Autochtonie et droit divin

À propos des deux légendes du Kosovo

Jean-François Gossiaux

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/pa/1893>

DOI : 10.4000/pa.1893

ISSN : 2273-0362

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2006

Pagination : 28-39

ISBN : 1643-7706

ISSN : 1634-7706

Référence électronique

Jean-François Gossiaux, « Autochtonie et droit divin », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 6 | 2006, mis en ligne le 06 juillet 2021, consulté le 21 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/pa/1893> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pa.1893>

AUTOCHTONIE ET DROIT DIVIN À PROPOS DES DEUX LÉGENDES DU KOSOVO¹

Jean-François Gossiaux
EHES, Paris

En juin 1998, moins d'un an donc avant l'intervention de l'OTAN au Kosovo, était organisé à Paris un colloque intitulé « Le dialogue entre Albanais et Serbes sur la crise du Kosovo : comment sortir de l'impasse? »². Entre intellectuels des deux bords, en fait, le dialogue fut de sourds, et la question ne reçut pas de réponse ce jour-là. Les arguments contradictoires portèrent notamment sur le peuplement de la région. Pour les uns, l'immigration albanaise au Kosovo était récente et s'était encore accentuée au cours des dernières décennies, chassant la population serbe de ses foyers. Pour les autres, les Albanais étaient là depuis toujours, et c'était tout à fait volontairement que les Serbes s'étaient mis à quitter le territoire depuis quelques années. Le débat, enfilant sans répit les reproches réciproques d'agression, s'épuisa à déterminer qui avait fait quoi, et qui le premier. Les échanges, cependant, restèrent toujours calmes et relativement courtois, sauf en une occasion. Un participant albanaise se lança dans une diatribe enflammée d'où il ressortait en substance que, quoi qu'en disent les Serbes, les Albanais étaient présents à la bataille de Kosovo et qu'ils étaient partie prenante de la coalition contre les Turcs.

Convoqué ainsi dans la polémique, un événement vieux de plus de six cents ans faisait irruption dans l'actualité la plus brûlante. Il ne s'agit certes pas d'un quelconque épisode d'une quelconque histoire, mais d'un événement fondateur à plus d'un titre. Tout d'abord, il est éponyme du territoire disputé. Le Kosovo tient son nom de Kosovo Polje (littéralement : Le champ des merles), la plaine où en 1389 l'armée turque se heurta aux forces chrétiennes. Ensuite, il est fondateur de la nation serbe, au sens où l'on parle de mythe fondateur. Il constitue même un mythe religieux, reconnu comme tel par les autorités

¹ Cet article procède d'une recherche réalisée au Collegium Budapest, dans le cadre du programme *Structure et structuration de l'espace en Europe, du Moyen Âge à nos jours*. Il est partiellement fondé sur une communication à l'atelier du même nom qui s'est tenu au Collegium du 15 au 18 mai 2002 (Organisateurs : Dominique Iogna-Prat, Daniel Nordman, Andras Zempléni, Réka Albert, Gabor Sonkoly)

² Colloque organisé à l'Assemblée Nationale le 22 juin 1998 par la Fondation France-Libertés et la Fédération internationale des Ligues des droits de l'homme.

religieuses serbes, qui font référence aujourd'hui encore au Testament de Kosovo.³

LE CHOIX DE LAZAR ET LE DESTIN DES SERBES

Du point de vue strictement historique, l'événement se présente comme la défaite d'une coalition chrétienne conduite par le tsar serbe Lazar face à l'armée ottomane qui progressait alors dans les Balkans. Cette défaite, au demeurant, ne fut ni nette ni décisive. Lazar et son homologue ottoman furent tous deux tués au combat, et les Turcs durent encore attendre un siècle avant d'étendre leur domination à la majeure partie de la péninsule balkanique. En réalité, on peut tout aussi bien considérer que la bataille s'est soldée par une sorte de « match nul ». Elle est pourtant présentée, racontée et même célébrée par les Serbes comme une défaite – une défaite qui a fondé le destin du peuple serbe.

La transmutation de l'histoire des Serbes en destin s'opère à travers la légende et le « Testament » dont celle-ci est porteuse. La veille de la bataille, un messenger divin, sous la forme d'une colombe, se présenta à Lazar, venant de Jérusalem. Dieu lui mettait le marché en main. Ou bien Lazar choisissait le royaume terrestre, et Dieu alors lui faisait gagner la bataille. Ou bien il choisissait le royaume divin, et le prix en était la défaite. Il devait alors faire communier son armée, bâtir une église de soie et de velours, avant de s'engager dans la bataille, qu'il perdrait. Entre le royaume terrestre, qui est de peu de temps, et le Royaume éternel, le choix fut vite fait. Lazar fit communier son armée, bâtit une église et s'engagea dans la bataille, où il périt, et avec lui toute son armée.

La défaite est donc le résultat d'un choix : le Choix de Kosovo (Jevtitch, 1991). En fait, ce choix est double : il est celui de Lazar, mais il est aussi celui de Dieu. Dieu a choisi le peuple serbe pour témoigner du Royaume céleste. Les Serbes sont, proprement, un peuple élu. Et le sacrifice du Tsar est la réplique du sacrifice du Christ. Le récit épique décalque le Nouveau Testament⁴. Le repas qui précède la bataille est l'homologue de la Cène – Lazar trône au milieu de la table entouré de ses lieutenants, dont l'un le trahira. L'analogie christique est explicite, et développée à l'envi dans l'exégèse. Et elle est invoquée, en même temps qu'est exploité le parallèle entre le peuple serbe et le peuple juif, jusque dans les tribunes de presse occidentales des années 1990. On peut par exemple y lire, après une évocation des « golgothas passés et présents du calvaire orthodoxe », que « le peuple serbe est le seul, avec les juifs, qui ait

³ Cf. A. Jevtitch, *Dossier Kosovo*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1991, notamment « Le testament de Kosovo », p. 195-213 ; J.-F. Gossiaux, « Les deux passés du Kosovo », *Socio-anthropologie* 4, 1998, p. 43-53.

⁴ Recueil de Vuk Karadzic de 1814. Cf. par exemple la traduction anglaise, *The Battle of Kosovo*, traduit du serbe par John Matthias et Vladeta Vuckovic, Athènes, Swallow Press/Ohio University Press, 1987.

été exterminé uniquement à cause de sa nation et de sa confession »⁵.

Si l'analogie christique se déploie sur l'idée de sacrifice, le message messianique est en l'occurrence sécularisé. La résurrection n'est pas renvoyée à la fin des temps. Elle est, dans des temps historiques, celle du peuple serbe. La promesse en est redoublée et explicitée dans un épisode d'un cycle épique connexe à celui de Kosovo. Marko Kraljevic y jette sa masse d'armes au fond de la mer, en annonçant que le peuple serbe ressuscitera le jour où un héros égal à lui sera capable de l'en rapporter. Le mythe de Kosovo est ainsi, pour la nation serbe, chargé d'une signification à la fois morale et politique. Il lui assure que sa défaite et sa soumission durant des siècles ne sont pas l'effet d'une quelconque faiblesse, mais au contraire la preuve de sa force spirituelle. Et il lui garantit qu'au bout des épreuves se trouve la résurrection (forcément glorieuse). C'est ainsi que les grands hommes de l'histoire de Serbie – notamment Karageorges – ont pu faire figure de messies. La rhétorique du salut a encore été déployée et actualisée dans les années 1990, à propos précisément de la situation au Kosovo. Si celui-ci aujourd'hui se vide (des Serbes), s'il est opprimé (par les Albanais et leurs alliés), il faut garder confiance et croire au Testament : le Kosovo revivra (Jevtitich, 1991 : 65).

Sous le mythe religieux il y a, nous l'avons vu, une légende, et sous la légende un événement historique précisément daté et situé. Ainsi peut être réuni dans la même célébration l'ensemble des Serbes, au-delà des obédiences et des affiliations idéologiques. La vaste plaine qu'est Kosovo Polje, à proximité de Pristina, est particulièrement adaptée aux grands rassemblements populaires et à l'expression des émotions collectives. Le 28 juin 1989, pour le six centième anniversaire de la bataille, des centaines de milliers de Serbes s'y réunirent sous l'égide du gouvernement – encore officiellement communiste – de Belgrade. Et la présence massive du clergé manifesta à cette occasion de façon spectaculaire le retour de l'Église dans la vie publique.

En dépit de sa charge symbolique (ou à cause d'elle), le lieu présente peu de marquage commémoratif, se suffisant en quelque sorte à lui-même. Seule une sorte de tour a été érigée entre les deux guerres mondiales, évoquant la stèle de marbre où le successeur de Lazar aurait fait graver le récit de la bataille. Un projet de « temple » établi à la demande du roi Pierre I^{er} de Serbie n'a jamais été réalisé. Hormis, donc, cette tour du vingtième siècle, l'unique monument remarquable du site est le *turbe* (le mausolée) du sultan Murad, le chef de l'armée turque, qui, comme Lazar, est mort au combat.

UN HÉROS ALBANAIS

Murad a été tué sous sa tente, d'un coup de couteau porté par Milos Obilic, l'un des lieutenants qui entouraient Lazar lors du repas précédant

5 A. Jevtitich, « Réponse à l'"appel aux évêques serbes" », *Le Monde*, 27 décembre 1991.

la bataille. Obilic est un héros serbe du cycle de Kosovo. Mais il est aussi, et surtout, le héros albanais de la légende albanaise. Car si, jusqu'à présent, nous avons évoqué la légende serbe et ses avatars religieux, il existe également un cycle épique de Kosovo dans la tradition orale albanaise⁶ – une tradition dont l'écho se faisait encore entendre en novembre 1998 à Paris (cf. supra).

Le même événement historique a ainsi donné lieu à deux traitements légendaires différents sinon divergents. Dans la version albanaise, l'épisode majeur est le meurtre de Murad par Milos Obilic – Milosh Kopiliq pour les Albanais. En revanche, tout ce qui a trait au tsar Lazar disparaît. La partie du récit précédant la bataille diffère également de la version serbe. Les premiers épisodes s'attachent au côté turc. Après qu'ait été présenté le sultan Murad, on assiste à ses préparatifs de campagne, puis à la marche de l'armée turque, aux négociations avec un certain nombre de souverains chrétiens (de Prizren, de Bosnie...) et à la reddition de ceux-ci. Enfin apparaît Milosh, qui pousse son roi à résister. C'est lui (et non le tsar) qui conduit la bataille du côté chrétien. Selon les variantes, il tue le sultan dans le cours du combat ou sous sa tente, lors d'une entrevue. Le récit décrit ensuite la mort de Milosh, puis son errance à travers la plaine, portant sous le bras sa tête coupée⁷.

Par sa construction comme par son contenu, la légende albanaise est foncièrement ambivalente. Toute la première partie a pour héros le sultan Murad, qu'elle donne à voir sous un jour favorable. Musulman de stricte observance, il est capable d'accomplir des miracles. (Il fait notamment s'écarter les eaux de la mer.) Politique avisé, il cherche à atteindre ses buts par la négociation plutôt que par la force des armes. Ses qualités ne font que plus nettement ressortir les dispositions belliqueuses et la duplicité de Milosh. Celui-ci, en effet, entraîne son souverain dans la guerre par un mensonge : il lui annonce – faussement – que des filles chrétiennes ont été violentées par des soldats turcs⁸. C'est seulement dans la deuxième partie que la narration se focalise sur le chef des armées balkaniques. Milosh Kopiliq y apparaît comme un guerrier d'une bravoure exceptionnelle et d'une grande efficacité (même si le sort lui est finalement hostile). Mais sa férocité est également extraordinaire. Il arrache avec ses dents la tête d'une vieille qui l'a trahi, il maudit et rend aveugles deux femmes dont le seul tort est de l'avoir vu errer, sa tête coupée sous le bras.

L'ambivalence de la légende renvoie à l'ambivalence de la position albanaise à l'égard de la bataille de Kosovo, et plus généralement à l'égard des Turcs. Les Albanais – notamment ceux du Kosovo – sont majoritari-

⁶ Une traduction française de la légende albanaise a été publiée en annexe d'un article de Odile Daniel, « La résistance à la domination ottomane dans les chants épiques des Albanais », *Études balkaniques* 7, 2000, p. 91-114.

⁷ À noter que le même thème de la tête coupée existe dans la version serbe. Mais, en l'occurrence, la tête est celle de Lazar, qui erre parmi les morts pour rejoindre son corps.

⁸ La duplicité, dans le récit épique, n'est pas forcément connotée négativement, dans la mesure où elle peut être assimilée à la ruse, qui quant à elle apparaît généralement comme un trait positif. Marko Kraljevic, dans la tradition balkanique, représente le type du héros sans scrupules, à l'image d'Ulysse dans l'épopée homérique.

rement musulmans (musulman étant, dans l'ethnonymie traditionnelle des Balkans, synonyme de turc). Et c'est dans la première partie du récit, du côté turc (c'est-à-dire musulman), que s'accomplissent les prodiges religieux. Mais, en même temps, les Albanais se distinguent des Turcs par une identité culturelle et linguistique qui leur est propre et qui a été, comme telle, particulièrement valorisée au temps des affirmations nationales. Et les exploits légendaires sont ceux que les héros albanais opposent à l'envahisseur ottoman.

Une semblable ambivalence est évidemment un effet de la diversité consubstantielle à la tradition orale; une tradition dans laquelle c'est seulement la notion savante de « cycle » qui introduit un principe d'unité, jusqu'à produire des formes canoniques. Ces formes donnent elles-mêmes lieu à des exégèses, des gloses, des exploitations variées. Et, au-delà de la tradition orale *stricto sensu*, c'est l'ensemble de ce corpus qui est significatif des imaginaires nationaux que l'on peut voir s'affronter sur un territoire comme le Kosovo, à l'intersection des espaces albanais et serbe.

RECUEILS ET EXÉGÈSES

Du côté serbe, le façonnage canonique de la légende s'est effectué relativement tôt. Vuk Karadzic commence à publier ses recueils de tradition orale à partir de 1814. La mise en forme peut être considérée comme achevée en 1862, avec l'édition définitive, à Vienne, de la collection de poésie populaire serbe. Ces dates correspondent approximativement au début et à la fin de la marche de la Serbie vers l'indépendance⁹. Le contexte européen est celui de la montée des nationalismes, des « renaissances » nationales (notamment dans les territoires sud-slaves de l'empire austro-hongrois) et, sur le plan littéraire, celui du romantisme. Vuk constitue l'acteur majeur de l'érection de la « haute culture » serbe, et même de la haute culture sud-slave, dans le processus nationaliste tel qu'il est décrit par Gellner¹⁰. Mais l'écho des chansons qu'il recueille va bien au-delà des frontières balkaniques. Une traduction anglaise de l'épopée de Kosovo paraît dès 1827. Goethe, les frères Grimm, Mickiewicz, Pouchkine, Mérimée manifestent leur intérêt. La légende serbe est intégrée au patrimoine littéraire de l'Europe¹¹.

⁹ L'insurrection de Karageorges, commencée en 1803, se termine en 1813, mais elle est suivie dès 1817 de celle de Milos Obrenovic, qui aboutit à l'autonomie en 1830. Les dernières garnisons turques quittent la Serbie en 1867, et l'indépendance est formellement entérinée en 1878.

¹⁰ Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1983.

¹¹ Les héros de Kosovo n'ont pas attendu le dix-neuvième siècle pour attirer l'attention des lettrés. Fortis, dès 1771, publie ainsi un *Canto di Milos Cobilich e di Vuko Brancovich*. Mais c'est du début du XIX^e siècle que date réellement la célébrité de Kosovo, de façon apparemment liée directement au travail de Vuk Karadzic – ce que semble attester le fait que dans la version internationalement répandue l'accent est mis, comme dans la version serbe, sur l'histoire du Tsar Lazar.

Du côté albanais, le travail savant est plus tardif, ce qui est à mettre en rapport avec le décalage temporel des deux processus nationalistes. L'entreprise de collecte et de publication commence dans les années 1920. La mise en forme reste à un niveau « scientifique » (ce qui ne signifie pas « a-idéologique »). Les matériaux recueillis ne font pas l'objet d'un processus d'élaboration et de fixation littéraire comme ce fut le cas pour l'épopée serbe : l'époque n'est plus celle du romantisme. Cela n'empêche pas la légende de Kosovo d'être reconnue par les spécialistes nationaux comme fondatrice du genre épique dans la littérature orale albanaise¹².

Si l'on admet que lesdits spécialistes ont à assumer une fonction idéologique¹³, cette reconnaissance apparaît d'abord comme une façon pour eux d'affirmer que la bataille de Kosovo est une affaire albanaise. Un problème initial qu'ils doivent résoudre est la contradiction entre les deux parties de la légende. Il leur faut notamment réfuter l'interprétation (« proserbe ») selon laquelle celle-ci parlerait de Milosh uniquement parce que son histoire est intrinsèquement mêlée à celle de Murad et que les vrais héros (pour les Albanais) sont les Turcs et leur sultan. La parade sera d'inverser la proposition terme à terme. Si la première partie s'attarde sur Murad, c'est parce qu'il est l'ennemi de Milosh. Le mettre en valeur est une façon de faire ressortir la grandeur du guerrier chrétien.

Les exégètes ont ensuite à prouver l'« authenticité » albanaise de la légende. La tâche, ici, est relativement aisée, dans la mesure où le corpus qu'ils présentent est plus proche de la tradition orale (plus « authentique ») que la version serbe. Si, en effet, celle-ci est fixée de longue date dans une forme ressortissant à la littérature savante, comme nous l'avons vu, les productions albanaises ont, pour leur part, été recueillies directement, lors d'enquêtes de terrain relativement récentes. Et elles seraient manifestement l'héritage d'un fond légendaire ancien, puisque le héros albanais est chrétien et non pas musulman.

Pour parachever la démonstration, les folkloristes de Tirana peuvent souligner le caractère local de leur légende. Les performances en langue albanaise ont été collectées sur les lieux mêmes des hauts-faits qu'elles célèbrent ou dans leur proximité immédiate, aux environs de Kosovo Polje (Fushë-Kosove, en albanais). À l'inverse, Vuk Karadzic a recueilli les chants serbes au-delà du Danube, en Voïvodine (c'est-à-dire, à l'époque, dans l'empire autrichien)¹⁴. La tradition albanaise émanerait donc

¹² Cf. Qemal Haxhihasani, « La bataille de Fushë-Kosove (1389) dans l'épopée populaire albanaise », *Culture populaire albanaise* 10, 1990, p. 27-48.

¹³ Je me réfère ici essentiellement à cette étude (citée supra) parue dans la revue de l'Académie des sciences d'Albanie en 1990, alors que le pays vivait encore en régime communiste. Dans ce contexte, les scientifiques étaient évidemment soumis à des obligations idéologico-politiques particulièrement précises. Mais les spécialistes des traditions populaires ne sont nulle part dégagés de toute influence idéologique, notamment dans une situation de rivalité nationale.

¹⁴ Certains des récitants privilégiés de Vuk avaient activement participé aux insurrections contre les Turcs, inscrivant ainsi la lutte nationale contemporaine dans la tradition héroïque serbe.

directement, sans solution de continuité, du sol de Kosovo, à rebours du caractère nomade, voire cosmopolite, de l'épopée serbe.

L'authentification scientifique étant ainsi assurée, il reste à exploiter le plus efficacement possible le personnage de Milosh. La première question à régler est celle de son identité. La littérature serbe, inspirée du romantisme, aurait unifié sous la forme Obilic les diverses appellations sous lesquelles apparaît dans les chroniques historiques le meurtrier du sultan Murad – Kobis, Kopiliq, Habiliq, Khobilovitz, Kobile, etc. Mais cette normalisation savante ne saurait occulter le fait que le Milosh Kopiliq de la tradition orale est un héros typiquement albanais. Ainsi, à l'image des autres héros épiques, il a reçu sa force extraordinaire de personnages mythologiques : il est « fils de dragon, né avec des ailes, nourri du lait des *oras* [sorte de fées] de Kosove » (Haxhihasani, 1990 : 45). Kopiliq, au demeurant, est le nom d'un village de la Drenica [vallée du centre du Kosovo, non loin de Kosovo Polje], village dont Milosh serait originaire. Et, pour faire bonne mesure, on peut noter que dans la période qui a suivi la bataille de Kosovo sont apparues des tribus albanaises portant le nom de Milosh.

La tradition orale aurait été entretenue jusqu'à nos jours, et l'écho des combats se ferait encore entendre : « Le roi Lazar, disent les vieux de la Drenica, appartient aux Serbes, Milosh Kopiliq est à nous. Milosh a été le plus brave à la bataille de Kosove. » (Haxhihasani, 1990 : 44) L'opposition des deux héros, cependant, pose un problème au regard de l'histoire. Même si Milosh Kopiliq était un chevalier albanais, il reste qu'il combattait dans une coalition chrétienne, dont le commandement est incarné par le personnage de Lazar. Dans la version serbe, d'ailleurs, celui-ci a fait de Milos Obilic son lieutenant préféré. Quelle peut être la valeur emblématique d'un héros national au service d'un suzerain étranger, qui se trouvait de surcroît être le souverain de la nation (aujourd'hui) rivale ? C'est, en l'occurrence, l'historiographie qui va être appelée à la rescousse, à l'encontre de la vulgate légendaire (serbe). Selon différentes chroniques, Milosh aurait eu suffisamment de pouvoir et d'autonomie pour que Murad entreprenne (sans succès) de négocier directement avec lui. Par ailleurs il aurait pris une part active au conseil des princes précédant la guerre, conseil au cours duquel il se serait montré hostile à tout compromis avec l'ennemi turc. Enfin, durant le dîner, un différend l'aurait opposé à Lazar. La tradition orale albanaise serait donc historiquement fondée lorsqu'elle fait de Milosh le « maître des contrées de Kosove », lié aux rois serbes voisins, se concertant avec eux, mais prenant ses décisions en toute indépendance – notamment dans le cas du meurtre de Murad.

Ainsi Milosh peut-il être considéré comme porteur de l'identité albanaise. Dès lors, ses qualités et ses valeurs deviennent coextensives à l'albanité du Kosovo, à l'encontre des valeurs serbes attachées au personnage de Lazar : « Milosh ne prévoit nullement dans son rêve sa fin tragique, il n'entreprend point des actions pour conquérir le "royaume du ciel". Tout au contraire, il décide de descendre avec courage sur le champ de bataille pour défendre à tout prix la liberté de son pays. » (Haxhihasani, 1990 : 45)

L'attitude de Milosh n'est pas défaitiste et éthérée (comme celle de Lazar). Avec sa bravoure, ses qualités guerrières, son courage, il incarne les valeurs de résistance. Sa raison d'être est la défense du pays.

L'assimilation des oppositions Milosh/Lazar et albanité/serbité n'est évidemment possible que si l'on occulte le fait que Milos Obilic est aussi un héros pour les Serbes. Or Obilic est, par exemple, le nom qui a été donné à un fameux club de foot-ball de Belgrade¹⁵, dont fut propriétaire – avant d'être assassiné – un célèbre chef de guerre serbe des années 1990. Obilic est aussi le nom d'une localité serbe du Kosovo, où était érigée une statue du meurtrier de Murad – statue détruite par les Albanais après 1999. Les Serbes, eux aussi, valorisent la bravoure et la résistance, et pas seulement le sacrifice et la patience.

DEUX LÉGITIMITÉS POUR UN TERRITOIRE

Il n'en reste pas moins vrai qu'aux deux versants albanais et serbe de la légende de Kosovo, marqués respectivement par les figures de Milosh et de Lazar, correspondent deux paradigmes de légitimité sur ce que nous appellerons un territoire-intersection, c'est-à-dire un territoire ressortissant simultanément à deux (ou plusieurs) espaces nationaux, à un territoire revendiqué en même temps, pour des raisons historiques, démographiques ou autres, par deux (ou plusieurs) nationalités.

Le premier est le paradigme de l'autochtonie. C'est l'autochtonie qui fonde la légitimité et qui, dans le même temps, alimente les valeurs morales par lesquelles le peuple (en l'occurrence, le peuple albanais) se montre digne de celle-ci. Le peuple est lié au sol, toute sa tradition l'atteste, et c'est du sol qu'il tire sa force. Il en tire sa force au sens le plus physique du terme, par une sorte de miracle proprement chthonien, tel le héros fils de dragon et nourri au lait des divinités de la terre. Mais il est également fort d'un attachement affectif qui lui fait placer la défense de son pays au-dessus de tout. Sa bravoure est en quelque sorte naturelle (même si elle est extraordinaire), et c'est naturellement que ses valeurs suprêmes sont celles de la résistance en même temps que de l'indépendance. Le peuple autochtone se conduit de façon à la fois sublime et prosaïque. Il vit et lutte ici (ici-bas) et maintenant (un maintenant qui dure de toute éternité).

Le second paradigme peut être désigné comme celui du droit divin. La légitimité a une origine religieuse, elle procède de la volonté de Dieu. Mais, en retour, le peuple choisi doit se soumettre à cette volonté dans ce qu'elle a de plus rigoureux. Les valeurs sont plus spirituelles que morales, la force est celle des martyrs plus que celle des guerriers, le courage est plus fermeté que bravoure. Les vertus éminentes sont endurance et espérance. L'arrachement au sol ne rompt pas la légitimité. Le peuple peut être déplacé, errant, la terre reste sienne même dans l'absence – surtout,

¹⁵ La référence à Milos est explicite et illustrée par une tête de guerrier moyenâgeux sur le blason du club.

pourrait-on dire, dans l'absence. La justice sera celle due aux victimes (des hommes), l'état de victime et l'élection divine n'étant que les deux faces de la même réalité.

L'un et l'autre paradigmes font, de façon différente, intervenir l'histoire. Celui du droit divin la mythifie en destin. L'histoire, y compris l'histoire à venir, est écrite, et le peuple ne peut y échapper. Sa légitimité sur le territoire est sacrée et s'impose à tous et à lui-même. Il est investi d'une mission historique qu'il doit accomplir envers et contre tous, à l'encontre même de ses intérêts immédiats.

Le paradigme de l'autochtonie confère également une dimension mythique à l'histoire. Mais mythe, ici, doit plutôt être pris dans l'acception sémiologique de Roland Barthes que dans celle des anthropologues¹⁶. Le mythe, selon Barthes, est essentiellement un système de communication, un message. Mais il s'agit d'un système sémiologique second, « ce qui est signe dans le premier système [devenant] simple signifiant dans le second »¹⁷. Ainsi, en l'occurrence, fonctionne l'histoire. Elle dit une chose en parlant d'une autre. En racontant comment le peuple s'est constamment battu pour défendre son territoire, elle affirme qu'il est né du sol, qu'il en tire sa substance et sa raison d'être. Elle n'est pas ici écrite à l'avance, elle n'intègre pas l'avenir dans une seule certitude en forme de destin. Rien n'est jamais acquis, le combat peut être à tout moment nécessaire. L'histoire est le récit de ce combat récurrent et, partant, elle atteste le seul principe qui puisse l'expliquer : une origine absolue, au-delà d'elle-même. Le droit du peuple sur le territoire devient ainsi naturel. Telle est, affirme Barthes, la fonction essentielle du mythe : « il transforme l'histoire en nature ». Dans le cas présent, l'histoire transforme l'histoire en nature. La légitimité est naturelle, c'est-à-dire indiscutable.

Selon les situations, les périodes et les aléas politiques, le registre argumentatif des parties en concurrence sur un territoire-intersection peut osciller entre les deux pôles de l'autochtonie et du droit divin. Dans la mesure où l'attachement (physique) au sol apparaît coextensif à l'autochtonie, une solution de continuité dans l'occupation territoriale – à la suite de défaites militaires, d'expulsions, d'exodes – en altérera la représentation. À l'inverse, avec l'éloignement physique et le développement de la thématique du retour, le lien à la terre natale, ou à celle des ancêtres, ressortira de plus en plus explicitement au religieux, voire au sacré. Les morts, dont les tombes sont livrées là-bas aux injures du temps quand ce n'est pas à celles des ennemis, contribuent de manière essentielle à un tel basculement vers le paradigme religieux¹⁸. Le conflit

¹⁶ Récit fondateur que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens (P. Bidou, « Mythe », in P. Bonte & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 2000).

¹⁷ R. Barthes, « Le mythe aujourd'hui », in *Mythologies*, Paris, Seuil, 1981 [1957].

¹⁸ Sur le rapport entre la nation et ses morts, voir A. Zempleni, « Les manques de la nation », in D. Fabre (dir.), Éd., *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la MSH, 1996, p. 121-155.

israëlo-palestinien est exemplaire de la relativité des positions et de la variabilité des légitimations, entre continuité autochtone et lien sacré. Le Kosovo, pour sa part, n'a pas connu de telles oscillations. Si le sort des armes et de la politique y a plusieurs fois varié au cours du xx^e siècle, le rapport démographique et territorial y est resté, sinon identique, du moins de même sens. Chaque partie est restée accrochée à son propre modèle de légitimité.

Les affrontements mythiques (l'expression pouvant désigner à la fois les affrontements de mythes concurrents et les affrontements transformés en mythes) à propos des territoires-intersections sont exacerbés par la paradoxale centralité de ces territoires dans l'« imaginaire national »¹⁹ des espaces concernés. Les exemples abondent de régions disputées qui apparaissent (ou sont présentées) comme le foyer de la culture nationale, le lieu historique, la référence identitaire de chacune des parties en cause. Ainsi, la Transylvanie constitue une « sorte de grenier identitaire, de réserve de traditions "authentiques" »²⁰, pour une Hongrie qui, selon Tamas Hofer, trouve précisément dans la tradition paysanne une source essentielle de son identité nationale²¹. Mais elle est aussi, à travers l'image de l'« espace mioritique »²² et du pastoralisme, la représentation même de la roumanité. Le Kosovo n'échappe pas à la règle, comme l'illustre la polémique qui, en 1989, a opposé dans les colonnes du mensuel *Le Monde diplomatique* les écrivains albanais et serbe Ismaïl Kadaré et Vuk Draskovic²³.

« Les Albanais, écrit Kadaré, se sentent particulièrement atteints [...] par la négation de leur autochtonéité. Les Serbes [...] prennent plaisir à répéter que le Kosovo est le berceau de la Serbie, mais les Albanais estiment que ce territoire appartient tout autant à leur histoire. Le xiv^e siècle est jugé par les Serbes plus déterminant que le xix^e, lorsque le drame de la nation albanaise eut justement pour théâtre principal le Kosovo. »

Ce à quoi Draskovic rétorque : « Pourquoi les Serbes revendiquent-

¹⁹ Pour reprendre la formule qui a servi de titre à la traduction française de l'ouvrage de Benedict Anderson *Imagined Communities (L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme)*, Paris, La Découverte, 1996 ; version originale : *Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, New Left Books, 1983)

²⁰ E. Robert, *Minorités, migrations et nationalisme. Les Hongrois de Transylvanie entre Hongrie et Roumanie*, thèse de doctorat sous la direction d'Andras Zempleni, Paris-X, 2000, p. 279.

²¹ Cf. T. Hofer, « Construction of the Folk Cultural Heritage in Hungary and Rival Versions of National Identity », in T. Hofer (dir.), *Hungarians between « East » and « West »*. *National Myths and Symbols*, Budapest, Musée d'ethnographie, 1994.

²² De *miorita*, agneau. Selon la légende, un berger (roumain) assassiné par un Moldave et un Hongrois se trouva immédiatement transporté au ciel. La première version de cette légende aurait été transcrite par un Hongrois de Moldavie... (Ambruz Mikolczi, com. pers).

²³ I. Kadaré, « Pour un apaisement dans les Balkans. Que cessent les vents mauvais », *Le Monde diplomatique*, février 1989. V. Draskovic, « Les relations serbo-albanaises. Confrontation avec la vérité », *Le Monde diplomatique*, avril 1989.

ils le Kosovo [...] ? La réponse exige de jeter un regard, même rapide, sur l'histoire. Le Kosovo est, pour les Serbes, l'épicentre de leur culture, de leur foi et de leur mémoire nationale. Sur cet espace, relativement étroit, ils ont, par exemple, construit mille cinq cents églises et monastères. »

UNE TIERCE LÉGITIMITÉ

L'un et l'autre invoquent l'histoire, mais celle-ci occupe dans l'argumentation une place annexe, en ce sens qu'elle est au service d'un principe supérieur de légitimité, l'« autochtonéité » pour le premier, la culture et la foi pour le second, conformément aux deux paradigmes dégagés plus haut. Elle est – seulement, pourrait-on dire – chargée de l'administration de la preuve, celle de la centralité du territoire en l'occurrence. Il existe cependant un troisième paradigme qui fait de l'histoire elle-même la source de la légitimité. Plus précisément, la légitimité de l'appropriation y procède d'un événement historique fondateur. Les valeurs alors sont non pas spirituelles, religieuses ou naturelles, mais proprement politiques. L'avenir n'est pas déterminé par un décret divin ni par un passé tout-puissant, mais prend la forme du projet idéal porté par cet événement.

Ainsi, la République de Macédoine se réclame, dès les premières lignes de sa Constitution de 1992, des « traditions étato-juridiques de la République de Krusevo ». Cet éphémère État, première république balkanique de l'ère moderne, était né en 1903 d'une insurrection contre le pouvoir ottoman et avait établi son siège dans la ville éponyme, totalement détruite lors de la répression qui s'ensuivit. Unitaire et doté d'un président, socialiste en l'occurrence, il était aussi multiethnique et était dirigé par un conseil de soixante membres, vingt Macédoniens slavophones, vingt Valaques, vingt Albanais. Par sa brièveté, la République de Krusevo fait bien figure d'événement, temporellement circonscrit et historiquement daté. Mais, aussi ponctuel fut-il, cet événement a engendré des « traditions », et même des traditions « étato-juridiques », et un modèle idéal que le nouvel État macédonien est censé réaliser.

*

La Macédoine constitue un exemple extrême de territoire-intersection, revendiquée qu'elle est, de longue date, au nom d'espaces nationaux concurrents, bulgare, grec, serbe, voire roumain²⁴. Dans ce concert (ou cette cacophonie) d'identités rivales, la partie macédonienne qui célèbre Krusevo apparaît spécifique. Elle est en effet la seule à s'identifier nominalement au territoire en question. Elle est par ailleurs celle qui s'est affirmée le plus récemment, à l'encontre de « peuples » à la reconnaissance bien établie. Faut-il lier à cette situation le recours au « paradigme politique », à l'histoire comme argument en soi ? Et – en forçant un peu le trait – est-on fondé à y voir une

²⁴ L'affirmation roumaine s'appuie sur l'existence d'une population valaque, qui au demeurant tend à s'identifier elle-même comme aroumaine et non pas roumaine.

sorte d'affirmation nationale « citoyenne » face aux identités essentialistes et ethniques ? Cette autonomisation de l'intersection, à l'encontre des espaces nationaux préexistants, apparaît en tout cas comme une exception dans la région²⁵. La précarité de l'État qui en est porteur – voire sa quasi-disparition de facto, entérinée par les accords d'Ohrid de 2001 – conduit à s'interroger sur la viabilité d'une telle exception, dans le contexte d'un ordre européen encore et toujours fondé, au delà des fluctuations sémantiques²⁶, sur les entités ethno-nationales.

²⁵ Le Kosovo ne constitue pas un cas similaire à celui de la Macédoine. En effet, même s'il s'oriente vers la constitution d'une entité étatique indépendante de la Serbie et de l'Albanie, cela ne correspond pas à l'affirmation d'une tierce nationalité qui serait aussi étrangère à l'albanité qu'à la serbité.

²⁶ Voir l'inflation actuelle de la référence aux « minorités ».