifiques devient un obstacle au progrès et engendre de la bureaucratie lorsque ces conditions évoluent »⁷⁴⁶.

Ces exemples illustrent clairement la place de la coutume en tant que source de droit en Albanie sous différents régimes politiques. Ils mettent en lumière la complexité de la relation entre la coutume et le système juridique dans un contexte politique changeant, où des considérations politiques, sociales et idéologiques ont souvent influencé la façon dont la coutume était perçue et utilisée. Ils mettent en évidence que la question de la coutume ne se limite pas uniquement à son contenu, mais que des problèmes de forme peuvent également rendre son application problématique.

Titre III- Un formalisme inapproprié avec les principes de l'État de droit

Outre les difficultés formelles que la coutume représente par rapport aux principes de l'État et à son idéologie, elle peut également être difficile à manier en raison de sa forme, spécifiquement de ses caractéristiques orales et variables. Elle pose également des défis insurmontables pour les juges, voire impossibles, surtout pour le législateur agissant au niveau central et confronté à la diversité nationale des coutumes. Cela engendre en outre des confusions au sein de la population. La compréhension et l'application de la coutume demeurent donc périlleuses, une difficulté qui constitue un argument supplémentaire en faveur de sa suppression.

Ainsi, dans ce titre, nous aborderons plus spécifiquement les raisons de la suppression des coutumes en raison de leur forme orale (chapitre I) et de leur variabilité (chapitre II).

Chapitre I- Le caractère oral de la coutume

En comparant la loi à la coutume, on remarque plusieurs différences caractéristiques qui constituent des facteurs favorables à l'usage majoritaire de l'une, au détriment de l'autre, concrètement de la loi au détriment de la coutume, qui doit aboutir à la disparition de la coutume

⁷⁴⁶ Enver HOXHA, « Study marxist-leninist theory, linking it closely with revolutionary practice », Tiranë, The « 8 nëntori » publishing house, 1982, p. 626.

par désuétude. En effet, il est préférable dans un État de droit d'utiliser la loi qui se trouve de manière écrite et donc prévisible, formulée plus clairement et accessible à tous⁷⁴⁷. L'écrit est en effet et un symbole d'autorité⁷⁴⁸. Quand une règle est mise par écrit, elle peut être examinée bien plus en détail, prise comme un tout ou séparée en éléments, elle peut être manipulée plus facilement, livrée à l'analyse et aux commentaires⁷⁴⁹. Ainsi, la loi, par la rigueur de sa rédaction, reste la meilleure technique pour énoncer des règles nettes et pour régler des rapports sociaux assez complexes⁷⁵⁰. Le fait qu'elle soit publiée et connue par tous est un facteur de sécurité et de stabilité⁷⁵¹. Elle offre plus de garantie que la coutume⁷⁵². En effet, celle-ci est une règle dont la nécessité et les effets juridiques sont spontanément reconnus par les sujets de droit, sans avoir besoin d'un texte obligatoire⁷⁵³. Elle est dénuée de tout support matériel et de toute griffe officielle⁷⁵⁴. Malgré sa popularité, elle demeure une pratique informelle, bien qu'elle soit vécue comme une véritable source de droit vivant⁷⁵⁵. La coutume n'atteint donc pas ce degré de sécurité de la loi car, orale, elle est sujette à déformation et ne peut atteindre le même niveau de clarté et de précision qu'un texte écrit. Elle régit de manière spontanée et autonome les relations au sein du groupe par des règles de comportement qui s'adaptent aux dynamismes sociaux⁷⁵⁶. Etant orale elle n'est pas figée étant donné qu'elle peut être changée facilement par une partie de la population⁷⁵⁷. La solution la plus simple a été envisagée : codifier la coutume pour la faire passer de l'oral à l'écrit. Mais un des obstacles qui empêche sa bonne transcription réside dans la difficulté à la connaître et à unifier son contenu avant même sa mise par écrit. Ces deux difficultés sont présentes dans la pratique de la rédaction des lois modernes et d'édition des Codes en Albanie des années 1920-1930. Durant cette période, une tentative est faite pour consigner par écrit les coutumes et les intégrer dans une loi (section 1). Cette entreprise s'est toutefois révélée ardue (section 2).

⁷⁴⁷ Jean GAUDEMET, *Les naissances du droit*, *op. cit.*, p. 59.

⁷⁴⁸ Louis ASSIER-ANDRIEU, « De l'idéologie à la culture : les géographies coutumières », *Clio@Themis* [En ligne], 9 | 2015, mis en ligne le 21 juin 2021, consulté le 05 juillet 2024.

⁷⁴⁹ Louis ASSIER-ANDRIEU, *Le droit dans les sociétés humaines*, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁵⁰ René DAVID, Camille JAUFFRET-SPINOSI, Marie GORE, *Les grands systèmes de droit contemporains*, *op. cit.*, p. 95.

⁷⁵¹ Jean-Louis BERGEL, *Théorie générale du droit*, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 63.

⁷⁵³ Jean Luc AUBERT, Eric SAVAUX, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, *op. cit.*, p. 142.

⁷⁵⁴ Philippe JESTAZ, *Les sources du droit*, *op. cit.*, p. 143.

⁷⁵⁵ Laurent CHASSOT « Quelle place pour la coutume dans un monde globalisé ? », *op. cit.*, p. 101.

⁷⁵⁶ Mireille DELMAS-MARTY, *Le pluralisme ordonné*, Paris, Editions du seuil, 2006, p. 29.

⁷⁵⁷ Jean Luc AUBERT, Eric SAVAUX, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, *op. cit.*, p. 151.

Section I- L'initiative de formaliser les coutumes à travers la législation

Jusqu'à l'année 1913, les coutumes demeurent essentiellement orales, préservées dans la mémoire des anciens qui les connaissent, les interprètent, et les transmettent de génération en génération. Cette transmission orale persiste jusqu'à ce que Gjeçov commence à les publier dans la revue *Hylli i Dritës*. Cependant, ces publications ne couvrent qu'une portion limitée du territoire albanais, ne présentant qu'un échantillon restreint des coutumes. Le reste des pratiques coutumières demeure inexploré et non documenté. La nature orale de la coutume engendre des complications dans sa reconnaissance en tant que source de droit, ainsi que dans la création de textes ou de lois pour la consacrer. Ce problème se manifeste notamment durant les années 1925-1927, lorsqu'il est question de maintenir ou non le tribunal coutumier de Xhibal, établi pendant l'occupation ottomane en 1856. Ce tribunal, situé à Shkodra est chargé de résoudre les litiges pénaux, civils et administratifs conformément à la coutume locale. Cette initiative ottomane vise à concéder une certaine autonomie aux montagnards tout en facilitant leur contrôle et en prévenant les soulèvements⁷⁵⁸. Il est composé d'un président musulman et ottoman (sergerde), d'un secrétaire élu par le vali de Shkodra, ainsi que d'un représentant (bylykbash) de chaque tribu⁷⁵⁹. Ce tribunal représente un conseil mixte comprenant des délégués des cinq tribus du groupe Malësia e Madhe (Hoti, Gruda, Kastrati, Skreli et Kelmendi, villes qui se situent à l'extrême Nord-ouest de l'Albanie)⁷⁶⁰. La création de cette institution reflète les efforts déployés par le gouvernement turc pour exercer un contrôle sur les zones indépendantes et, par conséquent, sur l'application des pratiques coutumières, en particulier celles liées à la vengeance privée⁷⁶¹. Ce tribunal est un marqueur de l'autonomie des régions du Nord face à l'occupation ottomane et un vrai témoignage de l'application de la coutume⁷⁶². Cependant, au cours des années 1920-1930, une période marquée par la refonte du système judiciaire et législatif, ce tribunal cesse d'exercer ses fonctions. Le gouvernement met en place

⁷⁵⁸ Ramazan BALCI, « The ottoman practices of the Kanun of Dukagjini: the method of cibal », *Türkiyat Mecmuası*, vol. 1, n° 26, 2016, pp. 31-49.

Le tribunal de Xhibal, était censé à juger selon les kanuns. Le but était d'éviter la confrontation directe avec la population du Nord de l'Albanie principalement, car ils étaient particulièrement gouvernés par ces normes coutumières. Danja SINANAJ, « Eurocodification of the Legal Framework in Albania during King's Zog Monarchy (With a Special Attention to the Civil Code) », *Anglisticum Journal (IJLLIS)*, vol. 4, n° 6, 2015, p. 71.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, précision bylykbash est un Officier de l'armée ottomane qui maintenait l'ordre public.

⁷⁶⁰ Jean-René TROCHET, *L'Europe avant l'État*, *op. cit.*, p. 347.

⁷⁶¹ En raison du temps limité, nos recherches n'ont pas permis de trouver les décisions de ce tribunal dans les archives de l'État albanais. Nous ne savons pas avec certitude s'ils existaient sous forme écrite ou non. Dans les archives centrales de l'État à Tirana, il n'y a pas de fonds de ce tribunal. Nous pouvons préciser également que notre travail consiste avant à valoriser les sources albanaises.

⁷⁶² Ramazan BALCI, « The ottoman practices of the kanun of dukagjini: the method of cibal », *op. cit.*, p. 35.

des tribunaux dans les régions du Nord fonctionnant selon les lois étatiques. Toutefois, il est notable qu'une partie de la population continue de revendiquer la légitimité et la continuité des compétences de ce tribunal. Cette revendication est documentée dans une lettre émanant de la préfecture de Shkodra et adressée au ministère de l'Intérieur à Tirana. Cette correspondance expose en effet les doléances de la population ainsi que les motifs justifiant le maintien de ce tribunal :

« Selon la psychologie des habitants de ces régions montagneuses, l'utilisation du tribunal de Xhibal est jugée nécessaire. De même, pour des raisons administratives, nous considérons cette nécessité. En effet, la population des montagnes ne semble pas être capable de rompre immédiatement avec une coutume aussi ancienne et profondément enracinée dans leur existence que le kanun de Xhibal, et de se conformer aux nouvelles lois. En outre, le kanun de Lekë, actuellement en vigueur dans des régions caractérisées par un niveau culturel relativement bas, s'avère être utile pour maintenir l'ordre et résoudre de nombreux litiges civils et pénaux. Il permet de parvenir à des résolutions définitives pour ces affaires, réduisant ainsi les possibilités de conflit récurrent et garantissant une compensation pour tout préjudice subi

Nous pensons que le Kanun de Lekë doit rester en vigueur pas seulement pour les affaires civiles mais aussi pour les pénales »⁷⁶³.

Il ressort de l'analyse de ce document que durant les années 1920, la société en transition éprouve des difficultés à s'adapter aux lois étatiques et aux tribunaux institués pour les appliquer. Une faction de la population préfère être jugée selon les coutumes locales, ce qui engendre une confusion pour les autorités cherchant à établir une norme juridique claire. Cette situation incite le gouvernement à résoudre définitivement la question des coutumes locales et de la reconnaissance des tribunaux coutumiers, notamment dans le contexte du Nord où ces pratiques sont prédominantes. Mais, dans ce document, une observation critique émerge quant au jugement porté par le préfet sur le niveau culturel des régions du Nord, lequel est quelque peu sévère. En associant les pratiques coutumières à un niveau culturel bas dans le Nord, le préfet semble suggérer que ces pratiques sont caractéristiques des sociétés moins développées ou moins avancées culturellement. Cette assertion est sujette à débat car la coutume constitue un élément fondamental de la culture dans de nombreuses sociétés, qu'elles soient perçues comme développées ou non. Il est vrai que certaines coutumes peuvent être perçues comme des vestiges du passé, parfois en désaccord avec les valeurs et normes modernes. Cependant,

⁷⁶³ ANA, fonds d'archives n° 155, année 1925, dossier n° II-231, *op. cit.*, pp. 6-7. Voir l'intégralité du texte en annexe 8.

d'autres coutumes peuvent être considérées comme des expressions de la richesse culturelle et de l'identité d'une communauté. Par conséquent, suggérer que le maintien des coutumes est lié à un niveau culturel inférieur peut être perçu comme inexacte et préjudicieux.

Quoi qu'il en soit, ce document montre clairement les défis auxquels sont confrontées les autorités albanaises pendant cette période. Et une de ces difficultés est le caractère oral des coutumes, l'absence de législation écrite les reconnaissant comme source de droit, ainsi que l'absence de réglementation du tribunal de Xhibal alors qu'une partie de la population revendique son utilisation. Ces problématiques sont explicitement abordées également dans un autre document. C'est une correspondance entre l'inspection générale de l'administration et le Président de la République, dans laquelle l'inspecteur soulève la nécessité d'une résolution définitive de la question des tribunaux coutumiers :

« Étant donné que la question de Xhibal revêt une importance particulière et considérant qu'il s'agit d'une de vos principales tâches, nous renvoyons cette lettre. Nous vous demandons de prendre des mesures pour le règlement définitif de cette question, qui perturbe les actions de l'administration. Pour la solution de ce problème, nous nous permettons de vous faire ces propositions. Soit vous supprimez une fois pour toutes le tribunal de Xhibal, en faisant rentrer les régions montagneuses dans le cercle de la loi, comme l'ensemble de l'Albanie, en faisant régner la loi également partout et en supprimant les privilèges régionaux. Soit vous le gardez. S'il est jugé raisonnable de garder le tribunal de Xhibal, nous exigeons qu'une loi écrite détermine ses compétences pour mettre fin aux abus qui peuvent en découler »⁷⁶⁴.

Selon cette lettre, il est impératif de clarifier plusieurs aspects si une loi est envisagée pour réguler le tribunal coutumier. Tout d'abord, il est crucial d'établir clairement la compétence de ce tribunal, c'est-à-dire les domaines dans lesquels il est autorisé à intervenir. Ensuite, il est tout aussi important de définir la procédure selon laquelle ce tribunal doit fonctionner. Cette clarification revêt une importance particulière étant donné que les compétences et les procédures de ce tribunal ont évolué au fil du temps et peuvent différer de celles qui étaient en vigueur dans la tradition coutumière antérieure. Cette évolution souligne le fait que les coutumes changent avec le temps et peuvent perdre de leur importance originelle. Ainsi, la lettre met en lumière la nécessité d'adapter la réglementation juridique aux évolutions des pratiques coutumières, tout en maintenant un équilibre entre la préservation des coutumes et l'assurance d'une administration de la justice efficace et équitable. D'après la lettre, il est nécessaire de

⁷⁶⁴ ANA, fonds d'archives n° 148, année 1925, dossier n° VI-6, *op. cit.*, pp. 5-6.

clarifier les compétences des commissions de ce tribunal coutumier. Elle souligne que les compétences des Conseils doivent être définies, car selon la coutume, ils sont habilités à résoudre, juger et punir tous les délits et crimes qui surviennent. Cependant, avec le temps, ces commissions se limitent au jugement que des contraventions et des délits, laissant le jugement des crimes à la compétence des juridictions pénales. L'inspecteur général de l'administration précise :

« Les compétences des Conseils doivent être déterminées car, selon le kanun de Lekë Dukagjin, ils ont le droit de résoudre, de juger et de punir tous les délits et crimes qui se produisent, alors qu'aujourd'hui ils ne traitent que du jugement des contraventions et délits, tandis que le jugement des crimes est laissé dans la compétence des juridictions pénales. Il s'ensuit que les Conseils de Xhibal ont été privés de la tâche la plus importante de juger les crimes »⁷⁶⁵.

Cette observation souligne un décalage entre les compétences historiques des Conseils, telles qu'elles sont établies traditionnellement, et leurs fonctions actuelles. Au fil du temps et avec l'évolution du système judiciaire, leurs compétences sont restreintes, se limitant désormais principalement aux contraventions et délits de moindre importance. Cette évolution peut être interprétée comme une adaptation aux nouvelles normes légales et institutionnelles, et les changements sociaux et institutionnels. La lettre de l'inspection générale de l'administration suggère ainsi la nécessité de réexaminer et de clarifier les compétences de ces conseils pour mieux aligner leurs fonctions sur les exigences et les réalités juridiques contemporaines.

Outre leurs compétences, un autre élément qui requiert clarification est leur procédure de jugement. Cela s'avère nécessaire afin de limiter les abus de la part des Anciens, notamment en ce qui concerne l'imposition d'amendes. Selon l'inspecteur :

« La procédure doit également être clarifiée, car même les corps de gendarmerie ne savent pas comment agir. De plus, l'absence de procédure a ouvert la voie aux anciens pour abuser et gaspiller avec des amendes, dont on ne sait où les sommes récupérées ont été déposées, car après enquête faite au bureau financier de la Grande Malesia et celui de Shkodra, il s'avère que, jusqu'à aujourd'hui, aucune amende ou montant n'a été versé au trésor public par ces conseils »⁷⁶⁶.

Ainsi, la clarification de la procédure de jugement des commissions du tribunal de Xhibal a une importance dans le maintien de l'ordre et de la justice. En identifiant que même les forces de

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁶⁶ *Ibid.*

l'ordre semblent désorientées par le manque de directives claires, le commentaire de l'inspecteur implique une lacune institutionnelle significative. De plus, en soulignant les conséquences de cette absence de procédure, notamment les abus potentiels et l'opacité financière associée aux amendes imposées, le commentaire met en lumière les défis pratiques et éthiques auxquels est confrontée l'administration publique.

Mais le gouvernement de l'époque ne reste pas indifférent concernant ces demandes. La possibilité de création d'une loi sur les compétences du tribunal coutumier fait la une des débats du gouvernement des années 1925. Ainsi, le ministère de l'Intérieur demande au ministère de la Justice son avis concernant la possibilité de la création de cette loi. Dans sa demande le ministre de l'Intérieur écrit :

« Ci-joint, nous avons l'honneur de vous présenter une copie de la lettre de la préfecture de Shkodra sur la nécessité de maintenir le tribunal de Xhibal dans les zones montagneuses de cette préfecture. Nous vous prions de prendre en considération cette demande et de nous informer de la démarche à suivre »⁷⁶⁷.

Il est manifeste que l'État exprime une volonté déterminée de consigner par écrit les coutumes existantes et de les incorporer dans le corpus législatif, en réponse aux attentes exprimées par une partie substantielle de la population qui y attache une grande importance. Cette démarche vise également à faciliter le fonctionnement des institutions dans les régions où la coutume joue un rôle prépondérant. Cependant, il est crucial de reconnaître que cette initiative se heurte à des défis considérables, notamment en termes de définition claire des coutumes, de leur adaptation au cadre législatif existant, ainsi que de leur application uniforme à travers le territoire.

Section II- Les difficultés de la démarche de formalisation des coutumes

En poursuivant l'analyse du même document d'archive (dossier n°II-231) il ressort, qu'une des étapes cruciales et incontournables dans l'élaboration de la loi sur le tribunal de Xhibal, est l'acquisition d'une connaissance approfondie des coutumes selon lesquelles le tribunal coutumier est appelé à juger. Le ministère de la Justice témoigne d'un intérêt considérable à cet égard. En effet, il reconnaît l'importance primordiale de la connaissance de ces coutumes locales, surtout dans le cadre de l'administration, et ce, dans le dessein de comprendre quelles coutumes sont toujours en vigueur et d'identifier celles qui s'alignent avec les évolutions de la société dans les années 1925. Ce projet implique un travail de recherche

⁷⁶⁷ ANA, fonds d'archives n° 155, année 1925, dossier n° II-231, *op. cit.*, p. 5.

laborieux dans les anciennes lois du gouvernement ottoman afin de déterminer si une législation préexistante traite déjà de cette question. En outre, il nécessite la collecte et la classification des coutumes en vue de distinguer celles qui demeurent pertinentes et applicables. Dans la correspondance que le ministère de la Justice envoie au ministère de l'Intérieur, il est écrit :

« Ce ministère, accordant l'importance qu'il mérite à cette question, afin d'élaborer un projet de loi complet sur les coutumes de cette population, demande d'abord à ce ministère de nous faire parvenir une copie de la loi sur le tribunal de Xhibal, qui a été publiée dans la revue *Hylli i Dritës* ainsi qu'un rapport tenu sur les informations qui seront reçues des anciens de ces montagnes sur les coutumes et les dispositions relatives aux kanuns, en particulier celles de Lekë, mais aussi celles de Skanderbeg. Pour voir qu'elles dispositions peuvent être acceptables et applicables aujourd'hui, afin d'assurer le règlement de cette affaire une fois pour toutes »⁷⁶⁸.

Mais les recherches entreprises se révèlent être d'une complexité notable, comme en témoigne la réponse de la préfecture de Dibra, qui énonce que les archives de ladite préfecture ne renferment pas une loi régissant le tribunal de Xhibal. Par conséquent, la collecte des coutumes dans les délais impartis s'avère être une entreprise impossible, délais qui ne peuvent être raccourcis. On peut ainsi présumer que le ministère de l'Intérieur a sollicité les préfectures du Nord afin d'obtenir des informations sur les coutumes prévalant dans ces régions. Selon la Préfecture de Dibra, les obstacles à l'identification des coutumes sont insurmontables. Dans cette optique, ladite préfecture sollicite l'assistance d'experts spécialisés pour la collecte et la rédaction des coutumes. Dans la lettre adressée au ministère de l'Intérieur, cette préfecture mentionne que:

« Afin de conférer un sens juridique aux coutumes des anciens, nous proposons la formation d'une commission spéciale dirigée par un juge spécial et d'un secrétaire, car du côté des employés de l'administration, il n'est pas possible de remplir les objectifs fixés par ce ministère ».

La préfecture convient donc de lourdeurs dans la récolte des coutumes utilisées dans les régions du Nord. En sollicitant la création et l'intervention de commissions spéciales, elle admet que la tâche de compilation des coutumes ne peut être accomplie par n'importe qui. Il s'agit d'un travail qui nécessite l'expertise de juristes, de juges, ainsi que des Anciens. Cette prise de conscience démontre la nécessité d'une approche multidisciplinaire et collaborative pour mener à bien cette

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 15. Il est important de noter que nous avons minutieusement examiné tous les numéros de cette revue et que nous n'avons trouvé aucune trace de l'existence de cette loi dans aucun de ces numéros.

entreprise complexe. Dans le même esprit, la préfecture de Shkodra se rallie à cette perspective. Selon celle-ci:

« Rédiger un rapport avec des informations reçues de la part des chefs des montagnes sur les coutumes et les dispositions du kanun qui peuvent être appliquées à l'heure actuelle, ce n'est pas un travail que nous pouvons faire nous-mêmes. L'inspecteur de justice ici, M. Dibra, dans la conversation qu'on a eue avec lui sur la question du kanun, a exprimé son opinion en disant qu'il faut mobiliser un spécialiste et des gens qui connaissent le kanun et les coutumes des montagnes, et seulement, ensuite, rédiger le rapport en question. Pour cette raison il est nécessaire de mobiliser des juges à côté des anciens »⁷⁶⁹.

Il est manifeste que la rédaction du présent rapport requiert une approche d'une extrême technicité et une rigueur quant à l'usage du vocabulaire juridique. La réalisation de ce projet implique l'intervention de juges et de juristes spécialisés. Néanmoins, une problématique majeure se pose en Albanie durant cette période, à savoir la rareté de ces experts. Dans le dossier archivé, seul un document provenant de la préfecture de Kosovo, comportant huit articles décrivant les coutumes de fiançailles et de mariages encore en vigueur dans cette région, a été identifié⁷⁷⁰. Toutefois, aucune information supplémentaire n'a été recueillie concernant les personnes à l'origine de cette collecte. On peut envisager que des anciens de la région ont été sollicités pour cette tâche, compte tenu de leur connaissance approfondie des coutumes locales. Ainsi, l'identification des compétences nécessaires constitue sans aucun doute un défi majeur, mais il convient également de reconnaître l'existence d'autres obstacles techniques qui entravent la compilation des coutumes. En effet, en plus de l'implication de personnes expérimentées, ce projet exige un investissement important en termes de temps et une organisation méticuleuse. La pression temporelle est exacerbée par l'urgence de rédiger cette loi, qui représente un pivot politique et juridique crucial dans le contexte de l'Albanie.

La nécessité de promulguer cette loi reflète un impératif de renouveau et de modernisation des pratiques juridiques, en réponse aux évolutions sociétales et politiques du pays. Cependant, la mise en œuvre de ce projet se heurte à des défis financiers considérables, alors que le gouvernement doit jongler avec des ressources limitées dans un contexte de crise économique. Les coûts associés à la collecte, à l'analyse et à la transcription des coutumes peuvent rapidement s'accumuler, ce qui rend d'autant plus difficile leur mise en œuvre effective. De plus, le contexte géographique complexe de l'Albanie, marqué par des conditions routières

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁷⁰ Voir l'intégralité du texte en annexe 9.

difficiles, rend les déplacements vers certaines régions, notamment dans le Nord, particulièrement ardu voire impossible. En outre, le défi de l'oralité des coutumes soulève des préoccupations supplémentaires. Si leur transcription écrite est nécessaire pour assurer leur pérennité et leur accessibilité, cette démarche implique une expertise juridique spécialisée pour garantir l'exactitude et la conformité avec les normes juridiques en vigueur. Cela soulève également des questions pratiques telles que l'organisation des déplacements des juristes vers les communautés concernées et la mise en place d'un système d'hébergement adéquat. Dans l'ensemble, il est évident que la résolution de ce problème complexe nécessite une approche multidimensionnelle et une mobilisation de ressources considérables.

Mais, une autre problématique inhérente à la coutume qui entrave la rédaction d'un rapport ou d'une loi à son sujet est son caractère variable d'une région à une autre. Cette diversité géographique et culturelle au sein de l'Albanie peut poser des défis considérables lorsqu'il s'agit de codifier et de normaliser les pratiques coutumières.

Chapitre II- Le caractère variable de la coutume

Outre son caractère oral, la coutume présente une autre caractéristique qui entrave son utilisation, est sa variabilité. Alors que la loi est généralement immuable, malgré la diversité de ses prescriptions à travers l'histoire, la coutume varie en fonction des époques, des lieux et des groupes sociaux⁷⁷¹. En effet, la coutume est facilement modifiable, souple et fluide, ce qui constitue une autre complication dans son application. Les coutumes diffèrent d'une région à l'autre, d'une tribu à l'autre, et elles évoluent également en fonction des pratiques religieuses⁷⁷² (section 1). De plus, l'importance de la coutume et son application varie selon les régions géographiques d'un pays (section 2). Par exemple, son influence n'est pas la-même dans le Sud que dans le Nord de l'Albanie. Ainsi, ces caractéristiques présentent de nombreuses difficultés pour son application effective.

⁷⁷¹ Norbert ROULAND, *Introduction historique au droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 40.

⁷⁷² Hyacinthe HECQUARD, *Histoire et description de la Haute-Albanie ou Guégarie*, op. cit., p. 39.

Section I- La variabilité des coutumes : obstacle à l'unification du droit

L'un des objectifs primordiaux de l'État albanais après les années 1920, marquées par son émergence en tant qu'État indépendant, est de parvenir à sa reconnaissance tant sur la scène internationale que sur le plan intérieur, tout en œuvrant à l'unification des lois à travers chaque région de l'Albanie. Cette ambition est constante, persistant même en période de stabilité et de renforcement de l'État. Cette volonté se manifeste notamment lors de l'élaboration du Code civil de 1929. Cette aspiration à l'unification juridique se reflète dans le rapport justificatif accompagnant ledit Code, où les intentions du gouvernement sont clairement exposées : l'objectif principal est d'harmoniser la législation et d'éliminer les disparités régionales qui peuvent subsister, héritées notamment du système juridique ottoman. Ainsi, selon ce rapport :

« Une partie de cette loi (ottomane) est différente pour les musulmans et les chrétiens. Cela constitue un obstacle pour le développement de la Nation. Il n'y a pas de doute que l'unification du droit, en particulier de la partie qui revêt une importance du point de vue social, est l'une des conditions essentielles pour le bien-être de la Nation. Ainsi, l'un des objectifs que les législateurs se sont fixés, avec la codification des lois, a été l'unification de la législation »⁷⁷³.

Dans la poursuite de cet objectif d'unification législative, le gouvernement se trouve dans l'incapacité de reconnaître les coutumes du pays comme une source de droit légitime, ni de créer une loi synthétique qui consoliderait de manière écrite et officielle les diverses coutumes. En effet, les coutumes sont le produit spécifique d'un groupe particulier auquel elles sont exclusivement applicables, engendrant ainsi une variabilité inhérente selon le groupe qui les a générées et qui les pratique⁷⁷⁴. Par conséquent, leur appréhension juridique se révèle complexe. Cette réalité se manifeste notamment dans le cas de la coutume albanaise, qui présente des variations significatives d'une région à l'autre. Certaines règles coutumières du Sud diffèrent de celles du Nord, et même entre des zones géographiquement proches, des différences subsistent au niveau du dialecte, des rituels associés au mariage, à la naissance, voire même au meurtre⁷⁷⁵. Cette diversité locale des traditions est étroitement liée, entre autres, au développement historique et culturel non uniforme des différentes régions sur le territoire albanais, ainsi qu'à d'autres facteurs tels que les interactions avec les peuples voisins et les caractéristiques

⁷⁷³ ANA, fonds d'archives n° 146, année 1928, dossier n° 30, *op. cit.*, pp. 3-35.

⁷⁷⁴ Norbert ROULAND, *Introduction historique au droit*, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁷⁵ Albert DOJA, « À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises », *Ricerca Folklorica, Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari*, vol. 38, 1998, p. 30.

géographiques propres à chaque région⁷⁷⁶. Selon l'auteur Albert Doja, un élément déterminant dans la différenciation régionale de l'organisation sociale et culturelle de la société albanaise est la répartition religieuse de la population. En effet, les régions culturelles albanaises sont influencées par trois religions principales : l'Islam en tant que religion la plus diffusée, puis la religion orthodoxe qui a presque la même importance, et ensuite le catholicisme qui, malgré sa diffusion plus limitée, n'en est pas moins actif et enraciné. Dans une certaine mesure, les religions ont influencé les modes de vie des Albanais ainsi que la diversité des coutumes et des rites⁷⁷⁷. Parmi ces diverses coutumes, il existe indubitablement des règles partagées par différentes régions voire l'ensemble de l'aire albanaise. Traditionnellement présentes dans plusieurs régions, ces règles ont une répartition géographique plus ou moins étendue. Par exemple, des institutions fondamentales telles que la parole donnée, l'hospitalité, la vengeance du sang ou encore l'honneur, sont des éléments inhérents à toutes les coutumes albanaises, sans exception. Toutefois, même dans la régulation de ces institutions communes, les règles varient selon les domaines. C'est ainsi que l'idée d'une unité à travers la diversité s'avère être un mythe, car il est extrêmement complexe pour les coutumes de prendre la forme d'une loi unique applicable à l'ensemble du pays. Cette notion est soulignée dans un rapport émanant du juge du tribunal de première instance de Shkodra en date du 4 décembre 1927. Ce rapport fait suite à une lettre du ministère de la Justice demandant au tribunal de première instance de la ville de Shkodra une analyse sur la valeur juridique des coutumes des zones du Nord afin de voir leur applicabilité et la possibilité de leur examen par les juges ainsi que la rédaction d'une loi pour le maintien du tribunal de Xhibal. Selon ce rapport :

« Bien qu'une petite partie des coutumes puisse être considérée comme ayant le même caractère que les lois, en revanche, malheureusement, même cette petite partie n'est pas appliquée de la même manière d'une région à l'autre. Donc, puisqu'elles ne présentent pas les mêmes caractéristiques que les lois modernes, on ne peut décider précisément laquelle de ces coutumes doit être choisie et conservée pour devenir loi »⁷⁷⁸.

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁷⁸ DPA, fonds n° 348 « Gjukata e shkallës së parë Shkodër », viti 1927, dosja n° 169 « Raport i Gjykatës së Shkallës së Parë, drejtuar Ministrisë së Drejtësisë, mbi zakonet të krahinës së Malësisë së Madhe, lidhur me fejesat e martesat, të drejtat e pronësisë e të trashëgimisë, tregtimin e tokës dhe shlyerjen e huave ». ANA, fonds d'archives n° 348, « Le tribunal de première instance de Shkodra », année 1927, dossier n° 169 « Rapport du Tribunal de Première Instance, adressé au ministère de la Justice, sur les coutumes de la province de Malësia e Madhe, liées aux fiançailles et mariages, aux droits de propriété et de succession, au commerce des terres et au rachat des prêts », p. 5.

Ainsi, dans un État de droit où l'uniformité des lois est primordiale, il est impossible d'imposer des coutumes différentes à l'ensemble de la population. Une telle tentative entraînerait l'application d'une coutume d'une province sur l'ensemble du territoire, ce qui susciterait le mécontentement parmi la population. En revanche, la loi, stable et uniforme pour tous, possède une force obligatoire dès son entrée en vigueur, et sa portée s'étend à tous sans distinction. Une fois promulguée, elle devient contraignante pour l'ensemble de la société.

Enfin, une autre caractéristique de la coutume rend son application impossible : son influence inégale au sein de la population des différentes régions. Les particularités des régions du Nord font de la coutume un instrument de régulation majeur, tandis qu'elle est souvent négligée dans les régions du Sud où elle est moins prépondérante.

Section II- L'influence inégale de la coutume : obstacle à sa reconnaissance en tant que source de droit

Alors que la loi et chaque règle de droit revêtent un caractère général et impersonnel, et sont applicables à l'ensemble de la société, la coutume concerne uniquement une partie spécifique de la population. Elle est connue et suivie uniquement par ceux qui la vivent au quotidien⁷⁷⁹. Ainsi, la coutume n'intéresse qu'un nombre restreint de personnes au sein de la société, et son champ d'application est délimité par une localisation géographique ou par une profession spécifique. En conséquence, elle s'adresse à un nombre limité d'individus. Certes, il existe des règles de droit qui ne s'appliquent pas à tous, telles que les règles régissant les entreprises, les décrets de nomination de fonctionnaires, ou d'autres règles de droit spécifiques. Cependant, contrairement à la coutume qui est par nature circonscrite, ces lois restent définies au niveau national, car c'est à cette échelle que la loi est promulguée. Cette situation est plus fréquente dans le cas de la coutume, qui est souvent établie au niveau local⁷⁸⁰. Par exemple, la pratique de la vengeance du sang ne s'applique pas uniformément à travers le pays, et l'importance de l'honneur varie d'une région à l'autre, chaque région ayant sa propre interprétation de ces concepts. Bien que les concepts d'honneur et de vengeance du sang puissent être connus à travers tout le pays, cela ne signifie pas pour autant qu'ils sont appliqués de manière uniforme dans toutes les situations et dans toutes les régions. Certaines coutumes perdurent plus longtemps que d'autres, certaines sont abandonnées plus précocement, et les

⁷⁷⁹ Philippe JESTAZ, *Les sources du droit*, op. cit., p. 152.

⁷⁸⁰ Jean-Luc AUBERT, Eric SAVAUX, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, op. cit., p. 143.

régions d'Albanie ont conservé ou supprimé ces coutumes à des périodes différentes. Ainsi, le territoire d'application de ces coutumes reste indéfini et varie considérablement d'une région à l'autre. Cette inégale influence entrave sérieusement leur capacité à se constituer en source de droit. La variabilité ainsi engendrée crée une incertitude juridique qui est incompatible avec les exigences de stabilité et de prévisibilité nécessaires au bon fonctionnement du droit. Dans un contexte où les systèmes juridiques tendent de plus en plus vers l'harmonisation et l'unification, les particularismes coutumiers sont perçus comme des obstacles à cette tendance.

En scrutant l'évolution de la coutume albanaise, nous constatons qu'elle présente une longévité remarquable ainsi qu'une application variée à travers l'ensemble de son territoire. Plus précisément, le droit coutumier a persisté pendant une période prolongée dans les régions du Nord, en particulier dans les zones montagneuses reculées, tandis qu'au Sud, son importance a rapidement décliné. La plupart des documents d'archives que nous examinerons par la suite se concentrent logiquement sur les régions montagneuses du Nord. En effet, la société des régions septentrionales est demeurée ancrée dans ses traditions pendant une plus longue période que celle du Sud qui se sont développées plus rapidement. Une analyse comparative entre les régions du Nord et du Sud montre que, dans ces dernières, divers facteurs liés à la modernisation progressive de la société ont contribué à un déclin notable de l'influence des coutumes. Parmi ces facteurs figurent la prépondérance croissante de la jeunesse, l'essor de l'émigration, le renforcement de l'État de droit, ainsi que l'évolution du mode de vie et des relations sociales⁷⁸¹. L'élévation du niveau d'éducation, le développement culturel des populations et l'amélioration des infrastructures et des connexions entre les zones rurales et urbaines ont également joué un rôle significatif. Ces éléments, liés à une modernisation plus soutenue, ont conduit à une diminution graduelle de l'influence des coutumes, culminant parfois dans leur déclin complet. Globalement, les raisons de la persistance de la coutume à travers l'Albanie présentent des similitudes. Toutefois, certaines spécificités régionales expliquent la résistance prolongée de la coutume, en particulier dans le Nord du pays. Ces disparités se manifestent à divers niveaux, notamment territorial, économique et culturel. Sur le plan économique, et plus particulièrement en ce qui concerne le développement des infrastructures de communication, les régions du Nord ont demeuré relativement en marge de ce processus tout au long de la période de l'entre-deux-guerres. En effet, durant cette période, la priorité a été accordée à l'Albanie centrale, en particulier à la région de Tirana, ainsi qu'à son port le plus proche, Durrës. Dans un contexte de

⁷⁸¹ Ndue DEDAJ, *Kanuni dhe koha e sotme*, Mirdita, Rrëshen, 2001, p. 40.

crise économique, les ressources financières limitées de l'État albanais ont entravé le développement des autres régions⁷⁸². Les conditions environnementales des zones du Nord, ainsi que le mode de vie qu'elles engendrent, constituent l'un des principaux facteurs contribuant à la préservation de la coutume⁷⁸³. Le relief montagneux et accidenté de ces zones a rendu difficile l'aménagement de voies de communication, ce qui a limité les interactions de la population du Nord avec les autres régions plus éloignées. Pour illustrer cette idée, il suffit de citer Gabriel-Louis Jaray, un diplomate et journaliste français, qui, a visité l'Albanie au début du XX^e siècle afin de faire découvrir le pays, sa culture, ses traditions et son peuple à un public européen. Après son voyage, Jaray publie en 1913 son ouvrage intitulé *L'Albanie inconnue* où il aborde la situation politique du pays, ses aspirations nationales, les défis qu'il devait surmonter pour établir une gouvernance stable et les influences étrangères en jeu. L'auteur décrit également en détail les différentes ethnies et tribus albanaises, leurs coutumes, leurs modes de vie et leurs structures sociales. Il offre également des descriptions des paysages variés de l'Albanie, des montagnes aux côtes, en passant par les vallées et les villes. Entre autre, il met en lumière l'impact du relief géographique sur la perpétuation de la coutume albanaise dans les régions montagneuses du Nord :

« Un chaos formidable de montagnes, bourrelets de chaines aux sommets élevés et aux pentes abruptes, sol aride et sans végétation, vallées étroites et tourmentées dont le fond est entièrement couvert aux hautes eaux, absence complète de voies de communication naturelles aisément praticables, tous ces éléments s'ajoutent les uns aux autres pour faire obstacle à une vie commune ; ils forcent les montagnards à construire des habitations disséminées aux flancs des collines, près des sources et à ne connaître qu'une vie locale très étroite, celle de leur cirque de montagnes, de leur vallée ou de leur plateau ou la longueur de trajets, la difficulté des voies et la rudesse des caractères obligent à ne connaître que les hommes de son village c'est-à-dire de sa tribu »⁷⁸⁴.

En effet, dans ces régions éloignées des principaux axes de communication et de commerce, les seules richesses tangibles sont les valeurs communautaires⁷⁸⁵. Dans les zones méridionales, bien que la structure géographique soit également montagneuse, le relief est plus doux, favorisant ainsi les déplacements de population⁷⁸⁶. Les migrations, qu'elles soient internes au

⁷⁸² Nathalie CLAYER, « Frontière politique, frontière ethnique et État -nation. L'exemple de la région-frontière albanogrecque dans l'entre-deux-guerres », HAL, 2004, p. 2.

⁷⁸³ Ndue DEDAJ, *Kanuni mes kuptimit dhe keqkuptimit*, op. cit., p. 180.

⁷⁸⁴ Gabriel Louis JARAY, *L'Albanie inconnue*, Paris, Hachette, 1913, p. 121.

⁷⁸⁵ Kolë GJELOSHAJ HYSAJ, « Comment sortir du Moyen-Âge ? », op. cit., pp. 87-94.

⁷⁸⁶ Hyacinthe HECQUARD, *Histoire et description de la Haute-Albanie ou Guégarie*, op. cit., p. 150.

sein des frontières albanaises ou internationales, ont eu un impact considérable sur le maintien des liens du Sud avec d'autres régions et pays⁷⁸⁷. Historiquement, les régions du Sud ont établi des relations commerciales avec des nations telles que la Grèce, la Turquie et l'Italie. Ces échanges ont joué un rôle significatif dans le développement et la modernisation de leurs villes, ainsi que dans l'évolution de la mentalité de leurs habitants⁷⁸⁸. Ces contacts avec d'autres cultures ont contribué à la civilisation progressive de la société, entraînant ainsi un déclin progressif des coutumes traditionnelles⁷⁸⁹. Toutefois, les régions méridionales ont également été le théâtre de flux migratoires, entraînant un mélange de populations et la fusion de diverses coutumes. En plus de la population locale, appelée en albanais *anas*, des migrants venus travailler en tant qu'agriculteurs ou éleveurs se sont installés de manière permanente, formant des villages internes. Cette cohabitation a favorisé l'oubli rapide des coutumes, tandis que les coutumes des différents groupes de migrants se sont progressivement amalgamées pour former des pratiques communes⁷⁹⁰. Ainsi, les régions du Sud ont rapidement développé une expression culturelle commune grâce à la fusion des différentes coutumes. Les migrations de divers groupes ont favorisé l'unification culturelle plus rapidement qu'au Nord⁷⁹¹.

En comparant la composition démographique du Sud à celle du Nord, on constate qu'il n'y a pas de différence majeure. Contrairement au Sud, la population du Nord de l'Albanie n'a pas réussi à assimiler les petits groupes de minorités ethniques présents dans ses territoires. En conséquence, ces minorités ont pu conserver leur culture, leurs coutumes et leur organisation sociale. Cette organisation sociale était relativement uniforme tant dans le Nord que dans le Sud du pays. Les structures familiales patriarcales et les liens de parenté étaient omniprésents dans toutes les régions⁷⁹². Cependant, tandis que le Nord abritait de grandes tribus, celles-ci étaient absentes dans le Sud, où les villages étaient constitués de petites tribus dont les relations reposaient sur la proximité géographique ou la propriété⁷⁹³. Cette distinction ne se limitait pas

⁷⁸⁷ Mark TIRTA, *Lëvizje migruese të shqiptarëve të brendshme e në popujt më afër*, Tiranë, Akademia e Shkencave, 2013, p. 50.

⁷⁸⁸ Edith Durham écrit : « Dans le Sud, il y a beaucoup de Grecs avec lesquels les Albanais ont construit des entreprises. Dans le Nord de Shkumbin, à l'exception de quelques commerçants étrangers et des officiers et fonctionnaires turcs, la population est entièrement albanaise. Il y a toujours un système tribal en place. Quand on demande à un homme quel est son nom, il répond, tel et tel de la tribu. Dans le Sud, bien que certains beys commandent des unités armées, le système tribal est pratiquement éteint ». Edith DURHAM, *Brenga e Ballkanit op. cit.*, p. 208.

⁷⁸⁹ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore e Labërisë*, op. cit., p. 50.

⁷⁹⁰ Rrok ZOJZI, « Ndamja krahinore e popullit shqiptar », *Etnografia shqiptare*, vol. 1, Universiteti i historisë dhe gjuhësise, Tiranë, 1962, p. 52.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 49.

⁷⁹² Robert ELSIE, *The Tribes of Albania : history, society and culture*, London, I. B. Tauris, 2015, p. 3

⁷⁹³ Gilles DE RAPPER, « Les Guègues et les Tosques existent-ils ? », op. cit., pp. 625-640.

seulement à la différence entre le Nord et le Sud, mais se manifestait également au sein des provinces du Nord, avec des variations entre les populations montagnardes et celles des plaines. Dans les régions montagneuses, de grandes tribus persistaient, conservant fermement leurs coutumes, tandis que dans les basses terres, les tribus étaient plus réduites et l'organisation tribale tendait à se dissoudre plus facilement.

Un autre facteur contribuant à la disparition plus rapide des normes du kanun dans le Sud était l'ouverture précoce des écoles dès le début du XIX^e siècle⁷⁹⁴. Cela a favorisé l'émancipation de la population, tandis que dans les zones du Nord, l'éducation était principalement dispensée à domicile. En raison des difficultés liées au relief géographique et au manque d'infrastructures de communication, l'accès à l'éducation est resté limité pendant une période prolongée⁷⁹⁵.

Pour toutes ces raisons, dont la géographie constitue la base, la coutume n'a pas eu le même impact ni la même importance dans toutes les régions du pays, et elle n'a pas pu exercer la même force contraignante partout. De plus, la coutume varie en fonction du lieu, du temps et des conditions économiques et sociales, ce qui la rend flexible⁷⁹⁶. Cependant, cette flexibilité ne signifie pas qu'elle est constamment modifiée ; au contraire, elle peut parfois s'adapter de manière remarquable aux changements sociaux et culturels, ce que la loi ne peut pas toujours faire⁷⁹⁷. La loi, en effet, a l'avantage de pouvoir « briser le règne du sentiment dans la loi », ce qui la rend moins sujette aux changements que la coutume⁷⁹⁸. Cela fait que la loi change moins facilement que la coutume. Bien sûr que la loi peut être modifiée du jour au lendemain, pour une modification nécessaire, mais elle reste plus stable et commune. La loi peut en outre traverser le temps sans être changée⁷⁹⁹. Ces caractéristiques donnent à la coutume un rôle plus réduit en tant que source juridique.

Cette instabilité de la coutume ne constitue pas seulement un obstacle théorique, elle pose également des défis pratiques pour les juges. Tout d'abord, ces derniers rencontrent des difficultés pour appliquer une règle qui n'est pas formalisée et qui n'est pas uniforme. Ils doivent vérifier l'existence de cette coutume ainsi que son ancienneté⁸⁰⁰. Ainsi, chaque fois qu'une coutume est invoquée, il est nécessaire d'établir avec précision sa réalité et sa consistance

⁷⁹⁴ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore e Labërisë*, op. cit., p. 49.

⁷⁹⁵ Hyacinthe HECQUARD, *Histoire et description de la Haute-Albanie ou Guégarie*, op. cit., p. 100.

⁷⁹⁶ Philippe JESTAZ, *Les sources du droit*, op. cit., p. 152.

⁷⁹⁷ *Ibid.*

⁷⁹⁸ Jean GAUDEMET, *Les naissances du droit*, op. cit., p. 62.

⁷⁹⁹ Jean-Louis BERGEL, *Théorie générale du droit*, op. cit., p. 64.

⁸⁰⁰ Pascale DEUMIER, *Le droit spontané*, op. cit., p. 128.

exacte. La difficulté de cette tâche dépend de la nature générale ou restreinte de la coutume. Si elle est générale, le juge peut l'appliquer en raison de sa connaissance personnelle. En revanche, si elle est locale, elle doit être prouvée par la partie qui souhaite en bénéficier⁸⁰¹. Cependant, même si elle est prouvée, son caractère variable peut encore poser des difficultés. Prenons par exemple un conflit entre deux personnes originaires de provinces différentes, où les coutumes locales présentent des contenus et des interprétations différentes. Le juge sera alors confronté à la tâche délicate de choisir entre ces différentes coutumes sans risquer de susciter l'opprobre. La question se pose alors de savoir quelle solution le juge pourrait proposer si différentes coutumes prévoient des solutions ou des sanctions différentes pour un même problème. Par exemple, si une personne originaire du Nord commet un crime à l'encontre d'une personne du Sud, le choix entre les coutumes du Nord et du Sud, ou encore celle du lieu de commission du crime, peut être complexe. Évidemment, l'utilisation de la loi est beaucoup plus simple, car elle est légitime sur le plan institutionnel et est la même pour tous.

⁸⁰¹ Jean-Luc AUBERT, Eric SAVAUX, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, *op. cit.*, p. 143.

Conclusion de la première partie

Dans cette première partie, il apparaît que la coutume éprouve des difficultés à perdurer face aux transformations et aux évolutions politiques et sociales. En effet, la coutume prend racine au sein de la société dans des conditions sociales et historiques spécifiques. Bien qu'elle soit malléable, ses fondements demeurent ancrés dans une époque particulière. Lorsque les conditions changent, la coutume subit un choc et doit s'y adapter. Parfois, elle parvient à évoluer et à se conformer au nouveau contexte. Cependant, si elle échoue à le faire, ou si sa nature devient incompatible avec les mœurs en évolution, elle finit par disparaître progressivement. L'instauration et le renforcement de l'État de droit constituent l'épreuve la plus rigoureuse pour un système coutumier, puisque cet ordre institutionnel est censé le remplacer. La coutume est alors reléguée à l'arrière-plan, voire rejetée. La loi s'impose comme la source principale du droit et relègue la coutume, au mieux, à une source subsidiaire. De nombreux éléments de la coutume deviennent inadaptés aux nouveaux principes étatiques, lesquels évoluent selon le modèle politique adopté et le paradigme qu'il poursuit. Tant le contenu que la forme de la coutume deviennent les principaux motifs de son incompatibilité avec le nouvel ordre juridique, suscitant sa fragilité et justifiant sa suppression. L'histoire de l'Albanie illustre parfaitement ces phénomènes tout en fournissant un exemple singulier d'adaptation et de résistance de la coutume, qui, malgré plus d'un siècle d'État de droit, continue à s'appliquer dans la société, marquée par une certaine appropriation institutionnelle.

Après 1912, on assiste à la création d'un État albanais indépendant, dont le renforcement et la consolidation débutent vers 1920. Cela entraîne de profondes transformations pour le pays, avec l'avènement d'un nouvel horizon politique. Des institutions étatiques sont établies pour la première fois dans un pays jusque-là marqué par l'occupation ottomane ; de nouvelles lois, modernes en ce qu'elles se conforment davantage aux standards européens de l'époque, sont adoptées, et de nouvelles idéologies se diffusent. L'ensemble de ces changements conduit à une transformation globale du droit albanais. La coutume, confrontée à ces nouveautés, est mise à l'épreuve. Elle constitue en effet le fondement du droit dans ce pays et peut représenter une source d'inquiétude pour un État naissant. La présence de l'État de droit, même dans sa forme la plus embryonnaire, ainsi que la modernisation de la société, influencent inévitablement la

validité et le rôle de la coutume. Certains principes coutumiers deviennent incompatibles avec les principes de l'État de droit ou les nouvelles idées sociales. La question de la protection des femmes, notamment leur émancipation, anime les réflexions de cette société moderne et entre en contradiction avec le principe coutumier de soumission de la femme envers son père ou son mari, et avec le patriarcat, pilier du droit coutumier albanais. Les coutumes relatives aux mariages forcés, aux échanges, aux répudiations, aux mariages religieux, et aux festivités folkloriques qui accompagnent le mariage, se trouvent en opposition avec l'institution civile moderne du mariage et s'effacent face à la loi. L'exercice de la vendetta constitue un exemple encore plus frappant, tant ses principes peuvent sembler singuliers et choquer une société nouvelle aux aspirations européennes. Cette coutume devient par nature et dans son ensemble incompatible avec l'existence de l'État, qui détient par essence le monopole de la répression pénale, une de ses fonctions régaliennes.

En outre, dans le cadre juridique adopté, la loi devient la source première du droit, reléguant ainsi la coutume, dont l'application reviendrait à renier ce légicentrisme. La loi est écrite, claire, incontestable et s'applique de manière uniforme à tous. Elle est en outre lisible et garantit une sécurité juridique. Tel est le système dominant en Europe, et telles sont les attentes légitimes du peuple après l'occupation. La coutume, quant à elle, est orale, variable d'une région à l'autre, inégale. Le justiciable ne sait pas toujours quelle coutume régit ses actions selon le lieu et le moment où il les commet. L'État, de son côté, éprouve les plus grandes difficultés à la saisir et à la manipuler selon ses besoins. Tous ces aspects constituent autant de points faibles de la coutume et de motifs pour sa suppression.

Néanmoins, les coutumes ne sont pas définitivement abolies en Albanie. Malgré leur fragilité et les controverses que leur contenu peut susciter, elles n'en demeurent pas moins ancestrales et profondément ancrées dans la culture populaire, utilisées par le peuple depuis des siècles. Or, bien que l'État albanais soit naissant, l'effort de création de lois est en soi déjà ardu ; il faut y ajouter, dans une perspective d'effectivité parfaite de la loi, une suppression totale de la coutume. Or, l'État ne peut y parvenir en raison de la persistance d'une mentalité qui n'est pas nécessairement moderne sur tous les plans, et qui, dans certaines régions, reste davantage attachée à la coutume qu'à la loi. Le peuple albanais, qui a créé sa coutume et l'a pratiquée pendant si longtemps, y est profondément attaché. Il est inconcevable de passer d'un système presque exclusivement coutumier à un légicentrisme rigide du jour au lendemain ; en d'autres termes, un changement radical est impossible. Dans ce contexte, l'État doit composer avec la

coutume et, pour répondre aux attentes du peuple, se voit contraint de concéder une certaine préservation de la coutume pour diverses raisons.

Partie II - La survivance de la coutume dans l'ordre juridique albanais (de 1912 à nos jours)

Il est primordial de souligner que le phénomène de suppression de la coutume en Albanie n'est pas absolu. Bien qu'il puisse exister une volonté de supprimer la coutume pour diverses raisons analysées dans la partie précédente, cela ne constitue pas nécessairement un phénomène radical. En effet, aux côtés de cette volonté de suppression, existe également une volonté contraire de préserver ces coutumes en tant qu'éléments bénéfiques à l'intérêt de l'État. Cependant, ce n'est pas tout. Même si une coutume est en opposition avec les intérêts étatiques, elle peut être préservée à l'encontre de la volonté de l'État.

Dans cette section, il convient d'analyser la pérennité de la coutume au sein du corpus normatif et dans la pratique juridique en Albanie. L'objectif est d'étudier la préservation de la coutume dans l'intérêt de l'État ainsi que son maintien en dépit de ce dernier. Pour décrire cette dynamique, deux termes principaux sont employés, à savoir la préservation et la persistance de la coutume. Le premier terme est utilisé pour décrire la survivance de la coutume aux côtés de l'État, voire dans son intérêt. Dans ce contexte, l'État encourage et légitime l'utilisation de la coutume, comme illustré par l'exemple de la coutume de la trêve ou de la réconciliation des sangs. Quant au second terme, la persistance de la coutume, il désigne sa survie en opposition à l'intérêt étatique et en dehors de sa volonté. C'est notamment le cas de la pratique de la vengeance du sang. Pour mener à bien cette analyse, il est indispensable de revisiter les mêmes périodes historiques étudiées dans la première partie. Toutefois, cette réexamination se fera sous un angle distinct, mettant en lumière les éléments favorisant la persistance des coutumes. Afin de justifier cette nouvelle approche, il est crucial de préciser les choix méthodologiques adoptés et de prévenir le lecteur des éventuelles redondances qui pourraient apparaître. Il est important de souligner que, dans la mesure où ce travail examine deux courants opposés concernant les mêmes coutumes ayant traversé le XX^e siècle, le lecteur sera confronté, dans les deux parties, à une succession d'époques similaires ainsi qu'à la récurrence de certaines figures historiques et événements. Toutefois, il convient de noter que cette réutilisation des matériaux sera effectuée de manière ciblée et raisonnée. En effet, cette deuxième partie traitera de manière distincte l'intégration des coutumes et leur préservation dans les contextes étudiés. Cette approche permettra de mettre en lumière les évolutions contrastées tout en garantissant que les

redondances apparentes servent un objectif analytique précis, celui de mieux comprendre les mécanismes de persistance des coutumes dans le contexte juridique albanais.

Ainsi, tout au long de l'existence de l'État albanais, la coutume a conservé un champ d'application significatif à la fois au sein du cadre normatif et en dehors de celui-ci. On peut donc parler ici d'un véritable exemple de pluralisme juridique albanais, où coexistent la coutume préservée aux côtés de l'État (titre I) et celle qui persiste en dépit des intérêts étatiques (titre II).

Titre I - La préservation des coutumes dans le cadre normatif albanais depuis l'indépendance

Dans cette analyse, il convient d'examiner le cadre juridique au sein duquel la coutume s'inscrit, tout en présentant le contexte historique et social de sa préservation. Il est également pertinent d'expliquer la manière dont l'État la reconnaît et les raisons pour lesquelles il assume qu'elle produise des effets juridiques. Dans le cas spécifique de l'Albanie, de nombreux exemples illustrent ces idées.

Pendant toute la période d'activité de l'État albanais, la coutume a toujours occupé une place importante, que ce soit durant ses premières années ou après sa consolidation. Même lors de l'élaboration des lois modernes, elle continue d'avoir un impact significatif. Bien qu'elle ait pu s'affaiblir, elle demeure néanmoins présente. Dans certains cas, c'est même l'État lui-même qui la préserve et favorise sa mise en œuvre, notamment lorsque la coutume agit dans l'intérêt de celui-ci. Pour ces raisons, la coutume en Albanie a fait partie intégrante des lois de l'État indépendant, représentant ainsi un État faible, ou des lois de l'État consolidé, tel que celui des années 1925-1930 (chapitre I). Parallèlement, l'État peut parfois promouvoir l'application des pratiques coutumières, notamment en période de conflit armé. Cette approche est particulièrement observable dans le recours aux coutumes locales telles que la trêve et la réconciliation des sangs. Dans le contexte albanais, l'État peut intégrer ces coutumes pour apaiser les dissensions internes et favoriser l'harmonie sociale. Cette stratégie vise à renforcer la cohésion nationale, permettant ainsi à la société albanaise de présenter un front uni face aux menaces extérieures (chapitre II).

Chapitre I - La préservation des coutumes dans les premières législations et le Code civil albanais de 1929

Ce chapitre examine deux périodes distinctes de l'histoire de l'Albanie : celle du début de l'État albanais indépendant en 1912 et celle de l'État monarchique de Zogu. L'objectif de cette analyse est de confronter la manière et les raisons de la persistance de la coutume dans un État faible et dans un État consolidé. Bien que ces deux périodes historiques diffèrent l'une de l'autre, elles partagent un point commun : les efforts constants déployés pour créer un corpus normatif moderne et le faire reconnaître à travers tout le pays. Dans l'État naissant de 1912, ce phénomène est plus marqué, tandis que dans l'État monarchique, il est moins prononcé mais demeure présent. Si dans le nouvel État, la raison de cette persistance est sa faiblesse, dans l'État monarchique, elle s'explique plutôt par la transition sociale et le maintien de l'isolement dans certaines régions où la coutume prévaut sur la loi. Dans ces circonstances, l'État se trouve contraint de prendre en considération la coutume. Ces traces se retrouvent à la fois dans les premières lois de l'État albanais (section I) et dans le Code civil de 1929 (section II).

Section I - La préservation des coutumes dans les premières lois de l'État souverain

Pour approfondir l'analyse de la préservation de la coutume dans un État faible tel que celui de l'Albanie en 1912, il est essentiel d'examiner le contexte historique dans lequel cet État est créé. Ainsi, nous aborderons dans un premier temps la fragilité de l'État albanais émergent de l'Empire ottoman (paragraphe 1), puis nous étudierons la persistance de la coutume dans les premières lois de cet État (paragraphe 2).

§ 1- La préservation de la coutume dans les lois du gouvernement de Vlora

Le gouvernement de 1912 a émergé dans des circonstances historiques extrêmement difficiles. L'État albanais nouvellement formé a dû faire face à une série de défis à la fois externes et internes (A). Ces difficultés ont constitué un facteur important dans l'incapacité de ce gouvernement à mettre en place une législation moderne, ce qui a contribué à la préservation des anciennes coutumes (B).

A. Les défis du gouvernement de 1912

Après son indépendance en 1912, l'Albanie se retrouve confrontée à de nombreux défis qui freinent son développement et sa modernisation en tant qu'État moderne. Parmi ces défis, des problèmes politiques, socio-économiques et législatifs se posent de manière pressante, rendant complexe la stabilisation du pays. L'absence de frontières clairement définies constitue un obstacle majeur, la délimitation du territoire albanais étant constamment menacée par les ambitions expansionnistes des pays voisins⁸⁰². Cette instabilité territoriale est aggravée par les occupations étrangères, qui limitent considérablement l'influence du gouvernement albanais établi à Vlorë en 1912⁸⁰³.

Parallèlement aux problèmes territoriaux, l'Albanie se heurte à des difficultés internes notables. L'un des principaux défis est le manque d'unité nationale, qui se manifeste par une diversité linguistique et religieuse importante. Cette disparité contribue à une fragmentation interne, rendant difficile la consolidation d'une identité nationale commune. En outre, la reconnaissance du gouvernement de Vlorë représente un obstacle majeur. Sur la scène internationale, ce gouvernement est largement non reconnu, les grandes puissances préconisant plutôt l'établissement d'un gouvernement sous leur contrôle. À l'intérieur du pays, l'autorité du gouvernement de Vlorë est limitée à quelques villes comme Vlorë, Berat et Lushnjë, et est contestée par les bajraktars et chefs de tribus réticents à céder leur autonomie. Dans ce contexte, la reconnaissance internationale et interne devient cruciale pour le gouvernement albanais, afin de consolider son pouvoir et établir une autorité effective sur l'ensemble du territoire. L'adhésion à un gouvernement centralisé est essentielle pour surmonter les obstacles à la stabilité nationale. Outre ces problèmes politiques, l'Albanie doit également faire face à des problèmes socio-économiques importants. En 1912, l'Albanie se trouve parmi les nations les plus pauvres d'Europe, héritant d'un retard considérable en matière de développement économique en raison de son passé sous l'Empire ottoman. À cette époque, plus de 90 % de la population albanaise est engagée dans l'agriculture ou l'élevage, tandis que seulement 9 % des terres sont cultivées de manière efficace. L'industrie est pratiquement inexistante, les ressources

⁸⁰² Voir, introduction, le cadre historique.

⁸⁰³ Luan MALLTEZI, « Shpallja e Pavarësisë së Shqipërisë sipas dokumentave austro – hungareze », *Nacional*, n° 156, 2012, p. 14.

naturelles sont sous-exploitées, et les infrastructures de transport sont rudimentaires⁸⁰⁴. Les infrastructures de transport en Albanie sont particulièrement sous-développées. Les routes existantes sont souvent impraticables pour les véhicules à roues, limitant ainsi la circulation aux seuls mois d'été. De plus, l'Albanie ne possède pas de réseau ferroviaire développé comparable à celui des autres pays européens, n'ayant disposé de son premier train fonctionnel qu'après la Seconde Guerre mondiale⁸⁰⁵. Cette situation entrave considérablement le développement du commerce et pèse lourdement sur l'économie du pays. L'absence d'un réseau ferroviaire efficace limite le transport des marchandises et des personnes, rendant les échanges commerciaux plus coûteux et moins efficaces. Cette carence contribue à maintenir l'isolement économique de l'Albanie par rapport à ses voisins européens et réduit les opportunités d'intégration économique régionale. En outre, le gouvernement albanais nouvellement formé doit également faire face à des défis majeurs en matière d'éducation. Une grande partie de la population est analphabète, et le développement de l'éducation est donc une priorité pour améliorer les conditions de vie et renforcer les capacités intellectuelles des citoyens. La création d'écoles et l'amélioration des infrastructures éducatives sont des efforts essentiels pour permettre une meilleure intégration de la population dans le processus de développement national.

Une autre difficulté majeure réside dans la situation législative de l'Albanie, laquelle se caractérise par une grande complexité et requiert des réformes substantielles. Après la création du nouveau gouvernement, il existe une volonté de moderniser les lois existantes, qui sont principalement rédigées en langue ottomane. Les juristes de l'époque insistent sur la nécessité de transformer profondément ces lois, notamment dans le domaine de la justice⁸⁰⁶. Cependant, ces ambitions se heurtent à des obstacles majeurs en raison des contraintes historiques et financières. En attendant l'élaboration de nouvelles législations, le gouvernement a été contraint de maintenir en vigueur les lois ottomanes. Bien que des progrès aient été réalisés dans certains domaines tels que le droit constitutionnel, le droit administratif et la procédure pénale, ces développements sont lents et doivent être effectués de manière sélective⁸⁰⁷.

Malgré ces difficultés, le gouvernement a adopté deux lois fondamentales : le « Kanun de l'administration civile de l'Albanie » et le « Kanun du Jury ». La première loi vise à établir

⁸⁰⁴ Bernd FISCHER, « Zhvillimet e hershme parlamentare në Shqipëri, një vështrim i shkurtër, 100 vjet parlamentarizëm shqiptar », *Konferencë shkencore ndërkombëtare*, Shërbimi i Botimeve Parlamentare, 2020, p. 21.

⁸⁰⁵ *Ibid.*

⁸⁰⁶ Ismet ELEZI, *Mendimi juridik shqiptar, op. cit.*, p. 38.

⁸⁰⁷ Aurela ANASTASI, *Historia e të drejtës Kushtetuese në Shqipëri, op. cit.*, p. 20.

l'organisation de l'administration étatique, tandis que la seconde vise à réformer le pouvoir judiciaire. Toutefois, une analyse de cette dernière loi révèle la persistance des coutumes et des traditions ancrées de la période ottomane, ce qui indique que les réformes juridiques ont été partiellement adaptées au contexte local existant.

B. Les traces de la coutume dans le « Kanun du Jury ».

Les premières années du gouvernement de 1912 représentent une phase de transition majeure pour l'organisation politique et juridique du pays. Dans un contexte de profonds bouleversements, les dirigeants de cette période s'efforcent de moderniser l'État tout en se distanciant des institutions traditionnelles issues de l'Empire ottoman. Les lois adoptées traduisent non seulement cette volonté de modernisation, mais également une tentative de redéfinir le rôle de la religion et du droit coutumier dans la société. L'évolution de la loi intitulée « Kanun du Jury » s'inscrit dans ce cadre. Bien qu'incorporant des éléments modernes, elle conserve des traces des pratiques coutumières. Son objectif principal est d'assurer le bon fonctionnement du pouvoir judiciaire. Promulguée le 10 mai 1913, cette loi marque une avancée significative en instituant pour la première fois la séparation de la religion et de l'État dans les affaires judiciaires⁸⁰⁸. Elle introduit également la création de tribunaux d'État où les juges étatiques, et non plus les cadis, rendront les verdicts, illustrant ainsi les efforts de l'État pour rompre définitivement avec l'héritage ottoman. Cependant, ces initiatives se heurtent à la persistance de la législation pénale ottomane, bien maîtrisée par les fonctionnaires de l'époque, et qui continuera d'être appliquée jusqu'à l'adoption du Code pénal et du Code civil en 1929. Ainsi, l'abandon du droit de l'Empire demeure un défi. Cette difficulté se retrouve également dans le maintien de la coutume, qui influence tant la dénomination des lois, des institutions que leur organisation⁸⁰⁹. Les termes empruntés à la coutume albanaise dans cette loi, souvent inadaptés à la terminologie juridique de l'État, témoignent de cette réalité. Justement le choix du terme « kanun » plutôt que « loi » reflète clairement cette forte empreinte de la coutume dans le processus législatif de l'époque. En outre, l'analyse du « Kanun du Jury » démontre une reconnaissance de la coutume comme mode de jugement pour les fautes. En effet, cette loi reconnaît trois sortes d'infraction : les infractions graves donc les crimes, les délits et les contraventions. Les deux premiers sont jugés par les différents tribunaux tandis que les derniers

⁸⁰⁸ Voir l'intégralité du texte en annexe 16.

⁸⁰⁹ Koço NOVA, *Zhvillimi i organizimit gjyqësor në Shqipëri*, op. cit., pp. 60-61.

sont jugés selon les coutumes du pays grâce à un jury (en albanais *zhuri*) appelé « les anciens » (en albanais *pleqësi*). Dans le préambule de cette loi, il est précisé:

« Tout type d'acte qui viole les droits de l'homme en portant atteinte à sa vie, sa liberté et ses biens est une faute. La culpabilité est réprimée par le gouvernement, qui est obligé de protéger la vie, la liberté et la richesse de chaque personne. Celui qui est coupable est puni conformément à la loi. Il existe trois types de fautes : les contraventions, les délits et les crimes. Les délits et les crimes graves sont jugés par des tribunaux spéciaux. Les contraventions seront jugées selon les coutumes albanaises avec la présence des anciens, c'est pourquoi on l'appelle le jury. Un tel *kanun* a été créé pour l'élection et la manière d'agir de chacun »⁸¹⁰.

Dans le premier article de cette loi est prévue en détail l'élection des anciens. Ainsi, chaque préfecture, sous-préfecture et région a le droit de participer à ces élections. Les personnes qui sont candidates au titre d'anciens sont choisis dans la liste des personnes recommandées par les chefs des régions. Ceux-ci préparent un registre des hommes qui manifestement ont les compétences nécessaires pour exercer cette fonction⁸¹¹. Le chef de la région et le conseil régional sont habilités à consulter et à ajuster ce registre si nécessaire. À la clôture de cette procédure, le sous-préfet et le préfet, assistés de leur propre conseil, examinent la liste des personnes susceptibles de siéger dans le jury⁸¹². Ces individus doivent remplir certaines conditions pour être éligibles. Ils doivent être de nationalité albanaise, jouir d'une réputation d'honnêteté et de sagesse, être âgés d'au moins trente ans et s'acquitter de leurs impôts. En règle générale, ces individus proviennent de diverses professions : avocat, médecin, pharmacien ou commerçant⁸¹³. Les membres du gouvernement, les préfets, les sous-préfets, les chefs de région ou de village, les juges, les témoins dans une affaire en cours ou les personnes déjà condamnées à une peine de prison ou à une amende ne sont pas autorisés à siéger en tant qu'ancien. Ainsi, le principe sous-tendant cette loi est que la justice doit être administrée par des membres éminents de la société, en somme des notables⁸¹⁴. Ces principes rejoignent ceux de la coutume albanaise, où les anciens, chefs de fratries ou de tribus, reconnus pour leur sagesse, sont

⁸¹⁰ DPA, fonds n° 155 « Drejtoria e përgjithshme e Drejtësisë », viti 1913, dosja n° 37 « Ligji (kanun), mbi procedurën gjyqësore të jurisë (Kanuni i Jurisë) dhe ligji për dëmin (Kanuni i dëmit), miratuar nga qeveria e Vlorës më 13.05.1913 ». ANA, fonds d'archives n° 155 « Direction générale de la justice (ministère de la Justice) », année 1913, dossier n° 37 « Loi (kanun), sur la procédure judiciaire du jury (Kanun i Jurisë) et loi sur les dommages (Kanun des dommages), approuvées par le gouvernement de Vlora le 13.05.1913 ».

⁸¹¹ *Ibid.*

⁸¹² *Ibid.*

⁸¹³ *Ibid.*, article 3 et 4.

⁸¹⁴ Aurela ANASTASI, *Historia e të drejtës Kushtetuese në Shqipëri, op. cit.*, p. 19.

sélectionnés parmi ceux jouissant d'une grande autorité dans la société. Toutefois, les anciens mentionnés dans le « Kanun du Jury » diffèrent de ceux de la coutume, car cette dernière ne spécifie pas leur profession. Les anciens de la coutume ne sont pas nécessairement tenus d'avoir une profession définie, telle qu'exigée par cette loi (avocat, médecin, pharmacien ou commerçant). Cependant, le principe fondamental de la loi demeure en accord avec celui de la coutume : l'importance de confier la responsabilité de la justice à des notables, à des individus instruits et respectés au sein de la société. Ainsi, en ce qui concerne la création des tribunaux, il apparaît que la préservation de l'institution des anciens revêt une importance particulière pour cette période. Reconnaisant leur influence au sein de la population, l'État considère judicieux de les maintenir en place pour la résolution des conflits. Bien que ces anciens ne possèdent pas nécessairement une formation juridique formelle, leur intervention demeure significative en raison du soutien qu'ils reçoivent de la population. Toutefois, leur domaine d'intervention se limite aux litiges mineurs qui ne menacent pas l'ordre public. Pour les affaires plus complexes, des juridictions spéciales composées de membres spécialisés conservent le monopole de la justice. Il s'agit donc d'un exemple concret d'efforts de modernisation tout en préservant les pratiques coutumières.

Cependant, malgré ses intentions progressistes, la mise en œuvre de cette loi a rencontré des défis considérables, notamment en raison des conflits régionaux, des luttes politiques internes et de l'ingérence persistante des puissances étrangères. Ainsi, les Grandes Puissances, après avoir reconnu l'indépendance de l'Albanie, ont décidé la création d'un autre gouvernement dirigé par le prince allemand Wilhelm Wied⁸¹⁵. Les deux lois du gouvernement de Vlora n'ont donc pas pu être mises en œuvre, car lorsque l'État albanais a commencé à travailler sur leur mise en application, la Conférence des ambassadeurs a rejeté leur contenu et a imposé à l'État albanais « Le Statut organique de l'Albanie » du 10 avril 1914, entraînant ainsi une réorganisation complète de son système juridique et politique.

§ 2 - La préservation de la coutume pendant le règne de prince Wied

Le règne du prince Wied en Albanie fut de courte durée. Son pouvoir était légitimé par le Statut organique de l'Albanie, élaboré conformément aux résolutions de la Conférence des Ambassadeurs. Même dans ce Statut, des traces de la coutume subsistent (A). Ces exemples

⁸¹⁵ Artan LAME, *Princi i Shqiptarëve, Wilhelm von Wied, op. cit.*, p. 20.

illustrent des cas concrets de persistance des coutumes, en expliquant également les motifs sous-jacents à cette continuité (B).

A. Le Statut organique de l'Albanie de 1914

Le Statut organique de l'Albanie, promulgué en 1914, représente la première Constitution officielle de la Monarchie albanaise nouvellement établie à la suite de l'indépendance du pays. Élaboré sous l'égide de la Commission internationale de contrôle, ce texte juridique fondamental régit l'organisation de l'État albanais, notamment son système judiciaire, tout en établissant les principes de gouvernance essentiels pour le pays. Ce statut marque ainsi une étape cruciale dans la période de transition et de consolidation de l'indépendance de l'Albanie, en dotant celle-ci d'un cadre institutionnel adapté aux exigences d'un État souverain⁸¹⁶. Il fixe les fondements de l'organisation politique et administrative du pays en le reconnaissant comme un État placé sous la tutelle et la protection des Grandes Puissances européennes. Ces dernières assuraient non seulement la garantie des frontières de l'Albanie, mais veillaient également à la préservation de sa neutralité, protégeant ainsi le jeune État des ambitions territoriales de ses voisins. Ce cadre protecteur, orchestré par les puissances internationales, vise à maintenir la stabilité régionale et à assurer la survie de l'Albanie en tant qu'entité souveraine sur la scène internationale. Ainsi, les articles 1 et 2 de ce Statut prévoient que : article 1 : « L'Albanie est une principauté constitutionnelle, souveraine et héréditaire sous la garantie des six Grandes puissances » article 2 : « L'Albanie est indivisible, son territoire est inaliénable. Les frontières de la principauté sont celles définies par les six grandes puissances. Ces frontières ne peuvent être modifiées ou rectifiées que par une loi et avec l'approbation préalable des six grandes puissances »⁸¹⁷. Selon l'article 3 de ce Statut la neutralité du pays est garantie par les six grandes puissances et cela n'exclut pas le droit de l'Albanie de prendre les mesures nécessaires à la protection de son territoire. Avec ce Statut, le pays acquiert également un caractère monarchique, tout en préservant son caractère laïc⁸¹⁸. Selon l'article 7, « Le trône de la

⁸¹⁶ Beqir META, *Shqipëria në dokumentet austro-hungareze*, Tiranë, Botimet Albanologjike, 2019, p. 72.

⁸¹⁷ <https://licodu.cois.it/>

⁸¹⁸ Article 7. « Le trône de la principauté albanaise est héréditaire au sein de la famille du prince Vilhelm Wied. La succession est basée sur le principe de la première naissance dans la lignée masculine. Article 8 « Le Prince jure devant l'Assemblée Nationale de respecter strictement les lois fondamentales de l'État ». Article 9 « Le prince régnant, en tant que chef de la famille princière, a le droit exclusif d'exercer son autorité dans toutes les matières relatives aux relations personnelles des membres de sa famille, sous réserve de la loi qu'il fera lui-même pour sa dynastie ».

principauté albanaise est héréditaire au sein de la famille du prince Wilhelm Wied. La succession est basée sur le principe de la première naissance dans la lignée masculine », tandis que l'article 32 dispose que l'Albanie est un pays qui n'a pas de religion d'État. Cet article garantit en outre la liberté et l'exercice public de tous les cultes. En plus de cela ce Statut reconnaît également les droits fondamentaux de l'homme tels que le droit à la vie, à la liberté d'expression, à la propriété privée et l'égalité de tous devant la loi⁸¹⁹. Toute forme d'autorité judiciaire arbitraire est proscrite, et personne ne peut être jugé ou condamné autrement que par la loi et devant un tribunal. Selon son article 29, « la liberté individuelle est garantie. Nul ne peut être poursuivi, emprisonné ou privé de sa liberté personnelle, sauf dans les cas prévus par la loi et dans les formes légales. Nul ne peut être empêché de comparaître devant le tribunal désigné par la loi ni faire l'objet d'une peine prévue par la loi ». Ainsi, le Statut reconnaît la primauté de la loi en tant que source principale de droit, excluant la coutume. Les pratiques telles que la vengeance du sang ou le port d'armes lors des assemblées sont explicitement interdites. L'article 28 énonce clairement : « Nul ne peut exercer son propre jugement sous quelque forme que ce soit, sinon il sera passible de la peine prévue par la loi ». De plus, l'article 37 garantit que : « Le droit de se réunir sans porter d'arme à tous les citoyens albanais, à condition qu'ils respectent les lois qui régiront l'exercice de ce droit ». Ces dispositions traduisent une volonté de moderniser le cadre juridique albanais en renforçant l'autorité de l'État et en limitant les comportements issus des traditions locales, jugés incompatibles avec les exigences d'un ordre juridique centralisé. Toutefois, la suppression totale de la coutume n'est pas réalisée ; des éléments de celle-ci subsistent, notamment en ce qui concerne l'organisation judiciaire. Dans cette organisation, l'institution des anciens est maintenue, conformément à

Chapitre XI, article 170 Toutes les communautés religieuses albanaises existantes sont reconnues (par l'État). Ce principe s'applique également aux différentes sectes musulmanes. Aucun obstacle ne doit être créé à l'organisation hiérarchique des différentes communautés, ni aux relations que celles-ci peuvent avoir, en matière de dogme religieux, avec leurs chefs spirituels supérieurs. Les communautés religieuses en Albanie conserveront leurs biens.
⁸¹⁹ Article 33. Tous les biens légalement acquis sont inviolables. Nul ne peut être privé de sa propriété, si ce n'est pour l'utilité publique dans les cas et dans les formes déterminées par les lois et moyennant une juste récompense préalable. La confiscation des biens est interdite.

Article 27. Tous les citoyens albanais sont égaux devant la loi.

Article 36. Chacun est libre d'exprimer ses opinions oralement, par écrit et par voie de presse conformément aux lois.

Article 38. Les citoyens albanais ont le droit de créer des associations, à condition qu'il n'y ait rien d'illégal ou de dangereux pour l'État dans leurs buts et leurs moyens. Une loi spéciale réglera l'exercice de ce droit, afin de garantir la sécurité publique.

Article 39. A l'exception des cas prévus par la loi, le secret des lettres et télégrammes est inviolable. Une loi spéciale déterminera la responsabilité des agents de l'État en cas de violation du secret des lettres et télégrammes adressés aux postiers et télégraphes.

l'article 159 du Statut. Selon cet article, les autorités judiciaires se composent de plusieurs niveaux : 1) Le conseil des anciens, chargé de résoudre les différends locaux en se basant sur les coutumes et traditions locales, dont la composition doit être conforme à la loi. 2) Les juges de paix, représentant le deuxième niveau de juridiction, sont responsables de l'application de la loi et du maintien de l'ordre au niveau local. Ils traitent principalement des affaires civiles mineures et des infractions de moindre gravité, servant d'intermédiaires entre les conseils des anciens et les tribunaux de première instance. 3) Le tribunal de première instance, qui constitue le troisième niveau de juridiction prévu par cette loi, est compétent pour juger les affaires civiles et pénales plus graves. 4) La Cour d'appel, qui représente le dernier niveau de juridiction défini par le Statut, est chargée de réviser les décisions rendues par les tribunaux de première instance. En plus de ces quatre niveaux de juridiction, le « Statut organique de l'Albanie » laisse ouverte la possibilité de créer une juridiction supérieure à la Cour d'appel, ainsi que toute autre juridiction spéciale. La décision de créer de telles juridictions est laissée à la discrétion du prince régnant et de son gouvernement.

Ainsi, l'institution des anciens perdure tout en étant influencée par la coutume. En effet, le Statut organique de l'Albanie de 1914 ne fournit pas de détails concernant la nature des anciens. On peut supposer, à l'instar de ce qui est établi dans le « Kanun du Jury », que ce conseil ne se réfère pas uniquement à des personnes âgées en termes biologiques, mais plutôt à des individus respectés pour leur sagesse, leur expérience, leur influence sociale, leur connaissance des coutumes locales et leur profession. Conformément à ce Statut, cette institution est établie dans chaque village et est chargée de juger des conflits de moindre importance, généralement des affaires passibles d'amendes de dix à cent francs albanais. Il s'agit d'affaires qui ne présentent pas de danger pour l'ordre public et qui relèvent davantage du domaine civil que pénal. Pour les crimes, la justice est laissée aux tribunaux étatiques ou à d'autres organes chargés de la protection de l'ordre public. Si cette mesure relève du bon sens, on peut cependant s'interroger sur les motifs de préservation de ces traces coutumières.

B. Les motifs sous-tendant la préservation des coutumes

La préservation de l'institution des anciens dans le Statut de 1914 constitue un exemple de pluralisme juridique, illustrant l'adaptation d'un système à un autre⁸²⁰. Dans ce cas, un système, lorsqu'il entre en contact avec un autre, peut s'adapter et se transformer sans pour autant reconnaître le système de référence comme une source juridiquement contraignante. Il importe

⁸²⁰ Ghislain OTIS, Jean LECLAIR, Sophie THERIAULT, *La vie du pluralisme juridique*, op. cit., p. 61.

ainsi les valeurs et les processus du système coutumier dans son propre système juridique, opérant une adaptation par imitation⁸²¹. Dans ce scénario, le droit étatique s'inspire de l'institution coutumière dans l'élaboration de normes proprement législatives tant par leur source que par leur forme. L'État imite et intègre l'institution des anciens, initialement coutumière, dans ses propres lois, en en faisant une institution étatique. Pour l'Albanie, la justification de cette démarche est claire. Dans un contexte de forte instabilité politique, la coutume apparaît comme un élément essentiel au maintien de l'ordre public. Sa préservation s'avère cruciale pour renforcer la confiance du peuple. Il convient de souligner que la confiance de la population envers les institutions politiques et juridiques est particulièrement faible durant cette période. En effet, les Albanais tendent à accorder davantage de crédit à l'Église ou aux chefs tribaux, perçus comme des figures d'autorité plus fiables que les responsables politiques albanais, souvent considérés comme dépourvus de solidarité et d'esprit collégial. Dans le cas du prince Wied, il demeure avant tout un souverain imposé par les Grandes Puissances, et donc perçu comme un prince étranger. Sa nomination résulte de la proposition de l'Autriche-Hongrie et de l'Italie, et ne reflète pas un choix émanant du peuple albanais. Inversement, l'Albanie représente pour Wied une réalité méconnue et largement étrangère à ses expériences antérieures. À l'instar du roi, les ministres de l'époque se révèlent fréquemment peu familiers avec le pays qu'ils sont censés administrer. En effet, ces membres du gouvernement sont soit des étrangers, soit des Albanais ayant vécu à l'étranger pendant de longues périodes avant de revenir en Albanie. Un exemple significatif est celui de Mihal Turtulli, ministre de la Santé, né à Korçë mais ayant passé la majeure partie de sa vie en Égypte. Après avoir poursuivi ses études en médecine en Grèce puis en France, où il se spécialise en ophtalmologie, il retourne en Égypte en 1885 pour exercer comme médecin dans les hôpitaux du Caire jusqu'en 1912. Suite à la déclaration d'indépendance de l'Albanie, Turtulli rentre dans le pays et devient un soutien du prince Wied pour le trône albanais⁸²². Un autre exemple notable est Hasan Prishtina. Après avoir complété ses études au gymnase français de Thessalonique, Prishtina poursuit des études en politique et en droit à Istanbul. Il se distingue d'abord comme partisan de la Révolution Jeune-Turque de 1908 et est élu au Parlement ottoman la même année, s'affiliant ainsi au mouvement des Jeunes Turcs⁸²³. En décembre 1913, il devient ministre de l'Agriculture et, en mars 1914, ministre des Services postaux albanais⁸²⁴.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 63.

⁸²² Robert ELSIE, *A Biographical Dictionary of Albanian History*, *op. cit.*, p. 447. Thomas G. OTTE, *An Historian in Peace and War: The Diaries of Harold Temperley*, Ashgate Publishing Limited, 2014, p. 475.

⁸²³ Ndrriçim MEHMETI, *Shqipëria dhe Vidi*, Tiranë, Akademia e Shkencave, 2018, p. 40.

⁸²⁴ Robert ELSIE, *Dictionary of Albania*, *op. cit.*, p. 370.

Il faut en outre noter que le pays pendant le règne de Wied est politiquement divisé en 1914, et l'unité territoriale est menacée. Les dirigeants locaux détiennent souvent plus d'autorité que les membres du gouvernement central. Les Albanais, surtout ceux du Nord, n'ont jamais eu l'expérience d'un État autonome consolidé et ne sont pas familiers avec les lois. Ainsi, conserver la coutume est un moyen de conciliation et de ménager les susceptibilités locales. La situation diffère notablement pour la population du Centre et du Sud de l'Albanie, qui est davantage habituée à l'influence d'un État centralisé. En effet, il est notable que le centre névralgique de l'État albanais, depuis sa création, a toujours été situé soit dans le Sud, soit au Centre du pays. Ainsi, le gouvernement de Vlora, formé en 1912 après la déclaration d'indépendance, a exercé ses fonctions depuis cette ville située dans le Sud, et ses lois y ont eu une plus grande portée. De la même manière, le gouvernement du prince Wied a établi son siège à Durrës, ville située au Centre de l'Albanie, renforçant ainsi son influence sur ces régions⁸²⁵. Vlora et Durrës, deux villes jouissant d'une situation géographique stratégique, jouent un rôle clé dans l'histoire politique albanaise. Située sur la côte sud, Vlora offre un accès direct à la mer Ionienne, tandis que Durrës, plus au nord, est un port majeur sur la mer Adriatique. Ces deux villes portuaires, en raison de leur position privilégiée, facilitaient non seulement les échanges commerciaux et diplomatiques avec les pays européens, mais constituaient également des points névralgiques pour le contrôle politique et militaire. Leur importance géopolitique s'avérait cruciale pour assurer l'autorité et l'influence du gouvernement albanais durant cette période de transition nationale.

La tendance du gouvernement à établir son siège au Centre du pays se poursuit en 1920 avec la désignation de Tirana comme capitale de l'Albanie. Depuis cette décision, Tirana est devenue le siège des gouvernements successifs et le centre d'exercice de l'autorité législative, un rôle qu'elle continue de remplir jusqu'à aujourd'hui. Située au cœur de l'Albanie, Tirana bénéficie d'une position géographique stratégique qui facilite l'accès aux principales villes et régions du pays. Cette centralité favorise la communication et les échanges entre le Nord et le Sud du territoire, contribuant ainsi à l'unification et à la stabilité d'un État en pleine formation.

⁸²⁵ Vlora et Durrës sont deux villes bénéficiant d'une situation géographique stratégique. Vlora, située sur la côte sud de l'Albanie, et Durrës, plus au nord, sont des ports majeurs offrant un accès direct à la mer Ionienne et la mer Adriatique. Cette position privilégiée facilitait non seulement les échanges commerciaux et diplomatiques avec les pays européens, mais en faisait également des points de contrôle essentiels pour les affaires politiques et militaires. Leur rôle géopolitique était donc crucial pour le maintien de l'autorité et l'influence du gouvernement albanais dans une période de transition nationale.

De plus, cette localisation permet au gouvernement de gérer plus efficacement les affaires intérieures tout en exerçant un contrôle équilibré sur l'ensemble du territoire national.

Proche de Durrës, l'un des ports majeurs du pays, Tirana assure un accès direct à la mer Adriatique, ce qui favorise les échanges commerciaux internationaux et renforce l'ouverture de l'Albanie aux marchés extérieurs. La décision de faire de Tirana la capitale provisoire a été prise lors du Congrès de Lushnjë en 1920, à une époque où le pays, en sortie de la Première Guerre mondiale, nécessitait une nouvelle capitale pour stabiliser et structurer l'État. En 1925, Tirana a été définitivement désignée comme capitale de l'Albanie. Il est important de noter qu'aucun gouvernement ou loi n'a été établi dans la région du Nord de l'Albanie, dont la principale ville, Shkodra, a toujours été l'une des principales villes du pays. Cette réalité a sans doute contribué à prolonger la préservation de la coutume dans ces régions et à maintenir une certaine méconnaissance de l'État. Tous ces facteurs ont rendu quasiment impossible la création et la reconnaissance d'un État stable, ainsi que le développement d'une législation moderne et élaborée après l'indépendance.

Même, après les années 1920 lorsque l'État albanais amorçait une phase de stabilisation, la coutume conserve une présence notable, comme en témoigne particulièrement l'élaboration du Code civil de 1929.

Section II - La préservation de la coutume dans le Code civil de 1929

Comme nous l'avons précédemment abordé, après les années 1920, l'Albanie entreprend des efforts significatifs pour élaborer une législation moderne qui réponde aux besoins de la société et aux transformations qu'elle a connues. Cependant, malgré cette dynamique de stabilisation et de progrès, le pays continue de faire face à de nombreux défis. À cette époque, la situation politique en Albanie demeure fragile. L'État est affaibli et la gouvernance est peu efficace. L'ethnicité, la religion et l'appartenance clanique prédominent sur l'allégeance politique partisane. Les députés sont principalement motivés par des intérêts personnels, affichant une loyauté plus marquée envers leurs affiliations claniques ou régionales qu'envers des convictions politiques⁸²⁶. Cette situation engendre un véritable chaos politique en Albanie

⁸²⁶ Albana MEMA, « Fillimet e demokracisë institucionale në Shqipëri në vitet 1920-1921 », *Studime historike*, vol. 3, n° 4, 2013, p. 201.

durant les années 1920⁸²⁷. Ces facteurs influent considérablement sur la consolidation législative et la persistance des coutumes traditionnelles pour la résolution des conflits. Même après cette période, durant les régimes républicains ou monarchiques de Zogu, où l'État parvient à se stabiliser, l'impact des coutumes traditionnelles demeure significatif. On constate cela lors de la rédaction du Code civil de 1929. Ainsi, prendre en considération la coutume fait débat parmi les députés lors des débats parlementaires pour l'entrée en vigueur de ce Code (paragraphe 1) qui, sur différents points, est considérée contraire à la réalité albanaise (paragraphe 2). Pour cette raison, différentes institutions de ce Code sont finalement puisées dans la coutume (paragraphe 3).

§ 1 - La coutume : sujet principal des débats parlementaires pour le projet de Code civil de 1929

Le Code civil est reconnu comme l'une des œuvres législatives les plus significatives pour l'Albanie durant la période s'étendant de 1925 à 1930. Il entraîne une transformation profonde des fondements du droit dans le pays et contribue à la modernisation de son corpus juridique. Cependant, malgré les avis favorables émis à l'égard de cette réforme, sa mise en œuvre est émaillée de difficultés. Selon plusieurs députés, le Code civil ne correspond pas à la réalité albanaise, tant sur le plan politique, économique que social. Salih Vuçiterni, par exemple, le député de Kosovo, issu d'une famille musulmane, exprime son point de vue lors des débats parlementaires sur le Code civil, et articule des arguments précis pour étayer cette idée⁸²⁸. Il prend en considération les dispositions du Code civil relatives à la procédure à suivre à la suite d'un décès. Selon lui, ces dispositions ne sont tout simplement pas praticables pour les Albanais vivant dans des conditions de pauvreté, dans des zones dépourvues d'infrastructures routières et de moyens de transport. Vuçiterni souligne notamment :

« Conformément à ce Code, le retrait du corps d'une personne décédée et son enterrement requièrent l'intervention d'un employé municipal qui doit rédiger un procès-verbal. Cela peut-il être appliqué quand nous manquons de routes dans le pays ? Comment cela peut-il être appliqué s'il arrive que le jour du décès, il pleuve, et que pour cette raison le proche ne puisse pas se

⁸²⁷ Teki SELENICA, *Shqipëria në vitin 1927*, Tiranë, Shtupshkronja « Tirana », 1928, p. 37.

⁸²⁸ Appelé autrement Salih Bey Vuçiterni, il est né à Vushtrri, dans la province du Kosovo, dans l'Empire ottoman. De 1921 à 1925, il fait partie du Parlement albanais à Tirana. De 1925 jusqu'en 1928 est le député de la préfecture de Kosovo qui est une division administrative de l'État albanais dans les années 1921-1945. De 1928 à 1930, il exerce les fonctions de ministre des Affaires publiques. Robert ELSIE, *Historical Dictionary of Kosovo*, Scarecrow Press, Lahman, Toronto, Plymouth, UK, 2011, p. 286.

⁸²⁸ Débats parlementaires du 17 mars 1928 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 19 avril 1928, n° 41, p. 7.

rendre dans la région en question pour informer l'employé du bureau municipal. Aussi, n'ayant pas de route, il pouvait arriver que l'employé municipal ne puisse rejoindre à temps le village où le décès est survenu. Ou il peut arriver qu'il se trouve dans un autre village où il y a eu un autre décès, et c'est ainsi que les jours passent. Mais que se passe-t-il justement ? Les morts peuvent-ils être laissés ainsi, sans être enterrés ? »⁸²⁹.

D'autres députés expriment l'opinion que ce Code est inconciliable avec la mentalité albanaise de l'époque. Selon Kolë Mjeda, par exemple, député de Dibra, né à Shkodra et diplômé en Allemagne, avant de promulguer un tel Code, il convient de considérer le niveau culturel et le degré d'émancipation en Albanie⁸³⁰. À son avis, malgré les progrès réalisés, la mentalité et le niveau culturel des Albanais laissent encore beaucoup à désirer. Mjeda souligne :

« Il est indéniable que des avancées et des progrès ont été réalisés en Albanie [...]. Cependant, de mon point de vue, le progrès et la culture dans notre pays demeurent insuffisants, et il est nécessaire de prendre en considération le niveau culturel de l'élément albanais avant de franchir cette étape »⁸³¹.

Cependant, ces exemples ne sont pas les seuls à illustrer la complexité d'application de ce Code dans certains contextes. Une autre difficulté réside dans l'attachement de la population aux coutumes traditionnelles, comme ceci a déjà été souligné. Sous la Monarchie de Zogu, la société et l'État albanais amorcent une modernisation rapide, en décalage avec un esprit traditionnel encore largement prédominant dans le pays au cours des années 1925-1930, où perdure un attachement profond à la coutume. Ainsi, les tentatives visant à l'éliminer se révèlent vaines, les changements peinant à être aisément acceptés au sein de la population. La réticence à accepter les changements modernes se manifeste également au sein même de la chambre des députés. Bien que la majorité d'entre eux soient favorables aux évolutions que le Code tente d'introduire dans la législation, certains s'opposent catégoriquement à l'abandon des coutumes. Quelques députés reprochent à ce nouveau Code d'être une simple imitation ou une copie mécanique des modèles occidentaux. Selon leur perspective, il importe de prendre en compte les traditions du pays en attendant une modernisation effective et réaliste de l'Albanie. Pour ces députés, le Code ne doit pas négliger la situation juridique préexistante du pays ni l'état d'esprit

⁸²⁹ *Ibid.*, pp. 6- 7.

⁸³⁰ Kolë Mjeda (1895-1951) est né à Shkodra le 4 décembre 1895. Il a achevé ses études primaires à Shkodra avant de poursuivre son cursus dans une école technique secondaire à Dresde, en Allemagne. Par la suite, il a obtenu un diplôme de l'école technique supérieure en stylistique, spécialisée dans la mode vestimentaire masculine.

⁸³¹ Débats parlementaires du 17 mars 1928 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 19 avril 1928, n° 41, pp. 6- 7.

de la population, imprégné d'une culture ou d'une influence ottomane persistante. Ils estiment que la population n'est pas prête à accepter tous ces changements et que les mentalités ne peuvent être modifiées du jour au lendemain, soulignant que le droit doit s'adapter aux faits et aux réalités socioculturelles en présence. Ainsi, la préservation des coutumes est jugée nécessaire afin d'éviter un choc et une perturbation au sein d'une population encore profondément imprégnée de valeurs patriarcales. De plus, on reproche à ces influences extérieures de constituer une menace pour l'indépendance nationale.

À titre illustratif, le député Salih Vuçiterni, insiste sur l'importance de prendre en considération la coutume dans sa rédaction. Selon le député, il est essentiel que le Code reflète les évolutions de la société albanaise tout en conservant une certaine révérence envers les coutumes populaires :

« Il est en effet primordial que ce Code soit élaboré sur la base des principes généraux de la civilisation contemporaine, mais il est tout aussi crucial qu'il intègre les sentiments sacrés et les coutumes du peuple. Si le Code ne tient pas compte de ces éléments, la commission chargée de sa rédaction n'aura pas rempli son devoir »⁸³².

Ainsi, le député soutient que le Code civil devrait incorporer les « bonnes coutumes » du pays, sans toutefois préciser lesquelles. Selon lui, le Code français ne correspond pas à la réalité albanaise, influencée par la coutume et par la présence ottomane. Il propose donc comme solution la prise en compte de la mentalité et des coutumes locales afin d'aboutir à un Code civil à la fois modernisé selon les standards du droit occidental et intégrant les influences orientales des coutumes, ce qui en ferait un instrument juridique approprié pour l'Albanie. Cette approche permet de résoudre les difficultés rencontrées tant dans la mise en pratique du Code que dans sa formulation. Vuçiterni précise alors :

« Dans la préparation du Code, il faut prendre en compte les bonnes coutumes et supprimer les mauvaises coutumes, c'est-à-dire que le Code doit être en accord avec les sentiments et les traditions sacrés du peuple albanaise que ce n'est qu'ainsi qu'un Code applicable pourra être élaboré. Rien d'autre ne peut être compris dans ce Code, jusqu'à présent la loi de la Turquie a été en vigueur, et aujourd'hui la loi de France est envisagée, mais cette dernière est plus lointaine que la première »⁸³³.

⁸³² Débats parlementaires du 17 mars 1928 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 19 avril 1928, n° 41, p. 7.

⁸³³ *Ibid.*, p. 8.

Mais, même avant 1928, la question de la coutume suscite des discussions, comme en témoigne son évocation lors des débats parlementaires portant sur la création de la commission chargée de rédiger le Code civil. Lors de la réunion du 15 novembre 1926 concernant le projet de loi sur la mise en place d'une commission pour l'élaboration des Codes, Josif Kedhi, ministre de la Justice qui a terminé ses études secondaires à Corfou et diplômé en droit à l'Université d'Athènes, exprime son opinion sur l'importance de prendre en compte les coutumes⁸³⁴. Pour lui, si une commission composée de quatre personnes peut suffire à la rédaction du Code de commerce ou d'autres codes jugés moins significatifs (selon lui), tel n'est pas le cas pour le Code civil, qui revêt une importance primordiale. Kedhi souligne que la rédaction du Code civil ne consiste pas simplement à traduire les Codes européens, mais à sélectionner et adapter leurs dispositions en fonction des coutumes locales. Ainsi, bien que les codes des pays modernes puissent servir de références et de modèles, ils ne doivent pas être traduits de manière littérale, mot pour mot. Selon le ministre :

« On ne copiera pas les codes des États civilisés. Ces codes, nous devrions les prendre comme exemples, car nous devons vraiment concevoir notre Code civil sur des bases modernes, mais adapté à nos coutumes. Il doit y avoir dans la commission de la rédaction des gens qui connaissent nos coutumes »⁸³⁵.

Petro Poga, ancien ministre de la Justice en 1925, originaire du Sud, diplômé en droit à Istanbul, soutient également l'importance des pratiques locales⁸³⁶. Selon lui, il est impératif de mener une étude approfondie de ces coutumes avant d'entreprendre la rédaction du Code civil. Cette étude permet de sélectionner les coutumes susceptibles d'être appliquées en Albanie et de distinguer celles qui sont incompatibles avec les évolutions de la société. Selon Poga :

⁸³⁴ Josif Kedhi est ministre de la Justice du 30 juillet 1926 au 12 février 1927. Kastriot DERVISHI, *Kryeministrat dhe ministrat e shtetit shqiptar në 100 vjet : anëtarët e Këshillit të Ministrave në vitet 1912 - 2012, jetëshkrimet e tyre dhe veprimtaria e ekzekutivit shqiptar*, Tiranë, Shtëpia Botuese 55, 2012, p. 102.

⁸³⁵ Débats parlementaires du samedi 13 novembre 1926 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 11 avril 1927, n° 27, p. 7.

⁸³⁶ Petro Poga, originaire du Sud de l'Albanie (Erind, Gjirokastrë), a poursuivi ses études secondaires à Ioannina avant d'intégrer la Faculté de droit à Istanbul. Après ses études, Poga a commencé sa carrière à Istanbul, où il est devenu l'un des fondateurs du magazine « Drita ». Plus tard, il a été nommé ministre de la Justice dans le gouvernement de Vlora et, entre 1913 et 1914, a exercé la fonction de président de la Haute Cour. En 1913, Poga a également fondé l'association des avocats « Drita ». En tant que juriste, il a participé à la rédaction du « Kanun du Jury ». Il a de nouveau occupé le poste de ministre de la Justice à deux reprises, de février à septembre 1925 et de février à septembre 1927. Kuvendi i Shqipërisë, *Ligjvënësit shqiptarë (1912-2017) dhe firmanët e aktit të pavarësisë*, op. cit., p. 71.

« Il existe de nombreux projets de lois dans le monde. Mais les lois qui sont nécessaires et qui doivent être adoptées en Albanie doivent être conformes aux coutumes des Albanais. Les choisir nécessite des efforts et une étude approfondie »⁸³⁷.

Kolë Mjeda, quant à lui, propose explicitement la prise en considération du Kanun de Lekë Dukagjini, qui, à cette époque, n'est pas encore rédigé dans son intégralité. Seules quelques parties de ce kanun sont alors publiées dans la revue *Hylli i Dritës*. Ce député exprime une grande reconnaissance envers Gjeçov pour avoir collecté les coutumes du pays et offert ainsi l'opportunité de les rendre accessibles en langue albanaise. Il va même jusqu'à accorder à Gjeçov le titre honorifique de « docteur » en droit. Lors des débats parlementaires, Mjeda s'exprime : « mais je voudrais dire qu'après avoir pris des exemples dans les codes étrangers, il faut également prendre en considération le Kanun de Lekë Dukagjini, qui est écrit par un docteur en droit et, heureusement, on le trouve également écrit dans la langue autochtone »⁸³⁸.

L'exemple des autres pays ne manque non plus sur la question de l'inclusion de la coutume dans le Code civil. Les députés citent notamment l'exemple de Monténégro. Ainsi, selon Mjeda :

« Lorsque le Monténégro a adopté ses lois, il a tenu compte des coutumes. Il a chargé deux personnes de parcourir leur pays et d'étudier leurs coutumes, et en six mois ils ont fait des lois. Par conséquent, nous devons également tenir compte des coutumes et pour cela, je vous demande, Monsieur le Ministre, que le Kanun de Lek Dukagjini soit également pris en considération »⁸³⁹.

Xhafer Ypi, le député de Korça, originaire du Sud, né dans une riche famille de propriétaires fonciers et diplômé à l'Istanbul, défend l'idée d'inclure la coutume et propose clairement la présence des montagnards dans la commission de rédaction des codes⁸⁴⁰. Selon lui :

⁸³⁷ Débats parlementaires du 15 novembre 1926 publiés dans Journal officiel d'Albanie 13 avril 1927, n° 28, p. 5.

⁸³⁸ Débats parlementaires du 15 novembre 1926 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 13 avril 1927 n° 37, p. 7.

⁸³⁹ *Ibid.*

⁸⁴⁰ Xhafer bey Ypi est né dans une famille riche de propriétaires fonciers à Starja, dans la région méridionale de Kolonja, au Sud-est de l'Albanie. Diplômé en droit de l'Université d'Istanbul, Xhafer bey Ypi commence sa carrière politique en 1920 en devenant préfet de Vlora, avant d'occuper les postes de ministre de la Justice et de vice-ministre de l'Intérieur dans le premier cabinet. Le 24 décembre 1921, il est nommé Premier ministre et, pendant un certain temps, assume également les fonctions de ministre des Affaires étrangères, bien que le véritable pouvoir politique soit déjà exercé par Ahmet Zogu. Entre 1925 et 1932, Ypi représente la circonscription de Korça en tant que député et, de 1927 à 1929, il occupe le poste de ministre de l'Éducation. En 1931, il est nommé inspecteur en chef du tribunal et, en 1939, soutient l'invasion italienne. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania, op. cit.*, p. 493.

« Ce n'est pas seulement notre pays, qui ne peut pas créer de lois en autonomie, mais aussi d'autres pays civilisés, qui les prennent et les copient sur d'autres. J'accepterai avec joie la proposition de Monsieur le Ministre, s'il me disait qu'il amènerait deux montagnards ou bayraktars venus de la montagne pour montrer leur opinion sur les coutumes, avec seulement un vote consultatif »⁸⁴¹.

Ainsi, ces débats mettent en lumière l'indéniable pertinence de la coutume lors des réformes visant à moderniser et à codifier les lois. Elle conserve en effet un impact significatif, comme en témoigne le processus de rédaction du Code civil. Une fois le processus normatif achevé, ce sont les institutions nouvellement créées qui deviennent la cible de critiques de la part de ceux qui les jugent incompatibles avec les coutumes albanaises et les religions présentes en Albanie dans les années 1920-1930. Elles sont également perçues comme étant inadéquates par rapport à la réalité économique et sociale du pays.

§ 2 - Code civil et principes coutumiers : une opposition persistante

Ces exemples ne sont pas exhaustifs pour illustrer l'inadéquation de ce Code. Des institutions spécifiques ont été soulignées par les députés pour mettre en évidence l'incompatibilité du Code civil avec la réalité albanaise. Notamment, deux de ces institutions ont été particulièrement ciblées : celle du divorce (A) et celle de l'héritage (B). Ces initiatives suscitent non seulement des débats au sein du Parlement, mais également une résistance au sein d'une fraction de la population qui n'est pas encore disposée à adhérer aux grands changements.

A. Le divorce contraire aux principes religieux de la coutume

On a l'habitude de voir sur la scène albanaise des années 1930 trois courants se divisant autour des questions de « modernité » et de « tradition » : les « Anciens » (*Të vjetër*), plutôt « orientalistes »; les « Jeunes » (*Të rinjtë*), « occidentalistes », et les « Néo-albanais » (*Neoshqiptarët*), partisans de la mise en valeur de l'essence et de la culture propre des Albanais⁸⁴². Dans ce cadre, dès les années 1920-1930, un débat s'est instauré en Albanie sur

⁸⁴¹ Débats parlementaires du 15 novembre 1926 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 13 avril 1927 n° 37, p. 7.

⁸⁴² Nathalie CLAYER, « Islam et identité nationale dans l'espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989-1998 », *op. cit.*, p. 14.

l'articulation entre religion et nation. Pour les « Anciens », l'Islam garde une valeur importante. Les « Jeunes » sont pour le rejet de toute religion et de l'Islam en particulier, considéré comme « une religion barbare ». Quant aux « Néo-albanais », ils s'élèvent contre les divisions religieuses sans être contre la religion en tant que telle, et semblent avoir été assez favorables au bektachisme⁸⁴³.

Ces divisions idéologiques ont également influencé les débats sur l'institution du divorce. En effet, l'institution du divorce représente une innovation significative introduite par le Code civil de 1929 concernant les relations matrimoniales. Ce Code reconnaît aux époux le droit de mettre fin à leur union. Selon ses dispositions, la demande de divorce peut être initiée par l'un ou l'autre conjoint, fondée sur des motifs tels que l'adultère, le viol, le déshonneur, l'abandon ou une maladie mentale affectant l'un des époux⁸⁴⁴. De plus, le Code civil permet la dissolution du mariage si la vie conjugale est devenue intolérable, une possibilité que la tradition ne reconnaît pas. Il prévoit également la nullité du mariage dans certaines circonstances, notamment lorsque les époux ont consenti au mariage sous la contrainte de leur vie ou de leur santé, ou lorsqu'un époux a été amené à accepter le mariage sous des conditions trompeuses, sans véritable volonté d'épouser son conjoint. De même, le mariage peut être contesté si l'un des époux a induit l'autre en erreur, ou en cas de transaction matrimoniale⁸⁴⁵.

Cependant, ces dispositions sont en opposition avec les valeurs religieuses qui, en 1928-1929, continuent d'exercer une forte influence sur la population albanaise (1). Elles vont à l'encontre des coutumes qui considèrent la séparation des époux comme un affront à l'honneur de leur famille (2).

1. Le divorce, contraire à la religion

Pendant la gouvernance de Zogu, les efforts visant à la laïcisation du pays et à l'homogénéisation du sentiment national sont maintenus. En effet, les Statuts fondamentaux de la République (1925) et de la Monarchie (1928) prévoient que l'Albanie devient laïque. En ce qui concerne le Code civil, en conformité avec les normes occidentales, il marque pour la société albanaise l'achèvement de ces réformes laïques. Il représente un changement majeur en matière de religion et est perçu comme un élément crucial pour la laïcisation du droit et de la

⁸⁴³ *Ibid.*

⁸⁴⁴ Code civil du 1929, chapitre VI, article 166.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, article 167.

justice ainsi que pour la séparation totale de la religion et de l'État⁸⁴⁶. Cependant, bien que ce texte législatif reflète les initiatives politiques, il ne rend pas compte de la réalité albanaise où l'influence de la religion demeure forte. Cette réalité est plus clairement illustrée par les objections formulées à l'égard de l'institution du divorce. Celle-ci est perçue par certains députés comme une offense à la religion, qu'il s'agisse de la religion musulmane ou chrétienne. Ainsi, les députés catholiques critiquent ouvertement le divorce en le considérant comme une violation d'un des sept sacrements chrétiens, à savoir le mariage. Par exemple, Kolë Mjeda qui est également cousin du prêtre franciscain et du poète albanaise Ndre Mjeda, s'oppose fermement au divorce, le considérant comme une transgression des dogmes divins et de toutes les religions⁸⁴⁷. Selon lui, ce manque de respect envers les religions n'est pas légitime, car cela contredit le Statut de l'État qui prévoit le respect des religions et proclame la laïcité de l'Albanie. Pour Mjeda, l'acceptation du divorce ne fait pas de l'Albanie un État laïc, mais plutôt un État antireligieux⁸⁴⁸.

Le député Gjon Çoba, un commerçant albanaise, entrepreneur, engagé dans la vie politique locale en tant que député de Shkodra, né dans l'une des familles les plus célèbres de cette ville, une région à majorité catholique, se positionne également dans le même esprit⁸⁴⁹. Catholique lui-même, il exprime une opposition ferme au divorce dans ses discours. Selon lui, cette institution va à l'encontre des principes de la religion catholique, lesquels stipulent que le mariage ne peut être rompu que par le décès de l'un des époux. En effet, Çoba souligne :

⁸⁴⁶ Nathalie CLAYER, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939)*, op. cit., p. 135.

⁸⁴⁷ Ndre Mjeda (1866-1937) est un prêtre catholique albanaise, écrivain et poète, né à Shkodra. Après avoir entrepris des études en France, en Italie, en Slovénie, en Pologne et en Croatie, il retourne en Albanie en 1899 où il obtient un poste d'enseignant à Vig, situé dans la région montagneuse de Mirdita. Initialement, Mjeda participe aux activités de la société littéraire Bashkimi (L'Unité), fondée à Shkodra. Cependant, en 1901, en raison de divergences sur la question de l'alphabet, Ndre Mjeda et son frère Lazër Mjeda fondent une organisation alternative, la société littéraire Agimi (L'Aube). Cette société promeut l'utilisation de l'albanais dans les textes scolaires et la littérature, et soutient un système orthographique inspiré du croate. Mjeda est membre de la Commission littéraire albanaise, laquelle est établie à Shkodra le 1^{er} septembre 1916. De 1920 à 1924, il occupe également le poste de député. Suite à l'échec de la Révolution démocratique dirigée par Fan Noli à la fin de 1924 et à l'instauration définitive du régime dictatorial d'Ahmet Zogu, il se retire de la vie politique. Il assume alors la fonction de curé à Kukël, un village situé entre Shkodra et Shëngjin. À partir de 1930, il se consacre à l'enseignement de la langue et de la littérature albanaises au collège jésuite de Shkodra, où il décède. Robert ELSIE, *A Biographical Dictionary of Albanian History*, op. cit., p. 308-309.

⁸⁴⁸ Les débats parlementaires du 12 mars 1928 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 12 juin 1928, n° 62, p. 6.

⁸⁴⁹ Gjon Çoba est né à Shkodra. Il est un commerçant albanaise, entrepreneur, engagé dans la vie politique locale. Il est député de Shkodra aux élections de 1922 et est membre du Conseil suprême de l'État en 1922-1924. Gëzim JUKA, *Shkodra në Triumfin e Legalitetit*, Shkodër, Reklama, 2004, p. 143.

« Le divorce viole notre religion, notre conscience et nos traditions. [...]. En matière de divorce, j'ai la pleine conviction que c'est une expression de violence contre la religion, une violation de la religion catholique et nuisible à tous points de vue [...]. La couronne du mariage (La célébration à l'Église) est un sacrement établi par Jésus-Christ, qui bénéficie d'une union indélébile entre mari et femme et leur donne le droit de s'aimer saintement et de bien élever leurs enfants. [...] Le sacrement de mariage marque l'union indéfectible de Jésus-Christ dans la sainte Église [...]. La couronne du mariage ne peut être brisée qu'avec la mort de l'un des deux, car c'est ainsi que Dieu le permet »⁸⁵⁰.

Çoba considère le divorce comme un outil dans les mains de l'État utilisé pour détruire le sacrement du mariage. Il précise notamment :

« Le mariage est un outil de Dieu pour préserver et propager la semence de l'homme [...]. Voyons ce qu'est le divorce [...]. Le divorce est la dissolution ou la destruction de la couronne du mariage faite par le pouvoir civil. L'État n'a pas le droit de détruire une couronne qui soit un lien unique avec Dieu exalté dans le sacrement et indissoluble »⁸⁵¹.

Ce député n'invoque pas seulement des arguments religieux, mais également des arguments sociaux. Selon lui, l'existence du divorce n'est pas compatible avec la réalité de la population albanaise, en particulier avec la situation des femmes. Pour Çoba, le divorce aggrave la condition des femmes, car il leur est très difficile de trouver un nouveau partenaire après avoir perdu leur virginité ou lorsque, avec les années, elles ne sont plus jeunes⁸⁵². Alors qu'il est plus facile pour un homme de se remarier, la situation est différente pour les femmes. C'est pourquoi, selon lui, le divorce ne devrait pas être autorisé. Cette perspective reflète au mieux la mentalité albanaise de l'époque. Malgré les changements survenus, des attitudes conservatrices, notamment à l'égard des femmes, persistent encore. Pour renforcer ses arguments, Çoba évoque l'exemple d'autres pays qui rejettent le divorce ou le tolèrent uniquement dans le cadre de religions différentes de celles de l'Albanie. Il souligne notamment :

« Jusqu'en 1884, la France a continué sans reconnaître le divorce. Le divorce a été accepté par l'Allemagne, l'Angleterre, la Suisse, l'Amérique et la Hongrie. Oui, je sais, mais ce sont des pays

⁸⁵⁰ Débats parlementaires du 17 mars 1928 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 19 avril 1928, n° 41, p. 4.

⁸⁵¹ Débats parlementaires du 17 mars 1928 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 17 avril 1928, n° 40, pp. 7-8.

⁸⁵² Débats parlementaires du 17 mars 1928 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 19 avril 1928, n° 41, p. 4.

protestants. Je vous dis aussi que l'Italie, le Portugal, la Pologne, l'Autriche n'acceptent pas le divorce. En ce qui concerne la Grèce, le processus est particulier : le mariage est d'abord célébré à l'Église, suivi d'une cérémonie civile. De même, le divorce y est initialement prononcé sur le plan religieux avant d'être validé par les autorités civiles »⁸⁵³.

Ainsi, en prenant ces exemples, Çoba cherche à démontrer que l'Albanie ne serait pas isolée dans son refus du divorce et ne serait pas en retard sur cette question. D'autres pays, plus progressistes, n'ont pas adopté cette pratique. Par conséquent, le refus du divorce par l'Albanie serait totalement justifié. Cependant, les députés de religion catholique ne sont pas les seuls à s'opposer au divorce. Parmi eux se trouvent également des députés de religion orthodoxe. Par exemple, Mihal Kaso, député orthodoxe de Gjirokastër, considère le divorce comme une violation des préceptes de sa religion. Lors des débats parlementaires, il approuve le principe du projet de Code, mais exprime son opposition aux dispositions concernant le divorce. Pour lui, l'État doit prendre en compte l'existence des différentes religions en Albanie et a l'obligation de les respecter. Kaso va même jusqu'à proposer que ce Code reconnaisse le mariage religieux en parallèle avec le mariage civil:

« Je suis également un chrétien orthodoxe, et les orthodoxes et les catholiques ont rendu indiscernables les principes fondamentaux de la religion. Le divorce n'est pas derrière ces sacrements, mais le mariage lui-même est un sacrement [...]. Nous avons le droit, comme les catholiques et les orthodoxes, d'exiger que dans ce Code parallèle au mariage civil, il y ait aussi un mariage religieux que nous appelons sacrement »⁸⁵⁴.

Cette idée suscite naturellement des oppositions, transformant le Code civil en un symbole de débat. Face à ces contestations, les députés en faveur de cette institution en soulignant que le Code n'impose pas le divorce et ne contraint personne à le pratiquer. Ainsi, les croyants ne sont pas forcés de divorcer. Cette notion est mise en avant dans le discours du député musulman Salih Vuçiterni. Selon lui :

« Le Code civil n'ordonne pas le divorce mais accepte le divorce et il en ressort qu'un homme musulman ou catholique, lorsqu'il se présente devant le bureau municipal pour demander le divorce, ce bureau est tenu d'accepter la demande fondée sur ce Code. Cette affaire semble donc être une attaque contre la religion catholique. Mais c'est une violation indirecte et non directe,

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 2.

⁸⁵⁴ Les débats parlementaires du 12 mars 1928 publié dans le Journal officiel d'Albanie 19 juin 1928, n° 66, p. 8.

c'est-à-dire qu'une personne qui ne veut pas divorcer peut trouver une autre solution. Ainsi, l'Albanais catholique, étant catholique lui-même, ne demande pas le divorce, et s'il le fait, on dit qu'il a, lui-même tourné, le dos à la religion [...] Alors pour ces raisons, nos frères catholiques n'ont pas le droit de se plaindre et de s'alarmer sur ce point »⁸⁵⁵.

Vuçiterni représente les intérêts de la population musulmane dans ces débats. Selon lui, les musulmans ont le droit de manifester davantage leur mécontentement que les autres, car le Code civil contrevient à un plus grand nombre de principes de leur religion. Par exemple, le Code reconnaît la monogamie, alors que la religion musulmane permet la polygamie. De même, la question de l'héritage diffère entre les sexes selon la religion musulmane, tandis que le Code civil établit une égalité en la matière entre les hommes et les femmes. Pour Vuçiterni, ces exemples constituent en fin de compte de véritables attaques que le nouveau Code civil porte à l'encontre des musulmans. Cependant, selon lui, puisque les musulmans n'ont pas protesté et ont accepté le Code, les chrétiens devraient également suivre cet exemple. Vuçiterni considère l'acceptation de ce Code comme un sacrifice nécessaire auquel tous les croyants, quel que soit leur dogme, doivent consentir :

« Au contraire, les musulmans ont le droit de se plaindre parce que leur religion est directement attaquée et dans l'essentiel, par exemple dans la partie sur l'héritage pour laquelle le Coran ordonne aux musulmans comme ceci : l'homme a la part de deux femmes. Le Code civil stipule que les hommes et les femmes ont des parts égales d'héritage. C'est donc une sorte d'attaque. De plus, la religion musulmane permet de prendre plus d'une épouse, le Code civil, au contraire, ne permet pas d'en prendre plus d'une. Alors, cela est une autre attaque.... À ce jour, les musulmans ne se sont pas plaints de ces attaques et, comme ils ont consenti des sacrifices pour assurer leur indépendance religieuse, ils continuent de voter pour ce Code. Alors que les musulmans font ce sacrifice, je rappelle que les frères catholiques n'ont pas le droit de s'opposer »⁸⁵⁶.

D'autres députés, en revanche, de tendance laïque, estiment que ce genre de question ne mérite tout simplement pas d'être traité. Eshref Frashëri, parmi eux, s'oppose aux débats religieux dans la mesure où, le pays étant désormais laïc, ces interrogations sont inopportunes. Pour lui, c'est la population qui ne respecte pas de manière adéquate les principes religieux, et donc l'État n'est pas obligé de le faire. Pour illustrer son point de vue, le député prend l'exemple de l'application de la polygamie. Pour Frashëri, le système de polygamie pratiqué en Albanie est, dans la plupart

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁵⁶ Débats parlementaires du 17 mars 1928 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 19 avril 1928, n° 41, p. 7.

des cas, contraire à la Charia. Cette dernière autorise la polygamie lorsque l'homme remplit certaines conditions, telles que disposer de revenus suffisants pour subvenir aux besoins des femmes. Or, en Albanie, dans la plupart des cas, les hommes sont pauvres et ne remplissent pas les conditions fixées par le dogme religieux. Critiquer le manque de rigueur religieuse de l'État serait donc inapproprié. De plus, la polygamie est perçue comme une expression d'inégalité entre l'homme et la femme, ce qui va à l'encontre d'autres principes fondamentaux du Statut de l'État albanais, indépendamment de la religion. Pour Frashëri, l'État étant laïc, il ne doit pas traiter des questions religieuses et les mesures critiquées doivent plutôt être abordées sous un autre angle, tel que celui de la légalité, par exemple. Selon Frashëri, le devoir de l'État est d'assurer toutes les conditions nécessaires pour le peuple, afin que celui-ci puisse exercer ses droits et ses devoirs. En ce qui concerne la religion, la laïcité garantit que les individus sont libres de se comporter comme ils le souhaitent. Ainsi, Frashëri précise :

« Le Code civil n'ordonne pas le divorce et n'oblige personne à divorcer. L'état albanais est laïc, il respecte toutes les religions, mais il n'est pas et ne peut pas être le gendarme des religions [...]. Pour dissoudre le mariage, je demande à l'État (un bureau), et l'État laïc me dit ce qu'il faut faire. Si je veux respecter le dogme religieux, je n'y vais pas. Il me semble donc que les dispositions de ce Code ont été mal interprétées ou n'ont pas été bien étudiées, et cela me rend pleinement convaincu que ce Code ne viole aucune religion et qu'il est adapté pour la Nation albanaise »⁸⁵⁷.

Mais, en Albanie, au début du XX^e siècle, la question du divorce était source de controverse non seulement en raison des considérations religieuses, mais aussi en raison des traditions et coutumes profondément enracinées dans la société albanaise.

2. Le divorce, contraire à la coutume

À cette époque, la structure sociale albanaise est profondément marquée par une orientation patriarcale, où les rôles et responsabilités des individus sont strictement régis par des normes traditionnelles. Le mariage est considéré comme une institution sacrée et indissoluble, souvent perçu comme une alliance entre familles plutôt qu'une simple union entre individus. Dans ce contexte, le divorce est vu non seulement comme une rupture du lien marital, mais aussi comme

⁸⁵⁷ Les débats parlementaires du 17 mars 1928 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 23 avril 1928, n° 42, p. 1.

une atteinte au tissu social et familial, mettant en question les normes établies et les valeurs traditionnelles. Ainsi, cette institution se trouve en opposition directe avec la coutume albanaise, qui confère exclusivement au mari le droit de mettre fin au mariage, sur le modèle de la répudiation. Selon cette coutume, la femme n'a pas le droit de quitter son mari ; seule cette possibilité est réservée à l'époux, et ce, pour des motifs tels que l'adultère, un comportement jugé inadéquat de l'épouse, ou l'incapacité de celle-ci à concevoir des enfants. Cette inégalité de droits entre les sexes reflète la structure patriarcale profondément ancrée dans la société albanaise de l'époque.

Lors des délibérations parlementaires, certains députés manifestent une ferme opposition à l'institution du divorce en argumentant que celle-ci est en contradiction avec les coutumes traditionnelles. Ils soutiennent que la légalisation du divorce perturberait l'ordre social établi et compromettrait les valeurs traditionnelles qui régissent les relations familiales. Ces députés soulignent que le divorce, en offrant des droits égaux aux deux conjoints en matière de dissolution du mariage, remettrait en cause le modèle patriarcal ainsi que la hiérarchie de genre prédominante dans la société albanaise. Selon ces députés, le divorce impliquerait non seulement une rupture des relations entre deux familles mais aussi la dissolution d'alliances tribales, ce qui est perçu comme une insulte grave et intolérable selon la coutume. De plus, ils avancent que le divorce pourrait favoriser ou encourager l'adultère en rendant les relations familiales moins stables. Dans les régions montagneuses, l'adultère d'une femme est sévèrement puni, allant jusqu'au meurtre, et la transition rapide d'une telle sanction à une approche plus permissive serait jugée excessive⁸⁵⁸. Ainsi, passer du tout au tout, du meurtre encouru à une frivolité presque protégée, serait aller trop vite en besogne. Effacer et négliger complètement la coutume est impossible pour l'époque.

Gjon Çoba, venant d'une région comme Shkodra où la coutume est particulièrement enracinée, est l'un de ces députés qui défend ces idées. Selon lui : « Dans de nombreux cas, le divorce est à l'origine de l'adultère. Si l'on sait qu'il n'y a pas de divorce, l'adultère serait moins fréquent ». Çoba soutient que le divorce équivaut également à rompre une promesse et la parole donnée, ce qui est source de déshonneur selon la coutume. Enfreindre cette coutume peut entraîner des conflits inter-familiaux pouvant aller jusqu'à des actes de vengeance. Pour ces raisons, l'État ne devrait pas autoriser le divorce. Çoba précise notamment :

⁸⁵⁸ Fatmira MUSAJ, *Gruaja në Shqipëri 1912-1939, op. cit.*, p. 38.

« En dehors de cela, nous avons aussi la coutume de *besa*, la parole d'honneur. Il nous est arrivé à tous d'avoir donné notre parole et de l'avoir regretté plus tard parce que c'était une erreur ou parce que on a réagi contre notre intérêt. Mais on dit : j'ai donné ma parole et je ne peux pas revenir en arrière. On respecte cela non seulement pour les petites affaires mais aussi pour les affaires plus graves. Alors pourquoi ne pas la respecter pour le mariage ? »⁸⁵⁹.

Ainsi, les débats sur le divorce illustrent concrètement les tensions entre modernité et traditions. D'une part, certains segments de la société militent en faveur de réformes progressistes visant à aligner les normes juridiques albanaises sur les pratiques européennes contemporaines, cherchant à moderniser les institutions familiales et à promouvoir l'égalité des droits entre les conjoints. D'autre part, une partie de la société résiste fermement à ces changements, préoccupée par la préservation des valeurs et des pratiques ancestrales. Cette résistance est motivée par le désir de protéger les traditions établies et de maintenir l'ordre social traditionnel, perçu comme un élément crucial de l'identité culturelle et de la stabilité sociale. Donc, le débat sur le divorce devient un champ de confrontation entre les aspirations à la modernité et la volonté de préserver un héritage culturel profondément enraciné.

Cependant, cette institution n'est qu'une parmi d'autres nouveautés considérées comme contraires à la coutume. Parmi ces contestations figurent également les dispositions du nouveau Code régissant les droits de l'héritage.

B. L'héritage contraire aux principes de succession coutumiers

Selon le rapport justificatif du Code civil, les principes coutumiers de l'héritage ainsi que la législation existante en Albanie, basée sur la Charia, qui ont existé jusqu'avant l'entrée en vigueur du Code, sont considérés rétrogrades pour la société de cette période. Il s'agit ici de la négligence des degrés de la succession. Ainsi, selon la commission de la rédaction du Code civil :

« La Charia n'a pas fixé de limites pour l'héritage dans les degrés de la génération transversale, la génération même la plus lointaine a droit d'hériter. Quant aux législations modernes, elles

⁸⁵⁹ Les débats parlementaires du 17 mars 1928 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 19 avril 1928, n° 41, p. 3.

prennent en considération la génération jusqu'à un certain degré au-delà duquel on ne peut héritier, et elles préfèrent le conjoint et, si celui-ci manque, l'État prend sa place. Cette exception est légitime parce qu'au-delà de la sixième génération, les sentiments et les obligations sur lesquels le droit de l'héritage est basé s'arrêtent. Dans ce cas, en l'absence de conjoint, l'héritage doit être accordé à l'État qui est considéré comme une famille générale de laquelle est également membre le défunt »⁸⁶⁰.

D'autres dispositions sont considérées comme archaïques, notamment l'inégalité entre l'homme et la femme en matière de droits de succession. Selon les lois turques, la femme n'a pas de droit d'héritage, une situation jugée injustifiable par la commission de la rédaction du Code civil. Selon le rapport de ce Code, « Si nous examinons ces principes, nous constatons qu'ils sont injustes et injustifiables. En effet, la différence établie par la Charia entre les hommes et les femmes, accordant à l'homme une part double par rapport à la femme, n'est pas justifiée »⁸⁶¹. Ainsi, l'inégalité entre hommes et femmes en matière d'héritage est jugée injustifiée par la commission, qui estiment que, par nature, hommes et femmes doivent être égaux, de même que les parents devraient aimer leurs enfants sans distinction entre fils et filles. Au contraire, la commission estime que la femme doit être davantage protégée, compte tenu de la mentalité albanaise et des coutumes patriarcales héritées par la société.

« Alors que l'héritage est basé sur le sexe, par nature, le parent éprouve le même amour pour le fils et la fille, et a le même devoir envers eux, sans distinction. Ce n'est pas juste que l'homme prenne une plus grande partie de l'héritage que la fille, parce que même la fille doit créer sa position, et parce qu'elle est fragile, elle doit être protégée encore plus. L'argument que le garçon doit être favorisé parce qu'il porte le nom de son père ne doit pas prendre le pas sur la protection de la fille »⁸⁶².

La coutume permettant aux cousins masculins éloignés d'hériter dans le cas où la maison ne comporte que des filles ou des enfants mineurs est également critiquée. Selon la commission, le testateur ne devrait pas pouvoir exclure la femme et les enfants de son héritage. Cette pratique est considérée comme contraire aux principes fondamentaux du droit :

« Quand les parents morts ne laissent que des filles, même la génération la plus éloignée des défunts participe à l'héritage, tandis que les filles sont exclues, chose qui est inacceptable, parce qu'avec le conjoint, ce sont les enfants qui doivent profiter de l'héritage. Il n'est pas juste que

⁸⁶⁰ ANA, fonds d'archives n° 146, année 1928, dossier n° 30, *op. cit.*, pp. 3-35.

⁸⁶¹ *Ibid.*

⁸⁶² *Ibid.*

les oncles héritent de l'héritage de leur frère et que les neveux en soient exclus. Ceux-ci devraient obtenir la part qui leur appartient, d'autant plus qu'ils sont mineurs et doivent être soutenus [...]. Le législateur doit faire attention à ce que le testateur n'exclut pas les enfants qu'il a fait venir au monde, ainsi que ses frères et sœurs, et son conjoint. Il n'existe aucune raison valable pour favoriser la volonté du testateur qui désigne les héritiers les plus éloignées à la proximité de l'héritier exhéredé »⁸⁶³.

Bien que dans ce rapport, les membres de la commission ne mentionnent que le droit musulman, il convient de noter que ses principes sont similaires à ceux de la coutume albanaise. Ces principes, résultant de l'occupation ottomane, sont profondément enracinés dans l'identité du peuple et doivent être combattus à tout prix pour parvenir à l'émancipation. Ainsi, la rédaction de ce Code apporte d'importants changements dans les affaires d'héritage. Il reconnaît l'héritage tant par la loi que par testament. Contrairement à la coutume, il accorde des droits égaux aux fils et aux filles en matière d'héritage. En ce qui concerne l'héritage par la loi, c'est la proximité qui est prise en considération et non le sexe. De plus, en l'absence d'héritiers, le Code reconnaît à l'État le droit d'hériter, ce qu'il refuse à l'Église. Dans le cadre de cette priorisation accordée à la proximité, seules sont exclues les personnes considérées par la loi comme inéligibles à la succession, telles que l'enfant à naître, qui n'est pas encore considéré comme une personne, ainsi que celles qui ne sont pas aptes à hériter en raison d'une indignité, comme les personnes ayant commis un homicide ou tenté de tuer l'héritier. Le Code reconnaît également le droit de rédiger un testament. Or ce droit n'est pas reconnu par la coutume, qui validait uniquement le testament de l'Église. Grâce à ce dernier, une personne pouvait léguer sa richesse en faveur de l'Église en échange d'une messe par semaine pour son âme. Avec le Code civil, cette pratique est désormais interdite. Par ailleurs, la réserve héréditaire impose de ne pas exclure les enfants et le conjoint du testament.

Toutefois, ces réformes ne sont pas aisément acceptées par une partie de la population, comme en témoignent les exemples présentés dans les sections suivantes. Dès lors, le législateur ne peut ignorer ces résistances et doit, par conséquent, préserver ces dispositions dans la législation.

⁸⁶³ *Ibid.*

§ 3 - Des exemples de préservation de la coutume dans la législation

En étudiant différents documents d'archives, nous constatons que quelques coutumes locales, profondément ancrées dans la culture d'une partie de la population, constituent un obstacle majeur à l'acceptation de nouvelles normes juridiques. Ces résistances se manifestent souvent par un attachement fort aux pratiques ancestrales et une méfiance envers les nouvelles réformes. Pour maintenir la cohésion sociale et éviter des conflits potentiels, le législateur se trouve dans l'obligation de prendre en compte ces réalités socioculturelles. Cela se traduit par l'intégration de certaines coutumes dans le cadre législatif ou par l'adoption de mesures transitoires permettant une adaptation progressive. En reconnaissant et en respectant ces pratiques coutumières, le législateur cherche à créer un équilibre entre la nécessité de moderniser le droit et le respect des traditions locales. Pour illustrer cette idée, nous traiterons dans ce paragraphe deux exemples concrets : la loi du 30 juin 1928 qui concerne l'héritage (A) et la préservation de la coutume dans le Code civil (B).

A. La loi du 30 juin 1928 portant « Sur l'examen des anciens procès héréditaires dans les régions où il est appliqué encore le Kanun de Xhibal »

La réforme du Code civil a représenté un tournant crucial dans le droit de succession en Albanie, mais elle n'a pas été accueillie sans résistance. Ainsi, pour une partie de la population, le fait de laisser l'héritage aux filles, représente un bouleversement majeur et s'écarte de la coutume qui reconnaît uniquement aux hommes le droit d'hériter. C'est pourquoi les contestations sont nombreuses, notamment dans les régions du Nord, qui ont envoyé la majorité des plaintes au ministère de la Justice. Par exemple, dans un télégramme adressé à ce ministère, des habitants de Shëngjin écrivent : « Nous nous plaignons devant ce ministère. C'est à propos de nos coutumes. Il ne faut pas permettre de passer l'héritage aux filles. L'héritage ne doit pas être transmis à la génération de la femme »⁸⁶⁴. Il est donc difficile pour le montagnard d'accepter une règle contraire à sa coutume. Pour lui, un héritage donné à la fille est considéré comme perdu ou comme un bien donné à une famille étrangère. Dans sa mentalité, ce serait inacceptable. Pour eux, les changements du Code sont donc très brutaux. Il oblige le

⁸⁶⁴ DPA, fonds n° 149 « Kryeministria (para 7 prill 1939) », viti 1920, dosja n° I-207 « Ahmet Zogu kërkon që në Mirdita të vihet në fuqi kanuni », « Ahmet Zogu exige qu'à Mirdita le kanun soit en vigueur ». ANA, fonds d'archives n° 149 « Le Bureau du Premier ministre (avant le 7 avril 1939) », année 1920, dossier n° I-207 « Ahmet Zogu exige qu'à Mirdita le kanun soit en vigueur », p. 2.

montagnard à sortir des principes de base de sa vie. Cela est donc, très délicat non seulement pour lui mais aussi pour le gouvernement qui a la tâche de trouver une solution intermédiaire pour satisfaire même cette partie de la population. Pour éviter les mécontentements de la population et limiter les plaintes, le gouvernement trouve comme solution l'élaboration d'une loi qui reconnaît la coutume en tant que source de droit pour les affaires d'héritage ouvertes avant l'entrée en vigueur du Code civil. C'est la loi du 30 juin 1928 portant « Sur l'examen des anciens procès héréditaires dans les régions où il est appliqué encore le Kanun de Xhibal ». Selon l'article 1 de cette loi :

« Dans les zones montagneuses de Shkodra, Dibra où est appliqué le Kanun de Lekë Dukagjin et celui de Skanderbeg, toutes les affaires de succession qui sont ouvertes avant l'entrée en vigueur du nouveau Code Civil vont être réglées par le tribunal dirigé par le juge de paix et deux membres choisis par le Conseil Administratif du pays »⁸⁶⁵.

Une fois de plus, l'État consent à des exceptions dans l'application des lois et reconnaît la création d'un tribunal spécial uniquement pour les régions concernées. Cette décision reflète un compromis entre la modernisation juridique et le respect des pratiques locales profondément enracinées. En instituant un tribunal spécifique, l'État reconnaît non seulement la nécessité d'adapter les réformes législatives aux réalités régionales mais aussi l'importance de maintenir un équilibre entre les anciennes coutumes et les nouvelles lois. Cette approche pragmatique est notable, surtout dans le contexte de la volonté de modernisation de Zogu, qui cherche à moderniser le pays tout en respectant les particularités culturelles et juridiques des différentes régions. Ainsi, selon cette loi les affaires d'héritage ouvertes avant l'entrée en vigueur du nouveau Code civil seront traitées par ce tribunal, dirigé par le juge de paix et deux membres choisis par le Conseil Administratif du pays. Ce dernier sera composé de personnes familières avec les coutumes locales. Pour le jugement des requêtes mentionnées ci-dessus, les coutumes locales ainsi que toutes les dispositions du Kanun de Lekë Dukagjin et de Skanderbeg seront appliquées, pour autant qu'elles ne soient pas en contradiction avec l'ordre public et les bonnes mœurs. Cela est prévu dans l'article 2 et 3 de cette loi. Selon ces articles :

⁸⁶⁵ Loi n° 128 du 30 juin 1928 portant « Sur l'examen des anciens procès héréditaires dans les régions où il est appliqué encore le Kanun de Xhibal », publiée dans le Journal officiel d'Albanie 9 juillet 1928, n° 73.

« Article 2 :_Les membres nommés par le Conseil Administratif vont être choisis par des personnes qui connaissent les coutumes du pays et le Kanun de Lekë Dukagjin et de Skanderbeg et auront des fonctions consultatives.

Article 3 :_Pour le jugement des requêtes mentionnées ci-dessus vont être appliquées les coutumes des régions et toutes les dispositions du Kanun de Lekë Dukagjin et de Skanderbeg lesquelles ne sont pas en contradiction avec le règlement public et les bonnes mœurs »⁸⁶⁶.

Ainsi, le juge est autorisé à appliquer la coutume, et son travail sera guidé par des représentants de la société qui la maîtrisent. La difficulté réside alors dans l'identification de ces coutumes, ainsi que dans la détermination de leur conformité à l'ordre public. Une autre difficulté concerne la définition précise du territoire sur lequel cette loi s'appliquera. Il est donc nécessaire de préciser dans quelles régions les deux Kanuns cités par la loi ont été mis en œuvre. Cette question est une difficulté inhérente à la nature de la coutume. De ce point de vue, cette loi n'est pas très précise, car elle explique de manière succincte et ne détaille pas les domaines où elle s'appliquera. Il est donc difficile pour les institutions concernées d'appliquer correctement cette loi. Cette problématique est également illustrée dans une lettre du parquet général datée du 3 mars 1933. Par le biais de cette lettre, le parquet général informe le ministère de la Justice des difficultés rencontrées dans l'application de cette loi. Selon cette institution :

« Le tribunal de première instance de Shkodra, dans sa lettre n° 454 en date du 1^{er} de ce mois annonce qu'il se trouve souvent dans une grande difficulté, en ce qui concerne l'application du décret-loi du 30 juin 1928. Cela parce qu'ils ne savent pas dans quelles régions exactement la loi de Xhibal (le kanun) a été appliquée. Des fois ils ont demandé des explications à la préfecture de Shkodra. Ils ont été contraints d'interroger les personnes qui connaissent le kanun mais il n'a en aucun cas été possible de préciser le territoire de ces kanuns. Par conséquent, nous demandons à ce ministère d'aider ces tribunaux »⁸⁶⁷.

Il ressort de cette lettre que la mise en œuvre de la coutume dans la pratique est plus difficile qu'en théorie. Il est ardu de déterminer le domaine de son application et de définir clairement

⁸⁶⁶ *Ibid.*

⁸⁶⁷ DPA, fondi n° 155 « Drejtoria e përgjithshme e Drejtësisë (ministria e Drejtësisë) », viti 06.03.1930-10.05.1933, dosja n° II-510 « Korrespondenca e Ministrisë së Drejtësisë me Kryeministrinë dhe Prokurorinë e Shkodrës, për juridiksionin dhe zbatimin e kanunit të Xhibalit në krahinat e Shkodrës ».

ANA, fonds d'archives n° 155 « Direction Générale de la Justice (ministère de la Justice) », année 06.03.1930-10.05.1933, dossier n° II-510 « Correspondance du ministère de la Justice avec le bureau du Premier ministre et le bureau du procureur de l'État de Shkodra, sur la compétence et l'application du kanun de Xhibal dans les provinces de Shkodra », p. 1.

son territoire. Pour ces raisons, son application en tant que source de droit la distingue encore une fois des autres sources.

B. La préservation dans le Code civil

Le Code civil de 1929, élaboré dans un contexte de modernisation juridique en Albanie, intègre des éléments significatifs de la coutume albanaise, reflétant ainsi une volonté de concilier réformes modernes et traditions locales. Cette approche montre une sensibilité particulière du législateur envers les pratiques ancestrales et les valeurs sociétales de l'époque. L'une des illustrations les plus notables de cette intégration est la conservation de l'institution des fiançailles. En effet, alors que le Code civil vise à moderniser les règles successorales et matrimoniales, il reconnaît la nécessité de maintenir certains aspects de la coutume traditionnelle, dont les fiançailles, en raison de leur importance culturelle et historique dans la société albanaise. Le rapport justificatif du Code civil explique que cette décision est motivée par la volonté de préserver une pratique ancestrale qui joue un rôle central dans la structure sociale et les relations familiales en Albanie. Cependant, la question se pose de savoir si cette justification est suffisante pour maintenir l'institution des fiançailles dans le Code civil. En effet, si l'on accepte que le respect des coutumes ancestrales est un motif valable pour conserver certaines pratiques juridiques, cette logique pourrait alors être étendue à la préservation de toute coutume, quelles que soient ses caractéristiques ou son contexte historique. Cette approche soulève des préoccupations quant à la robustesse de l'argument avancé. L'argument selon lequel la coutume doit être conservée en raison de son ancienneté et de son enracinement culturel peut apparaître comme insuffisant dans un cadre législatif moderne. La coutume, par sa nature même, est fondée sur des usages répétitifs et acceptés au fil du temps. Toutefois, le simple fait qu'une pratique soit ancestrale ne garantit pas nécessairement sa pertinence ou sa compatibilité avec les principes juridiques contemporains. Les contextes sociétaux et juridiques évoluent, et ce qui était autrefois approprié peut ne plus correspondre aux normes actuelles en matière de justice et d'égalité. Ainsi, le rapport justificatif du Code civil utilise un argument qui, tout en étant pertinent dans un contexte de respect des traditions, pourrait également servir à justifier la conservation de toute coutume, indépendamment de sa pertinence actuelle. Cette approche pourrait mener à une situation où le droit reste figé dans le passé, incapable de s'adapter aux évolutions sociales et aux besoins contemporains. Ainsi, selon le rapport justificatif du Code:

« Le Code civil de la France ne contient pas de dispositions concernant les fiançailles, mais notre peuple, dans ses coutumes, leur a donné une importance particulière (en particulier à la

résiliation sans motif des fiançailles qui est considéré comme un acte déshonorant et qui génère ainsi des hostilités graves). Pour ces raisons, est adoptée la partie du Code civil suisse qui contient des dispositions sur les fiançailles et leur résolution »⁸⁶⁸.

En analysant ces dispositions, nous remarquons que la partie reprise du Code suisse est la première partie (Des époux) du dixième livre (Droit de la famille), le chapitre consacré aux fiançailles. La définition des fiançailles est la même pour les deux codes : elles se forment par la promesse de mariage. Le Code civil albanais précise que les fiançailles se déroulent selon les coutumes du pays. Les deux codes n'obligent pas le fiancé mineur à se marier, sauf si son représentant légal y consent. Comme dans le Code suisse, le Code albanais prévoit que les fiancés peuvent exiger la restitution des cadeaux de fiançailles, à condition que la rupture ne soit pas causée par la mort de l'un d'eux. Si les cadeaux n'existent plus en nature, la restitution est régie par les dispositions relatives à l'enrichissement illégitime. Ces parties sont les mêmes que celles du Code suisse. Pour mieux les visualiser nous les avons présentées dans un tableau comparatif des deux Codes.

Le Code civil suisse (1907)	Le Code civil albanais (1929)
Art 90-1 Les fiançailles se forment par la promesse de mariage.	Art 114 Les fiançailles se forment par la promesse de mariage selon la coutume du lieu.
Art 90-2 Elles n'obligent le fiancé mineur que si son représentant légal y a consenti.	Art 114 Les fiançailles n'obligent pas la personne fiancée illégalement ou le mineur à se marier à moins qu'il n'ait atteint l'âge requis pour se marier et qu'il n'ait reçu le consentement de son représentant légal.
Art 90-3 La loi n'accorde pas d'action pour contraindre au mariage le fiancé qui s'y refuse.	Art 115 La fiancée qui refuse le mariage ne peut être contrainte à se marier. Les compensations définies comme amendes pour refus de mariage ne peuvent être demandées.

⁸⁶⁸ ANA, fonds d'archives n° 146, année 1928, dossier n° 30, *op. cit.*, pp. 49-53.

<p>Art. 91</p> <p>Les fiancés peuvent exiger la restitution des présents qu'ils se sont faits, sous réserve des cadeaux d'usage, pour autant que la rupture ne soit pas causée par la mort de l'un d'eux.</p> <p>2 Si les présents n'existent plus en nature, la restitution est régie par les dispositions relatives à l'enrichissement illégitime.</p>	<p>Art 119</p> <p>Les conjoints en cas de rupture des fiançailles peuvent demander la restitution des cadeaux qu'ils se sont offerts. Si les présents n'existent plus en nature, la restitution est régie par les dispositions relatives à l'enrichissement illégitime. La restitution des cadeaux ne peut être demandée lorsque les fiançailles prennent fin par le décès de l'un des époux.</p>
--	---

Figure 4. Tableau comparatif des dispositions des deux Codes civils (suisse et albanais) relatives aux fiançailles

La partie qui est adaptée aux coutumes du pays concerne la résolution des fiançailles. Cette partie doit être réglée par la loi car elle constitue une source majeure de conflits, par exemple lors de la violation de la parole donnée pour mariage ou lors du refus de mariage lorsque les enfants deviennent adultes. Étant donné que la résolution des fiançailles est un sujet délicat, les rédacteurs du Code ont conservé l'institution de l'intermédiaire, qui existe également dans la coutume. Ainsi, selon l'article 117 du Code civil :

« Lorsque l'une des deux parties veut mettre fin aux fiançailles, elle est tenue d'informer l'autre partie par l'intermédiaire d'une personne de confiance qui, dans la mesure du possible, doit être du même sexe ou amie de l'autre partie. Dans le cas où la partie notifiée est en désaccord ou s'estime lésée, l'affaire est renvoyée à une commission arbitraire formée de quatre ou six personnes du même sexe ou amies des deux parties et qui seront choisies en nombre égal par les deux parties. Cette commission peut également recevoir un arbitre principal. La commission, à l'écoute des deux parties, prend soin de les réconcilier, et en cas d'impossibilité, elle garde un procès-verbal sans timbres, qui est signé et remis à l'intéressé »⁸⁶⁹.

Dans le contexte de ce protocole, en cas de non-résolution de la situation par l'intervention du médiateur, celui-ci est remplacé par une commission conformément à la tradition. Cette commission est constituée de membres choisis parmi les proches des deux parties concernées, et leur objectif est de faciliter la réconciliation ou de trouver une solution optimale pour prévenir

⁸⁶⁹ Article 117 du Code civil albanais du 1929.

les conflits entre elles. Conformément aux coutumes établies, il est également prévu que la partie qui rompt les fiançailles soit tenue de verser une indemnisation. Cette indemnisation est prélevée sur les dépenses liées à la dot ou sur toute autre dépense engagée, et elle comprend également le remboursement du montant versé par le fiancé pour épouser la fiancée, le cas échéant.

Ainsi, en instituant ce mécanisme de résolution des conflits, le législateur reconnaît l'efficacité supérieure de la résolution conforme à la coutume par rapport à celle par voie judiciaire, d'autant plus que la coutume est étroitement alignée sur la disposition initialement envisagée. Pour les affaires délicates telles que celles-ci, l'utilisation de modes alternatifs de règlement des conflits s'avère plus efficace que le recours aux tribunaux, notamment parce que, pendant cette période, la population n'a pas pour habitude de saisir les tribunaux pour obtenir une résolution judiciaire des conflits. Le Code prévoit quand même la voie juridique pour les conflits de fiançailles. Cela est prévu dans le cas où la fiançailles n'est pas résolue selon la coutume. Ainsi, les parties ont droit à s'adresser à un juge dans le cas où ils ne sont pas en accord avec la solution proposée par la commission des proches.

D'autres dispositions du Code civil font référence à la coutume. À titre d'exemple, l'interdiction des mariages jusqu'au quatrième degré est précisée. Selon l'article 134 de ce Code, le mariage est prohibé entre les individus liés par des liens de parenté jusqu'au quatrième degré, qu'ils soient de sexe légitime ou naturel. Dans le rapport explicatif du Code civil, il est précisé que cette disposition est prévue en tenant compte de la coutume albanaise. Le rapport souligne :

« Les mariages jusqu'au quatrième degré ont été interdits parce qu'en Albanie domine la vie patriarcale dans laquelle les cousins proches se considèrent comme des frères et sœurs et le mariage entre les générations proches apporte une dégénérescence physique et morale pour les futures générations »⁸⁷⁰.

Cette phrase du rapport illustre de manière éloquente l'impossibilité d'ignorer l'influence de la coutume dans les relations familiales. Ainsi, l'interdiction des mariages jusqu'au quatrième degré témoigne du respect envers la coutume et de sa prise en considération. Cela illustre un profond respect envers les normes coutumières, qui sont rigoureusement observées et intégrées dans la vie quotidienne des individus. Cette restriction témoigne de la reconnaissance de la coutume comme une force structurante et régulatrice au sein de la famille et de la société. Elle

⁸⁷⁰ ANA, fonds d'archives n° 146, année 1928, dossier n° 30, *op. cit.*, pp. 49-53.

souligne également la prévalence de traditions séculaires qui façonnent les comportements et les interactions interpersonnelles, révélant ainsi l'importance de la coutume en tant que fondement culturel et social.

Malgré ces quelques manifestations de l'empreinte de la coutume dans le Code civil, cet ouvrage demeure un symbole des efforts de modernisation de la société albanaise. En effet, conjointement au Code pénal, il figure parmi les plus importants travaux réalisés par Ahmet Zogu depuis le début de son mandat. Ces textes ont profondément transformé les modes de vie et le fonctionnement séculaires de la société albanaise. L'interdiction de la polygamie, l'institution du mariage civil et l'autorisation du divorce représentent des avancées concrètes en faveur de l'amélioration de la condition des femmes et des mesures progressistes en vue de moderniser la législation albanaise et la société dans son ensemble. Le Code civil introduit des changements majeurs dans l'organisation de la vie familiale. En reconsidérant le rôle de la femme dans la création de la famille, il prévoit la disparition de son inégalité au sein d'une famille désormais monogame. De plus, l'un des mérites fondamentaux de ce Code réside dans son application uniforme sur l'ensemble du territoire et pour l'ensemble de la population. Avec certaines de ses dispositions inspirées de la coutume, il constitue un exemple parfait de l'articulation entre le moderne et le traditionnel, ainsi que de la concrétisation d'une pluralité juridique en Albanie.

En effet, la préservation de la coutume dans la législation albanaise ne se limite pas au domaine familial. L'utilisation de la trêve et de la réconciliation des sangs illustre deux autres exemples de cette préservation au sein de l'ordre juridique, mais dans un contexte différent, en dehors du cadre familial.

Chapitre II - Le recours étatique à la coutume de la trêve et de la réconciliation des sangs

La théorie du pluralisme juridique explique que l'État peut favoriser certains mécanismes de résolution des conflits administrés par des institutions « alternatives », distinctes des juridictions de droit commun. Ce cas est présent en Albanie dans les années 1920 où, la gestion de la justice dépend largement des institutions coutumières ou des individus dotés d'une influence sociale, tels que les chefs de tribu, en fonction des contextes et des régions du pays. En analysant le rapport entre les institutions étatiques albanaises et les institutions coutumières, nous remarquons que l'importance du rôle des uns et des autres varient selon les conditions

historiques, économiques et politiques. Certaines coutumes sont considérées comme des mécanismes plus efficaces de résolution des litiges, conduisant à des solutions extrajudiciaires pour certains conflits, écartant ainsi le recours aux instances officielles de la justice⁸⁷¹. Cette tendance s'inscrivait dans les efforts déployés par le gouvernement albanais pour contrer la criminalité, notamment en réprimant les pratiques traditionnelles de vengeance sanglante. Ces initiatives incluent la promotion de pratiques telles que la coutume de la trêve (section I) et la réconciliation des familles impliquées dans des affaires de vengeance sanglante (section II).

Section I -L'application de la coutume de la trêve et sa reconnaissance par l'État

La trêve représente l'une des institutions les plus significatives de la coutume albanaise, employée spécifiquement lors des conflits de vengeance sanglante. Elle est étroitement associée à la parole donnée, le pilier fondamental de toutes les relations au sein de la société traditionnelle albanaise. Afin d'appréhender de manière approfondie son utilisation par l'État, il convient tout d'abord de présenter cette coutume ainsi que son rôle dans les conflits de vengeance du sang (paragraphe 1). Ensuite, il est nécessaire d'examiner la reconnaissance de cette pratique par l'État albanais (paragraphe 2).

§ 1- La coutume de la trêve en Albanie

La trêve, également connue sous le nom de *besa* en albanais, se matérialise par une période de calme, de paix, de liberté et de garantie, marquant la suspension temporaire d'un conflit. Pendant cette période, la famille de la victime renonce à tout acte de vengeance à l'égard du meurtrier et de sa famille pour une durée déterminée. La trêve incarne la valeur de loyauté envers la parole donnée et les engagements contractés en dehors des tribunaux. Elle constitue le moyen par lequel un individu, une famille ou une communauté assure la protection de ceux qui recourent à sa protection. Selon Albert Doja, la *besa* représente « une promesse solennelle pour appuyer quelque chose d'important ou s'associer avec quelqu'un en vue d'une action commune ou dans une entente collective avec la garantie de la parole donnée que les engagements pris seraient absolument respectés et honorés »⁸⁷².

⁸⁷¹ René-Jean DUPUY, « Coutume sage et coutume sauvage », *Mélanges offerts à Charles Rousseau : la communauté internationale*, Paris, Pedone, 1974, pp. 75-187.

⁸⁷² Alber DOJA, *Invitation au terrain Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*, op. cit., p. 136.

La *besa* est perçue ainsi, comme un accord scellé par la parole donnée entre hommes d'honneur. Accorder la trêve est considéré comme un devoir et un signe de virilité de la part des proches de la victime⁸⁷³. C'est ainsi un acte hautement honorifique qui instaure une confiance inébranlable pendant une période déterminée, durant laquelle le meurtrier peut vivre librement⁸⁷⁴. La trêve est fréquemment observée dans des contextes tels que la guerre, l'agriculture ou l'élevage. Elle entraîne la suspension ou la réduction totale de la vengeance du sang pendant ces périodes, notamment en raison de la diminution de la main-d'œuvre masculine disponible pour participer à la guerre ou aux travaux agricoles. Quant à la durée de cette période de trêve, plusieurs délais sont envisagés. Selon le Kanun de Lekë Dukagjin, elle peut s'étendre sur vingt-quatre heures, parfois un mois, voire plus longtemps. La trêve de vingt-quatre heures est généralement accordée par la famille de la victime au meurtrier juste après le crime, permettant ainsi à ce dernier d'assister aux funérailles de la victime. Dans la majorité des cas, ce sont les proches ou les amis du meurtrier qui en font la demande. Si la famille de la victime accepte cette trêve, elle doit accueillir le meurtrier comme tout autre participant aux obsèques. Tuer le coupable par vengeance pendant cette période de paix est considéré comme une violation de la parole donnée.

Il existe également une trêve de trente jours appelée autrement trêve du village. Selon cette coutume, une fois le mort enterré, les anciens du village peuvent aller chez la famille de la victime pour demander une trêve au bénéfice de l'assassin et de ses poches. En cas de refus, le meurtrier et sa famille sont contraints de s'isoler afin d'éviter la vengeance du sang. Cela s'appelle l'état du sang. C'est la période de conflictualité pendant laquelle la famille de la victime déclare la vengeance et celle du meurtrier se protège du meurtre en se renfermant dans sa maison (*kulla*)⁸⁷⁵. En ce qui concerne ce dernier terme il faut préciser qu'en Albanie du Nord, la maison du montagnard s'appelle autrement *kulla* ou la tour. Une *kulla* est une forteresse en forme de donjon avec des très petites fenêtres. Celle-ci est tout autant une maison d'habitation, un lieu de conseil ainsi qu'un endroit de refuge et d'isolement en cas de vengeance du sang. La *kulla* ne peut être attaquée en aucun cas parce qu'on y trouve également des gens contre lesquels on ne peut pas se venger.

⁸⁷³ Selon l'article 122 § 855 du Kanun de Lekë Dukagjini « Envoyer quelqu'un demander la trêve est dans le Kanun. L'accorder, c'est un devoir et une chose digne d'un homme ». Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, *op. cit.*, p. 173.

⁸⁷⁴ Azeta KOLA, « From Serenissima's Centralization to the Self-Regulating, Kanun: The Strengthening of Blood Ties and the Rise of Great Tribes in Northern Albania, 15th to 17th », *Acta histriae*, vol. 25, Koper, 2017, p. 350.

⁸⁷⁵ André BLANC, « Recherches sur les communautés patriarcales et les structures agraires en Albanie du Nord », *op. cit.*, p. 123.



Figure 5. Photographie d'une *kulla* (tirée du rapport de l'institution de l'Avocat du peuple, « Sur le phénomène des vengeances de sang en Albanie, Tirana, décembre 2015 »)

En cas d'acceptation de la trêve, le meurtrier et ses proches sont autorisés à circuler librement, mais doivent faire preuve de prudence à l'égard des proches de la victime. Tout d'abord, ils doivent témoigner de respect envers la famille du défunt, reconnaissant ainsi leur geste de *besa*, et adopter une attitude humble en leur présence. De même, la famille du meurtrier doit manifester son respect envers l'ensemble du village qui a sollicité la trêve en sa faveur. Il est impératif de ne pas causer de tort ou de trouble et de demeurer discrets, évitant toute démonstration d'orgueil ou de richesse dans le quartier.

Ce respect n'est pas uniquement requis du meurtrier et de sa famille, mais s'étend à toute personne ayant des liens avec eux. Ainsi, il est interdit à quiconque de commettre des actes qui pourraient offenser la famille de la victime et entacher son honneur. Par exemple, accompagner le meurtrier dans le village et plaisanter avec lui devant la maison de la victime constituerait une violation de cette règle. Selon le Kanun de Lekë Dukagjini : « Le Kanun et l'honneur exigent que personne ne méprise la maison du mort même si elle est misérable »⁸⁷⁶. En cas de

⁸⁷⁶ Article 122 § 868 du Kanun de Lekë Dukagjini.

non-respect de ces principes, la coutume prévoit une sanction sous la forme d'une amende et l'annulation de la trêve⁸⁷⁷.

Un autre exemple significatif est la trêve connue sous le nom de « trêve du bétail et du berger ». Elle constitue un accord mutuel entre deux ou plusieurs bannières, établissant des règles à respecter entre les populations impliquées et peut définir, par exemple, les routes autorisées aux voyageurs étrangers, les zones de pâturage accessibles aux bergers et au bétail des deux villages, etc. Elle fixe également les limites spatiales où chacun peut se déplacer sans porter préjudice à autrui. Les garants de cette trêve sont les chefs de bannière ou de village, qui sont tenus de prendre les mesures nécessaires en cas de violation des règles convenues. Si une personne enfreint ces règles, la trêve est considérée comme violée et les garants doivent agir en conséquence. En cas d'incident impliquant un voyageur ou un berger respectant la trêve et se déplaçant à l'intérieur des limites convenues, la responsabilité incombe au village où se produit l'incident. Le Kanun de Lekë Dukagjini prévoit des sanctions pour les contrevenants aux règles de cette trêve. Selon l'article 123, paragraphe 881, la violation de la trêve du bétail et du berger entraîne des châtiments et des amendes. Pour l'auteur du délit, cela implique le paiement d'une compensation pour le sang versé. De plus, sa bannière ou son village est en droit de détruire ses biens, ses cultures ou ses terres en représailles. Si quelque chose arrive au voyageur ou au berger qui passe dans un autre village en respectant la trêve, à l'intérieur des limites fixées, alors le village en a la responsabilité. Le Kanun de Lekë Dukagjini prévoit des sanctions pour la personne qui ne respecte pas les règles de cette trêve. Selon l'article 123 §881 la violation de la trêve du bétail et du berger entraîne des châtiments et des amendes. Pour l'assassin, elle prévoit le paiement de l'argent pour le sang perdu. Sa bannière ou son village ont le droit de détruire ses biens, ses plantes ou sa terre.

En approfondissant l'analyse de l'institution de la *besa*, il est remarquable que celle-ci repose sur le principe sacré de la parole donnée. Cette dernière revêt une importance cruciale, acquérant une dimension quasi divine et considérée comme inviolable. Le concept englobe la notion de promesse, qui se manifeste sous la forme d'une obligation solennelle. Cette capacité à engager sa parole de manière durable représente une attitude exigeant de la part de l'interlocuteur de placer sa confiance en cet engagement⁸⁷⁸. La parole donnée assure l'exécution des obligations entre individus et a longtemps suppléé aux institutions administratives,

⁸⁷⁷ Article 122 § 881 du Kanun de Lekë Dukagjini.

⁸⁷⁸ François OST, *Le temps du droit*, Paris, Odile Jacob, 1999, pp. 111-155.

policières ou judiciaires⁸⁷⁹. Elle se positionne ainsi comme l'une des traditions coutumières les plus fondamentales, transcendant le simple cadre de la vengeance pour régler des affaires commerciales (telles que des transactions commerciales) ou familiales (comme des arrangements matrimoniaux). La violation de cette parole est passible de sanctions très sévères, le non-respect de cet engagement étant l'une des principales causes de perte d'honneur pour un individu, avec des implications juridiques considérables. La vertu de la parole donnée apparaît dans de nombreuses légendes populaires albanaise telles que par exemple celle de Constantin et Doruntina. Cette légende raconte l'histoire de Doruntina, qui se marie loin de sa famille et de sa tribu. Ce mariage a lieu sans le consentement de ses frères excepté Constantin, qui convainc sa mère d'accepter ce mariage. Constantin donne à celle-ci sa *besa*, promettant qu'à chaque fois que la mère aurait le besoin de voir sa fille, il irait la chercher. Mais après ce mariage les frères meurent un à un et Constantin aussi. Alors la mère, désespérée de douleur et de solitude, jette sur le tombeau de Constantin une malédiction contre son fils, lui reprochant de ne pas avoir tenu sa *besa*. Constantin, en entendant les paroles de sa mère, ressuscite, revient d'entre les morts, remplit sa promesse et retourne dans sa tombe. Doruntina arrive ainsi chez sa mère ignorant la mort de ses frères. Quand sa mère lui demande qui l'a amenée, elle lui répond qu'elle est venue avec Constantin. La légende se termine avec la mort des deux femmes: la première meurt de douleur, la second de peur d'apprendre que c'est Constantin mort qui a ramené sa fille⁸⁸⁰.

Ainsi, selon la coutume albanaise, la *besa* est tellement importante que pratiquement chaque type de relation est régulé par cette coutume. Ces engagements ne se limitent pas aux affaires de vengeance du sang ou de pardon du sang, mais s'étendent à un éventail varié d'actions, avec ou sans contrepartie. Donc, ces pratiques coutumières ne se limitent pas uniquement au domaine du droit pénal, mais embrassent également le droit civil. Elles sont couramment utilisées par les montagnards pour contracter des emprunts ou pour honorer des obligations qui ne nécessitent que la parole donnée⁸⁸¹. En outre, ces pratiques sont employées en temps de guerre pour conclure des accords de paix, permettant ainsi de lutter de concert contre l'ennemi. Ces actes de trêve sont même encouragés par l'État, qui peut ordonner la création de commissions de trêve ou légitimer les trêves conclues par la population. Du fait de sa faible influence sur la population, l'État laisse souvent cette dernière recourir à la coutume pour résoudre ses conflits.

⁸⁷⁹ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri*, op. cit., p. 76.

⁸⁸⁰ Odhise GRILLO, *Konstandini e Dhoqina*, Tiranë, Toena, 1999, pp. 1-16.

⁸⁸¹ Syrja PUPOVCI, *Marrëdhënjet juridike civile në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, op. cit., p. 210.

Cet exemple illustre le pluralisme juridique en Albanie, où les pratiques coutumières coexistent avec le système juridique officiel.

Ainsi, durant l'essor de l'État albanais, dans un contexte marqué par des institutions étatiques émergentes ou fragiles, la coutume devient un instrument crucial pour maintenir l'ordre public. Parmi ces pratiques coutumières, la trêve occupe une place prépondérante. Loin d'être perçue comme une relique archaïque, elle est considérée comme une coutume essentielle, parfois complémentaire au droit étatique, et nécessaire à la préservation de la paix. En effet, sa fonction revêt à la fois une dimension sociale et politique, puisqu'elle contribue à la prévention de la violence, au rétablissement de l'ordre public et à l'unité du peuple, notamment en période de guerre.

§ 2- L'utilisation de la trêve par l'État

La théorie du pluralisme juridique ne sous-estime pas l'importance du droit étatique. Au contraire, elle cherche à mettre en lumière les domaines dans lesquels celui-ci n'est pas totalement efficace ou ne parvient à pénétrer que partiellement, laissant ainsi place à des formes alternatives de régulation et de résolution des conflits⁸⁸². En Albanie, au début du XX^e siècle, il est observable que l'État ne dispose pas d'une autorité suffisante pour résoudre certains conflits qui le dépassent, tels que les litiges relatifs à la vengeance du sang. C'est pourquoi il délègue progressivement son autorité aux institutions coutumières, parmi lesquelles figure l'institution de la trêve. En effet, les pratiques de pardon, de réconciliation et de vengeance du sang s'opposent à l'institution de la justice, qui interdit le fait de se faire justice soi-même et poursuit les criminels même si la victime a pardonné. La condition de validité serait que le pardon vienne après la justice, pour la compléter, et non avant, pour la court-circuiter⁸⁸³. Mais malgré cela, cette coutume peut être utilisée en faveur de l'État. Ainsi, ce paragraphe traitera en plus précisément ces questions. Il analysera la création des commissions de trêve (A), les motifs de cette démarche (B) ainsi que l'utilisation de cette coutume en temps de guerre (C).

⁸⁸² Paul Schiff BERMAN, « Le nouveau pluralisme juridique », *Revue internationale de droit économique*, vol. 27, n° 1-2, 2013, pp. 229-256.

⁸⁸³ Olivier ABEL, « Pardon, histoire, oubli », *Revue internationale et stratégique*, vol. 88, n° 4, 2012, pp. 59-66.

A. La création des commissions de trêve

Dans la perspective de la résolution des conflits, les accords de *besa* visent à canaliser la violence au sein de la société. Souvent, ces accords de trêve sont légitimés et acceptés par les gouvernements respectifs, qui reconnaissent la coutume en lui conférant toute la légitimité nécessaire et la force des lois. Il s'agit là d'une reconnaissance de ce droit exogène, en l'occurrence la coutume, et de son intégration en tant que variable normative, générant ainsi des conséquences juridiques⁸⁸⁴. Ce phénomène est particulièrement observable au début du processus de construction de l'État, où celui-ci n'est pas encore pleinement établi sur l'ensemble du territoire. Dans ces circonstances, le gouvernement se trouve souvent contraint d'utiliser la coutume pour asseoir son autorité, surtout dans les régions les plus reculées où les coutumes tribales prévalent sur les lois étatiques et où l'État central peine à imposer son contrôle. Ainsi, ces normes extrajuridiques interviennent dans la résolution des conflits dans le seul but de maintenir l'ordre public. Comme l'explique Albert Doja :

« Les Albanais ont maintenu des discours formels de l'honneur qui ont constamment médiatisé certains domaines de l'action collective. Dans ce sens, *besë* était une promesse solennelle pour appuyer quelque chose d'important ou s'associer avec quelqu'un en vue d'une action commune ou dans une entente collective avec la garantie de la parole donnée que les engagements pris seraient absolument respectés et honorés. C'était comme si ces discours de l'honneur étaient censés assurer la solidarité et la cohésion du groupe social, sanctionnant le respect des règles dans les relations interpersonnelles et familiales, régionales et interrégionales, de la vie sociale dans la communauté locale, en accord avec les traditions et les coutumes de la région et du pays. L'analyse des différentes conventions historiques en vue d'actions communes, telles qu'elles sont exprimées aussi par le terme composé de *besëlidhje*, littéralement « alliance sur la base de l'honneur », montre à quel point les pratiques culturelles étaient informées par des discours historiques spécifiques centrés sur la notion de l'honneur »⁸⁸⁵.

Dans l'histoire de l'État albanais, plusieurs commissions de trêve, appelées *beslidhje* ou *besë*, ont été créées dans le dessein d'empêcher les crimes et délits au sein de la population, ou encore dans le dessein de rassembler le peuple contre l'occupant. Dans cette sous-section, nous entreprendrons l'analyse des actes de trêve, examinant leurs objectifs ainsi que leurs conditions.

⁸⁸⁴ Ghislain OTIS, Jean LECLAIR, Sophie THERIAULT, *La vie du pluralisme juridique*, op. cit., p. 45.

⁸⁸⁵ Albert DOJA, *Invitation au terrain Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*, op. cit., p. 125.

Cette démarche permettra de mettre en lumière de manière plus concrète le phénomène du pluralisme juridique dans l'Albanie des années 1920-1930.

Le premier document en question est une ordonnance datant du 9 mars 1922, émanant du ministre de l'Intérieur, Ahmet Zogu, qui ordonne la création de commissions de trêve dans chaque sous-préfecture. Ces commissions sont mises en place afin que le peuple puisse engager sa parole pour préserver l'ordre et la paix. Le nombre de ces membres varie de trois jusqu'à six selon la densité de la population de chaque zone. Ceux-ci sont en général des chefs de tribu qui sont également les garants de trêve⁸⁸⁶. Il est notable que Zogu, en tant que ministre de l'Intérieur puis premier ministre, est un fervent partisan des actes de trêve. Cette inclination peut sembler surprenante compte tenu de son orientation très occidentalisée et de ses efforts pour renforcer l'application des lois en Albanie. Cependant, pour Zogu, la trêve représente un calcul politique. Originaire du Nord, il est intimement familiarisé avec la mentalité du peuple albanais, en particulier des montagnards, ainsi qu'avec la puissance de la coutume dans ces régions. Il a recours à ces trêves pour maintenir des liens avec la population des régions du Nord et, pour consolider son contrôle, il confère des responsabilités officielles aux bajraktars (chefs de bannière) et aux chefs locaux. En plaçant à la tête de ces commissions des chefs de tribu, Zogu leur octroie des compétences significatives et gagne ainsi leur confiance. Selon l'historien Bernd Fischer, plusieurs de ces actes de trêve ont été financés personnellement par Zogu dans le but d'acheter la paix avec les tribus du Nord qui ne reconnaissaient l'État qu'en tant que concept⁸⁸⁷. Selon cette ordonnance, l'objectif des commissions est d'appréhender les délinquants et de les remettre aux autorités de la sous-préfecture pour qu'ils soient jugés. Par conséquent, elles assument les fonctions de la gendarmerie, ce qui est d'autant plus efficace étant donné que, pendant cette période, l'exécutif est faible, voire inexistant. Dans ces circonstances, ces commissions sont nécessaires. Composées de personnes influentes dans la société, telles que les anciens du village, leur travail s'avère plus efficace car le peuple leur accorde davantage sa confiance qu'à des représentants de l'État. Cette ordonnance confère également aux commissions des fonctions judiciaires, en prévoyant le droit de juger les délinquants, notamment dans les cas de meurtre ou de vol, conformément aux coutumes de la région et aux

⁸⁸⁶ Ordonnance n° 289 du 9 mars 1922

1) Une commission de trêve du peuple des sous-préfectures et des régions sera créée dans les centres de chaque sous-préfecture.

2) Les commissions de *besa* seront composées par une personne choisie de la part des régions des sous-préfectures et par le peuple du Centre de ces sous-préfectures. Les membres choisis par le centre de la sous-préfecture seront de 3 jusqu'à 6 personnes, selon le numéro de la population. Les sous-préfets seront les chefs des commissions. Voir l'intégralité du texte en annexe 10.

⁸⁸⁷ Bernd FISCHER, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy luftrave*, op. cit, p. 30.

principes du Kanun de Lekë et de Skanderbeg. En effet, l'article 6 de cette ordonnance prévoit que : « Les commissions des sous-préfectures vont punir le coupable qui se trouvera dans leur territoire, selon les coutumes de la région et selon le Kanun de Lekë Dukagjin et de Skanderbeg ». Ce qui est notable, c'est la division opérée par cette ordonnance des régions d'Albanie en fonction de l'influence de la coutume dans l'application des sanctions des trêves. Selon ces dispositions, les individus seront sanctionnés en fonction de la gravité de leur délit. L'article 12 précise que les sanctions conformes à la coutume seront appliquées dans toutes les régions où le Kanun a été traditionnellement et continue d'être appliqué, tandis que dans les autres régions où la force des lois est plus établie, les dispositions législatives seront appliquées. Ainsi, cette ordonnance opère une distinction territoriale basée sur l'ampleur de l'utilisation de la coutume. Il s'agit là d'un exemple manifeste de pluralisme juridique, mais aussi de variation juridique concrète selon les contextes locaux. En général, les commissions de trêve prévoient deux types de sanctions. Pour les délits mineurs, tels que les vols simples ou les offenses légères, la punition est infligée conformément à la coutume locale. En revanche, pour les crimes graves, tels que les meurtres, les commissions de trêve prévoient à la fois une sanction conformément à la coutume et l'application des lois. Par exemple, en cas de vol, la sanction peut consister en la restitution de l'objet volé en double, tandis que pour un meurtre, la maison du coupable peut être incendiée, sa richesse confisquée ou sa famille bannie. De nombreuses sanctions sont également prévues pour ceux qui enfreignent les termes des trêves et les conditions qui y sont associées. Selon un accord de Shala, par exemple⁸⁸⁸:

« La trêve sera considérée violée quand :

Quelqu'un tue

Quand quelqu'un viole l'honneur d'autrui

Quand quelqu'un héberge le coupable, lui donne du pain et n'informe pas les autorités

Celui qui vole sera condamné selon le Kanun et sera jugé pour la trêve violée.

Pour ceux qui causent des conflits dans le village sera demandé, au nom de leur tribu, leur bannissement du village »⁸⁸⁹.

⁸⁸⁸ Subdivision de la municipalité de Shkodra au Nord-ouest de l'Albanie.

⁸⁸⁹ DPA, fonds n° 346 « Prefektura Shkodër », viti 1940, dosja n° 210 « Korrespondenca e prefekturës me nënprefekturën e Dukagjinit, për besën sipas kanunit të Lekë Dukagjinit ndërmjet banorëve të Shalës ». ANA, fonds d'archives n° 346 « La préfecture de Shkodra », année 1940, dossier n° 210 « Correspondance de la préfecture avec la sous-préfecture de Dukagjin, sur la trêve selon le kanun de Lekë Dukagjini entre les habitants de Shala », p. 10.

Dans ces circonstances, l'État délègue ses pouvoirs aux instances coutumières dans le but de maintenir l'ordre. Dépourvu de la force nécessaire, il favorise la paix en recourant à la coutume. Toutefois, l'application de cette dernière n'est pas exempte de conséquences. Ainsi, les décisions prises par ces commissions sont soumises au contrôle du gouvernement. Conformément à l'ordonnance du 9 mars 1922, les décisions des commissions de trêve doivent recevoir l'approbation du ministère de l'Intérieur pour être considérées comme valides. Ce dernier a le pouvoir de les accepter, de les modifier ou de les rejeter. En cas d'approbation, ces décisions sont renvoyées à la sous-préfecture pour exécution. Ainsi, l'État autorise l'utilisation de la coutume tout en encadrant son application. C'est là le défi de l'État, qui doit organiser ce pluralisme juridique. L'État est chargé d'articuler ces différentes formes de justice, de coordonner et réceptionner les décisions émanant de chaque institution de résolution des conflits. L'objectif global de la coutume de la trêve est de maintenir la paix en interdisant le recours à la vengeance de sang, ce qui va dans l'intérêt de l'État et de l'ordre public. Cependant, étant donné que le maintien de l'ordre public relève de la compétence de l'État, ce dernier conserve le dernier mot quant à la validation de ces actes de trêve. Ainsi, même s'il est faible, l'État impose sa force dans ce cas précis, ne renonçant pas complètement à ses compétences.

B. L'utilisation de la trêve pour pallier la faiblesse de l'État

Il convient de souligner que la principale raison de l'utilisation de la trêve en tant que forme alternative de résolution des conflits réside dans la faiblesse des institutions étatiques. Cette idée est également illustrée dans un autre document d'archive, à savoir un décret datant des années 1942, durant le règne de Victor Emmanuel III. Il s'agit de la période pendant la Seconde Guerre mondiale. Celle-ci a trouvé l'Albanie occupée par l'Italie, qui en avait fait une province à part entière avec un gouvernement fantoche. Victor Emmanuel III fut ainsi le Roi d'Italie de 1900 à 1946, et il exerça également la souveraineté sur l'Albanie après l'invasion de ce pays par l'Italie en 1939. Il fut Roi d'Albanie entre le 16 avril 1939 et le 3 septembre 1943. Son régime fasciste en Albanie prit fin en 1943 avec le retrait de l'armée italienne. C'est la période de la deuxième guerre mondiale et la force de l'État est faible en temps de guerre. Selon ce décret du 1942, l'État autorise l'utilisation de la coutume afin de maintenir l'ordre public et la paix, et d'empêcher les propagandes contre lui-même. Cela témoigne d'un changement de système au profit de l'autre. Ce cas de changement correspond à l'hypothèse où un système entre en contact direct avec un autre, reconnaît son action, et lui cède la place pour prendre en charge un

conflit⁸⁹⁰. Dans ce cas, la solution apportée par le système bénéficiaire du retrait sera tenue pour effective par l'autre système articulateur qui abdique. Dans le cas de la *besa*, le système étatique se retire en laissant la solution au système coutumier. La solution que ce dernier apporte est au bénéfice du système étatique qui devient plus efficace. Ainsi, selon l'article 1 de ce décret, le ministre de l'Intérieur est autorisé à décréter la *besa* dans toutes les régions du Royaume où il la juge nécessaire pour maintenir l'ordre⁸⁹¹. Dans l'article 2, il est prévu que : « *Besa*, à part le maintien de l'ordre, vise à interdire toute forme de propagande étrangère qui serait en contradiction avec les intérêts de l'État ». Il ressort de ce document l'intérêt de l'État pour l'existence de cette trêve. Les années 1939 sont des années de guerre, donc, l'État dans ce cas est l'occupant, l'utilise en sa faveur en condamnant tous ceux qui oseront se lever contre lui ou ceux qui propageront des idées contre la politique de l'État. Ce dernier acte est considéré comme contre l'ordre public, comme un encouragement à des protestations ou un appel aux meurtres.

Par le biais de ce décret, le ministre de l'Intérieur proclame la *besa* pour le maintien de la paix. Son article 4 assimile la coutume aux lois fondamentales de l'État, prévoyant que tout citoyen qui commet un acte contraire à la loi de l'État sera considéré comme violant la trêve et sera puni en conséquence. Cet article prévoit : « Tout citoyen qui commet un acte contre la loi de l'État et contre les ordres du gouvernement sera réputé avoir agi contre la trêve et sera puni selon ses sanctions ». Cela implique une récupération de la *besa* par l'État. Comme le prévoit l'article 8 de cet acte, « La *besa* est garantie par l'autorité étatique, soutenue par le peuple qui se rassemble grâce à la *besa* »⁸⁹². Ces mesures témoignent de la volonté de l'État d'utiliser la trêve comme un instrument de maintien de l'ordre public et de la cohésion sociale, tout en l'intégrant dans le cadre juridique étatique et en l'appliquant de manière contrôlée. Ainsi, la *besa* est reconnue par l'État en tant que source de droit légitime, bénéficiant d'une légitimité juridique accordée par les autorités gouvernementales. Cette reconnaissance s'accompagne de l'engagement de l'État à garantir l'application de ladite coutume, en assumant le rôle de gardien de son respect. L'État, conscient de l'importance sociale de la coutume de *besa*, s'abstient

⁸⁹⁰ Ghislain OTIS, Jean LECLAIR, Sophie THERIAULT, *La vie du pluralisme juridique, op. cit.*, p. 51.

⁸⁹¹ Voir l'intégralité du texte en annexe 11.

⁸⁹² DPA, fonds n° 149 « Kryeministria (para 7 prill 1939) », viti 1940, dosja n° I-290 « Dekret i Mëkëmbësisë së Përgjithshme Mbretërore mbi vënien në zbatim të zakonit të besës dhe korrespondenca me Ministrinë e Punëve të Brendshme mbi marrje masash për vënien e tij në zbatim në krahina të ndryshme të vendit (pajtim gjyqesh) ». ANA, fonds d'archives n° 149 « Le Bureau du Premier ministre (avant le 7 avril 1939) », année 1940, dossier n° I-290 « Décret de la vice-royauté générale sur la mise en œuvre de la trêve et la correspondance avec le ministère de l'Intérieur sur la prise de mesures pour sa mise en œuvre dans différentes régions du pays (conciliation des tribunaux) », p. 9.

d'entraver son exercice et contribue à maintenir son intégration dans le tissu social, même si elle peut parfois être en désaccord avec les normes juridiques établies par l'État. En assumant ce rôle de garant de cette coutume, l'État ne se contente pas de la légitimer, mais il intervient également pour en réguler l'application, en utilisant sa force coercitive lorsque nécessaire.

Un exemple concret de cette dynamique est illustré par la trêve du peuple de Mat⁸⁹³. Selon cet accord, le peuple de la région en question s'engage à dénoncer et d'arrêter lui-même chaque politicien et chaque personne qui se lève contre le gouvernement en ayant pour le seul but le maintien de l'ordre et la paix publique. Donc, cette trêve est également l'exemple de l'utilisation de l'État pour son compte en prévoyant la condamnation des personnes qui agieront contre l'ordre public ou qui propageront contre la politique de l'État. L'accord prévoit notamment dans son article 7 : « Celui qui donne des fausses nouvelles contre la politique de l'État, contre l'ordre public, contre l'économie et au détriment du régime et de la politique d'aujourd'hui sera puni selon l'article »⁸⁹⁴. En outre, dans cette trêve, des mécanismes de sanctions coutumières sont prévus pour réprimer les individus considérés comme une menace pour la cohésion sociale. Par conséquent, la population locale se voit octroyer le droit d'imposer des peines telles que l'exil de la famille d'un délinquant pour une période de trois ans, la confiscation de ses biens immobiliers et mobiliers, ainsi que la sanction collective d'un village tout entier si des animaux perdus sont retrouvés sur son territoire. Ces sanctions sont inscrites dans le kanun, plus spécifiquement dans le Kanun de Lekë Dukagjini⁸⁹⁵. Par exemple, l'article 4 de la trêve du peuple de Mat prévoit que : « Le village tout entier dans lequel se trouve la trace d'un bétail perdu en paiera la valeur entière de la chose. Le village tout entier ne sera tenu responsable que s'il présente des preuves démontrant le contraire ». Cette disposition reflète une règle similaire dans le Kanun de Lekë Dukagjini, où il est établi que si la trace d'un animal perdu est découverte dans un village, ce dernier est tenu responsable, à moins qu'on ne puisse prouver le contraire. Plus précisément dans le paragraphe 770 de ce kanun est marqué : « La trace est découverte dans un village : si le propriétaire ne peut trouver le voleur et le réclame au village celui-ci en répondra ». En même temps l'article 771 de ce kanun prévoit que: « La trace est découverte à l'intérieur du quartier d'un village : si le brigand n'est pas trouvé, ce quartier paiera la chose au propriétaire ». D'autres sanctions ressemblent à des sanctions coutumières. Notamment l'article 5 de la trêve prévoit la punition de Celui qui soutient les criminels, ou qui les abrite, ou qui leur

⁸⁹³ Mati est une région du centre-Nord d'Albanie, appartenant à la préfecture de Dibër. Voir l'intégralité du texte en annexe 12.

⁸⁹⁴ ANA, fonds d'archives n° 149, année 1940, dossier n° I-290, *op. cit.*, p. 33.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, pp. 33,34,35. Kaza est une ancienne division administrative ottomane correspondant à une sous-préfecture.

donne à manger. Ainsi, ces dispositions reflètent une politique sévère vis-à-vis de la complicité et du soutien apporté aux individus impliqués dans des activités criminelles. Elles établissent une responsabilité collective en matière de lutte contre la criminalité en condamnant non seulement les actes criminels eux-mêmes, mais aussi les actions de ceux qui, de manière directe ou indirecte, contribuent à leur perpétuation. Elles visent à dissuader toute forme de soutien ou de protection des criminels en instaurant des sanctions pour ceux qui les aident. En conséquence, ces dispositions envoient un message fort sur l'importance de la coopération de la communauté dans la prévention de la criminalité et la promotion de l'ordre public. Mais, les mêmes règles existent dans le Kanun de Lekë Dukagjini qui dans le paragraphe 768 prévoit que : « Le vol concerne la maison où les brigands mangent avec la chose volée, d'où ils emportent de la nourriture et dont les membres l'accompagnent avec la chose volée ». Ou encore le paragraphe 838 de ce kanun prévoit que « Si quelqu'un boit le café, prend un repas ou se fournit en pain dans une maison étrangère avant de prendre part à l'embuscade s'y rend et y tue quelqu'un la maison du mort demandera le sang à celle qui a donné la nourriture à l'assassin ». Donc, cette trêve contient des sanctions similaires à celles de la coutume du Nord. Il convient de noter que ces règles coutumières sont plus accessibles au peuple que les lois édictées par l'État, notamment en raison de la résistance historique du peuple du Nord envers l'autorité de l'État. Cependant, dans cette trêve, l'État n'est pas ignoré, mais plutôt intégré, jouant un rôle essentiel dans la préservation de l'ordre public et la protection de ses institutions contre toute forme de propagande hostile. En outre, la trêve reconnaît le droit pour la population de recourir aux tribunaux pour résoudre les différends, même en cas de désaccord avec les décisions des anciens. Ainsi, bien que la voie coutumière soit privilégiée, la voie juridique reste le dernier recours pour statuer sur la validité des décisions prises.

Ce consensus entre l'État et la population représente un équilibre harmonieux, répondant aux besoins et aux aspirations des régions coutumières tout en préservant les intérêts et la stabilité de l'État. Les régions coutumières expriment leur satisfaction du fait que la coutume conserve une influence significative, tandis que le gouvernement se réjouit de l'alignement de ces actes de trêve avec les impératifs de maintien de l'ordre public. La composition des instances chargées de réguler ces trêves, mêlant représentants coutumiers et représentants de l'État, renforce leur légitimité et les rend accessibles à tous. Chaque partie peut être écoutée dans la recherche d'un même but. Cette composition favorise la coopération entre les différentes traditions juridiques, permettant une coexistence harmonieuse des normes coutumières et étatiques. Cette diversité juridique est caractérisée par un dialogue continu, où chaque partie trouve satisfaction dans la

recherche d'un objectif commun⁸⁹⁶. L'État, reconnaissant sa faiblesse et l'insuffisance de ses institutions judiciaires et policières dans les zones montagneuses, admet ses limites et légitime ainsi le recours à la coutume pour garantir l'ordre et la stabilité. Cette approbation est illustrée par une lettre datée du 13 novembre 1942 du Conseil des ministres, approuvant la trêve de Mat du 4 novembre 1942. Le gouvernement, loin de percevoir une contradiction, accepte cette trêve dans chaque région montagneuse où elle est traditionnellement observée. L'État reconnaît sa faiblesse et admet l'inefficacité de la gendarmerie et des institutions de justice. Il accepte ses défauts et légitime ainsi l'application de la coutume. Le premier ministre s'exprime :

« Le Premier ministre, en approuvant la trêve liée à Mat, le 4 XI 42 a fait ces constatations : Dans cette région il y a des fugitifs pour des délits ordinaires et pour des délits politiques. Ce serait un honneur pour le gouvernement d'éliminer les fugitifs grâce à la force de la sécurité globale qui a la compétence de les arrêter en les tuant ou en les attrapant vivants et en les présentant devant le juge. Mais malheureusement, nous affirmons que ni les Carabiniers du Royaume, ni les 7000 militaires n'ont pu attraper les 2000 fugitifs qui se trouvent dans toutes les régions de l'Albanie. La possibilité qu'un jour l'armée se renforce et qu'elle devienne compétente dans le domaine de la paix ordinaire et dans le domaine de l'ordre politique n'est pas exclue. Mais ce fait sera très lent et coûteux, surtout il ne peut pas être réalisé en si peu de temps comme l'exige la situation actuelle »⁸⁹⁷.

Le Premier ministre reconnaît l'utilité de cette trêve pour l'État, ainsi que la puissance de cette coutume au sein de la population des régions du Nord. Il estime que son respect ne constitue pas un déni de la loi en vigueur, mais plutôt un moyen temporaire et alternatif de maintenir l'ordre public. Pour lui :

« Si le peuple de Mat crée cette *besa*, il n'y a pas de doute que, dans les conditions d'aujourd'hui, son service sera très grand. Le gouvernement ne perd rien en donnant son consentement à cette trêve.

Le Premier ministre ne voit rien de mal à accepter la trêve dans les régions montagneuses où elle a toujours été une coutume. C'est notre avis concernant la situation difficile d'aujourd'hui, nous sommes convaincus que les montagnards sont plus unis par les coutumes anciennes, enracinées depuis longtemps dans leur esprit, que par les lois de l'État. Nous ne voulons pas

⁸⁹⁶ Laurent CHASSOT « Quelle place pour la coutume dans un monde globalisé ? », *op. cit.*, p. 89-104.

⁸⁹⁷ ANA, fonds d'archives n° 149, année 1940, dossier n° I-290, *op. cit.*, p. 40. Voir l'intégralité du texte en annexe 13.

dire qu'aujourd'hui, il faut laisser en vigueur les anciennes coutumes et il faut mettre en retrait les lois modernes de l'État. Mais quand elles ne s'appliquent pas, faute de conditions favorables, il serait un grand dommage pour nous de ne pas profiter des premières. Même si le ministère juge comme malheureux d'accepter cette trêve, quand la force manque, nous ne la voyons pas comme un malheur »⁸⁹⁸.

Le gouvernement perçoit cette trêve comme un mécanisme alternatif et essentiel pour maintenir l'ordre au sein de la société. Les fugitifs représentent une menace pour l'État dans cette région, en formant des bandes et en perpétrant des actes de violence, ce qui les rend dangereux tant qu'ils demeurent en liberté. Leur arrestation serait perçue comme une réussite significative par le gouvernement. Cependant, les contraintes difficiles entravent cette action, et la trêve est considérée comme un instrument efficace, tenant compte de son impact sur la population. Les archives démontrent que la trêve peut être négociée à l'échelle d'une unité territoriale unique ou de plusieurs unités, telles que plusieurs bajraks ou villages. Un exemple pertinent est la trêve de Shala, où il est indiqué : « À l'exception des onze bajraks de Dukagjini, les chefs de Shala accorderont la trêve à quiconque d'autre dans cette région ».

Ces exemples de trêves illustrent parfaitement la coexistence et la complémentarité des droits étatiques et coutumiers, contribuant ainsi à rendre la justice plus efficace. Cette interaction entre les deux systèmes de droit facilite les fonctions de la justice et témoigne d'un phénomène de « vivre ensemble » entre la norme étatique et la coutume⁸⁹⁹. Dans ce contexte, l'État renonce partiellement à son monopole en faveur de l'ordre public. Cette dynamique est observable non seulement en temps de paix, mais également en période de guerre. Ces cas imposent la nécessité de résister aux envahisseurs et d'unir la population dans sa lutte pour la liberté et l'indépendance nationale. Dans de telles circonstances, l'État adopte une attitude favorable envers certaines coutumes, telles que la trêve ou l'hospitalité, tout en décourageant d'autres coutumes perçues comme divisives.

C. L'utilisation de la trêve en période de guerre

En Albanie, et notamment en période de guerre, la résolution des conflits en dehors des institutions officielles devient souvent une nécessité. L'utilisation de la trêve s'inscrit dans cette stratégie, en tant que coutume mobilisée par l'État pour canaliser les désirs de vengeance et unir

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁹⁹ Catherine LE BRIS, « La contribution du droit à la construction d'un « vivre ensemble » : entre valeurs partagées et diversité culturelle », *Droit et société*, vol. 92, n° 1, 2016, pp. 75-98.

la population contre l'ennemi. Par le biais de la trêve, l'État s'efforce de réduire les tensions et de limiter les actes de vengeance, favorisant ainsi l'unité nationale en période de guerre. Ces trêves promeuvent ainsi une réforme de la guerre, avec une limitation de l'usage des crimes de vengeance de sang. Dans ce contexte historique marqué par la faiblesse de l'État, les coutumes prennent une place prépondérante auprès du peuple. À travers l'institution de la trêve, la population décide de mettre un terme à la violence, bien que cette résolution ne parvienne pas à l'éliminer complètement. Il convient de souligner que la majorité de ces documents relatifs aux trêves datent des années 1919-1922 et 1939-1945, périodes correspondant aux guerres balkaniques et à la Seconde Guerre mondiale. À titre d'exemple, nous présentons ici la trêve de la préfecture de Tirana datant du 8 mars 1943. Selon ce document, une réunion dirigée par le préfet s'est tenue à Tirana dans le but de conclure une trêve visant à prévenir les actes de vengeance pendant une période précise limitée⁹⁰⁰. Ont pris part à cette réunion les anciens des villages de la région de Tirana ainsi que les chefs des communes de la préfecture de Tirana. Le préfet a exhorté ces représentants à mettre de côté les conflits de vengeance jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Cette trêve souligne la nécessité d'abandonner certaines coutumes jugées préjudiciables à l'ordre social. Cela permet ainsi au gouvernement de se concentrer davantage sur la gestion de la situation de guerre que sur le maintien de l'ordre intérieur. Son objectif principal est de réguler les conflits de vengeance et leurs causes, tels que les désaccords liés aux mariages ou aux fiançailles en violation des coutumes, ainsi que les litiges fonciers. Pour ces types de conflits, la trêve favorise le recours à la justice coutumière. Conformément à son article 6, les personnes impliquées dans de tels différends sont invitées à se tourner vers les anciens pour trouver une résolution. Les commissions appellent tous les habitants en conflit, qu'il s'agisse de litiges de sang ou de simple vengeance, à respecter une trêve jusqu'à la fin de la guerre, à renoncer à la vengeance et à privilégier la communication. Elles préconisent

⁹⁰⁰ « Le Préfet, après avoir décrit la situation intérieure de notre pays, détruit par la situation générale du monde qui est en fumée et en flammes, nous a invité tous, d'abandonner certaines mauvaises coutumes qui ont un but malveillant dans l'ordre public. Cela jusqu'au bout de la guerre, afin de laisser le Gouvernement Royal tranquille, pour qu'il s'occupe uniquement des questions de première main qui ont à voir avec la vitalité et les intérêts élevés de notre Nation. Le préfet nous a également invités à devenir les interprètes de son souhait auprès de la population régionale et à organiser une deuxième réunion le 1er avril 1943 afin de jurer dans une trêve et de s'engager à éviter ces coutumes jusqu'à la fin de la guerre, tout en fixant des sanctions contre ceux qui violeront cette trêve ».

DPA, fonds n° 379 « Prefektura e Tiranës me bashkitë e saj vartëse », viti 1943, dosja n° 48 « Besëlidhje (itifik) e popullit të qarkut të Tiranës mbi çështje të ndryshme si vrasje, fejesat, martesat, vjedhjet, arratisje për shkaqe politike e ordinere etj, sipas Kanunit të Lekës si dhe korrespondencë për këto probleme ». ANA, fonds d'archives n° 379 « La préfecture de Tirana avec ses municipalités subordonnées », année 1943, dossier n° 48 « Trêve (*itifik*) des habitants de la région de Tirana sur diverses questions telles que meurtre, fiançailles, mariages, vols, évasion pour des raisons politiques et ordinaires, etc., selon le kanun de Leka, ainsi que correspondance sur ces problèmes », p. 25. Voir l'intégralité du texte en annexe 14.

également la réconciliation pour tous les différends liés aux frontières de propriété, aux vols, et autres.

Voici quelques sanctions prévues par cette trêve.

« Article 1 Celui qui intentionnellement cause la mort d'autrui ou celui qui accomplit l'acte mais n'atteint pas le but, pour des conflits de vengeance de sang ou n'importe quel autre conflit, outre les sanctions prévues par la loi en vigueur, sera puni. Les sanctions prévues sont l'incendie de la maison, la coupe de ses arbres et ses plantes, l'exil de sa famille et la mise sous séquestre de sa richesse mobilière. Les membres de sa famille vont être également punis s'ils avaient connaissance du crime. Leur exil continuera jusqu'à la remise du délinquant ou son arrestation par les organes du gouvernement.

Article 2 Les mesures de l'article 1 s'appliquent aussi pour celui qui cause un meurtre après une dispute au lieu d'aller devant la justice, de s'adresser pour la résolution du conflit »⁹⁰¹.

Cette trêve intervient non seulement pour des affaires de meurtres mais aussi pour des affaires familiales, comme par exemples les mariages et les fiançailles. Son objectif est d'interdire tout acte qui cause des conflits dans ces relations. Notamment, son article 3 prévoit :

« Article 3 Le parent ou le tuteur qui, contre les coutumes du pays et dans le but d'en tirer de l'argent, choisit de fiancer sa fille alors qu'elle l'est déjà, sera exilé de sa famille pour deux ans, sa maison sera brûlée et sa richesse mobilière sera séquestrée. Le fiancé qui accepte la fille en connaissance de ses premières fiançailles sera obligé de rembourser deux jusqu'au quatre fois la somme payée par la famille du premier fiancé, et éventuellement les dépenses qu'il a engagées pour sa dot. Cet argent sera donné au premier fiancé en tant que compensation »⁹⁰².

La trêve prévoit également des sanctions à l'encontre des personnes impliquées dans l'enlèvement de jeunes filles. Ainsi, son article 4 prévoit l'application des sanctions dans les cas où une jeune fille est enlevée avec violence en vue de mariage. Si la jeune fille s'enfuit volontairement sans le consentement de ses parents, la personne avec qui elle s'est enfuie est condamnée à l'exil familial d'une durée maximale de deux ans. Selon la coutume, la jeune fille sera séparée de cette personne et remise à sa famille. Conformément à l'article 5 de cette trêve : « Tous ceux qui aident ou organisent l'enlèvement ou le départ volontaire des filles de leur

⁹⁰¹ *Ibid.*

⁹⁰² *Ibid.*

domicile sans le consentement des parents, dans le but du mariage, seront punis par l'exil de leur famille pour une durée d'un an »⁹⁰³.

En outre, cette trêve vise à résoudre les conflits liés à la propriété ainsi que tout autre différend susceptible d'influencer l'ordre public. Par exemple son article 6 prévoit que :

« Article 6 Tous ceux qui ont des conflits de terres, d'eau, de routes et de frontières sont obligés de demander aux anciens du village de régler le conflit, et si aucun accord n'est trouvé, la commission populaire interviendra à la demande des intéressés. La partie qui s'estime lésée a le droit de saisir le tribunal compétent. Jusqu'à la fin du procès, la décision de la commission restera en vigueur. Le fautif sera condamné à l'exil jusqu'à un an »⁹⁰⁴.

Cette trêve bénéficie du soutien du gouvernement de l'époque, qui la considère comme un moyen stratégique de stabiliser la région et de promouvoir le dialogue entre les parties en conflit. Le gouvernement exprime sa volonté de soutenir activement les efforts de médiation et de créer un climat propice à la paix, en mobilisant des ressources diplomatiques et en facilitant les négociations entre les parties impliquées. De plus, cette approbation officielle est perçue comme un signal positif de l'engagement du gouvernement envers la résolution pacifique des conflits et le bien-être général de la population affectée comme en témoigne clairement un document d'archives contenant une lettre du préfet de Tirana adressée aux municipalités de la région de Tirana, avec copie au ministère de l'Intérieur. Dans cette correspondance, le préfet souligne que cette trêve s'inscrit dans le cadre des initiatives du ministère et contribue à la lutte contre la criminalité ainsi qu'au maintien de l'ordre public. Cela ne représente pas une perte d'autorité de l'État sur la société, car cette mesure est le seul moyen de surmonter les rivalités, d'unir la population et de permettre à l'État de se concentrer sur les exigences de la guerre.

Ainsi, ces accords de trêve ne visent pas uniquement à instaurer la paix, mais également à mettre en œuvre un programme d'action exceptionnel en temps de guerre. Ils cherchent à établir un cadre structuré pour la cessation des hostilités, tout en promouvant des initiatives basées sur la coutume à l'intention d'unir le peuple. En parallèle, ces accords s'engagent à créer des mécanismes de surveillance et de vérification robustes pour garantir le respect mutuel des engagements pris par toutes les parties impliquées. Cette approche globale vise à non seulement

⁹⁰³ *Ibid.*

⁹⁰⁴ *Ibid.*

mettre fin aux violences mais aussi à jeter les bases d'une reconstruction durable et d'une réconciliation à long terme entre les parties affectées.

Mais, cet acte ne constitue nullement un cas isolé. Les archives regorgent de nombreux actes de trêve datant de différentes périodes de guerre. Ces documents sont illustrés dans les cartes suivantes afin de fournir au lecteur une idée claire de l'importance de cette coutume et de son utilisation à travers l'histoire.

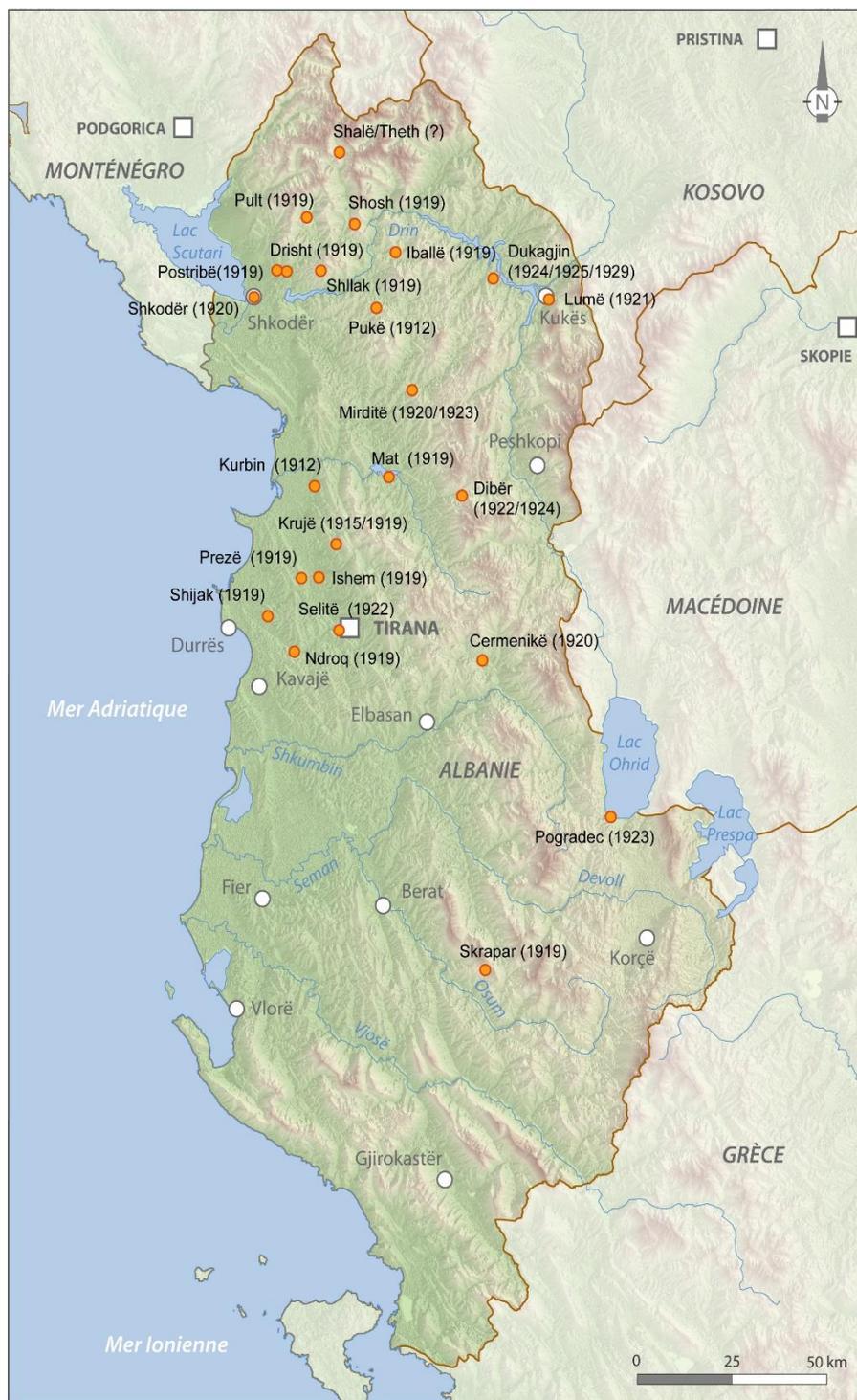


Figure 6. Actes de trêves pendant la période 1912-1929

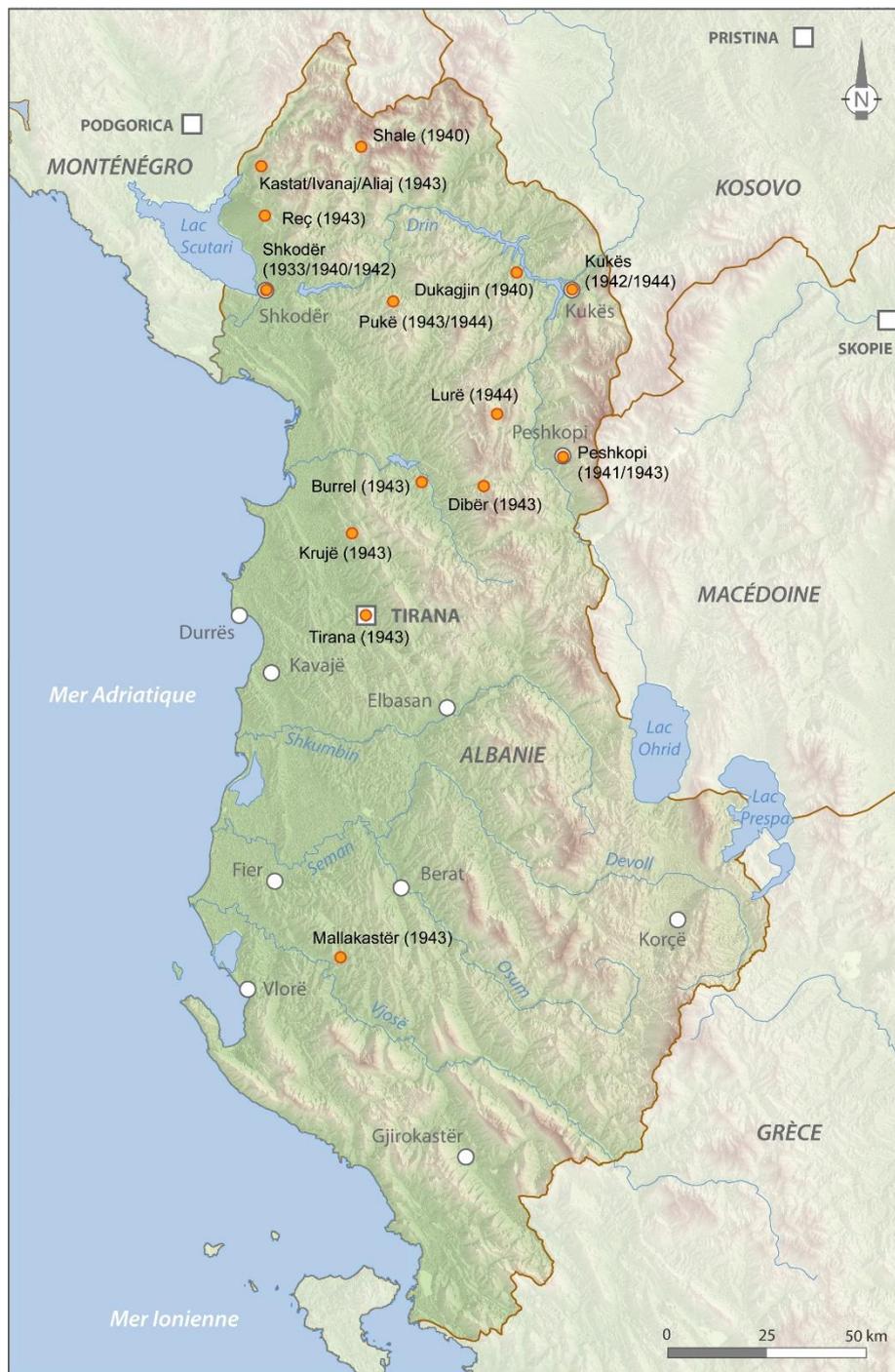


Figure 7. Actes de trêves pendant la période 1933-1944

Ces exemples illustrent que, parfois, le droit étatique est élaboré dans la reconnaissance de la fragilité de l'État. Les normes coutumières sont alors formellement subordonnées aux dispositions du droit positif, tout en continuant d'exister parallèlement à celui-ci. Non seulement ces deux systèmes coexistent, mais ils peuvent également être étroitement interconnectés. Il s'agit là d'un exemple de pluralisme juridique fondé sur l'existence de juridictions parallèles complètes et autonomes. L'État prend en considération la diversité culturelle et l'utilise dans

son propre intérêt ainsi que dans celui de la société⁹⁰⁵. La reconnaissance de ce pluralisme juridique devient ainsi une nécessité à cette époque. En effet, le respect des coutumes est perçu comme un facteur de paix et d'ordre social. Ces coutumes servent ainsi d'instruments de coopération dans un contexte de guerre, comme c'est également le cas pour d'autres pratiques telles que la réconciliation des sangs.

Section II- L'application de la réconciliation des sangs

La coutume de réconciliation des sangs a une grande importance en Albanie. Elle est même utilisée par l'État pour encadrer la vengeance du sang, surtout dans les régions du Nord. Elle est pratiquée également en temps de guerre pour effacer les inimitiés et unir le peuple face à l'occupant. Ces questions seront traitées dans cette section. Il est question ici d'analyser d'abord la coutume de la réconciliation des sangs (paragraphe 1) et ensuite son utilisation de la part de l'État (paragraphe 2).

§ 1- La coutume de la réconciliation des sangs

Dans la coutume albanaise, la réconciliation revêt une signification classique, servant à mettre fin aux querelles par le biais des pratiques coutumières. Les parties en conflit négocient et concluent un accord de paix, et dans le cadre de la réconciliation des sangs, elles pardonnent le sang versé. De la même manière que le don crée un lien entre le donateur et le bénéficiaire à travers l'acte de donner et de recevoir, le pardon lie les parties impliquées dans l'offense à travers le mal causé et le préjudice subi⁹⁰⁶. D'un côté, il y a le transgresseur d'une norme sociale, qui risque un châtement, et de l'autre côté, il y a la victime d'un préjudice, qui réclame réparation⁹⁰⁷. La réconciliation représente ainsi la phase finale du processus visant à résoudre les conflits liés à la vengeance du sang. Après les périodes de trêve et les efforts déployés par la famille du meurtrier, il peut arriver que la famille de la victime choisisse de pardonner le sang versé de leur proche. Cette étape est fondée sur le pardon, impliquant l'abandon de toute revendication. Le don est substitué à la revendication du droit, au recouvrement de la dette, abandon du droit

⁹⁰⁵ Christian GIORDANO, « Il pluralismo giuridico: uno strumento legale nella gestione del multiculturalismo », *Société multiculturelle, Tangram*, n° 22, 2008, p. 75.

⁹⁰⁶ Julien REMY, « L'offense, le pardon et le don », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 40, 2012, pp. 35-46.

⁹⁰⁷ *Ibid.*

qui légitime l'usage de la violence faite à autrui pour obtenir à tout prix le remboursement de son dû⁹⁰⁸. Ce pardon annule la dette. Par sa dimension spirituelle, l'homme domine le mal, il transforme le mal en promesse de vie, il permet de se libérer du passé sans l'oublier⁹⁰⁹. Il s'agit donc d'une étape finale qui met un terme définitif au conflit de la vengeance du sang. La famille de la victime préfère ainsi tourner la page pour se tourner vers l'avenir. Cela représente une libération de la mémoire, supposant la remémoration d'un passé jusqu'alors trop douloureux⁹¹⁰. C'est un don gracieux de la part de l'offensé envers l'offenseur⁹¹¹. Cet acte de pardon illustre l'héroïsme de la conscience morale, voire, dans un registre religieux, il représente un acte de grâce opposant l'amour à la haine. C'est un acte noble qui montre la volonté d'une personne de vivre ensemble⁹¹².

Dans le contexte historique albanais, la médiation a souvent été employée comme une méthode alternative pour la résolution des litiges et des conflits. Lors de la gestion des vengeances des sangs, la médiation se déroule généralement par l'intermédiaire d'un tiers, désigné en albanais par le terme *dorzan i gjakut*. Ce médiateur, bien qu'il ne soit pas directement impliqué dans le différend, joue un rôle crucial dans le processus de pacification⁹¹³. Il est chargé de rencontrer la famille de la victime pour proposer des solutions de réconciliation ou, dans de nombreux cas, négocier une compensation financière en échange du pardon. Le rôle du médiateur est de diminuer les sentiments d'hostilité qui se sont développés entre les deux familles en conflit. En règle générale, c'est la famille du meurtrier qui sélectionne et envoie le médiateur, souvent un individu de leur proche entourage. Bien que le médiateur soit perçu comme une figure d'autorité, il doit maintenir une posture de neutralité et d'objectivité dans ses interventions, afin de faciliter une résolution équitable et pacifique du conflit⁹¹⁴. Selon la coutume albanaise, les médiateurs sont généralement des hommes, agissant seuls ou en groupe. Ils sont considérés comme des diplomates, caractérisés par leur sagesse, leur détermination et leur éloquence. Leur succès en tant que médiateurs repose largement sur le développement et la maîtrise de compétences en communication.

⁹⁰⁸ Philippe VAN MEERBEECK, « 9. Le pardon », *Dieu est-il inconscient ? L'adolescent et la question de Dieu*, sous la direction de Van Meerbeeck Philippe, De Boeck Supérieur, 2012, pp. 131-144.

⁹⁰⁹ Claire MESTRE, « Le pardon, acte spirituel, acte psychique », *L'Autre*, vol. 13, n° 1, 2012, pp. 18-28.

⁹¹⁰ Olivier ABEL, « Pardon, histoire, oubli », *op. cit.*, pp. 59-66.

⁹¹¹ Vladimir JANKELEVITCH, *Le pardon*, Paris, Flammarion, 2019, pp. 7-23.

⁹¹² Dominique FOYER, « Entre dette et oubli : le pardon », *Histoire de la justice*, vol. 28, n° 1, 2018, pp. 63-70.

⁹¹³ Étienne LE ROY, « La médiation mode d'emploi », *Droit et société*, n° 29, 1995, pp. 39-55.

⁹¹⁴ *Ibid.*

« Taisez-vous, vous là-bas ! C'est moi le médiateur ! Arrêtez les fusils, ô braves, je suis le médiateur, et je le reste jusqu'à ce que vous arrangiez. Cessez le feu puisque le Village, le Drapeau intervient ». ⁹¹⁵

Cette citation reflète fidèlement la formulation prévue par le paragraphe 679 de l'article 99 du Kanun de Lekë Dukagjin, dans lequel le médiateur intervient pour résoudre un conflit entre deux hommes. Ces mots revêtent une autorité indéniable et sonnent comme des ordres que chacun doit respecter. Il en découle que, dans la coutume albanaise, le respect envers la parole du médiateur est fondamental et que son intervention est cruciale. Cette importance accordée au médiateur est clairement établie dans le paragraphe 677 de l'article 99 du Kanun de Lekë Dukagjin où il est précisé que : « Lors d'un conflit, même si une partie peut subir cent morts et l'autre partie aucun, dès que le médiateur intervient, le fusil doit s'arrêter. Dans le cas contraire, si le médiateur est intervenu et que le fusil n'est pas arrêté, il y a offense au médiateur » ⁹¹⁶. Ainsi, l'intervention du médiateur contraint les individus à baisser les armes et à mettre fin au conflit. En cas de poursuite du combat, cela constitue une offense à la parole du médiateur, et la seule issue reste la vengeance. Si le médiateur d'une famille est offensé, c'est cette famille qui prendra la responsabilité de se venger. Cette règle s'applique également au médiateur du village ou de la bannière. Si le prêtre, en tant que médiateur, est offensé, c'est tout le village qui se chargera de la vengeance, ou toute la bannière si l'intervention a été effectuée au nom de celle-ci ⁹¹⁷.

Quant à la figure du médiateur, cela revêt diverses caractéristiques dans la coutume albanaise. En règle générale, il s'agit d'un homme, souvent un chef de famille, un chef de tribu ou un ancien du village ⁹¹⁸. Les anciens, en raison de leur connaissance approfondie des coutumes et de leur application, jouent un rôle crucial dans la pacification des conflits. Cependant, dans la coutume albanaise, le médiateur peut également être une femme, un jeune garçon, une jeune fille, voire même un prêtre. Une femme peut assumer cette fonction, mais généralement pour des affaires de moindre importance, telles que de petits litiges, et plus spécifiquement pour les conflits entre femmes ⁹¹⁹. Le prêtre joue également un rôle crucial dans

⁹¹⁵ Article 99 § 679 Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 149.

⁹¹⁶ Article 99 § 677, *Ibid.*

⁹¹⁷ Article 99 § 674 Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 148.

⁹¹⁸ Koço NOVA, *Zhvillimi i organizimit gjyqësor në Shqipëri*, op. cit., p. 18.

⁹¹⁹ Ndue DEDAJ, *Kanuni mes kuptimit dhe keqkuptimit*, op. cit., p. 19.

la pacification des conflits. Habituellement, il exerce cette fonction au nom de sa paroisse, et lorsqu'il n'a plus d'autorité religieuse, il intervient en tant que simple citoyen⁹²⁰.

Dans tous les cas, qu'il s'agisse d'une femme médiatrice, d'un homme ou d'un prêtre, le travail de médiation est effectué de manière bénévole. Le principe énoncé dans le Kanun de Lekë Dukagjini est clair : « Aucune personne ne devient « garant » ou « négociateur » avec de l'argent ». Cela signifie qu'il est strictement interdit de rechercher un gain financier en exerçant la fonction de médiateur⁹²¹. Dans la société albanaise, où les actes de vengeance meurtrière ne sont pas rares, cette mission est considérée comme un devoir réciproque, car chacun peut avoir besoin de recourir à la médiation un jour, d'où la gratuité de ce service. En cas de médiation réussie, la famille du meurtrier doit également désigner des garants pour le paiement du prix du sang. Ces garants s'engagent à garantir le paiement du prix du sang et le respect des délais convenus pour son versement. Une fois le délai fixé, il ne peut être ni modifié ni reporté. Si le meurtrier est dans l'incapacité de payer le prix du sang dans les délais impartis, ce sont les garants qui doivent s'en acquitter à sa place⁹²². Cependant, dans l'ensemble, accepter un prix du sang n'est pas très bien vu selon la coutume. On considère que la valeur de la vie d'une personne ne peut être assimilée à une somme d'argent. Comme l'explique Gjeçov dans ses notes :

« L'argent du sang est comme le sel dans l'eau, le feu de la maison. Personne n'est devenu riche avec l'argent du sang. Il peut arriver que même si quelqu'un pardonne le sang, il n'accepte pas l'argent, soit il le donne pour la messe de l'esprit du mort, soit il achète un objet pour l'Église, par exemple une cloche, ou n'importe quel autre objet »⁹²³.

Selon les notes de Zojzi pour les régions du Sud :

« Il n'y a pas de réconciliation avec de l'argent : je ne connais pas de cas où quelqu'un a payé pour le sang. Il y a des cas où ils (les proches de la victime) demandent au meurtrier de construire

⁹²⁰ Article 99 § 675 « Le prêtre, pour écarter le mal, ne s'entremet pas en son nom propre mais en celui de sa paroisse, ou de sa bannière mais seulement lorsque les paroles de religion n'ont pu s'imposer.

Article 99 § 676 « Si les paroles de religion n'ont pu prévaloir, le prêtre intervient comme simple citoyen mais étant donné qu'il ne peut utiliser ni l'épée ni la corde, c'est le village ou la bannière qui lui rendront honneur si sa médiation ne donne rien en vengeance ce bris d'hospitalité comme pour tout citoyen ». Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 148.

⁹²¹ Article 121 § 852.

⁹²² Article 137 § 980 « Si l'assassin commet la folie de se jouer des garants et de les remettre d'un jour sur l'autre, ce sont eux qui apporteront au maître du sang l'argent au terme fixé. Ils traduiront alors leur débiteur devant le village, lequel forcera le mauvais payeur à répondre à son devoir et le mettra à l'amende, s'il y a lieu ». Article 137 § 981 « L'argent du sang sera donné à la maison du mort par la main des garants et jamais directement par l'assassin ». Christian GUT, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, op. cit., p. 190.

⁹²³ Archives de la bibliothèque « Marin Barleti » de Shkodra, document n° 92, op. cit.

une Mosquée, de construire un pont, de restaurer le tombeau de la victime ou de faire d'autres travaux au profit de la victime »⁹²⁴.

A part ces principes, il y a également un rituel à respecter. D'après les notes de Gjeçov, la pacification dans la région de Duakgjini se passe comme suit :

« Après avoir réglé l'affaire chez le maître du sang et après l'avoir convaincu de pardonner le sang, ils (les médiateurs) ramènent le meurtrier chez le maître du sang. Le meurtrier vient avec le capuchon noir sur la tête et avec les mains attachées derrière. Quelques amis le dirigent et d'autres le suivent derrière et ainsi ils entrent dans la maison du maître du sang. Celui-ci lui retire sa capuche, il libère ses mains et après il l'embrasse. Ils boivent le café pour le bien et la « face blanche »⁹²⁵.

L'albanologue austro-hongrois Nopcsa décrit de manière détaillée le processus de demande de pacification dans la région de Mirdita. Selon ses observations, la démarche est dirigée par un prêtre tenant l'Évangile, suivi de quelques individus portant un ou plusieurs bébés dans des berceaux. Enfin, l'assassin, les mains attachées derrière le dos, et les médiateurs qui peuvent être plusieurs, complètent le groupe. Les berceaux sont déposés devant la porte du maître du sang, orientés vers l'est, symbolisant la direction de l'enterrement du mort. Les médiateurs entament alors leurs interventions, sollicitant le pardon pour l'auteur du meurtre. En cas de succès, ils emportent les berceaux, effectuent trois fois le tour de la maison du maître du sang, puis les déposent à terre, cette fois orientés vers l'Ouest, représentant la position du sommeil. Un médiateur libère l'assassin tandis que les autres remettent à la famille une compensation monétaire ainsi que quelques armes. Par la suite, un repas de pacification est organisé par la famille du pardonné, réunissant les intervenants de la pacification tels que le prêtre local, un représentant de chaque maison de la tribu du meurtrier, les anciens, les médiateurs et les garants de la compensation monétaire⁹²⁶. À l'issue de ce repas, le maître du sang dessine une croix sur la porte de la maison de l'assassin en présence des médiateurs et des garants. Ce geste symbolique signifie la restauration de la paix et de l'harmonie, indiquant que la famille est pardonnée et peut vaquer sans crainte ni hostilité envers les autres.

⁹²⁴ IACEA, archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, 1956, *op. cit.*, p. 77.

⁹²⁵ Archives de la bibliothèque « Marin Barleti » de Shkodra, document n° 92, *op. cit.*

⁹²⁶ Franz NOPCSA, *Fiset e Malësisë së Shqipërisë Veriore dhe e drejta zakonore e tyre*, *op. cit.*, p. 402.

Cette cérémonie est presque la-même dans les régions du Sud, mais avec quelques différences mineures. Ces changements ressortent d'une note de Rrok Zojzi notamment pour le village de Vernik, (un village de l'ancienne municipalité de Bilisht, ville située au Sud-est de l'Albanie, à la frontière avec la Grèce). Selon Zojzi :

« Abdurrahman Cirak, 70 ans, du village de Vernik (Kurvelesh) raconte : Quand quelqu'un a tué une personne, les anciens interviennent pour les réconcilier. Après avoir obtenu l'accord avec les deux parties, ils prennent le meurtrier. Celui-ci vient avec une hache dans ces mains et tous ensemble vont dans la maison de la victime. Ce sont les anciens qui dirigent. Ensuite vient le meurtrier avec une hache ou une épée dans la main et la tête baissée. Il dit au père de la victime, « voici l'épée, voici la tête, tu peux la couper si tu veux » et il lui laisse l'épée dans la main. Le père de la victime prend la hache, il embrasse le meurtrier en signe de pardon. Le meurtrier devient « l'hôte de la maison »⁹²⁷.

En effet, l'exécution de cette coutume de manière cérémoniale, accompagnée de la remise de biens et de la participation collective, revient à épargner la vie de l'offenseur et à abandonner toute forme de vengeance. Ce rituel met un terme à l'hostilité entre les groupes et les transforme en alliés⁹²⁸. Par le biais de ces pratiques institutionnalisées, la coutume s'avère être un moyen de résolution des conflits contribuant au maintien de la paix et de l'ordre social et que des solutions, autre que la vengeance, existent dans les kanuns. Ces traditions sont souvent utilisées par l'État afin de préserver la stabilité au sein de la société, illustrant ainsi le concept de pluralisme juridique en action.

§ 2- L'utilisation de la réconciliation de la part de l'État

La réconciliation ou le pardon se situe au-delà de la justice. Si celle-ci pardonnait, elle cautionnerait l'impunité et cela serait injuste et peu dissuasif. La justice réclame la réparation, la peine, le châtement⁹²⁹. Le pardon est le contraire de la sanction. Dans le pardon, contrairement à la justice, qui suppose davantage la recherche de l'équivalence, il ne s'agit pas de rendre la pareille. Dans le principe du pardon, il s'agit de donner, en dispensant le coupable de sa peine,

⁹²⁷ IACEA, archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, 1956, *op. cit.*, p. 30.

⁹²⁸ Raymond VERDIER, « Note pour une étude anthropologique et historique du pardon », dans J. Hoareau-Dodinau, X. Rousseaux et P. Texier, *Le pardon*, Limoges, PULIM, vol. 1, 1999, p. 20.

⁹²⁹ Yves Charles ZARKA, « Penser le pardon », *Archives de Philosophie*, vol. 77, n° 3, 2014, pp. 387-388.

ou d'une partie de sa peine, ou le libérer avant l'accomplissement de sa peine. Contrairement à la justice qui est prononcée par un tiers ou une institution intermédiaire, le pardon est enfin un rapport de personne à personne⁹³⁰. Il doit venir de soi. Seules les personnes concernées, à savoir l'offenseur et l'offensé, peuvent demander ou accorder le pardon⁹³¹. L'État ou une institution ne peuvent pardonner, c'est la victime qui peut pardonner⁹³². Donc, le pardon est contre la politique de l'État⁹³³. Mais, pour des raisons évidentes, l'État en est rendu à reconnaître et utiliser cette coutume en sa faveur. Ce paragraphe abordera ces questions plus en détails. Il analysera la reconnaissance légitime de la réconciliation (C) l'utilisation de cette coutume dans la sphère privé (B), et des exemples concrets de décisions de réconciliation dans l'intérêt public (C).

A. La reconnaissance légitime de la réconciliation

Pendant les années 1920 en Albanie, au moment de l'établissement de l'État, la réconciliation des conflits des sangs émerge comme une mesure adoptée par ce dernier. Cette période coïncide avec la fondation de l'État albanais indépendant. Confronté à une fragilité structurelle, celui-ci cherche à recourir aux institutions coutumières, jugées plus influentes dans la société de l'époque. Lorsque le système juridique se révèle impuissant à réprimer ou à maintenir l'ordre, la faculté de pardonner demeure une option. Dans ce contexte, le pardon prévaut sur la loi. Ainsi, cette coutume revêt une importance capitale, s'imposant comme une réconciliation nécessaire au service de l'ordre public. Pour souligner l'importance de cette pratique, le gouvernement de l'époque promulgue une loi portant « Sur le pardon et la réconciliation des conflits des sangs ». Conformément à cette loi datant du 22 janvier 1922, le gouvernement s'engage à pardonner et à réconcilier les litiges de sangs dans les régions de la préfecture de Shkodra, du Kosovo et de Drin, où la force de la coutume est prépondérante et les crimes de vengeance courants. Afin de mener à bien cette mission, le gouvernement ordonne la création de commissions composées du préfet et du préfet adjoint en qualité de présidents, du chef de la gendarmerie, de deux religieux, de deux chefs de sous-préfecture, ainsi que de deux représentants des villages de la région⁹³⁴. Cette loi, succincte mais significative, illustre

⁹³⁰ *Ibid.*

⁹³¹ Julien REMY, « L'offense, le pardon et le don », *op. cit.*, pp. 35-46.

⁹³² Claire MESTRE, « Le pardon, acte spirituel, acte psychique », *op. cit.*, pp. 18-28.

⁹³³ Yves Charles ZARKA, « Penser le pardon », *op. cit.*, pp. 387-388.

⁹³⁴ DPA, fondi n° 147 « Këshilli i lartë i shtetit », viti 1922, dosja n° I-27 « Ligji për faljen e dënimeve dhe pajtimin e gjaqeve ». ANA, fonds d'archives n° 147 « Le Conseil supérieur d'État », année 1922, dossier n° I-27 « Loi sur le pardon des peines et la réconciliation des sangs », p. 1.

Loi portant « Sur le pardon et la réconciliation des conflits des sangs ». (Le texte complet)

l'expérience précoce de l'État albanais en matière de législation à cette époque. Elle témoigne également du fait que, l'État, bien qu'il puisse avoir un appareil judiciaire formel, intervient souvent en tant que facilitateur ou garant de la légitimité du processus coutumier. Justement la participation des représentants de l'État et de son système judiciaire au sein de ces commissions, en tant que garants du processus de réconciliation atteste du sérieux de cette pratique et confirme la reconnaissance de la coutume par l'État, légitimant ainsi son application. En édictant cette loi, l'État confère une assise juridique à la coutume de la réconciliation, invoquant un intérêt primordial pour le peuple et la Nation. Dans cette perspective, la coutume et le droit s'avèrent complémentaires plutôt que concurrents.

Il faut cependant reconnaître que l'utilisation de la coutume de la réconciliation des sangs n'est pas sans implications et peut rencontrer plusieurs difficultés. Souvent, cette pratique coutumière se heurte à des obstacles qui compliquent sa reconnaissance et son acceptation, notamment en raison des interactions complexes avec les institutions étatiques car la présence de systèmes juridiques parallèles et alternatifs remet en question la prétention d'exclusivité du droit étatique formel. De plus, d'autres difficultés se posent pour les acteurs de la justice, tels que les juges ou les procureurs. Ces derniers risquent souvent de ne pas être en mesure d'évaluer pleinement les implications juridiques de ces actes et les modalités de leur mise en œuvre⁹³⁵. Cela est particulièrement le cas en Albanie dans les années 1920. Un exemple concret de ces difficultés émerge d'une lettre adressée par le Procureur du tribunal de première instance de Shkodra au ministère de la Justice, dans laquelle il sollicite des éclaircissements sur l'application de la loi « Sur le pardon et de réconciliation des conflits des sangs » et le travail des commissions de réconciliation⁹³⁶. Le procureur remet en question la juste application de cette loi et soulève des interrogations quant à la portée juridique des décisions prises par la commission de réconciliation des conflits des sangs. Des incertitudes persistent quant au champ d'application de cette loi et à l'absence de dispositions concernant les situations spécifiques pouvant découler de l'application des coutumes.

Une première difficulté réside dans l'application de cette loi aux fugitifs. Conformément à la coutume albanaise, celui qui commet un meurtre peut se réfugier pour échapper à la vengeance

I. Le gouvernement s'engage à pardonner et à réconcilier les conflits du sang dans les zones de la préfecture de Shkodra, du Kosovo et de Drin pour les délits entre les habitants de ces régions. Pour cette raison, dans chaque région, des commissions vont être formées, composées du préfet et du préfet adjoint en tant que présidents, de deux religieux, de deux chefs de la Sous-préfecture et deux représentants des villages de la région et du chef de la gendarmerie.

⁹³⁵ *Ibid.*

⁹³⁶ ANA, fonds d'archives n° 348, année 1922, dossier n° 82, *op. cit.*, p. 5. Voir l'intégralité du texte en annexe 15.

du sang. Par conséquent, un grand nombre de personnes se retrouvent en situation de fugitivité ou se cachent dans les zones où la vengeance du sang est pratiquée. Ces individus constituent un élément potentiellement dangereux pour l'ordre public. Étant en liberté, ils présentent le risque de perpétrer d'autres meurtres si les circonstances s'y prêtent. Cependant, la loi « Sur le pardon et de réconciliation des conflits des sangs » ne traite pas spécifiquement de ces cas particuliers. Ceci constitue la première difficulté soulevée par le procureur du tribunal de Shkodra. Dans sa correspondance, celui-ci sollicite du ministère de la Justice des clarifications quant à savoir si la loi aura des implications sur les fugitifs ou non. Selon le procureur :

« La loi dit que, le gouvernement s'autorise à réconcilier les sangs pour les délits faits entre les citoyens. Cette phrase, puisqu'elle ne dit rien sur les fugitifs, ne nous laisse pas comprendre si la grâce va s'effectuer pour les fugitifs ou pas. Nous avons un très grand doute concernant cela »⁹³⁷.

Le procureur soulève une autre question concernant la relation entre les commissions de réconciliation et les acteurs de la justice. Selon lui, les interactions entre ces commissions et le bureau de la justice pour l'application de la loi ne sont pas suffisamment clarifiées. Il s'interroge sur les répercussions que cette loi pourrait avoir sur les poursuites judiciaires en cours et sur les enquêtes en cours. En d'autres termes, quelles seront les conséquences de l'application de cette loi sur les affaires en cours devant les tribunaux et sur les investigations en cours menées par les autorités judiciaires? Le procureur pose donc la question suivante :

« Si cette loi a pour objectif la grâce des fugitifs accusés ou jugés, comment devons-nous agir? Est-ce que nous devons mettre fin aux poursuites pénales, aux enquêtes, aux procès et aux appels pour tous les fugitifs qui seront en procès jusqu'au jour de la réconciliation ? Est-ce que les commissions formées pour cet objectif, après la réconciliation des sangs, vont donner au bureau de la justice les listes des fugitifs qui ne sont pas réconciliés devant eux, pour que le tribunal, de son côté, puisse prendre des mesures pour leur grâce? »⁹³⁸.

Dans le cas où cette loi s'appliquerait aux fugitifs, le procureur soulève plusieurs interrogations. Tout d'abord, il questionne les délais accordés aux fugitifs pour se présenter devant les commissions de réconciliation. Il demande explicitement s'il y aura un délai spécifique après la

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 6.

promulgation de la loi pendant lequel un fugitif pourra se soumettre à la grâce et à la réconciliation des conflits des sangs. De plus, le procureur cherche des éclaircissements sur le sort des personnes qui refusent la réconciliation. Il demande notamment : « Et lorsque qu'un fugitif refuse de se réconcilier avec son ennemi et ne se présente pas dans le délai imparti, sera-t-il toujours considéré comme fugitif ou non? »⁹³⁹.

Des questions très précises en ce qui concerne la procédure sont posées par le procureur :

« Quand deux frères ou deux personnes sont accusés ou jugés pour un seul meurtre et quand l'un d'entre eux est arrêté et l'autre est fugitif, si le fugitif se réconcilie avec l'ennemi et s'il est pardonné (par la victime), son frère ou son ami qui a participé dans le même délit et qui se trouve en prison va-t-il profiter du pardon du sang en tant que complice ? »⁹⁴⁰.

Un autre obstacle concerne le champ d'application territorial de cette loi. Une question fondamentale se pose : est-ce que cette loi produira les mêmes effets dans les régions autres que celles spécifiquement mentionnées? Cette lacune dans la loi soulève une problématique cruciale qu'il convient de résoudre. En effet, lorsque deux personnes impliquées dans un conflit de sang proviennent de deux villes différentes, dont l'une est désignée dans la loi et l'autre non, quel sera l'impact de cette disparité territoriale sur l'application de la loi? On retrouve ici la question classique de la territorialité des lois. Le procureur illustre cette préoccupation par un exemple concret :

« Selon la loi, la ville de Shkodra fait partie des régions où s'appliquera la grâce et la réconciliation. Mais, quand le coupable est de la région de Shkodra et la victime avec laquelle il doit se réconcilier n'est pas de la ville de Shkodra, est-ce que la réconciliation et la grâce seront mis en œuvre ou pas ? »⁹⁴¹.

Comme le laisse entendre ce document, les juges sont confrontés à un embarras considérable quant à la mise en œuvre de la loi « Sur le pardon et de réconciliation des conflits des sangs ». En effet, cette législation est succincte et générale, manquant de précisions essentielles. Le manque de détails rend son application particulièrement difficile. Il est bien entendu que le législateur ne peut pas anticiper chaque situation, mais il est crucial, au minimum, d'adresser certains problèmes fondamentaux et essentiels dans une loi, tels que la valeur juridique des

⁹³⁹ *Ibid.*

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁴¹ *Ibid.*

décisions de réconciliation des conflits des sangs. Il est évident que cette loi constitue un exemple d'une mesure législative élaborée en urgence dans un pays post-guerre où le maintien de l'ordre est une priorité absolue. Parallèlement, cette période en Albanie est marquée par un chaos institutionnel. Les institutions sont encore en phase de formation et manquent d'expérience dans l'élaboration et l'application des lois. Dans ce contexte expérimental, la rédaction des lois laisse souvent à désirer.

Mais, en l'absence de structures judiciaires solides, la coutume de la réconciliation des sangs s'impose également comme un mécanisme traditionnel de résolution des conflits privés.

B. L'utilisation de la réconciliation dans la sphère privée

La coutume de la réconciliation des sangs constitue un mécanisme traditionnel de résolution des conflits privés, particulièrement pertinent dans les sociétés où les systèmes judiciaires formels sont soit inexistantes, soit perçus comme inefficaces. Cette pratique, ancrée dans des normes et valeurs culturelles spécifiques, permet de rétablir l'harmonie sociale en offrant une alternative à la vengeance privée.

Dans les archives consultées, plusieurs décisions de la commission de réconciliation des conflits de sang ont été trouvées, couvrant principalement des affaires de meurtres. Ces archives, riches en informations, révèlent les mécanismes complexes qui sous-tendent la gestion des conflits violents au sein de la population. Elles offrent une fenêtre unique sur la manière dont ces pratiques ancestrales ont non seulement survécu, mais ont également évolué au fil du temps pour s'adapter aux réalités contemporaines. Le premier document examiné est daté du 1er mars 1923 et concerne une décision de réconciliation présidée par le sous-préfet de la ville de Lezhë. Les autres membres de la commission comprennent : le prêtre de Bregu Matë (village relevant de ladite sous-préfecture), trois chefs de ce village, ainsi que deux chefs du village de Lezhë. Dans cette commission, figurent également le frère et les héritiers de Kol Pjetër Luca, tué par Gjok Ndue Biba. Ce dernier est également présent et exprime son intention de compenser le sang versé au frère de la victime. Conformément à la décision rendue, le montant du prix du sang que le meurtrier doit verser est fixé à six cents korona d'argent, ainsi que cent korona d'argent à l'attention des membres de la commission. Les modalités de paiement du prix du sang par le meurtrier sont également décrites dans le document. La commission accorde au meurtrier la possibilité de régler le montant partiellement, plutôt que dans son intégralité, et ce immédiatement. Enfin, le document enregistre les noms des participants et des dirigeants de la

commission, qui apposent leurs signatures et empreintes respectives en guise de validation. Le document est complété par une deuxième décision qui se présente sous la forme d'une déclaration émanant du frère de la victime. Dans cette déclaration, le frère de la victime annonce son pardon du sang versé, renonçant ainsi à toute demande d'amende, et fait serment de ne rien exiger d'autre du meurtrier pour le reste de sa vie. Il est précisé que ces décisions entrent en vigueur à compter du jour où elles ont été rendues. Voici une partie de la traduction de ces décisions :

« Décision n°1

[...] M. Nikoll Pjetër Luca, le frère et l'héritier de Kol Pjetër Luca qui a été tué par Gjok Ndu Biba de village de Pllanë, s'est présenté devant la commission.

Le meurtrier M. Gjok Ndu Biba et M. Nikoll Pjetër Luca ont été appelés devant la commission et après avoir été conseillé, M. Nikoll Pjetër Luca a pardonné et a réconcilié le sang perdu de son frère Kol Pjetër Luca tué par Gjok Ndu Biba de Pllanë. Il a embrassé son ennemi et lui a pardonné le sang pour toute la vie.

La commission a décidé que M. Gjok Ndue Biba doit payer à M. Nikoll Pjeter Luca le prix du sang de son frère, M. Kol Pjeter Luca, le prix de 600 korona d'argent et pour les anciens 100 korona d'argent et aucune autre amende en plus.

La personne pardonnée, payera ces 600 korona d'argent, jusqu'au jour de Saint-Georges de l'année prochaine en faisant tous les rituels selon les coutumes du pays.

Décision n°2

Moi, l'héritier et le frère de la victime Kol Pjetër Luca, M. Nikoll Pjetër Luca, je pardonne le M. Gjok Ndue Biba de Pllanë. Je pardonne son sang et la somme de 600 korona d'argent et je ne lui demanderai rien d'autre pendant toute ma vie.

L'héritier et le frère de la victime »⁹⁴².

Nous constatons ainsi que la commission observe scrupuleusement la coutume. Conformément à celle-ci, la réconciliation des conflits de sangs ne peut être réalisée qu'avec la présence de garants. Ainsi, les membres de cette commission agissent en tant que médiateurs, tandis que les anciens jouent le rôle de garants du sang. Conformément à la coutume, les médiateurs ont droit

⁹⁴² DPA, fondi n° 375 « Nënprefektura Lezhë me bashkitë dhe institucionet e saj vartëse », viti 1923, dosja n° 3 « Vendime të Komisionit të Pajtimit të Gjaqeve për pajtim gjaqesh midis personave të ndryshëm ». ANA, fonds d'archives n° 375 « La sous-préfecture de Lezhë avec ses municipalités et ses institutions subordonnées », année 1923, dossier n° 3 « Des décisions de la commission de réconciliation des sangs sur des réconciliations entre différentes personnes », p. 1-2. Voir l'intégralité du texte en annexe 17.

à des honoraires. Dans cette décision, nous relevons que le coupable, en plus du prix du sang, est tenu de verser une récompense aux membres de la commission. Cependant, ces commissions introduisent également des innovations. Il est manifeste qu'avec le temps, certaines coutumes ne sont plus adaptées. Pour cette raison, elles nécessitent d'être modifiées, de s'ajuster aux nouvelles réalités, d'être reconnues et de s'adapter aux circonstances changeantes. C'est notamment le cas en ce qui concerne le prix du sang. Avec l'évolution économique, le montant traditionnel du prix du sang en Albanie devient insuffisant pour compenser les dommages subis par la famille de la victime. Ainsi, les commissions se voient contraintes de réviser ce montant et d'appliquer un tarif plus élevé que celui précédemment en vigueur. Un exemple significatif en est la décision prise par la commission de réconciliation le 25 juillet 1922, qui illustre cette évolution :

« La commission générale de réconciliation des sangs, se réunit aujourd'hui, en prenant compte le fait que d'après la situation économique du peuple, 6 sacs d'argent, fixés pour la réconciliation des sangs sont insuffisants. C'est pour cette raison qu'on a décidé que pour un meurtre il faut 6 sacs d'or ou 600 francs (albanais) d'or et pour une blessure au lieu de 3 sacs d'argent ou 300 francs d'argent soient payés 3 sacs d'or donc 300 francs d'or en prenant en considération l'importance de la blessure »⁹⁴³.

Une autre innovation notable réside dans la participation des femmes. Traditionnellement, conformément à la coutume, la réconciliation des conflits de sangs relève de la sphère masculine. Ainsi, seuls les hommes sont habilités à solliciter la réconciliation ou à accorder leur pardon. Cependant, au sein de ces commissions, des femmes sont également présentes pour accorder leur pardon concernant le sang de leurs proches, comme en témoigne une décision datant de 1923 :

« Madame Mara Marka la fille de Gjok Jaku, s'est présentée devant la commission. Elle est l'héritière de son mari Marka Gjoka qui a été tué par le M. Gjok Luc Marku du village de Bregu Matë.

Le meurtrier M. Gjok Luc Marku et Madame Mara Marka ont été appelés devant la commission et après avoir été conseillés, Madame Mara Marka a pardonné et a réconcilié le sang perdu de

⁹⁴³ DPA, fondi n° 348 « Gjykata e shkallës së parë Shkodër », viti 1922, dosja n° 82 « Vendim i Komisionit të Pajtimit të Gjaqeve, dërguar Prokurorisë pranë Gjykatës së Rrethit Gjyqësor Shkodër, për faljen dhe pajtimin e gjakut në rrethin e Prefekturës Shkodër ». ANA, fonds d'archives n° 348 « Le tribunal de première instance de Shkodra », année 1922, dossier n° 82 « Décision de la Commission de réconciliation du sang, envoyée au parquet près le tribunal de première instance de Shkodra, pour le pardon et la réconciliation des sangs dans le district de la préfecture de Shkodra », p. 1.

son mari Marka Gjoka tué par Gjok Luc Marku Vukli de B. Matë. Elle a embrassé son ennemi et lui a pardonné le sang pour toute la vie »⁹⁴⁴.

Effectivement, en 1923, des évolutions au sein de la société ainsi que des changements dans la mentalité de la population ont commencé à émerger. Parmi ces changements, on observe un renforcement du rôle des femmes au sein de la famille et de la société. Ce phénomène influence donc la coutume, et la décision mentionnée constitue un exemple particulièrement frappant de cette évolution.

C. L'utilisation de la réconciliation des sangs dans la sphère publique

L'utilisation de la coutume de la réconciliation des sangs ne se limite pas uniquement à des individus spécifiques et à des conflits privés. Elle peut également concerner une région entière, jouant un rôle crucial dans la résolution de conflits à une échelle plus large. Dans les contextes où des conflits de vengeance affectent des régions entières, la réconciliation des sangs peut servir de mécanisme pour restaurer la paix et la cohésion sociale. En mobilisant les anciens d'une région et en intégrant des rituels et des cérémoniques symboliques, cette pratique peut aider à apaiser les tensions collectives et à prévenir l'escalade de la violence. L'implication des institutions étatiques dans ce processus à une échelle régionale est essentielle. L'État peut jouer un rôle de facilitateur en soutenant les initiatives de réconciliation, en fournissant des ressources et en reconnaissant officiellement les accords obtenus. Cette collaboration entre les structures coutumières et étatiques permet de renforcer la légitimité et l'efficacité des processus de réconciliation, tout en assurant que les droits et les intérêts de toutes les parties soient respectés. Ainsi, la réconciliation des sangs à une échelle régionale peut contribuer à la consolidation de la paix et de l'ordre public. En abordant les causes profondes des tensions et en offrant des solutions inclusives et participatives, cette pratique peut aider à reconstruire le tissu social et à promouvoir une culture de paix et de respect mutuel. Pour illustrer cette idée nous pouvons prendre l'exemple de Mirdita. Les initiatives prises dans cette région visent principalement la mise en place de commissions de réconciliation afin de rétablir l'ordre social et de prévenir de nouveaux actes de violence. La proposition de création de ces commissions est proposée directement par le gouvernement. À cet égard, un décret émanant du ministère de l'Intérieur est émis pour lancer l'initiative de constitution d'une commission de réconciliation des conflits dans

⁹⁴⁴ ANA, fonds d'archives n° 375, année 1923, dossier n° 3, *op. cit.*, p. 7.

cette région. Conformément à ce document officiel, le Président de la République Ahmet Zogu promulgue le décret le 18 juin 1926 selon lequel :

« Le Président de la République décrète la réconciliation des conflits des sangs de Mirdita, pour tous les évènements qui ont eu lieu jusqu'à aujourd'hui, en faisant ces actions pacifiques de la part d'une commission qui va être créée pour cet objectif selon les coutumes du pays. La même proposition est faite pour la région de Dibra et de Kosovo et de Krujë de la part du ministre de l'Intérieur »⁹⁴⁵.

L'établissement de commissions de réconciliation des conflits de sang dans les régions montagneuses sous l'autorité de Zogu s'inscrit dans une stratégie visant à contrôler des territoires historiquement difficiles à soumettre. Ces commissions, bien qu'ayant des principes de fonctionnement similaires à celles établies auparavant, comme celles de 1922, sont ici créées avec un objectif politique précis : renforcer l'autorité de l'État sur des régions, en particulier la région de Mirdita, réputées pour leur résistance à toute forme de pouvoir centralisé. L'objectif de Zogu est de diriger ces initiatives à son avantage, en les intégrant au sein du pouvoir étatique, dans le dessein de stabiliser ces régions et de les soumettre à l'autorité centrale. En créant ces commissions spécialement pour Mirdita, Zogu vise non seulement à réduire les tensions internes liées aux vengeances, mais aussi à exercer un contrôle politique plus fort sur ces régions. Il veut intégrer ces communautés autonomes au système étatique tout en respectant, en apparence, leurs coutumes. Cependant, en les insérant sous la juridiction de l'État, il tentait de centraliser le pouvoir et de diminuer l'influence des autorités locales traditionnelles, telles que les chefs tribaux. Cette initiative s'inscrit donc dans une double logique. D'une part, il s'agit de stabiliser la société et de freiner les cycles de vengeance privée qui menacent la paix sociale dans ces régions. D'autre part, Zogu utilise ces commissions comme un outil de gouvernance et de légitimation de son pouvoir. En instituant des processus de réconciliation sous son contrôle, il cherche à affaiblir les structures locales de pouvoir et à intégrer ces populations résistantes à son administration centrale. En intégrant cette coutume dans son approche, l'État signale sa présence et intervient de manière subtile et efficace, sans recourir à la force, en utilisant des pratiques coutumières que le peuple connaît et apprécie. Cette manœuvre permet à l'État de légitimer son autorité et d'affirmer sa souveraineté dans des zones où son pouvoir est contesté.

⁹⁴⁵ DPA, fondi n° 149 « Kryeministria (para 7 prill 1939) », viti 28.06.1926-11.01.1927, dosja n° I-768 « Dekrete, vendime lista mbi pajtimin e gjaqeve ne rajonine Mirditës, si dhe mbi faljen e të arratisurve kriminelë ». ANA, fonds d'archives n° 149 « Le Bureau du Premier ministre (avant le 7 avril 1939) », année 28.06.1926-11.01.1927, dossier n° I-768 « Décrets, décisions, listes et correspondance sur la réconciliation des sangs dans les régions de Mirdita, ainsi que sur le pardon des criminels en fuite », p. 30.

En s'appropriant et en soutenant des mécanismes traditionnels de résolution des conflits, l'État montre qu'il respecte les valeurs et les pratiques locales, ce qui peut renforcer la confiance et la coopération des communautés. Il faut avouer que cette stratégie demeure efficace car la mise en place de ces commissions constitue une méthode judicieuse pour maintenir l'ordre public. En reconnaissant et en intégrant les pratiques coutumières telles que la réconciliation des sangs, l'État parvient à instaurer un climat de paix et de stabilité sans recourir à des moyens coercitifs. Ainsi, dans une correspondance adressée au Premier ministre, le ministre de l'Intérieur fait le bilan des résultats obtenus par la commission de réconciliation des conflits dans la région de Mirdita. Selon ses observations, la création de ladite commission s'est avérée hautement bénéfique pour le maintien de l'ordre dans cette zone géographique. Le ministère rapporte que la commission a réussi à résoudre 256 conflits de sang, qu'ils soient anciens ou récents. Cette correspondance ministérielle explicite :

« Selon le décret de réconciliation du sang à Mirdita [...]. Nous avons l'honneur de vous informer que la réconciliation dans toute la région de Mirdita se termine. Les actions de la commission constituée à cet effet ont donné un résultat utile pour la paix du pays, réconciliant un total de 256 sangs nouveaux et anciens qui, en l'absence de réconciliation avec des garants, auraient causé de nombreux morts »⁹⁴⁶.

En outre, le ministère explique que la commission de réconciliation des factions a également négocié une trêve entre les cinq bajraks de Mirdita, visant à dissuader toute tentative de meurtre après les réconciliations de sang. Cette trêve constitue ainsi une mesure de soutien visant à consolider et à sécuriser les efforts de réconciliation entre les factions. Son dessein est d'assurer le respect des décisions prises lors des réconciliations de sang en prévoyant des sanctions à l'encontre de ceux qui violeraient ces accords. Les dispositions de cette trêve, ainsi que les sanctions envisagées, sont énoncées dans une correspondance distincte adressée par le ministère de l'Intérieur à la sous-préfecture de Mirdita. Cette lettre informe la sous-préfecture de l'existence de cette trêve et des mesures de sanction prévues par la commission de réconciliation des conflits. Selon les termes de cette trêve :

« 1. La maison de tous ceux qui tuent après la mise en œuvre du décret de la réconciliation des sangs, et ceux qui tuent à partir d'aujourd'hui, sera brûlée. Leur terre restera inculte pendant quinze ans et leur famille sera exilée des cinq bajraks de Mirdita et la famille de celui qui les protégera sera exilé des cinq bajraks de Mirdita.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 10.

2. Pour ceux qui seront tués en volant la maison d'autrui, le jardin ou les objets d'autrui le kanun ne prévoit pas de sanction. Le kanun ne brûle pas leur maison, ne les exile pas et ne laisse pas leur terre inculte.

4. Selon le kanun, celui qui trouve sa femme avec son amant et il les tue tous les deux avec une cartouche, n'a pas de dette de sang. La femme et son amant resteront des sangs perdus.

5. Ceux qui se marient avec des filles déjà fiancées ainsi que ceux qui donnent ces filles vont être exilés de Mirdita.

6. La terre de ceux qui tuent aujourd'hui et plus tard restera inculte pour 15 ans, sa maison sera brûlée et sa famille sera exilée des cinq Bajraks de Mirdita. »⁹⁴⁷.

Il est intéressant de noter que ces décisions, même si elles sont basées sur la coutume, sont approuvées par le ministère de l'Intérieur⁹⁴⁸. Ce dernier demande la reconnaissance de cette trêve de la part du Premier ministre. Selon lui, son contenu ne diffère pas des lois en vigueur mais elle les complète avec des sanctions plus drastiques. Ainsi, le ministre explique :

« La commission prie pour que la trêve y relative, dont le texte est communiqué dans une copie jointe, soit également acceptée par le gouvernement. Après tout, le contenu de cette trêve ne diffère pas des dispositions des lois en vigueur, mais il les complète sur certains points par des mesures plus draconiennes »⁹⁴⁹.

Le ministre de l'Intérieur, quant à lui, soutient l'approbation de la trêve :

« Le ministère, vu le caractère sauvage de ces régions, souhaite l'approbation de cette trêve et son application chaque fois que se sera nécessaire. Ainsi, puisque la fuite de certains criminels en conflit de sang se fait au détriment du gouvernement, parce que cela est toujours contre l'ordre, le ministre demande la grâce des fugitifs de Mirdita qui se sont réconciliés pour leur meurtres et ainsi ils peuvent venir sans avoir peur d'être recherchés par les tribunaux »⁹⁵⁰.

Le ministre souligne que les actes de vengeance impliquant des meurtres de sang, ainsi que l'exil des coupables qui en découle, compromettent invariablement la paix et l'ordre public. Par conséquent, le ministère plaide en faveur du pardon et de la réconciliation de ces individus, conformément aux coutumes locales. Selon celui-ci :

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁴⁹ *Ibid.*

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 10.

« Les fugitifs pour vengeance seront toujours une menace pour la paix publique, nous vous prions, pour l'intérêt de la paix et pour l'intérêt du gouvernement, de décréter le pardon des criminels fugitifs de Mirdita qui se sont réconciliés »⁹⁵¹.

Nous observons ici des exemples concrets de l'application de la coutume en vue de maintenir l'harmonie sociale, une condition indispensable à la survie et au fonctionnement efficace du groupe ou de la société⁹⁵². Bien que ces actions puissent sembler contradictoires avec les efforts déployés par le gouvernement en vue de moderniser l'État, elles demeurent indispensables à son bon fonctionnement. Il s'agit là d'une démarche cruciale, fondée sur une compréhension des conditions historiques spécifiques à l'Albanie. Étant donné qu'il s'agit également d'une question relevant de l'ordre public, il revient à l'État, d'approuver ces démarches. Ainsi, bien que l'État s'efforce de moderniser ses institutions et ses infrastructures, il ne peut ignorer l'importance des traditions ancrées dans la culture nationale qui incarne les valeurs, les croyances et les pratiques partagées par la communauté. L'État doit veiller à ce que les coutumes locales soient respectées tout en garantissant que ces pratiques ne violent pas les lois. La légitimité de l'État repose en partie sur sa capacité à naviguer entre tradition et modernité, en reconnaissant l'importance des deux pour le bien-être et le développement de la société. En conclusion, la reconnaissance et l'intégration des coutumes dans le cadre des efforts de modernisation de l'État constituent un équilibre délicat mais nécessaire. Cela permet non seulement de préserver l'harmonie sociale mais aussi de promouvoir un développement inclusif et durable.

Cependant, il est important de noter que la coutume ne se limite pas à un contexte normatif réglementé ; elle persiste également en dehors de tout cadre légal ou institutionnel.

Titre II - La persistance de la coutume en dehors du cadre législatif

« Oui, bien sûr, de nombreuses mauvaises coutumes ont lentement commencé à disparaître de la ville de Shkodra, mais malheureusement, beaucoup d'autres continuent d'exister et sont appliquées, et Dieu sait quand elles seront oubliées, car apparemment notre peuple est très conservateur »⁹⁵³.

C'est ainsi qu'un article des années 1921, publié dans la revue *Grueja shqyptare*, une revue sociale et pédagogique en langue albanaise, aborde le phénomène de la persistance de la

⁹⁵¹ *Ibid.*

⁹⁵² Laurent CHASSOT « Quelle place pour la coutume dans un monde globalisé ? », *op. cit.*, pp. 89-104.

⁹⁵³ Auteur anonyme, *Zakonet tona*, « Grueja shqyptare », n° 8, juin 1921, p. 58.

coutume au sein de la population du Nord. Mais, si cela est justifiable durant la période difficile que traverse l'État nouvellement créé, ce phénomène demeure plus problématique lors de la période communiste ou démocratique, où l'État est consolidé et davantage expérimenté.

Ces questions vont être analysées dans ce titre, qui présentera la persistance de la coutume en dehors du cadre normatif albanais, notamment à travers sa prise en considération par les juges et la population. Le premier développement concerne la période monarchique tandis que le second vise la période communiste et démocratique. Cette analyse est un point de départ pour mieux connaître le fonctionnement de la justice en Albanie ainsi que d'autres problèmes qui nous conduiront à mieux comprendre les causes de la préservation de la coutume. Elle met également en évidence tous les problèmes actuels du système judiciaire, économique et politique albanais, et ses besoins de changement et d'amélioration. Ces facteurs sont traités ici en tant que phénomène inséparable du retour de la coutume.

Ainsi, il sera nécessaire d'analyser dans un premier temps la prise en considération au sein du système judiciaire (chapitre I) et la persistance de la coutume en dehors de ce système (chapitre II).

Chapitre I - La persistance de la coutume au sein du système judiciaire

Après l'indépendance, le système judiciaire en Albanie est toujours en formation et dispose d'une expérience minimale. Ensuite lors des années 1920, son activité fut orientée vers la réforme basée sur les législations des pays occidentaux d'Europe. Cette inspiration est paradoxale au sein d'un système jusqu'ici calqué dans les grandes lignes sur le droit ottoman. Pour cette raison, même si des efforts ont été faits pour parvenir à une modernisation, le système judiciaire ne peut s'affranchir de l'inspiration ottomane d'un coup et un changement radical des tribunaux n'est pas possible. À la situation difficile de la justice, s'ajoute également le manque de lois, l'effort pour la rédaction des codes ainsi que l'existence de la coutume au sein de la population. Dans cette situation, la tâche du juge est complexe. Les défis liés à l'incorporation de la coutume dans son jugement sont nombreux, et les tensions entre le pouvoir judiciaire et la population sont fréquentes. Ce chapitre se concentre sur la période des années 1920-1930 et vise à analyser le défi du juge dans une société attachée aux coutumes (section 1). Ensuite, il examinera la prise en considération de la coutume dans les décisions judiciaires (section 2).

Section I- Le défi du juge dans une société attachée aux coutumes

Dans le cadre de l'évolution de l'organisation judiciaire en Albanie à la suite de son indépendance, des transformations initiales se manifestent dès 1922. Il est question dans cette section d'analyser ces changements en étudiant l'organisation judiciaire d'Albanie pendant les années 1922-1929 (paragraphe 1) et en même temps le rapport entre le juge et la coutume (paragraphe 2).

§ 1- L'organisation judiciaire en Albanie pendant les années 1922-1929

La création du Statut de l'État albanais de 1922 a instauré les fondements essentiels de la structuration des tribunaux. En premier lieu, ce Statut a instauré une séparation des pouvoirs en conférant une indépendance au système judiciaire. Notamment, son article 80 prévoit que les tribunaux jouissent d'une indépendance, et aucune branche du pouvoir de l'État, qu'il s'agisse du pouvoir législatif ou exécutif, ne peut intervenir dans les affaires judiciaires. Outre, la répartition des pouvoirs, cet article établit également la primauté de la loi comme base du travail des juges. Conformément à l'article 80, les tribunaux n'ont pas à se soumettre à une autorité autre que celle de la loi pour rendre leurs jugements. Parallèlement, le Statut précise en détail l'organisation des tribunaux, la procédure judiciaire ainsi que les droits de l'accusé⁹⁵⁴. L'article 82 dispose que « Nul ne peut être convoqué ou jugé par un tribunal autre que celui auquel il appartient légalement, et en aucun cas des tribunaux extraordinaires ne peuvent être constitués pour juger des cas particuliers ».

L'article 83 du Statut en question encadre également les droits et les responsabilités de l'accusé. Conformément à cet article : « Toute personne accusée d'un crime doit bénéficier de la représentation d'un défenseur à partir du jour où elle est inculpée. En cas de négligence de sa part à solliciter la représentation d'un défenseur, le tribunal en désigne un d'office ». Par ailleurs, ce même article dispose que les audiences sont publiques, à moins que les juges n'aient prévu le contraire, et que le vote des juges est tenu secret. En outre, chaque jugement doit scrupuleusement examiner les motifs et les articles de loi sur lesquels il repose. Le Statut en question établit la procédure de nomination des juges ainsi que les critères qu'ils doivent

⁹⁵⁴ Article 82. - Les audiences devant les tribunaux ne sont ouvertes que dans les cas où les juges jugent bon de tenir fermées les portes de la paix et de la morale mondiales.

Les juges décident et votent en secret, et les jugements rendus sont annoncés à haute voix.

Chaque jugement doit examiner un à un les motifs et les articles de la loi sur lesquels il se fonde.

remplir⁹⁵⁵. Il garantit également l'inamovibilité des juges et des procureurs, spécifiant qu'un juge ne peut être révoqué contre son gré, sauf en cas de décision rendue par une juridiction compétente ou en cas de condamnation par un tribunal de grande instance pour faute disciplinaire. Ces principes, conformes à ceux observés dans les pays développés d'Europe, marquent une avancée significative dans le système judiciaire de l'Albanie des années 1920 et font le cœur des réformes judiciaires qui se poursuivent dans les années suivantes. Ainsi, une loi promulguée le 7 janvier 1923 maintient les mêmes principes que ceux énoncés dans le Statut de 1922 (notamment la séparation des pouvoirs, l'indépendance et l'inamovibilité des juges et des procureurs, ainsi que leur fondement sur la loi). Cette loi organise la juridiction en incluant les tribunaux de paix, le tribunal de première instance et la Cour d'appel. Les juges de paix, présents dans les sous-préfectures et préfectures, traitent les infractions et les délits mineurs, ainsi que les affaires civiles et commerciales de faible importance (inférieures à un certain montant, soit 75 napoléons d'or), impliquant des risques sociaux limités. Les tribunaux de première instance, situés uniquement à Tirana et à Shkodra, jugent les affaires civiles et commerciales de montants plus élevés que 75 napoléons d'or et traitent les crimes commis dans leur région respective. Ils sont accompagnés d'un procureur, d'un juge d'instruction, d'un notaire et d'un huissier. Quant à la Cour d'appel, située à Tirana, elle examine les appels concernant les décisions des juges de paix et des tribunaux de première instance. Cette cour compte une branche unique, composée de quatre membres et d'un assistant, qui jugent les affaires pénales, civiles et commerciales. Tel qu'il est prévu par cette loi, cette cour a un statut flou quant à son mode de fonctionnement⁹⁵⁶. En outre, cette loi prévoit des tribunaux religieux, chargés principalement des affaires familiales et conjugales telles que les mariages, les divorces, les

⁹⁵⁵ Article 84 - Les juges et procureurs sont nommés par décret en Conseil Suprême après proposition du Conseil des Ministres dans le cadre de l'élection annuelle par une commission spéciale.

La commission aura pour président le ministre de la Justice, le Secrétaire général du ministère de la Justice, les présidents du tribunal de dictée, le procureur général de dictée et le président de l'autre plus haute juridiction siégeant dans la capitale.

Article 85 - Un juge ne peut être révoqué que s'il notifie d'abord par écrit qu'il aime le nouveau poste.

Un juge ne peut être mis à la retraite contre son consentement que lorsqu'il a accompli les années de service ou dépassé l'âge fixé par la loi, ou lorsqu'une maladie physique ou mentale le rend incurable. Dans ce dernier cas, sa mise à la retraite sera fondée sur une décision rendue par le tribunal de dictée.

La manière d'introduire le procès pour faute disciplinaire des membres du Tribunal de dictée sera réglée par une loi spéciale.

Article 86 - Les juges ne peuvent en aucun cas être mis à disposition.

Article 87 - Un juge ne peut accepter aucun autre fonctionnaire dans l'administration.

Article 88 - Il est strictement interdit aux juges de s'occuper de politique.

Article 89 - Seuls les magistrats qui possèdent les qualités prévues par la loi pour être, jouissent des droits prévus au présent chapitre après trois ans de service.

⁹⁵⁶ Aurela ANASTASI, *Historia e të Drejtës Kushtetuese në Shqipëri*, op. cit., p. 167.

pensions alimentaires et la dot. Cette organisation perdure pendant la période de la République, au cours de laquelle aucune réforme significative n'est entreprise dans la structuration du pouvoir judiciaire. La loi de 1923 reste en vigueur jusqu'au 2 mai 1925, date à laquelle une nouvelle loi est promulguée pour la remplacer. Cette nouvelle législation vise à remédier aux lacunes de la loi précédente et à moderniser et renforcer le pouvoir judiciaire. La loi de 1925 prévoit la mise en place de trois catégories de tribunaux : les tribunaux de première instance, implantés dans les sous-préfectures et préfectures, les cours d'appel, établies dans chaque préfecture, et la Cour de cassation (en albanais Gjykata e diktimit), le plus haut tribunal de l'État, dont le siège se trouve à Tirana et qui est divisée en deux sections, civile et pénale. Les tribunaux militaires spéciaux font également partie de ce dispositif juridictionnel et sont compétents pour juger toutes les infractions pénales portant atteinte à l'ordre public ainsi que les individus s'opposant au régime politique en place⁹⁵⁷. Cette loi maintient également les tribunaux religieux, chargés de traiter des questions matrimoniales et des obligations alimentaires. Conformément à l'article 17 de cette loi : « Les tribunaux religieux de chaque communauté religieuse résolvent ces questions a) du couronnement b) du divorce, de la pension alimentaire (entretien) résultant du mariage ». Ces tribunaux sont placés sous la supervision du ministère de la Justice, et leurs décisions sont exécutées par le bureau exécutif⁹⁵⁸. Cependant, la présence des tribunaux religieux est en contradiction avec les principes de l'État, parmi lesquels figure la séparation de l'État et de la religion. La loi elle-même, dans sa section sur la qualité des juges, adopte une position défavorable à toute implication religieuse. En particulier, l'article 44 de cette loi stipule explicitement que, pour être nommé à un poste de juge ou de procureur, le candidat ne doit pas exercer de fonctions religieuses. Cette disposition vise à garantir la neutralité des magistrats et à préserver l'indépendance du pouvoir judiciaire vis-à-vis des institutions religieuses, assurant ainsi une stricte séparation entre l'État et la religion dans l'exercice des fonctions judiciaires⁹⁵⁹. Cette loi révèle ainsi des contradictions qui illustrent le manque d'expérience de l'État à cette époque dans la formulation de législations cohérentes. En effet, elle s'inscrit dans un contexte de premiers pas vers la constitution d'un système

⁹⁵⁷ Loi du 2 mai 1925 portant « Sur l'organisation des tribunaux en Albanie », publié dans le Journal officiel d'Albanie 11 mai 1925, n° 19.

⁹⁵⁸ *Ibid.*

⁹⁵⁹ Chapitre IV, Partie 1 : Qualités des juges, article 44 Pour être nommé fonctionnaire en tant que juge ou procureur, le candidat doit avoir les qualités suivantes : 1) être citoyen albanais, 2) être âgé de plus de 25 ans, 3) être capable de lire et d'écrire la langue officielle, 4), être diplômé d'une Faculté de droit (Université) ou avoir exercé pendant 10 années consécutives en tant que juge ou avocat, ceux qui ont moins de 10 ans d'expérience sont soumis à l'examen 5) ne pas exercer de fonctions religieuses 6) avoir de bonnes mœurs et comportements et ne pas avoir une mauvaise réputation 7) ne pas avoir été jugé pour un crime ou un délit, 8) ne pas avoir fait faillite.

judiciaire indépendant. Ce processus s'accompagne de lois fondatrices souvent marquées par des ambiguïtés et des contradictions. Par ailleurs, cette période se distingue par l'influence notable de la religion, en particulier dans les affaires familiales, ce qui complique davantage la dissociation entre le cadre religieux et l'édifice juridique en cours de structuration. Pour ces raisons, les efforts de réforme des lois et de l'organisation judiciaire se poursuivent tout au long de la période monarchique. Il est même justifié d'affirmer que certains des principes modernes du système judiciaire trouvent leur origine à cette époque. Le Statut fondamental de la Monarchie par exemple réaffirme les principes fondamentaux de l'organisation judiciaire, tels que la séparation des pouvoirs, le respect scrupuleux de la loi, ainsi que le principe de l'inamovibilité des juges. Il convient de souligner que ce Statut s'accompagne également de lois visant à renforcer l'organisation judiciaire. Ces textes complémentaires ont pour objectif de consolider la structure du système judiciaire, en précisant les procédures, les compétences des juridictions et les garanties offertes aux magistrats. Ils visent à assurer une plus grande stabilité institutionnelle et à renforcer l'efficacité de la justice, tout en garantissant l'indépendance des juges face aux autres pouvoirs. Ces lois participent ainsi à l'émergence d'un cadre juridique plus cohérent et à l'évolution progressive vers un système judiciaire moderne et autonome. Nous pouvons citer ici la loi du 1er avril 1929 « Sur l'organisation de la justice » qui est une loi est promulguée dans le but d'améliorer le système judiciaire. Elle porte sur l'organisation de la justice et reconnaît les tribunaux de paix, ainsi que les tribunaux de première instance, divisés en tribunaux primaires et tribunaux collégiaux. La loi ne prévoit pas l'établissement de cours d'appel, mais reconnaît la Cour de cassation et met également fin à l'existence des tribunaux religieux⁹⁶⁰.

Mais bien que des efforts de modernisation et de réforme aient été entrepris par ces lois, les défis auxquels les juges en Albanie sont confrontés dans les années 1920-1930 demeurent considérables. Ces défis sont également liés à la persistance des coutumes au sein de la population.

§ 2- Les divergences entre le juge et la population concernant l'application des coutumes

Il découle de cette organisation judiciaire et de ces lois que la prise en compte des coutumes n'est pas la considération principale des juges. En ce qui concerne les questions civiles

⁹⁶⁰ Aurela ANASTASI, *Historia e të drejtës Kushtetuese në Shqipëri*, op. cit, p. 19.

et pénales, il est prévu qu'ils doivent se référer strictement à la loi. En pratique, la tendance générale des juges est de négliger la coutume et de se concentrer uniquement sur l'application de la loi. Cependant, cette approche n'est pas toujours bien acceptée par la population, surtout dans les régions où les coutumes sont encore prédominantes. Cette situation engendre des conflits entre les juges et la population, qui réclame l'application des coutumes. Des documents d'archives illustrent clairement cette dynamique. Il apparaît dans ces documents qu'après l'indépendance, et même pendant les périodes de la République et de la Monarchie, dans les régions du Nord, la population se tourne vers les coutumes pour certaines questions, en particulier celles liées aux affaires matrimoniales. En général, dans ces affaires, la solution proposée par la coutume va à l'encontre de la loi et n'est pas prise en considération par les juges. Cela entraîne ainsi des conflits entre les tribunaux et la population du Nord. Un exemple probant de cette dynamique est illustré dans une lettre émanant des chefs de la Grande Malësia (Malësia e Madhe), adressée au Président Ahmet Zogu, datée du 12 novembre 1927. Cette correspondance révèle l'inquiétude des chefs concernant le traitement de certaines affaires par les tribunaux. Selon eux, les juges rendent des décisions pour ces affaires qui vont à l'encontre de la coutume de ces régions, engendrant ainsi une confusion au sein de la population locale. Cependant, cette situation ne se limite pas à une simple confusion ou incertitude. Elle revêt également un caractère dangereux, dans la mesure où les solutions proposées par les juges sont généralement en opposition avec la coutume. Cela engendre des conflits entre les parties qui sollicitent l'intervention du juge et celles qui préfèrent une résolution conforme à la coutume. Les affaires de mariage et de fiançailles sont particulièrement sensibles et constituent la principale source de ces conflits. Un tel exemple nous est donné dans cette lettre, les anciens de la Grande Malësia expriment leur demande de non-ingérence des tribunaux dans les affaires relevant de la coutume. Ils illustrent leur argument en prenant l'exemple des affaires matrimoniales. Selon eux :

« Selon la coutume, les filles dont le père, la mère ou le frère les ont promises en mariage ne peuvent pas se marier ailleurs. Mais les intéressés se dirigent vers le tribunal et celui-ci prend en considération leurs demandes (d'annulation). Cette intervention du juge, non seulement rejette notre coutume, mais peut causer des meurtres. Pour cette raison, nous vous prions d'informer les tribunaux de ne pas se mêler de ces affaires qui, dans ces régions, sont réglées selon le kanun et le tribunal de Xhibal »⁹⁶¹.

⁹⁶¹ ANA, fonds d'archives n° 148, année 1925, dossier n° VI-6, *op. cit.*, p. 1.

Ce passage illustre clairement la contradiction entre la solution prescrite par la loi et celle dictée par la coutume. En effet, selon la coutume locale, le mariage est souvent effectué dès la promesse, considéré valide dès l'échange de la parole d'honneur, voire même imposé de manière coercitive. Cependant, ces formes de mariage ne sont pas reconnues comme des formes juridiques de mariage. Les juges, se basant uniquement sur la loi et les demandes des parties concernées, annulent donc de tels mariages. Cette décision est en opposition directe avec la coutume, qui considère que la dissolution d'un mariage peut entraîner une perte d'honneur et susciter des conflits de vengeance familiale. Ainsi, il est manifeste qu'en Albanie dans les années 1925, bien que l'on observe une tendance à recourir à la justice, l'impact de la coutume demeure très significatif. Malgré les efforts du gouvernement, l'acceptation de la loi et des tribunaux par la population des régions du Nord reste problématique. Pour cette partie de la population, la valeur traditionnelle et coutumière du mariage prime sur sa reconnaissance juridique. Cela engendre ainsi une confrontation entre les normes traditionnelles et juridiques. Ce document d'archive n'est pas unique dans son affirmation. De nombreuses lettres de la part de la population adressées aux différentes institutions réclament également l'application de la coutume. Dans une lettre datée du 13 février 1925, les bajraktars de Bregu de Mat adressent au Premier ministre une demande exigeant l'utilisation de certaines coutumes pour résoudre certaines catégories d'affaires, notamment les mariages et les fiançailles. À travers cette correspondance, il devient évident que le peuple des montagnes du Nord n'est pas encore disposé à accepter les tribunaux. Ils perçoivent l'intervention des tribunaux comme une trahison envers leurs traditions et réclament l'application de la coutume pour des affaires civiles, telles que les mariages et les successions :

« Nos régions, comme votre Excellence le sait déjà, ont comme héritage la loi de Lekë Dukagjini, qui est totalement adaptée aux besoins du pays. De cette façon, depuis la déclaration de l'indépendance de l'Albanie, nous avons été trompés, et depuis l'arrivée du gouvernement révolutionnaire il est supprimé. Il est arrivé par exemple que, pour une affaire de terrain qui a été échangé huit ans auparavant, le ministère compétent choisisse le tribunal, chose qui ne convient pas aux coutumes de la région. Pour cela, nous souhaitons que nos affaires, comme les achats des terres, les fiançailles des femmes et toutes les autres, soient jugées selon le susdit de la coutume, utilisée même par le grand Skanderbeg et que nous ne soyons pas obligés, pour aucune raison, de nous diriger vers les tribunaux de la justice »⁹⁶².

⁹⁶² ANA, fonds d'archives n° 155, année 1925, dossier n° II-231, *op. cit.*, p. 3.

Ainsi, malgré les efforts du gouvernement pour établir des tribunaux dans tout le pays, renforcer l'application des lois et élaborer des Codes juridiques modernes, il subsiste encore des obstacles à l'acceptation de ces mesures au sein de la population. Cette partie de la population, toujours isolée et éloignée du pouvoir centralisé de l'État, continue de résister aux lois⁹⁶³. Cela oblige les juges à prendre en considération les coutumes locales lors de leurs jugements.

Section II - La prise en considération de la coutume par le juge

Dans la revue culturelle bimensuelle *Rilindja* de 1934, un article note :

« La vengeance du sang était la loi dans toute l'Albanie, c'est-à-dire que tuer l'assassin de son frère, de son père ou de son ami était un droit individuel. Mais au fil du temps, ce droit individuel est devenu public, ce qui signifie qu'il appartient à l'État de punir ou de tuer le coupable. Cela s'est fait au fil du temps et de l'évolution et il nous semble juste et naturel aujourd'hui (et pas encore à tout le monde) que l'État nous protège et punisse nos coupables. Mais dans nos montagnes, bien que le gouvernement prenne des mesures préventives pour prévenir et éliminer les crimes, le montagnard dans sa tête ne trouve pas juste le fait de ne pas se venger « de sa propre main »⁹⁶⁴.

Cet article explore la persistance de la coutume de la vengeance du sang parmi les Albanais dans les années 1934, malgré la stabilité de l'État et son contrôle sur l'ordre public. Il met en lumière la difficulté rencontrée par une partie de la population du Nord de l'Albanie à abandonner ces traditions et à faire appel à l'État pour la résolution des conflits, notamment ceux liés à la vengeance du sang, une valeur clé dans ces régions. Ainsi malgré l'évolution vers une justice étatique, l'article met en lumière une réticence persistante. Les habitants du Nord continuent de percevoir la vengeance personnelle comme une forme légitime et morale de justice, en opposition à l'idée de déléguer cette responsabilité à l'État. Cette attitude reflète non seulement une résistance aux changements institutionnels mais aussi un fort attachement à des valeurs culturelles et traditionnelles anciennes, comme la loyauté familiale et la justice personnelle. Mais cette dynamique complique le travail des juges car ils doivent naviguer entre l'application des lois modernes et le respect des coutumes locales profondément enracinées. Dans le cadre théorique, la population est enjointe de se conformer à la tendance du juge qui, par sa fonction, est chargé d'appliquer la loi. Toutefois, dans la pratique, les juges ne rejettent pas entièrement la coutume. Un exemple concret de cette interaction entre droit positif et

⁹⁶³ Fatos TARIFA, « Nderi, turpi dhe gjakmarrja », *op. cit.*, pp. 16-20.

⁹⁶⁴ Mithat FRASHERI, « Zakonet tona », *Rilindja*, n° 1, Korçë, 1934, p. 5.

coutume apparait dans une décision de justice (n°338, date 30/12/1938) où le juge de premier instance à Tirana a considéré comme circonstance atténuante le motif d'honneur familial dans le cadre d'un homicide, et a en conséquence réduit la peine. Il s'agit de l'affaire d'Ismail Salihu, âgé de 20 ans, célibataire et sans antécédents judiciaires, accusé d'avoir blessé sa belle-sœur et avoir tué son compatriote avec un revolver. Les faits ont été motivés par la découverte de la relation amoureuse entre la victime et la belle-sœur, que l'accusé a surpris en train de s'embrasser. Ismail Salihu justifie son acte par une question d'honneur familial, considérant que cette liaison transgresse l'honneur de sa famille et justifie à ses yeux le droit de mettre fin à leur vie. Dans son jugement, le magistrat de première instance a pris en compte ces arguments, considérant que :

« En effet, si l'on tient compte des dépositions de la victime, on constate que cette femme, bien qu'elle n'ait jamais eu de problèmes moraux concrets auparavant, est une femme lubrique, capricieuse et désobéissante aux ordres de son beau-père et du cercle familial à qui, selon la coutume, elle doit obéissance et respect. Tout cela, combiné aux témoignages faits devant le tribunal, et toutes les circonstances dans lesquelles l'événement s'est déroulé, corrobore la version invoquée par l'accusé. Selon sa version, il les a abattus sous l'effet d'une provocation très grave causée par le comportement des victimes, qui selon la coutume, ont terni l'honneur de sa famille »⁹⁶⁵.

Le tribunal de première instance, statuant à l'unanimité, a reconnu l'accusé coupable d'homicide volontaire, commis de sang-froid, tout en étant gravement provoqué, à l'encontre de son compatriote, ainsi que de blessures infligées à sa belle-sœur. Conformément au verdict rendu, l'acte en question relève de l'application de l'article 403 du Code pénal. En vertu de cette disposition, le tribunal a initialement condamné l'accusé à une peine de 20 ans de réclusion criminelle. Toutefois, en application de l'article 52, paragraphe II, de ce même Code, qui prend en compte l'état de provocation de l'accusé, la peine a été réduite à 6 ans et 8 mois d'emprisonnement.

Dans le même registre d'affaires marquées par une connotation patriarcale, le tribunal collégial de Tirana, statuant en matière criminelle, a réduit la peine d'un accusé reconnu coupable d'avoir délibérément causé la mort de sa sœur et de son compatriote à l'aide d'une

⁹⁶⁵ DPA, fondi n° 381 « Gykata e shkallës së parë Tiranë », viti 1938, dosja n° 34 « Vendime gjyqesore dhe korrespondencë për vrasje të kryer nga persona të ndryshëm për çështje patriarkale ». ANA, fonds d'archives n° 381 « Le tribunal de première instance de Tirana », année 1938, dossier n° 34 « Arrêts de justice et correspondance sur les meurtres commis par diverses personnes, sur des questions patriarcales » pp. 6-8.

arme à feu. L'accusé avait agi après les avoir surpris en train de s'embrasser (decision n° 181, date 19/11/ 1936). La sœur était veuve et, selon la coutume, toute relation amoureuse de celle-ci sans le consentement familial est perçue comme une atteinte à l'honneur. Le juge a argumenté que la sœur veuve est, conformément à la coutume, sous la tutelle de ses frères, qui doivent donc décider de son éventuel mariage. Par conséquent, le fait pour elle d'entretenir une relation amoureuse est considéré comme une violation de l'honneur familial. De ce fait, le juge a considéré que l'observation de l'accusé de cette scène constitue une provocation, poussant ainsi l'accusé à commettre le crime. En conséquence, l'argument de la provocation a conduit à une diminution de sa peine. Selon l'argument du juge :

« Le juge, après avoir examiné les actes relatifs du dossier, et les excuses de l'accusé, les déclarations des témoins interrogés sous serment selon la loi, les rapports du médecin, la demande du procureur et après l'évaluation des preuves observe que : Même ce soir-là, comme toujours, l'accusé Haxhi s'est rendu chez sa sœur veuve et l'a trouvée avec son compatriote Jusuf dans un état qui ne laissait aucun doute sur la relation de celle-ci avec Jusuf. Ainsi, avec le fusil qu'il portait, il a tiré plusieurs fois en leur direction, causant leur mort immédiate. Étant donné que sa sœur Xhevrija, qui était sous la garde et la protection de ses frères, a été retrouvée dans son sous-sol avec Jusuf dans un état embarrassant, cela doit être considéré comme une provocation très grave pour l'accusé, car le comportement de sa sœur, selon la coutume du pays, est considéré comme une injure à l'honneur de la famille. La provocation grave est prévue comme cause atténuante par l'article 52§2 du Code pénal. Ainsi le tribunal de première instance, se fondant sur l'article 404 du Code pénal condamne l'accusé et selon l'article 52§2 de ce Code, le tribunal réduit l'emprisonnement à dix ans »⁹⁶⁶.

Donc, dans ce cas, le juge prend en considération la coutume et décide de réduire la peine. La coutume est ainsi utilisée pour interpréter et adapter les dispositions légales. En mobilisant les principes de la coutume, le juge assimile l'acte en question à une provocation, ce qui entraîne une diminution de la peine. Il est important de noter que même si cette action permet une réduction de la peine, la sanction coutumière ne remplace pas la sanction étatique. Cette affaire révèle une nouvelle fois l'influence de la coutume dans le processus décisionnel judiciaire et pose des questions fondamentales quant à l'articulation entre le droit positif et les normes

⁹⁶⁶ DPA, fondi n° 381 « Gykata e shkallës së parë Tiranë », viti 1936, dosja n° 32 « Dosje gjyqësore mbi vrasje të kryera nga persona të ndryshëm, për qëndrime patriarkale ». ANA, fonds d'archives n° 381 « Le tribunal de première instance de Tirana », année 1936, dossier n° 32 « Dossiers judiciaires de diverses personnes sur des meurtres pour attitudes patriarcales », pp. 266-268.

sociales traditionnelles. Toutefois, ce qui est significatif ici, c'est que la provocation n'est pas de nature classique – c'est-à-dire une situation d'agression physique ou verbale – mais repose sur une interprétation culturelle de l'honneur familial et des devoirs supposés d'un frère envers sa sœur veuve. Cette affaire soulève des problématiques importantes quant à la légitimité de l'utilisation de la coutume dans l'atténuation des peines. D'un côté, l'argument de la provocation est généralement compris dans un cadre juridique pour désigner une action qui altère temporairement la capacité d'une personne à raisonner rationnellement, atténuant ainsi sa culpabilité. Cependant, ici, le juge a élargi cette notion en la reliant à des normes traditionnelles non écrites. L'idée que la sœur, en entretenant une relation amoureuse, aurait violé l'honneur familial, constitue une justification qui ne repose pas uniquement sur des critères juridiques objectifs, mais sur une perception culturelle du devoir moral et du contrôle exercé par les membres masculins de la famille sur les femmes.

Dans ces deux exemples, bien que l'application du Code pénal paraisse, à première vue, relativement mécanique et conforme aux règles légales, une analyse plus approfondie révèle une interaction subtile entre le droit positif et la coutume, qui influe de manière significative sur l'issue de l'affaire. Le tribunal de Tirana, en invoquant l'honneur familial comme circonstance atténuante, témoigne d'une intégration partielle de la coutume dans l'appréciation des faits. Cela montre l'influence déterminante de la coutume sur la manière dont la justice pénale interprète et applique les dispositions légales. Il s'agit ici de la reconnaissance implicite par le juge d'une norme sociale qui, bien que ne relevant pas directement du droit étatique, se révèle pertinente dans l'évaluation de la gravité de l'infraction et du contexte psychologique de l'auteur.

Dans une autre affaire (decision n°107 date 24/08/1935), le juge écarte les doutes concernant l'implication de certain Simon en tant que commanditaire d'un crime ayant entraîné des blessures sur deux individus. Malgré les déclarations de l'auteur du crime, affirmant que M. Simon était le commanditaire, prétendant qu'il cherchait à se venger d'un viol perpétré sur sa cousine, le juge rejette cette allégation faute de preuves. Selon le raisonnement du juge, M. Simon ne peut être considéré comme un ennemi des victimes, car le viol en question a fait l'objet d'une réconciliation conformément à la coutume, sous la médiation des Anciens. Par conséquent, le juge écarte la version de l'accusé en excluant la possibilité que ce dernier et la victime aient été des ennemis. Le juge s'exprime de la manière suivante :

« Bien que l'accusé dit qu'il a été commandé par l'autre accusé Simon pour exécuter ce meurtre, dans les preuves accumulées, rien ne prouve ce fait. Bien qu'entre l'accusé Simon et la famille de Zef Ndue Palokes, ait existé un conflit pour le viol de la fille, le coupable a fait un serment selon la coutume et ils se sont réconciliés en la présence de garants. Aucune autre cause ne pourrait expliquer que l'accusé a commandé le meurtre »⁹⁶⁷.

Dans ce contexte, le juge prend en considération le serment et la réconciliation coutumière afin d'écarter toute hostilité potentielle entre les parties en conflit et ainsi d'exonérer l'accusé de toute responsabilité.

Tous ces exemples se situent dans la période monarchique, caractérisée par un cadre juridique relativement développé et un système judiciaire établi, bien que l'expérience du système judiciaire moderne soit encore limitée dans cette phase initiale. Les lois régissant les compétences et l'organisation des institutions judiciaires sont en constante évolution et la formation des juges est souvent insuffisante pour une application adéquate des lois. La présence prépondérante de la coutume dans la résolution des conflits est notable et cette situation se complique davantage lorsque le gouvernement intègre la coutume dans le corpus législatif. Ces observations mettent en lumière une certaine incertitude dans l'organisation des juridictions, des lacunes procédurales et une ambiguïté quant aux compétences des juges. Ces derniers rencontrent fréquemment des obstacles pratiques, parmi lesquels une corruption persistante et une mentalité héritée de l'Empire ottoman. Les exemples cités témoignent de la complexité de cette dynamique. Lorsque les juges se trouvent confrontés à des situations où la coutume entre en conflit avec les dispositions légales, ils sont souvent amenés à adopter une approche pragmatique, en intégrant les pratiques coutumières dans leur raisonnement juridique. Cette démarche vise non seulement à assurer une certaine cohérence sociale et culturelle dans la résolution des conflits, mais également à pallier les lacunes ou les ambiguïtés du système juridique en construction. Dès lors, les juges doivent jongler entre le respect des normes légales émergentes et la prise en compte des traditions ancrées dans la société. Cette tension entre le droit écrit et la pratique coutumière se reflète dans les décisions judiciaires, où les juges doivent souvent arbitrer entre différentes interprétations du droit et tenir compte des attentes et des

⁹⁶⁷ DPA, fondi n° 348 « Gjykata e shkallës se parë Shkodër », viti 1935, dosja n° 136 « Aktakuzë, procesverbal, vendim etj., mbi akuzimin e Simon Frokut për tentativë vrasje të Zef dhe Prend Palokës për çështje nderi ». ANA, fonds d'archives n° 348 « Le tribunal de première instance de Shkodra », année 1935, dossier n° 136 « Acte d'accusation, dossier, décision, etc., sur l'accusation de Simon Froku pour la tentative de meurtre de Zef et Prend Paloka pour des questions d'honneur », pp. 13-14.

valeurs de la communauté locale. De plus, les difficultés pratiques auxquelles sont confrontés les juges, telles que la corruption, l'inefficacité administrative et les héritages de l'ancien régime ottoman, contribuent à complexifier davantage le paysage judiciaire. Ces obstacles entravent parfois la mise en œuvre effective des lois et accentuent la dépendance à l'égard des pratiques coutumières pour garantir un semblant de justice et de stabilité sociale. En outre, une réflexion juridique globale fait défaut à cette époque. Bien que certains juges bénéficient d'une formation juridique solide, il convient de souligner que d'autres peinent à se défaire de l'ancienne mentalité ottomane ou à renoncer aux coutumes populaires. En raison de ces facteurs juridiques, procéduraux et subjectifs, le juge rencontre des difficultés à s'affranchir complètement de la coutume.

Chapitre II - La persistance de la coutume en dehors du système judiciaire

Ce chapitre se propose d'examiner la persistance des coutumes en dehors du système judiciaire. Dans un premier temps, il abordera l'intérêt de la recherche concernant les coutumes lors de la période communiste (section I) ainsi que leur persistance au sein de la population (section II).

Section I – La coutume comme sujet d'étude et de recherche pendant le Communisme

Bien que l'État communiste ait vigoureusement combattu certaines coutumes, il est remarquable et a priori paradoxal qu'au cours de cette période, de nombreuses recherches ont été menées pour les étudier. En effet, le Communisme en Albanie représente une période cruciale de développements à la fois socio-économiques et scientifiques. Elle se distingue par l'émergence et le développement d'institutions scientifiques ayant mené des études importantes pour le pays. Ces institutions scientifiques sont valorisées comme des éléments essentiels de l'émancipation de la société, notamment dans les domaines de l'éducation, de la culture et dans la construction du profil de la science albanaise⁹⁶⁸. Elles sont perçues comme étant à la base de la recherche de vérités scientifiques dans les domaines des sciences naturelles, sociales et humaines, mais surtout dans la fonction de construction de la nouvelle société albanaise⁹⁶⁹. À

⁹⁶⁸ Sokol PAJA, « Shtypi komunist si një element i rëndësishëm në propagandën ateiste në regjimin totalitar shqiptar 1960-1970 », *Thesis*, n° 2, 2015, p. 233.

⁹⁶⁹ *Ibid.*

cet égard, l'Institut des Sciences est créé en 1947, conjointement avec le Secteur de l'Ethnographie. Ensuite, l'année 1955 voit la création de l'Institut d'histoire et de linguistique, suivi en 1960 par l'établissement de l'Institut du folklore musical et oral. En 1979, cet institut est remodelé en Institut de la culture populaire, englobant à la fois le folklore et l'ethnomusicologie, au sein de l'Académie nationale des sciences, créée en 1972⁹⁷⁰. Ces institutions ont produit de nombreuses études ethnographiques d'importance contemporaine. Leur création a été perçue par l'État comme une nécessité urgente pour résoudre les défis liés au développement économique, social et culturel en Albanie après la Seconde Guerre mondiale⁹⁷¹. Elles sont considérées comme des acteurs clés dans l'émancipation totale de la société et comme des instruments essentiels pour façonner le profil de la science albanaise, en tant que discipline basée sur le marxisme-stalinisme. Selon cette perspective, la science doit continuellement se réinventer et jouer un rôle directeur dans la révolution de la société et de la culture vers une communauté sans classes ni strates sociales⁹⁷². Depuis leurs origines, ces institutions se sont engagées dans une multitude de recherches dans les domaines de l'archéologie et de l'ethnographie⁹⁷³. L'objectif de cette dernière est la collecte et l'enregistrement de ce que l'on désigne à l'époque comme la « culture traditionnelle » des peuples, perçue comme étant menacée de disparition en raison de la rapide modernisation des modes de vie⁹⁷⁴. Par conséquent, de nombreuses recherches sont menées, en particulier dans les régions montagneuses et les villages, se concentrant spécifiquement sur l'étude de leurs coutumes. Bien que les villages soient au cœur de ces études, des données significatives sont également recueillies en milieu urbain. Un réseau de collaborateurs externes, principalement des enseignants en histoire et en littérature, est mis en place pour contribuer à la documentation de cette culture, en remplissant des questionnaires élaborés par les chercheurs scientifiques du Secteur de l'Ethnographie. Ces questionnaires portent sur divers sujets tels que l'élevage, l'agriculture, les croyances concernant la mort et la famille, ainsi que les types d'habitations populaires⁹⁷⁵. Les ethnographes accordent un intérêt particulier à la collecte des coutumes en interrogeant les anciens qui en ont une connaissance approfondie. En outre, certains de ces documents sont traités dans la présente section. La plupart de ces études sont ancrées dans la

⁹⁷⁰ Enika ABAZI, Albert DOJA, « From the communist point of view », *op. cit.*, p. 166.

⁹⁷¹ Nebi BARDHOSHI, Olsi LELAJ, *Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë*, *op. cit.*, p. 14.

⁹⁷² Armanda HYSÀ, « Ethnography in Communist Albania: Nationalist Discourse and Relations with History », dans *Historicni Seminar* 8, Ljubljana, Založba ZRC, pp. 103-125.

⁹⁷³ Pierre CABANES, « Archéologie et identité nationale en Albanie au XX^e siècle », *Dialogues d'histoire ancienne*, Presses Universitaires de Franche-Comté, vol. 30, n° 1, 2004, p. 117.

⁹⁷⁴ Nebi BARDHOSHI, « Teoria Etnografike e Rrok Zojzit për të drejtën kanunore », *op. cit.*, p. 74.

⁹⁷⁵ Nebi BARDHOSHI, Olsi LELAJ, *Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë*, *op. cit.*, p. 35.

période allant de 1961 à 1976, une époque caractérisée par la politique de la révolution culturelle et sociale, inspirée par la révolution chinoise⁹⁷⁶. Leur objectif principal est de forger une identité culturelle nationale en s'appuyant sur le peuple pour documenter la culture populaire⁹⁷⁷. Parallèlement, ces études sont également utilisées pour illustrer le développement de la société albanaise sous le régime communiste. En février 1969, lors d'une conférence tenue par l'Institut d'études marxistes-léninistes du Comité central du Parti, portant sur divers sujets relatifs aux études sociales, Nexhmie Hoxha, directrice de l'Institut et épouse d'Enver Hoxha, souligne l'importance des sciences sociales dans l'éducation communiste des masses ouvrières. Entre autres points, elle insiste sur la nécessité de réévaluer les données sur les coutumes et les modes de vie collectées un siècle auparavant par des voyageurs étrangers dans diverses régions, et, après les avoir soumises à l'analyse marxiste-léniniste, de les utiliser pour des comparaisons avec les évolutions contemporaines du pays⁹⁷⁸. Dans ce contexte, la majorité de ces publications résultent d'une collaboration entre les recherches ethnographiques effectuées par des chercheurs locaux et étrangers, communément appelés albanologues. Ces travaux ont souvent pour objectif de glorifier l'Albanie à travers une perspective historique ancrée dans l'Antiquité. Les écrits de cette période ont tendance à présenter les Albanais comme les descendants des Illyriens, voire des Pélasges. Les Pélasges, précédant les Hellènes, sont décrits comme détenteurs d'une culture plus ancienne que celle des Grecs, et il est avancé que la culture grecque aurait été influencée par celle des Pélasges⁹⁷⁹. Il est clair que ces théories ont un but politique et idéologique visant à glorifier l'Albanie se concentrent souvent sur la mise en avant de l'ancienneté et de la continuité historique de la Nation albanaise. Elles sont utilisées pour renforcer l'idée d'une présence ancienne et continue des ancêtres des Albanais dans les Balkans. Ainsi, en insistant sur ces racines anciennes, ces travaux cherchent non seulement à offrir une vision glorieuse et légitimante de l'histoire albanaise, mais aussi à renforcer le sentiment national et l'identité culturelle en soulignant une présence continue et distincte dans la région depuis l'Antiquité.

Pendant cette période, les auteurs accordent une importance particulière à la valorisation des coutumes, en opérant une distinction entre les bonnes et les mauvaises pratiques. Au sein du premier groupe, on retrouve des valeurs telles que l'hospitalité, la parole donnée et le respect des trêves. L'unité familiale est également érigée en coutume précieuse, considérée comme un

⁹⁷⁶ Isa BLUMI, « Hoxha's class war: The Cultural Revolution and state reformation, 1961-1971 », *East European Quarterly*, vol. 33, n° 3, 1999, p. 303.

⁹⁷⁷ Enika ABAZI, « Tranzicioni dhe shkenca sociale shqiptare, një qasje kritike », *Politikja*, n° 2, 2011, p. 216.

⁹⁷⁸ *Ibid.*

⁹⁷⁹ Pierre CABANES, « Archéologie et identité nationale en Albanie au XX^e siècle », *op. cit.*, p. 119.

pilier essentiel devant être préservé de génération en génération, car elle reflète l'essence véritable du peuple⁹⁸⁰. Ces coutumes incarnent la virilité de l'homme albanais tout en étant dignes d'être maintenues et pratiquées dans la vie quotidienne. L'hospitalité est exaltée comme une vertu majeure, un signe de respect envers l'hôte, démontrant ainsi l'authentique esprit de ce peuple. De même, la parole donnée est considérée comme une valeur fondamentale de l'Albanais, non seulement au sein de la société, mais également dans la défense de la patrie. Les Albanais, attachés à cet engagement d'honneur, sont perçus comme étant plus prompts, selon la conviction populaire, à sacrifier leur vie pour la liberté de leur pays.

Un exemple de cette théorie est traité dans un document d'archive de l'Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques. Ce document est un article qui porte sur les coutumes de la région du Sud (Labëria). L'ethnologue Fiqiri Haxhiu écrit :

« Le peuple de la région de Tepelena comme tout le peuple albanais a hérité des générations précédentes de très bonnes coutumes qui ont joué un rôle important dans toute sa vie et elles l'ont distingué des autres peuples d'Europe. La trêve, la parole d'honneur, l'hospitalité, l'amour pour la terre, l'honnêteté, l'amour pour le travail [...]. Le Parti a élevé ces bonnes traditions de notre peuple à un niveau d'or. Ses enseignements éclairants ont fait mûrir ces bonnes traditions vers une nouvelle étape qualitative »⁹⁸¹.

Ainsi, toutes ces valeurs positives doivent être préservées et promues afin de refléter les véritables fondements des Albanais. Cependant, selon l'idéologie communiste, certaines pratiques néfastes doivent être éliminées car elles nuisent à la société et ternissent son image. Parmi celles-ci figurent notamment la coutume de la vengeance du sang, ainsi que certaines pratiques familiales qui dévalorisent la femme. Ces coutumes sont considérées comme des obstacles au progrès de la jeunesse et au développement de l'ensemble du pays. Les études adoptant cette perspective tendent à minimiser l'importance des coutumes dans la société albanaise et à promouvoir l'idéologie du Parti ainsi que sa lutte contre ces « vestiges du passé ». L'article de Fiqiri Haxhiu illustre ces idées. Selon l'auteur,

« Dans le cadre d'une lutte des classes acharnée sous la direction du Parti, nous devons combattre et reconnaître profondément les mauvaises coutumes réactionnaires du droit

⁹⁸⁰ Gerda DALIPAJ, « Domesticating the domestic. The house in Albanian ethnography during the communist regime », *Annuario. The Albanian Yearbook of Historical and Anthropological Studies*, n° 2, 2012, pp. 9-38.

⁹⁸¹ IACEA, archives ethnographiques, Fiqiri HAXHIU, « Mbi disa aspekte te së drejtës zakonore te Labërisë dhe lufta kundër mbeturinave », « Sur certains aspects du droit coutumier du travail et de la lutte contre les déchets du passé », dossier 29, année 1975.

coutumier de Labëria. Nous devons lutter avec le plus grand sérieux, en gardant à l'esprit les enseignements du Parti et du camarade Enver, selon lesquels, on doit transformer ces coutumes, qui ont pris le dessus sur la loi sacrée du Parti, problème commun de tout le Parti et de toute la société. Les anéantir, pour la protection de l'honneur et des droits de la femme et de la fille albanaises »⁹⁸².

Ces passages illustrent parfaitement la tendance dominante dans la plupart des écrits de cette époque. En effet, selon l'idéologie communiste, l'interprétation des études et des recherches doit être alignée sur le point de vue de l'élite dirigeante, en se basant exclusivement sur une seule théorie, à savoir la théorie marxiste-léniniste et sa méthodologie. Cette approche adopte une perspective politique dans l'interprétation et l'explication des phénomènes sociaux, visant à légitimer le régime communiste en le présentant comme le stade le plus avancé du développement de la société humaine⁹⁸³. Ainsi, la réinterprétation ou la reproduction du passé est effectuée à travers le prisme de cette idéologie⁹⁸⁴.

En conséquence, la politique de l'État exerce une influence significative sur la culture ainsi que sur la mission et l'engagement des ethnographes et des chercheurs. L'ethnographie devient alors un instrument au service du Parti communiste, une science engagée par et pour l'État, mais pas opposée à celui-ci. Le devoir des ethnologues est ainsi de légitimer de manière scientifique la vision de l'histoire nationale promue par les autorités, et de façonner la « culture populaire » conformément aux normes établies, plutôt que de rechercher l'objectivité⁹⁸⁵.

Ce phénomène suscite des interrogations quant à la fiabilité des recherches publiées pendant cette période, étant donné que ces études sont susceptibles d'être compromises en termes de liberté et d'authenticité. En particulier, l'entreprise de recherche sur la coutume ou la religion est menée dans un contexte de crainte, voire de timidité, qui entrave la possibilité d'expliquer de manière transparente l'importance réelle de la coutume dans la vie des Albanais. La majorité de ces études ethnographiques sont réalisées sur le terrain. Bien qu'initialement ces recherches puissent sembler libres, elles sont progressivement soumises à des contrôles de diverses entités. Par conséquent, l'exercice de la recherche sur la coutume se trouve entravé par les contraintes imposées par l'État, qui exerce une influence significative sur les chercheurs et la population locale. Cette influence oppressive restreint la liberté d'expression et incite à l'autocensure, par

⁹⁸² *Ibid.*

⁹⁸³ Enika ABAZI, « Tranzicioni i munguar: Deskriptivizmi empiriko-historicist kundrejt qasjes kritikoanalitike në shkencat sociale shqiptare », *Polis*, n° 9, 2010, pp. 63-76.

⁹⁸⁴ *Ibid.*

⁹⁸⁵ Gilles de RAPPER, « L'anthropologie de l'Albanie, une nouvelle fondation », *Ethnologie française*, vol. 47, n° 2, 2017, pp. 181-192.

crainte de représailles potentielles de la part du parti au pouvoir. Un exemple concret de cette dynamique est rapporté par Nebi Bardhoshi et Olsi Lelaj dans leur ouvrage *Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë*, où ils évoquent une évolution progressive de la situation au fil des années de dictature. Ils mettent en lumière la complexité des expériences des chercheurs sur le terrain, soulignant que même si peu d'informations sont disponibles sur leurs sentiments, des récits transmis entre pairs révèlent des tensions et des pressions palpables. À titre d'exemple, dans une étude menée par Mark Tirta et Andromaqi Gjergji à Mat, les chercheurs ont été confrontés au refus des villageois de voir leurs témoignages consignés, illustrant ainsi les obstacles rencontrés dans la collecte de données objectives. De manière similaire, l'ethnologue Afërdita Onuzi a fait l'expérience de pressions sociales à Kukës, où un individu a été critiqué pour avoir partagé des croyances non conformes à la ligne officielle du Parti. Cependant, ces incidents révèlent également des actes de résistance et d'encouragement au sein même de la communauté académique, comme en témoigne l'action réconfortante de l'ethnologue envers l'individu critiqué, soulignant ainsi la complexité des interactions entre les chercheurs, les sujets de recherche et les structures de pouvoir en place⁹⁸⁶.

Pour renforcer cette idée, nous pouvons invoquer un passage issu d'une archive conservée à l'Institut de la Culture Populaire qui illustre de manière frappante l'hésitation de la population à témoigner de l'existence de certaines coutumes. Ce document, en lien avec les coutumes du village de Rraja e Velës, situé dans le Nord du pays, ne comporte ni indication d'auteur ni de date précise. Toutefois, son contenu révèle des éléments significatifs :

« Les coutumes que nous avons collectées sont peu nombreuses. Ceci pour des raisons objectives et subjectives. Parce que dans les conversations que nous avons eues avec quelques anciens, ils étaient très réservés, et si une coutume est encore en vigueur, ils la montrent comme si elle existait au passé. Par exemple, les fiançailles des mineures, selon les villageois, n'existent pas, mais en réalité, les enseignants nous ont dit que la plupart des filles de 8 ans de l'école primaire étaient engagées »⁹⁸⁷.

Le témoignage cité met en lumière deux points cruciaux : tout d'abord, il souligne que certaines coutumes ne sont pas divulguées ou déclarées par la population, ce qui peut être dû à des

⁹⁸⁶ Nebi BARDHOSHI, Olsi LELAJ, *Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë*, op. cit., p. 14.

⁹⁸⁷ IACEA, archives ethnographiques, année 1967, dossier n° 68, document n° 444/4 « Relacion mbi mbledhjen e mbeturinave ne krahinat e veriut lidhr me ndikimin e kanunit të Lekë Dukagjinit ne pozitën shoqërore të gruas », « Rapport sur la collecte des déchets dans les provinces du Nord en relation avec l'impact du canon de Lekë Dukagjin sur la position sociale des femmes ».

pressions sociales ou politiques. Deuxièmement, il met en évidence le fait que certaines coutumes rapportées peuvent être altérées en raison de la peur du régime en place, ce qui remet en question la fiabilité des recherches menées pendant cette période. En effet, ces constats suggèrent que les recherches ethnographiques réalisées sous un régime oppressif peuvent être sujettes à des biais et à des distorsions. Elles risquent ainsi de devenir une forme de manipulation culturelle, ce qui est souvent désigné par le terme de « fakelore », qui fait référence à l'invention délibérée de la culture populaire⁹⁸⁸. Ce terme inventé par l'écrivain américain Richard M. Dorson dans les années 1950 représente parfaitement la réalité coutumière de l'Albanie pendant le Communisme. C'est un mot formé à partir de « fake » (faux) et « folklore » et désigne des créations qui prétendent être des traditions populaires authentiques, mais qui en réalité sont fabriquées ou altérées de manière significative, souvent pour des raisons commerciales ou politiques. Dans le cas de l'Albanie, on utilise ses traditions transformées pour promouvoir des idées nationalistes et pour créer une identité culturelle spécifique qui n'entre pas en conflit avec la politique communiste. Par conséquent, il devient crucial de reconnaître que la coutume albanaise ne se limite pas aux coutumes présentées dans les recherches publiées pendant cette période. Il est possible qu'il existe des coutumes non documentées, soit parce qu'elles n'ont pas été développées sous le régime communiste, soit parce qu'elles étaient volontairement dissimulées ou transformées par peur des représailles. Cette remise en question de la fiabilité des recherches effectuées pendant cette période soulève également des interrogations sur la crédibilité des codifications ultérieures des coutumes, telles que les kanuns. Par exemple, le Kanun de Skanderbeg, codifié par Frano Ilia entre 1936 et 1966, ainsi que le Kanun de Labëria, basé sur des coutumes recueillies par Zojzi pendant la période communiste mais jamais publiées, suscitent des doutes quant à leur exactitude et à leur authenticité. Dans ce contexte, la vérification de la véracité des témoignages recueillis pendant cette période et la validation de l'existence de coutumes non déclarées représentent des défis importants pour les chercheurs et les historiens. Cela nécessite des approches méthodologiques rigoureuses, telles que la triangulation des sources, ainsi qu'une sensibilité accrue aux contextes socio-politiques dans lesquels ces recherches ont été menées.

Toutefois, durant cette période, bien que certaines questions relatives aux coutumes soient délicates à traiter, certaines d'entre elles sont souvent abordées sans susciter de préoccupations majeures. Par exemple, l'existence de la pratique de la vengeance du sang avant

⁹⁸⁸ Enika ABAZI, Albert DOJA, « From the communist point of view », *op. cit.*, p. 166.

l'avènement du Communisme est fréquemment évoquée. La présence antérieure de cette « mauvaise coutume » est souvent attribuée à l'incapacité des gouvernements précédents à la éradiquer⁹⁸⁹. Dans de nombreux cas, les publications dépeignent la persistance des « mauvaises coutumes » comme relevant désormais du passé et n'étant plus présentes sous le Communisme. Ces publications mettent en lumière les accomplissements du Parti ainsi que les transformations majeures qu'il entreprend au cours de cette période. Elles s'attachent à analyser la transition de la famille patriarcale vers une structure familiale socialiste, en soulignant particulièrement la désintégration du système patriarcal et les mutations des relations conjugales, notamment en ce qui concerne les mariages interreligieux et la redéfinition du rôle de la femme. Ainsi, ces travaux tendent à présenter le Communisme comme un projet visant à bâtir un nouveau monde émancipé, incarnant un homme nouveau et une culture renouvelée. À titre d'exemple, dans son ouvrage intitulé *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri*, Ismet Elzei soutient que la persistance du Kanun de Lekë Dukagjini s'explique en partie par la situation politique interne du pays, ainsi que par l'absence de volonté ferme de la part du gouvernement de Zogu. Par ailleurs, il attribue cette continuité à la restauration de la Monarchie bourgeoise sous le règne de ce dernier. Cette posture statique vis-à-vis du Kanun n'a pas évolué, car l'application pratique de ses normes dans les régions montagneuses du Nord n'entraîne pas de contradiction avec les intérêts de la classe dirigeante bourgeoise pendant la période de Zogu. En conséquence, la lutte pour l'éradication des coutumes rétrogrades s'est, et continue de se dérouler de manière frontale et globale, sous l'organisation et la direction du Parti travailliste⁹⁹⁰.

Dans un autre article qui parle de la position des femmes dans le kanun, Abaz Dojaka écrit :

« Après la proclamation de l'indépendance (1912) et l'instauration de l'administration albanaise et jusqu'à l'occupation fasciste du pays en 1939, les normes coutumières sont maintenues en vigueur. Si, dans le cas de conflits à caractère économique ou politique, pouvait intervenir l'autorité de l'État, les normes réglant la vie quotidienne en famille ne s'en maintinrent pas moins dans toute leur rigueur. Ainsi, même pendant le régime de Zogu, la femme des montagnes du Nord se trouve plus ou moins dans les mêmes conditions du droit coutumier. Après la libération du pays, à la suite de la révolution populaire qui porta au renversement des rapports dans la production, dans nos région montagneuse se fit jour quelque chose de nouveau : la

⁹⁸⁹ Nebi BARDHOSHI, Olsi LELAJ, *Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë*, op. cit., p. 47.

⁹⁹⁰ Ismet ELEZI, *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri*, op. cit. p. 29.

conception de la propriété patriarcale se fut remplacée par la conception socialiste de la propriété collective comme partout dans notre pays »⁹⁹¹.

Ainsi, le régime affirme que les coutumes traditionnelles, ont été éradiquées et qu'il n'existe plus de conflits de vengeance du sang en Albanie, en raison de l'action et des réformes entreprises par le Parti. Cette position reflète la volonté de l'État de projeter une image de modernité et de progrès social, symbolisant la rupture avec les pratiques considérées comme archaïques et incompatibles avec l'idéologie socialiste prônée. Néanmoins, cette conception officielle semble déconnectée de la réalité socioculturelle de certaines régions, notamment dans les zones rurales et montagneuses, où ces traditions continuent de régir la vie sociale. Malgré les efforts de l'État pour moderniser les structures sociales et imposer un cadre juridique unifié, les normes coutumières, persistent et restent profondément ancrées dans les mentalités locales. Ces pratiques continuent de réguler des aspects essentiels de la vie communautaire, y compris la gestion des conflits familiaux et tribaux. Le phénomène de la vengeance de sang, bien qu'atténué par l'État, demeure un élément latent dans certains contextes, traduisant une résistance à l'intégration des normes étatiques au profit des traditions séculaires.

Section II - La persistance de la coutume au sein de la population

En réalité, toutes les informations traitées jusqu'à présent témoignent de la préservation des coutumes au sein de la société. Toutefois, pour compléter cette perspective, il est pertinent d'examiner deux périodes historiques spécifiques : la période communiste (paragraphe 1) et celle dite de la Démocratie (paragraphe 2). Contrairement aux États fragiles ou en développement abordés jusqu'ici, ces périodes se caractérisent par la présence d'un État fort et consolidé, ainsi que par des lois modernes et rigoureuses. Malgré ces développements, les coutumes persistent. Dans ce paragraphe, nous explorerons les raisons sous-jacentes à cette persistance.

1 §- La persistance de la coutume au sein de la population lors du Communisme

Bien que l'influence des coutumes traditionnelles ait considérablement diminué au cours de la période communiste, elles continuent néanmoins d'exister. Les actes de vengeance par le

⁹⁹¹ Abaz DOJAKA, « Pozita e gruas në familje në zonat malore të vendit tonë », *Konferenca e dytë e studimeve albanologjike*, (12-18 janar 1968), Tiranë, Universiteti shtetëror i Tiranës Instituti i historisë dhe i gjuhës, 1968, pp. 171-173.

sang ont certes connu une réduction significative durant cette époque, mais l'absence de données quantitatives précises empêche une confirmation définitive de cette tendance. Ismet Elezi, par exemple, indique que, entre les années 1960 et 1990, la pratique de la vengeance du sang aurait complètement disparu dans certaines régions. Cependant, il demeure incontestable que cette coutume persiste encore en dépit du régime communiste. Même Enver Hoxha lui-même reconnaît l'existence de ces pratiques. Lors du deuxième plénum de juin 1967, il aborde cette question et précise :

« Bien sûr, nous sommes à des siècles loin de l'application intégrale du Kanun de Lekë Dukagjini, de même, nous sommes bien loin de la période où le père Gjeçov a réalisé sa rédaction. Mais cela ne veut pas dire qu'elles (les coutumes) n'existent pas. Bien sûr, pas de manière aussi brutale qu'avant, mais l'inspiration et la mise en œuvre de bon nombre de ces coutumes sont présents surtout dans la vie sociale des montagnes »⁹⁹².

L'existence de ces coutumes est donc acceptée par le régime. Elles continuent d'exercer une influence significative sur la vie quotidienne de la population, imprégnant profondément la mentalité et les pratiques sociales. Malgré les mesures prises par le Parti pour les éliminer, ces coutumes persistent. Les communistes ont adopté l'idée d'une lutte continue contre ces pratiques, en comptant sur l'évolution naturelle du temps pour les atténuer. Selon leur idéologie, ces coutumes, enracinées depuis longtemps, doivent être assimilées dans le processus d'évolution socialiste de l'Albanie. Le Parti reconnaît ainsi que ces coutumes sont d'une telle résilience qu'elles entravent ses propres efforts (A). Mais cette persistance est également reconnue par la société (B).

A. La reconnaissance gouvernementale de l'existence des coutumes

L'étude des pratiques socioculturelles au cours des régimes politiques autoritaires révèle souvent des dynamiques intéressantes entre coutume et pouvoir. Malgré les tentatives de modernisation et de réforme imposées par les autorités communistes, certaines coutumes ancestrales ont continué à se manifester de manière tenace. Cette persistance est particulièrement visible dans les témoignages et rapports officiels de l'époque. À titre d'exemple, le rapport élaboré en 1967 par Kadri Hazbiu, qui a occupé le poste de ministre de

⁹⁹² Enver HOXHA, « Fjala në pleniumin e 2-të të KQ të PPSH 15 qershor 1967 », publié dans Enver Hoxha, *Vepra* vol. 36, 8 Nëntori, Tiranë, 1982, p. 13.

l'Intérieur de 1954 à avril 1980, fournit une démonstration claire de cette continuité des coutumes traditionnelles, en particulier la pratique de la vengeance du sang⁹⁹³. Le ministre souligne que quelques coutumes perdurent particulièrement au sein de la population vivant dans les régions montagneuses et surtout dans les villages, qui sont considérés comme les bastions de ces traditions et du sous-développement social. Ce rapport met en lumière l'opposition ouverte de cette partie de la population envers les autorités de l'époque, manifestée par leur refus de reconnaître ou de respecter les décisions prises par ces institutions. Dans ce document, il est souligné notamment que :

« L'influence de ces coutumes agit surtout dans les villages profonds des zones montagneuses du Nord. Ce qu'il faut souligner, lorsqu'un conflit est résolu avec un représentant du pouvoir, les gens n'hésitent pas à s'y opposer sous prétexte que le conflit n'a pas été résolu selon la coutume. C'est-à-dire qu'ils respectent la coutume plus que les lois et les règlements de l'État »⁹⁹⁴.

Le rapport du ministre donne également des informations et des statistiques concrètes qui montrent bien l'application de la coutume. Selon ce document :

« Pour l'année 1962-1963, dans la région de Shkodra, un total de 975 règlements a été effectué pour divers litiges. Parmi ceux-ci, 228 ont été réglés de manière définitive (indiquant une réconciliation durable) ; 28 ont été résolus pour une période déterminée, (par exemple, par une trêve temporaire d'un mois ou deux) ; 318 ont été réglés conformément à la coutume en présence d'un garant, tandis que 400 autres ont été résolus sans garant. Ces chiffres illustrent la manière dont la coutume continue à exercer une influence significative dans de nombreux cas »⁹⁹⁵.

Le ministère formule également plusieurs propositions quant aux mesures à prendre pour éradiquer ces coutumes dangereuses et rétrogrades. Il insiste sur la nécessité de renforcer l'éducation et la sensibilisation de l'opinion publique, en promouvant les principes et l'idéologie

⁹⁹³ Kadri Hazbiu est né à Mavrova, près de Vlora où il obtient son diplôme de l'école de commerce en 1942. Pendant la Seconde Guerre mondiale, il rejoint le mouvement partisan communiste et poursuit une formation militaire à l'Académie militaire soviétique de 1946 à 1948. À son retour en Albanie, il occupe le poste d'adjoint au ministre de l'Intérieur à partir de 1949, avant de devenir ministre de l'Intérieur de 1954 à avril 1980. En outre, il exerce des fonctions de haut niveau en tant que chef des services de sécurité, connus en albanais sous le nom de *Sigurimi*. Kadri Hazbiu est membre à part entière du Comité central de 1952 à 1982 et ministre de la Défense d'avril 1980 au 14 octobre 1982. À partir de cette date, après avoir été accusé et jugé pour haute trahison, il est exécuté l'année suivante à Linza, près de Tirana. Robert ELSIE, *Dictionary of Albania, op. cit.*, pp. 187-188.

⁹⁹⁴ DPA, fonds n° 490 « Këshilli i ministrave », viti 1967, dosja n° 570 « Raport i Ministrisë së Brendshme, mbi zakonet që janë përdorur në zgjidhjen e konflikteve që lindin mes qytetarëve ». ANA, fonds d'archives n° 490 « Conseil des ministres », année 1967, dossier n° 570 « Rapport du ministère de l'Intérieur, sur les coutumes qui ont été utilisées dans la résolution des conflits qui surgissent entre les citoyens », p. 2.

⁹⁹⁵ *Ibid.*

marxiste-léniniste du Parti. Il recommande également la mise en place de contrôles réguliers dans les régions concernées, avec des sanctions à l'encontre des individus qui ne respectent pas les institutions étatiques. Le ministère préconise l'abolition des conseils de réconciliation qui opèrent dans les zones montagneuses et les villages, considérés comme des foyers de perpétuation de ces coutumes. Il estime crucial d'éliminer toute trace de ces conseils pour briser le cycle de maintien de ces pratiques. Par ailleurs, une attention particulière est accordée à la presse, considérée comme un outil essentiel dans la réalisation des objectifs gouvernementaux en matière de lutte contre ces coutumes. Le ministère souligne l'importance de la presse dans la promotion et la diffusion des efforts du gouvernement pour combattre ces pratiques. Il précise notamment :

« Nous posons qu'il est nécessaire d'influencer l'opinion publique et de brûler ces coutumes, comme nous l'enseigne le camarade Enver. Ainsi, concernant ce problème, nous avons ces propositions :

1. Mener une guerre féroce et organisée contre l'application de la coutume dans le règlement des conflits. Ceux-ci ne doivent pas être résolus par la trêve ou avec des garants. Ces conflits et ces inimitiés doivent être résolus par les gens au pouvoir, les organisations des masses et par le peuple lui-même, dans les quartiers, au travail, comme nous l'enseigne le Parti.
2. Contre les personnes qui n'acceptent pas ces formes de résolution de conflits, des mesures légales et administrative doivent être prises (exil). Ceci est fait dans le but de soutenir les autorités et les organisations de masse.
3. Les commissions de réconciliation qui existaient jusqu'à aujourd'hui devraient être supprimées car elles influent sur la préservation des coutumes arriérées.
4. La presse doit promouvoir la lutte contre les coutumes rétrogrades encore appliquées de manière particulière dans les régions du Nord »⁹⁹⁶.

Cependant, il convient de noter que les documents officiels ne constituent pas la seule source attestant de la persistance des coutumes traditionnelles. En effet, une analyse approfondie révèle que de nombreux témoignages personnels non officiels viennent corroborer cette observation.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 1-3.

B. La reconnaissance populaire de l'existence des coutumes

Cette reconnaissance des coutumes au niveau local offre une perspective précieuse sur la manière dont celles-ci se perpétuent et influencent les pratiques quotidiennes. Elle permet également de saisir comment ces coutumes sont intégrées dans les structures sociales et éducatives des communautés. Un exemple significatif pour illustrer cette idée est celui des notes d'une enseignante de l'école primaire de Shoshan, village situé dans la préfecture de Kukës dans le Nord⁹⁹⁷. Ces écrits, intitulés « Relations sur les coutumes restantes du Kanun de Lekë Dukagjini », sont consignés dans un cahier qui non daté (mais qui appartient à la période communiste, les années 1960-1967) et ne comportant aucun destinataire spécifique. Bien que la motivation exacte de ces écrits ne soit pas clairement définie, il est indéniable qu'ils offrent une mine d'informations sur la pratique persistante de ces coutumes au sein de la population. Dans ces notes, l'auteure décrit d'abord la manière dont ces coutumes étaient appliquées dans le village de Shoshan par le passé, puis elle aborde quelques pratiques qui perdurent encore. Elle discute notamment des rituels de fiançailles, de la question du prix de la mariée et des modalités de résolution des fiançailles. Cependant, il demeure une incertitude quant à la période à laquelle l'auteure fait référence lorsqu'elle utilise le terme « auparavant ».

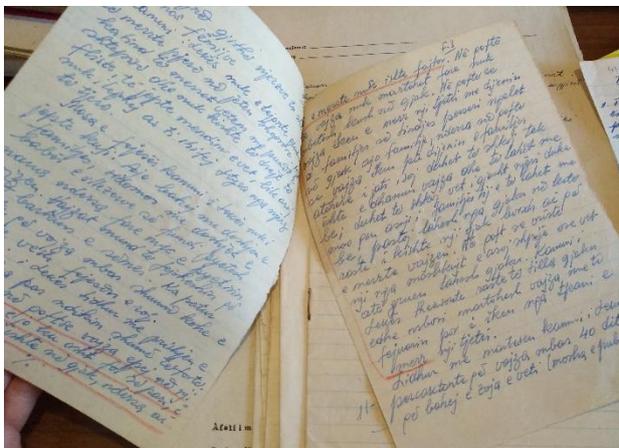


Figure 8. Notes d'une enseignante de l'école primaire de Shoshan intitulés : « Relations sur les coutumes restantes du Kanun de Lekë Dukagjini ». IACEA, archives ethnographiques, dossier n° 68, document n° 447/7, année 1967.

Par exemple, le document mentionne que :

⁹⁹⁷ Pendant la période du Communisme on appelle l'école primaire l'école qui dure 8 ans, (6-14 ans). Selon le système éducatif de cette époque, après l'école primaire vient le lycée qui dure 4 ans (14-18 ans) et ensuite l'Université.

« Les fiançailles se faisaient généralement (pour les filles) à partir de l'âge de 10 ans, c'est-à-dire au moment où elles commencent à se développer. Il n'existe pas de loi qui déterminerait l'âge. L'âge de l'homme n'est pas pris en compte. La fille est forcée de prendre n'importe quel homme, à n'importe quel âge, il suffit qu'il lui ait été donné par ses parents. Les fiançailles peuvent avoir lieu même à un plus jeune âge ou même sans que la fille soit encore née [...]. La récompense de l'engagement est une coutume héritée de génération en génération jusqu'à nos jours. Pour ses parents, la jeune fille est comme une chose, comme un trésor, au même titre que les moutons ou le bétail »⁹⁹⁸.

Après avoir présenté ces coutumes du passé, l'auteur parle des coutumes d'aujourd'hui. Ainsi, l'auteure écrit :

« De nombreuses coutumes dont notre peuple hérite encore ont une origine très ancienne, avant l'arrivée de la Turquie. Ces coutumes sont si profondément ancrées dans la conscience des gens que même si tant de siècles se sont écoulés, elles sont encore héritées de nos jours [...]. La récompense pour les fiançailles. Cette coutume est également présente de nos jours. Une fille est comme un objet pour ses parents. Beaucoup d'engagements se font en donnant la parole. La fille est forcée de prendre le mari donné par ses parents Le jour du mariage est fixé trois semaines à l'avance et ne peut être modifié. Le cas contraire est considéré comme une insulte »⁹⁹⁹.

L'existence de ces coutumes est également présentée par un autre document recueilli par le collectif éducatif du village de Rremull, situé à Bureli, une ville au Centre du pays. Ce manuscrit, portant simplement l'année 1967, expose les coutumes persistantes dans ce village. Bien que les détails spécifiques de ce document ne soient pas fournis, il semble qu'il offre un aperçu des pratiques coutumières encore en vigueur dans la communauté de Rremull à cette époque. Cette contribution écrite témoigne de la volonté du collectif éducatif de documenter et de comprendre les traditions locales, même pendant une période de changement sociopolitique.

Selon ce document :

« Dans notre village, ces coutumes arriérées sont encore en vigueur, comme dans d'autres provinces du Nord de l'Albanie. Ainsi, les fiançailles se font même à l'âge de moins de seize ans. Même au-delà de cet âge, le père fait les fiançailles. Mais il y a aussi des cas où le père et la mère se consultent. La récompense se fait en espèces ou en bétail. Quand la fille est fiancée,

⁹⁹⁸ IACEA, archives ethnographiques, dossier n° 68, document n° 447/7, année 1967, « Relacion mbi zakonet e mbetura nga Kanuni i Lekë Dukagjinit », « Relations sur les coutumes restantes de Kanun de Lekë Dukagjini ».

⁹⁹⁹ *Ibid.*

elle ne sort pas souvent de la maison. Même avant le mariage, elle doit obéir aveuglément à son futur mari. Elle ne peut sortir qu'avec la permission de son mari. Ce n'est qu'avec sa permission qu'elle peut participer aux réunions de la jeunesse [...]. Il y a une coutume dans notre village selon laquelle quand le mari meurt, quelqu'un d'autre de sa famille doit épouser la veuve. Cela se produit du fait que la famille du mari ne veut pas voir l'épouse dans une autre famille»¹⁰⁰⁰.

D'autres coutumes ont été recueillies par les étudiants de la faculté d'histoire et de philologie durant l'année 1969. Une présentation détaillée des coutumes préservées dans quelques villages du Nord du pays est faite, plus précisément concernant les fiançailles, le respect des liens du sang dans les mariages, le paiement de la dot. Il en résulte que :

« Dans le village de Rilë, Shënkoll, île de Shengjin, Balldren (villes dans le Nord-ouest de l'Albanie), ces coutumes arriérées sont remarquées.

Les fiançailles ont lieu dès le plus jeune âge et, dans de nombreux cas, dans le ventre de la mère. Plus de 80 % des engagements ont lieu entre 12 et 15 ans. Les fiançailles se font sans même demander aux enfants. La jeune fille le découvre alors qu'elle participe, plus tard, aux conversations qui ont lieu dans le quartier, ou de la part de son frère ou de sa sœur. Il existe une autre coutume qui empêche les jeunes femmes de participer au travail. La mariée ne peut pas travailler 3 mois avant le mariage et 1 an après »¹⁰⁰¹.

Selon ce rapport, les pratiques telles que la vente de femmes persistent encore dans certaines régions. Par exemple, dans le village de Lekurtaj, situé au Nord de l'Albanie dans la région de Tropojë, il est rapporté que les habitants vendent parfois leurs terres afin de réunir les fonds nécessaires pour payer la dot ou organiser la cérémonie de mariage.

Ces documents d'archives constituent un témoignage authentique de la persistance des coutumes, préservé de toute influence du Parti communiste. Ils révèlent que malgré les efforts déployés par le régime communiste pour éliminer ces pratiques, la bataille n'a pas été remportée comme prévu. En dépit de la propagande intensive, il est apparu difficile pour le régime de modifier profondément la mentalité du peuple. La réalité albanaise, bien que soumise à l'influence de la philosophie et de l'idéologie communistes, demeure résistante. L'ambition

¹⁰⁰⁰ IACEA, archives ethnographiques, dossier n° 68, document n° 447/7, année 1967, « Disa të dhëna rreth zakonit të fejesës e martesës », « Quelques informations sur la coutume des fiançailles et du mariage ».

¹⁰⁰¹ IACEA, archives ethnographiques, dossier 68, document n° 448 /8, année 1969 « Të dhëna mbi zakonet prapanike në trajtimin e gruas në rrethin e Lezhës të nxjerra nga grupi i studentëve të fakultetit Histori Filologji », « Données sur les coutumes arriérées dans le traitement des femmes dans la région de Lezha, extraites du groupe d'étudiants de la Faculté d'histoire et de philologie ».

communiste de forger un « homme nouveau », si fervemment promue par le Parti, n'a pas abouti immédiatement et s'est avérée éphémère, incapable de résister à l'épreuve du temps. Même si des évolutions sont observables dans des domaines tels que la structure familiale et les rôles de genre, elles n'ont pas entraîné de changements fondamentaux. La société albanaise est demeurée, même pendant la période communiste, largement patriarcale¹⁰⁰². Ainsi, même si les communistes ont cherché à moderniser la population à travers des politiques économiques et sociales très ambitieuses et de promotion de nouvelles valeurs collectivistes et socialistes, malgré les efforts pour imposer une nouvelle idéologie et un nouveau mode de vie, les traditions et les coutumes anciennes sont souvent restées profondément enracinées parmi la population. Elles représentent un lien tangible avec le passé et une continuité culturelle qui transcende les changements politiques. Lors de cette période, dans de nombreux cas, ces coutumes ont survécu précisément parce qu'elles sont un moyen pour les individus et les communautés de résister à l'oppression politique et ont servi de refuge contre l'endoctrinement idéologique communiste et comme moyen de préserver une identité distincte.

En résumé, malgré la pression considérable exercée par le régime communiste pour transformer la société et promouvoir une nouvelle idéologie, les coutumes et traditions profondément ancrées au sein des populations ont démontré une remarquable résilience. Elles ont su survivre et continuer à jouer un rôle significatif dans la vie quotidienne et l'identité culturelle des gens, même dans des contextes politiques marqués par l'imposition d'idéologies radicalement nouvelles. L'observation du retour des coutumes après la chute du régime communiste illustre parfaitement cette idée.

2 § - La coutume au sein de la population pendant la Démocratie (ou durant l'époque moderne)

La chute du régime communiste en Albanie a entraîné l'effondrement du national-Communisme et de l'idéologie marxiste qui le sous-tendait. Depuis lors, le pays est engagé dans une période de transition et de développement, passant d'un régime centralisé à une économie de marché libre. Cette transition implique de guérir de graves blessures économiques et sociales, et l'Albanie est confrontée à de nombreux défis. Parmi ces défis, on peut noter le retour de certaines coutumes considérées comme préjudiciables à la société albanaise moderne. Deux

¹⁰⁰² Erka ÇARO, Ajay BAILEY, Leo Van WISSEN, « I am the God of the House': How Albanian Rural Men Shift their Performance of Masculinities in the City », *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, vol. 20, n° 1, 2018, pp. 49–65.

exemples importants sont la vengeance du sang (A) et les mariages précoces (B). Ces pratiques ont rapidement ressurgi après les années 1990 et ont progressivement évolué, s'éloignant des coutumes traditionnelles albanaises. Il est crucial pour l'Albanie de relever ces défis et de promouvoir des changements sociaux positifs qui favorisent le bien-être de sa population et le développement durable du pays. Cela nécessite un engagement continu en faveur de la promotion des droits humains, de l'égalité des genres et de l'éducation, ainsi que des mesures efficaces pour décourager et éliminer les pratiques préjudiciables qui entravent le progrès de la société albanaise.

A. La persistance de la vengeance du sang

Au début des années 1990, une vague d'espoir et d'aspirations profondes envahit l'Albanie alors que le pays se prépare à quitter l'ère communiste. Les Albanais, fatigués par des décennies de régime autoritaire et de privations, rêvent de transformations radicales. Les premiers slogans qui émergent dans les rues sont marqués par un désir ardent de changement et de liberté. Ces slogans dénoncent non seulement le régime en place mais expriment également un désir de se rapprocher des valeurs et des institutions occidentales. Le peuple revendique le respect des droits de l'individu, la liberté d'expression des opinions, l'économie de marché et l'État de droit. Celles-ci sont considérées comme les valeurs fondamentales de la civilisation occidentale et les axes centraux du processus de transformation post-communiste¹⁰⁰³. Certes, l'avènement de la Démocratie peut être perçu comme un développement positif ; cependant, il est incontestable que cette transition s'est accompagnée de coûts considérables pour le pays concerné. Dès ses prémices, elle a engendré une désagrégation de l'appareil économique ainsi que des modifications substantielles dans la structure sociale. Cette réalité est caractérisée de manière perspicace par l'anthropologue britannique Clarissa De Waal :

« « Re commençons à zéro », tel est le slogan crié avec enthousiasme [...]. Ce fut une frénésie de destruction, tout à fait compréhensible, qui a rasé les arbres et les vignes, détruit les bâtiments des coopératives et les machines, détruit des milliers de serres et de systèmes d'irrigation, brisé les fenêtres des usines et des immeubles d'habitation. À la suite de ces destructions et de la fermeture des usines minières, alors qu'il n'y avait aucune possibilité de travail, on ne sait pas clairement quelle forme de genèse ou de génération de revenus ils avaient en tête »¹⁰⁰⁴.

¹⁰⁰³ Artan FUGA, « L'imaginaire collectif sur l'Occident dans les pays postcommunistes et le processus d'élargissement de l'espace communautaire », *Diogène*, vol. 2, n° 194, 2001, p. 73-82.

¹⁰⁰⁴ Clarissa de WAAL, *Shqipëria pas rënies së komunizmit*, AIIS, Tiranë, 2009, p. 13.

Ces termes expriment une manifestation éphémère de l'hostilité envers le Communisme, mais avec des implications considérables pour l'avenir du pays. La transition qui en découle est un parcours long et sinueux, marqué par des blessures profondes¹⁰⁰⁵. Les changements de régime sont caractérisés par une violence extrême, laissant la société profondément affectée par les divisions héritées d'une période de cinquante ans de Communisme, qui a eu pour effet de marginaliser le pays. Cette crise, ainsi que la transition qui s'ensuit, sont souvent présentées comme des phases distinctes constituant des étapes cruciales du passage du Communisme et de la dictature vers le libéralisme économique et la Démocratie. Cependant, les effets de cette transition se font encore sentir aujourd'hui. Parmi ces effets, on observe la persistance des coutumes, et en particulier leur mésusage.

Cette sorte de persistance sera expliquée de manière plus détaillée dans les sous-parties suivantes. Nous examinerons ainsi les divers facteurs qui contribuent aujourd'hui à la perpétuation des pratiques coutumières, notamment celle de la vengeance du sang (1), ainsi que les profondes mutations que cette coutume a subies au fil du temps (2). En analysant ces éléments, nous mettrons en lumière les dynamiques sociales, culturelles et économiques qui continuent d'influencer ces pratiques, tout en soulignant les transformations qui les ont éloignées des normes et des structures traditionnelles, indiquant une évolution complexe façonnée par les bouleversements de la période post-communiste.

1. Les facteurs de persistance de la vengeance aujourd'hui

Parmi les facteurs les plus importants de la persistance de la vengeance du sang aujourd'hui, nous pouvons identifier : la faiblesse de l'État (a) la faiblesse du système judiciaire (b), les conflits de propriété (c) et la traite des femmes (d).

a) La faiblesse de l'État

¹⁰⁰⁵ Michele COMELLI, « Le relazioni tra l'UE e l'Albania », *L'Albania verso l'Unione europea: il ruolo dell'Italia*, Istituto Affari Internazionali, vol. 12, n° 9, p. 8.

Les réformes économiques et politiques mises en œuvre à partir de 1991 ont engendré des transformations sociales substantielles. Parmi ces mutations, on note des pressions démographiques importantes, se manifestant notamment par des migrations internes massives des zones rurales vers les centres urbains. Cette migration incontrôlée a donné lieu à divers problèmes, notamment en matière de logement, de santé, de transport et d'infrastructures urbaines¹⁰⁰⁶. De plus, elle a conduit à un quasi-dépeuplement des zones rurales et montagneuses et a exacerbé les disparités de développement entre les zones urbaines et rurales.

La transition est également marquée par des problèmes persistants liés à la propriété, aux disparités économiques entre les différentes couches sociales et à une augmentation du chômage, qui pèsent lourdement sur les conditions de vie de la population¹⁰⁰⁷. En outre, ce changement a conduit à une criminalisation accrue, à la destruction des valeurs culturelles et patrimoniales, à la délégitimation de l'État, à la détérioration des services publics et à des crises politiques récurrentes¹⁰⁰⁸. Ces facteurs ont entraîné une émigration massive de la population. Ces facteurs ont entraîné une émigration massive de la population. En effet, l'émigration de la population albanaise devient évidente dès le début des années 1990. En juillet 1990, lors des grandes manifestations contre le Communisme, environ 5 000 personnes envahissent les ambassades de divers pays européens tels que l'Italie, la France et l'Allemagne, obtenant ainsi le statut d'émigrants politiques, tandis que d'autres citoyens traversent illégalement la frontière gréco-albanaise¹⁰⁰⁹. Six ans plus tard, d'autres mouvements, sans précédent en Albanie depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, touchent la population¹⁰¹⁰. Ces mouvements résultent de l'effondrement des pyramides financières (1991-1997) en 1997. Les politiques de ces sociétés visent à attirer les investisseurs en leur promettant des rendements extrêmement élevés¹⁰¹¹. Les rétributions versées aux premiers investisseurs sont financées par les fonds provenant des investissements ultérieurs. Pour séduire de nouveaux investisseurs, ces sociétés ont augmenté les taux de rémunération. Cependant, elles se sont finalement révélées incapables de verser les paiements promis aux investisseurs. En faillite, ces schémas de type pyramidal ont eu des

¹⁰⁰⁶ Kolë GJELSHAJ, Jean-Michel WAELE, « Introduction », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 29, 2000, pp. 117-120.

¹⁰⁰⁷ Jean-Guillaume DITTER, Ilir GEDESHI, « Dix ans de transition économique albanaise : de l'autarcie à l'extraversion », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 29, 2000, pp. 122.

¹⁰⁰⁸ Shinasi RAMA, *Përrallat e tranzicionit shqiptar*, Tiranë, Princi, 2012, p. 167.

¹⁰⁰⁹ Jean-Guillaume DITTER, Ilir GEDESHI, « Conditions économiques et émigration des élites intellectuelles en Albanie », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 23 | 1997, mis en ligne le 01 mars 2005, consulté le 11 décembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/122>.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*

¹⁰¹¹ Christopher JARVIS, « The Rise and Fall of Albania's Pyramid Schemes », *International Monetary Fund, Finance & Development*, vol. 37, n° 1, 2000, p. 2.

conséquences économiques graves pour la population, qui a perdu une part importante de sa richesse. Ces entreprises, ont également artificiellement stimulé la consommation, mais ont nui à l'investissement productif et à la restructuration des entreprises. Elles ont augmenté les taux d'intérêt et bloqué une grande partie de l'épargne nationale. En conséquence, elles ont contribué à aggraver le déficit commercial de l'Albanie et à détériorer son économie en 1996¹⁰¹². Les événements en question ont engendré d'importants soulèvements populaires à l'encontre du gouvernement, lequel s'est abstenu de prendre des mesures contre les sociétés concernées. Cette situation a conduit à une perte rapide du contrôle de l'État. La structure étatique s'est effondrée, entraînant la disparition de l'autorité gouvernementale et de la gendarmerie. De plus, l'ouverture et le pillage des dépôts d'armes et de munitions, désormais sous le contrôle de la population, ont contribué à une diffusion étendue de la criminalité. Par conséquent, ces soulèvements ont rapidement évolué en instruments de vengeance, souvent motivés par des intérêts personnels. Le nombre de personnes tuées intentionnellement et accidentellement a atteint des niveaux alarmants¹⁰¹³. Cette situation a conduit à un effondrement de l'ordre public, caractérisé par une diminution significative de la population carcérale. En conséquence, les criminels sont devenus de plus en plus actifs, commettant des vols et mettant en péril la sécurité des citoyens sans défense¹⁰¹⁴. L'augmentation de ces incidents a engendré une émigration massive au sein de la population. Ainsi, au cours de l'année 1997, environ 400 000 personnes (soit 14 % de la population totale de l'année 1994), principalement âgées de moins de 30 ans, ont quitté le pays¹⁰¹⁵. Au sein de cette crise migratoire, on distingue une catégorie particulière de population : les élites intellectuelles qui cherchent à améliorer leur condition de vie en Europe¹⁰¹⁶. Ce phénomène engendre des répercussions considérables pour le pays d'origine. En effet, ces individus, susceptibles de jouer un rôle crucial dans les domaines politique, économique, éducatif et scientifique, quittent leur nation, privant ainsi leur pays d'une contribution essentielle qui est désormais apportée à l'étranger.

Mais, la migration ne se limite pas à un phénomène du passé; elle constitue encore aujourd'hui une réalité qui touche toutes les couches de la population. Selon les statistiques de la Banque mondiale, sur une période de vingt ans jusqu'en 2010, l'Albanie a enregistré un « stock » de 1

¹⁰¹² Jean-Guillaume DITTER, Ilir GEDESHI, « Conditions économiques et émigration des élites intellectuelles en Albanie », *op. cit.*, pp. 1-22.

¹⁰¹³ Albana SUBASHI, *La tradition coutumière albanaise dans le cadre du mouvement de transition*, *op. cit.*, pp. 185-187.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*

¹⁰¹⁵ Guillaume DITTER, Ilir GEDESHI, « Conditions économiques et émigration des élites intellectuelles en Albanie », *op. cit.*, pp. 1-22.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*

438 300 immigrants, représentant 45,4 % de la population résidente du pays¹⁰¹⁷. Quant aux chiffres récents relatifs à l'émigration, certaines sources évoquent 600 000 départs au cours des cinq dernières années, un chiffre considérablement élevé au regard du nombre total d'habitants du pays¹⁰¹⁸. Toutefois, d'autres données fournies par la Banque mondiale offrent une estimation plus détaillée année par année, suggérant qu'entre 2016 et 2021, environ 60 000 Albanais ont quitté leur pays, ce qui correspond à une moyenne de 10 000 départs par an. Cette tendance concerne principalement de jeunes diplômés, ce qui témoigne d'une migration motivée par des considérations économiques.

Par ailleurs, il est important de noter qu'en parallèle au rétablissement de la Démocratie, une résurgence des coutumes traditionnelles est observée. Cette tendance s'accompagne d'une augmentation de la criminalité après 1990, entraînant une recrudescence des meurtres liés à la vengeance du sang, exacerbée par un détournement des pratiques coutumières. Durant la période instable de transition post-communiste, les conditions ont favorisé la réactivation du désir de justice personnelle parmi les familles et les individus qui avaient réprimé pendant des années leur désir de vengeance à la suite du meurtre d'un proche¹⁰¹⁹. En particulier, les événements de l'année 1997 ont intensifié le cycle de la vengeance du sang. De nombreuses personnes ont cherché à se venger des meurtres de leurs proches survenus avant cette période, tandis que les divers homicides commis durant ces années ont engendré de nouveaux cycles de conflits de vengeance du sang.

Cependant, dans ces périodes, cette coutume a subi une transformation significative, s'éloignant des règles et normes traditionnelles qui la régissaient. Ce dévoiement est marqué par une absence de cadre régulateur, une augmentation des actes de vengeance hors de tout contrôle communautaire, et une intensification des violences. Les meurtres ne sont plus nécessairement motivés par des notions d'honneur ou des principes de justice traditionnelle, mais souvent par des ressentiments personnels, des actes de désespoir économique, ou l'incapacité de l'État à garantir la sécurité et la justice. Ainsi, on constate que les pratiques contemporaines de vengeance du sang reflètent davantage un contexte de vide juridique qu'une continuation des coutumes ancestrales, témoignant d'un éloignement notable par rapport au système coutumier initial. En effet, cette divergence est exacerbée par la faiblesse structurelle du système judiciaire

¹⁰¹⁷ The World Bank, Migration and remittances factbook 2011, Second edition, p. 54.

¹⁰¹⁸ <https://www.lexpress.fr/monde/>, <https://fr.euronews.com/>, <https://data.worldbank.org/indicator>.

¹⁰¹⁹ Albana SUBASHI, *La tradition coutumière albanaise dans le cadre du mouvement de transition*, op. cit., pp. 185-187.

en vigueur, qui contribue directement à la persistance de ces coutumes. L'insuffisance institutionnelle crée un vide que les pratiques traditionnelles comblent, soulignant ainsi la dépendance de certaines communautés à ces méthodes anciennes en l'absence de mécanismes juridiques modernes et efficaces.

b) La faiblesse du système judiciaire

Durant la période de transition, le déficit de confiance de la population dans le système judiciaire émerge comme un facteur déterminant dans le retour des pratiques coutumières telles que les vengeances de sang. Les rapports d'évaluation mettent en évidence une confiance particulièrement faible de la population albanaise dans les institutions judiciaires, associée à une perception globalement négative de leur efficacité et intégrité. Ce climat de méfiance conduit ainsi les individus à se tourner vers des mécanismes traditionnels de résolution des conflits, en réponse à ce que beaucoup perçoivent comme une défaillance du cadre juridique formel¹⁰²⁰. Plusieurs facteurs expliquent cette méfiance, dont le manque d'indépendance et la corruption endémique au sein du système judiciaire. En principe, l'Albanie dispose des mécanismes nécessaires pour assurer l'indépendance de la justice. La première Constitution adoptée après la période communiste, en 1998, a consacré la justice comme un objectif national majeur, en mettant en exergue son rôle essentiel dans la protection des droits individuels et dans la préservation de la stabilité sociale durant la phase de transition. Cependant, dans la pratique, le système judiciaire albanais est confronté à de nombreux obstacles depuis la chute du Communisme, ce qui alimente la méfiance du public. Ainsi, la nomination des juges et des procureurs est souvent perçue comme influencée par des facteurs autres que le mérite, avec des allégations courantes de corruption et d'ingérence politique dans le processus de sélection¹⁰²¹. Le contrôle exercé par le gouvernement sur le système judiciaire, y compris sur les nominations et les carrières des fonctionnaires de la justice, compromet son indépendance¹⁰²².

¹⁰²⁰ République d'Albanie, Commission parlementaire spéciale pour la réforme du système judiciaire, *Analyse du système judiciaire en Albanie*, décembre 2015, p. 10.

¹⁰²¹ République d'Albanie, Institution de l'Avocat du peuple, « Sur le phénomène des vengeances de sang en Albanie », Rapport spécial, 2015, p. 7. L'institution de l'Avocat du peuple est une institution indépendante qui protège les droits les libertés et les intérêts des citoyens face aux actions des institutions de l'administration publique. L'Avocat du peuple ne peut appartenir à aucun parti politique, ni exercer d'autres activités politiques, étatiques ou professionnelles, ni participer aux organes directeurs des organisations sociales, économiques et commerciales. Il a le droit de faire des recommandations et de proposer des mesures lorsqu'il constate une violation des droits de l'homme et des libertés par l'administration publique.

¹⁰²² *Ibid.*

Au fil des ans, les tribunaux ont été considérés comme l'un des domaines les plus touchés par la corruption en Albanie, comme en témoignent différentes études. Par exemple, le rapport de suivi du Parlement européen pour l'année 2014 sur l'Albanie mentionne que le fonctionnement du système judiciaire continue d'être entravé par la politisation, la responsabilité limitée, le manque de coopération interinstitutionnelle, l'insuffisance des ressources, les retards dans les procédures et l'accumulation des affaires. De plus, la persistance de la corruption au sein du système judiciaire reste une préoccupation majeure¹⁰²³. Ce rapport souligne notamment :

« La nécessité de renforcer l'état de droit et de réformer l'appareil judiciaire afin d'accroître la confiance de la population et des entreprises dans la justice; salue l'engagement pris par l'Albanie de réformer la justice mais déplore toujours que le fonctionnement de la justice reste confronté à des problèmes tels que la politisation de ses organes, son degré limité de responsabilisation, la corruption à grande échelle, le manque de ressources et le nombre d'affaires en souffrance; rappelle la nécessité d'intensifier les efforts en vue de l'indépendance, de l'efficacité et de la responsabilisation de la justice et d'améliorer le système de nomination et de promotion des juges, des procureurs et des avocats ainsi que la procédure disciplinaire à leur rencontre; invite les autorités à poursuivre les réformes dans un esprit de coopération constructive avec l'ensemble des parties prenantes »¹⁰²⁴.

En outre, des préoccupations persistent concernant la qualité de l'éducation juridique en Albanie et la formation des juges. Des chiffres mettent en lumière un problème systémique de corruption qui affecte non seulement la qualité de l'enseignement supérieur en Albanie, mais aussi la confiance des étudiants envers les institutions académiques et publiques. En effet la perception généralisée de la corruption, particulièrement dans des domaines clés tels que l'éducation, illustre les défis persistants auxquels le pays est confronté dans sa lutte pour instaurer un système transparent et équitable. Dans l'ensemble, ces dysfonctionnements alimentent la méfiance du public, sapant ainsi la confiance dans les capacités et l'intégrité des juges et des procureurs, et contribuant au recours continu à des pratiques coutumières telles que les vengeances de sang¹⁰²⁵. Malgré quelques progrès et un engagement politique renforcé dans la lutte contre la corruption, celle-ci demeure une source de préoccupation majeure en Albanie. La corruption est largement répandue dans divers secteurs de la vie publique et des affaires, y compris dans l'enseignement supérieur. Selon l'Indice de perception de la corruption, l'Albanie

¹⁰²³ République d'Albanie, Commission parlementaire spéciale pour la réforme du système judiciaire, Analyse du système judiciaire en Albanie, 2015, p. 10.

¹⁰²⁴ *Ibid.*

¹⁰²⁵ *Ibid.*

se classe à la 100^e place en 2023 sur un total de 180 pays. Ce classement reflète un niveau perçu de corruption dans le secteur public évalué à 37 sur 100. Ce score témoigne d'une corruption encore largement répandue, malgré les efforts de réformes entrepris par le gouvernement¹⁰²⁶.

En outre, le Baromètre des Balkans 2023, une enquête annuelle mesurant l'opinion des citoyens de cette région, a classé l'Albanie comme le pays présentant le plus haut niveau de perception de la corruption dans les Balkans. Le rapport met en lumière des préoccupations particulièrement marquées concernant le secteur éducatif, notamment la conviction que le système éducatif albanais n'a pas préparé de manière adéquate les jeunes au marché du travail¹⁰²⁷.

Ces dysfonctionnements généraux et plus précisément au sein du système judiciaire entraînent des conséquences préjudiciables, notamment des cas où les coupables ne sont pas toujours condamnés à la peine qu'ils méritent¹⁰²⁸. Parfois, même en cas de culpabilité avérée, les accusés sont laissés en liberté sous prétexte d'un manque de preuves suffisantes. Ces lacunes ont conduit à des cas d'autorégulation, où les familles impliquées dans des conflits de vengeance sanglante refusent souvent de coopérer avec les institutions judiciaires. Pour beaucoup d'entre elles, le recours à la justice ne représente pas une solution efficace pour résoudre ce phénomène, mais plutôt un moyen de retarder sa résolution¹⁰²⁹. En conséquence, les solutions proposées par les tribunaux ne sont pas perçues comme un moyen de rétablir la justice, mais plutôt comme une source de retardement dans la quête de celle-ci¹⁰³⁰. C'est pourquoi les proches des victimes préfèrent souvent recourir aux pratiques coutumières pour administrer leur propre justice, plutôt que de se tourner vers le système judiciaire étatique.

Pour remédier à ces problèmes, de nombreuses mesures ont été entreprises, la plus importante étant la réforme judiciaire adoptée en 2014.

a.1. La réforme de la justice de 2014

Cette réforme vise à renforcer l'indépendance, l'efficacité et la responsabilité du pouvoir judiciaire, une priorité essentielle pour le processus d'adhésion de l'Albanie à l'Union

¹⁰²⁶ Transparency International, Corruption perceptions index 2023, publié en janvier 2024, p. 3.

¹⁰²⁷ Balkan Barometer 2020, Regional Cooperation Council, <https://www.rcc.int/balkanbarometer/publications>

¹⁰²⁸ L'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA), « Rapport de mission en République d'Albanie. Du 3 au 13 juillet 2013 », *op. cit.*, p. 16.

¹⁰²⁹ *Ibid.*

¹⁰³⁰ *Ibid.*, p. 32.

européenne¹⁰³¹. Une commission parlementaire *ad hoc* sur la réforme judiciaire est créée, dotée d'un mandat étendu pour identifier les problèmes et les besoins d'amélioration du système une justice indépendante, composée de juges et de procureurs compétents respectant la loi. Elle vise à surveiller leur travail, à évaluer leurs compétences et à contrôler leur patrimoine. Ce processus, appelé « vetting », vise à sanctionner les magistrats possédant des biens cachés ou non déclarés, ou issus d'activités criminelles, afin de garantir qu'ils ne sont pas impliqués dans le crime organisé et qu'ils maîtrisent les lois qu'ils sont chargés d'appliquer¹⁰³².

En 2016, dans le cadre de la réforme judiciaire, d'importants changements législatifs sont adoptés, comprenant l'adoption de huit textes législatifs de première importance et des modifications Constitutionnelles. L'objectif principal de ces mesures est de restructurer le système judiciaire albanais afin d'en accroître l'indépendance et l'efficacité. Ces nouvelles lois sont promulguées dans le but de favoriser l'autonomie du pouvoir judiciaire et de renforcer ses compétences. Ces dispositions législatives cherchent à renforcer le statut des juges et à élargir les attributions du Conseil supérieur de la magistrature. Elles visent également à limiter les pouvoirs du Président de la République et du ministère de la Justice en matière judiciaire, ainsi qu'à revoir le processus de nomination et de responsabilité des juges de la Cour Constitutionnelle et de la Cour suprême¹⁰³³.

Un aspect crucial de la réforme judiciaire consiste à lutter contre la corruption présumée et contre l'enrichissement injustifié au sein de l'appareil judiciaire albanais. À cette fin, de nouveaux contrôles de sécurité sont mis en place pour les fonctionnaires du système judiciaire, reposant sur une évaluation de leur professionnalisme, de leur intégrité et de leurs réalisations tout au long de leur carrière. Ce processus de vérification est mené de manière continue. Au 15 septembre 2021, les institutions de contrôle ont achevé l'examen de 437 dossiers en première instance, incluant tous les dossiers prioritaires. Parmi ces décisions, 298 sont définitives, c'est-à-dire après appel. Dans l'ensemble, environ 62 % des dossiers de vérification traités jusqu'à présent ont conduit à des licenciements ou à des démissions, notamment en raison de l'âge de la retraite atteint. De plus, des enquêtes pénales sont ouvertes par le parquet spécial concernant les déclarations de patrimoine de 23 magistrats révoqués¹⁰³⁴.

¹⁰³¹ Arnisa TEPELIA, « Reforma në drejtësi dhe hija e ekzekutivit: roli i ri i ministrisë së drejtësisë në qeverisjen gjyqësore në Sshqipëri », *Eu Policy hub*, n° 25, 2017, p. 1.

¹⁰³² *Ibid.*

¹⁰³³ *Ibid.*

¹⁰³⁴ ANNEX I to Commission Implementing Decision on the financing of the annual action plan in favour of Albania for 2021 Action Document for «EU for Justice», p. 1.

Au 1^{er} juin 2023, 669 fonctionnaires sont soumis à de nouveaux contrôles de sécurité, parmi lesquels 223 sont révoqués de leurs fonctions¹⁰³⁵. La réévaluation temporaire de tous les juges et procureurs se poursuit sous l'égide de la Commission européenne, ce qui a considérablement renforcé l'indépendance, l'impartialité, le professionnalisme et la responsabilité du pouvoir judiciaire. Cependant, des améliorations restent encore à apporter. Le rapport de la Commission européenne pour l'année 2023 souligne que malgré les efforts déployés dans le système judiciaire, celui-ci ainsi que l'accès à la justice continuent d'être affectés par la longueur des procédures, l'augmentation de la charge de travail et l'important arriéré des affaires, en particulier au niveau des tribunaux d'appel et des tribunaux de première instance¹⁰³⁶. Des progrès significatifs sont réalisés dans le comblement des postes judiciaires vacants ainsi que dans l'évaluation temporaire de tous les juges et procureurs. Selon le rapport, au 6 octobre, 57 % des dossiers de vérification traités ont abouti à des licenciements, des démissions ou des cessations de mandat¹⁰³⁷. En juin 2023, le Tribunal spécial de première instance contre la corruption et le crime organisé a prononcé une condamnation à l'encontre de l'ancien président de la Cour Constitutionnelle, le condamnant à six mois de prison pour fausse déclaration et recel dans le cadre du processus de vérification¹⁰³⁸. L'Albanie doit ainsi, continuer de garantir des procédures pénales systématiques engagées à l'encontre des juges et des procureurs dont le processus de vérification a révélé des éléments criminels. En outre, le système de gestion des dossiers et le système de formation judiciaire doivent être améliorés pour renforcer davantage l'efficacité et le professionnalisme dans l'ensemble du secteur judiciaire.

Selon ce rapport, il est clair que des problèmes persistent au sein du système judiciaire, et des mesures approfondies doivent être prises pour regagner la confiance de la population. Dans ce contexte, un projet intitulé « Renforcer la qualité et l'efficacité de la justice en Albanie », élaboré par la Commission européenne pour l'efficacité de la justice (CEPEJ), est lancé pour la période de janvier 2023 à décembre 2026 afin de continuer les réformes renforcées au sein de la justice.

¹⁰³⁵ Organisation mondiale du commerce, Examen des politiques commerciales, Rapport de l'Albanie, 18 octobre 2023, p. 23.

¹⁰³⁶ European Commission, Commission staff working document, *Albania 2023 Report*, Accompanying the document: Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions 2023 Communication on EU Enlargement policy, Brussels, 8.11.2023, p. 4.

¹⁰³⁷ *Ibid.*

¹⁰³⁸ *Ibid.*

a.2. Le projet CEPEJ : « Renforcer la qualité et l'efficacité de la justice en Albanie »

Ce projet est cofinancé par l'Union européenne et le Conseil de l'Europe, et est mis en œuvre par le Conseil de l'Europe. Son objectif principal est de renforcer les mesures visant à améliorer la transparence et l'efficacité des institutions judiciaires. Il vise à travers l'amélioration de la gestion, de la performance des tribunaux et de la qualité des services aux utilisateurs, conformément aux normes et outils de la CEPEJ. De plus, le projet encourage l'utilisation des modes alternatifs de résolution des conflits, tels que la médiation¹⁰³⁹.

Ce projet propose une révision législative et institutionnelle visant à renforcer l'indépendance et l'impartialité du pouvoir judiciaire en Albanie. Cela inclut la mise en place de mécanismes de sélection transparents et basés sur le mérite pour les juges et les procureurs, ainsi que des garanties contre l'ingérence politique dans le système judiciaire. Le projet inclut la formation continue pour les juges, les procureurs et le personnel judiciaire, afin d'améliorer leurs compétences professionnelles et leur capacité à appliquer efficacement la loi de manière impartiale et équitable. Ainsi, en améliorant la qualité et l'efficacité de la justice, ce il vise également à renforcer la confiance du public dans le système judiciaire, ce qui est essentiel pour la Démocratie et l'État de droit. En résumé, ce type de projet est conçu pour soutenir des réformes structurelles et institutionnelles visant à améliorer la qualité et l'efficacité de la justice en Albanie, contribuant ainsi à renforcer l'État de droit et à promouvoir une société plus juste et plus équitable.

Cependant, en dehors des faiblesses du système judiciaire, d'autres facteurs contribuent à raviver le recours aux pratiques coutumières liées aux représailles sanglantes. Parmi ceux-ci, nous pouvons citer les conflits de propriété ainsi que la traite des femmes. Ces problèmes complexes nécessitent une approche globale et coordonnée pour être adressés efficacement¹⁰⁴⁰.

c) Les conflits de propriété

Depuis les années 1990, la question de la propriété demeure l'un des principaux déclencheurs de conflits en Albanie, au cœur notamment des vengeances de sang, dans le contexte de la privatisation des biens fonciers qui a émergé après la chute du régime

¹⁰³⁹<https://www.coe.int/fr/web/cepej/cooperation-programmes/strengthening-of-quality-and-efficiency-of-justice-albania>

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*

communiste. Les références au passé communiste sont fréquemment invoquées lorsqu'il s'agit d'expliquer les difficultés rencontrées en Albanie, en particulier les problèmes liés à la propriété. Durant la période communiste, le régime a instauré un nouveau système de propriété, procédant à une vaste expropriation visant à récupérer des terres au profit de l'État, notamment les terres agricoles privées ainsi que celles appartenant aux institutions religieuses. Cette réforme, motivée par l'idéologie de la lutte des classes, a conduit à la diminution de la propriété privée au profit d'une propriété collective ou étatique. La gestion des terres à cette époque est confiée aux coopératives agricoles, et toute activité privée dans ce domaine est proscrite. L'État contrôle la production ainsi que les prix d'achat et de vente, ce qui a engendré une profonde crise économique à la fin des années 80¹⁰⁴¹. Bien que cette réforme ait permis à de nombreuses familles sans terres d'en bénéficier, de nombreuses autres ont perdu leurs biens.

Immédiatement après la chute du régime communiste, le pays entreprend une transition significative. Le nouveau régime démocratique adopte les principes du marché libre et de la propriété privée. Conformément aux principes Constitutionnels, l'Albanie reconnaît la diversité des formes de propriété ainsi que l'initiative privée et libre de chaque individu. Une des priorités majeures du nouveau régime est de procéder au retour des biens aux personnes expropriées et de leur accorder une compensation adéquate. Ce processus de restitution s'accompagne toutefois de nombreux défis. La garantie de la propriété et de la possession des terres par leurs légitimes propriétaires constitue un objectif primordial. Cependant, les changements politiques intervenus ont entravé la mise en œuvre efficace de ces réformes.

Afin de restaurer la légitimité perdue suite au régime communiste, la loi n°7501, intitulée « Pour la terre », est adoptée en juin 1991. Cette loi constitue la principale source des conflits fonciers, car son application a entraîné une distribution incontrôlée des terres plus rapide que l'attribution des titres de propriété foncière¹⁰⁴². Conformément à cette loi, les terres agricoles précédemment détenues par l'État doivent être redistribuées par habitant. Cependant, cette redistribution bénéficie principalement à des individus ou entités distincts des propriétaires expropriés durant le régime communiste¹⁰⁴³. Donc, elle a explicitement refusé le droit d'héritage à toutes les personnes dont les terres avaient été occupées par le précédent gouvernement communiste¹⁰⁴⁴.

¹⁰⁴¹ Florian BJANKU, *Pronësia mbi tokën në Shqipëri, në këndvështrim krahasues me Konventën Europiane për të Drejtat e Njeriut*, Thèse de doctorat en droit, sous la direction de Paskal Haxhi, Université de Tirana, Tiranë, 2012, p. 24.

¹⁰⁴² *Ibid.*

¹⁰⁴³ Arlind RAMA, *Të drejtat e pronësisë në Shqipëri: Sfida dhe perspektiva*, Tiranë, Fondation « Friedrich-Ebert », 2013, p. 9.

¹⁰⁴⁴ Nebi BARDHOSHI, « Legal dynamics in a border area: Between customary law and state law », *Journal of Legal Anthropology*, vol. 1, n° 3, 2013, p. 319.

De plus, le processus de compensation a souvent échoué jusqu'à nos jours. Le motif de cela est le fait que ce processus ne cible pas les bénéficiaires légitimes ou aboutit tardivement. Les institutions chargées de superviser ce processus sont mal définies et se trouvent souvent en conflit, ce qui entrave la qualité et la pertinence des données utilisées dans ce processus. En effet, le principal défi auquel est confrontée l'Albanie est attribué à la migration interne de sa population. Après la chute du régime communiste, comme déjà mentionné plus haut, le pays est le témoin d'un important mouvement de déplacement de la population des zones rurales vers les zones urbaines. À la recherche de meilleures conditions de vie, ce phénomène est observé dans de nombreux pays ayant ouvert leur économie à la libéralisation. De nombreux Albanais se sont installés dans les grandes villes, principalement à Tirana. Ce déplacement s'accompagne également de constructions non autorisées, ce qui a donné lieu à la création de zones et de quartiers informels, notamment en périphérie des villes et dans les zones côtières. La population migrante a occupé souvent des terres sans autorisation, délaissant ainsi les terres qui leur appartenaient auparavant. La question de l'attribution des terres, déjà complexe en soi, est encore compliquée par la nécessité de faire respecter la propriété de ceux dont les terrains sont occupés par ces habitations. Ainsi, le droit du véritable propriétaire de la terre entre en conflit avec celui de la personne qui, descendant des villages et des montagnes, l'a occupé¹⁰⁴⁵. Ces problèmes continuent toujours. Aujourd'hui, l'Albanie dispose d'un système de cadastre essentiel pour la gestion et l'enregistrement des droits de propriété sur les terrains et les biens immobiliers à travers le pays. Toutefois, ce système a été confronté à divers défis et problèmes au fil des ans. Parmi les difficultés notables figurent le manque d'infrastructures adéquates et de ressources humaines qualifiées pour une gestion efficace des données foncières à l'échelle nationale, ainsi que la corruption au sein de cette institution. Ces facteurs ont contribué à la persistance des problèmes liés à la propriété. Pour remédier à ces défis, l'Albanie a entrepris des réformes significatives dans le domaine du cadastre, soutenues par des organisations internationales telles que l'Union européenne et d'autres partenaires. Initiées dans les années 2010, avec une accélération notable après 2014, ces réformes se concentrent sur plusieurs aspects clés. Elles incluent la numérisation des registres fonciers, visant à créer un registre numérique centralisé, ce qui facilite l'accès aux informations relatives aux propriétés et réduit les risques de fraude ou de manipulation. De plus, les réformes cherchent à accroître la transparence en rendant les données foncières accessibles au public, afin d'améliorer la

¹⁰⁴⁵ L'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA), « Rapport de mission en République d'Albanie », *op. cit.*, p. 16.

transparence dans les transactions immobilières et dans les processus d'enregistrement des terres. Malgré les avancées réalisées, des conflits liés aux questions de propriété continuent de persister, illustrant les défis résiduels auxquels le système foncier albanais est confronté.

Ainsi, la Résolution du Parlement européen du 14 avril 2016 sur le rapport 2015 relatif à l'Albanie met en lumière les avancées réalisées par le pays en matière de droit de propriété, tout en soulignant qu'elles demeurent insuffisantes¹⁰⁴⁶. Selon ce rapport, le Parlement européen constate que le respect des droits de propriété n'est toujours pas pleinement assuré. Il demande instamment que la procédure de recensement, de restitution et d'indemnisation en matière foncière et immobilière soit menée à bien, et que la stratégie 2012-2020 relative aux droits de propriété soit mise en pratique. Le rapport souligne les bienfaits au niveau d'économie, que le pays tirera de ces améliorations. Il met en avant également les effets bénéfiques sur les investissements, tant locaux qu'étrangers.

Malheureusement, il faut avouer que les problématiques relatives à la propriété persistent en Albanie, avec de nombreuses terres demeurant en dehors du registre immobilier et un manque généralisé de titres de propriété, entraînant des retards dans les procédures d'enregistrement. Cette situation a des répercussions significatives sur l'économie du pays, car les propriétés non légalisées ne peuvent pas être intégrées dans le marché immobilier en raison de leur statut incertain. De nombreux rapports expriment ce résultat. Par exemple, un rapport du Département d'État américain pour l'année 2021 souligne que les droits de propriété demeurent une source de préoccupation en Albanie, en particulier en raison de la lenteur du processus d'indemnisation et des faibles niveaux d'indemnisation pour les biens expropriés¹⁰⁴⁷. Des milliers de réclamations concernant des biens privés et religieux confisqués pendant la période communiste n'ont pas été résolues par l'Agence de gestion des biens et sont renvoyées aux plaignants pour être traitées par les tribunaux. De nombreuses affaires relatives à la propriété sont portées devant la Cour européenne des droits de l'homme après l'épuisement des recours juridiques internes sans succès. Cette situation met en lumière les lacunes encore une fois, la faiblesse de l'État et de ses institutions, ou du moins leur incapacité à résoudre efficacement ces problèmes.

A part ces problèmes de propriété, d'autres éléments, encore, accompagnent le phénomène de la vengeance du sang en Albanie. Nous pouvons mentionner ici l'honneur des femmes.

¹⁰⁴⁶ Parlement européen, Rapport sur l'Albanie 2015, Résolution du Parlement européen du 14 avril 2016 sur le rapport 2015 relatif à l'Albanie (2015/2896(RSP)).

¹⁰⁴⁷ Voir <https://al.usembassy.gov/sq/official-reports/> Raporti për të drejtat e njeriut – Shqipëria 2021.

d) La question de la traite des femmes

Depuis la chute du régime communiste en 1991, l'Albanie est le théâtre de profondes turbulences politiques et sociales. Notamment, les années 1997 et les périodes subséquentes sont marquées par une instabilité politique, économique et sociale considérable. Cette période tumultueuse est caractérisée par une série de défis majeurs auxquels le pays a dû faire face. Parmi ces défis, un phénomène alarmant a émergé : celui de la traite des jeunes femmes à des fins de prostitution. Cette forme d'exploitation humaine a prospéré dans un contexte de désorganisation et de précarité socio-économique généralisée. En raison de l'extrême pauvreté, la prostitution et la traite des femmes sont présentes, et ce depuis longtemps, en Albanie, même si une diminution est à présent observée. Il convient de noter que cette activité criminelle a eu des ramifications complexes et souvent tragiques, notamment dans la région du Nord de l'Albanie. Dans ces régions, où persiste une mentalité patriarcale profondément enracinée, les femmes sont particulièrement vulnérables aux abus et à l'exploitation. Les conflits, souvent violents, découlant de cette forme d'exploitation ont engendré des conséquences dévastatrices pour les femmes, compromettant leur sécurité et leur bien-être.

Le rapport émanant de l'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA) concernant la situation en Albanie met en lumière une réalité troublante : de nombreuses familles albanaises sont touchées par des conflits latents induits par le phénomène de la traite des êtres humains¹⁰⁴⁸. En effet, des femmes victimes de ce trafic odieux sont exploitées à des fins de prostitution, tant sur le territoire national qu'à l'étranger, par le biais de réseaux de trafiquants bien organisés. Dans ces cas tragiques, les femmes sont souvent piégées par de fausses promesses, telles que des propositions de mariage, avant d'être irrémédiablement entraînée dans les rouages complexes des réseaux de prostitution¹⁰⁴⁹. L'analyse de la situation à la lumière des coutumes traditionnelles albanaise révèle l'ampleur de la gravité de la traite des êtres humains, qui constitue une violation fondamentale de l'honneur de la femme et de sa famille. Comme nous l'avons déjà mentionné, dans la société albanaise, le respect envers les femmes et la préservation de leur honneur sont des valeurs centrales. Tout acte qui porte atteinte à l'honneur d'une femme est perçu comme une atteinte à l'honneur de toute la famille, impliquant également la responsabilité des hommes de protéger cet honneur par tous les moyens nécessaires. Cette conception a parfois conduit à la pratique de la vengeance du sang, considérée

¹⁰⁴⁸ L'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA), « Rapport de mission en République d'Albanie », *op. cit.* p. 15.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*

comme l'unique solution pour rétablir l'honneur de la femme et de sa famille. Cependant, il est crucial de reconnaître que, malgré cette tradition de protection de l'honneur féminin, des phénomènes tels que la traite des êtres humains persiste en raison de divers facteurs, notamment la faiblesse institutionnelle et la prévalence de réseaux parallèles et illicites, en particulier dans un contexte de pauvreté généralisée. Ces conditions facilitent l'exploitation et l'abus des femmes, sapant ainsi les fondements mêmes de la coutume qui vise à les protéger.

Tous ces problèmes cités ci-dessus sont étroitement liés à un autre phénomène, caractéristique des temps modernes d'aujourd'hui : la transformation de la coutume albanaise. En effet, les bouleversements politiques, économiques et sociaux qui ont suivi la chute du régime communiste ont entraîné des changements significatifs dans les structures traditionnelles de la société albanaise, y compris dans ses normes culturelles et ses pratiques sociales. Avec l'émergence d'une société de plus en plus moderne et mondialisée, les valeurs et les institutions où se fonde la coutume ont commencé à subir des transformations profondes.

2. Le mésusage de la coutume de la vengeance du sang

Ce qui distingue la coutume en Albanie après la période communiste est un dévoiement profond et une déformation de ses pratiques, notamment en ce qui concerne la vengeance du sang. Cette coutume a ressurgi dans un contexte marqué, une fois de plus, par l'absence d'autorité de l'État. Alors que d'une part, l'usage de la violence continue à jouer un rôle de « régulateur » de l'ordre public en l'absence d'une justice efficace, d'autre part, sa mise en œuvre revêt de nouvelles significations. Dans un tout autre système que celui dans lequel elle était enracinée, post-1990, la vengeance du sang a subi une distorsion. Par conséquent, durant la période de transition, la vengeance du sang a dépassé sa fonction traditionnelle et a commencé à être appliquée de manière déformée et instrumentale en fonction des circonstances¹⁰⁵⁰. Ainsi, elle est souvent mise en œuvre au profit d'intérêts privés et est utilisée comme un moyen d'éviter la responsabilité pénale. Elle est parfois invoquée pour justifier des actes qui relèvent en réalité de violences ordinaires ou de règlements de comptes entre individus ou groupes mafieux¹⁰⁵¹. Cette utilisation vise à donner une apparence plus noble ou légitime à l'acte meurtrier, en dehors

¹⁰⁵⁰ Dokument i përshkrimit të fenomenit « hakmarrja » e « gjakmarrja » për sensibilizimin e institucioneve shqiptare e ndërkombëtare, Botimi III, *Operazione Colomba -Korpusi i jodhunës dhe pro paqes i shoqatës Comunità Papa Giovanni XXIII*, 2017. p. 9.

¹⁰⁵¹ L'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA), « Rapport de mission en République d'Albanie », *op. cit.*, p. 13.

des motifs traditionnels de la vengeance du sang. En effet, ces meurtres ne suivent pas les rituels traditionnels, ne sont pas précédés d'une tentative de réconciliation et ne respectent pas la dignité du corps de la victime ni la période de deuil et de trêve qui devrait suivre. Certains chercheurs ont qualifié ce phénomène de « vendetta moderne »¹⁰⁵²

Voici quelques exemples qui démontrent clairement l'abus avec la coutume et l'émergence de ce que l'on pourrait qualifier de « vendetta moderne ». Des cas particulièrement notables et dangereux sont les meurtres des prêtres 1) les meurtres et la vengeance des femmes, les meurtres des enfants 3) ainsi que les abus avec la profession du médiateur 4).

a. Le meurtre des prêtres

Conformément à la coutume, et ce quel que soit le kanun utilisé car tous sont unanimes sur ce point, les prêtres ne sont pas sujets à la vengeance du sang même s'ils commettent un homicide. En effet, personne ne peut se venger contre un prêtre ; c'est sa famille qui doit subir les conséquences. Cependant, en 2010, un prêtre protestant a été tué à Shkodra pour des motifs de vengeance du sang¹⁰⁵³. Un de ses cousins avait commis un meurtre quelques années auparavant. La famille du prêtre, après avoir fui pendant un certain temps pour échapper à la vengeance, a décidé de retourner à Shkodra, où le meurtre a eu lieu. Le prêtre est devenu la cible de la vengeance du sang. Ce crime illustre de manière frappante des actes commis au nom de la coutume mais qui s'en écartent totalement.

b. Les meurtres et la vengeance des femmes

Un autre exemple concerne les femmes tuées lors de fusillades ou en tant que cibles principales de la vengeance du sang, une pratique en contradiction flagrante avec la coutume qui interdit de tuer une femme. Selon le Kanun de Lekë Dukagjini, la femme n'est pas sujette à la vengeance du sang et ne peut être tuée, même si elle commet un meurtre. Tuer une femme, et même tuer en sa présence, est considéré comme un acte de lâcheté et de honte, surtout lorsqu'elle agit en tant que médiatrice. Cependant, dans le cadre de la « vendetta moderne », ces règles traditionnelles sont souvent ignorées. De nombreux cas ont mis en lumière le meurtre de femmes, voire des situations où une femme cherche à venger le sang d'un homme. Ce dernier cas illustre une autre facette de la transformation de la coutume dans la société moderne.

¹⁰⁵² *Ibid.*

¹⁰⁵³ Dokument i përshkrimi të fenomenit «hakmarrja», *op. cit.*, p. 12.

Traditionnellement, les femmes sont exclues des conflits de sang dans la coutume albanaise. Aucune femme n'a le droit de venger le sang de son mari ou de son frère, et elles sont généralement tenues à l'écart des activités armées, sauf les vierges jurées qui, par serment, sont associées à cette coutume¹⁰⁵⁴. Cependant, un exemple récent de violation de cette règle est celui de la sœur de la famille Haklaj, qui n'est pourtant pas une vierge jurée. Après le meurtre de tous les fils de cette famille en raison de la vengeance du sang, elle a pris sa revanche en tuant l'auteur du crime¹⁰⁵⁵. Ainsi, bien que la vengeance du sang ait traditionnellement touché principalement les hommes, les femmes et les enfants ne sont plus épargnés par ses conséquences dans la société moderne et le cas des enfants consiste à un autre abus de la coutume.

c. Les meurtres et l'enfermement des enfants

L'enfermement et le meurtre d'enfants vont à l'encontre de la coutume traditionnelle albanaise. Selon celle-ci, comme on a déjà mentionné, un enfant est considéré comme majeur à l'âge de quinze ans, âge auquel il est censé être capable de manier un fusil. À cet âge-là, si la famille est dans le besoin, l'enfant doit travailler ou emprunter de l'argent pour acheter un fusil, car il est requis d'en posséder un pour obtenir le droit de se venger¹⁰⁵⁶. Par conséquent, selon la coutume, personne ne peut tuer un enfant de moins de quinze ans, qui n'est, ni en mesure de se venger ni de commettre des crimes. En effet, un enfant, selon la coutume, ne peut être tenu pour responsable de ses actes. Le Kanun de Lekë Dukagjini prévoit dans son livre 10, article 21, paragraphe 774, que pour tout dommage ou vol causé par un enfant, c'est la famille qui doit réparer le préjudice. Étant donné qu'un enfant n'est pas tenu responsable de ses propres actes, il ne peut à *fortiori* être tenu responsable des crimes commis par autrui.

Mais dans les temps modernes, ces normes coutumières ont été sujettes à des transformations et à des violations. Un exemple marquant est survenu en 2012, lorsque qu'une fille de 17 ans a été tuée aux côtés de son grand-père à la suite d'un meurtre commis par son frère¹⁰⁵⁷. Cet événement enfreint deux fois les normes coutumières : il implique le meurtre d'un enfant et d'une fille, ce qui va à l'encontre de la coutume, et il constitue un double homicide, une reprise de sang excessive. Cet exemple illustre une autre violation des principes coutumiers, à savoir

¹⁰⁵⁴ Laurence HERAULT, « Les vierges jurées », *op. cit.*, pp. 273-284.

¹⁰⁵⁵ Artan HOXHA, « Zylfije Haklaj merr hak për vëllezërit e vrarë, ekzekuton Rasim Lumneshin e Ilir Gosturanin », *Gazeta Dita*, 2013, www.gazetadita.al.

¹⁰⁵⁶ Ismet ELEZI, *Vrasjet për hakmarrje e për gjakmarrje në Shqipëri*, Tiranë, Qendra Shqiptare për të Drejtat e Njeriut, 2000, p. 26.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

la pratique consistant à tuer plusieurs personnes en réponse à un seul meurtre. Cette pratique est en totale contradiction avec la coutume, qui reconnaît la responsabilité directe du meurtrier dans de tels cas. Selon la tradition, la vengeance de sang ne concerne que le meurtrier lui-même. Les proches de celui-ci doivent se protéger pendant vingt-quatre heures après le crime, après quoi ils peuvent baisser leur garde et ne plus être visés par une vengeance ultérieure. Selon le principe du « sang pour sang », la vengeance du sang prend fin avec le meurtre d'une seule personne. Si quelqu'un commet plus d'un meurtre, il ne s'agit plus d'une simple reprise de sang, mais d'un nouveau meurtre. Le surplus de sang repris nécessite alors une seconde reprise pour rétablir l'équilibre des pertes. Ainsi, le meurtrier venge le sang de son proche décédé, mais en même temps, il s'engage dans une nouvelle spirale de vengeance.

Ce phénomène s'accompagne de conséquences souvent difficiles à imaginer dans une société contemporaine, telles que l'enfermement des familles. Selon un rapport de l'institution de l'Avocat du peuple, entre 1991 et 2000, environ 2500 familles en conflit ont été contraintes de vivre cloîtrées chez elles pour échapper aux représailles meurtrières. La ville de Shkodra compte le plus grand nombre de familles touchées par ce phénomène¹⁰⁵⁸. Dans cette même ville, on trouve également le plus grand nombre d'enfants isolés à cause de la vengeance du sang, vivant en reclus et en dehors du système éducatif¹⁰⁵⁹. Les statistiques de l'année 2011 révèlent qu'environ vingt-deux enfants sont enfermés pour cette raison, et quinze enfants ne fréquentent pas l'école en raison de la vengeance du sang, selon les données fournies par la direction de la police régionale de Shkodra¹⁰⁶⁰. Selon le rapport de l'institution de l'Avocat du peuple en Albanie de 2015, dans la région de Shkodra, environ 57 familles, totalisant 132 personnes, se trouvent isolées, parmi lesquelles 36 sont des enfants¹⁰⁶¹. Cependant, ces chiffres sont probablement incomplets. En 2017, le service de recherche du Commissariat Général aux Réfugiés et aux Apatrides (Cedoca) a rapporté que la police d'État albanaise avait enregistré soixante familles vivant cloîtrées en raison de la vengeance du sang, totalisant ainsi cent quarante-trois personnes, dont quarante enfants¹⁰⁶². Ces chiffres témoignent de l'ampleur et de la persistance du phénomène de vengeance du sang et de ses conséquences dévastatrices, en

¹⁰⁵⁸ République d'Albanie, l'institution de l'Avocat du peuple, « Sur le phénomène des vengeances de sang en Albanie », *op. cit.*, p. 20.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*

¹⁰⁶⁰ Elona PRROJ, « Një vështrim social psikologjik mbi gratë e familjeve të ngujuara », Universiteti European i Tiranës, Tiranë, 2018, p. 45.

¹⁰⁶¹ République d'Albanie, l'institution de l'Avocat du peuple, « Sur le phénomène des vengeances de sang en Albanie », *op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁶² Le Cedoca est le service de recherche du Commissariat Général aux réfugiés et aux apatrides. Il rassemble et analyse les informations sur les pays d'origine des demandeurs d'asile.

particulier pour les enfants, qui sont souvent les principales victimes de cette pratique ancestrale déformée dans le contexte moderne.

d. L'abus permis par l'exercice de la profession du médiateur

Dans le contexte des évolutions des pratiques coutumières post-années 1990 en Albanie, des dérives ont été observées concernant le rôle des médiateurs. Le fameux principe du Kanun de Lekë Dukagjini: « Aucune personne ne devient « garant » ou « négociateur » avec de l'argent » semble avoir perdu de sa pertinence¹⁰⁶³. Traditionnellement, les médiateurs, acteurs éminents et dévoués à leur mission, sont susceptibles d'en retirer des bénéfices personnels mais il leur est strictement interdit d'exercer cette fonction à des fins pécuniaires. Or, une tendance inverse se manifeste actuellement, plusieurs médiateurs entreprenant cette tâche principalement dans le but de réaliser des gains financiers, adoptant ainsi une approche quasiment professionnelle. Afin de maximiser leurs profits, ils n'hésitent pas à raviver d'anciens conflits pour persuader les familles de faire appel à leurs services et les résoudre¹⁰⁶⁴. Il est à noter que certains de ces conflits ne relèvent pas de la vengeance du sang et ne devraient donc pas être soumis à la médiation¹⁰⁶⁵. Selon un rapport de l'institution de l'Avocat du Peuple, le Parquet a engagé des poursuites judiciaires à l'encontre de seize individus, incluant le Président de l'Assemblée Nationale des Missionnaires de la Réconciliation des sangs à Durrës et ses deux associés, le Maire de la commune de Postribë ainsi que les trois chefs des villages de Mes, Boks et Drisht, entre autres chefs de villages. Ces poursuites sont motivées par des accusations de « corruption passive dans le secteur privé », de « falsification de documents par la personne qui est tenue de délivrer un document » et « d'utilisation de documents falsifiés ». En effet, ces individus sont soupçonnés d'avoir émis des documents falsifiés pour plusieurs personnes, simulant leur implication dans des vendettas, dans le but d'utiliser ces éléments comme argument en faveur d'une demande d'asile à l'étranger, notamment en Belgique¹⁰⁶⁶.

Dans ce contexte, l'activité de médiation semble s'éloigner de sa vocation première pour adopter une logique purement lucrative. Une communication datée du 26 février 2014 émanant du représentant du Consulat Honoraire du Canada à Tirana rapporte l'arrestation de douze

¹⁰⁶³ Article 136 du Kanun de Lekë Dukagjini, voir p. 310.

¹⁰⁶⁴ Ndue DEDAJ, *Kanuni mes kuptimit dhe keqkuptimit*, op. cit., p. 10.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶⁶ République d'Albanie, Institution de l'Avocat du peuple, « Sur le phénomène des vengeances de sang en Albanie », op. cit., p. 10.

individus à Shkodra pour avoir falsifié des documents relatifs à des vengeances de sang, parmi lesquels figurait le secrétaire local du Comité de réconciliation¹⁰⁶⁷.

Ces situations, loin de faciliter la modernisation de l'Albanie malgré les efforts déployés en ce sens, notamment dans un cadre libéral émergent dans le pays, contribuent à la paralyser et à entraver son développement. Le maintien d'une trop grande dépendance à la coutume, ainsi que sa déformation, illustrent les maux endurés par le peuple albanais. Ces pratiques percées par la corruption, favorisent la primauté des intérêts privés et dénotent l'absence d'une culture progressiste, ce qui donne une image de régression aux yeux du monde. Paradoxalement, l'utilisation persistante de ces coutumes, bien que longtemps perçues comme archaïques, ne saurait justifier les délits commis dans des contextes qui n'y sont aucunement inhérents.

Mais, dans le cadre de cette analyse, il convient de souligner que la vengeance de sang n'est pas la seule coutume à ressurgir après 1990. D'autres pratiques relevant de la sphère familiale jouent également un rôle significatif dans la société albanaise en transition.

B. La persistance de la coutume dans la sphère familiale

Dans la société albanaise contemporaine, certaines coutumes persistent, principalement dans le cadre familial. Notamment, l'inégalité entre les sexes et l'avortement sélectif demeurent des phénomènes notables.

Les inégalités entre les sexes sont largement acceptées ou tolérées dans la société albanaise contemporaine, en particulier dans les zones rurales où ces inégalités sont profondément enracinées¹⁰⁶⁸. Cette réalité transparaît dans de nombreux aspects de la vie sociale, notamment au sein de la cellule familiale. Une illustration concrète de cette inégalité se manifeste dans la limitation des droits de propriété foncière des femmes, restriction qui trouve son origine dans les coutumes traditionnelles. Dans le contexte albanais, il est courant

¹⁰⁶⁷ Canada: Immigration and Refugee Board of Canada, Albanie : information sur l'établissement d'une unité d'intervention visant à enquêter sur des lettres d'attestation de vendetta falsifiées, y compris sur les activités et les cas ayant fait l'objet d'enquêtes; information sur les groupes de résolution de vendettas, y compris de l'information indiquant s'ils ont fait l'objet d'enquêtes pour avoir fourni de fausses lettres d'attestation (2012-février 2014), 28 February 2014.

¹⁰⁶⁸ « Barazia gjinore, Bujqësia dhe Zhvillimi Rural në Shqipëri- Vlerësim i barazisë gjinore në vend », Organizata e kombeve të bashkuara për ushqimin dhe bujqësinë Budapest, 2016, « Égalité des sexes, agriculture et développement rural en Albanie- Évaluation de l'égalité des sexes dans le pays », pp. 1-27.

que la transmission de la terre et des biens soit exclusivement réservée au fils, considéré comme l'héritier principal, chargé de pourvoir aux besoins de la famille. Par conséquent, il est coutumier en Albanie que la mariée, après le mariage, réside avec la famille de son époux, une pratique particulièrement répandue dans les zones rurales. Dans ce schéma de mariage traditionnel, les femmes renoncent souvent à revendiquer leurs droits de propriété foncière au sein de leur propre famille ou de celle de leur époux, soit par manque de connaissance de leurs droits fonciers, soit par acceptation tacite des coutumes qui favorisent les garçons. Cette renonciation à leurs droits de propriété est souvent perpétuée par la préférence sociale accordée aux fils, ce qui les prive de leur part d'héritage. Par exemple, en Albanie, il est fréquent que le fils demeure avec ses parents même après son mariage. En cas de décès des parents, les filles mariées qui résident toujours dans la maison du mari renoncent à leur part d'héritage au profit du frère, qui hérite ainsi des biens, de la maison et de la terre.

En raison de ces pratiques, un autre phénomène émerge au sein de la société albanaise : celui de l'avortement sélectif en fonction du sexe.

L'avortement sélectif également connu sous le nom d'avortement sélectif par sexe, est une pratique controversée où une grossesse est interrompue en raison du sexe perçu de l'enfant à naître. En effet, le désir persistant d'avoir au moins un descendant mâle demeure ancré dans les traditions familiales albanaises. Une étude menée sur la période 2008-2010 révèle qu'en Albanie, le ratio moyen des naissances masculines s'élève à 111,7 pour 100 naissances féminines, tandis que le taux mondial est de 105 naissances masculines pour 100 naissances féminines. Cette disparité significative est attribuée à l'augmentation des cas d'avortement sélectif, principalement pratiqués par des femmes ayant déjà deux ou trois filles¹⁰⁶⁹. Dans de nombreux cas, ces avortements sont réalisés sous la pression de l'entourage familial¹⁰⁷⁰. Ces exemples concrets illustrent clairement que, malgré les efforts déployés par l'État pour éliminer ces coutumes, elles conservent une place considérable dans la société albanaise. Elles demeurent omniprésentes, inscrites dans l'ADN de chaque Albanais et ancrées au plus profond de leur psychologie. Pour le cas albanaise, cela va bien au-delà. Ces facteurs psychologiques sont étroitement imbriqués avec les conditions historiques, politiques et institutionnelles mentionnées précédemment dans ce travail. Ainsi, bien que les changements politiques et

¹⁰⁶⁹ UNFPA et World Vision, « Raport i paekuilbruar ne lindje midis dy sekseve në Shqipëri », « Relation déséquilibrée entre deux sexes en Albanie. Rapport du ministère de la Santé, avec le soutien des organisations UNFPA et World Vision », Tiranë, 2012, shtypshkronja « Pegi », p. 96.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*

sociaux survenus dans le pays aient affaibli l'impact de ces coutumes, ils n'ont pas été en mesure de les éradiquer complètement.

Conclusion de la deuxième partie

Malgré les efforts visant à supprimer certaines coutumes considérées comme nuisibles pour la société et l'État de droit, celles-ci continuent d'exister de manière isolée. En Albanie, après les années 1912, la coutume conserve une application populaire, dans la mesure où une partie de la population y reste attachée. Plus étonnamment, elle s'intègre également dans le système juridique, malgré une présence souvent contradictoire. Plusieurs raisons expliquent cette persistance et cette appropriation. L'État albanais est alors en construction : il est faible et isolé, notamment vis-à-vis des autres pays qui, jusque-là, avaient traité avec l'Empire ottoman, mais non avec l'Albanie elle-même. Par conséquent, l'État est méconnu et la volonté d'un changement radical apparaît comme une utopie. Jusqu'aux années 1925, l'État albanais conserve ce profil. Il s'agit d'un État en formation, dont le développement est entravé par l'inexpérience de ses dirigeants. En outre, il doit faire face aux conséquences de la Première Guerre mondiale ainsi qu'à des difficultés économiques croissantes. Dans ce contexte chaotique, l'introduction d'un droit nouveau, objectif initial en 1912, n'est plus la priorité de l'État. Il doit d'abord résoudre les conflits internes pour s'assurer d'un nombre suffisant d'hommes pour la guerre, tout en évitant de susciter un soulèvement populaire. Dans ce cadre, la coutume, bien que perçue comme l'ennemie d'un système légicentriste, devient l'alliée de l'État, entendu au sens politique. L'État s'en sert comme mode de résolution des conflits, et reconnaît la validité de certaines règles et institutions coutumières afin, d'une part, de disposer de relais au niveau local (tels que l'institution des Anciens) et, d'autre part, de gagner la confiance du peuple, facilitant ainsi l'acceptation ultérieure de la loi. La reconnaissance et l'utilisation de la coutume par l'État deviennent, dans une certaine mesure, un moyen de prouver ses bonnes intentions envers le peuple albanais. Par exemple, on peut citer la coutume de la trêve, qui est utilisée pour faire cesser les meurtres de vendetta en imposant une période de paix entre deux familles en conflit. La coutume de la réconciliation des sangs permet également de pardonner la perte d'un proche et de mettre définitivement fin aux hostilités, ce que l'État ne pourrait accomplir même par le biais de la loi pénale.

Cependant, la coutume n'existe pas uniquement dans l'intérêt de l'État; elle persiste également en opposition à ses intérêts. Cela se manifeste notamment durant la période communiste et la transition démocratique. Dans le premier cas, la persistance de la coutume entre en lutte permanente contre le système politique en place, qui la considère comme un élément archaïque, nuisible au peuple et freinant l'évolution de la jeunesse et le développement

du pays. Pour les communistes, la présence de la coutume est contraire à leur politique de construction d'un nouveau monde et d'un homme nouveau affranchi des « déchets du passé ». Malgré leurs efforts pour l'éradiquer, la coutume subsiste au sein de la population durant les années de Communisme. On peut notamment citer les mariages à un âge mineur, les mariages forcés, et la vengeance du sang. De nombreux documents et études témoignent de ces pratiques.

La résurgence de la coutume après la chute du Communisme témoigne également de sa persistance. L'exemple de la vendetta en est une illustration claire. Cette pratique refait surface de manière violente durant la période de transition sociale et d'instauration du système démocratique. Divers facteurs expliquent ce phénomène, tels que la méfiance de la population envers le système judiciaire en raison de la corruption, le manque d'indépendance et de professionnalisme des juges. D'autres problèmes, tels que les conflits de propriété ou la traite des femmes, sont également apparus après la chute du Communisme et contribuent à la résurgence de la vendetta. Cependant, cette coutume n'est pas la seule à persister dans la société albanaise contemporaine. D'autres pratiques, telles que les mariages précoces ou la préférence pour les enfants de sexe masculin, continuent de résister à la modernisation actuelle.

Conclusion générale

Ce travail a mis en lumière plusieurs aspects essentiels concernant la place et le rôle de la coutume dans l'ordre juridique albanais à travers différentes périodes historiques. En explorant en profondeur la persistance et la complexité du pluralisme juridique en Albanie, cette recherche a essayé de révéler plusieurs enseignements clés qui peuvent enrichir notre compréhension de la coutume albanaise et de ses interactions avec le système juridique étatique. Cette recherche a permis de répondre à plusieurs questions initialement posées concernant la place de la coutume dans l'État de droit albanais. L'analyse approfondie de ce sujet révèle plusieurs points clés sur la relation entre coutume et législation dans le contexte albanais.

Comme toute coutume, le Kanun a joué un rôle fondamental dans la structuration sociale et juridique de l'Albanie bien avant l'émergence de l'État moderne. Historiquement, les coutumes ont constitué une forme de régulation sociale et de résolution des conflits qui préexistait à l'établissement des institutions juridiques formelles. Ces pratiques coutumières ont structuré les interactions sociales, régulé les relations entre les individus et les communautés, et ont contribué à la cohésion sociale dans un contexte préétatique.

La question du pluralisme juridique, en particulier celle de la survivance des règles coutumières, se pose surtout à partir de l'avènement de l'État de droit en Albanie, à qui il incombe de créer son propre droit. Cette émergence puis la solidification des institutions n'a pas empêché les coutumes de prospérer, au moins de fournir une influence significative qui interpelle et fait de l'Albanie un cas singulier en Europe, tant par rapport à l'ampleur qu'à la coutume dans ce pays, qu'en égard à son contenu qui peut choquer, comme le démontre l'exemple de la reprise du sang.

Ainsi, la présente recherche a permis d'explorer la manière dont l'État albanais a réagi face aux coutumes, en particulier dans le contexte de l'émergence de l'État de droit. Cette analyse révèle que la création de l'État moderne a engendré une tentative significative de marginalisation des coutumes, perçues comme archaïques et incompatibles avec les nouvelles normes juridiques établies. L'État albanais, dans ses efforts pour moderniser et uniformiser le système juridique, a cherché à diminuer l'influence des pratiques coutumières. En effet, les coutumes sont souvent considérées comme des vestiges du passé, non seulement en raison de leur caractère informel, mais aussi parce qu'elles semblent contraires aux principes de rationalité et de systématisation qui caractérisent les normes juridiques modernes. Cette

tentative de marginalisation vise à établir une hiérarchie claire entre les lois écrites et les pratiques coutumières, favorisant ainsi l'intégration des normes juridiques formelles dans la vie quotidienne. Cependant, malgré ces efforts pour réduire l'impact des coutumes, cette tentative de marginalisation n'a jamais totalement abouti. L'analyse menée a permis de démontrer que, malgré les efforts étatiques visant à leur suppression, les coutumes ont réussi à persister, et même à reflourir, en raison de leur rôle stabilisateur et de leur acceptation sociale. Cette persistance est particulièrement notable à travers les différentes périodes historiques. Tout d'abord, les coutumes ont joué un rôle stabilisateur essentiel au sein des communautés albanaises. En tant que mécanismes informels de régulation sociale, elles ont offert une forme de continuité et de prévisibilité dans les relations interpersonnelles et communautaires. Cette fonction stabilisatrice a permis aux coutumes de répondre aux besoins et aux attentes des individus dans des contextes où les institutions étatiques étaient soit absentes, soit perçues comme défailtantes. L'analyse des périodes historiques spécifiques, telles que celle du régime communiste et la transition vers la Démocratie, démontre que les coutumes ont non seulement perduré, mais ont, dans certains cas, refait surface, et ce, malgré la présence d'institutions étatiques robustes. Sous le régime communiste, qui cherchait à imposer une uniformisation idéologique et sociale, les coutumes ont été perçues comme des obstacles à l'homogénéisation sociale. Cependant, elles ont continué à exister en tant qu'expressions de résistance culturelle et identitaire. De même, durant la transition démocratique, les coutumes ont non seulement survécu à des tentatives d'effacement, mais elles ont aussi retrouvé une place dans la société en réponse à la quête de continuité et de stabilité dans un contexte de bouleversements politiques et sociaux.

Mais, ce phénomène ne peut être attribué à une seule cause. En effet, l'État lui-même a parfois favorisé certains mécanismes coutumiers en tant que modes alternatifs de résolution des conflits. Dans le contexte où les institutions étatiques sont faibles, certaines coutumes sont perçues comme des mécanismes plus efficaces pour la résolution des litiges et la lutte contre la criminalité.

Ainsi, pour parvenir à ces conclusions, il est important de souligner que le travail n'a pas été sans difficultés. L'étude des coutumes albanaises a, au fil des années, suscité un intérêt académique considérable, donnant lieu à une prolifération de publications, qu'il s'agisse d'ouvrages, d'articles ou de recherches explorant divers aspects de ce sujet. Cette abondance de travaux, bien qu'elle témoigne de la richesse et de la complexité du champ d'étude, et peut

sembler comme un avantage, a constitué un défi majeur. En effet, dans un domaine aussi largement exploré, il devient de plus en plus ardu de définir un angle d'analyse véritablement novateur.

L'analyse approfondie des travaux dédiés aux coutumes albanaises met en évidence que l'attention s'est principalement concentrée sur la description des pratiques coutumières, leur origine, leur fonction sociale, ainsi que leur persistance au fil du temps. Ces sortes d'études ont facilité notre tâche en fournissant des descriptions détaillées et des analyses contextuelles, nous permettant ainsi de mieux décrire les coutumes. Cependant, malgré la richesse des analyses existantes, il est remarquable de noter que peu d'attention a été consacrée à une étude juridique systématique des coutumes albanaises. Le domaine du pluralisme juridique, qui explore la coexistence de divers systèmes normatifs au sein d'un même espace géographique, représente en effet un champ d'investigation largement négligé. Plus précisément, la relation entre le droit étatique et les pratiques coutumières n'a pas encore été soumise à une analyse approfondie. Cette lacune est d'autant plus significative compte tenu du fait que l'Albanie, à l'instar de nombreuses autres sociétés post-traditionnelles, se situe à l'intersection de plusieurs régimes juridiques, chacun ayant des implications distinctes pour la régulation des relations sociales et la résolution des conflits. C'est précisément cette lacune dans la recherche qui nous a conduit, en tant que juristes, à choisir ce sujet de recherche. Nous avons ainsi décidé d'étudier comment le pluralisme juridique se manifeste en Albanie, en analysant la manière dont les coutumes et les lois formelles interagissent, se complètent où se contredisent. Cette recherche s'est attachée donc à comprendre non seulement les conflits entre le droit coutumier et le droit étatique, mais aussi les moyens par lesquels ces systèmes pourraient coexister de manière plus harmonieuse.

L'étude des archives a également présenté des défis considérables, principalement en raison de la dispersion des documents au sein de nombreux fonds distincts. Une approche méthodique ainsi qu'une recherche approfondie se sont révélées indispensables pour identifier et sélectionner les documents pertinents. Ce processus, bien que crucial pour garantir une rigueur scientifique, s'est avéré particulièrement chronophage. L'hétérogénéité des archives a constitué un autre défi majeur, surtout en ce qui concerne le sujet et la période historique étudiée. Il a été nécessaire de sélectionner les archives en fonction des thèmes abordés et des périodes chronologiques concernées. Cette étape a été fondamentale pour l'élaboration du plan de recherche. Il est également important de souligner la disproportion évidente des documents disponibles selon les périodes considérées. Par exemple, la période allant de 1920 à 1939 est

largement documentée, un phénomène qui peut être expliqué par plusieurs facteurs. D'une part, ces années correspondent à une période où certaines pratiques culturelles ou sociales étaient fortement ancrées, en partie en raison du contexte post-occupation ottomane et de la faiblesse relative de l'État. Les événements de cette époque, associés à une gestion étatique moins centralisée, ont entraîné une production documentaire plus abondante. En revanche, les années du régime communiste offrent un contraste frappant. Durant cette période, on observe non seulement une réduction drastique du nombre de documents disponibles, mais également une manipulation fréquente de la réalité dans les archives existantes. En effet, les autorités communistes ont cherché à éradiquer certaines traditions et coutumes jugées nuisibles ou contraires à l'idéologie dominante. Dans ce contexte, non seulement ces pratiques ont été sévèrement réprimées, mais les documents les concernant ont souvent été altérés ou détruits, créant ainsi des lacunes importantes dans les archives.

Enfin, la complexité linguistique a représenté un défi notable ; la traduction et l'adaptation de ces documents en français ont engendré des difficultés spécifiques qui ont requis un investissement temporel conséquent et une attention méticuleuse.

Malgré ces difficultés, nous espérons qu'à l'issue de cette étude, nous avons réussi à fournir une contribution pertinente susceptible d'être bénéfique pour les chercheurs ainsi que pour la doctrine française. Nous aspirons à ce que notre travail puisse, à terme, contribuer de manière significative à l'élargissement des connaissances dans le domaine du pluralisme juridique. Ce thème, encore relativement peu exploré dans certains contextes, revêt une importance cruciale dans une société de plus en plus globalisée et hétérogène. Ainsi, nous espérons que ce travail non seulement suscitera de nouvelles réflexions, mais offrira également des pistes concrètes pour les recherches futures.

Table des tableaux

Figure 1. Le territoire de l'application des kanuns.....	21
Figure 2. Image de la revue périodique <i>Hylli i Dritës</i> , n°1, octobre 1913, p. 15 (Bibliothèque Nationale de l'Albanie)	41
Figure 3. Région lignagère en Albanie du Nord. (Albert DOJA, « Morphologie traditionnelle de la société albanaise », <i>Social Anthropology</i> , vol. 7, n° 1, 1999).....	65
Figure 4. Tableau comparatif des dispositions des deux Codes civils (suisse et albanais) relatives aux fiançailles	302
Figure 5. Photographie d'une kulla (tirée du rapport de l'institution de l'Avocat du peuple, « Sur le phénomène des vengeances de sang en Albanie, Tirana, decembre 2015 »)	307
Figure 6. Actes de trêves pendant la période 1912-1929	323
Figure 7. Actes de trêves pendant la période 1933-1944	324
Figure 8. Notes d'une enseignante de l'école primaire de Shoshan intitulés : « Relations sur les coutumes restantes du Kanun de Lekë Dukagjini ».	367

Références bibliographiques

Ouvrages, articles et contributions

A

ABAZI Enika, « Tranzicioni dhe shkencat sociale shqiptare, një qasje kritike », *Politikja*, n° 2, 2011, pp. 209- 215.

ABAZI Enika, DOJA Albert, « From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism », *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 49, n° 2, 2016, pp. 163-178.

ABAZI Enika, « Tranzicioni i munguar: Deskriptivizmi empiriko-historicist kundrejt qasjes kritikoanalitike në shkencat sociale shqiptare », *Polis*, n° 9, 2010, pp. 63-76.

ABEL Olivier, « Pardon, histoire, oubli », *Revue internationale et stratégique*, vol. 88, n° 4, 2012, pp. 59-66.

ABRAHAMS Fred C, *Shqipëria e re*, Tiranë, Dudaj, 2015.

ADLER Alfred, « La vengeance du sang chez les Moundang du Tchad », *La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, Cujas, 1980, pp. 77-89.

AHMETI Isak, « Kanuni i Skënderbeut, vepër monumentale e kulturës sonë », *Koha jonë*, n° 21, 2005, pp. 7-10.

ANAMALI Skënder, « Ilirët dhe shqiptarët / « Les Illyriens et les Albanais », *Iliria*, vol. 20, n° 1, 1990, pp. 5-26.

ANASTASI Aurela, VORPSI Arta, IBRAHIMI Gent, BERBERI Sokol, SADUSHI Sokol, « Komentari mbi reformën kushtetuese në sistemin e drejtësisë », *Instituti për Studimet Publike & Ligjore*, Guttenberg, Tiranë, 2019.

ANASTASI Aurela, *Historia e të drejtës Kushtetuese në Shqipëri (1912-1939)*, Tiranë, Pegi, 2007.

ASSIER-ANDRIEU Louis, *Le droit dans les sociétés humaines*, Paris, Nathan, 1996.

ASSIER-ANDRIEU Louis, « Penser le temps culturel du droit », *L'Homme* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2001, mis en ligne le 12 juin 2003, consulté le 19 /12/2022, pp. 67-90.

ASSIER-ANDRIEU Louis, *Chroniques du juste et du bon*, Paris, Presses de Sciences Po, 2020.

ASSIER-ANDRIEU Louis, « De l'idéologie à la culture : les géographies coutumières », *Clio@Themis* [En ligne], 9 | 2015, mis en ligne le 21 juin 2021, consulté le 05 juillet 2024, pp. 1-19.

AUBERT Jean-Luc, SAVAUX Eric, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, Paris, Dalloz, 2021.

B

BACKER Berit, *Behind Stone walls. Changing household organization among the Albanians of Kosova*, Dukagjini Balkan Books, Peja, 2003.

BALA Vehbi, *Jeta e Fan S. Nolit*, Tiranë, Shtëpia Botuese e Librit Politik, 1972.

BALCI Ramazan, « The ottoman practices of the Kanun of Dukagjini: the method of cibal », *Türkiyat Mecmuası*, vol. 1, n° 26, 2016, pp. 31-49.

BALDACCI Antonio, *Studi speciali Albanesi*, Roma, Anonima romana editorial, 1932.

BALDACCI Antonio, *L'Albania*, Roma, Istituto per l'Europa Orientale, 1929.

BALDACCI Antonio, *Rrugëtime shqiptare: (1892-1902): me një shqyrtim të përgjithshëm mbi Shqipërinë, mbi rrugët e saj të komunikacionit*, Tiranë, Argeta-LMG, 2006.

BALLABANI Ndue, *At Shtjefën Gjeçovi dhe Kanuni: simpoziumi ndërkombëtar i mbajtur në Zagreb*, Zagreb, Misioni Katolik Shqiptar, 2007.

BARDHOSHI Nebi, « Antropologjia, Ligji, Shoqëria », dans *Kosova Antropologjike*, Tiranë, Akademia e Studimeve Albanologjike, 2020, pp. 54-190.

BARDHOSHI Nebi, « E drejta kanunore dhe shteti i së drejtës », *Polis*, n° 3, 2007, pp. 19-29.

BARDHOSHI Nebi, *Antropologji e Kanunit*, Tiranë, Botimet Albanologjike, 2015.

BARDHOSHI Nebi, « Parathënie. Kanuni, kodifikimi e rikodifikimi » dans Emid TEDEDCHINI, At Benedikt DEMA, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodër, Botime Françeskane, 2018, pp. 3-7.

BARDHOSHI Nebi, « Teoria etnografike e Rrok Zojzit mbi të drejtën kanunore. Një vështrim kritik », *Kultura Popullore*, Tiranë, vol. 1, n° 2, 2009, pp. 61-86.

BARDHOSHI Nebi, *Gurët e kufirit*, Tiranë, UET Press, 2011.

BARDHOSHI Nebi, « Albanian communism and legal pluralism the question of Kanun continuity », *Ethnologia Balkanica*, vol. 16, 2012, pp. 107-125.

BARDHOSHI Nebi, « Legal dynamics in a border area: Between customary law and state law », *Journal of Legal Anthropology*, vol. 1, n° 3, 2013, pp. 314-332.

BARDHOSHI Nebi, « Analizë e raportit lidhje gjaku martesë », *Kultura popullore*, n° 1-2, 2011, pp. 65-83.

BARDHOSHI Nebi, *Antropologjia e Kanunit*, Tiranë, West Print, 2016.

BARDHOSHI Nebi, LELAJ Olsi, *Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë*, Tiranë, Akademia e Shkencave të Shqipërisë, 2018.

BART Jean, *Histoire du droit privé de la chute de l'Empire romain au XIX^e siècle*, Paris, Montchrestien, 1998.

BASCIANI Alberto, « Preparando l'annessione, La politica culturale italiana in Albania negli anni di Zog (1924-1939) », *Popoli e culture in dialogo tra il Danubio e l'Adriatico*, Romània orientale, n° 22, Sapienza Università di Roma, Bagatto libri Roma, 2009, pp. 93-108.

BASCIANI Alberto, « L'Albania di Zog nelle fotografie di Larissa Quaroni Cegodaeff (1928-1931) », *Quale storia*, n°1, 2022, pp. 105-112.

BENJAMIN Roger, *Famille et société : évolution des structures, des fonctions de la famille et devenir de l'institution*, Paris, l'Harmattan, 2015.

BEIGNIER Bernard, *L'honneur et le droit*, Paris, L.G.D.J, 1995.

BELLO Hasan, « Reforma arsimore e vitit 1933: Mbyllja e shkollave private dhe acarimi i raporteve me klerin katolik dhe Vatikanin », *Studime historike*, n° 3-4, 2017, pp. 149-172.

BESHIRI Dilina, PUKA Edi, « I diritti delle donne albanesi nel Kanun di Lekë Dukagjini », *Educazione e Democrazia. Rivista di pedagogia politica*, n° 6, 2013, pp. 204-212.

BERMAN Paul Schiff, « Le nouveau pluralisme juridique », *Revue internationale de droit économique*, vol. 27, n° 1-2, 2013, pp. 229 -256.

BIBERAJ Elez, *Shqipëria në tranzicion*, Tiranë, AIIS, 2011.

BJANKU Florian, *Pronësia mbi tokën në Shqipëri, në këndvështrim krahasues me Konventën Europiane për të Drejtat e Njeriut*, Thèse de doctorat en droit, sous la direction de Paskal Haxhi, Université de Tirana, Tiranë, 2012.

BLANC André, « Recherches sur les communautés patriarcales et les structures agraires en Albanie du Nord », *Bulletin de l'Association de géographes français*, n°292-293, 1960, pp. 117-128.

BLANC François-Paul, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, 1995.

BLUMI Isa, « Hoxha's class war: The Cultural Revolution and state reformation, 1961-1971 », *East European Quarterly*, vol. 33, n° 3, 1999, pp. 303-326.

BOÇI Sonila, « Zgjedhjet e 2 dhjetorit 1945 », *Studime historike*, n°1,2, 2023, p. 145.

BOURCART Jacques, *L'Albanie et les albanais*, Paris, Éditions Bossard, 1921.

BRETEAU Claude H, ZANGOLI Nello, « Le système de gestion de la vengeance dans deux communautés rurales méditerranéennes : la Calabre méridionale et le N-E Constantinien », *La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, Cujas, 1980, p. 43-73.

BUDA Aleks, « Unité et diversité dans l'histoire du peuple albanais et des autres peuples balkaniques », *Actes du colloque international de civilisation balkaniques, organisé par la commission nationale roumaine pour l'Unesco Sinaïa*, 8-14 juillet 1962, pp. 296-297.

C

CABANES Pierre, « Archéologie et identité nationale en Albanie au XX^e siècle », *Dialogues d'histoire ancienne*, Presses Universitaires de Franche-Comté, vol. 30, n° 1, 2004, pp. 115-122.

ÇAMI Muin, *Shqipëria në rrjedhat e historisë*, Tiranë, Onufri, 2007.

ÇAMI Muin, *Çështje të lëvizjes demokratike dhe revolucionare shqiptare në vitet 1921-1924*, Tiranë, Akademia e Shkencave e RPSSH, Instituti i Historisë, 1977.

CANI Xhyher, *Le canon de Scanderbeg au cœur du coutumier albanais*, Paris, l'Harmattan, 2008.

CAPELLER Wanda, KITAMURA Takanori, *Une introduction aux cultures juridiques non occidentales*, Bruxelles, Bruylant, 1998.

CAPITANT Henri, *Introduction à l'étude du droit civil : notions générales*, Paris, A. Pedone, 1912.

CARBASSE Jean-Marie, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

CARBONNIER Jean, *Flexible droit, pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, L.G.D.J., 2001.

CARIO Robert, *Victimologie, de l'effraction du lien intersubjectif à la restauration sociale*, Paris, L'Harmattan, 2001.

ÇARO Erka, BAILEY Ajay, Van WISSEN Leo, « I am the God of the House': How Albanian Rural Men Shift their Performance of Masculinities in the City », *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, vol. 20, n° 1, 2018, pp. 49-65.

CASTALDO André, MAUSEN Yves, *Introduction historique au droit*, Paris, Dalloz, 2019

CASTELLETTI Giuseppe, *Normat zakonore dhe jeta shoqërore në malësitë shqiptare sipas kanunit të Lek Dukagjinit*, Tiranë, Ombra GVG, 2012.

CASTELLAN Georges, *Histoire de l'Albanie et des Albanais*, Paris, Armeline, 2001.

CASTELLAN Georges, *L'Albanie*, Paris, Presse Universitaire de France, 1980.

CHAMPSEIX Elisabeth et Jean-Paul, *L'Albanie ou la logique du désespoir*, Paris, Editions la découverte, 1992.

CHASSOT Laurent, « Quelle place pour la coutume dans un monde globalisé ? », *Les Cahiers de la Justice*, vol. 1, n° 1, 2011, pp. 89-104.

CLAYER Nathalie, « Multiplicité et fluidité des mécanismes d'identification », dans Nathalie Clayer (dir.), *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Karthala, 2006, pp. 19-41.

CLAYER Nathalie, *Une histoire en travelling de l'Albanie (1920-1939). Avec, au-delà et en-deçà de l'État*, Paris, Karthala, 2022.

CLAYER Nathalie, « Les espaces locaux de la construction étatique à l'aune du cas albanais (1920-1939) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 69, n° 2, 2014, pp. 415-438.

CLAYER Nathalie, « Islam et identité nationale dans l'espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989-1998 », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 115, n° 3, 2001, pp. 161-181.

CLAYER Nathalie, « Frontière politique, frontière ethnique et État -nation. L'exemple de la région-frontière albanogrecque dans l'entre-deux-guerres », HAL, 2004, pp. 1-4.

ÇOBANI Tonin, *Princi i përfolur Lekë Dukagjini : monografi*, Tiranë, Lisitan, 2003.

ÇOBANI Tonin, *Gjergj Fishta dhe kanuni*, Shkodër, Botimet Fishta, 2014.

COZZI Ernesto, *Fiset e Shqipërisë së Veriut : shënime mbi organizimin e tyre shoqëror dhe politik me të dhëna statistikore*, Tiranë, Plejad, 2009.

CORNU Gérard, *Vocabulaire juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022.

COMELLI Michele, « Le relazioni tra l'UE e l'Albania », *L'Albania verso l'Unione europea: il ruolo dell'Italia*, Istituto Affari Internazionali, vol. 12, n° 9, 2009, pp. 8-24.

CROS Michèle, MEGRET Quentin « L'or, le sang, la pluie et les génies. Chroniques ethnographiques d'un conflit entre orpailleurs et autochtones lobi du Sud-Ouest burkinabè », *Afrique contemporaine*, vol. 3-4, n° 267-268, 2018, pp. 113-134.

D

DALIPAJ Gerda, « Domesticating the domestic. The house in Albanian ethnography during the communist regime », *Annuario. The Albanian Yearbook of Historical and Anthropological Studies*, n° 2, 2012, pp. 9-38.

DAVID René, JAUFFRET-SPINOSI Camille, GORE Marie, *Les grands systèmes de droit contemporains*, Paris, Dalloz, 2016.

DEMA Alma, « Urdhri françeskan, model kulturor, letrar dhe arsimor », *Albanologjia: International Journal of Albanology*, n° 19-20, 2023, pp. 68 - 77.

DE RAPPER Gilles, « Les Guègues et les Tosques existent-ils ? L'opposition Nord/Sud en Albanie et ses interprétations », *Espace, Populations, Sociétés*, vol. 3, 2004, pp. 625-640.

DE RAPPER Gilles, « Blood and Seed, Trunk and Hearth: Kinship and Common Origin in Southern Albania. Andreas Hemming, Gentiana Kera, Enriketa Pandelejmoni. Albania. Family, Society and Culture in the 20th Century », *LIT Verlag*, 2012, pp.79-95.

DE RAPPER Gilles, « Entre féminin et masculin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison », *Revue française d'anthropologie*, Éditions de l'EHESS, n° 154-155, 2000, pp.457-466.

DE RAPPER Gilles, « L'anthropologie de l'Albanie, une nouvelle fondation », *Ethnologie française*, vol. 47, n° 2, 2017, pp.181-192.

- DE SINGLY François, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2017.
- DE WAAL Clarissa, *Shqipëria pas rënies së komunizmit*, AIIS, Tiranë, 2009.
- DEDAJ Ndue, *Kanuni mes kuptimit dhe keqkuptimit*, Tiranë, Geer, 2010.
- DEDAJ Ndue, *Kanuni dhe koha e sotme*, Mirdita, Rrëshen, 2001.
- DEGRAND Alexandre, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, Paris, H. Welter, 1901.
- DELMAS-MARTY Mireille, *Le pluralisme ordonné*, Paris, Editions du seuil, 2006,
- DELHAYE Pascaline, « Figures de la vengeance dans la postmodernité : le héros et le barbare », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 21, n° 1, 2016, pp.143-154.
- DELIEGE Robert, *Anthropologie de la famille et de la parenté*, Paris, A. Colin, 2011.
- DEUMIER Pascale, *Le droit spontané*, Paris, Economica, 2002.
- DERVISHI Kastriot, *Kryeministrat dhe ministrat e shtetit shqiptar në 100 vjet : anëtarët e Këshillit të Ministrave në vitet 1912 - 2012, jetëshkrimet e tyre dhe veprimtaria e ekzekutivit shqiptar*, Tiranë, Shtëpia Botuese 55, 2012.
- DITTER Jean-Guillaume, GEDESHI Ilir, « Dix ans de transition économique albanaise : de l'autarcie à l'extraversion », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 29, 2000, pp. 121-140.
- DOÇI Pal, *Për Kanunin*, Tiranë, Geer, 2003.
- DOJA Albert, *Naître et Grandir chez les Albanais, La Construction Culturelle de la Personne*, Paris, Montréal, l'Harmattan, 2000.
- DOJA Albert, *Invitation au terrain Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*, P. I.E. Peter Lang, Bruxelles, 2013.
- DOJA Albert, « Évolution et folklorisation des traditions culturelles », *East European Quarterly*, vol. 32, n°1, 1998, pp. 95-126.
- DOJA Albert, « Dreaming of fecundity in rural society », *Rural History: Economy, Society, Culture*, vol. 16, n° 2, 2005, pp. 209-233.
- DOJA Albert, « Morphologie traditionnelle de la société albanaise », *Social Anthropology*, vol. 7, n° 1, 1999, pp. 37-55.
- DOJA Albert, « À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises », *Ricerca Folklorica, Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari*, vol. 38, 1998, pp. 63-74.
- DOJA Albert, « Développement corporel et transition sociale chez les Albanais », *Offprint from the Journal of Mediterranean Studies*, vol. 9, n° 2, 1999, pp. 232-274.
- DOJAKA Abaz, « Doke e zakone ndër shqiptarët në Mesjetë dhe në kohë të sotme », *Etnografia Shqiptare*, vol. 13, 1983, pp. 276-283.

DOJAKA Abaz, *Ceremoniali i dasmës shqiptare*, Tiranë, 1980.

DOJAKA Abaz, « Pozita e gruas në familje në zonat malore të vendit tonë », *Konferenca e dytë e studimeve albanologjike, (12-18 janar 1968)*, Tranië, Universiteti shtetëror i Tiranës Instituti i historisë dhe i gjuhës, 1968, pp. 171- 176.

DOJAKA Abaz, *Dasma në Shqipëri*, Tiranë, 8 Nëntori, 1983.

DRIZARI Nelo, « Ahmed Zogu, “Roi des Albanais” », *Current History (1916-1940)*, vol. 29, n° 3, 1928, pp. 455-45.

DUCELLIER Alain, « L'Albanie entre Orient et Occident aux XI^e et XII^e siècles. Aspects politiques et économiques », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 73, 1976, pp. 1-8.

DUPUY René-Jean, « Coutume sage et coutume sauvage », *Mélanges offerts à Charles Rousseau : la communauté internationale*, Paris, Pedone, 1974, pp. 75-87.

DUPRAT Gérard, « Max Weber: Politique et histoire », *Revue européenne des sciences sociales*, Librairie Droz, vol. 33, n° 101, 1995, pp. 77-103.

DURHAM Edith, *Brenga e Ballkanit dhe vepra të tjera për Shqipërinë dhe shqiptarët*, Tiranë, Naum Veqilharxhi, 1998.

DURHAM Edith, *Some Tribal Origins, Laws, and Customs of the Balkans*, London, George Allen & Unwin, 1928.

DURHAM Mary Edith, « Alta Albania », *Edizioni digitali del CISVA*, 2016.

DURI Mihal, *Kushtetuta e Republikës Popullore të Shqipërisë*, Tiranë, 1950.

E

EBERHARD Christoph, « L'impact méthodologique de l'analyse plurale dans l'étude anthropologique des cultures juridiques », *Méthodologie du pluralisme juridique*, sous la direction de Ghislain OTIS, Paris, Karthala, 2012, pp. 53-96.

ELBIR Halid Kemal, « La réforme d'un Code civil adopté de l'étranger », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 8, n°1, 1956, pp. 53-64.

ELEZI Ismet, *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri*, Tiranë, 8 Nëntori, 1983.

ELEZI Ismet, *E drejta zakonore e Labërisë në planin krahasues*, Tiranë, SHBLU, 1994.

ELEZI Ismet, *Normat e së drejtës zakonore shqiptare*, Tiranë, SHBLU, 2010.

ELEZI Ismet, *Mendimi juridik shqiptar*, Albin, Tiranë, 1999.

ELEZI Ismet, « Njohuri për Kanunin e Labërisë », *Labëria*, n° 1, 1999, p.3-10.

ELEZI Ismet, « Vështrim i shkurtër historik i drejtësisë penale në Shqipëri dhe sfidat para saj », *Revistë Shkencore « Justiniani I »*, Tiranë, Albin, vol. 1, 2009, p. 10.

- ELEZI Ismet, *Zhvillimi historik i legjislacionit penal në Shqipëri*, Tiranë, Albin, 1998.
- ELEZI Ismet, *Vrasjet për hakmarrje e për gjakmarrje në Shqipëri*, Tiranë, Qendra Shqiptare për të Drejtat e Njeriut, 2000.
- ELEZI Mehmet, *Fjalor i gjuhës shqipe*, Tiranë, Gjergj Fishta, 2006.
- ELSIE Robert, *Dictionary of Albania*, Second Edition, The Scarecrow Press, Inc. Lanham • Toronto • Plymouth, Royaume-Uni, 2010.
- ELSIE Robert, *A Biographical Dictionary of Albanian History*, Londres, I. B. Tauris, 2013.
- ELSIE Robert, *The Tribes of Albania: History, Society and Culture*, London/New York, I.B. Tauris, 2015
- ELSIE Robert, *Historical Dictionary of Kosovo*, Scarecrow Press, Lahman, Toronto, Plymouth, UK, 2011.
- ELSIE Robert, *Leksiku i kulturës popullore shqiptare*, Tiranë, Skanderbeg Books, 2005.
- ERMAN Michel, *Éloge de la vengeance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

F

- FARUKU Elion, « Kanun, l'Onore degli Albanesi tra passato e presente. Analisi di un fenomeno culturale e strumenti utili per spradicarlo. », www.academia.edu, consulté le 18 février 2020.
- FEVZIU Blendi, *Ahmet Zogu-Presidenti që u bë Mbret*, Tiranë, UET Pres, 2014.
- FISCHER Bernd, *Ahmet Zogu, mbreti shqiptar mes dy luftave*, Tiranë, AIIS, 2010.
- FISCHER Bernd, « Zogist contributions to the development of an albanian national consciousness », *Monarkia Shqiptare (1928-1939)*, (résumé des études) : colloque scientifique, 1er septembre 2008, Tiranë, Toena, 2011.
- FISCHER Bernd, « Zhvillimet e hershme parlamentare në Shqipëri, një vështrim i shkurtër, 100 vjet parlamentarizëm shqiptar », *Konferencë shkencore ndërkombëtare, Shërbimi i Botimeve Parlamentare*, 2020.
- FISCHER Bernd, *Njerëzit e fortë të Ballkanit*, Tiranë, AIIS, 2010.
- FISHTA Gjergj, « Parathëna : Randsija e folklores komtare », dans Shtjefën GJEÇOV, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Lezhë, Kuvendi, 1999.
- FOYER Dominique, « Entre dette et oubli : le pardon », *Histoire de la justice*, vol. 28, n° 1, 2018, pp 63-70.
- FRASHERI Mithat, « Zakonet tona », *Rilindja*, n°1, Korçë, 1934, pp. 5-6.
- FUGA Artan, *L'Albanie entre la pensée totalitaire et la raison fragmentaire*, Paris ; Montréal, Harmattan, 1999.

FUGA Artan, « Médias albanais entre Églises et mosquées », *Diogène*, vol. 2, n° 210, 2005, p. 59-72.

FUGA Artan, « L'imaginaire collectif sur l'Occident dans les pays postcommunistes et le processus d'élargissement de l'espace communautaire », *Diogène*, vol. 2, n° 194, 2001, pp. 73-82.

G

GAUDEMET Jean, *Les naissances du droit : le temps, le pouvoir et la science au service du droit*, Issy-les-Moulineaux, LGDJ, 2016.

GAUVARD Claude, « L'honneur blessé dans la société médiévale », dans *Vengeance : le face-à-face victime/agresseur*, Paris, Autrement, 2004, pp. 705-752.

GAUVARD Claude, « *De grace especial* » : *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Nouvelle édition [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 1991 (consulté le 20 octobre 2023).

GAUVARD Claude, ZORZI Andrea, « Introduction », dans *La vengeance en Europe : XII^e au XVIII^e siècle*, [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015 (consulté le 20 octobre 2023), pp. 7-13.

GARGANO Olimpia, *L'image de l'Albanie à partir des récits de voyage des XIX^e et XX^e siècles, notamment à travers les oeuvres de Mary Edith Durham (High Albania, 1909), Alexandre Degrand (Souvenirs de la Haute-Albanie, 1901), Ugo Ojetti (L'Albania, 1902)*, Thèse de doctorat en littérature comparée, sous la direction de Odile Gannier, Université Nice Sophia Antipolis C. T. E. L, 2015.

GARAPON Antoine, « Nouvelles justices, nouvelles sanctions » dans *Vengeance : le face-à-face victime/agresseur*, Paris, Autrement, 2004, pp. 247-324.

GENY François, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, Issy-les-Moulineaux : réédition LGDJ, 2016.

GIANNINI Amedeo, *L'Albania dall'indipendenza all'unione con l'Italia 1913-1939*, Milano, ISPI, 1940.

GIORDANO Manuela « Injure, honneur et vengeance en Grèce ancienne », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 5 | 2014, mis en ligne le 14 février 2014, consulté le 01 juillet 2024, pp. 1-15.

GIORDANO Christian, « Il pluralismo giuridico: uno strumento legale nella gestione del multiculturalismo », *Société multiculturelle, Tangram*, n° 22, 2008, pp. 74-76.

GJELOSHAJ Kolë, Jean-Michel, « Introduction », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 29, 2000, pp. 117-120.

GLENNY Misha, *Histori e Ballkanit, 1804 –1999*, Tiranë, Toena, 2007.

GODELIER Maurice, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.

GODELIER Maurice, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Flammarion, 2010.

GODELIER Maurice, *L'énigme du don*, Paris, Flammarion, 2008.

GOXHA Jeta, LICAJ Lindita, « The development of Albanian legislation and the codification process during the zogist period », *European Scientific Journal*, vol. 11, n° 31, 2015, pp. 189-198.

GOMPERTZ Stéphane, « L'injure, le Code, l'exclusion », *Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Senefiance », 1978, pp. 385-400.

GONTHIER Nicole, *Sanglant Coupaul ! Orde Ribaude !, : les injures au Moyen âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

GOTMAN Anne, *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, Presses Universitaires de France, 2001.

GOUJON Alexandra, *Les démocraties*, Paris, Armand Colin, 2015.

GRIFFITHS John, « What is legal pluralism? », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 18, n° 24, 1986, pp. 1-55.

GRILLO Odhise, *Konstandini e Dhoqina*, Tiranë, Toena, 1999.

GRIMALDI Michel, « L'exportation du Code civil », *Pouvoirs*, vol. 107, n° 4, 2003, pp. 80-96.

GUT Christian, *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, Pejë, Dukagjini Printing House, 2001.

H

HASLUCK Margaret, *Kanuni: (ligji i pashkruar shqiptar)*, Lezhë, Lisitan, 2005.

HERAULT Laurence, « Les vierges jurées, une masculinité singulière et ses observateurs », Aix-en Prevence, *Sextant*, n° 27, 2009, pp. 273-284.

HECQUARD Hyacinthe, *Histoire et description de la Haute-Albanie ou Guégarie*, Paris, Chez Arthurs Bertrand, 1858.

HILAIRE Jean, « Le village, la coutume et les hommes » dans *La coutume au village dans l'Europe médiévale et moderne*, édité par Mireille Mousnier et Jacques Poumarède, Presses universitaires du Midi, 2001, pp. 7-17.

HOUNET Yazid Ben, « L'extension du domaine de la responsabilité. Crime et prix du sang au Soudan », *Journal des africanistes*, vol. 91, n° 2, 2021, pp. 202-221.

HOXHA Artan, « Zylfije Haklaj merr hak për vëllezërit e vrrarë, ekzekuton Rasim Lumneshin e Ilir Gosturanin », *Gazeta Dita*, 2013, www.gazetadita.al.

HOXHA Enver, *Mbi zhvillimin e arësimit në Shqipëri*, vol. 3, Tiranë, Naim Frashëri, 1969.

HOXHA Enver, *Vepra*, vol. 36, Tiranë, Naim Frashëri, 1982.

HOXHA Enver, *On some aspects of the problem of the Albanian woman : speeches delivered at the 2nd plenum of the CC of the Party of Labor of Albania on June 15 1967*, The Naim Frashëri Publishing House, 1967.

HOXHA Enver, « The further revolutionization of the party and the state », dans Enver Hoxha selected work, vol. 4, Février 1966-Juillet 1975, The « 8 nëntori » publishing house, Tiranë, 1982, <https://www.marxists.org/history/erol/albania/hoxha-4.pdf.work>.

HOXHA Enver, « Study marxist-leninist theory, linking it closely with revolutionary practice », Tiranë, The « 8 nëntori » publishing house, 1982.

HOXHA Enver, « Literature and Art Should Serve to Temper People with Class Consciousness for the Construction of Socialism, October 26, 1965 », Marxists Internet Archive, 2010.

HOXHA Enver, « Fjala në plenumin e 2- të të KQ të PPSH 15 qershor 1967 », publié dans HOXHA Enver, *Vepra vol. 36*, 8 Nëntori, Tiranë, 1982.

HOXHA Enver, « Raport mbi veprimtarinë e komitetit qëndror të partisë së punës të Shqipërisë mbajtur në kongresin e 8-të të PPSH », *Rruga e Partisë*, 1981.

HOXHA Izet, *Marrëdhëniet juridike në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, Tiranë, Albin, 2002.

HYSA Armanda, « Ethnography in Communist Albania: Nationalist Discourse and Relations with History », dans *Historicni Seminar 8*, Ljubljana, Založba ZRC, 2010, pp. 103-125.

HYSAJ GJELOSHAJ Kolë, « Comment sortir du Moyen-Âge ? », *Confluences Méditerranée*, vol. 62, n° 3, 2007, pp. 87- 94.

HYSA Hekuran, *Një tranzicioni rrezikshëm*, Durrës, DDS, 2009.

I

ILIA Frano, *Kanuni i Skënderbeut*, Shkodër, Botimet françeskane, 2019.

J

Robert JACOB, « Les coutumiers du XIII^e siècle ont-ils connu la coutume ? » dans *La coutume au village dans l'Europe médiévale et moderne*, édité par Mireille Mousnier et Jacques Poumarède, Presses universitaires du Midi, 2001, pp. 103-119.

JANDOT Gabriel, *L'Albanie d'Enver Hoxha 1944-1985*, Paris, L'Harmattan, 1995.

JANI Olta, « Problemi i gruas », *Bota e Re*, n° 3, 1936, p. 8.

JANKELEVITCH Vladimir, *Le pardon*, Paris, Flammarion, 2019.

JARVIS Christopher, « The Rise and Fall of Albania's Pyramid Schemes », *International Monetary Fund, Finance & Development*, vol. 37, n° 1, 2000.

JARAY Gabriel Louis, *L'Albanie inconnue*, Paris, Hachette, 1913.

JESNE Fabrice, « Molti amici molto onore. De l'avantage d'être consul d'Albanie sous l'Italie fasciste (1922-1939) », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 98 | 2019, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 13 juin 2024, pp. 159-177.

JESTAZ Philippe, *Les sources du droit*, Paris, Dalloz, 2022.

JESTAZ Philippe, *Le droit*, Paris, Dalloz, 2021.

JUKA Gëzim, *Shkodra në Triumfin e Legalitetit*, Shkodër, Reklama, 2004.

K

KADARE Ismail, *Eschyle ou l'éternel perdant*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988.

KADRIA Sali, « Kriza humanitare në vitet 1923-1924 në viset e Shqipërisë së Veriut. Ndhimja e qeverisë britanike dhe e Lidhjes së Kombeve », *Studime historike*, n° 3, 4, 2016, pp. 139- 160.

KAMBO Enriketa, « Fillimet e riorganizimit të sistemit arsimor (1960-1963) », *Studime Historike*, n° 3-4, 2007, pp. 91-112.

KAMBO Enriketa, *Arsimi në Shqipëri, 1945-1960*, Tiranë, Akademia e Shkencave, 2005.

KARATAS Ibrahim, « State-Sponsored Atheism: The Case of Albania during the Enver Hoxha Era », *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, vol. 40, n° 6, 2020, pp. 93 -109.

KERA Gentiana, « Gratë në hapësirën publike: Jeta urbane në Tirana në periudhën mes dy luftërave botërore », *Përpyekja*, n° 32-33, 2014, pp. 35-49.

KERA Gentiana, PANDELEJMONI (PAPA) Enriketa, « Women's History and Gender Sensitive Scholarship in Albania », *Aspasia*, vol. 7, 2013, pp. 132-143.

KOKA Viron, « Revolucioni demokratiko-borgjez i qershorit 1924, Revolucioni i parë politiko-shoqëror në Shqipëri dhe rëndësia e tij historike », *Studime Historike*, n° 3, Tiranë, Instituti I Historisë, 1984, p. 45.

KOLA Azeta, « From Serenissima's Centralization to the Self-Regulating, Kanun: The Strengthening of Blood Ties and the Rise of Great Tribes in Northern Albania, 15th to 17th », *Acta histriae*, vol. 25, Koper, 2017, pp. 349–374.

KOLONJARI Kreshnik, *Komunizmi për Shqipërinë: analizë strukturës dhe organizimit ekonomik e shoqëror komunist që u aplikua në Shqipëri*, Tiranë, [s.n.], 1994.

KONDI Thimjo, « Në vitin e 90 të Kodit Civil të parë Shqiptar », *Revista Avokatia*, n° 32, 2019, pp. 20-28.

KOMATA Damian, « Gjurme të antikitetit ilir dhe të mesjetës në kalanë e Gjirokastrës / Vestiges de l'Antiquité illyrienne et du Moyen Age dans la forteresse de Gjirokastra », *Iliria*, vol. 18, n° 2, 1988, pp. 165-176.

KORKUTI Muzaffer, « De la formation de l'ethnie illyrienne (à la lumière des découvertes faites en Albanie) » *Iliria*, vol. 4, 1976, pp. 57-70.

KRASNIQI Afrim, « Tri dekada pas: Një përmbledhje tranzicioni për Shqipërinë », *Studime Historike*, n° 1, 2022, pp.177-200.

Kuvendi i Shqipërisë, *Ligjvënësit shqiptarë (1912-2017) dhe firmanët e aktit të pavarësisë*, vol. 1, n° 1, Botimet parlamentare, Tiranë, 2018.

L

LAME Artan, *Princi i Shqiptarëve, Wilhelm von Wied*, Tiranë, Toena, 2011.

LAKSHMAN-LEPAIN Rajwantee, « Albanie : les enjeux de la réislamisation », dans Xavier Bougarel et Nathalie Clayer (dir.), *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme, 1990-2000*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, pp. 133-176.

LAURANSON-ROSAZ Christian, « Des « mauvaises coutumes » aux « bonnes coutumes » dans *La coutume au village dans l'Europe médiévale et moderne*, édité par Mireille Mousnier et Jacques Poumarède, Presses universitaires du Midi, 2001, pp. 19-51.

LE BRIS Catherine, « La contribution du droit à la construction d'un « vivre ensemble » : entre valeurs partagées et diversité culturelle », *Droit et société*, vol. 92, n° 1, 2016, pp. 75-98.

LESAGE Michel, « L'évolution du système juridique de l'Albanie », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 26, n° 4, 1974, pp. 827-833.

LE ROY Étienne, « La médiation mode d'emploi », *Droit et société*, n° 29, 1995, pp. 39-55.

LEVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Allemagne, États-Unis, Berlin, New-York : Mouton de Gruyter, 2002.

LEVI-STRAUSS Claude, « La famille », dans *Claude Lévi-Strauss*, textes réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Paris, Gallimard, 1979.

LEVI-STRAUSS Claude, « Les origines biologiques de l'échange matrimonial », dans Bernard CHAPPAIS, *Aux origines de la société humaine, parenté et évolution*, Paris, Seuil, 2017

LITTLEWOOD Roland, « Three into two: the third sex in Northern Albania », *Anthropology & Medicine*, vol. 9, n° 1, 2002, pp. 37-50.

LORY Bernard, *Evropa ballkanike nga 1945 deri në ditët tona*, Tiranë, Dituria, 2007.

LUARASI Aleks, *Akte juridike për historinë e shtetit dhe të së drejtës në Shqipëri*, Tiranë, Ombra GVG, 2014.

LUARASI Kristo, *Shqipëria më 1937*, Tiranë, Shtypshkronja "Luarasi", 1937.

M

MANDRO-BALILI Arta, *Diskriminimi gjinor në çështjet familjare e martesore*, Shkolla e Magjistraturës & UNDP, Tiranë, 2014.

MALLTEZI Luan, « Shpallja e Pavarësisë së Shqipërisë sipas dokumentave austro – hungareze », *Nacional*, n° 156, 2012.

MAGRINI Tullia, *Music and gender: perspectives from the Mediterranean*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

MARTINI Xhafer, *Kanuni i Dibrës*, Tiranë, Botimet M&B, 2016.

MARTINI Xhafer, *Kanun*, Tiranë, Dita 2000, 2013.

MARTUCCI Donato, « Le consuetudini giuridiche albanesi tra oralità e scrittura », *Palaver* 6 n.s, n° 2, 2017, pp. 73-106.

MARTUCCI Donato, « Pratiche tradizionali in movimento: Il Kanun tra cronaca e tradizione. in Nordalbanien – L’Albania del Nord. Linguistisch-kulturhistorische Erkundungen in einem unbekanntem Teil Europas », *Verlag Dr. Kovač*, Hamburg, 2009, pp. 119-136.

MARTUCCI Donato, « A je burrë? Elementi di una rappresentazione », *Archivio di Etnografia*, vol. 2, n° 1, 2007, pp. 43-55.

MARTUCCI Donato, « Donne che diventano uomini? Le vergini giurate nella cultura tradizionale albanese », *Anuac*, vol. 3, n° 2, 2014, pp. 35-60.

MARTUCCI Donato, « L’albero del latte. La donna nel diritto consuetudinario Albanese », *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, n° 2, 2012, pp. 181-206.

MARZOCCHI Virginio, « What Can We Mean by Legal Pluralism? A Socio-philosophical perspective », *Jura Gentium*, vol. 11, n°1, 2014, pp. 43-60.

MASHO Thoma N, *Socializëm real apo joreal*, Elbasan, Silver, 2006.

MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques », dans Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013.

MAUSS Marcel, *La religion et les origines du droit pénal d’après un livre récent*, 1896, reproduit dans *Oeuvres*, 1969, t. II, pp. 1-41.

MECI Xhemal, *Kanuni i Lekë Dukagjinit: varianti i Pukës*, Shkodër, Fiorentia, 2019.

MEHMETI Ndriçim, *Shqipëria dhe Vidi*, Tiranë, Akademia e Shkencave, 2018.

MEKSI Vangjel, « Problemi i lashtësisë së disa institucioneve juridike të shqiptarëve. (L’antiquité de certaines institutions juridiques des Albanais) », *Konferenca e Dytë e Studimeve Albanologjike*, vol. 2, 1968, pp. 189-197.

MEMA Albana, « Fillimet e demokracisë institucionale në Shqipëri në vitet 1920-1921 », *Studime historike*, vol. 3, n° 4, 2013, pp. 199-225.

MEMA Albana, « Situata në Shqipëri pas krizës së rëndë politike të vitit 1921 dhe kryengritjes së marsit 1922 », *Studime Historike*, vol. 68, n° 3-4, 2014, pp. 129-147.

MESTRE Claire, « Le pardon, acte spirituel, acte psychique », *L’Autre*, vol. 13, n° 1, 2012, pp. 18-28.

META Beqir, *Shqipëria në dokumentet austro-hungareze*, Tiranë, Botimet Albanologjike, 2019.

META Beqir, « National institutions consolidation efforts (1923-1935) », *Albanian studies*, vol. 1, n° 1, 2018, pp. 87-112.

META Beqir, « Shtetëzimi i shkollave private greke dhe reagii i minoritetit », *Studime historike*, n° 3-4, 2021, pp. 97-123.

METAIS Serge, *Histoire des Albanais des Illyriens à l'indépendance du Kosovo*, Paris, Fayard, 2006.

MILE Klementin, LAMI Roland, « Blood feud: between customary law and state », *Journal of International Scientific Publications: Language, Individual & Society*, vol. 10.

MITA Rudina, KORDHA Hysen, *Pluralizmi politik shqiptar gjatë periudhës 1914-1924*, Tiranë, Rama Graf, 2011.

MONTANDON Alain, « Faites comme chez vous ! », « L'hospitalité », *Études*, vol. 408, n° 4, 2008, pp. 516-519.

MOUSSET Albert, *L'Albanie devant l'Europe: 1912-1929*, Paris, Libraire Delagrave, 1930.

MUCO Heliona, « Vështrim historiko-juridik mbi zhvillimin e të drejtës së arsimit në shtetin shqiptar (1920-1930) », *Studime historike*, n° 3-4, 2016, pp. 119-137.

MUSAJ Fatmira, *Gruaja në Shqipëri 1912-1939*, Tiranë, Akademia e Shkencave të Shqipërisë, 2002.

MUSAJ Fatmira, « Shërbimi shëndetsor në Shqipëri dhe masat për përmirësimin e tij (1925-1928) », *Studime historike*, n° 3-4, 2017, pp. 161-182.

MUSAJ Fatmira, « Gruaja në politikën shtetërore të Monarkisë », *Monarkia Shqiptare (1928-1939)*, (résumé des études) : colloque scientifique, 1er septembre 2008, Toena, 2011.

MYFTARI Juljan, *Mbi nënshtrimin e ligjit nga diktatura. Sistemi ligjor socialist në një këndvështrim kritik*, Tiranë, Mediaprint, 2020.

N

NASSIET Michel, « Le problème du recul de la vengeance en France à l'époque moderne », dans *La vengeance en Europe : XII^e au XVIII^e siècle*, [en ligne], Paris : Éditions de la Sorbonne, 2015, (consulté le 20 octobre 2023), pp. 251-268.

NASKA Kaliopi, *Këshilli Kombëtar 1920: (Parlamenti i parë shqiptar)*, Tiranë, Drejtoria e Përgjithshme e Arkivave, 2000.

NIKOLLA Bashkim, « Profesor Ismet Elezi, një Gjeçov për Labërinë », *Ndryshe*, n° 275, 2007, p. 11.

NOPCSA Franz, *Fiset e Malësisë së Shqipërisë Veriore dhe e drejta zakonore e tyre*, Tiranë, EneaS: Botimet Albanologjike, 2013.

NOPCSA Franz, « Burimi i Kanunit të Lekë Dukagjinit », dans Emid TEDEDCHINI, At Benedikt DEMA, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodër, Botime Françeskane, 2018, pp.15-19.

NOVA Koço, *Zhvillimi i organizimit gjyqësor në Shqipëri*, Tiranë, Universiteti i Tiranës, 1982.

O

OKTAPODA Efstratia, « Pour une imagologie européenne: Grecs, Roumains et Albanais ou l'hospitalité dans les Balkans », *Francopolyphonie: l'interculturalité à travers la linguistique et la littérature*, Institut de Recherches Philologiques et Interculturelles, vol. 1, n° 7, 2012.

OMARI Luan, LUARASI Aleks, *Historia e shtetit dhe e së drejtës*, Tiranë, Luarasi, 2007.

OPPETIT Bruno, *Droit et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

OST François, *Le temps du droit*, Paris, Odile Jacob, 1999.

OTIS Ghislain, LECLAIR Jean, THERIAULT Sophie, *La vie du pluralisme juridique*, Paris, LGDJ, 2022.

OTTE Thomas G, *An Historian in Peace and War: The Diaries of Harold Temperley*, Ashgate Publishing Limited, 2014.

P

PAJA Sokol, « Shtypi komunist si një element i rëndësishëm në propagandën ateiste në regjimin totalitar shqiptar 1960-1970 », Thesis, n° 2, 2015, pp. 231-239.

PALAJ Bernardin, « Doke e kanun në Dukagjin », *Hylli i Dritës*, vol. 4-5, 1943, pp. 349-356.

PALAJ Bernardin, « Mitologjia e gjallë e malve », *Shkëndija*, vol. 19, n° 11-12, 1941, p. 4.

PANDELEJMONI (PAPA) Enriketa, « Struktura familjare në Shqipëri rreth vitit 1918 », *Albanian Studies*, n° 32-33, 2014, pp. 18-35.

PEINSIPP Walther, *Populli i shqipeve të malit : një kontribut në "arkeologjinë" e drejtësisë dhe antropologjinë sociologjike të Ballkanit*, Tiranë, Mirdita, 2005.

POUTHIER Marine, « La culture comme dictionnaire », *ERES* / « *Revue de l'enfance et de l'adolescence* », vol. 2, n° 96, 2017, pp. 21-52.

PRETOU Pierre, *Crime et justice en Gascogne à la fin du Moyen âge (1360-1526)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

PRENDI Frano, « Mbi formimin e kulturës dhe të etnosit ilir në territorin e Shqipërisë gjatë epokës së bronzit dhe fillimit të asaj të hekurit /A propos de la formation de la civilisation et de l'ethnie illyriennes sur le territoire de l'Albanie durant l'époque du Bronze et au début de celle du Fer », *Iliria*, vol. 15, n° 2, 1985. Kuvendi II i studimeve ilire / IIème Colloque des Études Illyriennes (Tiranë, 20-23. XI. 1985) pp. 83-117.

PRITCHARD Eleanor, *Albanian Law and Nation-Building in Northern Albania and Kosovo*, St Cross College Oxford University, Thesis submitted for the degree of D.Phil.Hilary Term, 2014, pp. 469-483.

PORRET Michel, « Lumières et droit de punir : l'impossible vengeance » dans *La vengeance en Europe : XII^e au XVIII^e siècle*, [en ligne], Paris : Éditions de la Sorbonne, 2015 (consulté le 20 octobre 2023, pp. 307-317.

PRROJ Elona, « Një vështrim social psikologjik mbi gratë e familjeve të ngjuara », Universiteti European i Tiranës, Tiranë, 2018.

PUPOVCI Syrja, *Marrëdhënjet juridike civile në Kanunin e Lekë Dukagjinit*, Prishtinë, Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore, 1971.

PUTO Arben, *Shqipëria politike 1912-1939*, Tiranë, Toena, 2009.

PUTO Arben, *Demokracia e rrethuar*, Tiranë, Fan Noli, 2010.

R

RAMA Arlind, *Të drejtat e pronësisë në Shqipëri: Sfida dhe perspektiva*, Tiranë, Fondation « Friedrich-Ebert », 2013.

RAMA Shinasi, *Përrallat e tranzicionit shqiptar*, Tiranë, Princi, 2012.

REMY Julien, « L'offense, le pardon et le don », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 40, 2012, pp. 35-46.

RESTA Patrizia, « La follia della vendetta da Omero ai Nibelunghi », *Kleos*, Bari, n° 24, 2013, pp. 425-438.

RESTA Patrizia, *Pensare il sangue, La vendetta ne la cultura albanese*, Rome, Meltemi editore srl, 2012.

RIGAUDIÈRE Albert, *Histoire du droit et des institutions dans la France médiévale et moderne*, Paris, Economica, 2018.

ROBERT Guillaume, « L'Albanie et la France dans l'entre-deux-guerres : une relation privilégiée ? La présence culturelle française en Albanie, entre mythe et réalité », *Balkanologie* [En ligne], vol. II, n° 2 | 1998, mis en ligne le 02 juin 2008, consulté le 25 juin 2024, pp. 1-17.

RODIÈRE René, *Introduction au droit comparé*, Paris, Dalloz, 1979.

ROULAND Norbert, *Aux confins du droit*, Paris, Les Éditions Odile Jacob, 1991.

ROULAND Norbert, *Introduction historique au droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

ROULAND Norbert, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

Q

QUKU Sabri, *Kanuni i Lekë Dukagjinit në profilin juridik*, Shkodër, Muzeu Historik i Shkodrës, 1997.

S

SALAS Denis, *Le Tiers Pouvoir, vers une autre justice*, Paris, Hachette, 1998.

SANTORO Stefano, *L'Italia e l'Europa orientale: diplomazia culturale e propaganda 1918-1943*, Milan, FrancoAngeli, 2005.

SCHEID-TISSINIER Évelyne, « Les revendications de la vengeance dans les plaidoyers attiques », *Les régulations sociales dans l'Antiquité* [en ligne], Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006 (généré le 01 septembre 2021), pp. 97-113.

SELENICA Teki, *Shqipëria në vitin 1927*, Tiranë, Shtupshkronja « Tirana », 1928.

SELMANI Namik, *Abaz Dojaka : mjeshtër i kulturës popullore*, Tiranë, Dudaj, 2006.

SERVERIN Evelyne, *De la jurisprudence en droit privé, théorie d'une pratique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1985.

SHEGANI Altin, « La place du droit pénal dans le développement de la société albanaise », *Les sciences humaines et sociales dans les sociétés en transition. Recueil d'études et témoignages en hommage à Pierre Bidart*, Bucaresti, Ediutura Universitatii din Bucaresti, 2016, pp. 1-18.

SHEMA Isak « Faik Konica - personnalité illustre de la littérature et de la culture albanaise et européenne » *Diogen*, Sarajevo, 2009, pp. 1-12.

SPAHIU Dritan, « Reforma arsimore e realizuar në periudhën e Mbretërisë Shqiptare (1928-1939) », *Studime historike*, n° 3-4, 2009, pp.279-290.

SPATHARI Nikolla, *At Benedikt Dema*, Durrës, Botimet Jozef, 2015.

SHPUZA Selim, *Revolucioni demokratiko-borgjez i qershorit 1924 në Shqipëri*, Tiranë, Mihal Duri, 1959.

SHTJEFNI Kolë, *Mirdita: doke dhe zakone*, Tiranë, Albin, 1998.

SINANAJ Danja, « Eurocodification of the Legal Framework in Albania during King's Zog Monarchy (With a Special Attention to the Civil Code) », *Anglisticum Journal (IJLLIS)*, vol. 4, n° 6, 2015, pp. 71-77.

SOFFIETTI Isidoro, « Federico Patetta: cenni biografici », dans Federico Patetta (1867-1945) *Profilo di un umanista contemporaneo, Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino*, Ledizioni LediPublishing, 2019.

STAHL Irina, « Balthasar Bogišić et Bogdan Petriceicu Hașdeu, deux scientifiques à la recherche des coutumes juridiques dans le Sud-est de l'Europe », *Spomenica Valtazara Bogišića*, Beograd, vol.1, 2011, pp.187-205.

STAHL Paul-Henri, « Soi-même et les autres quelques exemples Balkaniques », *L'identité séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, Grasset, 1977, pp. 287-303.

SUTA Blerina, « Romë Botimi italisht i kanunit, përgatitur nga dodajfishta-schirò (1941): disa konsiderata për botimin italisht të prillit të thyer të i. Kadaresë », *International scholarly conference, Albanistic studies in Italy*, Prishtina, 2019, pp. 383-406.

T

TARIFA Fatos, « Balkan Societies of “Social Men”: Transcending Gender Boundaries», *Societies without Borders*, n° 2, pp. 75-92.

TARIFA Fatos, « Nderi, turpi dhe gjakmarrja », *Gazeta shqiptare*, n° 6114, 2014

TARIFA Fatos, « Of Time, Honor, and Memory: Oral Law in Albania », *Oral Tradition*, vol. 23, n°1, 2008, pp. 3-14.

TEDEDCHINI Emid, At Benedikt DEMA, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodër, Botime Françeskane, 2018.

TEPELIA Arnisa, « Reforma në drejtësi dhe hija e ekzekutivit: Roli i ri i ministrisë së drejtësisë në qeverisjen gjyqësore nëSshqipëri », *Eu Policy hub*, n°25, 2017.

TEXIER Pascal, LAMIGES Bruno, « La victime et sa vengeance. Quelques remarques sur les pratiques vindicatoires médiévales », dans J. Hoareau-Dodinau, X. Rousseaux et P. Texier, *La victime. I, Définitions et statut*, Limoges, Pulim, vol. 1, 2008, pp.155-179.

TEXIER Pascal, « La médiation sous le regard de l’anthropologie historique du droit. La médiation - aspects transversaux », Apr 2009, Limoges, France, publié dans : Anne-Marie Tournepiche et Jean-Pierre Marguenaud dir., « La médiation - aspects transversaux », *Colloques et Débats*, n° 20, Paris, 2010, pp. 11-18.

TIRTA Mark, *Lëvizje migruese të shqiptarëve të brendshme e në popujt më afër*, Tiranë, Akademia e Shkencave, 2013.

TROCHET Jean-René, *De l'Empire à la tribu, États, villes, montagnes en Albanie du Nord (VIe-XVe siècle)*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 2016.

TROCHET Jean-René, *L'Europe avant l'État. Tribus, clans et voisinage en Europe. De l'Antiquité au XX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022.

TSANTROPOULOS Aris, « La vendetta en Crète contemporaine, Afti inë i Kriti ! Identités, altérités et figures crétoises », [en ligne], Pessac : *Ausonius Éditions*, 2015 (consulté le 20 aout 2021), pp. 111-121.

U

ULQINI Kahreman, *Struktura e shoqërisë tradicionale shqiptare*, Shkodër, Idromeno, 2003.

V

VALENTINI Giuseppe, *Studime dhe tekste juridike*, Tiranë, Plejad, 2009.

VALENTINI Giuseppe, *Akte shqiptaro-juridike*, Tiranë, 55, 2010.

VALENTINI Giuseppe, *Il diritto delle comunita nella tradizione giuridica albanese*, Firenze, Vallecchi, 1956.

VAN MEERBEECK Philippe, « 9. Le pardon », *Dieu est-il inconscient ? L'adolescent et la question de Dieu*, sous la direction de VAN MEERBEECK Philippe, De Boeck Supérieur, 2012, pp. 131-144.

VAQARRI Sabina, « Praktika të ritualeve paramartesore në ceremonialin e dasmës tiranase », *Kultura popullore*, vol. 65,67, n° 1,2, 2012, pp. 141-150.

VELO Maks, *Esse për diktaturën komuniste*, Tiranë, 55, 2003.

VERDIER Raymond, *La vengeance : études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, vol.1, Paris, Cujas, 1981.

VERDIER Raymond, « Le désir, le devoir et l'interdit : masques et visages de la vengeance », *Déviance et société*, Genève, vol. 8, n°2, 1984, pp. 181-193.

VERDIER Raymond, « Une énergie vitale », dans *Vengeance : le face-à-face victime/agresseur*, Paris, Autrement, 2004.

VERDIER Raymond, « La justice vindicatoire : une justice citoyenne », dans Raymond VERDIER, *Vengeance : le face-à-face victime/agresseur*, Paris, Autrement, 2004.

VERDIER Raymond, « Note pour une étude anthropologique et historique du pardon », dans J. Hoareau-Dodinau, X. Rousseaux et P. Texier, *Le pardon*, Limoges, PULIM, vol.1, 1999.

VERDIER Raymond, « Cercles de violence, dette d'offense et ritualisation », dans *Vengeance : Le face-à-face victime/agresseur*, Paris, Autrement, 2004.

VILLARI Salvatore, *Normat zakonore juridike të Shqipërisë. Kanuni i Lek Dukagjinit*, Tiranë, Ombra GVG, 2012.

VLORA Ekrem, « Disa gojëthanje mbi Kanunin e Papazhulit (ose të Idriz Sullit) », *Shejzat*, n° 2-3, septembre-octobre 1957.

VICKER Miranda, *Shqiptarët-një histori moderne*, Tiranë, Bota Shqiptare, 2008.

W

WEBER Max, *Le savant et le politique*, traduit par Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003.

WESTPHAL Bertrand, « Le Kanun, Constitution de l'homme », *Le livre de l'hospitalité*, Montrouge, Bayard, 2004, pp. 219-239.

WHITAKER Ian, « A sack for carrying things": the traditional role of women in northern albanian society », *Anthropological quarterly*, vol. 54, n° 3, 1981, pp. 146-156.

X

XHERAJ Ezmeralda, *Cështje të pabarazisë gjinore në vitet 1920 - 1967 dhe ndikimi i tyre në zhvillimin shoqëror të Shqipërisë*, Thèse de doctorat en sciences sociales, sous la direction de Kosta Barjaba, Universitetit European i Tiranës, Tiranë, 2016.

Y

YAMAMOTO Kazuhiko, *Struktura etike e Kanunit dhe nënkuptimet e saj kulturore*, USA, [s.n.], 2005.

YOUNG Antonia, « Women's lack of identity and the myth of their security under albanian patriarchy in Albania », F. Kressing, K. Kaser K. (éds.), *Albania – A country in Transition*.

Aspects of Changing Identities in a South-east European Country, Baden-Baden, Nomos-Verlag, 2002.

YOUNG Antonia, *Les vierges jurées d'Albanie*, Paris, Non Lieu, 2016.

Z

ZAMPUTI Injac, « Rindërtimi i mbishkrimit të Arbërit dhe mundësitë e reja për leximin e tij / La reconstruction de l'inscription de l'Arbër et les nouvelles possibilités qui s'offrent pour sa lecture », *Iliria*, vol. 14, n°2, 1984. pp. 207-218.

ZAMPUTI Injac, « Pozita shoqnore e gruas malësore shqiptare sipas Kanunit », *Buletini i Universitetit Shtetëror të Tiranës*, n°2, 1961.

ZANGOLI Nello, « S'arracher la haine », *La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris: Cujas, 1980

ZARKA Yves Charles, « Penser le pardon », *Archives de Philosophie*, vol. 77, n° 3, 2014.

ZEKAJ Ramiz, *Zhvillimi i kulturës islame te shqiptarët gjatë shekullit XX*, Tiranë, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Qytetërimit Islam, 1997.

ZOJZI Rrok, « Ndamja krahinore e popullit shqiptar », *Etnografia shqiptare*, vol.1, Universiteti i historisë dhe gjuhësise, Tiranë, 1962.

Autres

Auteur anonyme, *Zakonet tona*, « Gruaja shqiptare », n°8, juin 1921.

Historia e partisë së punës të Shqipërisë, Instituti i studimeve marksiste-leniniste pranë KQ të PPSH, Shtëpia botuese « 8 nëntori », Tiranë, 1981.

Zhvillimi i kongresit të 2-të të BGSH mbajtur në Tiranë më 30 qershor - 4 korrik 1946, *Bashkimi i Grave të Shqipërisë*, Tiranë, 1946, pp. 35-36

Archives Nationale d'Albanie

Avant 1944

Fonds d'archives n°58 « Shtjefën Gjeçovi »

Archives Nationale d'Albanie, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 62, « Une partie des notes prises lors de l'étude de l'ouvrage de Shtjefë Gjeçovi sur l'ouvrage publié Kanuni i Lek Dukagjini ».

Archives Nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 76 « Coutumes de mariage dans le Kanun des Montagnes, étude ethnographique de Shtjefën Gjeçov ».

Archives Nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 58 « Shtjefën Gjeçovi », dossier n° 39 « Coutumes en cas de décès, d'enterrement et de repas funèbre, écrites par Shtjefën Gjeçov ».

Fonds d'archives n°152 « ministère de l'Intérieur »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n°152 « ministère de l'Intérieur », dossier n° 565 « Correspondance du ministère de l'Intérieur avec la préfecture de Shkodra sur la collecte et la rémunération des personnes qui s'occuperont de la collecte du Kanun de Lek Dukagjini ».

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 152 « ministère de l'Intérieur », année 1932, dossier n°533 « Projet de loi du Haut Conseil, circulaire et correspondance entre le ministère de l'Intérieur, le Premier ministre et certaines préfectures sur la suppression des anciennes coutumes telles que l'interdiction des fêtes à l'occasion de mariages, décès, fêtes religieuses ».

Fonds d'archives n°272 « La mairie d'Elbasan »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 272 « Bashkia Elbasan », « La mairie d'Elbasan », année 1935, dossier n° 74 « Circulaire du ministère de l'Intérieur envoyée à la municipalité d'Elbasan et correspondance sur la lutte contre les coutumes arriérées dans le traitement des femmes ».

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n°272 « La mairie d'Elbasan », année 1933, dossier n° 55 « Décision du conseil municipal d'Elbasan et correspondance avec le tribunal de première instance d'Elbasan, sur la coutume d'enfermement des filles pendant les fiançailles ».

Fond d'archives n°266 « La sous-préfecture de Kavaja avec ses institutions subordonnées »

Archives nationales d'Albanie, fond n° 266 « La sous-préfecture de Kavaja avec ses institutions subordonnées», année 1936, dossier n° 232 « Circulaire du ministère de l'Intérieur et correspondance avec la municipalité de Kavaja, sur l'interdiction de la pratique des fiançailles des garçons et des filles avant d'avoir atteint l'âge légal ».

Fonds d'archives n°146 « Le Parlement »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 146 « Le Parlement », année 1928, dossier n° 30 « Loi, rapport justificatif et la correspondance du Parlement avec le Premier ministre sur la présentation et l'application du Code civil ».

Fonds d'archives n°155 « Direction Générale de la Justice (ministère de la Justice) »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 155 « Direction Générale de la Justice (ministère de la Justice) », année 1925, dossier n° II-231 « Correspondance du ministère de la Justice avec la présidence du Conseil des ministres, le ministère de l'Intérieur sur les demandes des chefs des montagnes (Bajraktars) sur la mise en œuvre dans ces régions du Kanun de Lek Dukagjini ».

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n°155 « Direction générale de la justice (ministère de la Justice) », dossier 37 « Loi (kanun), sur la procédure judiciaire du jury (Kanun i Jurisë) et loi sur les dommages (Kanun des dommages), approuvées par le gouvernement de Vlora le 13.05.1913 ».

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n°155 « Direction Générale de la Justice (ministère de la Justice) », année 06.03.1930-10.05.1933, dossier n° II-510 « Correspondance du ministère de la Justice avec le bureau du Premier ministre et le bureau du procureur de l'État de Shkodra, sur la compétence et l'application du kanun de Xhibal dans les provinces de Shkodra ».

Fonds d'archives n°346 « La préfecture de Shkodra »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n°346 « La préfecture de Shkodra », année 1923, dossier n° 64 « Décision de la sous-préfecture de Puka, correspondance de la préfecture de Shkodra avec le ministère de l'Intérieur, le commandement du district, la sous-préfecture de Mirdita et de Puka, etc. sur la résolution d'un conflit survenu pour la vente d'une jeune fille fiancée deux fois et pour prendre des mesures pour supprimer la coutume d'achat des filles ».

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 346 « La préfecture de Shkodra », année 1940, dossier n° 210 « Correspondance de la préfecture avec la sous-préfecture de Dukagjin, sur la trêve selon le kanun de Lekë Dukagjini entre les habitants de Shala ».

Fonds d'archives n°347 « Mairie de Shkodra »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 347 « Mairie de Shkodra », année 1922, dossier 52 « Copies de la loi, décision, circulaire envoyée à la mairie de Shkodra pour notifier, et annoncer la formation de commissions pour la grâce et la réconciliation des conflits de sang entre les tribus ».

Fonds d'archives n° 149 « Le Bureau du Premier ministre (avant le 7 avril 1939)

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 149 « Le Bureau du Premier ministre (avant le 7 avril 1939) », année 1920, dossier n° I-207 « Ahmet Zogu exige qu'à Mirdita le kanun soit en vigueur ».

Archives nationales d'Albanie, fonds 149 « Le Bureau du Premier ministre (avant le 7 avril 1939) », année 28.06.1926-11.01.1927, dossier n° I-768 « Décrets, décisions, listes et

correspondance sur la réconciliation des sangs dans les régions de Mirdita, ainsi que sur le pardon des criminels en fuite ».

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 149 « Le Bureau du Premier ministre (avant le 7 avril 1939) », année 1940, dossier n° I-290 « Décret de la vice-royauté générale sur la mise en œuvre de la trêve et la correspondance avec le ministère de l'Intérieur sur la prise de mesures pour sa mise en œuvre dans différentes régions du pays (conciliation des tribunaux) ».

Fonds d'archives n°148 « Kryesia e Republikës »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 148 « Présidence de la République », année 1925, dossier n° VI-6 « Les requêtes des chefs de la Grande Malësi qui se plaignent des interventions des organes de justice dans l'exécution des décisions de Xhibal, ainsi que la saisine des inspecteurs de la Présidence de la République sur la suppression du canon de Xhibal ou l'attribution de ses pouvoirs ».

Fonds d'archives n° 147 « Le Conseil supérieur d'État »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 147 « Le Conseil supérieur d'État », année 1922, dossier n° I-27 « Loi sur le pardon des peines et la réconciliation des sangs ».

Fonds d'archives n° 375 « La sous-préfecture de Lezhë avec ses municipalités et ses institutions subordonnées »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 375 « La sous-préfecture de Lezhë avec ses municipalités et ses institutions subordonnées », année 1923, dossier n° 3 « Des décisions de la commission de réconciliation des sangs sur des réconciliations entre différentes personnes ».

Fonds d'archives n° 379 « La préfecture de Tirana avec ses municipalités subordonnées »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 379 « La préfecture de Tirana avec ses municipalités subordonnées », année 1943, dossier n° 48 « Trêve (*itifak*) des habitants de la région de Tirana sur diverses questions telles que meurtre, fiançailles, mariages, vols, évasion pour des raisons politiques et ordinaires, etc., selon le kanun de Leka, ainsi que correspondance sur ces problèmes ».

Fonds d'archives n°490 « Conseil des ministres ».

Archives centrales de l'état, fonds d'archives n° 490 « Conseil des ministres », année 1948, dossiers n° 28 « Décret du présidium de l'assemblée populaire et décision du conseil des ministres, sur l'interdiction de certaines douanes arriere, en relation avec la fiançailles du mariage ».

Fonds d'archives 348 « Le tribunal de première instance de Shkodra »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 348 « Le tribunal de première instance de Shkodra », année 1922, dossier n° 82 « Décision de la Commission de réconciliation du sang, envoyée au parquet près le tribunal de première instance de Shkodra, pour le pardon et la réconciliation des sangs dans le district de la préfecture de Shkodra ».

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 348 « Le tribunal de première instance de Shkodra », année 1935, dossier n°136 « Acte d'accusation, dossier, décision, etc., sur l'accusation de Simon Froku pour la tentative de meurtre de Zef et Prend Paloka pour des questions d'honneur ».

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 348 « Le tribunal de première instance de Shkodra », année 1927, dossier n° 169 « Rapport du Tribunal de Première Instance, adressé au ministère de la Justice, sur les coutumes de la province de Malësia e Madhe, liées aux fiançailles et mariages, aux droits de propriété et de succession, au commerce des terres et au rachat des prêts ».

Fonds d'archives n°381 « Le tribunal de première instance de Tirana »

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 381 « Le tribunal de première instance de Tirana », année 1938, dossier n° 34 « Arrêts de justice et correspondance sur les meurtres commis par diverses personnes, sur des questions patriarcales ».

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 381 « Le tribunal de première instance de Tirana », année 1936, dossier n° 32 « Dossiers judiciaires de diverses personnes sur des meurtres pour attitudes patriarcales ».

Après 1944

Fonds d'archives n° 566 « Ministère de la Presse, de la Propagande et de la Culture populaire (1944-1946) ».

Archives nationales d'Albanie, fonds d'archives n° 566 « Ministère de la Presse, de la Propagande et de la Culture populaire (1944-1946) », année 1946, dossier n° 98 « Rapport du Comité Exécutif du Conseil de Libération Nationale de la préfecture de Shkodra, concernant l'autorisation de publier le Kanun de Lekë Dukagjini par l'Assemblée des Pères Franciscains ».

Fond d'archives n° 493 « La Haute Cour »

Archives nationales, fond d'archives n° 493 « La Haute Cour », années 1947, dossier n° 5 « Instructions de la Cour suprême « Sur l'analyse des décisions relatives aux assassinats par vengeance » envoyées à tous les tribunaux ».

Fonds d'archives n°490 « Conseil des ministres ».

Archives nationales, fonds d'archives n° 490 « Conseil des ministres », l'année 1967, dossier n° 570 « Rapport du ministère de l'Intérieur, sur les coutumes arriérées qui ont été utilisées dans la résolution des conflits qui surgissent entre les citoyens ».

Archives de la bibliothèque Marin Barleti

Archives de la bibliothèque « Marin Barleti », fonds d'archives « At Shtjefën Gjeçovi », document n° 92 « Notes historiques et coutumières concernant Mirdita ».

Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (ASA)

Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (ASA) archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », vol. 10, inv. 21 « Différents matériaux ethnographiques recueillis dans la région de Dukagjin », année 1956.

Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (ASA), archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », vol. 10. inv. 21.

Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (ASA), archives ethnographiques, fonds d'archives « Rrok Zojzi », document 41/4, vol. 13, année 1956.

Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (ASA), archives ethnographiques, dossier n° 68, document n° 444/4, année 1967 « Rapport sur la collecte des déchets dans les provinces du Nord en relation avec l'impact du canon de Lekë Dukagjin sur la position sociale des femmes ».

Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (ASA), archives ethnographiques, dossier n°68, document n° 447/7, année 1967 « Relations sur les coutumes restantes de Kanun de Lekë Dukagjini. Les fiançailles, les mariage ces différentes formes ».

Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (ASA), archives ethnographiques, dossier n°68, document n° 447/7, année 1967 « Quelques informations sur la coutume des fiançailles et du mariage ».

Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (ASA), archives ethnographiques, dossier 68, document n° 448 /8, année 1969 « Données sur les coutumes arriérées dans le traitement des femmes dans la région de Lezha, extraites du groupe d'étudiants de la Faculté d'histoire et de philologie ».

Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (ASA), archives ethnographiques, Fiqiri Haxhiu, « Sur certains aspects du droit coutumier du travail et de la lutte contre les déchets du passé », dossier 29, année 1975.

Journal officiel d'Albanie

Fletorja zyrtare e Shqipërisë 8 janar 1925. Journal officiel d'Albanie 8 janvier 1925, n° 1.

Fletorja zyrtare e Shqipërisë 2 gusht 1926. Journal officiel d'Albanie 2 aout 1926, n° 122.

Fletorja zyrtare e Shqipërisë e 12 prill 1922. Journal officiel d'Albanie 12 avril 1922, n° 3.

Fletorja zyrtare e Shqipërisë 10 maj 1922. Journal officiel d'Albanie 10 mai 1922, sans n°.

Fletorja zyrtare e Shqipërisë 10 mars 1937. Journal officiel d'Albanie 10 mars 1937, n° 15.

Fletorja zyrtare e Shqipërisë 9 maj 1928. Journal officiel d'Albanie 9 mai 1928, n° 48.

Fletorja zyrtare e Shqipërisë 23 prill 1928. Journal officiel d'Albanie 23 avril 1928, n° 42.

Fletorja zyrtare e Shqipërisë 7 gusht 1926. Journal officiel d'Albanie 7 aout 1926, n°127.

Fletorja zyrtare e Shqipërisë 17 prill 1931. Journal officiel d'Albanie 19 avril 1931 n° 22.

Fletorja zyrtare e Shqipërisë 19 maj 1934. Journal officiel d'Albanie 19 mai 1934, n° 29.

Textes de lois

Code civil du 1929.

Code pénal du 1928 publié dans le Journal officiel d'Albanie 1 janvier 1928, n°1.

Loi n° 56 du 3 avril 1931 portant sur « L'interdiction des cohabitations en tant qu'époux illégaux », publiée dans le Journal officiel d'Albanie 19 avril 1931, n° 22.

Loi du 5 mars 1922 portant « Sur l'administration civil de l'État albanais », publiée dans le Journal officiel d'Albanie 24 mai 1922, n° 9.

Loi du 2 mai 1925 portant « Sur l'organisation des tribunaux en Albanie », publié dans le Journal officiel d'Albanie 11 mai 1925, n° 19.

Loi n°69 du 23 avril 1934 portant « Sur la réglementation des fiançailles », publiée dans le Journal officiel d'Albanie 19 mai 1934, n° 29.

Loi n°128 du 30 juin 1928 portant « Sur l'examen des anciens procès héréditaires dans les régions où il est appliqué encore le Kanun de Xhibal », publiée dans le Journal officiel d'Albanie 9 juillet 1928, n° 73.

La loi n° 10 221, du 04.02.2010 « Pour la protection contre la discrimination ».

La loi n° 623 du 31 mai 1948 portant « Sur interdiction de certaines coutumes rétrogrades liées aux fiançailles et au mariage ».

Zgjânimi i shtatutit të Lushnjes <https://shtetiweb.org/>.

Statut de la République d'Albanie 1925.

Kushtetuta e Republikës popullore të Shqipërisë, 1946.

La Constitution de la République populaire de l'Albanie du 1976, (loi .5506, date 28.12.1976) <https://licodu.cois.it/>.

Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë (Constitution de la République d'Albanie), Qendra e Botimeve Zyrtare, Tiranë, 2017.

Les débats parlementaires

Les débats parlementaires du 17 mars 1928, publiés dans Journal officiel d'Albanie 17 avril 1928, n° 40.

Les débats parlementaires du 17 mars 1928, publiés dans le Journal officiel d'Albanie 19 avril 1928, n° 41.

Les débats parlementaires du 17 mars 1928 publié dans le Journal officiel d'Albanie 23 avril 1928, n°42.

Les débats parlementaires du 12 mars 1928 publié dansle Journal officiel d'Albanie 12 juin 1928, n° 62.

Les débats parlementaires du 12 mars 1928 publié dans le Journal officiel d'Albanie 19 juin 1928, n° 66.

Les débats parlementaires du 13 novembre 1926 publié dans le Journal officiel d'Albanie 11 avril 1927, n° 27.

Les débats parlementaires du 15 novembre 1926 publiée dans Journal officiel 13 avril 1927, n° 28.

Les débats parlementaires du 15 novembre 1926 publiés dans le Journal officiel d'Albanie 13 avril 1927, n° 37.

Rapports

The World Bank, Migration and remittances factbook 2011, Second edition
<https://www.lexpress.fr/monde/>, <https://fr.euronews.com/>, <https://data.worldbank.org/indicator>

Transparency International, Corruption perceptions index 2023, publié en janvier 2024

Balkan Barometer 2020, Regional Cooperation Council,
<https://www.rcc.int/balkanbarometer/publications>.

République d'Albanie, Le Parlement, Commission parlementaire spéciale pour la réforme du système judiciaire, Analyse du système judiciaire en Albanie, 2015

L'Organisation mondiale du commerce, Examen des politiques commerciales, Rapport de l'Albanie, 18 octobre 2023

Annex I to Commission Implementing Decision on the financing of the annual action plan in favour of Albania for 2021 Action Document for « EU for Justice ».

Republique d'Albanie, l'institution de l'Avocat du peuple, « Sur le phénomène des vengeances de sang en Albanie », Rapport spécial, 2015.

L'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA), « Rapport de mission en République d'Albanie. Du 3 au 13 juillet 2013 », Mission organisée par OFPRA avec la participation de la Cour nationale du droit d'asile (CNDA), Projet cofinancé par le Fonds européen pour les réfugiés (FER), 2014.

European Commission, Commission staff working document, *Albania 2023 Report*, Accompanying the document: Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions 2023 Communication on EU Enlargement policy, Brussels, 8.11.2023.

<https://www.coe.int/fr/web/cepej/cooperation-programmes/strengthening-of-quality-and-efficiency-of-justice-albania>.

Parlement européen, Rapport sur l'Albanie 2015, Résolution du Parlement européen du 14 avril 2016 sur le rapport 2015 relatif à l'Albanie (2015/2896(RSP)).
<https://al.usembassy.gov/sq/official-reports/>

Dokument i përshkrimit të fenomenit « hakmarrja » e « gjakmarrja » për sensibilizimin e institucioneve shqiptare e ndërkombëtare, Botimi III, *Operazione Colomba -Korpusi i jodhunës dhe pro paqes i shoqatës Comunità Papa Giovanni XXIII*, 2017.

UNFPA et World Vision, « Raport i pëkuilibruar në lindje midis dy seksëve në Shqipëri », « Relation déséquilibrée entre deux sexes en Albanie. Rapport du ministère de la Santé, avec le soutien des organisations UNFPA et World Vision », Tiranë, shtypshkronja “Pegi”, 2012.

Canada: Immigration and Refugee Board of Canada, Albanie : information sur l'établissement d'une unité d'intervention visant à enquêter sur des lettres d'attestation de vendetta falsifiées, y compris sur les activités et les cas ayant fait l'objet d'enquêtes; information sur les groupes de résolution de vendettas, y compris de l'information indiquant s'ils ont fait l'objet d'enquêtes pour avoir fourni de fausses lettres d'attestation (2012-février 2014), 28 February 2014.

Comité d'experts ad hoc sur les questions romas¹ (cahrom), Rapport thématique par les experts du groupe thématique du cahrom sur les mariages d'enfants/mariages précoces et les mariages forcés au sein des communautés romanes dans le cadre de la promotion de l'égalité des genres à la suite de la visite thématique du CAHROM à Bucarest, Roumanie, 27-29 avril 2015.

Observatori për të Drejtat e Fëmijëve, *Martësat e hershme në Shqipëri, Një vështrim Specifik i Komunitetit Rom*, Mbeshtetur nga Fondi Kanadez për Iniciativat Lokale, “Natyra”, 2015.

Observatory for Children and Youth Rights, *Marriage in court? Children's rights, underage marriage and the role of the court report, Report 2, Report on the legal and social aspects and the judicial practice of underage marriages in Shkodra, Kukës, Tropoja, Lezha, Puka, Fier, and Kavaja for the period 2011-2017*, Tirana June 2018.

Child marriage, Knowledge, Attitudes, and Perceptions among affected communities in Albania, Ce rapport est préparé par l'Observatoire des droits des enfants et des jeunes (Observatoire) pour l'UNICEF et le FNUAP en Albanie et en soutien au ministère de la Santé et de la Protection sociale entre octobre 2017 et juin 2018. L'Agence suédoise de coopération internationale pour le développement a soutenu financièrement cette étude. <https://www.unicef.org/albania>, <https://albania.unfpa.org/>.

Republic of Albania, Demographic and Health Survey 2017-18 Institute of Statistics Institute of Public Health Tirana, Albania The DHS Program ICF Rockville, Maryland, USA October 2018.

« Barazia gjinore, Bujqësia dhe Zhvillimi Rural në Shqipëri- Vlerësim i barazisë gjinore në vend », Organizata e kombeve të bashkuara për ushqimin dhe bujqësinë Budapest, 2016, « Égalité des sexes, agriculture et développement rural en Albanie- Évaluation de l'égalité des sexes dans le pays ».

Annexes

Annexe 1. Circulaire du ministère de l'Intérieur envoyée à la mairie d'Elbasan contre les coutumes arriérées dans le traitement des femmes.	435
Annexe 2. Loi du 8 mars 1937 portant « Sur l'interdiction de se couvrir le visage ».	436
Annexe 3. Le rapport justificatif du Code civil de 1929.	437
Annexe 4. Loi n° 56 du 3 avril 1931 portant sur « L'interdiction des cohabitations en tant qu'époux illégaux ».	441
Annexe 5. Loi sur l'interdiction des repas des dîners et des fêtes dans les mariages, dans les décès ou dans les fêtes religieuses.	442
Annexe 6. Circulaire envoyée à la marie de Shkodra, de la part de ministre de l'Intérieur Ahmet Zogu pour notifier, et annoncer la formation de commissions pour la grâce et la réconciliation des conflits de sang entre les tribus.	444
Annexe 7. Instructions de la Cour suprême « Sur l'analyse des décisions relatives aux assassinats par vengeance » envoyées à tous les tribunaux », », années 1947.	446
Annexe 8. Correspondance du ministère de la Justice avec la présidence du Conseil des ministres, le ministère de l'Intérieur sur les demandes des chefs des montagnes (Bajraktars) sur la mise en œuvre dans ces régions du Kanun de Lek Dukagjini.	447
Annexe 9. Document provenant de la préfecture de Kosovo, comportant huit articles décrivant les coutumes de fiançailles et de mariages encore en vigueur dans cette région.	449
Annexe 10. Ordonnance datant du 9 mars 1922, émanant du ministre de l'Intérieur, Ahmet Zogu, qui ordonne la création de commissions de trêve dans chaque sous-préfecture.	451
Annexe 11. Décret de la vice-royauté générale sur la mise en œuvre de la la trêve dans différentes régions du pays.	453
Annexe 12. La trêve du peuple de la région de Mat.	455
Annexe 13. L'approbation de la part du Premier ministre de la trêve de la région de Mat. ..	457
Annexe 14. Trêve des habitantsde la région de Tirana selon les principes du Kanun de Lekë.	458
Annexe 15. Correspondance du procureur avec le ministère de la Justice pour des clarifications sur la loi « Pour la grâce et la réconciliation des conflits de sangs ».	461
Annexe 16. Loi (kanun), sur la procédure judiciaire du jury (Kanun i Jurisë) approuvée par le gouvernement de Vlora le 13.05.1913.	463

Annexe 17. Exemples de décisions de réconciliation. 464

Annexe 1. Circulaire du ministère de l'Intérieur envoyée à la mairie d'Elbasan contre les coutumes arriérées dans le traitement des femmes.

Le royaume d'Albanie
Ministre de l'Intérieur

Direction de la correspondance

n°1016

CIRCULAIRE

L'Albanais, héritier de nombreuses vertus, a toujours eu pour tradition de défendre la dignité de la femme, perçue comme l'élément le plus délicat et le plus précieux de notre société. Cependant, les vestiges de la domination étrangère dans notre pays ont engendré des coutumes qui ne sont pas en adéquation avec l'esprit progressiste du temps. L'une de ces coutumes, observable dans les régions montagneuses et les villages, est la pratique où, lors des déplacements en couple, l'homme voyage à cheval tandis que la femme le suit à pied. Cette coutume, non seulement montre l'infériorité des femmes par rapport aux hommes, mais fait mauvaise impression devant les étrangers. Chaque fois que les autorités de l'État rencontreront de tels cas, leur tâche principale sera de prodiguer des conseils aux personnes concernées. Ces conseils viseront à changer les mentalités en encourageant la population à comprendre que la femme doit avoir le droit de monter à cheval, tandis que l'homme devrait descendre. Cette question devra être soulevée et discutée dans chaque commune. À cet effet, veuillez émettre les directives correspondantes. Dans le cas où ces conseils ne suffiraient pas à atteindre l'objectif visé par la présente circulaire, informez-nous afin que nous puissions envisager la mise en œuvre de mesures plus coercitives.

Ministre de l'Intérieur

E. Toto

Annexe 2. Loi du 8 mars 1937 portant « Sur l'interdiction de se couvrir le visage ».

Article 1 Il est interdit aux femmes de se couvrir le visage, que ce soit en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit. Les contrevenants s'exposent à des amendes sévères, pouvant atteindre jusqu'à cinq franc-or.

Article 2 Les maris, pères ou tuteurs sous l'autorité desquels se trouve la femme qui viole la disposition ci-dessus, même s'ils n'ont pas exercé leur autorité pour faire cesser ces violences, sont interdits pour ce délit d'une forte amende de 20 à 1000 francs-or. En cas de récidive de l'infraction susvisée, s'ajoute également la peine de l'emprisonnement pour une durée d'un à six mois et l'interdiction d'exercer des fonctions publiques pour une durée d'un à trois ans.

Article 3 Toute personne incitant ou conseillant autrui à commettre les infractions mentionnées dans les articles précédents est passible d'une amende conséquente, allant de vingt à deux mille francs-or, ou d'une peine d'emprisonnement d'un mois à un an, ou encore d'un exil de trois mois à deux ans. La peine ne peut être inférieure à cent francs-or d'amende, à deux mois d'emprisonnement, ou à six mois d'exil lorsque l'auteur de l'infraction est un éducateur ou un religieux.

Article 4 Quiconque commet le délit visé à l'article 3 de la présente loi dans des lieux publics ou ouverts au public, ou fait de la propagande en faveur de la violation des ordonnances de la présente loi, sera puni d'un emprisonnement de six mois à quinze ans. La détermination de la culpabilité relève de la compétence d'un tribunal spécial chargé des affaires de culpabilité politique.

Article 5 Les subordonnés, qu'ils soient employés de l'État, des Communes ou des municipalités, sont tenus de ne porter sur la tête aucun autre couvre-chef que le chapeau. Les contrevenants s'exposent à une amende substantielle pouvant atteindre jusqu'à cent francs-or. En cas de récidive, la sanction inclut également une interdiction d'exercer des fonctions publiques pour une durée de, un à trois ans.

Article 6 Les délits prévus par cette loi sont poursuivis à la discrétion de l'autorité administrative du pays où le délit a été commis. Le procès doit être achevé et le verdict rendu dans un délai de huit jours. Les décisions relatives aux peines prévues aux articles 1, 2 et 3 de la présente loi, lorsque les amendes n'excèdent pas trois cents francs et les peines d'emprisonnement ne dépassent pas un mois, sont définitives et sans appel.

Le ministère de la Justice et le ministère de l'Intérieur sont chargés de la mise en œuvre de cette loi, qui entre en vigueur 15 jours après sa publication au Journal officiel d'Albanie.

Annexe 3. Le rapport justificatif du Code civil de 1929.

Rapport justificatif

L'un des principaux piliers sur lesquels repose l'État est, entre autres, la loi qui répond aux besoins du peuple, qui contribue à son développement social et économique et qui attire la confiance des étrangers en relation avec le peuple. Malheureusement, la Nation albanaise, ayant été longtemps sous l'occupation ottomane, a été gouvernée par une législation imposée et étrangère à ses lois, coutumes et esprit, et incompatible avec la civilisation contemporaine. De plus, une législation telle que celle en vigueur, fondée sur d'anciennes doctrines, ne doit pas être maintenue, car les lois basées sur la religion ne peuvent généralement pas être modifiées pour s'adapter aux besoins de la civilisation moderne, étant donné que les doctrines sur lesquelles elles reposent sont immuables. Pour toutes ces raisons, la Turquie, bien qu'étant un État musulman, a radicalement changé sa législation, s'éloignant complètement de ces doctrines. Le caractère religieux de cette législation a eu pour conséquence, entre autres, qu'une partie de cette loi soit différente pour les musulmans et les chrétiens, ce qui constitue un obstacle au développement de la nation. Il ne fait aucun doute que l'unification du droit, en particulier dans ses aspects revêtant une importance sociale, est l'une des conditions essentielles au bien-être de la nation. Ainsi, l'un des objectifs que les législateurs se sont fixés avec la codification des lois a été l'unification de la législation. En examinant les lois en vigueur, on constate que le mariage, bien qu'il s'agisse d'une institution civile ayant des conséquences juridiques, est considéré comme un acte religieux, et les relations entre époux sont régies selon la religion des conjoints. D'un point de vue social, il est particulièrement préoccupant de constater que, pour une partie de la population, la femme est considérée comme inférieure à l'homme. L'homme est libre d'avoir plusieurs épouses et de mettre fin aux mariages contractuels à tout moment et sans aucune restriction. Cependant, il est important de reconnaître que le mari et l'épouse contribuent à la création et au développement de la famille, et il n'y a aucune raison pour qu'ils ne soient pas égaux en ce qui concerne leurs droits personnels. L'instauration de la monogamie et l'égalité des droits entre les conjoints favoriseront l'harmonie et la prospérité au sein de la famille. Le changement législatif relatif au mariage et aux relations entre époux a conduit à la création de tribunaux religieux distincts pour les musulmans, les orthodoxes et les catholiques, en plus des tribunaux ordinaires. Ces tribunaux sont souvent composés de juges qui peuvent ne pas posséder les qualifications nécessaires pour leur travail. Bien qu'ils soient liés aux doctrines religieuses, ces juges ne garantissent pas toujours une justice équitable en raison de leurs

lacunes professionnelles. Ces lacunes pourraient être résolues par l'adoption de la monogamie et l'établissement de règles uniformes pour tous, tant pour le mariage que pour sa dissolution, ainsi que pour les relations entre conjoints. Les lois de l'État civil ne fournissent pas toujours des dispositions exhaustives car leur objectif est principalement administratif plutôt que juridique. Les enregistrements de l'État civil doivent être mis à jour et réglementés de manière à garantir les droits des individus en matière de naissance, de mariage et de décès. Les dispositions actuelles sur l'adoption ne sont pas alignées sur les principes sociaux contemporains ni sur les connaissances scientifiques. Une injustice a été marquée également en ce qui concerne les enfants naturels. Les législations arabes ainsi que les vieilles législations se sont avérées très défavorables envers les enfants nés en dehors du mariage. Leur reconnaissance par les parents et surtout le droit des enfants naturels de rechercher la reconnaissance de paternité ou de maternité n'est pas acceptée par ces législations. Mais les législations modernes en jugent injuste et déraisonnable. A part cela, la Charia n'a pas fixé de limites pour héritage dans le degré de la génération transversale, mais toute la génération, même la plus lointaine a droit de l'héritage. Quant aux législations modernes, elles prennent en considération la génération jusqu'à un certain degré au-dessus duquel il ne faut pas héritier, et elles préfèrent le conjoint et si celui-ci manque, l'État sera à sa place. Cette exception est légitimée parce que au-delà de la sixième génération les sentiments et les obligations, sur lesquelles le droit de l'héritage est basé, s'arrêtent. Dans ce cas dans l'absence du conjoint, l'héritage doit être accordé à l'État qui se considère comme une famille générale, membre de laquelle est également le défunt.

En vérité, la majorité civile, selon le Mexheleja, commence à l'âge de 16 ans, mais à cet âge-là la personne, surtout dans les endroits avec un climat moins chaud, ne peut pas avoir le développement normal et ne peut pas agir avec pleine conscience et ne peut pas rendre compte de ces actes civils.

La partie de l'héritage, non seulement n'est pas codifiée et les dispositions relatives ne sont pas dans des livres séparés, mais beaucoup d'entre elles sont contestables. En plus, les dispositions qui traitent le passage de l'héritage sont très compliquées. Les raisons essentielles qui demandent un changement radical de cette législation, sont les principes sur lesquels est basé l'héritage selon la Charia. Si nous jetons un œil à ces principes, nous voyons qu'elles sont injustes et injustifiables. On ne peut pas justifier la différence que le Charia consacre à l'homme et la femme en attribuant à l'homme le double. Tandis que l'héritage se base sur le genre, les parents ressentent le même amour pour le fils et la fille et ils ont la même obligation envers eux

sans faire une différence. A part cela, ce n'est pas juste que l'homme prenne la plus grande partie de l'héritage que la fille parce que même la fille doit créer sa position et parce qu'elle est fragile qu'elle doit être protégée encore plus. L'argument que le garçon doit être favorisé parce qu'il porte le nom de son père ne doit pas être favorable en comparaison avec la protection de la fille. De cet argument d'autres injustices dérivent, parmi lesquelles : Lorsque les parents décédés ne laissent que des filles, il est inacceptable que même la génération la plus éloignée des défunts participe à l'héritage, tandis que les filles sont exclues. Après le conjoint survivant, ce sont les enfants qui devraient légitimement bénéficier de l'héritage. Il est injuste que les oncles héritent des biens de leur frère au détriment des neveux et nièces, surtout lorsqu'ils sont mineurs et ont besoin de soutien. De plus, une distinction est souvent faite entre les héritages provenant de la famille paternelle et maternelle, la première étant souvent préférée. Le législateur doit s'assurer que le testament n'exclut pas les enfants du défunt, ainsi que ses frères, sœurs et conjoint. Cependant, il n'y a aucune justification pour restreindre la volonté du testateur en favorisant des héritiers plus éloignés. La proximité des héritiers devrait être un critère important à considérer.

Ces lacunes, parmi d'autres détails qu'il serait superflu de mentionner, justifient grandement la nécessité urgente de réformer les lois sur l'héritage et les testaments selon des normes et pratiques qui respectent les principes de justice. Un autre défaut de la loi ottomane réside dans l'absence de principes généraux concernant les contrats et leurs effets, les sources des obligations, les conditions générales d'exécution et leurs effets, ainsi que les modalités de leur résiliation. En raison de ces lacunes, et d'autres qui n'ont pas été abordées dans ce rapport, une simple amélioration de la législation actuelle ne serait ni suffisante ni raisonnable.

Pour ces raisons, il n'est pas considéré comme approprié de simplement modifier la loi existante pour l'adapter aux normes juridiques modernes. C'est pourquoi la commission a jugé nécessaire d'élaborer un nouveau Code civil, en prenant en compte les Codes des États occidentaux. Les Codes parmi lesquels la commission a choisi se divisent principalement en deux groupes : 1) le Code civil de la France et ceux des États latins ; 2) le Code civil de l'Allemagne et de la Suisse. Pour la rédaction du Code civil, la commission a pris en considération le Code de la France ainsi que celui de l'Italie. Il est important de noter que la langue allemande est moins connue des Albanais, contrairement au français et à l'italien, qui sont maîtrisés par un grand nombre de juges et d'avocats. Le français, en particulier, se répand de plus en plus en Albanie grâce aux lycées franco-albanais. La commission n'est pas limitée à la traduction littérale du texte de ce

Code, mais elle a pris en considération le Code allemand ainsi que celui de la Suisse. De ceux-ci, elle a sélectionné certaines dispositions jugées nécessaires pour compléter le projet, tout en veillant attentivement à ne pas s'éloigner des principes fondamentaux ni compromettre leur cohérence. Le projet tient également compte des coutumes du pays. Ainsi, des dispositions adaptées aux coutumes locales ont été rédigées pour les questions relatives aux fiançailles et aux mariages. Le Code civil de la France ne traite pas des fiançailles, mais dans nos coutumes, celles-ci revêtent une importance particulière, notamment la résiliation injustifiée des fiançailles est considérée comme un acte déshonorant et peut engendrer de graves hostilités. Pour ces raisons, la commission a adopté la partie du Code civil suisse qui contient des dispositions sur les fiançailles et leur résolution.

Des dispositions spécifiques ont été introduites pour ceux qui demandent la résiliation des fiançailles, incluant le droit de recourir à une commission composée d'anciens ou des amis des deux parties. Cette mesure est accompagnée d'une sanction spéciale visant à prévenir les conflits actuels. Concernant l'âge minimum pour le mariage des femmes, l'âge de 16 ans a été établi, jugé plus favorable pour le développement physique que celui prévu par le Code civil français. De plus, les mariages au quatrième degré de parenté ont été interdits, en raison de la prédominance en Albanie de la vie patriarcale où les cousins proches sont considérés comme des frères et sœurs. Le mariage entre des membres de générations proches est vu comme susceptible d'entraîner une dégénérescence physique et morale pour les générations futures. [...].

Pour ces raisons, nous avons l'honneur de présenter le rapport accompagné du projet de Code et de la loi d'application.

Tirana 29/11/1927

La commission

Mehdi Frashëri, Agjah Libohova, Thoma Orolloga, Faik Dibra

Annexe 4. Loi n° 56 du 3 avril 1931 portant sur « L'interdiction des cohabitations en tant qu'époux illégaux ».

Article 1 Ceux qui se marient selon les coutumes du pays ou se retrouvent en possession de la qualité de mari et femme sans célébrer le mariage conformément à la loi sont punis : l'homme à une peine d'emprisonnement d'un mois à six ou à une peine d'emprisonnement de deux mois à un an et la femme à une peine d'emprisonnement d'un mois ou d'une amende pouvant aller jusqu'à 500 francs-or.

Article 2 Les pères et tuteurs de ceux qui s'unissent en tant qu'époux illégaux, s'ils ont constaté une telle union, sont punis d'un emprisonnement pouvant aller jusqu'à six mois et d'une amende pouvant aller jusqu'à 300 francs-or.

Article 3 Les anciens du village, le maire ou le conseil du village qui, ayant connaissance d'une telle union sans motif valable, n'en avertissent pas les autorités de sécurité publique ou le parquet de la République, seront punis de la peine prévue à l'article 298 du Code pénal et de la suspension de service pendant un an.

Article 4 Ceux qui sont mariés conformément à l'article 1 de cette loi sont tenus d'enregistrer leur mariage conformément à la loi dans les trois mois suivant l'entrée en vigueur de cette loi. Pour la réglementation de ces mariages conformément à la loi, le consentement des personnes ou conseils prévus dans le Code civil est présumé donné, sauf dans le cas où ils refusent devant l'officier de l'état civil.

Article 5 La poursuite pénale des personnes mentionnées aux articles 1 et 2 de la présente loi s'éteint avec la célébration du mariage devant l'officier de l'état civil. Si le mariage a lieu après la condamnation, l'exécution de la peine et ses effets criminels cessent.

Article 6 Toute disposition contraire à cette loi reste nulle.

Article 7 Cette loi entre en vigueur à compter de la date de sa publication au Journal officiel d'Albanie.

Article 8 Le ministère de la Justice et le ministère de l'Intérieur sont responsables de la mise en œuvre de cette loi.

Annexe 5. Loi sur l'interdiction des repas des dîners et des fêtes dans les mariages, dans les décès ou dans les fêtes religieuses.

Les dispositions générales

Article 1. La préparation des repas en cas de fêtes religieuses, en cas de décès et en cas de visites est interdite.

Article 2. En cas de mariage et de baptême qu'un seul repas (dîner ou déjeuner) est permis et seulement pendant le jour de la célébration.

Article 3. Dans le cas visé à l'article ci-dessus, le nombre des invités ne peut pas dépasser plus de 30 personnes.

Les dispositions de sanction

Article 4. Les délinquants de l'article 1 de ce projet de loi sont sanctionnés : pour le chef de la famille la loi prévoit de 50 jusqu'à 200 francs d'or comme l'amende la plus simple et pour les complices de 10 jusqu'à 20 francs d'or. Si les délinquants sont des fonctionnaires d'État civil ou des militaires la peine est doublée.

Article 5. Les chefs de famille qui agissent contre les dispositions de l'article 2 et 3 de ce projet de loi vont être punis d'une amende de 100 à 500 francs d'or. Si les délinquants sont des fonctionnaires d'État civil ou des militaires la peine est doublée.

Article 6. Les autorités de l'ordre, les autres fonctionnaires d'État civil ou les militaires qui travaillent dans les mairies, dans la commune ainsi que les chefs, les anciens, les gardiens des villages sont obligés d'informer immédiatement le maire ou le chef de la commune ou l'autorité de la police judiciaire la plus proche, quand ils constatent des infractions contre les dispositions de ce projet de loi. Les personnes qui ne respectent pas cette disposition vont être punis selon l'article 206 du Code pénal.

Article 7. Les délits prévus dans ce décret-loi, ceux qui relèvent de la compétence de ces municipalités ainsi que les délinquants de l'article 6, vont être jugés devant le tribunal de premier instance ou devant le juge de paix selon leurs compétences.

Article 8. Les maires et les chefs des communes et les autres fonctionnaires de la police judiciaire dès qu'ils constateront une violation des dispositions de ce décret-loi vont rédiger directement un procès-verbal et vont le présenter au conseil judiciaire des communes et au Parquet ou aux juges de paix, qui dans une semaine, devront donner leur avis en suivant les règles de la procédure pénale.

Article 9. Les amendes et les délinquances vont être enregistrées dans un registre spécial et vont être versées dans le trésor des mairies. Celles des communes vont être enregistrées comme des revenus effectives communales.

Les dispositions finales

Article 10. Chaque disposition législative qui est en contradiction avec ce décret-loi n'a pas de valeur.

Ce décret-loi entre en vigueur dans 15 jours après sa publication dans le carnet législatif.

Le ministère de la Justice et celui de l'Intérieur s'engagent pour la mise en œuvre de ce décret-loi.

Annexe 6. Circulaire envoyée à la marie de Shkodra, de la part de ministre de l'Intérieur Ahmet Zogu pour notifier, et annoncer la formation de commissions pour la grâce et la réconciliation des conflits de sang entre les tribus.

Le ministère de l'Intérieur

Tirana, le 18.7.1925

À la préfecture de Shkodra

Il est impératif de rappeler au peuple que, les peuples des siècles précédents ont maintenu fermement les coutumes terribles et dangereuses de la vengeance du sang à une époque où ils étaient encore en proie à la sauvagerie. À cette époque, ils n'étaient pas encore formés, ils n'avaient pas conscience des notions de vie en société, et ne ressentaient ni le besoin ni l'intérêt de l'unité et de la fraternité. Les motifs de ces actes étaient souvent liés à l'honneur personnel ou à la colère individuelle, et ils ont entraîné la destruction de milliers de vies et de maisons sans but ni bénéfice apparent. Mais, quand les peuples ont commencé à être inspirés par le sentiment humain, ils ont rejeté toutes ces mauvaises coutumes de la vie sociale, nationale et étatique et ils ont laissé la revitalisation et la protection de leur vie, de leur honneur et de leur richesse au gouvernement et à la loi.

Le peuple doit savoir qu'aujourd'hui nous sommes une nation honorée et précieuse devant tout le monde, avec les libertés et l'indépendance. Nous sommes une nation qui apprécie son propre drapeau autour duquel nous possédons toutes les lois et les ordres qui protègent nos droits. Le sang versé d'un Albanais, en temps de paix, sans motif et sans profit, de la part de son compatriote, est un très grand dommage, pas seulement pour sa famille, mais pour toute la Nation. Parce que cela cause une diminution du peuple albanais, la perte d'une génération de fils qui appartient à la même branche familiale. Cette dernière est la future force de la Nation et de l'État, devant les amis et les ennemis qui veulent nous tendre la main de l'amitié et de l'hostilité. Il faut savoir qu'un peuple qui veut maintenir fort ces principes d'indépendance, peu importe s'il est hostile ou pas, ne verse jamais le sang de son propre compatriote, parce que ce sang, quand le moment arrivera, doit être (tué) versé seulement par la main de l'ennemi qui veut violer l'honneur de la patrie et de notre Nation.

Ainsi, les meurtres perpétrés doivent être oubliés, parce que c'est ce qu'exige l'honneur d'un vrai patriote. En outre, le peuple doit être convaincu que le gouvernement, investi de l'obligation de protéger l'honneur de l'État et de la Nation, ne tolérera jamais que le précieux et sacré sang d'un Albanais soit versé par la main d'un compatriote, que ce soit par plaisir personnel ou par

colère individuelle. Ainsi, tous ceux qui se laissent entraîner par de mauvaises idées et de mauvaises tendances vers de tels actes, qui constituent des exemples terribles pour tous, seront punis dans toute l'étendue de la loi, afin de les dissuader de perpétrer cette coutume déplorable et terrible. Aujourd'hui, au lieu d'être un peuple, de 4-5 millions d'habitants, en devenant des ennemis de soi, nous sommes restés si peu.

Ainsi, nous vous prions de faire des enquêtes fréquentes et de faire une liste où vous devrez marquer les noms et les villages des personnes qui ont des hostilités (de sang). Vous devrez maintenir ces listes comme un document clé pour la découverte d'évènements graves. Vous devrez les tenir dans chaque préfecture et sous-préfecture. Qu'une commission de 6 personnes soit formée. Une liste va être envoyée au ministère. La conclusion des réconciliations nous sera informée régulièrement. Les hommes de confiance et ceux qui ont une influence morale comme le prêtre, les chefs, les imams, les dervish vont être préférés en tant que membres de la commission. Que les hostilités soient oubliées et que les conflits du sang soient arrêtés.

Le ministre de l'Intérieur

Ahmet Zogu

Annexe 7. Instructions de la Cour suprême « Sur l'analyse des décisions relatives aux assassinats par vengeance » envoyées à tous les tribunaux », », années 1947.

12 juin 1947

Le coupable qui commet un crime stimulé de la coutume de vengeance, laquelle est appliquée encore dans quelques régions du pays, ne mérite pas une diminution de sa condamnation sous prétexte d'action influencée par la coutume à moins qu'ils n'existent d'autres circonstances atténuantes.

La vengeance est une coutume qui appartient aux sociétés arriérées, incompatibles avec l'organisation de la société d'aujourd'hui qui a pour objectif la fraternisation de la population à travers la collaboration de tous les membres de la société, aptes à travailler pour la reconstruction et le bien-être de la collectivité. Pour la protection de cette organisation vont être sollicitées les organes que le peuple, lui-même, a choisi, les tribunaux. C'est pour cela que l'auto-jugement et surtout celui en forme de meurtre de vengeance, démoli les fondements de la société organisée. A part cela, la coutume de la vengeance empêche le développement de la société en la privant de la contribution que les victimes de vengeance qui dans la plupart des cas paient pour les fautes d'autrui et ils augmentent ainsi les hostilités dans le peuple. Donc, les coutumes de vengeance violent les intérêts de la société par conséquent celle-ci doit se défendre. La seule défense dans ce cas est le fait que les tribunaux doivent donner des punitions plus lourdes, non seulement pour que le coupable ne répète l'infraction mais également pour que les autres membres de la société inclinés par la vengeance abandonnent le meurtre. Cela est la seule possibilité d'effacer cette coutume et de réaliser l'objectif des punitions qui est la défense de la société.

Annexe 8. Correspondance du ministère de la Justice avec la présidence du Conseil des ministres, le ministère de l'Intérieur sur les demandes des chefs des montagnes (Bajraktars) sur la mise en œuvre dans ces régions du Kanun de Lek Dukagjini.

La République de l'Albanie
La Préfecture de Shkodra
Nr 1042

A Shkodra, le 22.VI. 25

Au ministère des Affaires intérieures de Tirana

Comme on le sait, les affaires civiles dans les régions montagneuses de cette préfecture sont réglées selon le kanun de Lekë ou celui de Xhibal. Chaque affaire civile est présentée à la commission de Xhibal qui donne la décision selon le kanun de Leke. Pour cette décision on peut faire appel devant la Commission de la préfecture et ici elle prend sa forme définitive.

Selon la psychologie des habitants de ces régions montagneuses, l'utilisation du tribunal de Xhibal est jugée nécessaire. De même, pour des raisons administratives, nous considérons cette nécessité. En effet, la population des montagnes ne semble pas être capable de rompre immédiatement avec une coutume aussi ancienne et profondément enracinée dans leur existence que le kanun de Xhibal, et de se conformer aux nouvelles lois. En outre, le kanun de Lekë, actuellement en vigueur dans des régions caractérisées par un niveau culturel relativement bas, s'avère être utile pour maintenir l'ordre et résoudre de nombreux litiges civils et pénaux. Il permet de parvenir à des résolutions définitives pour ces affaires, réduisant ainsi les possibilités de conflit récurrent et garantissant une compensation pour tout préjudice subi. Nous pensons que le Kanun de Lekë doit rester en vigueur pas seulement pour les affaires civiles mais aussi pour les pénales.

Mais pour que le kanun de Xhibal puisse avoir l'effet et l'utilité souhaité, il faut que le Kanun de Xhibal et ses actions aient la valeur officielle selon l'administration politique et surtout devant l'administration de la justice.

L'administration de la justice, en se basant dans le décret nr 1464 du 21 VII 23 donné par le ministère de la Justice, ne reconnaît aucune action de Xhibal et donne l'autorisation de procéder contre chaque affaire selon les lois en vigueur en ne reconnaissant pas les décisions qui ont été données selon le Xhibal.

Cela nous crée des grandes barrières et nous crée un désordre dans l'administration.

Nous vous prions de prendre en considération notre besoin et de permettre que le Xhibal soit reconnu grâce à un décret de loi et que les décisions de la commission de Xhibal soient reconnues à la fois en matière civile et pénale.

Le préfet adjoint
M Juka

Annexe 9. Document provenant de la préfecture de Kosovo, comportant huit articles décrivant les coutumes de fiançailles et de mariages encore en vigueur dans cette région.

Le Préfet adjoint

Musa Juka

La Préfecture de Kosovo

Au ministère de l'Intérieur à Tirana

La réponse de la lettre nr 1710/ 1 du 21/VI/925

Nous avons l'honneur de vous présenter ci-joint le rapport qui contient des articles du Kanun de Leke qui sont utilisés dans les montagnes de ces régions.

Le Préfet adjoint

S. Gostivari

I. Sur les fiançailles et les mariages.

- 1) Dans le cas où une femme fiancée ou mariée contracte un mariage avec un autre homme de son propre gré, ce dernier est considéré comme étant impliqué dans une affaire de sang. Si l'on détermine que cette situation inclut également le genre de la part de la femme, celui qui l'épouse assumera alors la moitié de la responsabilité du sang.
- 2) Pour une jeune femme qui se fiancera avec l'approbation des hommes, l'avis des femmes les plus proches ne sera pas pris en considération.
- 3) Une femme dont le mari est décédé ne peut pas se remarier avec un autre homme de cette même famille sans le consentement de ses proches parents masculins (ou de sa tribu), mais ces derniers ont le droit de la marier où ils le jugent approprié.
- 4) En cas de décès du fiancé d'une femme avant le mariage, si son clan familial refuse de la marier à un autre homme de cette même famille, tous les vêtements et l'argent donnés lors des fiançailles lui seront restitués.
- 5) Si la fiancée meurt sa famille prendra tous les vêtements et l'argent donné pour elle.

II. Pour les crimes affaires

- 6) Pour tous les crimes tels que le meurtre, l'incendie, le vol, la complicité, etc., si la victime n'a pas de témoins, l'accusateur devra prêter serment pour prouver son innocence.
- 7) Pour résoudre les conflits des terres ou des eaux, sera créée une commission d'anciens qui ont des connaissances sur le conflit, lesquels, vont juger avec une pierre dans le cou, en utilisant ces mots : « Que cette terre et cette eau nous pèsent si on ne les donne pas à celui qui les mérite ».
- 8) En de vente d'une parcelle de terre ou d'une ligne d'eau, les proches parents seront d'abord sollicités, suivis par les voisins de la parcelle. Si ceux-ci refusent d'acheter, le propriétaire de la terre sera libre de la vendre à qui bon lui semble.

S. Gostivari

Annexe 10. Ordonnance datant du 9 mars 1922, émanant du ministre de l'Intérieur, Ahmet Zogu, qui ordonne la création de commissions de trêve dans chaque sous-préfecture.

Règlement temporaire

- a) Il sera établi une commission de trêve populaire dans les centres de chaque sous-préfecture et région.
- b) Les commissions de *besa* seront constituées d'une personne désignée par les régions des sous-préfectures et par le peuple du centre de ces sous-préfectures. Le nombre de membres choisis par le centre de la sous-préfecture variera de 3 à 6 personnes, en fonction de la taille de la population. Les sous-préfets assumeront la direction de ces commissions.
- c) Les commissions vont contrôler l'application de la trêve et de l'ordre dans la région.
- d) Lorsqu'un crime, tel qu'un meurtre ou un vol, est commis dans le territoire d'une sous-préfecture ou d'une région, les commissions de médiation seront tenues de collaborer avec le gouvernement pour appréhender les coupables. Elles interviendront également à la demande d'aide des sous-préfets ou du chef de la région.
- e) Lorsque les coupables de violations de la médiation populaire seront appréhendés, ils seront détenus dans la région ou la sous-préfecture concernée, puis transférés dans les prisons appropriées.
- f) Les commissions des sous-préfectures vont punir le coupable qui se trouvera dans leur territoire, selon les coutumes de la région et selon le Kanun de Lekë Dukagjin et de Skanderbeg.
- g) Les décisions de ces commissions seront soumises au ministère de l'Intérieur. Une fois approuvées, elles seront transmises à la sous-préfecture. En cas de désapprobation, elles seront renvoyées au ministère, où le Conseil ministériel pourra les modifier partiellement ou totalement, les améliorer ou les annuler.
- h) Les amendes et les récompenses prélevées sur les coupables violant la médiation populaire seront ajoutées au trésor de la commission. Une fois les dépenses liées à chaque événement couvertes, les excédents seront répartis parmi les membres de la commission
- i) Chaque sous-préfet est obligé d'enregistrer et d'envoyer au gouvernement les noms des membres de la commission.

- j) Les membres de la commission seront payés pour le jour et l'heure de leur convocation.
- k) Les chefs des régions et les sous-préfets, en collaboration avec la commission et avec le soutien de la gendarmerie, sont tenus d'informer la population que la médiation populaire et ce règlement seront mis en application dès le jour de leur proclamation, après minuit.
- l) La loi sera appliquée dans toutes les régions, sauf dans les régions où le Kanun a été une coutume depuis les temps anciens.

Le ministère de l'Intérieur est obligé de mettre en œuvre ce règlement

Annexe 11. Décret de la vice-royauté générale sur la mise en œuvre de la la trêve dans différentes régions du pays.

Le représentant diplomatique de sa Majesté Victor Emmanuel III

Pour la grâce de Dieu et avec la volonté du peuple

Le Roi de l'Italie et de l'Albanie

L'empereur de l'Ethiopie

Grace à l'autorité qui nous a été déléguée

Après avoir vu l'article 15 du Statut fondamental du Royaume,

Après avoir vu le besoin urgent de mettre en pratique la coutume de la trêve pour renforcer l'ordre et la paix dans le pays,

Après avoir entendu le Conseil des ministres,

Sur la proposition du ministre de l'Intérieur

Nous avons décrété

Article 1. Le ministre de l'Intérieur, grâce à son décret, s'autorise à mettre *la besa*, dans toutes les régions du Royaume où il juge nécessaire pour le maintien de l'ordre.

Article 2. *La besa*, à part le maintien de l'ordre, vise à interdire toute forme de propagande étrangère qui est en contradiction avec les intérêts de l'État.

Article 3. Les fugitifs, n'importe qu'elle soit leur raison, resteront en dehors de *la besa* et le peuple est obligé d'aider les autorités à les capturer.

Article 4. Tout citoyen qui commet un acte contre la loi de l'État et contre les ordres du gouvernement sera réputé comme avoir agi contre la trêve et sera puni selon ses sanctions.

Article 5. Celui qui viole *la besa* sera puni selon les coutumes du pays et selon les lois de l'État.

Article 6. L'accord durera jusqu'à la fête de Saint Mitre de l'année 1943.

Article 7. Les formalités de *besa* peuvent varier selon les coutumes de chaque région et elle sera renforcée par le serment.

Article 8. *La besa* est sur la garantie de l'autorité étatique et soutenue par le peuple réunit par cette *besa*.

Ce décret entra en vigueur le jour de sa publication dans le carnet officiel du Royaume et il sera présenté au Haut Conseil fasciste pour sa transformation en loi.

Nous ordonnons que ce décret soit publié dans le carnet officiel du Royaume en donnant mandat à celui qui appartient la tâche de le respecter et à celui qui doit veiller à son respect.

Le ministère de l'Intérieur est chargé de la surveillance et de la régulation de la mise en œuvre des sanctions de *besa*.

Annexe 12. La trêve du peuple de la région de Mat.

Article 1. Le peuple de Mat, constitué de 5000 foyers, a conclu un accord de trêve populaire et s'engage à signaler aux autorités compétentes ou à appréhender par eux-mêmes tous les politiciens présents sur leur territoire qui s'opposent au régime en place.

Article 2. La famille du meurtrier, quel que soit le motif du meurtre, sera jugée par le peuple de Mat et sera exclue de la région (kaza) pour une période de trois ans. Toute sa richesse, qu'elle soit mobile ou immobile, sera confisquée et remise à l'État.

Article 3. L'article 2 sera appliqué même pour celui qui vole une fille déjà mariée avec de l'argent ou une femme mariée avec une couronne.

Article 4. En cas de vol de bétail, le village où la trace du vol est constatée devra soit indemniser la valeur de l'animal volé, soit se disculper en présentant des preuves de son innocence.

Article 5. Celui qui soutient les criminels, ou qui les abrite ou qui leur donne à manger va être puni selon l'article 2.

Article 6. Celui qui détient des armes non déclarées sera puni conformément le décret 184.

Article 7. Celui qui diffuse des fausses nouvelles contre la politique de l'État, l'ordre public, l'économie et au détriment du régime en place sera puni conformément au décret.

Article 8. Les représentants du peuple seront chargés de résoudre et de superviser chaque plainte concernant les affaires de terrain, d'eau, de chemins et de forêts. Lorsque les deux parties parviendront à un règlement grâce à la commission, cette décision ne sera pas considérée comme une violation. En cas de contestation, une partie pourra alors recourir au tribunal.

Article 9. Les terrains à Mat ne sont généralement pas documentés, mais sont plutôt partagés conformément aux coutumes locales de la région. Il est observé que ce fait n'est pas pris en considération. Il est noté qu'une personne qui possède un terrain depuis cinq, dix ou vingt ans et peut fournir des témoins attestant qu'il l'a acquis selon les coutumes locales, n'est pas reconnue comme propriétaire. Pour éviter toute confusion et prévenir les conflits violents, la commission devrait tenir compte de ces réalités lors de l'initiative gouvernementale pour l'enregistrement foncier conformément à la loi agraire. La commission devrait maintenir ces terrains dans leur état actuel afin de préserver la stabilité et la paix locales.

Article 10. La commission est composée de sous-préfet de la région, en tant que président de la commission et le secrétaire politique, le commandant de la gendarmerie, le commandant de la police fasciste albanaise et le représentant du peuple dans cette *besa*.

Cette *besa* appelé autrement *itifak* veut dire que le peuple du Mat est réuni. Elle continuera jusqu'à la fin de la guerre et celui qui l'évitera sera considéré comme un ennemi du pays et du régime cela veut dire qu'il sera un traître du pays et du régime¹⁰⁷¹.

Le chef de la commission

Le sous-préfet de Mat, Beqir Sitki

¹⁰⁷¹ Itifak veut dire trêve.

Annexe 13. L’approbation de la part du Premier ministre de la trêve de la région de Mat.

Le Royaume d’Albanie

Le 13 novembre 1942

La présidence du conseil des ministres

Au ministère de l’Intérieur à Tirana,

La réponse de la lettre de ce ministère.

Le Premier ministre, en approuvant la trêve liée à Mat, le 4 XI 42 a fait ces constatations. Dans cette région il y a des fuyitifs pour des délits ordinaires et pour des délits politiques. Ce serait un honneur pour le gouvernement d’éliminer les fuyitifs grâce à la force de la sécurité globale qui a la compétence de les arrêter en les tuant ou en les attrapant vivants et en les présentant devant le juge. Mais malheureusement, nous affirmons que ni les Carabiniers du Royaume, ni les 7000 militaires n’ont pas donné des preuves pour attraper les 2000 fuyitifs distribués dans tous les régions de l’Albanie. La possibilité qu’un jour l’armée se renforcera et qu’elle deviendra compétente dans le domaine de la paix ordinaire et dans le domaine de l’ordre politique n’est pas exclue. Mais ce fait sera très lent et coûteux surtout il ne peut pas être réalisé en si peu de temps comme l’exige la situation actuelle.

Si le peuple de Mat crée cette *besa*, il n’y a pas de doute que, dans les conditions d’aujourd’hui, son service sera très grand. Le gouvernement ne perd rien en donnant son consentement à cette trêve.

Le Premier ministre ne voit rien de mal d’accepter la trêve dans les régions montagneuses où elle a toujours été une coutume. C’est notre avis pour la situation difficile d’aujourd’hui, mais aussi nous sommes convaincus que les montagnards sont plus unis par les coutumes anciennes, enracinés depuis longtemps dans leur esprit, que par les lois de l’État. Nous ne voulons pas dire qu’aujourd’hui il faut laisser en vigueur les anciennes coutumes et il faut laisser endormir les lois modernes de l’État. Mais quand elles ne s’appliquent pas, faute de quelques conditions, serait un grand dommage pour nous de ne pas profiter des premières. Même si le ministère juge comme un malheur d’accepter cette trêve, quand la force manque, nous ne la voyons pas comme un malheur.

Annexe 14. Trêve des habitants de la région de Tirana selon les principes du Kanun de Lekë.

Le jeudi 18 mars 1943 à 12 heures, lors d'une assemblée générale tenue par le préfet de Tirana, M. Qazim Mulleti, dans la salle de cinéma-théâtre « Imperiale », une réunion à laquelle ont participé les anciens des villages de Tirana et les chefs des sept communes de la préfecture de Tirana. Le préfet, après avoir décrit la situation intérieure de notre pays, détruit par la situation générale du monde qui est en fumée et en flammes, nous a invité tous d'abandonner certaines mauvaises coutumes qui ont un but malveillant dans l'ordre public. Cela jusqu'au bout de la guerre, afin de laisser le Gouvernement Royal tranquille, pour qu'il s'occupe uniquement des questions de première main qui ont à voir avec la vitalité et les intérêts élevés de notre Nation, Le préfet nous a également invités à devenir les interprètes de son souhait auprès de la population régionale et à organiser une deuxième réunion le 1er avril 1943 (XXI) afin de jurer dans une têtive et de s'engager à éviter ces coutumes jusqu'à la fin de la guerre, tout en fixant des sanctions contre ceux qui violeront cette trêve. Le souhait du préfet a été favorablement accueilli par les habitants des villages qui, avec toute leur bonne volonté, nous ont mandatés pour participer à la réunion de la trêve. Ils nous ont accordé le pouvoir de maintenir cette trêve et de déterminer les sanctions prévues par le Kanun de Lekë à l'encontre de ceux qui la violeront. Pour cela, nous les soussignés 1) Faje Dapi, 2) Rexhep Shaba [...] 34) Vaid Shima, délégués par les habitants des villages de Tirana, sur la base de la volonté générale de nos représentants réunis aujourd'hui, jeudi 1er avril 1943 XXI, à la mairie de la capitale, en présence du préfet M. Qazim Mulleti et des chefs des communes. [...]. Nous donnons notre parole d'honneur et jurons que jusqu'à la fin de la guerre nous éviterons les mauvaises coutumes présentes dans notre pays et que nous ne nous épargnerons pas pour prendre et contribuer à prendre toutes les mesures et les sanctions contre ceux qui aura l'audace de violer notre serment que nous avons prêté ici aujourd'hui pour la protection de la paix du pays selon la décision suivante :

Article 1. Celui qui intentionnellement cause la mort d'autrui ou celui qui accomplit l'acte mais n'atteint pas le but, pour des conflits de vengeance de sang ou n'importe quel autre conflit, outre les sanctions prévues par la loi en vigueur, sera puni. Les sanctions prévues sont l'incendie de la maison, la coupe de ses arbres et ses plantes, l'exil de sa famille et la mise sous séquestre de sa richesse mobilière. Les membres de sa famille vont être également punis s'ils avaient connaissance du crime. Leur exil continuera jusqu'à la remise du délinquant ou son arrestation par les organes du gouvernement.

Article 2. Les mesures de l'article 1 s'appliquent aussi pour celui qui cause un meurtre après une dispute au lieu d'aller devant la justice, de s'adresser pour la résolution du conflit.

Article 3. Le parent ou le tuteur qui, contre les coutumes du pays et dans le but d'en tirer de l'argent, choisit de fiancer sa fille alors qu'elle l'est déjà, sera exilé de sa famille pour deux ans, sa maison sera brûlée et sa richesse mobilière sera séquestrée. Le fiancé qui accepte la fille en connaissance de ses premières fiançailles sera obligé de rembourser deux jusqu'au quatre fois la somme payée par la famille du premier fiancé, et éventuellement les dépenses qu'il a engagées pour sa dot. Cet argent sera donné au premier fiancé en tant que compensation.

Article 4. Les dispositions de l'article 1 seront également appliquées contre celui qui enlève la jeune fille avec violence en vue du mariage. Mais si la fille part de son plein gré et sans le consentement de ses parents, celui avec qui elle s'est enfuie est condamné à l'exil familial jusqu'à deux ans et selon la coutume, la jeune fille sera séparée de lui et remise à la famille.

L'article 5. Tous ceux qui aident ou organisent l'enlèvement ou le départ volontaire des filles de leur domicile sans le consentement des parents, dans le but du mariage, seront punis par l'exil de leur famille pour une durée d'un an.

Article 6. Tous ceux qui ont des conflits de terres, d'eau, de routes et de frontières sont obligés de demander aux anciens du village de régler le conflit, et si aucun accord n'est trouvé, la commission populaire interviendra à la demande des intéressés. La partie qui s'estime lésée a le droit de saisir le tribunal compétent. Jusqu'à la fin du procès, la décision de la commission restera en vigueur. Le fautif sera condamné à l'exil jusqu'à un an.

Article 7. Quiconque détient ou soutient un fugitif ordinaire ou un fugitif politique est puni de l'exil de la famille pour une durée indéterminée.

Article 8. Pour tout vol survenant à l'intérieur des frontières d'un village, tous ses habitants sont tenus d'identifier le coupable et de restituer l'objet volé. Si le coupable n'est pas un habitant du village, pour que ce dernier ne soit pas considéré comme coupable, la trace de l'objet doit être retrouvée à l'extérieur du village. Si la trace de l'objet volé est trouvée à l'intérieur d'un village mais que le voleur n'est pas retrouvé, alors tout le village paiera la valeur de l'objet volé.

Article 9. Dès que la détention de cette trêve sera communiquée, les anciens appelleront, tous ceux qui sont en conflit pour vengeance ou autres raisons et ils leur demanderont de jurer que

jusqu'à la fin de la guerre ils n'accompliront aucune action. Et les anciens informeront ces personnes des mesures et sanctions qui seront prises en cas de non-respect de cette trêve.

Article 10. Les anciens inviteront au sein de la commission, pour réconcilier, même ceux qui sont engagés dans de vieux conflits sur des questions foncières et frontalières. En cas de désobéissance, les mesures de l'article 6 leur seront communiquées

Article 11. Chaque fois qu'un événement rapporté dans les articles de cette histoire sera confirmé, la commission étudiera immédiatement l'affaire en détail et exprimera son avis sur les mesures qui doivent être prises contre le coupable et par le biais de la commune, demandera au préfet, l'application de ces mesures.

Article 12. Les communes sont tenues de mettre à la disposition des commissions, autant de fois que nécessaire, un employé comme secrétaire pour évaluer l'avis que ces commissions donneront pour chaque événement.

Annexe 15. Correspondance du procureur avec le ministère de la Justice pour des clarifications sur la loi « Pour la grâce et la réconciliation des conflits de sangs ».

Le parquet du tribunal de première instance

Au ministère de la Justice à Tirana

Le Parquet d'ici nous a informés et nous a communiqué une décision donnée le 25/VII/922 de la part de la commission générale de réconciliation des sangs, y compris la loi de réconciliation des sangs que nous l'avons communiqué depuis le 19/III/1922. La préfecture, en s'appuyant sur la loi et la décision de la commission de réconciliation des sangs a déclaré au peuple, le 29/III/1922, la réconciliation des sangs et la grâce des fugitifs qui n'ont pas été présentés au gouvernement.

Ainsi, nous voulons tout d'abord savoir si la loi sera mise en œuvre ou pas. Nous avons l'honneur de demander à ce ministère quelques détails sur les modalités complètes de sa mise en œuvre. Quelques points discutables :

- 1- La loi dit que, le gouvernement s'autorise à réconcilier les sangs pour les délits faits entre les citoyens. Cette phrase, puisqu'elle ne dit rien sur les fugitifs, ne nous laisse pas comprendre si la grâce va s'effectuer pour les fugitifs ou pas. Nous avons un très grand doute concernant cela.
- 2- La loi a fondé la grâce et la réconciliation des sangs sur la création des commissions dans chaque région. Quelles seront ainsi, les relations entre ces commissions et le bureau de la justice pour mettre en œuvre la loi.
- 3- Si cette loi a pour objectif la grâce des fugitifs accusés ou jugés, comment devons-nous agir? Est-ce que nous devons mettre fin aux poursuites pénales, aux enquêtes, aux procès et aux appels pour tous les fugitifs qui seront en procès jusqu'au jour de la réconciliation? Est-ce que les commissions formées pour cet objectif, après la réconciliation des sangs, vont donner au bureau de la justice les listes des fugitifs qui ne sont pas réconciliés devant eux, pour que le tribunal, de son côté, puisse prendre des mesures pour leur grâce?
- 4- Après la promulgation de la loi, est-ce qu'un fugitif aura un délai précis, pour se soumettre à la grâce et à la réconciliation des sangs. Et quand un fugitif n'accepte pas la réconciliation avec son ennemie et il ne se présente pas dans le délai précis, est-ce qu'il va continuer à être considéré comme fugitif ou pas.

- 5- Quand deux frères ou deux personnes sont des accusés ou des jugés pour un seul meurtre et quand un d'entre eux est arrêté et l'autre est fugitif, si le fugitif se réconcilie avec l'ennemi et s'il est pardonné, son frère ou son ami qui a participé dans le même délit et qui se trouve en prison, est-ce qu'il va profiter du pardon du sang en tant que complice?
- 6- Selon la loi, la ville de Shkodra (ses habitants en conflits de sang) est exclue de la grâce et de la réconciliation. Mais, quand le coupable est de la région de Shkodra et la victime est de la ville de Shkodra, est-ce que la réconciliation et la grâce seront mis en œuvre ou pas ?

En fin

Est-ce que la loi s'applique pour la grâce des fugitifs accusés ou jugés? Est-ce que la grâce va être appliquée pour les personnes réconciliées pour la première fois devant les commissions? Est-ce qu'elle sera mise en œuvre pour chaque fugitif sans prendre en considération la réconciliation des sangs devant la commission formée pour cet objectif ? Est-ce que les commissions seront obligées de donner au bureau de la justice une liste pour qu'il puisse informer les fugitifs soumis à cette loi, dans le délai précis ?

Est-ce que les deux complices seront pardonnées ou pas. (Dans le cas où, une complice est en prison et l'autre en fuite, et ce dernier est soumis à la loi et est réconcilié)?

Est-ce qu'un fugitif du district de Shkodra, sera réconcilié si la victime est de la ville de Shkodra?

Nous vous présentons les points ci-dessus en vous suppliant de nous donner l'explication nécessaire et détaillée du mode d'application de la grâce cité dans la loi pour la grâce et la réconciliation des sangs.

A Shkodra, le 14 aout 1922

Le procureur

Annexe 16. Loi (kanun), sur la procédure judiciaire du jury (Kanun i Jurisë) approuvée par le gouvernement de Vlora le 13.05.1913.

Article 1 : « Chaque préfecture, sous-préfecture ainsi que leurs provinces ont le droit de participer aux élections des anciens. Tout chef de ville ou de village, avec d'autres participants, ont le devoir de faire un catalogue représentant chaque citoyen et le travail et les vertus respectifs. Ces catalogues spéciaux qui seront établis par chaque village seront distribués au gouverneur de la province. Le maire, avec le conseil municipal, enquêtera sur tous les catalogues, pour supprimer les noms de ceux qui ne peuvent pas être des anciens du jury. Après les avoir enlevés, ils feront un autre catalogue contenant seuls les noms de ceux qui peuvent être des anciens. Le chef du village transmettra ce catalogue au sous-préfet. Celui-ci le transmettra au maire. Le maire de la ville, la préfecture et la sous-préfecture ainsi que leurs conseils sélectionneront attentivement tous les catalogues des provinces afin qu'aucun de ceux qui ne peuvent faire partie du jury ne soit mentionné. A la fin, les noms restants, seront inscrits dans un nouveau catalogue général. Parmi les noms du dernier catalogue, trente-six personnes seront choisies par vote, dont les noms seront inscrits sur une lettre spéciale. Elle sera signée par le maire et le chef du conseil municipal et sera transmise au vice-préfet et au préfet qui la transmettront au procureur et au juge des diffamations ».

Article 2. « La sélection du jury dans le pays se fera en janvier de chaque année. Les catalogues des villages et des provinces seront prêts dix jours avant le premier janvier. Le catalogue définitif doit être présenté aux procureurs d'ici fin janvier. Il sera au pouvoir jusqu'à un an ».

Article 3 : « Ceux qui seront élus comme anciens du jury seront des personnes honorables présentant ces caractéristiques ; avoir la nationalité albanaise, avoir atteint l'âge de trente ans, payer des impôts, être enseignant, avocat, médecin, commerçant, ne pas être en faillite ».

Article 4 Les anciens ne peuvent pas être fonctionnaires de l'État, préfets, vice-préfets, maires, membres du conseil municipal, maires de ville, chefs de police, juges, procureurs, procureurs adjoints, tous ceux qui s'occupent des travaux religieux, ceux qui sont témoins en justice qui seront jugés par un jury, celui qui est partie dans une affaire au tribunal ou son proche, les condamnés à des peines de prison ou d'amende jusqu'à 20 francs, le condamné politique et celui qui a plus de soixante-quinze ans.

Annexe 17. Exemples de décisions de réconciliation.

« Décision n°1

Aujourd'hui, le jeudi, 3/9/1923 à 14 h, la commission de réconciliation des sangs est convoquée sur la direction de sous-préfet de Lezhë, M. Vasil Kalluçi, avec les autres membres tels que le prêtre de Bregu Matë M. Dom Mikel Shala et du côté des chefs du village de district de Bregu Matë : M. Prekush Staka, M. Nikol Leshi, M. Tom Kol Shyti et du côté des chefs des montagnes de Lezhë : M. Kol Marku et le commandant adjoint du district, M. M. Kabashi.

M. Nikoll Pjetër Luca, le frère et l'héritier de Kol Pjetër Luca qui a été tué par Gjok Ndu Biba de village de Pllanë, s'est présenté devant la commission.

Le meurtrier M. Gjok Ndu Biba et M. Nikoll Pjetër Luca ont été appelés devant la commission et après avoir été conseillé, M. Nikoll Pjetër Luca a pardonné et a réconcilié le sang perdu de son frère Kol Pjetër Luca tué par Gjok Ndu Biba de Pllanë. Il a embrassé son ennemi et lui a pardonné le sang pour toute la vie.

La commission a décidé que M. Gjok Ndue Biba doit payer à M. Nikoll Pjeter Luca le prix du sang de son frère, M. Kol Pjeter Luca, le prix de 600 korona d'argent et pour les anciens 100 korona d'argent et aucune autre amende en plus.

La personne pardonnée, payera ces 600 korona d'argent, jusqu'au jour de Saint-Georges de l'année prochaine en faisant tous les rituels selon les coutumes du pays.

Lu et approuvé.

Lezhë, le 1 mars 1923

L'assassin

Gjok Ndu Biba de Pllanë

L'héritier de la victime

Nikoll Pjetër Luca de Bregu Matë de Kelmend

Les Anciens

Dom Mikel Shala Le pretre de Bregu Matë

Lezhë

Kol Marku de Pllanë

Nikoll Leshi de Lezhë de

Le Chef de la commission de réconciliation des sangs

Le sous-préfet de

Vasil Kalluçi

Le commandant adjoint du distri

M. Kabashi

Tom Nikoll Shyti de Breg Matë

Prekus Staka de Shengji

Décision n°2

Moi, l'héritier et le frère de la victime Kol Pjetër Luca, M. Nikoll Pjetër Luca, je pardonne le M. Gjok Ndue Biba de Pllanë. Je pardonne son sang et la somme de 600 korona d'argent et je ne lui demanderai rien d'autre pendant toute ma vie ».

L'héritier et le frère de la victime »

Index

A

Alia Ramiz..... 77,130, 132

B

Baldacci Antonio..... 62,63, 64, 67,88 90, 469

Balkans 10, 13, 14, 15, 30, 51, 64, 70, 94, 117, 193, 206, 227, 359, 380, 411, 420, 469

Bogisic Balthasar..... 11

Berisha Sali 132

C

Capital-vie 72

Charia 116, 127, 226, 292, 294, 295, 438

Clayer Nathalie..... 16, 27, 115, 134, 408, 417

Ç

Çoba Gjon 288, 289, 290, 291, 293

C

Code civil 11, 116, 155, 157

Communisme .. 46, 48, 49, 54, 96, 130, 175, 179, 220, 225, 240, 241, 243, 357, 363, 364, 365, 369, 372, 374, 375, 378, 397, 469, 479, 480, 481

Corruption 356, 378, 379, 380, 381, 382, 385, 392, 393, 397, 469

Coutume 7, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 26, 27, 28, 29, 35, 36, 42, 45, 51, 54, 55, 58, 61, 62, 69, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 95, 105, 108, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 151, 152, 154, 155, 163, 164, 165, 166, 167, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 203, 204, 208, 209, 211, 212, 215, 216, 217, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 231, 234, 235, 237, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 255, 256, 258, 259, 262, 265, 266, 269, 270, 271, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 334, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 374, 377, 388, 389, 390, 393, 396, 397, 399, 408, 411, 414, 415, 417, 426, 427, 430, 437, 447, 448, 449, 454, 455, 459, 461, 469, 478, 479, 480, 481, 482

D

Dabulla Avni 228

Degradand Alexandre 12, 183, 195, 196

Dema Benedikt 44, 45
 Démocratie ... 34, 79, 96, 121, 174, 179, 225, 365, 372, 373, 374, 377, 383, 400, 470, 479, 481
 Divorce 118, 178, 180, 181, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 306, 348, 470, 481
 Dodaj Pal 47
 Doja Albert.. 21, 65, 67, 72, 73, 75, 81, 83, 84, 85, 91, 137, 143, 147, 150, 242, 244, 256, 307,
 313, 358, 363, 404, 405, 410, 470
 Dojaka Abaz 46, 362
 Durham 13, 14, 24, 26, 70, 261, 413, 470

E

Elezi Ismet 12, 13, 54, 55, 57, 366, 419, 470, 471
 Elsie Robert 14, 48

F

Fiançailles..... 7, 26, 33, 115, 143, 144, 147, 149, 159, 160, 163, 164, 176, 177, 178, 224, 232,
 254, 257, 302, 303, 304, 305, 322, 323, 350, 351, 362, 369, 370, 371, 404, 426, 428, 429,
 430, 432, 435, 442, 451, 461, 470, 483
 Fis 61
 Fishta Gjergj 18, 41, 42, 48, 206
 Frashëri Mehdi 112, 115, 116, 119, 128, 129, 293, 414, 415, 442
 Fratrie 69, 73, 91, 273

G

Gjeçov . 28, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 59, 60, 83, 84, 139, 144, 145,
 152, 184, 200, 205, 248, 287, 330, 331, 366, 419, 426, 470
 Godin Marie Amelie..... 48, 470, 473
 Gut Christian ... 20, 39, 42, 46, 50, 51, 69, 71, 72, 141, 142, 144, 148, 149, 151, 153, 189, 194,
 195, 196, 199, 236, 238, 308, 329, 330, 414, 470

H

Hasluck Margaret 12, 13, 64, 72
 Honneur 14, 42, 44, 53, 54, 75, 85, 86, 87, 95, 120, 138, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149,
 150, 152, 153, 163, 165, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,
 196, 197, 198, 205, 206, 207, 211, 213, 214, 215, 217, 221, 226, 230, 252, 257, 258, 289,
 296, 308, 309, 311, 313, 315, 320, 330, 342, 351, 353, 354, 355, 356, 360, 361, 377, 386,
 387, 407, 413, 429, 442, 446, 451, 459, 460, 463, 471, 479
 Hospitalité 14, 42, 47, 53, 54, 61, 83, 89, 139, 143, 183, 186, 189, 192, 193, 194, 195, 196,
 197, 198, 257, 321, 330, 359, 360, 414, 419, 420, 424, 471, 479
 Hoxha Enver..... 12, 13, 72, 77, 78, 79, 108, 120, 123, 126, 128, 129, 132, 175, 176, 177, 227,
 244, 245, 359, 366, 407, 415, 416, 470
 Hylli i Dritës 40,41, 42, 43, 44, 246, 251, 285, 404

I

Ilia Frano 7, 50, 361

J

Jakova Kolë 46

Jaray Gabriel Louis 258

Jestaz Philippe 225, 229, 230

Johann Georg von Hahn 11, 24

K

Kanun .. 7, 8, 9, 12, 13, 16, 20, 21, 27, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 86, 89, 139, 141, 145, 153, 185, 191, 193, 200, 203, 208, 219, 228, 238, 248, 249, 251, 254, 262, 274, 275, 287, 299, 301, 315, 318, 322, 343, 350, 364, 389, 420, 427, 428, 436, 449, 465, 471, 478, 483

Kanun de Dibra 72, 89, 144, 201, 204, 471

Kanun de Labëria 21, 22, 38, 54, 55, 60, 363, 471, 478

Kanun de Lekë Dukagjini . 12, 15, 20, 26, 27, 29, 38, 39, 42, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 61, 69, 71, 72, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 148, 149, 151, 189, 193, 194, 195, 196, 199, 202, 203, 204, 206, 236, 238, 287, 308, 309, 310, 318, 329, 330, 364, 366, 369, 370, 389, 390, 392, 404, 414, 429, 430, 471, 478

Kanun de Skanderbeg.... 21, 22, 38, 52, 53, 54, 60, 89, 139, 140, 147, 188, 189, 191, 239, 363, 471, 478

Kanun du Jury 273, 274, 276, 279, 286, 471, 480

Kulla 205, 306, 307

L

Levi-Strauss 70, 72

Libohova Agjah 110, 111, 113, 228

Loi 8, 9, 14, 17, 20, 21, 27, 35, 45, 51, 59, 70, 104, 108, 109, 119, 125, 126, 135, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 166, 167, 169, 170, 173, 177, 178, 180, 185, 197, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 218, 225, 226, 227, 229, 231, 234, 235, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 263, 265, 266, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 282, 285, 286, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 317, 320, 323, 333, 334, 335, 336, 346, 347, 350, 351, 352, 354, 361, 370, 381, 383, 384, 396, 426, 427, 432, 435, 438, 439, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 450, 454, 455, 456, 457, 460, 463, 464, 471, 479, 480, 481, 483

Loi Dukagini 12, 183

M

Malësia e Madhe 19, 43, 66, 246, 248, 255

Martini Xhafer.....	56
Meçi Xhemal	55, 56
Médiateur	41, 83, 146, 149, 161, 210, 304, 328, 329, 330, 331, 389, 392, 472, 482
Minga Idriz.....	228
Mjeda Kolë.....	282, 285

N

Nopcsa Franz.....	13, 23, 73, 225, 329
Nova Koço.....	44

O

Orolloga Thoma	110,112, 114, 115, 228 442
----------------------	----------------------------

P

Papazhuli	53, 57, 58, 223
Parole donnée	21, 42, 61, 147, 152, 165, 257, 295, 304, 307, 308, 310, 311, 313, 359
Peinsipp Walther	66
Pluralisme.....	11, 12, 13, 19, 119, 133, 247, 270, 279, 306, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 326, 332, 399, 401, 402, 407, 410, 411, 420, 472
Poga Petro	231, 284

Q

Quku Sabri.....	13
-----------------	----

R

Réconciliation..	7, 8, 29, 160, 212, 213, 269, 270, 304, 306, 307, 312, 323, 325, 327, 328, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 355, 356, 367, 368, 389, 393, 396, 427, 428, 429, 435, 436, 446, 463, 464, 466, 472, 481, 482, 483
------------------	--

S

Shatku Dibra.....	110, 111, 113
Shkodra..	4, 7, 9, 14, 15, 21, 29, 30, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 49, 50, 52, 100, 116, 122, 132, 165, 166, 197, 212, 213, 248, 251, 252, 254, 257, 282, 284, 290, 295, 300, 301, 315, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 339, 344, 347, 367, 389, 391, 393, 416, 426, 427, 429, 434, 435, 446, 449, 464, 472, 482
Skanderbeg	16, 52, 53, 54, 59, 60, 89, 97, 99, 185, 202, 204, 235, 253, 300, 301, 315, 351, 412, 453, 472
Solidarité	70, 73, 75, 186, 191, 280, 313, 472
Statut organique de l'Albanie	276, 277, 279, 472, 481
Suli Idriz.....	53, 58, 233
Système judiciaire .	113, 114, 162, 210, 216, 238, 248, 251, 277, 334, 345, 346, 347, 356, 357, 374, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 397, 433, 472, 481, 482

T

Tedeschini Emid.....	44, 473
Trêve..	7, 8, 16, 29, 194, 224, 269, 270, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 342, 343, 360, 367, 368, 389, 396, 427, 428, 435, 453, 455, 457, 458, 459, 460, 461, 473, 481, 483
Tribu.....	20, 25, 26, 27, 58, 61, 62, 63, 64, 66, 69, 70, 71, 72, 81, 90, 92, 93, 97, 98, 142, 146, 148, 149, 150, 151, 186, 188, 189, 191, 192, 193, 201, 202, 220, 224, 248, 255, 260, 261, 306, 311, 314, 315, 329, 331, 423, 451, 473, 478
Turquie	31, 33, 97, 100, 115, 117, 118, 230, 261, 285, 370, 439, 473

U

Usage.....	17, 18, 27, 94, 96, 105, 209, 217, 246, 254, 304, 322, 328, 388, 473
------------	--

V

Vëllazëri	75, 473
Vengeance du sang..	12, 14, 15, 16, 25, 27, 48, 53, 58, 69, 75, 80, 95, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 257, 258, 269, 278, 307, 308, 311, 312, 327, 335, 352, 360, 363, 365, 366, 367, 373, 374, 377, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 397, 405, 446, 473, 479, 480, 482
Ventre	71, 72, 235, 269
Verdier Raymond	74, 183
Vetting.....	379
Vierge jurée.....	82, 92, 93, 179, 388
Von Hahn	26, 471

W

Wied Wilhelm von	31, 33, 97, 100, 113, 276, 277, 278, 280, 281, 417, 473, 480
------------------------	--

X

Xhibal	219, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 257, 299, 300, 301, 350, 427, 428, 432, 449, 450, 473, 481
-------------	---

Y

Ypi Xhafer.....	285
-----------------	-----

Z

Zogu Ahmet... 7, 12, 33, 34, 65, 78, 79, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 107, 108, 109, 110, 112, 116, 117, 119, 122, 124, 162, 212, 213, 214, 215, 216, 225, 229, 233, 234, 271, 283, 284, 287, 289, 290, 299, 300, 306, 314, 341, 350, 364, 411, 412, 427, 435, 446, 447, 453, 469, 478, 482, 483	
Zojzi Rrok	29, 54, 55, 57, 71, 72, 93, 94, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 190, 191, 193, 194, 195, 236, 237, 330, 331, 332, 363, 430, 477

29, 54, 56, 57, 71, 72, 93, 94, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 190, 191, 193, 194, 195,
236, 237, 330, 331, 332, 363, 441

Table des matières

Liste des principales abréviations	5
Sommaire	6
Introduction générale.....	7
1. L'explication des termes du sujet.....	15
2. L'origine des coutumes représentées dans les kanuns	22
3. Cœur du sujet et fourchette chronologique retenue.....	25
4. Présentation du cadre historique albanais	28
Chapitre préliminaire.....	36
Section I- La cohabitation de différents kanuns en Albanie.....	36
§ 1 - Les kanuns d'Albanie	36
A) Le Kanun de Lekë Dukagjini	37
B) Le Kanun de Skanderbeg	50
C) Le Kanun de Labëria.....	52
D) D'autres variantes du Kanun	55
§ 2 – Reflexions sur certains points communs des kanuns	57
Section II - Le contexte social des coutumes du kanun.....	60
§ 1- L'organisation de la tribu	61
§ 2 - L'organisation de la famille.....	70
Partie I - La volonté et les motifs invoqués en faveur de la suppression des coutumes.....	76
Titre I- Un contenu incompatible avec la modernité et l'État	78
Chapitre I- Des coutumes familiales archaïques.....	78
Section I- Une position inférieure de la femme contraire à la volonté de modernisation	80
§ 1- La place de la femme et de l'homme dans la coutume albanaise.....	80
A. La place centrale de l'homme au cœur des kanuns albanais	81
1. L'importance de la naissance des garçons dans la coutume albanaise	81
2. L'omnipotence du maître de la maison.....	83
B. La soumission de la femme dans la coutume albanaise	86
1. La position inférieure de la jeune fille et de la femme au sein de la famille ..	86
2. L'absence de droit d'héritage de la femme	90
§ 2- Les efforts déployés par l'État pour effacer certaines coutumes familiales.....	93
A. Les moyens utilisés contre les coutumes patriarcales lors de la période de Zogu	94
1. La modernisation et la scolarisation de la population.....	95
2. La promotion de l'égalité des sexes au sein de la population.....	102
3. Une population sensibilisée à la modernité par la presse.....	107
4. La rédaction du Code civil de 1929	110
B. La lutte contre les coutumes patriarcales du régime communiste à aujourd'hui	119

1.	La politique des communistes contre les coutumes patriarcales.....	119
1.a.	L'égalité des sexes dans les lois communistes	122
1.b.	Des mesures sociales promouvant l'égalité des sexes.....	125
2.	La protection de la femme pendant la période démocratique	130
Section II-	Des coutumes de mariage contraire à la modernisation	135
§ 1-	La présentation du mariage selon la coutume albanaise	135
A.	Une coutume ritualisée : entre caractère religieux et cérémonie du mariage.....	136
1.	Le caractère religieux du mariage coutumier.....	137
2.	La cérémonie du mariage coutumier.....	138
B.	Une coutume discriminante : entre mariages forcés et achat de l'épouse	141
1.	Les mariages forcés.....	141
a.	L'importance de la promesse de mariage	142
b.	Le rôle du marieur.....	142
c.	Les critères de choix des mariés	144
d.	Les interdictions à mariage	146
2.	L'échange de l'épouse	149
§ 2-	Les efforts déployés pour supprimer les coutumes de mariage.....	152
A.	Les efforts entrepris lors des années 1920-1930	152
1.	La critique envers la forme du mariage	153
a.	La critique concernant le caractère religieux du mariage	153
a.1.	La loi n°56 du 3 avril 1931 portant sur « L'interdiction des cohabitations en tant qu'époux illégaux »	154
a.2.	Le mariage dans le Code civil de 1929	155
b.	La critique concernant les mariages forcés	157
b.1.	Les mariages forcés contraire à la loi.....	157
b.2.	Les mariages forcés contraires à l'ordre public	161
c.	La critique concernant l'échange de l'épouse.....	162
2.	La critique envers la cérémonie de mariage.....	166
a.	Les critiques de la part de l'État	166
b.	Les critiques de la part de la population	170
B.	Les coutumes du mariage en contradiction avec les principes communistes et démocratiques	172
1.	Le Communisme contre le mariage religieux	173
2.	La modernisation du mariage dans la Démocratie.....	177
Chapitre II-	Le système vindicatoire mis en cause	181
Section I-	La description de la coutume de la vengeance du sang chez les Albanais .	183
§ 1-	Les facteurs de la vengeance	184
A.	Le sang et l'honneur	184
B.	Les situations de perte de l'honneur	187
C.	La violation de l'hospitalité.....	190
1.	Les règles de l'hospitalité à l'intérieur de la maison	192
2.	Les règles de l'hospitalité à l'extérieur de la maison	193
§ 2-	Les règles de la vengeance du sang.....	196
A.	La cible de la vengeance.....	197

B. L’auteur de la vengeance	200
C. Le rituel accompagnant la vengeance du sang	202
Section II-L’État albanais contre la vengeance du sang.....	206
§ 1- La vengeance contraire à l’ordre public	207
A. Les mesures de l’État albanais pour limiter la vengeance du sang	209
1. Le désarmement de la société	209
2. La création du Code pénal	214
3. L’encadrement des anciens	216
4. Le durcissement des sanctions à l’encontre de la vengeance du sang	219
§ 2- La vengeance du sang au détriment de l’économie	221
Titre II - Une source de droit dégradée dans un cadre légicentriste	223
Chapitre I- La perte d’importance de la coutume dans le cadre d’un régime républicain et monarchiste	224
Section I- La mise en avant de la loi en tant que source de droit (République-Monarchie,1925-1939)	227
Section II- Une coutume contraire aux institutions républicaines et monarchiques ...	232
1 §- L’Incompatibilité entre le législateur coutumier et l’État de droit	232
2 §- L’Incompatibilité entre la justice traditionnelle et le rôle du juge moderne ...	235
Chapitre II- La coutume mise au ban pendant le Communisme.....	238
Section I- La loi, source unique du régime communiste	238
Section II - La coutume, une source contraire à l’idéologie communiste	241
Titre III- Un formalisme inapproprié avec les principes de l’État de droit	244
Chapitre I- Le caractère oral de la coutume	244
Section I- L’initiative de formaliser les coutumes à travers la législation.....	246
Section II- Les difficultés de la démarche de formalisation des coutumes.....	250
Chapitre II- Le caractère variable de la coutume	253
Section I- La variabilité des coutumes : obstacle à l’unification du droit	254
Section II- L’influence inégale de la coutume : obstacle à sa reconnaissance en tant que source de droit	256
Conclusion de la première partie	263
Partie II - La survivance de la coutume dans l’ordre juridique albanais (de 1912 à nos jours)	267
Titre I - La préservation des coutumes dans le cadre normatif albanais depuis l’indépendance	268
Chapitre I - La préservation des coutumes dans les premières législations et le Code civil albanais de 1929.....	269
Section I - La préservation des coutumes dans les premières lois de l’État souverain	269
§ 1- La préservation de la coutume dans les lois du gouvernement de Vlora	269
A. Les défis du gouvernement de 1912	270
B. Les traces de la coutume dans le « Kanun du Jury ».....	272
§ 2 - La préservation de la coutume pendant le règne de prince Wied.....	274
A. Le Statut organique de l’Albanie de 1914.....	275
B. Les motifs sous-tendant la préservation des coutumes.....	277

Section II - La préservation de la coutume dans le Code civil de 1929	280
§ 1 - La coutume : sujet principal des débats parlementaires pour le projet de Code civil de 1929	281
§ 2 - Code civil et principes coutumiers : une opposition persistante	286
A. Le divorce contraire aux principes religieux de la coutume.....	286
1. Le divorce, contraire à la religion	287
2. Le divorce, contraire à la coutume.....	292
B. L'héritage contraire aux principes de succession coutumiers	294
§ 3 - Des exemples de préservation de la coutume dans la législation.....	297
A. La loi du 30 juin 1928 portant « Sur l'examen des anciens procès héréditaires dans les régions où il est appliqué encore le Kanun de Xhibal ».....	297
B. La préservation dans le Code civil	300
Chapitre II - Le recours étatique à la coutume de la trêve et de la réconciliation des sangs	304
Section I -L'application de la coutume de la trêve et sa reconnaissance par l'État.	305
§ 1- La coutume de la trêve en Albanie	305
§ 2- L'utilisation de la trêve par l'État.....	310
A. La création des commissions de trêve	311
B. L'utilisation de la trêve pour pallier la faiblesse de l'État	314
C. L'utilisation de la trêve en période de guerre	319
Section II- L'application de la réconciliation des sangs.....	325
§ 1- La coutume de la réconciliation des sangs	325
§ 2- L'utilisation de la réconciliation de la part de l'État	330
A. La reconnaissance légitime de la réconciliation	331
B. L'utilisation de la réconciliation dans la sphère privée	335
C. L'utilisation de la réconciliation des sangs dans la sphère publique	338
Titre II - La persistance de la coutume en dehors du cadre législatif.....	342
Chapitre I - La persistance de la coutume au sein du système judiciaire	343
Section I- Le défi du juge dans une société attachée aux coutumes.....	343
§ 1- L'organisation judiciaire en Albanie pendant les années 1922-1929.....	344
§ 2- Les divergences entre le juge et la population concernant l'application des coutumes	347
Section II - La prise en considération de la coutume par le juge	350
Chapitre II - La persistance de la coutume en dehors du système judiciaire	355
Section I – La coutume comme sujet d'étude et de recherche pendant le Communisme	355
Section II - La persistance de la coutume au sein de la population.....	363
1 §- La persistance de la coutume au sein de la population lors du Communisme .	363
A. La reconnaissance gouvernementale de l'existence des coutumes	364
B. La reconnaissance populaire de l'existence des coutumes.....	367
2 § - La coutume au sein de la population pendant la Démocratie (ou durant l'époque moderne).....	370
A. La persistance de la vengeance du sang	371
1. Les facteurs de persistance de la vengeance aujourd'hui	372

a) La faiblesse de l'État.....	372
b) La faiblesse du système judiciaire	376
a.1. La réforme de la justice de 2014	378
a.2. Le projet CEPEJ : « Renforcer la qualité et l'efficacité de la justice en Albanie »	381
c) Les conflits de propriété.....	381
d) La question de la traite des femmes	385
2. Le mésusage de la coutume de la vengeance du sang.....	386
a. Le meurtre des prêtres.....	387
b. Les meurtres et la vengeance des femmes	387
c. Les meurtres et l'enfermement des enfants	388
d. L'abus permis par l'exercice de la profession du médiateur	390
B. La persistance de la coutume dans la sphère familiale.....	391
Conclusion de la deuxième partie.....	394
Conclusion générale	397
Table des tableaux	402
Références bibliographiques	403
Ouvrages, articles et contributions.....	403
Archives Nationale d'Albanie.....	423
Archives de la bibliothèque Marin Barleti	428
Institut d'anthropologie culturelle et d'études artistiques (ASA)	428
Journal officiel d'Albanie	429
Textes de lois	429
Les débats parlementaires	430
Rapports	431
Annexes	433
Annexe 1. Circulaire du ministère de l'Intérieur envoyée à la mairie d'Elbasan contre les coutumes arriérées dans le traitement des femmes.....	435
Annexe 2. Loi du 8 mars 1937 portant « Sur l'interdiction de se couvrir le visage ».....	436
Annexe 3. Le rapport justificatif du Code civil de 1929.	437
Annexe 4. Loi n° 56 du 3 avril 1931 portant sur « L'interdiction des cohabitations en tant qu'époux illégaux ».....	441
Annexe 5. Loi sur l'interdiction des repas des dîners et des fêtes dans les mariages, dans les décès ou dans les fêtes religieuses.	442
Annexe 6. Circulaire envoyée à la marie de Shkodra, de la part de ministre de l'Intérieur Ahmet Zogu pour notifier, et annoncer la formation de commissions pour la grâce et la réconciliation des conflits de sang entre les tribus.	444
Annexe 7. Instructions de la Cour suprême « Sur l'analyse des décisions relatives aux assassinats par vengeance » envoyées à tous les tribunaux », », années 1947.....	446
Annexe 8. Correspondance du ministère de la Justice avec la présidence du Conseil des ministres, le ministère de l'Intérieur sur les demandes des chefs des montagnes (Bajraktars) sur la mise en œuvre dans ces régions du Kanun de Lek Dukagjini.	447

Annexe 9. Document provenant de la préfecture de Kosovo, comportant huit articles décrivant les coutumes de fiançailles et de mariages encore en vigueur dans cette région.	449
Annexe 10. Ordonnance datant du 9 mars 1922, émanant du ministre de l'Intérieur, Ahmet Zogu, qui ordonne la création de commissions de trêve dans chaque sous-préfecture.	451
Annexe 11. Décret de la vice-royauté générale sur la mise en œuvre de la la trêve dans différentes régions du pays.	453
Annexe 12. La trêve du peuple de la région de Mat.	455
Annexe 13. L'approbation de la part du Premier ministre de la trêve de la région de Mat.	457
Annexe 14. Trêve des habitantsde la région de Tirana selon les principes du Kanun de Lekë.	458
Annexe 15. Correspondance du procureur avec le ministère de la Justice pour des clarifications sur la loi « Pour la grâce et la réconciliation des conflits de sangs ».....	461
Annexe 16. Loi (kanun), sur la procédure judiciaire du jury (Kanun i Jurisë) approuvée par le gouvernement de Vlora le 13.05.1913.....	463
Annexe 17. Exemples de décisions de réconciliation.....	464
Index.....	466
Table des matières.....	472

La place contrastée de la coutume dans le système juridique albanais (XIXe-XXIe siècles)

La coutume a exercé une influence fondamentale dans la régulation de la vie sociale et juridique en Albanie, jouant un rôle central dans des domaines aussi divers que l'héritage, le mariage ou encore la pratique de la vengeance du sang. Cependant, son application peut rapidement entrer en contradiction avec les principes de l'État de droit. En effet, certaines pratiques coutumières se révèlent incompatibles avec les normes juridiques contemporaines et les évolutions sociales. Dans cette perspective, l'État intervient afin de limiter l'usage des coutumes ou, dans certains cas, de les abolir lorsque celles-ci s'opposent aux principes du droit positif. Par ailleurs, avec la consolidation de l'État de droit, la loi s'affirme comme la source primordiale du droit, reléguant la coutume à un rôle subsidiaire.

Néanmoins, l'État albanais a su, dans certaines circonstances, tolérer la coutume et l'utiliser comme source de droit, en fonction des besoins politiques et sociaux de chaque époque. Par exemple, dans un État faible et naissant, comme celui de l'Albanie entre 1920 et 1925, bien que la coutume soit perçue comme une menace pour un système légicentrique, elle devient un allié de l'État. Celui-ci s'en sert pour maintenir l'ordre public et résoudre les conflits locaux, en l'absence d'institutions étatiques fortes. Toutefois, la coutume ne subsiste pas uniquement dans l'intérêt de l'État ; elle persiste également parfois en opposition à celui-ci. Cette dualité se manifeste notamment durant la période communiste, ainsi que lors de la transition vers la Démocratie.

Mots-clés : Albanie, Etat de droit, Coutume, Pluralisme juridique, Kanun

The Contrasted place of Custom in the Albanian Legal System (19th-21st Centuries)

Custom has exerted a fundamental influence in regulating social and legal life in Albania, playing a central role in areas as diverse as inheritance, marriage, and the practice of blood feuds. However, its application can quickly come into conflict with the principles of the rule of law. Indeed, certain customary practices prove incompatible with contemporary legal standards and social developments. From this perspective, the state intervenes to limit the use of customs or, in some cases, abolish them when they oppose the principles of positive law. Moreover, with the consolidation of the rule of law, formal legislation asserts itself as the primary source of legal authority, relegating custom to a subsidiary role.

Nevertheless, the Albanian state has, in certain circumstances, tolerated custom and used it as a source of law, depending on the political and social needs of each era. For example, in a weak and nascent state like Albania between 1920 and 1925, although custom was perceived as a threat to a legal-centric system, it became an ally of the state. The state utilized it to maintain public order and resolve local conflicts in the absence of strong state institutions. However, custom does not persist solely in the interest of the state; it sometimes endures in opposition to it. This duality is particularly evident during the communist period, as well as during the transition to democracy.

Keywords : Albania, Rule of Law, Custom, Legal Pluralism, Kanun



