

La mythologie du destin dans la tradition albanaise et les autres populations sud-est européennes*)

Par ALBERT DOJA (Paris)

Dans la tradition albanaise, les attributs essentiels des figures mythologiques du destin seraient des représentations symboliques et interchangeableables de la naissance. Et leur combat mythique ne serait que la représentation symbolique du retour cyclique dans le monde aquatique et chthonien de la mort, pour pouvoir parvenir, comme la végétation, au renouveau cosmique d'une nouvelle naissance. Les deux positions protectrice et destructrice des attributs propres à la naissance, représentés par les membranes amniotiques, la coiffe et les autres marques singulières, ou bien par le biais du symbolisme des eaux maternelles, ne seraient que les deux oppositions antinomiques dans le combat des forces du bien contre celles du mal, les deux termes complémentaires et interchangeableables de l'opposition mythopoiétique de l'immanence de la régénération universelle. On pourrait rapprocher des figures albanaises certaines représentations mythologiques dans la tradition nordique et slave. En tout cas, les représentations ambivalentes de l'âme et du destin ne sont pas isolées dans la tradition albanaise. Il y en a surtout celles qui ont aussi une fonction d'aides à l'accouchement et qu'on a rapprochées des conceptions grecques du destin, personnifiées là par les Moires, dans les traditions nordique et germanique par les Nornes et dans la tradition albanaise par d'autres figures originales.

La marque singulière

Les Albanais attachent une certaine importance aux croyances et coutumes de présage et de divination liées au placenta, au cordon ombilical, à la coiffe, comme, plus tard, aux dents de lait, aux cheveux de la première coupe rituelle chez les chrétiens ou au prépuce circoncis chez les musulmans, aux rognures d'ongles, etc. En général, tous ces éléments corporels sont chargés d'une valeur symbolique forte et polyvalente. Ils sont régulièrement liés à l'esprit, à la vie et

*) L'article reprend la version développée d'une communication présentée au colloque *Unité et diversité des cultures populaires du Sud-Est européen jusqu'à la fin du 19^e siècle* du 7^e Congrès International des Études Sud-Est Européennes, 29 août – 4 septembre 1994, Tessalonique (Grèce). Je tiens à remercier Jean-Claude Galey pour ses suggestions utiles, ainsi que Jean-Paul Champseix et Odile Daniel pour les corrections qu'ils ont bien voulu apporter à la rédaction préliminaire de ce texte.

à la mort, à la santé, au futur caractère, aux succès et aux revers de la personne. Ils en symbolisent les propriétés, en concentrant spirituellement ses vertus. Ils sont liés à la personne de façon mystique et indissociable à tel point qu'on considère que leur traitement ou leur assignation déterminent aussi les aptitudes et les destins de l'individu.

Bien que séparés du corps de l'enfant, ces éléments corporels sont considérés comme lui appartenant sans discontinuer. En effet, ils continuent de porter en eux une partie des principes vitaux qui structurent la personne de chaque individu. Du point de vue métonymique, ils sont effectivement lui-même, ils font partie intégrante de sa personne. Voilà pourquoi, comme on le croyait dans la tradition albanaise, ils peuvent servir de support aux différentes pratiques magiques dirigées contre la personne. Aussi prend-on soin que ces parties séparées ne soient pas exposées à subir accidentellement des malversations, à tomber entre les mains de personnes malveillantes qui pourraient s'en servir pour causer, par magie, sa ruine ou sa mort. Si le cordon ombilical, par exemple, venait à être brûlé, jeté à l'eau ou mangé par quelque animal, on croyait que l'enfant aussi allait subir le même sort.

Ces éléments véhiculent souvent une charge surnaturelle importante, pouvant facilement basculer du côté maléfique. C'est presque toujours le cas des pouvoirs magiques, susceptibles d'être utilisés pour le bien ou pour le mal. Tout ce qui est sacré est dangereux. Étant chargés d'une forte valeur symbolique ambivalente, les éléments corporels séparés après la section du cordon ombilical et la délivrance du placenta, sont toujours soumis à des traitements ritualisés de destruction ou de conservation symboliques destinés à la protection de l'individu contre les nombreux dangers éventuels. Ils sont souvent disposés, enfouis ou jetés, en des lieux symboliques, qui *captent* l'énergie cosmique, arbres centenaires, tombeaux des ancêtres, seuils ou toits des maisons, carrefours, cours d'eaux, etc. Dans tout les cas, ils subissent immanquablement une opération particulière, qui consiste à les exclure du circuit de l'échange profane habituel.

Dans différentes régions albanaises, le placenta est régulièrement enfoui sous terre, sous le seuil ou dans la cour intérieure de la maison, ou bien au pied d'un arbre fruitier ou d'un arbre ancien. Du fait que l'un des modèles de fertilité est la croissance des végétaux et l'autre la gestation, le placenta est ainsi placé dans un rapport de fertilité végétale après avoir été dans un rapport de fertilité humaine ou tout simplement animale¹). Si on ne procédait pas à l'expulsion et à l'enfouissement du placenta, on croyait que l'enfant n'était pas tout à fait né. Sans doute à l'égard des vertus fertilisantes de la terre, seules ces pratiques marquaient l'achèvement du rituel.

¹) Une relation métaphorique complémentaire est introduite au moyen du symbolisme de l'œuf. Dans certains cas, comme dans la région de Devoll en Albanie du Sud-Est, on enfouit sous terre la coquille d'un œuf qu'on avait mis dans l'eau du premier bain de l'enfant; *Doke e zakone familiare* [Coutumes familiales]. Tirana 1944 (Visaret e Kombit, 13), 16.

La mythologie du destin dans la tradition albanaise

Placenta et cordon ombilical entretiennent des rapports d'ambivalence avec la mère. Liés à la croissance de l'enfant et à la fertilité qu'ils transmettent à la femme, de même qu'à la fertilité de la terre et de l'arbre fruitier sous lequel ils sont enfouis, ils ont des vertus fertilisantes. Ils sont utilisés dans différents rites de fécondité par les femmes stériles pour pouvoir concevoir, ou bien par les accouchées et généralement par les jeunes mères, en relation avec la lactation. L'utilisation du placenta assure la montée du lait en quantité suffisante, et évite son tarissement qui signifierait la mort de l'enfant. Dans la région de Korça, en Albanie du Sud-Est, par exemple, une femme stérile doit rester au dessus du placenta encore chaud d'un enfant qui vient de naître²).

Sources d'alimentation du fœtus pendant la vie intra-utérine, placenta et cordon ombilical gardent la même fonction sur le plan symbolique. Par contre, les fonctions du placenta envers l'enfant sont considérées comme nulles après la naissance, précisément parce que, lors de l'accouchement, il est toujours disjoint de lui. Ce sont plutôt le cordon ombilical et la coiffe, qui sont conservés chez les Albanais, dans tous les cas avec un soin extrême. On les attache à l'enfant et il peut même les porter ainsi sur soi en talisman pendant toute sa vie. Étant donné que le cordon ombilical avait assuré le lien réel entre la mère et l'enfant, on croyait qu'il était encore en état de représenter la protection que la mère doit garantir à l'enfant même après sa naissance. Mais puisque leur lien doit être coupé à la naissance, le cordon ombilical représente en même temps l'indépendance que l'enfant doit acquérir pour devenir adulte.

Ces éléments ne sont pas seulement utiles lorsqu'ils sont séparés du corps de l'enfant. Ils participent de l'identité organique de l'individu à la naissance et font partie de l'histoire de sa personne. Un cas à part représente cette partie de la membrane amniotique, la coiffe, qui pour plusieurs raisons peut rester accolée à l'enfant. Les termes albanais désignant la coiffe s'apparentent, comme dans l'aire germanique et slave, aux termes désignant un vêtement, notamment l'habillement destiné au corps, *këmisha*, «chemise». Elle est toujours considérée comme étant de bon augure. Elle porte bonheur, chance et félicité à l'enfant pendant toute sa vie. L'expression proverbiale *lindur me këmishë*, «né en chemise», s'emploie notamment pour qualifier ceux qui ont continuellement de la chance. À l'enfant «né en chemise» tout réussira. Par analogie, on attribue souvent les mêmes faveurs aux enfants nés avec une mèche de cheveux sur le front. Chez les Albanais, comme chez les Slaves du Sud, la coiffe est souvent conservée et cousue dans un talisman que l'enfant porte autour de son cou afin de lui préserver sa bonne fortune. C'est là son *fatum*, son esprit tutélaire. Cette occasion rare qu'est le fait d'être né coiffé réalise une interaction durable de l'enfant avec la membrane maternelle qui l'enveloppe et le protège effectivement pendant la vie utérine. On croyait ainsi que la coiffe servait réellement de moyen de protection, en particulier, contre les démons.

²) Stavro S. Frashëri, *Folklor shqiptar* [Folklore albanais]. Durrës 1936, 29.

Parmi les vertus surnaturelles attribuées à la coiffe chez les Albanais on pourrait citer ses dons de clairvoyance et de guérison, ses qualités d'adresse et d'habileté, etc., qu'on retrouve aussi chez d'autres populations européennes. Mais c'est surtout l'immunité qu'elle confère à l'eau, au feu et aux blessures qui paraît la plus fondamentale du point de vue traditionnel. Dans son ouvrage sur les «signes de la naissance» (1983), Nicole Belmont a fait une analyse très détaillée de cette triple immunité en privilégiant, par rapport à l'enfant, la croyance selon laquelle la coiffe assure l'immunité envers l'eau. Avant la naissance, les membranes amniotiques permettent la vie de l'enfant dans l'eau, tandis qu'après la naissance, sous forme de coiffe, elles peuvent lui éviter la mort dans l'eau. Notamment par la vertu de protection contre les démons de l'orage, connue aussi dans la tradition hébraïque, cette croyance représente dans la tradition albanaise une des rares occurrences mythologiques où la coiffe est à la base même du mythe. Il s'agit du mythe albanais du *dragùà*, qui à notre connaissance ne se retrouve pas dans les mêmes termes chez d'autres populations.

Dans la tradition albanaise, les cas de naissance d'enfants coiffés ou «en chemise», dont on peut rapprocher d'autres cas de naissances singulières, avec des marques corporelles spéciales, sur l'épaule, sous l'aisselle, sur la poitrine ou ailleurs, sont considérés comme le signe du choix probable fait par les puissances protectrices surnaturelles dans l'intention de prédestiner le statut social de ces individus tout au long de leur vie. Par cet attribut, il leur est assigné l'accomplissement de certaines fonctions culturelles. C'est la substitution de la protection maternelle réelle en une protection symbolique qui fait de l'enfant un héros culturel, invulnérable à travers toutes les infortunes et les exploits de sa vie, protégé comme l'est l'enfant durant sa vie intra-utérine. Le dédoublement de la mère réelle en une mère symbolique, représentée par la coiffe ou les autres signes apparentés et se substituant à la mère réelle, est le garant d'une protection permanente, précisément parce qu'elle passe au plan symbolique³).

Dans la tradition mythologique albanaise, les individus nés «en chemise», mais aussi avec deux et parfois quatre petites ailes sous les aisselles, sont effectivement prédestinés à se transformer en *dragùà* devant combattre et vaincre la *kulshedra*⁴). Eqrem Çabej attire l'attention sur les deux facettes sémantiques de la figure du *dragùà* dans la tradition albanaise. Chez les plus anciens écrivains

³) Nicole Belmont, Les Signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières. Brionne 1983 (Orig. 1971), 80–89.

⁴) Sauf indication contraire les documents concernant le *dragùà* et la *kulshedra* sont dus à Maximilian Lambertz (v. annotation 21). La plupart des auteurs ultérieurs répètent, exploitent ou dans le meilleur des cas vérifient les mêmes données, parfois même, sans en donner la référence. Les mots désignant les *dragùà* et la *kulshedra* sont de toute l'aire albanaise, avec des variantes dialectales qui dans le premier cas se rattachent au latin *draconem* et pour le second au latin *chersydrus*, dérivé du grec ancien χερσυδροι «sorte de serpent qui vit à l'eau et sur terre» (Eqrem Çabej, Studime etimologjike në fushë të shqipes [Études étymologiques dans le domaine de l'albanais]. Vol. 3: C–D. Tirana 1987, 300–302).

d'expression albanaise, le *dragùà* est représenté comme un monstre, tel le dragon ou l'hydre dans le monde romain et balkanique. Que cette croyance soit également de souche traditionnelle, il est démontré par les témoignages provenant de la dialectologie et de la toponymie. Il y a cependant une autre acception sémantique assez répandue dans les croyances collectives où le *dragùà* se présente comme le vainqueur masculin du monstre féminin *kulshedra*, qu'il doit combattre à outrance. Cette représentation est attestée dès la littérature ancienne, par exemple, dans le 'Dictionarium latino-epiroticum' (1635) de Frang Bardhi. Mais les *dragùà*, souligne Lambertz, ne sont pas seulement des êtres fabuleux des temps passés. Comme tout habitant des Montagnes albanaises n'en doutait point jusque assez récemment, on pourra toujours trouver des vieilles femmes, comme j'en ai trouvé dans la région de Përmet en Albanie du Sud, qui croient encore que le *dragùà* peut naître chaque jour.

Dans les croyances traditionnelles, la *kulshedra* est représentée comme un démon de l'orage, un être géant et affreux, dégoûtant et horrible, de sexe féminin, avec de gros seins pendant jusqu'à terre, avec une longue queue et neuf têtes, les langues pendantes, du feu jaillissant des gueules grandes ouvertes, couverte sur toute la face et sur tout le corps de longs poils roux. Quand elle s'approche, le temps se gâte, les nuages noirs couvrent le ciel et de gros orages éclatent. On dit que les petits orages sont causés par ses rejetons. Selon les représentations collectives dans les régions centrales de l'Albanie, elle vit dans les sources et les fontaines. Souvent elle fait tarir les eaux, barrant leur passage et provoquant des sécheresses, mais aussi des intempéries et des inondations ou d'autres calamités naturelles et humaines qui ne cessent pas tant qu'on ne lui apporte des sacrifices humains. Au Sud, comme j'ai pu le noter dans les villages d'Uraka, de Kotodesh et de Katjel dans la Basse Mokra, en Albanie du Sud-Est, elle est aussi représentée sous la forme d'un grand serpent de sexe féminin, qui contourne le monde, la gueule touchant la queue. »Si elle serre la queue avec les dents, elle détruira toute la terre, mais pour remettre à plus tard la catastrophe, elle exige tous les jours des sacrifices humains«⁵). Ces croyances sont apparemment mélangées ici avec le motif d'Andromède. D'autres représentations mythiques se sont réifiées dans la figure de *kulshedra*. Dans la tradition du conte merveilleux albanaise, par exemple, elle est aussi contaminée par les motifs de Circé et du Sphinx.

Il n'y a que le *dragùà* qui peut sauver l'humanité de ce monstre. Il attaque la *kulshedra* avec l'age et le soc de la charrue (Nopcsa), la fourche à foin, le poteau de l'aire à battre le grain, les grosses meules en pierre du moulin⁶). Il lui lance aussi des éclairs, des météores, de grands arbres de la forêt, de gros blocs de roche et des maisons tout entières qu'il arrache de la terre. On croyait que les puissants grondements de tonnerre durant les nuits sombres d'hiver étaient dus

⁵) Albert Doja, Portée signifiante et particularités de motifs dans les légendes populaires albanaises, *Les Lettres Albanaises* 8 (1986), 4 (33), 117–122.

⁶) Spiro Shkurti, Légendes et rites païens concernant la charrue, *L'Ethnographie* 85 (1989), 2 (106), 23–31.

au choc de leurs armes. Les imposants combats des *dragù*a contre les *kulshedra*, se sont déroulés, par exemple, dans la Haute Montagne du Nord au coude du fleuve de Drini près du Pont du Vizir. Là, au lieu-dit *Rana-e-Hedhme*, les énormes rocs dans le lit et sur les rives du fleuve, d'après les croyances locales, sont des vestiges qui »ne sauraient tromper« de cet éternel et incessant combat entre les puissances ennemies qui pendant l'orage s'entrechoquent épouvantablement. Parfois, pour la faire périr définitivement, le *dragù*a doit faire noyer la *kulshedra* dans l'eau, faute de quoi elle pourrait ressusciter. On croyait, par exemple, dans la Montagne de Çermenika près d'Elbasan en Albanie centrale, que le *dragù*a, ayant étourdi la *kulshedra*, n'avait réussi à l'anéantir qu'après l'avoir noyée dans le Shkumbini, le grand fleuve qui traverse l'Albanie centrale de l'Est à l'Ouest. Le fait important est cependant que le *dragù*a se protège des coups de son ennemi essentiellement avec son berceau qui lui sert de bouclier. Curieusement, les armes principales de *kulshedra* dans le combat sont l'urine et le lait venimeux de ses seins.

Ces héros peuvent vivre parmi les humains sans être remarqués. Les dons de la coiffe ou des autres signes particuliers de la naissance peuvent apparaître à n'importe quel âge et, dans la majorité des cas, ils passent inaperçus. Comme c'est le cas avec d'autres héros dans les traditions mythologiques européennes, ce sont souvent des enfants au berceau, d'où le berceau servant de principal attribut de défense. Dès qu'il faisait des éclairs et qu'il tonnait, on croyait qu'ils se rendaient avec leurs berceaux au lieu de réunion de tous les autres *dragù*a. Le mot se rattache à *drangë*, *drëngë*, *drëngëzë*, »petit poisson d'eau douce qui ne grandit pas trop«, aussi bien qu'à *drang-ë*, »chaton, chiot, oursin et, en général, petit d'une bête plutôt sauvage«⁷⁾. Les *dragù*a sont bien considérés pour autant comme invulnérables, intouchables et imbattables. Si quelqu'un est un *dragù*a, seule sa mère et, notons-le, le bon dieu peuvent le savoir. Dès qu'il vient au monde, sa mère cache la coiffe dans laquelle il est né pour la garder avec le plus grand soin, car personne ne doit découvrir son identité, sinon le *dragù*a mourra aussitôt.

L'invulnérabilité des *dragù*a est bien conforme à ce qu'on connaît par les croyances collectives. Elle provient du fait que le *dragù*a est né coiffé ou marqué de façon spéciale par sa naissance singulière, mais paradoxalement cette occurrence peut lui apporter la mort. Ce phénomène est à rapprocher de quelques motifs comparables dans la mythologie irlandaise⁸⁾. Les héros d'une des gestes, les trois frères Fionn sont nés coiffés, ils ont une sœur prisonnière d'un monstre aquatique, ils apparaissent parfois sous les traits d'enfants au berceau et ils sont morts aussitôt qu'on leur a montré les coiffes dans lesquelles ils étaient nés. À ce propos, c'est la conjonction avec leur coiffe qui doit amener leur mort, c'est-à-dire avec quelque chose qui était déjà en conjonction avec eux lors de la naissance, mais qui n'aurait pas dû l'être normalement. C'est dire que cette conjonc-

⁷⁾ Eqrem Çabej, Studime etimologjike, vol. 3, 302.

⁸⁾ Nicole Belmont, Les Signes de la naissance, 61–69, 92–95, 190–192.

tion anormale, ou plutôt singulière, à la naissance, entraîne une conséquence fatale si elle se répète une autre fois. La première conjonction est bénéfique, sa répétition la rend maléfique. Dans un autre récit de la mythologie irlandaise, un des héros, pour tuer le monstre, envoie sa lance magique directement dans son ombilic, c'est-à-dire, dans la marque laissée par la naissance. C'est réaliser ainsi une contre-naissance, puisqu'on place dans l'ombilic un substitut, mortifère celui-là, du cordon ombilical. Un autre personnage du même cycle mythologique, dont le destin fut déterminé cette fois par l'attribution de son nom, périt lui aussi par la violation de son tabou imposé par son nom même. Le procédé est le même: on réalise de nouveau une conjonction qui s'était produite à la naissance, ou pendant l'attribution du nom qui est une autre façon de marquer la naissance, mais cette conjonction répétée, notamment parce qu'elle est répétée, est porteuse de mort.

Le fait est nouveau, constate Nicole Belmont⁹⁾, car les documents, jusqu'à présent, précisaient souvent que la coiffe doit être soigneusement conservée par l'enfant ou par la personne qui voudrait en acquérir un bénéfice. On est donc en présence d'une position intéressante entre la coiffe génératrice d'une protection acquise dès la naissance et immanente à elle-même, et la même coiffe protectrice mais aussi destructrice dans cette même immanence. La fonction symbolique de protection par la coiffe peut s'exprimer de deux façons, métaphorique ou métonymique. Elle est métaphorique quand on affirme qu'un enfant né coiffé sera heureux toute sa vie, par le fait même qu'il est né coiffé. Elle est métonymique quand on croit que la chance accompagne un individu portant sur lui une coiffe. Or, l'occurrence de la confusion des deux plans paraît cependant assez rare. Le plus souvent, dans la mesure où les documents le montrent, le plan métaphorique ne coexiste pas avec le plan métonymique.

Mais il faudrait peut-être moins attribuer ce fait à une perte de compréhension des croyances. Dans cette projection de l'axe métaphorique sur l'axe métonymique, nous serions plutôt tenté de voir la fonction *poétique* du message mythique, dont parle Roman Jakobson¹⁰⁾, ou plutôt la fonction *mythopoiétique*, par excellence. Les deux modes fondamentaux d'arrangement utilisés dans le comportement verbal comme par la pensée mythique sont la sélection et la combinaison¹¹⁾. La sélection est produite sur la base de l'équivalence, de la similarité et de la dissimilarité, de la synonymie et de l'antonymie, tandis que la combinaison, la construction de la séquence repose sur la contiguïté. La fonction poétique projette le principe d'équivalence de l'axe de la sélection sur l'axe de la combinaison. L'équivalence est ainsi promue au rang de procédé constitutif de la séquence¹²⁾. En poésie comme dans le mythe, toute séquence d'unités sémantiques tend à construire une équation. Nous voyons par là que c'est la superposition de la

⁹⁾ Idem, 62–63.

¹⁰⁾ Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*. Paris 1963, 209–248.

¹¹⁾ Idem, 45–48.

¹²⁾ Idem, 220.

similarité, la projection de la projection métaphorique de la coiffe, sur la contiguïté, la protection métonymique, qui confère à ce mythe, comme à la poésie en général, leur essence de part en part symbolique, complexe et polysémique. Ainsi s'explique la séquence mythique qui devient comparaison. La protection métonymique est ici court-circuitée par le plan métaphorique, la protection métaphorique est épuisée dans la séquence métonymique. Une des lois de la pensée mythique, nous confirme une fois de plus Lévi-Strauss¹³), est que la transformation d'une métaphore s'achève toujours dans une métonymie.

Au delà, la *kulshedra* retient l'attention par sa nature. Elle s'oppose à tout ce qui peut symboliser le développement humain et social, à tout développement économique, agricole et patriarcal du groupe familial, parental et territorial. Dans ce démon féminin, ne serait-il pas possible de voir alors ce que Françoise Héritier¹⁴), analysant des documents essentiellement africains, relève comme une constante symbolique, et qu'elle repère dans les schémas collectifs de représentation comme une malveillance naturelle de la féminité à l'égard de la transmission de la vie, une hostilité qu'il convient cependant de surmonter par des techniques rituelles et sociales appropriées, dans l'intention de se concilier mystiquement et se rendre favorables les forces génésiques propres à la féminité? À ce propos on pourrait évoquer le fait que, dans la tradition albanaise, dans certaines régions du Sud, les deux premiers jours après la naissance, la mère de l'accouchée ne doit pas venir voir le nouveau-né de peur de contrarier les trois dames du destin¹⁵). D'autant plus que l'une des principales armes agressives de la *kulshedra* est le lait venimeux de son sein. Ne doit-elle encore lutter contre le berceau transformé en bouclier?

À l'opposé, le *dragù*a est devenu le héros protecteur et le représentant symbolique de la communauté familiale, parentale et territoriale. Il fait cesser l'orage qui endommage les récoltes, il tue les *kulshedra*, il libère les victimes, il délivre les eaux pour les donner aux hommes. Il apparaît comme un symbole de guerre et de victoire, un champion culturel de l'humanité. La charrue, la fourche, le poteau et les meules sont ses attributs du développement de l'économie par le travail agricole, comme le berceau est son attribut du développement des lignées par les nouvelles naissances.

L'essence d'être de *kulshedra* c'est qu'elle est le démon de l'orage. Ses autres fonctions, telles qu'elles apparaissent dans les mythes et les contes albanais, sont accessoires. Mais le *dragù*a aussi, s'y apparente dans son essence. Lui aussi est un démon de l'orage. Sa fonction principale et sa raison d'être est de combattre *kulshedra*, et l'un de ses attributs évidents, c'est l'éclair. Il n'est que le principe positif face au principe négatif de *kulshedra*, il entreprend dans l'intérêt de

¹³) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*. Paris 1962, 141.

¹⁴) Françoise Héritier, *Stérilité, aridité, sécheresse. Quelques invariants de la pensée symbolique*, dans: *Le sens du mal: Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Éd. Marc Augé/Claudine Herzlich. Paris 1984, 123-154.

¹⁵) *Doke e zakone familiare*, 10.

l'humanité la défense contre les dégâts de l'orage, alors que *kulshedra* représente la puissance destructrice et nocive de l'orage à l'égard de l'humanité.

Mais la mort de l'un comme de l'autre est cependant représentée, dans la mythologie albanaise, de façon symbolique comme un retour dans le ventre maternel, là d'où ils sont venus. De la même façon que le *dragùà* s'oppose à la *kulshedra*, les attributs essentiels, de l'un comme de l'autre, s'opposent dans des relations de substitution et de complémentarité. La *kulshedra*, en tant que monstre aquatique, doit périr définitivement dans l'eau, comme le *dragùà*, en tant que héros invulnérable de par sa naissance, ne peut périr que si la conjonction singulière produite à la naissance se répète encore une fois. Leurs attributs essentiels seraient donc des représentations symboliques et interchangeableables de la naissance même, les membranes amniotiques ou les eaux maternelles. Et leur combat ne serait que la représentation symbolique du retour cyclique dans le monde aquatique et chthonien de la mort, pour pouvoir parvenir, comme la végétation, au renouveau cosmique d'une nouvelle naissance. Les deux positions protectrice et destructrice des attributs propres à la naissance, représentés par les membranes amniotiques, la coiffe et les autres marques singulières ou bien par le biais du symbolisme des eaux maternelles, ne seraient donc que les deux oppositions, antinomiques dans le combat, des forces du bien contre du mal, les deux termes complémentaires et interchangeableables de l'opposition mythique et poétique de l'immanence de la régénération universelle.

Ainsi devrait-on peut-être considérer la dissociation de l'axe métaphorique de celui métonymique dans l'état actuel des croyances, non simplement comme une perte de compréhension, comme l'a cru Nicole Belmont, mais plutôt comme une «euphémisation» du sens des croyances¹⁶). Cela a dû avoir pour effet de ne plus exprimer, dans tous les cas, que le côté univalent des représentations, la conciliation des forces antinomiques et déchaînées, comme seul moyen d'assurer et de garantir une protection possible dans la perspective ouverte de la destinée humaine.

L'ambivalence symbolique

Le mythe albanais du combat entre *dragùà* et *kulshedra* représente également une relation supplémentaire entre la coiffe, ou les marques singulières de la naissance, et le don de métamorphose sous le rapport de la notion de «seconde peau», qu'on peut rapprocher de certaines représentations comparables dans les traditions mythologiques germanique et slave. Selon les croyances slaves notamment, l'enfant né coiffé deviendra un loup-garou. Son esprit peut abandonner son corps endormi et accomplir des exploits exigeant une force surhumaine en revêtant

¹⁶) Je dois cette suggestion à André Burguière lors d'une discussion à l'issue d'une conférence publique que j'ai prononcée au Séminaire d'Histoire et Anthropologie Comparées à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris.

une forme animale qui est le plus souvent celle du loup. La relation interne entre la naissance avec une coiffe et le don de transformation tel qu'il apparaît à la fois dans les traditions slaves et dans les traditions nordiques, ne pouvait pas échapper à un savant comme Jakobson. Il a établi, dans un ouvrage sur le *Vseslav Epos*, une égalité entre les motifs de la paternité d'un serpent et les motifs de la coiffe et du loup-garou. En serbe *košulja*, «chemise», signifie à la fois «coiffe» et «peau de serpent». Le serpent, capable de se défaire de sa peau, engendre un fils pourvu à sa naissance d'une seconde peau et doué ensuite du pouvoir lycanthropique de changer de peau¹⁷).

Dans la tradition albanaise, le *dragù*a est principalement représenté comme un homme normal, mais il peut aussi avoir les traits d'un loup-garou et il pourrait apparaître également sous une forme animale toujours masculine, bélier, bœuf, oiseau, coq, etc. De même, dans la tradition slave, le prince loup-garou apparaît souvent sous forme de faucon, de loup, d'auroch, de brochet, etc. Quand l'orage approche, le *dragù*a quitte la compagnie des autres hommes sous prétexte d'aller se coucher, et personne sauf sa mère ne connaît le vrai motif de son départ. Il se met au lit, mais son âme quitte son corps pour aller à la réunion des *dragù*a. À sa place dans le lit, il n'y a qu'une bûche de bois, le vrai *dragù*a étant loin. Le *dragù*a apparaît aussi sous les traits d'un serpent¹⁸). Les *dragù*a albanais sont parfois des hommes à trois ou sept cœurs, ou bien ayant des serpents dans le ventre.

La *kulshedra* apparaît également parfois sous la forme d'une femme normale, dans la région de Dukagjini par exemple¹⁹). Mais elle apparaît aussi sous la forme d'une anguille, d'une grenouille, d'une tortue ou d'un lézard de sexe toujours féminin. Une série de faits relatent que la *kulshedra* apparaît surtout dans des représentations de serpent. Dans la région de la Basse Mokra au Sud, elle est notamment représentée sous la forme de ce grand serpent qui contourne le monde la gueule lui faisant pendant à la queue²⁰). À Tirana, on croyait que les nouveau-nés de la *kulshedra* se cachent dans un trou noir pour s'y développer au bout de six mois en serpents, et ce n'est qu'après six autres mois que ces êtres pourraient s'appeler *kulshedra* et commencer en tant que telles leur activité. En Kosovo, à Prishtina, on raconte que la *kulshedra* s'appelle *bolla*, «sorte de serpent», après douze années. Les représentations du développement de la *kulshedra* dans la Grande Montagne du Nord sont sans doute les plus intéressantes. Quand un serpent vit cinquante ans sans que personne ait pu le remarquer, il devient une

¹⁷) Roman Jakobson, *The Vseslav Epos*, avec M. Szeftel, dans: *Selected Writings*, IV: *Slavic Epic Studies*, The Hague, Paris 1966, 301–363. (Orig. *Memoirs of the American Folklore Society* 47 (1947), 13–86).

¹⁸) Mark Tirta, *La Mythologie dans l'épopée légendaire*, *L'Ethnographie* 85 (1989), 2 (106), 33–42.

¹⁹) Comme m'en informe Sokol Kondi, qui travaille sur la région pour préparer sa thèse de doctorat à l'ÉHÉSS à Paris.

²⁰) Albert Doja, *Portée signifiante et particularités de motifs dans les légendes populaires albanaises*, 117–122.

bullar, un reptile procurant par allaitement le poison aux serpents venimeux. Si elle vit encore cinquante ans sans être vue, elle devient une *ershaj*, un reptile qui attaque l'homme en l'enlaçant et qui s'enfonce dans sa poitrine pour lui manger le cœur. Et quand une *ershaj* vit cent autres années sans être vue, elle devient enfin une *kulshedra*²¹). Les mots *bolla*, *bullar*, *ershaj*, signifient effectivement »serpent« en albanais, ou bien, selon les régions, une espèce donnée de serpent. Dans la région de Zadrima, en Albanie du Nord-Ouest, la *kulshedra* est également représentée dans sa jeunesse comme une anguille qui habite au fond des sources, où, en peu d'années, elle devient tellement démesurée que, si elle veut sortir de son trou elle est obligée d'écorcher sa peau et de perdre beaucoup de sang. À noter que dans la tradition slave, le prince Vseslav est conçu d'une manière miraculeuse qui rappelle des conceptions apparentées: sa mère est frappée à la cuisse par la queue d'un serpent²²).

En albanais l'épithète de *dragùà* est aussi l'image de l'héroïsme. Comme dans la poésie héroïque byzantine où les héros portent le nom de *Drakoi*, les chants héroïques albanais accordent également aux héros l'épithète honorable de *trim dragùà*, »héros comme un *dragùà*«. Par contre, l'éloge commun qualifiant Skanderbeg dans la littérature ancienne est »La *Kulshedra* de l'Albanie«, métaphore montrant la terreur qu'il avait semée parmi les armées ottomanes au 15^e siècle²³).

²¹) Maximilian Lambertz, *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde*. Wien 1922 (Akademie der Wissenschaften in Wien. Schriften der Balkankommission. Linguistische Abteilung, 12).

²²) Roman Jakobson, *The Vseslav Epos*, 301–363.

²³) Georges Kastriote dit Skanderbeg, héros national des Albanais, est né vers 1403. Il a été élevé en otage chez les Turcs où il a reçu le surnom *Iskander bey*, »prince Alexandre«, probablement en signe de reconnaissance de sa descendance illyrienne, par allusion à Alexandre le Grand. Il a déserté en 1443 lors de la défaite turque devant les Hongrois à Niš (Naissus). À la tête d'une petite troupe de cavaliers, trois cents dit la tradition orale, il s'est emparé de Kruja, non loin de Durrës et de Tirana. Le lendemain, 28 novembre 1443, il hissait sur la citadelle le drapeau aux armes de sa famille: double symbole chargé d'avenir, puisque le drapeau de Skanderbeg allait devenir l'emblème de l'Albanie indépendante et que la date du 28 novembre resterait celle de sa fête nationale. Skanderbeg fut proclamé prince en 1444 par les Albanais lors de la Ligue de Lezha (Alessio), dans la ville côtière à l'époque contrôlée par les Vénitiens. Il a lutté désormais contre les Turcs ottomans qu'il a pu arrêter aux portes de l'Europe durant plus d'un quart de siècle, à l'apogée même de leurs conquêtes européennes. Pratiquement seul, c'est grâce à son adresse personnelle qu'il a réussi à stopper plusieurs offensives, conduites non seulement par les meilleurs hommes de guerre ottomans tels Evrenos Bey ou Ballaban Pacha, qui a péri au combat, mais aussi par les deux plus puissants Sultans de Turcs ottomans eux-mêmes: Murâd II qui est mort en 1451 après un long siège échoué devant les murs de Kruja, dont le héros albanais avait fait sa capitale, et Mehmet II *Fâtih*, le »Conquérant« de Byzance et des Balkans, qui a mis trois fois le siège devant Kruja sans pouvoir en venir à bout. En janvier 1468, terrassé par une attaque de fièvre, Skanderbeg mourait vaincu à Lezha. Et il a fallu encore dix autres longues années pour que les Ottomans arrivent à s'emparer des forteresses d'Albanie.

Selon une ancienne légende, parvenue à travers l'œuvre de Marinus Barletius publiée à Rome en latin entre 1508 et 1510, autrement dit reléguée par une tradition plutôt savante, le jour de la naissance de Skanderbeg, sa mère aurait rêvé d'une *kulshedra* qui couvrait de son corps tous les territoires albanais. Sa tête s'étendait jusqu'aux frontières des terres turques ottomanes où elle dévorait tous les ennemis dans sa bouche ensanglantée alors que sa queue torse était profondément immergée dans la mer Adriatique²⁴). En revanche, dans la tradition orale, Skanderbeg est né comme le *dragua* naît dans les contes et les croyances collectives²⁵).

Ate s'e zinte plumi, s'e pritte shpata, se ka pasë le me kmishë, siç lejnë drangojt.

Il était invulnérable, ni balle, ni épée ne le touchaient point, car il est né coiffé, »en chemise«, comme naissent les dragua.

Ka le me fletë nën sjetull, sikur lejnë drangojt.

Il est né avec des ailes sous l'aisselle, comme naissent les dragua.

Ka le me ni shej shpate n'krah dhe me fletë nan sqetëll.

Il est né avec la marque d'une épée sur le bras et avec des ailes sous l'aisselle.

Parfois il est même représenté en combattant contre la *kulshedra*²⁶).

Kur kishte ardhë Skënderbegju një herë në Bulqizë, kishte dalë me gjue aty afër katundit. Langojt e vet, qi kishin hikë përpara, i gjet tu u zanë me ni kulçedër. Ngre ata gurë të mdhej Skënderbegju, ja fugj kulçedrës dhe e le top në vent. Gurët gjinden te Rrasa e Doriçet dhe quhen Gurët e Skënderbeut.

Quand Skanderbeg était venu une fois à Bulgiza, il est allé à la chasse près du village. Ses chiens qui étaient éloignés un peu devant lui, il les retrouve aux prises avec une kulshedra. Skanderbeg soulève alors ces pierres, qu'il lance à la kulshedra, qu'il tue net sur le coup. Les rochers se trouvent au lieu-dit Rrasa e Doriçet et s'appellent les Rochers de Skanderbeg.

Lambertz a remarqué le premier la relation interne entre la naissance avec une coiffe et les dons d'invulnérabilité et de transformation tels qu'ils apparaissent à la fois dans les traditions slaves et nordiques et dans le mythe albanais de *dragua/kulshedra*. Il a rapproché aussi des mêmes représentations celles du loup-garou slavo-germanique et des *berserkers* nordiques²⁷), ces guerriers féroces d'apparence animale, connus sous forme de loups-garous ou d'hommes-ours dans l'ancienne littérature nordique des sagas du 13^e et du 14^e siècles. Les interprétations traditionnelles du *berserkrangr* dans la tradition nordique incluent les dons d'extase et de lycanthropie individuelles ou collectives²⁸). Dans la mytholo-

²⁴) Marinus Barletius, *Historia de vita et gestis Scanderbegi. Epirotarum Principes*. Roma 1508–1510. Trad. alb. Tirana 1983, 64–65.

²⁵) Qemal Haxhihasani, *Tregime dhe këngë popullore për Skënderbeun* [Légendes et chansons populaires sur Skanderbeg]. Tirana 1967, 24–25.

²⁶) Idem, 116.

²⁷) Maximilian Lambertz, *Albanische Märchen*, 11–16.

²⁸) John Lindow, *Berserkers*, dans: *The Encyclopædia of the Religion*. Éd. Mircea Eliade. New York 1987, vol. 2, 115–116.

gie les *berserker* sont associés avant tout au dieu Odin. Une description explicite du *berserkrangr* d'Odin rappelle étrangement les représentations du *dragù* dans la tradition albanaise: »Si Odin voulait changer de forme, son corps reposait comme s'il dormait ou s'il était mort, mais lui-même était un oiseau ou un animal sauvage, un poisson ou un serpent. Il pouvait ainsi aller en un instant dans les contrées les plus lointaines«²⁹).

Les représentations symboliques du mythe albanais de *dragù/kulshedra* se prêtent tout aussi bien à la comparaison avec les figures islandaises tels que *fylgja* et *hamingja* qui sont interprétées comme autant de représentations symboliques et ambivalentes des membranes amniotiques et des eaux maternelles de la naissance³⁰). La coiffe se nomme *fylgja* en islandais et c'est en elle que réside l'esprit gardien de l'enfant, une partie de l'âme, ou une des âmes de l'enfant. La manière de disposer de cet esprit ou de cette âme découle des différentes formes de traitement de la coiffe. Si on la brûle, le *fylgja* se manifeste sous la forme d'une lumière, si on la jette dans l'eau courante ce sera une étoile qui servira de *fylgja*, mais si un animal la dévore, le *fylgja* s'incarne dans le même animal³¹). Le *hamingja* est proche dans sa conception du *fylgja*. Mais plus qu'un esprit gardien, c'est une force vitale qui appartient en propre à un individu. Le *hamingja* implique la possibilité de métamorphose. Son âme peut revêtir une forme animale, sous laquelle elle se déplacera et agira, tandis que son corps gît inerte. La coiffe serait donc à la fois le siège de l'âme extérieure et le support de l'âme interne. C'est ce type de métamorphose qui est souvent décrite dans la littérature eddique, où l'on voit, par exemple, la déesse Freyja ou le dieu Odin changeant d'apparence humaine ou se glissant dans la peau d'un animal.

La question d'une influence réciproque entre les mythologies slave et nordique, comme entre la mythologie albanaise et les mythologies slave, nordique et germanique, reste toujours fortement controversée. Le rôle héroïque du *dragù*, par exemple, tout à fait antinomique avec celui du monstre, peut représenter un strate ancien, sûrement préromain, de la mythologie albanaise³²). L'emprunt au latin ou au grec ne serait donc que linguistique, une *interpretatio græca* et une *interpretatio latina*, la figure de *dragù*, comme celle de *kulshedra* étant par la suite confondues avec les représentations romaines. Lambertz a insisté pour sa part sur le fait que la fonction principale du *dragù* albanais, qui constitue l'essence de sa figure, ne s'y trouve pas dans les représentations des *δράκονες* grecs, ou tout au moins, ne se trouve plus aujourd'hui. Pourtant, la correspondance des *δράκονες* avec les anciens Géants à pieds de serpents, rapproche davantage l'albanais *dragù* et le grec *δράκονες*,

²⁹) Saga d'Yngling, 7.

³⁰) Nicole Belmont, Les Signes de la naissance, 52–60.

³¹) M. Bartels, Isländischer Brauch und Volksglauben im Bezug auf die Nachkommenschaft, *Zeitschrift für Ethnologie* 32 (1900), 52–86.

³²) Eqrem Çabej, Studime etimologjike, vol. 3, 300–302.

denn die albanischen Drangues haben ihrerseits wieder große Ähnlichkeit im Wesen mit den Giganten, den starken Kämpfern gegen den Himmel. die Berge aufeinander türmen und gegen den Himmel mit glühenden Baumstämmen und Felsstücken anrennen. Der Glaube an den bei jedem Gewitter wiederkehrenden Kampf der Drangoi mit der Kulschedra, der irdischen Gewitterdämonen mit den in den Wolken einherjagenden Wettergottheiten des Himmels wäre nichts anderes als die Reminiszenz an die alte Gigantomachie, bzw. diese der Mythos vom furchtbaren Zusammenprall der Naturgewalten im Gewitter³³).

Plus récemment, d'autres savants se sont rangés à l'idée de la comparaison des *dragù*a albanais avec les Géants d'origine pélasgienne mentionnés dans la mythologie grecque ancienne³⁴).

Il serait intéressant de considérer à ce propos que, dans une autre tradition indo-européenne, plus précisément dans l'histoire lithuanienne du déluge, le mythe selon lequel l'humanité est issue de l'union des derniers descendants de la race des Géants et de la Terre est également liée à la déesse de la fortune appelée *Laima*³⁵). Pour notre part, il suffit peut-être de noter que les représentations ambivalentes de l'âme et du destin, telles qu'elles apparaissent dans la figure de *dragù*a, à l'instar de la plupart des traditions indo-européennes, ne sont pas isolées dans la tradition albanaise non plus. Il y a surtout celles qui ont aussi une fonction d'aide à l'accouchement et qu'on a rapprochées des conceptions grecques du destin, personnifiées là par les *Moires*, dans les traditions nordique et germanique par les *Nornes*, dans la tradition lithuanienne par les *Laimes* et dans la tradition albanaise par les *Fatat*, *Fatitë* ou *Mirat*, par les *Ora* et les *Zana* ou bien par les *Vitore*. Ce sont des déesses de la naissance par excellence, non seulement parce qu'elles assistent à la naissance de chaque homme et prédisent son avenir, mais aussi par le fait qu'elles organisent l'apparition de l'humanité toute entière. Leurs activités cosmologiques et anthropologiques sont analogues et parallèles, et leur stature divine ne peut plus être identifiée, comme le voudraient probablement certains folkloristes, à l'image de la «bonne fée» de l'univers des contes. Elles apparaissent au milieu de ces dieux de l'ancienne génération qui, comme dans les mythologies scandinave et grecque, sont contemporains de la race des Géants.

Les divinités du destin

La troisième nuit après la naissance de l'enfant, quand se déroulent les cérémonies principales de la fête célébrant la naissance: bain de purification, section symbolique du cordon ombilical, imposition du nom, habillement, circumambu-

³³) Maximilian Lambertz, *Albanische Märchen*, 16.

³⁴) Georg Stadtmüller, *Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien*, *Orientalia Christiania Periodica* 20 (1954), 3-4, 211-246.

³⁵) Algirdas J. Greimas, *Des dieux et des hommes. Études de mythologie lithuanienne*. Paris 1985, 172-187.

La mythologie du destin dans la tradition albanaise

lation autour du foyer, disposition devant la cheminée ou sur la huche à pétrir le pain, mise au berceau, et quand la joie générale de la famille et du groupe parental s'exprime, comme jamais en d'autres occasions, à l'aide du festin, des cadeaux, des chansons et des danses joyeuses, on croyait que près du berceau du nouveau-né s'approchaient trois vieilles femmes invisibles, pour lui déterminer le destin³⁶).

*Sonte është e treta natë,
që ndahen – o nafakatë,
ja vezir, ja kushullatë,
ja si gjyshlerët e parë,
dhe nga babaj m'i lartë!*

Aujourd'hui c'est la troisième nuit,
où sont partagées les destinées,
grand vizir ou bien grande dame,
ou bien comme les premiers ancêtres,
et plus grand que son père même!

Ce jour-là, on tient les chiens hors de la cour, on laisse les portes entrouvertes, on met à table trois couverts d'argent, une coupe de miel avec trois amandes et trois morceaux de pain pour les trois dames du destin³⁷). Dans différentes régions du Sud de l'Albanie, ces apparitions sont appelées *Fatat*, ou *Fatitë*, du latin *fatum*, ou bien, *Mirat*, comme une réminiscence des *Moires* grecques, qui ont facilement pénétré en albanais grâce à une étymologie populaire avec *mirë*, «bon; bien», puisque'on dit *Fata Mirë*, «la Bonne Fée», mais aussi *fatmirë*, littéralement «de bon destin». Elles profèrent leurs vœux au nouveau-né en déterminant le destin de sa future vie. Le réconfort fataliste même des Albanais du Sud, dans tout événement, s'exprime souvent, comme par rapport aux *Moires* grecques, par la devise *kështu e kanë shkruar Fatitë*, «ainsi l'ont fixé les *Fatitë*», littéralement «écrit», car on croyait que les femmes du destin écrivent leur sentence sur le front de leur protégé, comme elles *lidhin* «attachent», ou *presin* «découpent», son destin au nouveau-né. Souvent, dans les contes albanais, la sentence suivante supprime celle qui précède, si bien qu'on voit se réaliser ce que dit la plus jeune des trois fées et en dépit de tous les obstacles qui, comme dans l'ancienne tragédie grecque, expédient l'accomplissement de la sentence du destin.

En Çamëria, région albanaise de l'Épire au Nord de la Grèce, aujourd'hui totalement «purifiée» du point de vue ethnique, le rôle de ces figures est assumé par les *Vitore*³⁸), mot analysé comme «fileuse»: *vejtore* > *vektore* > *vek/vegj* «métier à tisser»³⁹), tout comme les *Moires* grecques, dont *Klotho* tenait la quenouille et

³⁶) Albert Doja, *Këngë të lindjes dhe ninulla* [Chants de la naissance et du berceau]. En collaboration avec K. Vasili. Tirana 1990 (Trashëgimi kulturor i popullit shqiptar. Folklor IV: Lirika popullore, 4), 105.

³⁷) Johann Georg von Hahn, *Albanesische Studien*. Vol. 1, Jena 1854, 162.

³⁸) Holger Pedersen, *Zur albanischen Volkskunde*. Übersetzung der 1895 in Leipzig in den Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XV/3 vom Verfasser veröffentlichten 'Albanische Texte mit Glossar'. Kopenhagen 1898, 205.

³⁹) Eqrem Çabej, *Gestalten des albanischen Volksglaubens*, dans: *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde*. Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein (1898–1967). Éd. M. Mayerhofer. Innsbruck 1968 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 14), 279–287.

filait la destinée de chacun au moment de la naissance, *Lachésis* tournait le fuseau et enroulait le fil de l'existence, *Atropos* coupait le fil et déterminait la mort. Ces trois jeunes femmes apparaissent également dans d'autres peuples du Sud-Est européen. Chez les Roumains elles s'appellent *Ursite*, *Ursitoare*, mot probablement dérivé de *urzi* »tisser« par le latin vulgaire *ordire*. La confusion des deux verbes *urzi* »tisser« et *ursi* »préfixer, prédestiner« est due plutôt à une étymologie populaire, surtout quand on voit que ces mêmes divinités s'appellent chez les Serbes et les Croates *Sučije*, mot qui correspond à *sući*, *sukati* qui signifient »tordre, filer«. La question de savoir si dans ces figures mythologiques des peuples actuels dans le Sud-Est européen continuent de vivre les *Moires* des Grecs anciens ou les *Parques* romaines reste cependant toujours ouverte. En tous cas, rien dans la connaissance que nous avons de la religion grecque ne permet de penser que la représentation des *Moires* sous les traits de Klotho, Lachésis et Atropos filant le fil des destinées ait jamais été autre chose qu'une figure poétique élaborée et transmise selon les normes de la culture savante⁴⁰).

La notion de tourner se retrouve cependant dans la figure de plusieurs divinités qui président à la naissance et au destin des humains. Mais, alors qu'elle est habituellement rapportée à la technique du filage, à Rome elle était mise en relation avec le retournement de l'enfant dans le sein de sa mère avant la naissance. C'est Carmentis qui avait la charge de ce retournement. La légende des origines de Rome s'est emparée d'elle, et c'est là, sans doute sous des influences grecques, que la puissance de son nom a été associée à la prophétie. Mais dans la pratique des temps républicains, Carmentis intéresse les hommes, ou plutôt les femmes, par un autre pouvoir. Elle s'occupe des naissances. Exactement, suivant certains auteurs latins, Carmenta est une moira, une déesse du destin, qui préside aux naissances. De cette forme particulière d'intérêt, facile à accorder avec sa valeur de prophétesse, Carmentis est passée à des interventions plus techniques et quelques textes font d'elle une véritable sage-femme. Mais c'est là un débat qui, dans l'état actuel de la documentation, ne peut se conclure. Le seul fait assuré est que la déesse portait deux cognomina culturels opposés, dont plusieurs auteurs ont fait deux autres Carmentes, ses compagnes: *Postvorta* et *Antevorta* (ou *Prorsa*, *Porrima*). D'autres auteurs rapportent ces adjectifs aux positions extrêmes que peut présenter l'enfant qui va naître: bien tourné, le renversement s'opère avant la naissance et alors celle-ci est normale, la tête la première, ou mal tourné, le renversement ne s'opère pas et alors la naissance est contre nature, les pieds en avant⁴¹).

Diane aussi, qu'il faut bien considérer comme vierge puisqu'elle a été assimilée à la rigoureuse Artémis, avait puissance sur la procréation et la naissance des

⁴⁰) Jean Cuisenier, Sur un conte, du mythe et un rituel: les *ursitoare* de Roumanie, dans: Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour A.J. Greimas. Éd. H. Parret/H. G. Ruprecht. [Amsterdam, Philadelphia] 1985, 905–926, 916–917.

⁴¹) Georges Dumézil, La Religion romaine archaïque. Paris ²1987, 397.

enfants. Les fouilles ont mis au jour quantité d'ex-voto dont le sens n'est pas douteux: images des organes masculin et féminin, statuettes de mères avec leur nourrisson ou de femmes vêtues, mais le corps ouvert par devant. À sa fête, aux Ides d'août, les femmes se rendaient dans son bois en procession, avec des torches, pour lui signifier leur reconnaissance pour ses services rendus. Dans ce bois, une source abritait une sorte de nymphe, *Egeria*, dont le nom fait référence à la délivrance des femmes (*e-gerere*) et à qui, en effet, les femmes grosses venaient sacrifier pour s'assurer un accouchement facile⁴²).

À ce sujet, il ne serait peut-être pas sans intérêt de rappeler la fréquence exceptionnelle des inscriptions consacrées au culte de Diane en Albanie et dans toute la Péninsule Balkanique de l'époque antique⁴³). Cette fréquence particulière témoigne qu'il s'agit plutôt d'une *interpretatio latina* d'une divinité préromaine native du pays⁴⁴). Dans cette perspective, il est établi que *Zana*, la divinité mythologique bien connue des montagnes albanaises du Nord, à laquelle correspond du point de vue morphologique et sémantique *Zëra* dans les régions du Sud, est un dérivé direct de *Diana* en latin, comme d'ailleurs *Zîna* chez les Roumains⁴⁵).

Or, au Nord de l'Albanie, la tâche des trois femmes déterminant le destin de l'enfant à la naissance est effectivement assumée par les divinités connues des montagnes appelées *Ora* et *Zana*. Les habitants de la Montagne de Dukagjini en distinguent trois catégories: *e Bardha* »la Blanche«, qui porte bonheur et veut du bien à l'homme; *e Verdha* »la Jaune«, qui porte malheur et engendre toutes sortes de maléfices: *e Zeza* »la Noire«, qui assigne la mort. Quand elles déterminent le destin des nouveaux-nés, les *Ora* se rassemblent en grand nombre pendant la nuit pour distribuer leurs faveurs. Une *Ora* principale, d'une très grande beauté, avec des yeux brillants comme des pierres précieuses, préside du haut d'un rocher la réunion des trois cents *Ora*. Leurs visages changent suivant le degré de bonheur qu'elles accordent au nouveau-né. Si elles réprimandent quelqu'un c'est qu'elles lui ont déjà tranché le fil du bonheur ou de la vie⁴⁶). On appelle d'ailleurs un tel homme encore aujourd'hui *or-prem*, »par la *Ora* coupé«.

On croyait qu'il y avait autant de *Ora* qu'il y a d'humains, car tout homme a sa *Ora* particulière qui lui est attribuée à la naissance comme un ange gardien. La nature de chaque *Ora* correspond à l'homme auquel elle appartient, son apparence même se conforme au caractère de celui-ci. L'homme brave, laborieux ou heureux a une belle *Ora* blanche, le fainéant, le lâche ou le malheureux, une *Ora*

⁴²) Idem, 410.

⁴³) Carl Patsch, Archäologisch-epigraphische Untersuchungen zur Geschichte der römischen Provinz Dalmatien, IV. *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und Herzegovina* 7 (1899), 33–166, 125–163.

⁴⁴) Eqrem Çabej, Kult und Fortleben der Göttin Diana, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 5 (1941), 229–240.

⁴⁵) Norbert Jokl, Studien zur albanischen Etymologie und Wortbildung. Leipzig 1911, 98.

⁴⁶) Maximilian Lambert, Albanische Märchen, 33–38.

noire et laide. Nous avons affaire ici à un élément de la personne, servant d'esprit protecteur et attribué à l'individu dès sa naissance, comparable au *fylgja* islandais qui, se réalise non pas spécialement à partir de la coiffe mais de l'ensemble du placenta et des membranes amniotiques, de façon à ce que tout être humain soit pourvu d'un esprit gardien, alors que de rares enfants naissent coiffés⁴⁷). Dans la mythologie lithuanienne, *Dalia* n'est pas non plus une simple notion théologique, mais comparable à *Ora* albanaise, elle est une sorte de déesse personnelle, n'appartenant qu'à un seul individu. Dans l'univers des contes lithuaniens on voit effectivement des héros qui obtiennent leur épouse avec *dalis*, la »part« du destin prescrit à toute personne à la naissance par *Laima* ou les trois *Laimes*, tout aussi bien que des héros qui peuvent trouver une *Dalia* qu'ils épousent⁴⁸).

Comme *fylgja* dans la tradition islandaise, *Ora* aussi bien que *Vitore*, apparaissent souvent dans la tradition albanaise également sous forme de serpent. Ainsi, dans une grande partie de l'aire albanaise, *Vitore* est représentée comme un serpent à cornes dorées qui apporte de l'or, en d'autres régions comme un serpent gros et petit qui protège la maison et porte bonheur à la famille⁴⁹). Au Sud, par l'épithète de *Vitore*-serpent on qualifie une femme habile, belle, féconde et portant bonheur à sa maison, comme il apparaît dans cette chanson laudative⁵⁰).

*I hoqe kyçet e mezit,
si trimi armët e brezit,
emrin e keshe grua,
po jeshe trim e fajkua;
vërje pëqin ndër brez,
mbaje punën me erz.
O Vitoreja ndër mur,
tek rrije lëshoje nur,
gjithë jetën me nder,
të buron goja sheger.*

Les clés de la ceinture, on te les a ôtées
comme au preux l'arme de sa bandoulière.
On t'appelait femme,
mais tu étais vaillante comme un aigle.
Tu vaquais aux travaux avec honneur,
un pan de veston accroché à la ceinture.
Vitore au trou du mur
j'envie ta grâce, tes propos sucrés
de ton vivant réputée,
après la mort respectée.

Dans le cycle mythologique des gestes de Muij (Muji/Mujo), c'est *Ora* qui, sous forme de serpent, investit de pouvoirs surnaturels le héros⁵¹). En d'autres situations, quand il est grièvement blessé au combat contre ses ennemis, elle garde son chevet pour le surveiller constamment, faisant lécher ses blessures par un serpent et mettant à ses pieds des bêtes sauvages, pour empêcher son âme de s'enfuir dans l'au-delà⁵²).

⁴⁷) M. Bartels, *Isländischer Brauch und Volksglauben*, 52–86.

⁴⁸) Algirdas J. Greimas, *Des dieux et des hommes*, 166.

⁴⁹) Eqrem Çabej, *Gestalten des albanischen Volksglaubens*, 279–287.

⁵⁰) Gjergj Komnino, *Këngë popullore lirike [Chants populaires lyriques]*. Tirana 1955, 326.

⁵¹) Qemal Haxhihasani, *Këngë popullore legjendare [Chansons populaires légendaires]*. Tirana 1955, 302–303.

⁵²) Qemal Haxhihasani, *idem*, 191; *Chansonnier épique albanais (Traduit par K. Luka)*. Tirana 1983, 261–273.

La mythologie du destin dans la tradition albanaise

*A po e shef ket örë,
qi m'rri ke kryet?
Natë e ditë njikshu m'ruen.
Ky gjarpën m'shetit npër varrë.
Për ndimë t'madhe
Zoti ma ka dhanë,
nan' soj barnash
për nan gjuhë m'i ka,
tri herë n'ditë
tanë varrët po m'i lan.
Kur dhimbat tepër m'lodhin,
altherë nisë gjarpni me këndue,
nji soj kangësh,
qi kurrkund s'i ndi,
harroj dhimbat e bi n'kllapi;
m'duket vetja tuj çetue,
m' duket vetja tuj mrizue,
herë me dhi marr çetat përçjet,
herë bâj not nepër ujna e det;
kur m'lshonë andrrat
m'lshojnë dhimbat.
Njiky uk, qi m'rri te kamët,
me kalue kërkend
nuk asht tue lanë.*

Vois-tu cette Ora,
qui reste à mon chevet?
Jour et nuit elle veille sur moi.
Le serpent enroulé sur mes plaies,
il m'apporte une grande aide
Dieu soit loué, à moi qui souffre.
Il a neuf médicaments
sous la langue,
trois fois par jour
il lèche mes plaies.
Lorsque les douleurs m'accablent,
le serpent commence alors à chanter,
des airs charmants
que jamais je n'entendis!
J'oublie mes douleurs et je m'assoupis:
Il me semble que je bats l'estrade,
il me semble je prends la méridienne,
des fois, je mène mes chèvres à l'alpe,
des fois, je nage par fleuves et sur mer.
Lorsque les rêves s'en vont
les douleurs cessent.
Ce loup hargneux repose à mes pieds,
il ne laisse personne
passer à l'intérieur.

Les croyances au serpent protecteur, qu'il soit *Ora*, *Vitore*, ou tout simplement »le serpent de la maison«, sont connues dans toute l'aire albanaise. Il est fréquent parmi les Albanais de croire qu'il ne faut pas déranger le serpent quand on le trouve même dans le berceau d'un nouveau-né, parce qu'il est la *Ora* de la maison et de l'enfant. L'aïeule féminine originaire de la communauté parentale, dite la »mère du foyer«, qui n'est, en effet, qu'une autre représentation de la Magna Mater, est également représentée sous forme de serpent. Les serpents sont partout chez les Albanais l'objet de différents rituels de propitiation, de fertilité et de fécondité, et même de développement et d'éducation des enfants, comme par exemple dans les rituels facilitant l'accès de l'enfant à la parole. Des représentations similaires sont à l'œuvre aussi dans la littérature orale et l'art traditionnel albanais. De nombreux chercheurs, résumés par Mark Tirta⁵³), considèrent ces représentations comme résultant d'un culte paléo-balkanique probablement illyrien, d'autres analysent les données archéologiques, ethnographiques, linguistiques et historiques permettant de mettre au jour les traits fonctionnels de ce culte dans la continuité illyro-albanaise.

⁵³) Mark Tirta, Les cultes de l'agriculture et de l'élevage chez le peuple albanais, *Ethnographie Albanaise* 9 (1979), 155–211.

L'idéologie du destin

En tout cas, les figures de l'âme et du destin, du fait de l'ambivalence de leurs représentations symboliques, telles qu'elles apparaissent dans l'ensemble de l'aire indoeuropéenne, doivent être des divinités très anciennes, probablement d'origine orientale et, dans la mythologie grecque au moins, liées à la première génération des dieux, c'est-à-dire, aux puissances élémentaires, au cycle naturel de la régénération et de la destruction, de la naissance et de la mort. En tant que telles, elles suscitent des sentiments et des attitudes ambivalentes. Elles sont aimées et haïes, désirables et redoutables à la fois. Elles personnifient en effet la loi d'airain qui exige l'extinction de l'individu en faveur de la collectivité. Tout individu dérive d'une puissance extra-humaine, identifiée le troisième jour de sa naissance, et toute naissance est ainsi la marque de la tolérance envers la vie humaine des forces qui, par nature, lui sont hostiles.

L'application de la méthode structurale suppose à l'avance l'existence d'une position vide que les divinités du destin devraient occuper par leur apparition et leur activité. En effet, si sur le plan anthropologique, elles sont les déesses qui déterminent la vie et la mort de chaque individu, sur le plan cosmologique, après avoir participé à la naissance de l'humanité, elles devraient se manifester aussi à l'occasion de la menace de mort qui pèse sur l'humanité. Leur place dans cette catastrophe est assurée non seulement parce que cette position est garantie par la cohérence interne de la sphère de leur action divine, mais aussi parce que les sources ethnographiques l'attestent implicitement. Ainsi, dans la première partie de ce texte, nous avons vu l'ambivalence du mythe de *dragù* / *kulshedra*, figures intimement liées aux autres divinités albanaises du destin, qui président à la naissance et à la mort. De même dans la tradition lithuanienne, Greimas intègre normalement dans la sphère de *Laima*, déesse de la vie et de la mort, ses fonctions de porteuse de germes de la peste, considérée comme menace de mort collective⁵⁴).

La prédiction annoncée le troisième jour de la naissance par les divinités du destin ne fait pourtant que confirmer une de leurs fonctions essentielles: le maintien de l'ordre de l'univers et l'exécution de ses lois. Le Dieu suprême lui-même ne fait qu'exécuter ce qui est prédit. Son pouvoir, aussi grand soit-il, n'est que de caractère exécutif. Dans la mythologie romaine, Jupiter est à la fois la puissance cosmique et le maître absolu de la destinée de chacun des hommes. Mais, cette dernière propriété, il la partage avec Fortuna, ou du moins, le dieu et la déesse se présentent comme équivalents, sans que leur rapport soit toujours formulé. Dans l'ouverture de l'une des *Odes* de Horace, par exemple, Fortuna est seule, sans Jupiter, mais son action, les bouleversements qu'elle ménage revêtent quelque chose de la majesté de l'absent⁵⁵). De même, la distinction des rôles entre la

⁵⁴) Algirdas J. Greimas, *Des dieux et des hommes*, 184–187.

⁵⁵) Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaines*. Paris 1986, 239.

déesse de la naissance et du destin, *Laima*, qui prédit, et *Perkunas*, qui surveille et exécute se trouve confirmée de la même manière dans le contexte sémio-culturel lithuanien. Son activité est tellement importante que d'autres variantes l'attribuent à *Prakorimas* lui-même. Leurs deux figures divines couvrent un même espace du sacré, à ceci près que *Prakorimas* en tant que dieu souverain, reste plutôt dans l'ombre, tandis que *Laima* intervient plus volontiers à l'extérieur, en tant que sa messagère et l'annonciatrice de sa volonté⁵⁶).

Toutefois, en déterminant une masse donnée de vie, ces forces n'interviennent pas au niveau des actions et des rôles qui différencient la personne. Elles ne prédestinent rien et ne déterminent pas le sort de l'homme. Elles ne font qu'annoncer à haute voix le sort qui *attend* le nouveau-né. Leur rôle en tant qu'annonciatrices, n'est concevable qu'à la condition qu'elles *connaissent* le destin. C'est ce *savoir*, et non le pouvoir de décision, qui est, par conséquent, leur attribut essentiel⁵⁷). Or, si leur fonction principale est l'annonce de ce savoir, il est évident que le destin lui-même se trouve ailleurs.

Ainsi qu'il est rapporté par la tradition orale du conte merveilleux, le destin apparaît comme le déroulement inexorable du temps, comme un fond de toile inamovible à un cours conditionné des événements. Si tel acte se produit, il devra s'en suivre telle série d'effets. Ce temps a pour seule caractéristique d'être divisé en périodes alternativement bienfaisantes et malfaisantes. Les périodes successives peuvent être figurativement formulées de différentes manières. Une journée peut-être considérée comme heureuse, l'autre malheureuse. L'homme né à une certaine heure sera riche, né à une autre, il sera pauvre. L'enfant né avant le chant du coq sera un voleur, né après, il sera un prêtre. Mais telle ou telle périodisation de la durée, la différence de longueur de ces périodes sont secondaires et n'arrivent pas à masquer la conception fondamentale du destin. Le temps dans lequel s'inscrit la vie humaine est en tant que tel bienfaisant ou malfaisant et renferme en lui les principes mêmes du bonheur et du malheur.

Le *savoir* dont font preuve les divinités du destin leur confère une fonction assez précise. Elles établissent une relation entre les événements isolés et la fuite modulée du temps. Tout en rattachant les événements fortuits, tels que la naissance, au temps conçu comme cadre immuable de l'univers, elles donnent un sens à la vie humaine. L'établissement d'une relation entre l'aléatoire et le nécessaire annule, en quelque sorte, le hasard, du fait même qu'il se trouve inscrit dans l'ordre de l'univers. Si le temps, par son déroulement ininterrompu, donne naissance au concept de nécessité, sa catégorisation, sa division en périodes bienfaisantes et malfaisantes itératives constitue déjà l'organisation de la durée qui fonde l'ordre cosmique.

De la même façon que les divinités qui président à la naissance de l'enfant fixent cet événement en lui attachant la vie en tant qu'un état stable et définitif, selon un autre mythe de la tradition albanaise et indo-européenne, le premier

⁵⁶) Algirdas J. Greimas, *Des dieux et des hommes*, 152, 157, 180.

⁵⁷) *Idem*, 145.

chant du coucou, tel un arrêt sur image, *gèle* l'activité des humains en la transformant en destin. Dans la tradition albanaise, l'homme surpris par le premier chant du coucou devra être attentif au nombre des cris de celui-ci. Ce seront autant d'années qui lui restent à vivre. Alors que dans la tradition lithuanienne, l'homme surpris dans son travail par le premier cri du coucou aura à travailler toute l'année, l'homme au repos sera paresseux, l'affamé souffrira de la faim et celui qui sera surpris avec de l'argent dans les poches sera riche⁵⁸). Dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse de la naissance de l'homme ou de la naissance du monde, l'intervention du destin transforme le hasard en nécessité.

Dans la tradition romaine, la notion de *fors* était la production d'un événement que l'homme ne peut ni prévoir ni expliquer après coup, par calcul rationnel (fût-ce par l'action d'un dieu) ni, en conséquence, empêcher, contrôler ou modifier. Notion expérimentale, suggérée par toutes les situations où l'homme est à la fois surpris et impuissant. Ce n'est donc pas à *Fors*, mais à *Fortuna* que les Romains avaient recours. L'essence de cette déesse, telle qu'elle ressort de la formation de son nom, est d'être »maîtresse de la *fors*, et d'avoir sur le mécanisme de l'irrationnel une puissance directrice non moins mystérieuse et par conséquent de pouvoir le tourner au service de l'homme«⁵⁹). Du point de vue de l'action, *necessitas* et *fors* recouvrent le même domaine. Tout ce sur quoi l'homme ne peut rien. Mais les concepts s'opposent radicalement du point de vue de l'intelligence. Ce qui est fortuit ne se comprend pas, ne se calcule pas, ne s'enchaîne pas, alors que ce qui est nécessaire implique une articulation logique sans défaut, même si la suite des causes et des effets n'apparaît pas à notre pensée limitée. Cette identité d'assises et cette opposition de valeurs font que *necessitas* et *fors* ne peuvent coexister.

En étant destin, *fatum*, ces forces ne sont donc pas pour autant fatalité. Elles déterminent les limites dans l'exercice et l'accomplissement de la volonté humaine, mais elles ne déterminent pas cette volonté. Elles mettent des limites à la liberté, mais elles n'empêchent pas la liberté en tant que telle. À travers cette conception du destin, l'homme n'est libre que dans la mesure d'accepter sa part et d'essayer d'en faire le meilleur usage, sachant que, quand son heure aura sonné, il peut espérer survivre comme ancêtre, dans le souvenir des descendants. Le vrai homme demeure celui qui triomphe sur la mort et le destin, non pas en les évitant, mais au contraire, en admettant à la fois les risques et la nécessité. Le vrai homme vit sans crainte en vue de personnaliser son passage et de transformer sa vie biologique en biographie sociale. C'est ainsi que ces figures, de mortifères et purement négatives, de redoutables et destructrices, deviennent déterminantes et donatrices, libératrices et émancipatrices. Elles créent l'espace où doivent se développer la liberté, l'activité et l'avenir de chaque personne:

»*Ja vezir, ja kushullatë!*«

Grand vizir ou bien grande dame⁶⁰!

⁵⁸) Idem, 147.

⁵⁹) Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, 243–245.

⁶⁰) V. annotation 36.

La mythologie du destin dans la tradition albanaise

Cette valorisation est aussi fondée sur le principe esthétique et mythique, ou plutôt *mythopoiétique* d'idéalisation, qui ne concerne pas l'avancement de l'individu sur la verticale extra-temporelle aux plus hauts niveaux de la pyramide sociale et de l'immortalité éternelle, mais le mouvement en avant de toute la collectivité sur l'horizontale des égalités sociales et de la temporalité historique. Car l'historicité de la vie humaine ne prend du sens qu'une fois inscrite dans le cadre du temps cosmique. L'œuvre personnelle une fois accomplie, l'individu se verra vieillir et mourir, mais le corps collectif et l'âme commune, nourris par le monde des traditions ancestrales, se renouvellent de façon continue et avancent sans cesse dans la voie du progrès historique. À l'aide des formes symboliques et des représentations collectives entourant la célébration de la naissance, la société traditionnelle ne demande pas l'immortalité de l'âme en dehors du corps, ni la promotion de l'individu en dehors de la collectivité, mais tout une autre immortalité et une autre promotion, liées au corps et à la vie terrestre, accessibles à l'expérience collective. C'est la promotion et l'immortalité du nom et des actions culturelles. Par l'intermédiaire des traditions symboliques de la naissance et de la socialisation, l'homme de valeur, à la fin de ses jours, espère voir sa personne, sa vieillesse et le déclin de sa vitalité, régénérées, rajeunies et reflouries dans la nouvelle jeunesse des fils, des petits-fils et des arrière-petits-fils. Dans ces traditions, le biologique est inséparable du social historique et culturel. La vieillesse du père et des ascendants ne se retrouve pas au même degré dans la jeunesse des fils et des petits-fils, mais à un degré différent, nouveau et plus élevé. En se régénérant, la vie ne se répète pas, elle s'améliore et se perfectionne. L'image de la vieillesse se régénérant dans une nouvelle jeunesse prend une dimension historique, culturelle et sociale. Ce n'est pas la régénération et le rajeunissement de l'individu biologique, mais de l'homme historique, de la culture du groupe familial, parental et social:

»*Ja si gjyshlerët e parë,
dhe nga babaj m'i lartë!*

Ou bien comme les premiers ancêtres,
et plus grand que son père même⁶¹!

Les vœux, exprimés directement ou bien à travers les formes chantées, rituelles et cérémonielles, sont toujours pénétrés par l'optimisme et la confiance infaillibles, nourris du désir que la future vie de l'individu nouveau-né sera meilleure, plus heureuse et plus digne. Ainsi cherche-t-on à induire indirectement le bonheur et la prospérité, en s'appuyant à la fois sur les aspirations collectives et sur les meilleurs exemples tirés des ascendants du groupe familial et parental, aussi bien que sur l'importance du respect des traditions collectives et ancestrales.

⁶¹) V. annotation 36.