



## Honneur, foi et croyance

### Approche linguistique anthropologique des valeurs morales et religieuses

Albert Doja

**Abstract.** – The aim of this article is to explore the ethnographic-linguistic nexus used to express institutions and concepts of honour, belief, and trust, which can prove to be crucial for understanding social values of morals and religion. To designate notions of religion and belief Albanians use terms which draw their origin in the same Indo-European common stock shared with equivalent Latin and Ancient Greek terms and which indicate the moral values of honour such as oath and given word as well as the strategies of matrimonial alliance. This is to say that terms of this lexical field indicate concepts that appear crucial for understanding the functioning of the family, kinship system, social group, and society as a whole. They demonstrate that social organisation is based not only on a complex of honour and shame at the level of ethic and moral values, but also on lineage structures strongly pregnant with symbolic and actual significance, on the primacy of descent and blood affiliation, and on implementing collective responsibility through complex mechanisms of alliance and feud systems. Alternatively, to better understand not only the expression of moral values but also the nature of religion, one should not start from the subjectivity of a belief or the objectivity of a knowledge, but from the relation that social practices and discourses establish between people. Faith and religion are the virtue of honour, the weight of belief and confidence in the given word. [*Albania, ethno-linguistics, honour, belief, trust, religion*]

**Albert Doja**, doctorat d'anthropologie sociale (EHESS, Paris 1993), habilitation (Université de Paris-5, Sorbonne 2004). – Il est actuellement Membre Honoraire au Département d'Anthropologie de l'University College London, Professeur de Sociologie et Anthropologie à l'Université Européenne de Tirana et élu Membre Ordinaire de l'Académie des Sciences d'Albanie. Il est aussi membre du comité éditorial de revues académiques internationales. – Ses centres d'intérêt et thèmes de recherche concernent les structures sociales et identitaires, les techniques du corps et la notion de personne, la construction des genres, la parenté et les technologies de reproduction ; l'imaginaire et la communication ; la communication interculturelle, les relations interethniques et les migrations internationales ; l'ethnicité et le

nationalisme ; la politique identitaire et religieuse ; le pouvoir et l'idéologie ; l'héritage culturel et les transformations sociales ; l'anthropologie de l'histoire, les théories anthropologiques et socioculturelles, le structuralisme et le néo-structuralisme. – Il a publié des livres et une soixantaine d'articles originaux dans des revues internationales à comité de lecture et au facteur d'impact. Cf. aussi Références citées.

### Introduction

La linguistique indo-européenne, par la relativisation discriminante du sens de certains termes et vocables, tout en bénéficiant de l'éclairage que les différents sens se donnent les uns les autres, permet de resituer les phénomènes sociaux, religieux et juridiques, dans leur contexte évolutif et historique. Les travaux d'Émile Benveniste (1969) plus spécialement ont apporté aux concepts une signification historiquement profonde, apte à révéler certaines fonctions devenues imperceptibles mais inhérentes aux institutions désignées. Ce travail a eu cependant fort peu d'écho parmi les anthropologues. Ce désintérêt apparent viendrait probablement de ce que les *terrains* nobles de l'ethnographie n'ont généralement rien d'indo-européen et que les anthropologues croient n'avoir rien à attendre de ces étymologies. Or c'est d'histoire sémantique qu'il s'agit car dans la méthode de Benveniste chaque terme est examiné dans ses contextes significatifs documentés par les discours où il intervient. En fait, un sens tel que celui qu'on veut chercher ne peut être atteint que par une analyse en profondeur de chacune des valeurs historiquement constatées. Ce sont toutes les com-

posantes d'un sens global qu'il s'agit de faire apparaître en vue de restaurer l'unité fondamentale de la signification. Ce type de recherche sémantique et conceptuelle, fondée sur une construction raisonnée, révèle exactement l'existence de phénomènes également observables dans les sociétés étudiées par les anthropologues.

L'examen d'un certain nombre de définitions courantes de la religion montre que pour atteindre à la compréhension des phénomènes religieux, il convient d'écarter quelques idées reçues, propres aux conceptions chrétiennes. Aujourd'hui, on a tendance à projeter l'idéologie chrétienne sur les autres religions en considérant toute "croyance" comme une "foi" ou une "religion", au sens que ces mots ont pris chez les chrétiens. C'est une erreur qui empêche de comprendre les "religions", leur signification et leur histoire. L'anthropologie des religions a su opérer les décentrement propres à la prémunir contre ces erreurs de jugement. En l'occurrence, il revient à reconnaître une portée anthropologique générale aux observations ethnographiques d'Evans-Pritchard (1956), selon lesquelles un certain nombre de langues naturelles, aussi riches soient-elles en termes désignant des attitudes mentales, ne disposent pas de l'équivalent du concept occidental de "religion" ou de "croyance", censé s'appliquer à une expérience ou à une aptitude universelle.

Si une langue dispose ou non d'un terme explicite pour exprimer les réalités institutionnelles, c'est forcément un test de conceptualisation. Il est évident cependant que, en ce domaine, les unités lexicales ne sont pas toujours suffisantes, ni nécessaires d'ailleurs. L'originalité de la prise en considération systématique de l'énonciation, dont la popularité date à nouveau des travaux d'Émile Benveniste (1966), consiste à considérer que la langue comporte, de façon constitutive, des indications relatives à l'acte de parler et des pratiques langagières. Dans cette démarche, contrastant avec la doctrine de Saussure (1916), la langue contiendrait en son système même une description générale et une classification des différentes situations de discours possibles, ainsi que des instructions concernant le comportement linguistique, c'est-à-dire la spécification de certains types d'influence que l'on peut exercer en parlant, et de certains rôles que l'on peut se donner à soi-même et imposer aux autres.

Dans le cas de la "religion", c'est la nature même de cette notion de ne pas se prêter à une appellation unique et constante, puisque cette réalité omniprésente n'est pas toujours conçue comme une institution nettement séparée, ni posée en dehors des autres éléments de l'ensemble institutionnel. Les civilisations anciennes, de même que les sociétés étu-

diées par les anthropologues, n'ont pas *une* religion. C'est leur constitution du social qui est intrinsèquement religieuse. L'ensemble culturel est à peu près coextensif à l'ensemble religieux, tout est religieux, tout est imbu de religion, tout est signe des forces divines. La société est tellement pénétrée de surnaturel qu'il n'est pas question d'isoler la "sacralité" de la "socialité" elle-même. En fait, la coextensivité de la religion et de l'organisation sociale est un truisme ancien en anthropologie sociale. Plus exactement, si Marcel Mauss (2007 [1923–24]) a montré que les principaux phénomènes sociaux ont une dimension religieuse comme ils ont une dimension économique, politique, esthétique, etc., beaucoup d'anthropologues ont travaillé sur ce sujet dans la plupart des sociétés, au point que la notion de "fait social total" est devenue un paradigme de base en anthropologie.

À ce propos, il ne serait probablement pas inutile de rappeler que les sociétés indo-européennes non plus n'avaient pas de terme pour désigner la religion. Encore à date historique, plusieurs langues indo-européennes en étaient dépourvues. Le besoin de concevoir clairement et donc de recourir à un terme spécial pour dénommer la religion ne se fait sentir que lorsqu'elle est délimitée dans un domaine distinct, à partir du moment où l'on peut savoir ce qui lui appartient et ce qui lui est étranger. Une telle désignation apparaît, à travers des termes qui peuvent passer pour des équivalents de "religion", premièrement en ancien grec et en latin. À la différence d'autres idiomes, même indo-européens, il n'y a donc que les langues occidentales qui ont appris, assez tardivement d'ailleurs, à spécialiser un vocable pour distinguer l'appareil institutionnel des pratiques religieuses des autres institutions sociales. Or c'est là une initiative de rupture, qui tend à penser séparément ce qui ne l'avait jamais été.

Plus précisément, j'ai déjà eu l'occasion de voir ailleurs (Doja 2000a), à la suite de Benveniste, comment *religio* désignait à l'origine l'astreinte aux obligations du culte, une disposition intérieure, subjective, et non pas une propriété objective de certaines choses ou un ensemble de croyances et de pratiques. Elle était plutôt une hésitation qui retient, un "scrupule" qui empêche, et non un sentiment qui dirige vers une action ou qui incite à pratiquer le culte (Benveniste 1969/II : 265–272). Ce n'est qu'à partir des écrivains chrétiens que la religion devient un "lien" de piété, cette dépendance du croyant vis-à-vis de Dieu, cette obligation qui est un lien objectif et qui traduit en même temps une idéologie préconstruite et imposée de l'extérieur. De même, à travers la notion de "superstition", on découvre le rapport entre deux valeurs successives, reflé-

tant d'abord l'état des croyances populaires, puis l'attitude savante et ecclésiastique à l'égard de ces mêmes croyances par rapport à la religion officielle. Les études anthropologiques ont démontré assez tôt le caractère contraignant des pratiques magiques (Mauss et Hubert 1950 [1902–03]), qui se retrouve être identique à la fois dans les croyances et les pratiques superstitieuses. Leur caractère contraignant, ressenti comme une force intérieure, s'expliquerait par le mécanisme de "projection", mis au point par la psychanalyse freudienne, qui procède du déplacement d'un savoir inconscient dans le monde extérieur. La force de contrainte ne viendrait pas pour autant de l'inconscient mais de la tradition qui impose une norme (Belmont 1979), à ceci près qu'il s'agit plutôt d'un ensemble structuré de croyances et de pratiques.

La croyance demeure toujours un mécanisme des plus importants dans tout phénomène religieux. Contrairement aux termes désignant la "religion", il semble aussi que dans le vocabulaire indo-européen existait un terme commun pour désigner la croyance, ce qui témoigne d'un sens très ancien et sans doute fondamental. La linguistique indo-européenne a dégagé le sens étymologique d'une racine *\*kred*, qui a donné le verbe *credo* en latin et dont le substantif *śraddhâ* est attesté dans les textes védiques (Benveniste 1969/I : 176–179). Le correspondant latin du substantif védique *śraddhâ* n'est pourtant pas celui que la concordance morphologique des verbes fait attendre. Antoine Meillet (1920) a montré que c'est le mot *fides* qui sert de substantif verbal à *credo*, c'est-à-dire que ce mot a dû être substitué à un plus ancien dérivé de *\*kred*, dont il semble avoir subi l'influence.

Cet autre terme intéresse plus particulièrement la présente enquête. D'abord, il souligne avec plus de force le caractère de confiance, de crédit et de créance, par lequel nous adjoignons notre acceptation, notre approbation, à ce qui n'est qu'une impulsion à croire. Il est en même temps le lieu où la récupération chrétienne et le décentrement théologique ont été les plus spectaculaires. Ensuite, il sera crucial plus spécialement dans mon analyse de la valeur sociale de la signification religieuse chez les Albanais.

Dans la première partie de cet article, dans la perspective croisée de l'anthropologie historique et linguistique, je vais explorer l'éventualité de procéder à des analyses d'histoire sémantique des termes du vocabulaire des institutions qui servent à exprimer les notions de religion et de croyance notamment chez les Albanais. Méthodologiquement, je ne suis pas nécessairement concerné par l'étymologie et je ne prétendrai pas à une recherche positive des preuves philologiques d'une filiation hypothétique

indo-européenne. Mon approche est comparative, cherchant à bénéficier de la discontinuité entre différentes énonciations sémantiques, afin de découvrir des homologues typologiques qui pourraient attester des modèles similaires d'idées et de significations sociales et culturelles. Ainsi, au lieu des concordances littérales, dans la seconde partie, je me concentre essentiellement sur l'intérêt analytique à envisager le fait que chez les Albanais les valeurs morales de l'honneur comme le serment et la parole donnée aussi bien que les stratégies d'alliance matrimoniale sont exprimées par les termes du même champ lexical. J'estime que, s'il en est ainsi, c'est parce que nous avons à faire ici à des notions qui apparaissent cruciales pour comprendre le fonctionnement du groupe social, familial et parental, ainsi que celui de la société tout entière. Ce qui m'amène à la troisième partie de mon article où les catégories de la philosophie analytique et de la linguistique des actes du langage seront introduites afin de comprendre que la croyance s'inscrit dans les actes du discours et les pratiques de l'échange. Finalement, si la religion et la croyance ne sont que des institutions relationnelles que les discours de l'honneur et les pratiques sociales instaurent entre les hommes, le caractère spécifique des valeurs locales pourrait différemment s'éclairer par rapport aux valeurs des religions universalistes.

## Religion et croyance

Lorsqu'on veut comprendre les rapports entre les valeurs locales, chez les Albanais en l'occurrence, et les religions dites universelles, qu'il s'agisse de christianisme ou d'islam, le recours à l'histoire sémantique des termes de vocabulaire paraît à nouveau particulièrement important. On a pris l'habitude de parler globalement de la "religion" ou du "sentiment religieux" des Albanais, en supposant que le mot *religion* résume chez eux la totalité du rapport à Dieu. D'abord, il n'existe pas de mot en albanais qui corresponde à cette acception. Ensuite, pour désigner la "religion", chrétienne ou islamique, à laquelle ils ont pu s'affilier, les Albanais n'ont pas retenu un terme à base de *religio*, comme la plupart des langues voisines, latines aussi bien que slaves ou d'autres langues indo-européennes occidentales. On devrait normalement s'y attendre en raison d'une forte proximité linguistique et le niveau élevé des emprunts. Ce fait est encore plus surprenant quand on connaît la tendance générale de l'albanais d'avoir emprunté directement au latin sa terminologie ecclésiastique (Haarmann 1972 ; Bonnet 1999). Ce qui est aussi corroboré par une histoire très an-

cienne de la christianisation (cf. Doja 2000c), apparemment propagée directement par la prédication de Saint Paul lui-même, qui aurait “pleinement assuré l’annonce de l’Évangile, depuis Jérusalem, en rayonnant jusqu’à l’Illyrie” (Rom. XV.19).

C’est le mot *fe* qui en albanais peut passer pour l’équivalent de la “religion”, mais contrairement à ce qu’on pourrait probablement penser en raison d’une étymologie populaire, le mot *fe* n’est pas un diminutif de l’italien *fede*, d’ailleurs incompatible avec la tendance générale de l’albanais aussi bien que pour des raisons strictement morphologiques. D’après Eqrem Çabej (1996 : 153 s.), le mot est dérivé sans équivoque du latin *fides*. Autant dire que la signification du terme albanais désignant la “religion” ne partage pas le champ sémantique de *religio*, ni par conséquent la signification christianisée de la “religion”, mais se rattache plutôt à celui circonscrit par *fides*, qui de surcroît traduit toujours les anciennes valeurs morales et juridiques sans se limiter nécessairement aux seules valeurs religieuses christianisées.

À la base de *fides* (foi) et *foedus* (pacte, accord, alliance) en latin aussi bien que *pistis* en grec ancien se trouve la racine indo-européenne \**beidh-* qui suggère d’une manière générale l’idée de confiance mise dans quelqu’un ou quelque chose (Benveniste 1969). La *foi* est un acte volontaire qui dépend de nous, un accueil, une acceptation que nous pouvons même refuser ou suspendre. Le sens premier du mot *foi* est historiquement la bonne foi, au sens moral, comme vertu de loyauté. La foi est effectivement un engagement durable de la confiance, suivant des formes variables telles que parole donnée, promesse, profession de foi, serment, contrat, traité, alliance, conventions diverses.

Effectivement, à Rome, *fides* a pu devenir une vertu morale, sur la base d’une norme sociale, d’une règle des mœurs suivant laquelle la confiance obtenue, le crédit moral dont on est digne, dépend de sa propre loyauté. Cette loyauté est elle-même une valeur complexe qui inclut la sincérité ou la bonne foi, le respect des lois communes (*fides legum*), aussi bien que le sens de la dignité et du prestige, qu’en d’autres termes nous appelons volontiers un code de l’honneur. Dans des circonstances particulières, le *foedus* est l’engagement réciproque de la confiance : *accipe daque fidem foedusque feri bene firmum* (reçois et donne la foi, qu’un pacte soit conclu bien ferme). Les formes sociales qui engagent la foi à Rome peuvent être simples ou solennelles : la parole donnée, la promesse, la foi promise dans le mariage, l’amitié, l’hospitalité, enfin la foi jurée, serment militaire (*sacramentum*), serment judiciaire du juge et des témoins (Freyburger 1986).

Quant à la notion de “croyance”, elle est exprimée en albanais par la notion de *besë* et ses dérivés *të mbesuomitë* (la croyance), *me besuem* (croire), *të besuem* (creditum), ou d’autres dérivés plus récents comme *besoj* (croire), *besim* (croyance), *besimtar* (croyant). Le sens de *besë* est avant tout “croyance” (*besim*) et “conviction” (*bindje*) en la fidélité et sincérité honnête et honorable de quelqu’un ou la fidélité et exactitude de quelque chose, de même que le verbe *besoj* signifie la “conviction forte” (*bindje e fortë*) ou la “croyance totale” (*besim i plotë*) que quelqu’un est fidèle, sincère et honorable, que quelque chose est fidèle à la réalité ou qui doit nécessairement arriver.

À l’intérieur de l’albanais, *besë* est inséparable de *be*, l’un étant le développement de l’autre. Le sens de *be* est d’abord une affirmation ou négation de la véracité de quelque chose devant quelqu’un, le “serment” ou la “foi jurée” sur quelqu’un ou quelque chose tenu pour sacré ou précieux, aussi bien que la “croyance”, la “conviction” et le “respect” de l’honneur. Ce sens apparaît dans *bëj be* ou *jap be* (prêter serment ; jurer ; respecter ; honorer), *be për nderin* (serment sur l’honneur), *vë në be* (mettre [contraindre] au serment), *be e reshim*, *be reshim* (periurium, periurare), *bëj be e rrufe* (jurer sur la tonnerre du ciel) en invoquant tout ce qui est plus précieux et sacré. Le même sens apparaît aussi dans les dérivés *betoj*, *betohem*, *betim*, *betar*, ou les composés factitifs *përbej*, *përbehem*, *përbetoj*, *përbetohem* (jurer ; menacer ; supplier ; contraindre au serment) : *i përbetohej për çka kishte më të shtrenjtë*.

Le sens des dérivés de *be* est souvent inséparable des connotations religieuses, tel *përbetoj* qui se réfère aussi à la profération de formules magiques ou de prières religieuses en vue d’exorciser les mauvais esprits : *përbetoj të paudhin me lutje dhe namatisje*. Cependant la notion de *be*, chez les Albanais, c’est avant tout le serment des anciens qui rendent les jugements solennels : *pletë e besë* ou *betarë* sont les “anciens” qui apportent leur témoignage de garantie sous la foi du serment. Représentants de chaque maison dans la communauté locale (*be për derë*), ils prononcent un *be pastruese*, serment de “lustration”, en jurant sur *guri i besë*, la “pierre” sacrée du serment, en vue de *larë me be*, “purifier” par le serment l’accusé qui demeure *zoti i besë*, à qui “incombe” le devoir d’honorer le serment.

Quant à l’origine étymologique, il est généralement accepté que la source anté-albanaise (indo-européenne) de *be* et *besë* est la même forme \**beidh-* qui a précisément donné *fides* et *foedus* en latin aussi bien que *pistis* en grec ancien (Çabej 1976 : 186 s. ; 1996 : 154–156). Alors que si à la base du mot *besë* n’est pas le réflexe participial en *-t*, de la

forme indo-européenne approximative \**bheidhati-a* (Çabëj 1976 : 206), elle pourrait être tout simplement une formation nominale en *-së*, récente et interne à l'albanais, le suffixe formant ainsi non seulement des déverbatifs mais aussi des nominatifs.

Effectivement, la signification de *besë* en comparaison avec *pistis* et *fides* ressort par exemple dans *ka besë* (avoir foi ; être digne de foi), *fjala e besës* (foi, parole d'honneur), *i zë besë* (faire foi ; croire), *i jap besën* (faire foi ; donner sa parole), *i rri në besë* (faire foi ; tenir sa parole), *jam në besën tënde* (avoir foi, faire confiance ; in fidem alicuius venire), *e preu në besë* (per fidem decipere), *i doli nga besa, shkeli* (*hëngri, theu, ktheu*) *besën* (violier sa foi ; manquer à sa parole), *mos kini besë mbë zotënit* (ne faites pas confiance aux notables), *gruo ki besë muo* (femme, crois-moi), *a beson ketyre fjalëve ?* (credis hoc ?), *unë ashtu ende mbesonj e mirë e za besë* (ainsi je crois bien et je fais confiance). Le même sens apparaît aussi dans des usages adverbiaux (*për besë*, “parole d'honneur, en effet, effectivement”) ou proverbiaux (*besa e shqiptarit si purteka e ariut*, “parole d'Albanais comme linguot d'or” ; *besa e burrit si pësha e gurit*, “parole d'homme comme poids de roc” ; *si besa e gjarprit*, “promesse qu'il faut jamais croire”), ainsi que dans les dérivés plus récents *besoj* (croire ; confier), *besim* (croyance ; confiance), *i besuar*, *i besueshëm* (digne de confiance), *besueshmëri* (confiance), *i besëm*, *besatarë*, *bestar*, *besnik* (fidèle), *besnikëri* (infidélité), *i pabesë* (infidèle), *pabesi* (infidélité), etc.

En même temps, la signification de *besë* comme “pacte”, en comparaison avec *foedus*, ressort non seulement par les exemples d'ancien albanais : *e u të vë një besë me ty* (ponamque foedus meum tecum), *me besë qi populli i atij qi të ngadhënjën të ish dobitës* (avec pacte, que le peuple du vainqueur demeure victorieux) (Çabëj 1976 : 186s.), mais aussi dans *lidhën besën*, *bashkuan besën* (faire pacte) et les dérivés *besatim*, *besatohem*, *besëtar* ou les composés *besëlidhje*, *besëlidhës*, *besëthyerje*, *besëthyes*, *besëthyer*, *besëkeq*, *besëshkalë*, *besëprerë*.

Il est significatif que *be* et *besë*, malgré leur caractère technique dans le domaine institutionnel, sont aussi rapprochés à l'intérieur de l'albanais avec *bind* (convaincre ; faire croire ; étonner, émerveiller), *bindem* (se résigner ; se laisser convaincre ; croire ; s'étonner, s'émerveiller), et leurs dérivés, qui expriment des notions d'observance et d'adhésion, de respect et de crainte, de vénération et de dévouement, aussi bien que d'étonnement et d'émerveillement, dans des contextes religieux ou laïcisés. Ainsi, *gjithë njerëzia e shtëpisë zunë fill me ju bindunë ati Idhulli* (tutta la famiglia di casa sua comincio a fare riverenza all'Idolo) ; *e nukë ju bind-*

*në asaj statuë* (e non adorarono la statua) (Çabëj 1976 : 235s.) ; ou comme nom déverbatif *bind* (tout ce qui étonne par sa grandeur et son aspect extraordinaire ou effrayant ; miracle) ; *bindi i botës*, *bindi i dheut* (la chose la plus miraculeuse au monde, sur terre) ; *bindje* (persuasion, conviction, croyance) ; adverbe *bindisht* (de façon étonnante), *për bind* (étonnamment ; extraordinairement ; effrayamment) ; verbe *përbind* (étonner ; effrayer) ; adjectif *të përbindshme* (choses étonnantes, extraordinaires, effrayantes) ; nom *përbindsh* (monstre des croyances mythologiques), etc.

Bien que les similarités ainsi que les différences entre les trois formes, *be*, *besë* et *bind*, puissent s'expliquer à l'intérieur de la structure morphologique de l'albanais, Çabëj (1976 : 204–206) estime que, si à la base de *be* se trouve la racine commune indo-européenne \**bheidh-*, la base phonétique de *bind* serait plutôt \**bheidhno* qui aurait donné *bin* et ensuite *bind*. Le glissement de sens *be* à *bind* et de *besë* à *bindje* implique néanmoins l'idée que le serment est avant tout une contrainte. L'idée est connue dans d'autres langues indo-européennes aussi, puisque le mot *be* est rapproché au slave ecclésiastique ancien *beda* (contrainte, péril), au lithuanien *beda* (contrainte), au lettonien *beda* (souci), au got. *baidjan* (contraindre, obliger). Aussi le rapprochement de *besë* avec *bind*, *bindem* (convaincre) demeure-t-il juste, surtout depuis que les deux vocables sont rapprochés avec les mots grecs qui présentent de la même manière les deux significations : *peido* (convaincre), *peidonai* (se convaincre) et *pistis*, aussi bien qu'avec les mots latins *fides* et *foedus*.

## Structures et valeurs sociales

Le rôle de la foi et des valeurs morales et contractuelles qui y sont attachées reste à analyser non seulement dans l'histoire des idées et des pratiques religieuses, mais aussi dans les systèmes de parenté et de tradition orale qui se développent comme substitués à d'autres formes d'institutions et de représentations sociales. Si les termes de *be* et *besë*, par exemple, renvoient surtout aux notions de “serment” ou de “foi jurée” sur quelqu'un ou quelque chose tenu pour sacré ou précieux, ceci se réfère le plus souvent aux relations de parenté circonscrites par le cercle restreint des membres les plus proches de la famille : *bëj be më djalin* (jurer sur la tête de mon fils), *e përbejoj me nënë e baba* (supplier, contraindre (au serment) au nom du père et de la mère). Les termes de *besë* et *fe*, même quand ils dénotent avant tout les notions religieuses, ont toujours été également associés aux pactes, aux serments solen-

nels, comme aux promesses de l'amitié et de l'alliance. Dans la tradition orale, le mythe de Rozafat qui révèle notamment l'ampleur du pacte sacré de la parole donnée, s'ouvre explicitement sur ses notions de *besë* et *fe* :

*Lidhën besë e lidhën fe* ils ont fait un pacte et fait un sacre  
*Besë e fe të trimave* pacte et sacre des vaillants

Le mot *fe*, terme standard de "religion" en albanais, désigne aussi le serment de mariage prêté à la "cérémonie de fiançailles", plus particulièrement le "signe" confirmant le pacte d'alliance par excellence dans la société traditionnelle. Ainsi, *fe* indique plus précisément "les gages sanctionnant le pacte d'alliance" ou "engagement (de la fille) en mariage", dans les locutions *daj dit*, *pres fenë* (engager [la fille] en mariage, fixer la date [du mariage]). Le terme est explicité dans les articles du droit coutumier : *me pre fen don me thanë me da ditën e vaden e kputme se kur me nisë krushqit për me marrë nusen* (fixer la date et prescrire le délai quand il faudra faire partir la procession nuptiale pour aller prendre la mariée) ; *fe quhen sendet qi detyrohet ai qi merr nusen me ia çue prindve të nuses* (ce sont les gages dont celui qui prend la mariée a l'obligation de remettre aux parents de la mariée) ; *ditën qe nepet feja njifet vajza se asht e xanun* (le jour où l'on reconnaît que la fille est promise) ; *djali sa të ket prind s'ka tager as në shej, as në petka, as në këpucë, e as në të prem fejet* (tant que le garçon aura ses parents, il n'a pas droit à contracter alliance, ni à s'acquitter des obligations matérielles envers la partie alliée ou envers l'entremetteur, ni à fixer la date du mariage) (Gjeçov 1989 : 64, 92). Dans ce sens, le mot s'est développé à l'intérieur de l'albanais pour donner le verbe *fe-j-oj* (fiancer), d'où le substantif déverbatif *fe-je-së*, nom générique pour désigner les "fiançailles" en albanais standard (Çabej 1996 : 155 s.). Ce développement interne à l'albanais semble conforme à celui des langues latines comme le français ou l'italien dans lesquelles les termes équivalents font partie du même champ lexical.

Ainsi, de la même façon que *foedus* et *fides* en latin, les notions de *besë* et *fe* dénotent en albanais des notions qui apparaissent cruciales pour comprendre la portée de l'ensemble du système des valeurs sociales ainsi que le fonctionnement du groupe social, familial et parental, et celui même de la société tout entière. Le développement de *be* en *besë* devient chez les Albanais l'expression de cette notion fondamentale qui repose non seulement sur un "code de l'honneur" très strict, mais aussi sur des structures lignagères fortement prégnantes, sur la

primauté de la filiation et des liens du sang, censés mettre en œuvre une responsabilité collective dans les mécanismes complexes des systèmes d'alliance et de vengeance.

L'honneur demeure une composante essentielle de la notion de personne et les principes de la notion de *besë* chez les Albanais font partie intégrante des discours et des pratiques culturelles du processus de construction de la personne. Dans la majorité des discours symboliques et des pratiques culturelles sont évoquées notamment les valeurs morales qui dans la société traditionnelle albanaise représentent effectivement sur cette notion (Doja 2000b). D'autre part, les valeurs de l'honneur restent intimement liées aux valeurs essentielles de la société albanaise, ancestrales dans la plupart des cas et religieuses parfois, probablement d'une façon comparable à l'exemple qui nous est donné par l'honneur dans le sud de la Méditerranée, liée aux valeurs religieuses et la *baraka* (Jamous 1981), "bénédictio divine" du groupe familial. Finalement, les discours sur l'honneur ne représentent pas seulement une valeur morale constituante de la personne, une parole donnée, parole d'honneur à accomplir nécessairement un engagement ou une obligation, mais semble représenter également une institution juridique et historique du droit coutumier.

Les Albanais ont maintenu des discours formel de l'honneur qui ont constamment médiatisé certains domaines d'action. 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 *besë*. On connaît dans l'histoire albanaise plusieurs cas de *besëlidhje* régionales et interrégionales qui ont produit et reproduit ces discours de *besë* en vue d'assurer la cohésion des mouvements concertés entre individus et communautés. Dénommée "*besë* albanaise", ce discours de l'honneur semble avoir pris une valeur culturelle perti-

nente dont le mot a pénétré avec le même sens dans les autres langues sud-est européennes.

Il en était de même à l'âge classique par rapport à *fides* en latin, qui avait une valeur décisive que l'équivalent grec *pistis* ne possédait pas. C'était celle qui est propre à l'idée d'une assurance de protection que chaque citoyen, dans un moment de danger ou de crise grave, est en droit de demander à ses concitoyens au nom des liens sacrés qui les unissent. Cette fonction n'a pas seulement une valeur morale, mais aussi une signification institutionnelle. Les Grecs avaient même parfois quelque difficulté à comprendre la mentalité romaine sur ce point. L'historien grec Polybe (Histoires VI.56.13–14) estimait que la supériorité des Romains sur les autres peuples venait de ce qu'ils ont su édifier sur la notion de *fides* une morale rationnelle. Cette conception paraît profondément liée aux mœurs et aux institutions de la Rome républicaine, au point que le latin est supposé être "la seule langue indo-européenne à présenter cette acception" (Freyburger 1986 : 67–74).

Or chez les Albanais on reconnaît des fonctions spéciales à l'institution de *besë* notamment dans le contrôle des pouvoirs aveugles de la vengeance. Dans ce contexte, *besë* était avant tout la parole donnée par la maison de la victime au meurtrier et à sa famille avec l'engagement de ne pas se venger jusqu'à un délai déterminé afin de leur rendre possible la gestion des affaires sociales et économiques les plus urgentes. C'est exactement un tel moment qui est illustré dans le fameux "Avril brisé" d'Ismail Kadaré. Chez les Albanais, *besë* était aussi un pacte en vue de suspendre les hostilités et les vengeances échangées entre lignages ou villages aux temps difficiles, garanti par la parole donnée à toutes les parties. On pourrait invoquer d'autres textes tels que l'Iliade, le Mahabharata ou l'Ancien Testament, ou encore l'ensemble de la tradition orale sud-est européenne, pour montrer comment l'expression des valeurs de l'honneur peut être constamment réitérée dans des situations narratives dominées par un contexte de vengeance.

Une idée semblable se retrouvait aussi bien à Rome que chez les Albanais dans les rapports d'hospitalité. L'hôte était avant tout protégé par le fait de *besë* aussi longtemps qu'il était reçu ou lors de son voyage jusqu'au prochain lieu sûr. C'était un serment de protection dont on jouissait lors du séjour : *jam në besë* (être sous la foi de sa protection), *marr në besë* (prendre sous la foi de ma protection), *i shkoj në besë* (y aller sous la foi de sa protection). Pour entendre pleinement cette relation fondamentale, il faut se représenter la situation de l'hôte en visite dans un pays où, comme étranger, il est pri-

vé de tout droit, de toute protection, de tout moyen d'existence. Il ne trouve accueil, gîte et garantie que chez celui avec qui il est en rapport d'hospitalité (Doja 1999a : 222–227).

Cependant, il appartenait à la dignité romaine de sauvegarder le crédit de la *fides*. Le parjure encourait les foudres de Jupiter, mais la paisible Fides n'avait qu'une sanction : l'abandon. Ainsi abandonné, le perfide est discrédité, voué au mépris de ses concitoyens, sans crédit et sans protection. D'illustres exemples étaient destinés à rappeler qu'on doit respecter le pacte et garder la foi, même envers les ennemis. Les réflexions philosophiques de Cicéron à ce propos ne laissent pas douter de la valeur morale de *fides*, qui insiste sur l'idée que le lien le plus solide est le serment pour engager la foi et que le jugement le plus important concerne le respect des serments (De officiis 3.111). C'est ainsi l'histoire de Regulus, par exemple, que les Carthaginois firent prisonnier et envoyèrent en mission à Rome sous serment de revenir, et qui revint, en effet, mourir à Carthage sous des supplices raffinés. Ce qui ne laisse pas sans rappeler l'histoire de la ballade albanaise du retour du mari au mariage de sa femme, dont le héros fait prisonnier en Espagne fut libéré sous serment de revenir.

À Rome, *fides* était pourtant une vertu aristocratique, inséparable du sens de l'État. La clientèle d'un puissant personnage se rangeait sous son patronage, sous la protection de sa *fides*. Le vaincu qui se donnait à la *fides* du vainqueur n'a aucun droit, tant que la jonction des mains, accueillant sa supplication, n'est pas suivie d'un *foedus*, d'un traité en bonne et due forme. Il est intéressant de noter aussi que, dans l'univers de *besë* albanaise, un autre terme technique s'est développé, *ndore*, littéralement "entre les mains de ..." qui correspond exactement à la notion romaine de protection. Si à propos de *besë* il s'agit d'une parole "donnée", contrainte d'honneur à accomplir nécessairement un engagement ou une obligation, la notion de *ndore* diffère de *besë* du fait que c'est un pacte unilatéral, il s'agit d'une parole "demandée", qui n'en est pas moins pour autant une contrainte d'honneur (Doja 1999a : 225 s.). La notion de *ndore* se présente ainsi comme une autre institution juridique du droit coutumier albanaise. Le fondement institutionnel de ces conceptions est tel que les implications sociales dont ces rapports personnels sont chargés sont susceptibles de se réaliser dans des circonstances exceptionnelles, comme une convention solennelle de type bien défini, qui lie et qui comporte des engagements réciproques, avec serments (*besë*), sacrifices (*ndore*) et dévouements (*bindem*).

## Les actes de foi

On voit bien que la notion de *fides* en latin comme celles de *besë* et *fe* en albanais ne sont pas religieuses par leur objet, mais par leur contexte. À Rome, dans tout *foedus* conclu entre deux partenaires, même dans le secret, intervenait la garantie d'un tiers, à savoir celle de la divinité dont les Romains reconnaissaient la présence constante par le témoignage des *sacra* et des *auguria* (Dumézil 1987). Sur cette base on peut comprendre aussi que les mots *besë* et *fe* s'emploient en albanais de deux manières différentes, de même que *fides* en latin, pour souligner tantôt le rapport à autrui, tantôt le rapport à soi-même. Le caractère de *besë* est d'abord ce qui nous rend crédibles au regard d'autrui. De la même façon que *fides* reste lié à sa souche, notamment à l'adjectif *fidus* (fidèle), en albanais *njeri* (*burrë*) *i besës* (*besnik*) se dit d'un "homme de foi, fidèle" à ses engagements, comme dans les locutions *me besë e fe* (qui tient parole et inspire confiance) ou *ka besë* (avoir à quoi se fier, avoir foi, être digne de foi), aussi bien que *i feshim* (loyal), comme dans les locutions *i mirë e i feshim* (aimable et loyal) ou *me mendje të feshime* (avec l'esprit sain).

Les mots signifient alors la confiance qu'on inspire, la loyauté, avec les développements de promesse, protection, dévouement, etc. Est de bonne foi, celui qui a *besë e fe*, celui qui n'a pas l'intention de tromper, même si par mégarde il se trompe. Les termes techniques *kam besë e fe*, *mbaj besë*, *me besë e fe*, signalent un fait bien connu chez les Albanais comme l'équivalent de la loyauté et de la fidélité, du courage et de l'honneur. La notion de l'honneur se rapporte alors à une hiérarchie de prestige remise sans cesse en question dans un processus permanent de compétition à la poursuite de fins qui ne sont atteintes que relativement. Inversement, de la même façon qu'en latin *fides* s'associe volontiers à *virtus* aussi bien qu'à *religio* (Dumézil 1980 : 47–59), considérés comme un engagement personnel, *besë* et *fe* font de nous des croyants.

Pour comprendre la nature de la religion chez les Albanais, il ne faut donc pas partir du fait que le mot *besë*, *besim*, est en albanais le terme générique qui désigne la "croyance", de la même façon que *fe* désigne la "religion". Vraisemblablement, ce n'est pas n'importe quelle croyance qui peut être appelée "religion" (*fe*), mais seulement une croyance pour laquelle nous sommes prêts à engager notre honneur (*besë*), notre témoignage de foi, ou bien une croyance que nous avons accueillie sur la foi de l'honneur (*besë*). Il faut donc partir de la relation que les discours et les pratiques de l'honneur instaurent entre les hommes. Il ne s'agit donc

pas de la subjectivité d'une croyance ou de l'objectivité d'un savoir. C'est parce que la croyance (*besë*) peut convaincre et émerveiller (*bind*) et que, de la même façon que le serment (*be*) devient contrainte qu'il faudra respecter, la religion (*fe*) revient à renfermer ce qu'on vénère et qu'on honore, à quoi on adhère, on se résigne et on se dévoue (*bindem*).

J'ai eu l'occasion de montrer ailleurs (Doja 2000a), dans la perspective de la philosophie analytique et de la linguistique des actes du langage (Searle 1969 ; Vanderveken 1988), que les notions véhiculées par l'ensemble de ces termes, telles qu'elles apparaissent à travers l'analyse comparative des significations sémantiques, permettent de faire l'hypothèse que la croyance est inscrite dans le discours et qu'elle pourrait également se laisser interpréter de la même façon que tout autre acte de discours. Elle serait alors un ensemble constitué par différents actes analysables à plusieurs niveaux. À la base se situe un acte propositionnel, l'acte même de "croire", qui est un acte locutoire, c'est-à-dire utilisant des énoncés, expressions, pratiques et comportements ayant sens et référence. Ensuite, on pourra distinguer un acte illocutoire, qui est ce que l'on fait *en* croyant, autrement dit *dans* l'acte de croire on accomplit un autre acte constatif, assertif ou déclaratif, sous forme de croyance chargée d'une force illocutionnaire. Finalement, j'ai parlé également d'un acte perlocutoire de croyance, qui serait ce que l'on produit *par* le fait de croire.

À ce titre, si l'acte illocutoire est une énonciation performative, ce que l'on fait en parlant, ou "quand dire, c'est faire", selon l'heureuse traduction de la formule de John Austin (1962), une énonciation constative aussi, du fait même qu'elle implique l'engagement du locuteur précisément sous forme de croyance ou d'assentiment, se charge également d'une force illocutionnaire, soulignée par Searle et Vanderveken (1985). Si nous admettons que la croyance se charge de cette force illocutionnaire des actes de discours, nous serons en mesure d'extrapoler et finalement d'admettre que "croire, c'est faire exister" aussi. L'acte de foi plus précisément est un acte illocutoire qui partage avec l'acte de discours cette caractéristique fondamentale qu'un énonciateur ne peut pas les accomplir sans essayer de faire savoir au destinataire qu'il les accomplit. Dans l'illocution il y a la reconnaissance par l'interlocuteur de l'intention du locuteur de produire tel acte illocutoire. Un grand nombre d'énoncés ne peuvent se comprendre que si on reconnaît chez l'énonciateur l'intention ouverte d'amener son destinataire à un certain type de conclusions.

Il se trouve ainsi que, de la même façon que l'ac-

complissement de tout acte illocutoire, l'accomplissement d'un acte de croyance contient nécessairement une qualification de l'énonciation, telle qu'elle est exprimée notamment dans les pratiques religieuses et les comportements ritualisés. Il en est de même avec la notion de confiance qui tire son origine dans le même champ lexical. On ne saurait "faire confiance" ni "avoir confiance" sans chercher à établir avec autrui une relation réciproque de loyauté. La croyance implique nécessairement la reconnaissance de l'intention du croyant, locuteur ou créateur, de produire tel acte de confiance. Quant à l'affirmation de la croyance, elle devient, dans cette perspective, interne au sens de la confiance. Elle constitue un acte illocutionnaire parmi d'autres, c'est-à-dire une qualification de l'énonciation, présentée comme créant au destinataire une obligation d'agir.

Qui plus est, du fait même que la confiance se donne et se reçoit, l'acte de "foi" présente aussi une valeur perlocutionnaire, en ce qu'il peut agir sur autrui, mais qui oscille entre le sens actif de "faire confiance" (avoir foi) et le sens passif d'"inspirer confiance" (faire foi, être digne de foi, jouir d'un crédit, être fiable). En albanais aussi *besë* (*besim*) "croyance" et *bindje* "conviction" oscillent entre le sens actif et le sens passif de la "confiance". Ainsi, *kam besim* (croire) ou plutôt (avoir foi) de même que *kam bindje* (avoir conviction) signifient *jap besë* (faire confiance) à quelqu'un ou *jam i bindur* (être convaincu) que quelqu'un tient ses engagements et réponds à mes espoirs.

Cette valeur détermine entre les personnes une relation de reconnaissance réciproque qui oriente la confiance soit dans une direction active (la confiance que je fais ou que j'accorde), soit dans une direction passive (la confiance que j'obtiens ou que je mérite). Ainsi, *kam besim-in* se réfère aussi à "la confiance" qu'on mérite ou qu'on inspire, qu'on gagne ou qu'on perd. Sous ces deux directions opposées, l'idée essentielle est que la "foi" reproduit les termes complémentaires et asymétriques d'une relation entre les personnes diversement concernées par les enjeux de la foi, entre celui qui donne sa parole (ou inspire confiance) et celui qui la reçoit (ou fait confiance). On notera que le sens actif de la "confiance" est du côté de celui qui "reçoit". La parole donnée engage une relation entre la loyauté de l'un et la confiance de l'autre. En donnant sa foi, on se donne soi-même à reconnaître.

L'hypothèse selon laquelle il appartient au sens de l'énoncé de la croyance d'être un acte de foi implique que l'on tienne pour une partie intégrante de ce sens une qualification de l'événement constitué par l'apparition et l'énonciation de la croyance

même. Cet événement apparaît ainsi comme un acte perlocutoire, autrement dit comme créateur d'obligations, produisant une transformation juridique de la situation des partenaires de la croyance, en l'occurrence le rapport entre les hommes et les dieux. À Rome comme dans la Bible hébraïque, ce sont les normes de fiabilité, de loyauté, de fidélité qui apparaissent au premier plan. Dans tous les cas, ce sont les formes sociales de la reconnaissance qui permettent d'analyser le genre de relation confiante, perlocutoire, exprimé par la notion de "foi". À l'âge classique *fides* posait la base personnelle d'un lien social et servait à exprimer toutes les formes de loyalisme : la foi entre les hommes comme la foi envers les divinités. Elle était comme un pacte que l'on faisait avec soi-même, avec autrui et avec Dieu, elle impliquait la loyauté dans les conventions et la fidélité aux engagements pris.

Si selon Evans-Pritchard (1965) les croyances ne s'observent pas directement, "croire" c'est engager sa confiance dans un acte de foi manifesté envers un dieu, mais à charge de revanche, c'est-à-dire pour obtenir spécifiquement son soutien. Aussi, si le terme védique *śraddhā* se rapporte-t-il bien à la "croyance", ce n'est jamais croyance en quelque chose, mais serait l'équivalent d'une "dévotion" des hommes à un dieu, par exemple pour une joute, au cours d'une lutte ou d'une rivalité. La situation est telle d'un conflit entre les dieux où les hommes interviennent en appuyant l'une ou l'autre cause. Dans cet engagement, les hommes donnent une partie d'eux-mêmes qui renforce celui des dieux qu'ils ont choisi d'appuyer. Cette "dévotion" permet la victoire du dieu qui est le champion et, en retour, elle confère au fidèle des avantages essentiels : victoire dans les luttes humaines, guérison des malades, abondance des récoltes, fécondité des femmes (Benveniste 1969/I : 176).

Dans ce sens il s'agit d'une conviction personnelle, qui est l'attitude de l'homme vis-à-vis d'un dieu, une relation d'homme à dieu, à l'instar de celle d'homme à homme. Ce n'est pas une croyance à un "credo" théologique, mais à la "confiance" que le fidèle témoigne aux dieux, à leur force, particulièrement à Indra, dieu de l'aide et du secours, dieu national en tête de tous les autres, héros dont les exploits remplissent le Rig-Veda. Dans une religion du sacrifice comme la religion védique, ce concept religieux s'énoncerait par une succession de termes allant de "foi" à "offrande" (Benveniste 1969/I : 178.s.). Dans les textes védiques on rencontre effectivement le concept divinisé dans le nom de la déesse *Śraddhā* qui est celle de l'offrande. Puis, dans une perspective ecclésiastique, le terme désignerait la "confiance" du laïc dans le brahmane et

dans son pouvoir, corrélative à la générosité dans l'offrande. On passerait ainsi de la confiance dans les dieux à la puissance de l'offrande.

Quand on fait crédit à quelqu'un et qu'on lui accorde la confiance, c'est toujours en croyant ou admettant que certaines conditions seront réalisées. La foi oriente la confiance, mais elle l'oriente sur la base de croyances fermes, c'est-à-dire sous-tendues de forces illocutionnaires. Dans l'ensemble des rapports culturels des hommes et des dieux il y a un contrat initial où on peut toujours opérer une distinction entre les offrandes que les hommes adressent aux dieux et les avis que les dieux envoient aux hommes. Ce sont deux mouvements en sens inverse, des hommes vers les dieux et des dieux vers les hommes, qui sont présents ensemble et qui définissent deux champs complémentaires de l'échange. Comme Dumézil (1980 : 47–59) l'a explicitement montré dans la tradition romaine, *fides* a un double domaine, l'un presque mystique, l'autre pleinement juridique. C'est parce que les actes de cultes, et principalement le sacrifice, sont à Rome des actes de commerce, l'exécution de contrats d'échange entre l'homme et la divinité. Les *sacra* sont nécessairement prolongés par les *auguria* ou *signa* (Dumézil 1987 : 131–141). Leur automatisme est moins magique que juridique. Ils sont contraignants comme un pacte, du moins comme ce type de pacte implicite que Marcel Mauss a étudié dans son "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" (2007).

L'inscription de la croyance dans le discours et l'échange fait que l'acte de foi comporte toujours une certitude de rémunération. Il s'agit d'une sorte de "gage", d'enjeu, parfois quelque chose de matériel mais qui engage aussi le sentiment personnel. Cette notion est investie d'une attitude mentale, "interior state", pour reprendre l'expression d'Evans-Pritchard (1965), d'une force intérieure, la confiance, qui appartient à soi-même et qu'on "déplace" vers autrui, vers l'extérieur, qui est souvent un être ou quelque chose de supérieur et de puissant. La foi et la croyance se situeraient donc paradoxalement plutôt du côté de la superstition et de la religion populaire que de la religion officielle, comme je l'ai vu en détail à une autre occasion (Doja 2000a). Elles sont un mouvement de déplacement vers l'extérieur, vers autrui ou vers une divinité, que ce soient les dieux de l'Antiquité ou le Dieu chrétien, l'un des Saints ou la Vierge, à qui l'on remet quelque chose, une offrande en argent, un cierge ou simplement des paroles, c'est-à-dire une prière, avec la certitude de retrouver en retour une restitution sous forme d'une faveur. C'est ainsi qu'on voit que la "superstition" n'est pas seulement

une pure projection vers l'extérieur de tendances inconscientes. Cette relation est un lien de fidélité qui s'accompagne nécessairement d'un acte de confiance et d'une certitude de retour, qui peut souvent être ou devenir une espérance divine.

### Valeurs locales et universalistes

Il ne faut pas confondre les locutions *kam besë e fe* ou *kam besim* en albanais, de même que *habere fidem* en latin, qui signifient "avoir foi, avoir confiance" en quelque un ou en Dieu, avec celle que les habitudes actuelles de penser invitent à formuler en profitant des facilités que donne l'article défini en albanais (*kam besim-in*) comme en français (avoir la foi). Cette dernière formule a un sens attributif plutôt que relationnel : on attribue à quelqu'un une conviction religieuse. On n'est que trop porté aujourd'hui à imaginer la foi, de même que *besim-i te zoti* (la croyance en dieu) ou *bindja fetare* (la conviction religieuse) et plus particulièrement la foi religieuse chrétienne, comme quelque chose que l'on a ou que l'on n'a pas. Or, les valeurs relationnelles sont plus fondamentales, même lorsqu'on privilégie le sens actif en direction d'autrui ou de la divinité. Originellement la foi, la bonne foi, était la rectitude qui conditionnait l'existence et la validité morale d'un témoignage, quel qu'il soit.

En revanche, le christianisme, dès ses premiers auteurs, s'est efforcé de transformer l'idée essentielle de la foi afin d'imposer l'idée d'une croyance dont on témoigne la présence à l'intérieur de soi-même. Saint Augustin, par exemple, n'a cessé d'affirmer de façon énergique que l'autel de la foi est dans le cœur et quiconque est assez éclairé pour la posséder, car son meilleur et principal ouvrage est de faire croire au vrai Dieu (Cité de Dieu 4.19). À ce propos, "il est piquant de voir", avec Dumézil (1980 : 58), "le saint polémiste d'Hippone, qui vivait si intensément sa *fides*-croyance, la chercher, sans bien entendu la trouver, dans la *fides*-loyauté du panthéon païen et traiter celle-ci avec autant de liberté que n'importe quelle divinité romaine".

Effectivement, l'idée "religieuse" de la foi et de la croyance est introduite secondairement par le christianisme au même titre que l'idée de "religion", comme j'ai eu l'occasion de voir ailleurs plus en détail (Doja 2000a). Dans les deux cas, les termes se sont fixés rapidement, presque exclusivement, sur l'expérience ou la manipulation du sacré, même s'ils ne la signifiaient pas d'abord. En signifiant l'attitude qu'elle requiert, ils étaient destinés à glisser de la disposition subjective qu'ils soulignent aux réalités objectives auxquelles cette disposition se réfère.

Au terme de cette analyse, j'aimerais affirmer que les mots *besë* et *fe* en albanais participent aussi d'un double sens de loyalisme moral et de loyalisme religieux, qui s'est conservé jusqu'à nos jours, même si les expressions du loyalisme ont changé. On discute aujourd'hui de la religion en terme de croyance, alors que traditionnellement on faisait plutôt la démarche inverse, en concevant la croyance en terme de fidélité. Dans les deux cas, on emploie le verbe *besoj* (croire), mais il n'est plus associé aux mêmes préoccupations. On distingue aujourd'hui les croyants (*besimtar*) et les incroyants (*jo-besimtar*), alors que la société traditionnelle oppose couramment les fidèles (*me besë e fe*) et les infidèles (*i pafe, i pabesë*). Car la religion populaire ne conçoit pas les croyances comme une "foi", au sens que ce mot a pris chez les chrétiens. L'enseignement populaire ne contient aucune injonction à croire, aucune prescription de ce que le christianisme et l'islam appellent "religion". En réalité, on peut bien trouver des injonctions à croire, mais il s'agit là d'une injonction à demeurer "fidèle" à l'ensemble des valeurs morales de la communauté locale, parentale ou sociale. C'est une fidélité qui est l'expression d'un loyalisme religieux culturel, qui consiste à observer la loi des ancêtres.

Chez les Albanais, la christianisation comme plus tard l'islamisation sont effectuées dans un dialogue obligé avec la culture locale. Il s'agit à nouveau de la recherche du même équilibre, difficile pour les missions chrétiennes, entre les valeurs "liées" à l'Évangile et les valeurs "scrupuleuses" d'une culture locale et d'une religion populaire. Il suffit peut-être de ne citer en exemple que le cas de l'hospitalité, louée comme l'expression d'une largesse chrétienne naturelle, mais qui parmi les Albanais du Nord, chez les chrétiens comme chez les musulmans, déclenchait souvent les foudres de la vengeance. C'était un trait culturel qui ne dépendait pas de la morale chrétienne, mais du sentiment de l'honneur, qui se présentait comme la "fidélité" à une autre idéologie faisant partie d'un autre système de valeurs.

Sans s'intéresser si un trait culturel appartient ou non à l'une ou à l'autre religion, l'ensemble des représentations et des croyances collectives, les rites, les coutumes et les cérémonies observées sont toujours mis sur le compte de la religion officielle dont relèvent traditionnellement la région, le village ou la famille. Toutes les manifestations sont globalement admises comme "traditions et coutumes léguées par les ancêtres".

Bien que l'individu puisse partager les préjugés d'un groupe religieux à l'égard des autres, les valeurs essentielles du groupe sont définies par un sys-

tème de parenté et d'alliance, de solidarité et d'hostilité, de prestige et de position sociale, qui se trouve être le même et partagé par tous les Albanais (Doja 1999b). Les conversions religieuses des Albanais comme celles des autres populations sud-est européennes relèvent avant tout d'un phénomène historique collectif qui implique les communautés sociales et culturelles, plus exactement les membres d'un lignage, d'une parentèle, d'une communauté villageoise ou d'une confédération territoriale plus large. On s'est converti au christianisme ou à l'islam parce qu'on fait partie d'un réseau social. La conversion comme l'affiliation religieuse sont alors tributaires d'un processus de socialisation à travers la quête d'une identité collective.

Adhérer à une religion signifie adhérer à un groupe social. Si on se définit comme musulman ou chrétien, c'est parce qu'on appartient à une famille, à un groupe parental et social, qui relève par tradition à une affiliation religieuse. Ce n'est pas une affaire de sentiment ou de conviction religieuse, c'est un fait de culture sociale. La religion est une conformité qu'on se transmet. Cela ne veut pas dire que les Albanais sont particulièrement religieux, "liés" à une religion ou une autre, mais que la culture religieuse, "fidèlement" pratiquée, devient partie prenante d'une identité collective qui ne saurait pas mieux s'exprimer autrement.

## Conclusion

Le caractère spécifique de la religion chez les Albanais semble certainement peu commun et difficile à saisir si on utilise schématiquement les catégories traditionnelles pour comprendre la religion. Or l'articulation d'un examen soigneux des termes du vocabulaire des institutions qui servent à exprimer les notions d'honneur et de croyance chez les Albanais, lié à une approche comparative dans la perspective croisée de l'anthropologie historique et linguistique, peut s'avérer cruciale pour une nouvelle appréhension plus sophistiquée du rapport entre les valeurs sociales de la morale et de la religion.

À travers les analyses d'histoire sémantique et culturelle de certaines valeurs et institutions sociales, le but de cet article était de montrer comment la notion de l'honneur et les notions religieuses sont mutuellement influencées. C'est ainsi que chez les Albanais la foi et la religion (*fe*) apparaissent comme une vertu de l'honneur, le poids de la croyance et de la confiance en la parole donnée (*besë*).

En termes méthodologiques, j'ai essayé de m'engager à une analyse comparative des idées plutôt

qu'à une recherche positive de la preuve philologique. Certainement, cette approche ne saurait être exhaustive et un certain nombre de questions demeurent ouvertes. Cependant, si cet article est parvenu à provoquer tant soit peu une approche non préconçue de la signification des valeurs morales et religieuses des Albanais, elle pourra constituer, j'espère, un point de départ intéressant pour d'autres enquêtes plus approfondies.

## Références Citées

### Austin, John

1962 How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Clarendon Press.

### Belmont, Nicole

1979 Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales. En : M. Izard et P. Smith (éds), La fonction symbolique. Essais d'anthropologie ; pp. 53–70. Paris : Gallimard.

### Benveniste, Émile

1966 Problèmes de linguistique générale. Paris : Gallimard.  
1969 Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2 vols. Paris : Les Éditions de Minuit.

### Bonnet, Guillaume

1999 Les mots latins de l'albanais. Paris : L'Harmattan.

### Çabej, Eqrem

1976 Studime etimologjike në fushë të shqipes (Études d'étymologie albanaise). Vol. 2: A–B. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë.  
1996 Studime etimologjike në fushë të shqipes (Études d'étymologie albanaise). Vol. 4: Dh–J. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë.

### Cicéron

1913 De officiis. Cambridge: Harvard UP.

### Doja, Albert

1999a Amitié, alliance, parenté. Idéologie et pratique dans la société traditionnelle. En : G. Ravis-Giordani (éd.), Amitiés. Anthropologie et histoire ; pp. 217–255. Aix-en-Provence : Publ. de l'Université de Provence.  
1999b Morphologie traditionnelle de la société albanaise. *Social Anthropology* 7 : 37–55.  
2000a Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses. *European Legacy – Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5/5 : 663–686.  
2000b Naître et grandir chez les Albanais. La construction culturelle de la personne. Paris : L'Harmattan.

2000c The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities. The Albanian Situation. *Critique of Anthropology* 20/4: 421–438.

### Dumézil, Georges

1980 Idées romaines. Paris : Gallimard. [2e éd.]  
1987 La religion romaine archaïque. Avec une appendice sur la religion des Étrusques. Paris : Payot. [2e éd.]

### Evans-Pritchard, Edward E.

1956 Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press.  
1965 Theories of Primitive Religion. Oxford: Clarendon Press.

### Freyburger, Gérard

1986 Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne. Paris : Les Belles Lettres.

### Gjeçov, Shtjefën

1989 Kanuni i Lekë Dukagjinit. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë.

### Haarmann, Harald

1972 Der lateinische Lehnwortschatz im Albanischen. Hamburg: H. Buske. (Hamburger philologische Studien, 19)

### Jamous, Raymond

1981 Donneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Cambridge : Cambridge University Press.

### Mauss, Marcel

2007 Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Paris : Presses Universitaires de France. [Orig. : *L'Année Sociologique* 1.1923–1924 : 30–186.]

### Mauss, Marcel, et Henri Hubert

1950 Esquisse d'une théorie générale de la magie. En : M. Mauss, Sociologie et anthropologie ; pp. 3–141. Paris : Presses Universitaires de France. [Orig. 1902–03]

### Meillet, Antoine

1920 Latin credo et fides. *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris* 22 : 215–218.

### Polybius

1922–27 The Histories. Cambridge: Harvard UP.

### Saint Augustin of Hippo

1950 The City of God. New York: Modern Library.

### Saussure, Ferdinand de

1916 Cours de linguistique générale. Paris : Éditions Payot et Rivages.

### Searle, John R.

1969 Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press.

### Searle, John R., and Daniel Vanderveken

1985 Foundations of Illocutionary Logic. Cambridge: Cambridge University Press.

### Vanderveken, Daniel

1988 Les actes de discours. Essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signification des énonciations. Bruxelles : P. Mardaga.