



ÉTUDES ET DOCUMENTS
BALKANIQUES ET MÉDITERRANÉENS

**Nr. Bibliothèque Nationale
ISSN 1269 – 1720**

Envoyer la correspondance à l'adresse suivante :

**Paul H. Stahl – L.A.S.
52, rue du Cardinal Lemoine ; 75005 Paris**

**Le volume ne se vend pas ; il est offert gracieusement
aux institutions de recherche et d'enseignement**

Conseil de rédaction du volume :

**NIKOLA F. PAVKOVIĆ (Université de Beograd)
PAUL PETRESCU (Université de Bucarest)
LEONARDO PIASERE (Université de Firenze)
DEJAN DIMITRIJEVIĆ-RUFU (Université de Nice)**

**L'illustration de la couverture :
Mosquée en bois de la région de Bosnie
Photo Aleksandar Deroko**

**ETUDES ET DOCUMENTS
BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS
27**

**sous la rédaction de
PAUL H. STAHL**

PARIS, 2004

S O M M A I R E

MARIN CONSTANTIN

Roundtables in the human Resources Management 5

IANCU FILIPESCU

"Pays", confédération tribale, confédération villageoise 15

MIHAIL MIHALCU, MIHAELA D. LEONIDA

**About some Vegetables Materials used in Painting and Manuscript
During the Middle Ages in Romania 33**

**RADU RĂUTU, VIORICA NICOLAU, MIRCEA GHEORGHIU,
VALENTIN TOMA**

Coordonnées populaires de l'expérience du sacré 45

PAUL H. STAHL

Appartenance ethnique et confession religieuse 55

Roundtables in the Human Resources Management

An Applied Anthropological Experiment in the Rocar Factory (Bucharest)

Marin Constantin

Work supported by the Research Support Scheme of
the Open Society Foundation, Grant n°. 283/2000

My paper attempts to argue the importance of the ethnographic methodology while doing an anthropological expertise among the human resources of the Rocar factory, in Bucharest. As especially intended, the participant techniques (both observational and experimental) appear to play an important role in understanding the "working class" problems, and in finding out practical solutions to them. Anthropological "expertise" is finally rendered as rather the result of successive negotiations (between ethnographer, "human resources", and public authorities) than a prescriptive formula. This applied research is aimed to technically aid the social approach of the Romanian transition to the market economy, taking into account the current work problems of the Rocar factory and other state commercial societies as well in Romania today.

Doing fieldwork in the Rocar factory. The field information was gathered during an ethnographic inquiry implying my weekly, and sometimes daily, presence in the Rocar factory along of several months (since August 2000 to March 2001). The methodological criteria of my work were, on the one hand, understanding the work conditions by participant observation, and, on the other hand, gathering and verifying the local testimonies as much as possible diverse (i.e. the workers', the foremen', and the engineers' ones).

One of my first scopes was to perceive from inside the preoccupations, the labour organisation, and the world and life view in the workers' milieu. With the approval of the Rocar management, and thanks to the foremen and the team leaders' permission as well, I played several working roles along of all the productive chain. Among such roles were those of "forger", "tinsmith", "locksmith", and "welder" (in factory sections like the Forge, the Construction Chassises and Bodies of Cars – CSC, and the Final Assembly).

By handling the set square and the hammer, the drill and the crowbar, the sledge hammer and the ring key, I partially (at least) succeeded in identifying me with the workers, and in gaining their confidence as regards my fieldwork¹. As a prove of this methodological integration, the workers from Rocar confessed to me as concerned their familial difficulties, then they invited me to their meals and even (during the breaks) to their dice play. I did work apprenticeship by joining elder persons, and I co-operated within the working teams; I also tried to respect the eight hours working schedule, as well as to understand the factory's working rhythm and the temperament of some workers, puzzled by my ethnographic effort.

As also interested in the social context of the corporation culture, I made use of a biographic questionnaire on 103 Rocar workers (79 men and 24 women, from 17 to 58 years). According to their estimations, 79 of the above workers are over 40 years old. The interview was structured in 10 items, including the family of orientation, the traditions of childhood, learning a craft and getting a job, integration among one's peers during the youth age, the love and making a family, the present way of life, hobbies and the leisure, viewing the future, considering oneself, and considering the interview². As I will try to show below, the questionnaire information allows understanding the social achievement of the workers, as well as the occupational data of their personalities.

I finally interviewed the foremen and the engineers in order to distinguish their role in organising and making the subaltern personnel useful. I was especially interested on those chiefs' ideas as to improving the management of local human resources, and whether such ideas were, or were not, meeting the workers' ones.

¹ According to Spradley (1980: 3), "*Rather than studying people, ethnography means learning from people.*" As I tried to argue elsewhere (Constantin 2002: 4), "Besides of the technical demands of participant observation, taking over local roles was intended by the nature itself of my project: by being placed *inside*, I was theoretically able to perceive and explain local attitudes and values in a better manner than by only posing questions from a 'neutral' but *external* position. [...] Such professional positions are not only ethnographic (and perhaps anecdotal) avatars, but they correspond from case to case to local social categories and - as much as possible - to their areas of interest."

² The interview is adapted from Atkinson (1998). As the author points out, "The less structure a life story interview has, the more effective it will be. [...] It is highly recommended that you create your own short list of questions from these offered here as your personal set of working questions. Having a pre-selected list of questions to take to the interview but being able to *adapt* to your situation and person and being flexible as the interview progresses is the key here." (cf. Atkinson 1998: 41-2).

The social and cultural profile of the workers. In the beginning of my study, the Rocar factory (the only Romanian producer of buses) was including 1,300 employees, among whom around 700 workers.

The most of the Rocar workers (up to 80%) has a relative raised age average (between 40 and 50 years); the claimed advantage of such a personnel is the experience; the disadvantage (also, an explicit one): the difficulty of adapting to the rhythm and rigors of the market economy. The misunderstanding of macro-economical problems (such as the supply needs of the factory, as well as trading the factory's products) maintains the workers at a level of interest limited to keeping one's current work place (despite the low salary), and – according to the age - the hope of a rapid retirement. Such a limitation of the workers' aspirations (originating in their precarious way of life and favouring equally the perpetuation of poverty) leads to a weak motivation of the effort done at the work place (though it may be sometimes remarkable). The burden of poverty - dramatic, for example, for those workers who give up their medical leaves for not to diminish their salaries – does explain a lot of the local persistent nostalgia to Communism, and the nearly generalised scepticism to the Western capitalism. Without doubt, such a worldview is not made exclusively as a consequence of the Rocar work class milieu. However, the question to answer is the following: to what extent are the workers of Rocar depending on themselves in the project of improving their occupational status? The social and cultural profile of the Rocar personnel is to be here first outlined.

According to their life histories, 59 of the 103 workers interviewed have a rural origin. Their industrial orientation is due in 22 cases to the parents' influence, eight of them were advised by diverse other relatives (brothers, uncles, cousins etc.), and other eight by their friends and colleagues. In only 20 instances, choosing profession was the workers' own initiative. The parents' influence fits with the 19 situations when leaving the village for the city was related to the presence of at least three brothers, or sisters, and hence to the problems of succession. Not less than 57 workers did graduate the Rocar technical high school. After doing the school training, the work place was obtained thanks to a training contract with the factory. As for their social integration, 22 of the workers were given blockhouse apartments in Bucharest by factory assignment. For other 32 workers, the sponsors were in this case their parents or parents-in-law. 17 workers solved their city-housing problem with loans contracted from governmental banks. After their

marriage, the workers of Rocar continued generally to work in the factory (19 of them reached today between 24-35 years of seniority). The workers are retrospectively satisfied (in 49 cases) with their career, but 39 of them pose critically the problem of their low payment. The current way of life of 40 workers is explicitly marked by the "home-factory-home" pattern (because of material constraints). Seven of the 103 workers have a secondary job, 20 of them leave periodically for their villages while agricultural urgencies, or when further aid from their peasant parents is still needed. Accordingly, eight workers conceive their future from the perspective of a lucrative practice, and other 13 are preoccupied with their pension retirement (with a possible return to the native village).

24 of the above 103 workers are women, all of them with a rural origin. Most of them (14) graduated the factory school and benefited (after their marriage in Bucharest) of the factory assistance in obtaining an urban apartment (11 cases). The narratives of women put in evidence the increased material autonomy conferred by their industrial employment (either within nuclear families, or after the divorce), in comparison to the social status of the women in the village.

Labour practices. Foremen and engineers. Having defined the socio-cultural profile of the Rocar worker class, the following point is to understand the local labour organisation and practices.

In the Rocar factory, the brigade of workers does generally include 10-15 workers. It plays both the role of productive and distributive unit, as concerns the prescription of tasks and the share of budget. The job description usually lacks, as a common expectancy of the engineers is that their subalterns know execute several operations. As a result (and given the insufficiency of personnel), a current work practice is to merge the brigades within the factory sections. In such instances, the workers do co-operate, as aware of the common interest of the Rocar "society"; some engineers denounce however the dishonest behaviour of those come from other sections, as well as the discontent caused by the differentiated pay between the sections. As for the rhythm of work, the workers and their chiefs do relate it to the supply with raw material, and to the out-of-dated equipment and manufacturing line as well. The availability of raw material

also explains, along with current commands, the practice of “work-in-fluctuation” that is intensive work when clients.

The foremen and the chiefs of brigades are responsible with making, leading, and supervising the workers’ teams. It is important to outline the social and cultural complexity of the foreman role among the workers. Indeed, the brigades are collectively called “the foreman ‘X’s or ‘Y’s people”. Accordingly, the foreman works in the middle of his workers, as he has his meals with them, jokes with them, and he may support or discriminate “his” people during the salary negotiations. No doubt, also distant and contested foremen may be met; in such cases, it is the brigade chief who takes effectively over the co-ordination of the workers. But the “master” remains as a rule the local leader, while his involvement in the physical work and the payment of the workers make him listened by both the workers and engineers. The foremen are to be properly called the “key men” in linking the worker milieu and the engineers, as well as the implementation work with the project design and the administrative decision.

The engineers do co-ordinate labour sections including between 80 and 220 workers. As chiefs of the sections, they assist the brigades in fulfilling their tasks, collaborate with the foremen in planning and execution, and represent their sections within the factory framework. They are to a lesser extent expected to spend their time with the workers, than the foremen are. However, the engineers are asked to “fight” for their subalterns, as “their” people (especially, during the negotiations for payment shares between the sections). The management strategy consists in counting on those workers who know perform several tasks, and so on the work experience. Experience is equally seen as a palliative for insufficient personnel. As will be seen, such a strategy is contradictory when “experience” may also mean indiscipline and incorrectness. As for them, the engineers deplore the lack of investments (e.g. in the manufacturing line), and consider that an outside intervention (either of the state, or of private investors) could rehabilitate the factory, rather than an internal re-evaluation of the human resources.

Between the above categories of human resources, the social division of labour has rather an administrative than a technical content, to the extent in which exchange of ideas and experience between workers, foremen, and engineers rarely finds a common framework.

As a general remark, the technical differentiation of the Rocar's worker class is attenuated to a great extent by the factory need of merging the brigades. Electricians and locksmiths, welders and tinsmiths can work together, while keeping their qualifications and workshops. In so doing, they also pretend no differentiation during the salary negotiations. In other terms, the social dimension of "collegiality", neighbourhood, and friendship does impose over the technical one of job description. Such collective behaviour is consistent rather with the rural culture of the workers, than with their Communist legacy. In appearance, the work organisation in the factory makes more use of traditional patterns of associating, than of the modern industrial ones. However, this is an adaptive strategy (motivated by restructuring the personnel), not a managerial one.

An important consequence of restructuring policy was renouncing to one of two employed spouses, as if family was incompatible with the industrial process. In reality, the economic constraints rather imposed this measure, beyond any strategy of social organisation of labour. The workers' narratives emphasise the degree in which their marriages and families benefited of the factory's framework, and such kinship structures probably contributed to the factory social stability in the past.

Searching for dialogue and co-operation between the human resources of the S.C. Rocar S.A. I have organised above my description on three levels according to the social categories of the Rocar factory: the workers, the foremen, and the engineers. Thus I have tried to characterise these categories as regards their current labour practices, as well as their views on the local management of the human resources.

I have focused on the workers given their number and subaltern status, as they are directed in the productive process. The field data enlighten the rural origin of the most of the workers, the former importance of the school-factory chain in their social achievement, the distinction they make between their professional satisfaction and material impoverishment, their familial context defined by poverty and not by searching for an alternative lucrative activity. I also underlined the workers' difficulty in understanding the competitive character of the market economy; the nostalgia of Communism (marked by some egalitarian values, such as the claim of undifferentiated payment) seems to correspond to the generation stratum of the most of the workers (between 40 and 50 old).

I similarly have pointed out the mediation role of the foremen between the workers and the engineers, by concerning the social status of the first ones during the work cycle (in the middle of the workers, with very important prerogatives as to their co-ordination and payment). A critical opinion (common as such to the workers and the foremen) refers to the weak involvement of the factory management in the production process.

As regards the engineers, I have noticed the practice of “merging the brigades” of the workers for the necessary work tasks and places. The engineers do appreciate their workers’ experience and qualification, but they equally criticise the working rhythm of those (considered “too slow”). Similarly criticised are the workers’ “lack of professionalism”, “indiscipline” etc. Both the engineers and the foremen think the economical situation of the factory might be improved through an outside investment (the governmental intervention, or the foreign businessmen’ one, too), rather than through a re-evaluation of the own human resources’ potential.

As such, I was able to identify a communication deficit between the Rocar’s socio-professional categories³. It lacks indeed a department or framework of advice between the workers, the foremen, and the engineers. No doubt, the so-called “production [analytical] roundtables” bring the engineers together. Similarly, the workers do benefit of their syndicate framework of debate. Finally, the payment negotiation rounds put face to face the engineers and the foremen, on the one hand, and the workers, on the other. However, none of such forums does not explicitly aim to debate the human resources management, as an aspect considered probably less important than the productivity.

During my fieldwork, I remarked among both the workers and the foremen the initiative to formulate proposals meant to ameliorate their production’s quality. For example, a turner thinks would be useful that workers with his qualification go through the factory’s sections to understand the functional role of the pieces they make, so that to avoid some technical errors. A foreman was similarly claiming that he could make a

³ One finds out here a common “power distance” between the employees’ layers within the former socialist factories in Romania. According to Balica (1995: 428-9), within the Silvarom furniture factory (also in Bucharest) the workers currently criticise the lack of information on the privatisation process, from their chiefs’ part, and the preferential wages of the local leadership. On the other hand, the Silvarom’s engineers refer to local workers as to simple “handworkers”, as “the less [the worker] thinks, the more he does fulfil [the tasks]”.

better bus cover, if he would be better paid. Such ideas are obviously unilateral, as they are neither analysed by dialogue, nor verified by practice.

In this way, the mistrust and scepticism among the Rocar' personnel is deepened. The trade union meetings may favour sometimes debate between the workers and factory's management, but they occur usually as an effect of an external crisis (e.g. the problems concerning the sale of the buses), and are not properly an arena of self-critical analysis of the local human resources⁴.

A practical experiment concerning the work organisation and human resources in the Rocar factory. On the basis of the above field findings, I suggested to the Rocar management to set up (as an experiment) an advisory framework of the personnel's social categories. In the approval I was given by the Rocar general manager (in June 2001) it is written the following:

"[...] We agree that assessment centre, quality circles, and focus groups be organised in the framework of the Rocar factory, in order to stimulate our workers' participant sense, as well as their professional responsibility and co-operation with the foremen and the engineers [...]"

As a result, five focus groups were organised (from September to November 2001) in the factory sections, as follows: in the Mechanic-Energetic section, the Forge section, the Dye Works section, the Final Assembly section, and the Construction Chassis and Car Bodies section. A total number of 42 persons took place to these roundtables, of whom: ten engineers, two finance accountants, twelve foremen, two chiefs of brigades, one syndicate leader, seven locksmiths, two welders, two dye workers, one bricklayer, one electrician, one mould worker, and one presser. In this way,

⁴ What it is particularly lacking is the presence of the third party role. According to Koza and Ergin (1999: 405), "Third parties may be defined as persons or groups of persons who, either voluntarily or by virtue of formal assignment, get involved in a conflict between two parties with the intention of helping with its resolutions." In their paper, Koza and Ergin enlighten the role the peers played in managing conflicts in 40 Turkish public and private firms. As the authors observe, "This function of peers, coupled with their voluntary involvement from the start, may be a crucial element in preventing escalation and promoting mutual understanding. Managers may encourage peer third party involvement and, in support of this, may provide training in mediation as part of team-building efforts." (cf. Koza and Ergin 1999: 413).

employees belonging to all the personnel layers were convened and encouraged to communicate and identify together (by debate) some ideas and solutions to the social problems of labour, as well as to argue some recommendations for management. The field reports of the five focus groups indicate several work problems, as follows: the interruption of employing young personnel (despite the need for covering some work places), replacing the system of salary categories with the so-called “hard work groups” (payment according to the degree of work conditions), renunciation to the so-called “innovation files” (of the workers), claim of seniority as a criterion for salary addition, lack of technical criteria for salary negotiations. The employees also identified some solutions for the above problems, such as: rejuvenation of personnel with school graduates, testing from time to time the workers’ technical knowledge and abilities (as a framework to promote the personnel and to stimulate the motivation for personal improvement), payment in accordance with personal work results and competence. The employees’ focus groups formulated some recommendations to the factory management, among which: monthly roundtables of the three categories of personnel to be instituted in the factory’s sections, a set of technical criteria for evaluating personnel to establish, a limited number of jobs to annually offer to graduates of the high school (as some current employees intend to retire). All the reports were signed by employees and sealed by the factory Department of human resources.

The representatives of the factory management appreciated (in May, 2002) the research data as to the relevance of focus group in understanding current work problems, as well as in providing local solutions to these problems. Focus group was proposed as a future technique in the factory policy of managing the labour organisation of the local human resources. However, importance of technical criteria for payment was not understood given the critical financial situation of the factory.

Conclusions. While involved in applied research, anthropologists are interested not only in assessing social problems, but also in identifying solutions to these problems at the level of local community. The ethnographer’s task, then, becomes in this way the mediation: he makes especially the effort of “putting the people face-to-face”, and to stimulate all the parties’ participation and debate. As noticed above, such an initiative meets a local power distance made of the mutual suspicion between the local social

categories. Accordingly, the core concept of the human resources rondtables in the Rocar factory was "participation", as inspired from the anthropological field method of participant observation.

REFERENCES

Atkinson, Robert (1998), *The Life Story Interview*, Qualitative Research Methods, vol. 44, Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi.

Balica, Ecaterina (1995), "Perceptia raportului dintre categoriile socio-demografice si socio-ocupationale ale salariatilor" [Perception of the relation between the socio-demographic and socio-occupational categories of the employees in the Silvarom factory, in Bucharest], in *Revista de Sociologie*, no. 5-6, pp. 423-29.

Constantin, Marin (2002), "Ethnographic and Applied Roles in Anthropological Expertise", in *Etudes Roumaines et Aroumaines*, vol. VI, Paris, Bucarest, pp. 3-6.

Kozan, Kamil M. and Ergin, Canan (1999), "Third Party Role in Conflict Management in Turkish Organization", in *Human Organization*, vol. 58, no. 4, pp. 405-15.

Spradley, James P. (1980), *Participant Observation*, Holt, Reinhart and Winston, New York.

«PAYS», CONFÉDÉRATION TRIBALE, CONFEDERATION VILLAGEOISE

Unités sociales archaïques roumaines et européennes

Iancu Filipescu
Université de Bucarest

«*Țară*» (roum.) du latin *terra*, rencontré dans les documents médiévaux; (correspond avec le français '*pays*', le suisse *canton*, le slave *jupa*, l'allemand *mark*, l'espagnol *tierra*). Du *țară* dérive les noms de paysan (*țăran*) et de paysannerie (*țăranime*). Dans le sens historique, originaire, le nom de pays désigne une confédération tribale ou villageoise ; communauté (qui possède des terres communautaires), basée sur la parenté ou le voisinage, disposant d'un territoire et d'une organisation administrative (*assemblée générale*) qui a le pouvoir de prendre des décisions pour l'ensemble du groupe humain, sur la base d'un droit coutumier (*consuetudo terrae*). Le pays a ainsi une individualité ethnique-folklorique qui se conserve parfois jusqu'au vingtième siècle.

Jusqu'à la constitution des États modernes dirigés par un pouvoir central, chaque pays constituait une formation politique et militaire ; on trouve des exemples dans l'histoire roumaine conduites par exemple par un *knez* ou un *voïvode*. De ce point de vue, on peut parler des *knézats-pays* et des *voïvodats-pays*. Le premier comprenait un groupe de villages d'une région souvent délimitée par le milieu géographique (vallées, dépressions). Le *knez* avait des fonctions politiques, juridiques, quelquefois militaires. Dans sa forme la plus développée le *knézat-pays* exerçait son pouvoir sur un groupe de villages. Le *voïvodat-pays* était une institution politique et militaire qui groupait plusieurs *knézats* et qui avait l'autorité d'un commandant militaire et politique, supérieur aux *knèzes*. Dans leur territoire fonctionnait une organisation fiscale, militaire, ecclésiastique et juridique basée sur le droit coutumier (*la coutume du pays*). Les pays n'étaient donc pas de simples unités géographiques mais des unités de vie sociale, ayant leurs propres institutions. Les principales composantes de ces pays étaient: a. un territoire (la région); b. une assemblée dirigeante au niveau de chaque village et aussi au niveau de l'ensemble des villages; c. une structure politique, militaire, juridique et ecclésiastique.

Les pays appelés «*Vlachies*» ou «*Romanies populaires*» (selon le nom employé par N. Iorga), étaient des fragments survivants de la «*Grande Romanie*», représentée par l'empire romain lui-même ; ils sont mentionnés au nord comme aussi au sud du Danube. Dans les Balkans ces pays étaient nombreux ; il y avait une «*Valachie*», *Romanie* dans les Montagnes Hemus. „Ils étaient les descendants de la population romanique de la province de Moesie, qui avaient résisté à la slavisation, en habitant une «*Vlachie*» (*Romanie*) distincte de la Bulgarie ancienne. Une autre «*Vlachie*» qui se trouvait au nord-ouest de la Bulgarie actuelle, disparaîtra au XIV^e siècle à peine (entre 1250-1260 il y avait encore des Vlaques à Târnovo, on en vendait quelques-uns comme esclaves à Gênes). Sous l'occupation ottomane, la colonisation – dispersion des Vlaques, dans les plaines, laisse comme souvenir une riche toponyme roumaine, jusque à proximité de la cité Târnovo (Ruguletz, Strâmtzi, Bucurovo), où quelques villages avaient encore population valaque même au XX^e siècle” (*Rezachievi*, 1998, p. 303). Les Vlaques ont donné le nom à des zones étendues des Montagnes du Pinde et de l'Epire: «la Vlachie d'en Haut» et la «Vlachie d'en Bas» ou d'Etolie-Acarmanie: «La Petite Vlachie», se trouvait au centre de la Grèce.

«Le pays de Carvunei» (Carbonei, Cavarnei), attesté dans les documents depuis 1230- 1231, résidait dans la cité de Caliacra ; „C'était un ancien territoire byzantin, où la langue officielle était restée le grec et où se trouvait une très ancienne population roumaine, attestée dès le temps de Mircea le Vieux. Le nom de Dobroudja lui a été attribué plus tard, au début de XV^e siècle, par les Turcs, après la disparition d'un chef local, Dobrotici. Environ 1346, à la tête du Pays de Carvunei se trouvait un dirigeant local portant un titre byzantin, *l'archonte Balica*, et dont les frères Dobrotitch et Todor avaient participé activement dans la période suivante aux événements politico-militaires de Balkans... Cette formation politique conduite par Balica et puis, pour une longue période par Dobrotitch (1348-1386) était situé au nord de Varna, et continuait jusqu'à Mangalia et vers le nord-ouest jusqu'à la formation politique de Silistra. Sa limite de l'ouest se trouvait sur une ligne unissant Silistra au littoral situé au nord de Varna ; vers l'est, sa limite était le littoral pontique” (*Rezachievi*, 1998, p. 334). En Serbie, les Vlaques étaient nombreux sur le cours inférieur d'Ibar et la Moravie de l'ouest. „Ils étaient répandus presque partout dans l'État d'Etienne Doušan, mais ils ont eu une Vlachie en Bosnie et une Vlachie Ancienne dans le territoire de Raška, entre le Lim et la Drina. Les privilèges des Vlaques

étaient inscrits dans «La Loi des Vlaques», consignée par écrit entre 1313-1318 en Serbie et seulement en 1436 en Dalmatie. Dans les assemblées, les gens des villages et les knèzes étaient héréditaires, pendant que les voïvodes qui dirigeaient une certaine région, étaient élus. Leur organisation ecclésiastique a été mise sous l'obédience de l'archevêque de Zica, en 1220. Les Vlaques vivaient non seulement en Serbie médiévale, mais aussi dans la région située entre Vidin et la Morava, en Hertzegovine et au Monténégro, en Bosnie médiévale également. Là où ils étaient nombreux, ils ont pu constituer des organisations pré-étatiques du type d'un «pays». Ainsi ; en Dalmatie se trouvait le pays appelé par les vénitiens *Morlachia* (pays des Vlaques noirs), appellation prise aux Byzantins, signifiant Vlaques du nord (en serbe *Karavlach*) ; le nom des habitants était *morlachs*, *mourlachs* etc., tandis que les Croates les appellent *Vlaques* et les Hongrois *Olachs*. Ils parlaient une langue romanique jusqu' au XVI^e siècle, et dans certaines régions (Istrie) on parle même aujourd'hui cette langue. D'ailleurs, la plus ancienne information sur les Vlaques de la région de l'ouest des Balkans se rapporte à ces *moroVlaques*. Dans la chronique du prêtre anonyme de Diocléa, vers le milieu du XII^e siècle, dans la plus ancienne information écrite sur eux, on met un trait d'égalité entre *Morovlaques* et Romains ou Latins, en montrant que lorsque les Bulgares ont occupé les Balkans, ils se sont étendu aussi sur toute la province des Latins, qui à ce temps là s'appelaient Romains, et après *Morovlaques*, ce qui signifie Latins noirs. D'ailleurs, les sources slaves et italiennes des Balkans appellent *Morovlaques* aussi les Roumains du nord du Danube, en élargissant donc le terme du sud du fleuve au nord de celui-ci, pour désigner des Roumains..." (*Rezachievi*, 1998, pp. 371-372). Une telle «Romanie» se trouve aussi en Moravie, où une *Valaška* existe jusqu'à nos jours.

«La Chronique d'Anonymus» mentionne en Transylvanie, au X^e siècle, trois voïvodats (*duchés*) roumano-slaves, l' un en Crisana, sous le conduite du *duc* Menumorouth, (compris entre les rivières du Somes et celle du Mures, ayant dans son centre la cité de Biharea); l'autre, de Glad, situé au Banat, entre le Mures et le Danube, avec la résidence probablement dans la cité Cuvin (*Keve*) et le troisième, le voïvodat *du duc* Gelu, dans la Transylvanie proprement dite, ayant la résidence après de Cluj. «Anonymus» parle aussi du *Pays Ultrasilvana* c'est-à-dire du voïvodat de Transylvanie, qui a été pris en possession après «la défaite de Gelu» par les successeurs de Touhtoum – le vainqueur du voïvode roumain – jusqu' au règne d'Etienne le Saint. Un autre pays

roumain appartenant au territoire de Transylvanie et mentionné dans les documents du XIII^e siècle, est *le Pays du Severin* qui occupait en partie les contrées administrées par les voïvodes du Banat, Glad et Ahtoum. À cette union des assemblées locales, on ajoute en 1230 l'institution de Banat, prise par le royaume hongrois aux Slaves. Au XIII^e siècle il y avait aussi un *Pays de l'Olt*, mentionné dans les documents comme *Terra Blacorum*. Le caractère autonome du *Pays de l'Olt*, dirigé par des Roumains, est confirmé par un acte de Béla IV, qui, le 20 août 1252, concède la *Terra Zék* au commis Szekler Vicentziou, fils de Akadas le Szekler de Sebbes. Cette terre qui avait appartenu antérieurement à Fulkun «le szasz» était abandonnée par les habitants suite aux razzias des Tatares et se trouvait «entre les terres des Roumains de Cârțza, des «szasz» de Bârsa et les terres de Szeklers de Sebus». *Terra Blacorum de Kyrh* c'est-à-dire «les terres des Roumains de Cârțza» est, comme on l'a affirmé à plusieurs reprises, un autre nom donné au Pays de l'Olt ou Terra Blacorum de 1222" (*Papacostea*, 1993, p. 165). Ce pays garde sa liberté de caractère roumain jusque en 1291. Dans la tradition populaire et littéraire le Pays de l'Olt est le point de départ de la fondation (en roumain *descălecat*) du voïvodat de Negru Vodă – *Prince Noir*. (Une intéressante étude consacrée à ce problème est celle signée par Ion et Septimiu Chelcea, *Interpetarea psihosociologică a legendei-mit despre Negru vodă*, 2002, «Interpretation psyco-sociologique de la légende-mythe du Prince Noir»). En partant de la valeur de la tradition comme source historique et en utilisant la méthode comparative, Gheorghe Brătianu admet cette fondation et tire cette conclusion: „On a repris plusieurs traites de la plus récente, la plus connue, la plus vivante (fondation) dans la mémoire des chroniques, mais ces caractéristiques se sont superposées comme une nouvelle couche de peinture sur une couche plus ancienne, de l'existence de laquelle nous ne pouvons pas douter. Le Prince Radu, fondateur de l'indépendance du voïvodat à la fin du XIV^e siècle n'exclut donc pas, dans notre opinion, la possibilité de l'existence d'un *Prince Noir*, fondateur du pays dans les dernières années du siècle précédent, confondu ou non avec Bessarab le I-er. La possibilité de cette fondation, dont le témoignage précis n'est inscrit dans aucun document contemporain, mais respecte une puissante tradition historique (la possibilité de cette fondation) n'est pas niée par les conditions politiques générales de ce temps-là, conformément aux relations de la «Chronique anonyme» où à celles qui sont basées sur «Les annales» de Lucarne. La dernière décennie du XIII^e siècle et la première du siècle suivant ouvrent pour l'histoire du royaume hongrois une période

de luttes internes, qui lui enlève toute possibilité d'expansion ou même de maintenir son hégémonie au-delà des Carpates. Que certains éléments de la noblesse valaques de l'Ardeal, exclus des privilèges aient cherché leur chance au-delà des montagnes, sous la conduite d'un fondateur téméraire, cela reste une hypothèse que notre historiographie n'est pas obligée d'accepter, mais qui ne peut pas être rejetée sans motifs solides, sans être soumise aux nouveaux et profonds débats et recherches ... La fondation autour de 1290, intercalé dans la chronologie du Pays Roumain qui se trouve à gauche de l'Olt, entre la possession effective de Séneslau voïvode, en 1247, à celle de Bessarab, fils de Tichomir, dont la première et sûre mention date de 1324, ne rencontrerait, de ce point de vue, aucune difficulté ... Même si nous nous arrêtons à l'autre hypothèse, que le Prince Noir serait Bessarab lui-même, ce qui d'ailleurs ne s'accorde pas avec la version littéraire de la tradition historique, l'idée de la fondation reste entière, surtout lorsque nous nous rappelons qu'au pays de l'Olt, donc aussi de Făgăraș, les Tatares ont été accueillis en 1241 par l'armée de *Besseremban*” (*Brătianu*, 1980, pp. 113-115).

Un e autre *terra* transylvaine est le *Pays de Bârsa*, attesté par les documents en 1211, lorsque le roi hongrois André II, l'attribue aux chevaliers de l'ordre teutonique, exemptés de taxes vamales lorsqu'ils passent par *le Pays des Szekler* ou par *le Pays des Roumains*. Le *Maramureș* représente un autre voïvodat-pays roumain, qui a gardé son autonomie jusque tard, au XVI^e siècle. „Il comprenait sept knèzats divisés en vallées, formés chacun par plusieurs knèzats de villages. Le Maramureș a gardé sa structure sociale, économique et politique roumaine, après la superposition du comitat aussi. Cette superposition des institutions et aussi la colonisation des «hôtes» (*hospites*) par la royauté a déterminé certains knèzes, dont les possessions avaient été réduites, de se révolter sous la conduite du voïvode Bogdan de Cuhea, et après 20 ans de résistance, de se réfugier dans un autre pays roumain, situé à l'est des Carpates” (*Pop*, 2002b, p. 40). Le Maramureș est lié à la fondation de la Moldavie, par Dragoș et Bogdan I-er, fondateur de la dynastie moldave des Bogdănești.

De pareilles structures autonomes se sont „conservées autour de Sibiu (au pays d'Amlaș et dans la *marginie* (marge, située aux confins) et aussi dans le Pays Roumain, sur la vallée du Criș Blanc, au Zarand ou au Pays de Beiuș. On peut dire la même chose sur les régions roumaines avoisinées à Maramureș vers l'ouest et sur les «districts» de Dobra, Strei, Deva et Hunedoara, sur la contrée de Kioar et aussi le Pays de Năsăud on

sur le district de Mediaș etc.”(Pop, 2002b, p.40). Ces «pays» seront maintenus sous „le forme de districts roumains (*districtus valachales*) – à l'exception du Pays de Maramureș, qui deviendra vers la fin du XIV^e siècle un comitat – autonomes à l'intérieur du voïvodat de Transylvanie où à l'intérieur des comitats voisins à celui-ci, puis à l'intérieur de la principauté, jusqu'à l'époque moderne. La totalité même de ces autonomies locales roumaines confère la marque de l'individualité de Transylvanie (par rapport au reste du royaume) et de l'approchement du Pays Roumain et de la Moldavie” (Pop, 2002a, pp. 33-34).

Dans le «Diplôme des Chevalier de Saint-Jean» (1247) on note la présence du Pays de Sévérin (*terra Zeurino*), cédé aux Hospitaliers, «avec les montagnes et les autres qui dépendent de lui», inclusivement le knézat (*kenazatus*) de Ioan et Farcas, «jusqu'à la rivière de l'Olt». Sur les knézats de Ioan et Farcaș on ne fait pas une autre mention à part que tout cela est compris dans le Pays de Sévérin, que parait avoir été sous la domination ancienne de la royauté hongroise. L'acte rappelle, à part les deux knézats, un voïvodat knézial de Litovoï (*terra kenazatus Lytuoy Woiaoude*). Ce pays était donc un knézat, dont le knéaz ou famille knéziale avait été investie avec une qualité voïvodale sur d'autres knézats-pays. Parmi les pays compris dans le voïvodate de Litovoï, il y avait aussi le pays de Hatzeg (*terra Harszok*. „En 1247, *terra Harszok* est excepté de l'acte de concession accordé aux chevaliers de Saint-Jean, symbole du désir du pouvoir central de la détacher de son attachement naturel et de la structure du voïvodat de Litovoï pour l'intégrer au royaume, qui rêvait d'atteindre, à la suite de son expansion du XIII^e siècle, les crêtes des Carpates. Les circonstances de la minorité et puis de tout le règne de Ladislav IV Le Couman (1272-1290) et aussi la crise causée par l'extinction de la dynastie arpadienne de Hongrie (1301), n'ont pas favorisé cette séparation. Au contraire, la première tentative d'affirmation de l'indépendance du voïvodat de Litovoï II (environ 1272-1277) doit être mise en rapport avec le pays de Hatzeg, territoire auquel le voïevode du sud des Carpates n'avait pas renoncé et où probablement a eu lieu la lutte qui a causé la mort de Litovoï et la captivité de son frère Bărbat ... On peut même admettre, à la rigueur, une origine intra-carpathique de ces Litovoï qui avaient en possession le Hatzeg, surtout parce que le roi Ladislav le Coumane disait des Litovoï de la 8^e décennie du XIII^e siècle, que *ensemble avec ses frères, dans son infidélité, il avait pris possession à son compte, une partie de notre royaume qui se trouvait au-delà des Carpates*. Il est possible que la prise en

possession de la partie d'au delà des Carpates (c'est-à-dire de la Olténie – Petite Valachie) soit commencée par une action conduisant de l'autre côté des Carpates et suggérant la possibilité d'une translation voïvodale partie du Hatzeg et orientée vers le sud. Mais ce qui est sûr, en dépassant l'étape des hypothèses, sont les relations puissantes, maintenues tout le long du Moyen Âge entre les Roumains du Hatzeg et ceux du nord de la Oltenie, relations qui vont jusqu'aux alliances par mariage, les villages-gémeaux, la possession de la Vallée de Jiu en Olténie, vers le Pays Roumain, en général” (Pop, 2002a, p. 36).

À gauche de l'Olt, est située la Coumanie, connue dans les documents du XIII^e-XIV^e siècle comme *terra cumanorum*. Le Diplôme mentionne le pays de Séneslav, voïvode des Roumains (*terra Seneslai voiaovode Olacorum*) qui comprenait probablement des knézats-pays comme le Pays de Loviștea (*terra Loystha*) mentionné en 1233. Il paraît que dans cette situation ait été aussi le Pays de l'Olt ou le pays de Făgăraș qui, „ sans être mentionné comme faisant partie du voïvodate de Séneslav, qui se trouvait sur le Argeș (quoiqu'il paraît avoir fait partie de celui-ci) jusqu'après 1400 seront parte intégrante du Pays Roumain, avec des petites intermittences et en dépit des efforts contraires des officialises de Hongrie et de Transylvanie. Mentionné comme *pays des roumains* dès 1222 le Făgăraș s'est développé sur la même base complexe et unique de civilisation roumaine, sur la même structure ethnique roumaine, en générant une partie de la force d'unification qui donnera naissance au pays roumain compris entre les Carpates et le Danube. C'est pour cette raison que son appartenance à la Transylvanie jusqu'en 1500 a été formelle, ses habitants considérant, en sens politico-administratif, que le vrai pays était pour eux celui qui se trouvait au sud des Carpates” (Pop, 2002a, p. 36).

À l'intérieur de l'Olténie et de la Munténie on peut identifier aussi d'autres knézats-pays, quelques-uns survivant à l'intérieur de districts (en roumain *județe*), comme celui du Jales (qui comprenait les villages situés sur les deux rivages de la rivière au même nom), du Motru, du Gilort ou ce qui est resté dans la mémoire populaire sous le nom de *Blahnitza*. En ce sens, Ion Vintilescu consignait que dans le district du Mehedinți, „les paysans tout comme les montagnards distinguent dans la partie de plaine, auprès du Danube, une région bien individualisée qu'ils nomment *Blahnitza* et ses habitants *blăhniceni*. Habituellement, dans le langage des montagnards, le nom de Blahnitza est compris dans la sphère du sens de pays, mais si il s'agit de plus de précision dans la localisation, il est clairement différencié du deuxième. Par l'expression *j'ai été à*

Blahnitza, ils comprennent la partie basse du district, différente de celle des côtes et des collines basses qui constituent le pays” (*Vintilescu*, 1939, p. 80). La *Blahnitza* peut être considérée comme une ancienne région sociale, une confédération de villages de type knézial, qui lors de la venue des Slaves était habitée de manière compacte par les Roumains. Les Slaves l'ont nommé similairement à la *Vlașca*, en Munténie. Il faut mentionner que dans les Recensements, comme ceux de 1815 et 1831, dans la partie sud des Mehedinți il y avait les départements «*Blahnitza de Sus*» (~ d'en Haut) et «*Blahnitza de Jos*» (~ d'en Bas). Dans les documents de la fin du XIV^e siècle et dans les premières décennies du siècle suivant, la rivière *Blahnitza* et aussi cette vieille région sociale sont mentionnées comme possessions des monastères de *Voditza* et de *Tismana* (*Filipescu*, 1998, p. 252).

À l'est des Carpates, les chroniques russes et les documents polonais mentionnent aux XII-XIII^e siècle, les *Bolochoveni*, habitants groupés en knézats et voïvodats. „En ce qui concerne leur organisation politico-administrative, les documents polonais nous indiquent que au sud de l'ancien État de Halic, au XIII-XIV^e siècle et plus tard encore, un grand nombre de villages roumains (*valaques*) se conduisaient et administraient d'après la coutume roumaine (*jus valachicum*). Dans les noms des localités on rencontre souvent les mots *walach* et *woloch*. Beaucoup de villages ont aussi des noms à caractère roumain ; *Monastir* (Mănăstirea), *Lopuszanca* (Lăpușanca), *Lopusznica* (Lăpușnița), *Lopuska* (Lăpușca), *Stanila* (Stănila), *Czolhan* (Ciolhani). Les villages qui s'administraient d'après la coutume roumaine, sont repartis comme suit: la région de Lwow – 69 villages; la région de Przemyśl – 81 villages; la région de Sanok – 117 villages; la région de Podolie – 13 villages; la région de Sambor – 102 villages; la région de Halič – 50 villages; la région de Helm – 9 villages; la région de Belsk – 36 villages” (*Columbeanu*, 1973, pp. 124-125). À l'extrémité nord du futur État moldave „sur le territoire arrosé par le Nistru, le Prut, le Coleczin et le Ceremuș il y a une autre formation, connue à la fin du XIV^e siècle sous le nom du *Pays de Sepenitz*. Il comprenait un territoire assez étendu et qui comprenant trois cités importantes – Hotin, Tzetzina et Hmielov – au moins deux bourgades et de nombreux villages” (*Giurescu*, 1997, p. 66). Les témoignages polonais montrent qu'à l'époque de Bogdan, à la direction du Pays de Sepenitz se trouvait *Etienne*, un voïvode roumain qui, à ce qu'il paraît, était marié à *Margareta* ou *Musata*, parente proche de Bogdan, si elle n'était la fille même de celui-ci (*Nistor*, 1991, p.28). Suite à l'

expédition victorieuse entreprise dans la 4^e décennie du XIV^e siècle (1342 ou 1345) contre les Tatares par le comite szekler André Lakfy, (dans son armée se trouvaient aussi des Roumains de Maramureș), „on prend en possession le versant oriental des Carpates, avec les vallées de Suceava, Moldova, Bistritza et Trotus, avec leur *hinterland* et organisent un *mark* de défense, formation qui devait servir de défense pour la Transylvanie et le royaume de Hongrie contre les nouvelles attaques des Tatares. Ce mark sera appelé «Țara Moldovei» (*Le Pays de Moldavie*) ou Țara Moldovenească (*terra moldaviensis*) – conformément aux documents de ce temps-là et aux chroniques– et s'étend depuis la rivière de Moldavie, qui la traverse et au bassin de laquelle il y a le centre et la résidence de la nouvelle formation” (Giurescu, 1997, p.63).

Démètre Cantemir (dans son oeuvre «Descriptio Moldaviae» - 1716), indique que les habitants des trois contrées de Moldavie avaient un statut politique particulier, vivant dans des «républiques». Le premier était „*Câmpulung*, entouré des crêtes hautes des montagnes” et comprenant 15 villages. Les gens avaient „leur coutumes et leur comportements particuliers”. Quelquefois ils recevaient les hauts dignitaires, d'autres fois ils les chassaient. Ils payaient des impôts pour la trésorerie du pays, mais pas «ce que le pouvoir leur demandait, mais seulement ce qu'ils promettaient». Dans ce but „leurs envoyés” s'entendaient avec chaque nouveau prince de Moldavie. Si le prince demandait des impôts trop grands, alors ils ne payaient pas et se réfugiaient dans des lieux inaccessibles. La deuxième république mentionnée par D. Cantemir, est la „*Vrancea* située dans la région de la Putna, et jusqu'aux frontières de la Valachie”. Comme pour la première contrée, le territoire des gens de la Vrancea était „entouré de tous les côtés par des montagnes sauvages”. Dans cette «république» il y avait „12 villages, avec 2000 maisons”. Les gens payaient chaque année des impôts; „ils respectaient leurs lois et ne recevaient ni les ordres ni les juges du pouvoir”. *Tigheci* dans la contre de Fălciu était la troisième «république». Le Tigheci était situé dans une forêt étendue, et ses habitants avaient d'importantes attributions militaires, tout comme les habitants des deux autres contrées de frontière. „C'est l'appui le plus fort de la Moldavie entre le Prut et la Bessarabie. Les habitants payaient au pouvoir chaque année un petit impôt, ils sont tous chevaliers. Autrefois ils constituaient une armée de 8000 gens, maintenant on peut réunir à la rigueur 2000; d'ailleurs, ils dépassent en bravoure tous les autres Moldaves, de sorte qu'il existe un dicton qui affirme que « cinq Tatares de Crimée valent beaucoup plus que

dix Tatares de Boudjac; cinq Moldaves sont plus forts que dix Tatares de Crimée, et cinq *codreni* (*pădureni*), comme on nomme ceux de Tigheci) peuvent vaincre dix Moldaves»“ (*Cantemir*, 1986, pp. 36-37). Les trois républiques constituaient des confédérations villageoises et avaient un statut de «pays». Elles représentaient des formes archaïques de vie sociale, politique et militaire, existant bien avant la constitution de l'Etat moldave. On doit retenir le fait que, dans l'organisation administrative – territoriale de la Moldavie «le pays» a un rôle important. Les districts (en roumain *ținuturi*) étaient groupés en deux grandes zones: «le Pays d'en Bas» et «la Pays d'en Haut», auxquels s'ajoutaient la Bessarabi (territoire situé entre le Prut et le Nistru et qui comprenait le Boudjac. Les documents utilisés par la majorité des historiens comme première attestation des deux pays, est la lettre datée du 1 septembre 1435, adressé par le voïvode Ilias au roi Vladislav de Pologne. A partir d'une note de 14 août 1386, note comprise dans les „Note d'archivio sulla ‘Massaria’ di Caffa”, et où sont mentionnés deux voïvodes, Constantin et Pierre, l'historien S. Papacostea considère que „sur le territoire du sud s'affirme, dans le dernier quart du XIV^e siècle, une nouvelle formation territoriale politique, pour cette fois roumaine, le pays de Costea voïvod, le futur Pays d'en Bas” (*Papacostea*, 1988, p. 118).

Suite aux recherches complexes faites sur le terrain, et utilisant les techniques de l'archéologie sociale, H.H. Stahl a reconstitué les conditions, la genèse et les structures d'organisation des confédérations villageoises de type knézial et les voïvodats-pays. Ainsi „les villages-mère et les villages-essaim, même s'ils avaient le territoire partagé par des frontières distinctes, gardent tout de même des territoires communs, habituellement des montagnes, des forêts, des herbages. Ces villages-mère et leurs essaims forment ensemble ce que nous avons appelé des confédérations intercommunautaires, qui disposent d'assemblées représentatives «de vallée» et de «circonscription», comprenant plusieurs vallées associées (fraternisées). On connaît «la grande assemblée de toute la Vrancea», avec son système de démocratie primitive de représentation sur trois niveaux ; elle a été dissoute (et pas totalement) au milieu du siècle passé, d' où nous avons hérité un vrai trésor de documents écrits que nous avons publié il y a 50 ans. Nous les rappelons aussi ici, parce qu'ils peuvent nous servir de suggestion pour comprendre ce que les confédérations tribales auront été, sous la forme des knézats et des voïvodats” (*H.H. Stahl*, 1980, p. 118). Pour mettre au clair „ les structures possibles de ces formations sociales (les knézats et les voïvodats) de type confédéral, nous devons tenir compte des

indications données par leur survivance jusque à des temps rapprochés, sous la forme des anciennes circonscriptions (administratives) comme celles du Câmpulung de Moldavie, celles de la Vrancea et du Tigheci, les célèbres «républiques» paysannes dont Démètre Cantemir nous parle, réalité certes, qu'on ne doit pas minimiser, mais au contraire, l'intégrer dans notre histoire comme l'une de ses pièces de base. A part ces trois républiques, le même caractère ont eu aussi d'autres régions du pays, qui continuent à porter le nom de pays dans la terminologie populaire, comme le pays de l'Olt, de l'Oas, du Maramureș, de Bârsa etc, (car «le pays est plein de 'pays'», comme si plastiquement le disait Ion Conea) qui ne peuvent être compris que comme formations de type confédéral" (*H.H. Stahl*, 1980, pp. 172-173). Ces formations sociales ont eu aussi à part leurs fonctions juridiques, fiscales, économiques, politiques, un important rôle militaire. „ Une différence particulière, par rapport aux despotismes asiatiques, réside exactement dans l'existence des formations confédérales locales, qui ont fait que l' existence des séries de communautés pastorales et agraires soient capables d'opposer une résistance aux envahisseurs venus d' Asie" (*H.H. Stahl*, 1980, p. 173). En tête de ces confédérations villageoises il y avait „une aristocratie des commandants guerriers, chevaliers capables non seulement de tenir tête aux chevaliers de la steppe – ultérieurement à ceux maillés aussi, mais d'organiser et conduire pendant la guerre la grande armée du pays. L'existence de ces formations sociales autochtones sera donc datée dès le temps des invasions nomades. Nous avons d'ailleurs la preuve qu'elles ont été non seulement tolérées, mais aussi employées par les nomades. Nous savons ainsi que les knèzes ont eu la charge de réunir le tribut du aux Tatares et, encore plus, que l'armée autochtone a été associée aux actions des Coumans dans leurs incursions, non seulement dans Balkans, mais même dans des régions lointaines de l'Europe. On peut donc parler, comme N. Iorga l'a déjà fait, d'une symbiose entre la couche dirigeante locale et celle des Coumanes" (*H.H. Stahl*, 1980, pp. 173-174).

En même temps avec la constitution des grands États «commandés de manière centralisée», comme la Moldavie et le Pays Roumain, les knézats et les voïvodats-pays, comme formations politiques indépendantes disparaissent, le prince étant lui seul grand voïvode. Le prince est «samodarjep» ou «autokrator», et par conséquent il est commandant de l'armée, juge suprême; il détient le «dominium eminens» (droit de suprême maîtrise) sur tout le territoire du pays et a aussi le devoir de protéger l'Eglise. La

noblesse s'institue comme un groupe qui joue un important rôle politique et économique, à côté du prince. Les knèzes déchoient et arrivent finalement à désigner des paysans libres, qui ne sont plus serfs.

Les vestiges de ces anciens voïvodats autochtones „ne peuvent plus être reconnus aujourd'hui que vaguement dans les soi-disant «pays» au sens devenu purement géographique et aussi dans les formations tardives de la «frontière» de Thérèse et de Joseph avec leur «compossessions forestières...” (H.H. Stahl, 1969, p. 270).

Ces pays gardent aussi en différents degrés une individualité ethno-folklorique. Par exemple, I. Chelcea montrait que „ces «pays» comprennent les plus attrayants et les plus intéressants phénomènes ethnographiques de chez nous; ils ne ressemblent pas l'un avec l'autre, ni les types d'hommes, ni les costumes locaux, ni les zones dialectales. Ces 'pays' sont de vrais *jupa* yougoslaves, au sens défini par Cvijic. Tout comme celles-ci, les nôtres ont acquis avec le temps des particularités d'ordre psychique, linguistique, et non seulement ethnographique proprement dit” (Chelcea, 2002, p. 81).

Le «pays» a comme correspondant la *jupa* des Serbes. „Longtemps les Serbes ont vécu dans des formations tribales restreintes, dans des régions intramontanes, déterminées géographiquement et administrativement, nommés *jupa*, conduites par des *jupani* (mot d'origine sarmate, donc indienne, d'une ancienne racine indo-européenne). La *jupa* représentait souvent une collectivité ou une union de collectivités et la collectivité comprenait plusieurs familles patrilocales ou clans, nommées *zadruga*. Ultérieurement, plusieurs *jupa* d'une région aux frontières naturelles constituaient une formation politique conduite par un *grand jupan*, ayant le statut de prince, knéaz” (Rezachievi, 1998, p. 350). L'Empire Byzantin et puis les tendances de domination du Tsarat bulgare de la deuxième moitié du IX^e siècle et du premier tiers du X^e siècle, sous Boris – Michel et Simeon, ont consolidé les *jupa*. „Après une multitude de *jupans* connus seulement grâce à une énumération de Constantin Porphyrogénète, en commençant avec la première moitié du VII^e siècle, Raška date du temps du jupan Vlastimir (836-843), dont les possessions s'étendaient au-delà de la Drina, jusque vers la rivière de Bosna, Vlastimir étant le fondateur de la dynastie des jupans Vlastimiri. En. même temps, en Trevunia (Trebinje) adriatique située au sud-est de Dubrovnik, le jupan Bela mettait les bases du joupanat des Trevouniens, les deux jupans Vlastimir et Bela s'apparentant par le mariage des leurs enfants, sans unir leur formations politiques” (Rezachievi, 1998, pp. 354-355).

Monténégro est un autre pays de Balkans. „Le Monténégro tout entier est désigné par un nom qui semble désigner une montagne et qui en fait désigne un ‘pays’, il est appelé aussi ‘les sept montagnes du Monténégro’; encore une fois, un nom apparemment géographique est en réalité un nom social. Les tribus monténégrines connaissent aussi les phratries et les tribus, de même que des assemblées au niveau de la phratrie, de la tribu. A ces assemblées participent les chefs de maisnies, au niveau le plus haut les représentants des phratries. Situation particulière au Monténégro, pays où les tribus sont isolées, on trouve quand même une structure qui va au delà du niveau d'une seule tribu pur arriver au niveau de la confédération tribale. Des représentants de l'ensemble des tribus participent alors à l'assemblée du Monténégro tout entier, qui a certains égards rappelle les États du haut Moyen Âge occidental qui à l' époque abritait des populations encore tribales. Le Monténégro a un chef, mais afin que les ambitions politiques n'exacerbent pas les relations entre tribus, le chef de cette confédération est un évêque qui habite près du monastère central du pays, à Cetinje. L'unité des tribus se manifeste lorsque se présentent des problèmes difficiles qui menacent l'intégrité de la région; le long des derniers siècles, lorsque la vie de ces tribus a été mieux connue, ce sont les guerres contre les armées ottomanes qui les ont obligées à s'unir et à manifester leur solidarité. En ces moments il ne s' agit plus de membres de telle ou telle tribu, mais de monténégrins qui s'opposent à un autre peuple, les Turcs ottomans et à une autre religion, celle islamique” (*P.H. Stahl, 1998a*, pp. 164-165).

Paul H. Stahl présente aussi d'anciennes formations politiques, existantes en Europe occidentale. Par exemple, aux Pyrénées espagnoles „nous retrouvons les assemblées des villages avec la possession des terres en commun. Chaque maisnie a un chef qui participe à l'adminstration de l'unité sociale immédiatement supérieure; le voisinage (en espagnol *vecindad*) peut coïncider avec un quartier du village on même avec le village. Dans la vallée de Roncal (où les caractères archaïques se sont le mieux gardés) les chefs des maisnies des sept villages de la vallée (*siete villas*) participent aux assemblées sous le nom de *hombres buenos* (bons gens). L'assemblée de tous les villages de la vallée se réunit dans une *junta general*” (*P.H. Stahl, 1998b*, p. XXXI). Les interventions successives des autorités royales „paraissent confirmer les privilèges et le mode de vie des habitants; la communauté de la vallée en tant que personne juridique. Les habitants forment une *mancomunidad de villa y tierra*, communauté reconnue par

les actes de l'État maintes fois et ceci jusqu' au 20^e siècle” (*P.H. Stahl, 1998a*, p. 155). Sur le versant nord des Pyrénées, en France, il y a „le pays (*pays*) des Sept Vallées du Labéda, désigné aussi par le nom de «La montagne». La plus petite unité sociale fonctionne ici comme ailleurs dans les régions pyrénéennes de la même manière; un group humain apparenté, travaillant sur des propriétés qui ne changent pas de contour et qui se transmettent intégralement d’une génération à l'autre, d'un «héritier» à l' autre... Plusieurs maisnies constituent un voisinage, plusieurs voisinages peuvent former un village. Encore une fois, les vallées et les montagnes dessinent les limites de la région; la vallée principale descend vers le nord à proximité de Lourdes et d' Argelès de Bigorre. Plusieurs villages constituent un «bic» canton, chaque vallée a plusieurs bics (Bourdette, l'introduction). Chaque communauté s'administre d'elle même; à la tête de chacune il y a deux (ou plusieurs) *cossons*, consuls. Ce terme, présent du côté espagnol, se retrouve du côté français, de même que dans quelques régions italiennes et a une signification semblable, administrateur de communautés. Les consuls portent un titre qui les rattache à l'antiquité, mais exercent des fonctions qui résultent des nécessités contemporaines de chacune des communautés. Lorsque l'État fixe des impôts, ce sont eux qui font la répartition et qui se chargent des devoirs envers l'État. L'assemblée des communautés convoque les *bézis*, voisins, qui se réunissent dans une *béziaou*; à retenir le nom de voisin donne aux habitants, nom qui a la même signification qu'au sud des Pyrénées, celle de citoyen. Les consuls, sont choisis parmi les chefs des maisnies à tour de rôle; chaque maisnie participe à la direction des affaires de la communauté. Les problèmes de voisinage, de droit de parcours, le règlement des relations avec les voisins constituent les aspects essentiels du travail des assemblées, de même que ceux cités précédemment qui règlent la vie économique. Le droit de faire librement le commerce avec l'Espagne et surtout de s'approvisionner en sel pour leur usage personnel (qui rappelle le privilège du pays de la Vrancea), constituent des exceptions notables car l'exploitation du sel était strictement réglementée ici comme partout en Europe. Ces privilèges sont les signes apparents de leur liberté de jadis, liberté qui s'est maintenue très tard. Ayant pour seigneur un comte, les montagnards sont quand même libres; le comte venait périodiquement «faire serment de les maintenir en leurs coutumes» et les montagnards, mais seulement après, «prêtaient serment de fidélité au comte», qui ne se mêlait d' ailleurs en aucune manière dans leur vie coutumière. La vallée tout entière est administrée par l'assemblée

des consuls qui conduisent les communautés. Lorsqu' il s'agit de traiter les intérêts de toutes les vallées, un assemblée générale se réunit à Argelès au début sous le ciel ouvert” (P.H. Stahl, 1998a, pp. 157-158). Un mode d'organisation semblable est rencontré dans les Alpes et c'est le cas des Confédérations des États de Cadore. „ Les communautés locales et leur règles de vie sont connues sous le nom de *laudi di Cadore*. Encore une fois il s'agit d'une fédération de plusieurs communautés locales fonctionnant sous la direction d'un organe dirigeant. Cet organe a un chef, le *podesta* ou *capitano*, appelé plus tard *conte di Cadore*; il est élu et il partage son pouvoir avec le conseil qui l'aide. La structure administrative est assez complexe... L'échelle des unités sociales comprend au niveau le plus bas les maisnies, dont le chef – *capo casa* (chef de la maison, comprenez maisnie) participe à l'assemblée (appelée *favola*) de son voisinage. Ensemble, plusieurs de ces voisinages constituent une *decania* fonctionnant sus la conduite d'un *decanaro*; plusieurs decanie fonctionnent sous direction d'un *centenaro*, et tous ensemble sous la direction du gouvernement central” (P. H. Stahl 1998a, pp. 161-162). En Suisse les cantons sont représentatifs; l' État Suisse même est basé sur l'existence des cantons, qui correspondent aux anciennes *Marke*, nom germanique de la communauté. „Ce nom peut désigner soit une petite communauté basée sur le voisinage on sur un village, soit une communauté qui groupe plusieurs vallées et qui forment un canton; la situation est le même dans les régions germaniques situées au nord de la Suisse...” (P.H. Stahl, 1998a, pp. 162-163). En se référant aux états germanique, Max Weber montrait que „ Pour ce qui était de la «marche commune» – qui comprenait la forêt et les terres incultes mais se distinguait de pâturages communautaires (*Almende*), elle n'était pas la propriété du groupement des compagnons villageois mais d' une association encore plus large. Elle appartenait à un «syndicat» de villages. Quant à savoir quand est né ce «syndicat de la marche» (*Markgenossenschaft*), et quelle était sa forme à l'origine, tout cela reste obscur; il est en tout cas antérieur à la division politique du pays en districts (*Gaue*) par les Carolingiens, et n'est pas non plus identique à la centuration (*Hundertschaft*). Dans le cadre de cette «marche» commune, existaient, d' une part, héréditairement liée à une cour déterminée, une magistrature supervisant la «marche» (*Obermärkeramt*) – magistrature que le roi ou le seigneur généralement s'appropriait –, et, d' une part, le «tribunal du bois», consistant en une assemblée de députés, tous *Hufner* à part entière, venant des villages qui participaient à la marche” (Weber, 1991, p. 36).

Les «pays» ont été largement répandus ainsi qu'il résulte de notre présentation, les vestiges des certains «pays» étant conservés jusqu'à nos jours.

Les «pays» ont constitué et constituent encore aujourd'hui un thème d'étude pour de nombreux hommes de science, ethnographes, folkloristes, géographes, historiens, sociologues. En ce sens, des membres de l'École sociologique de Bucarest, sous la direction de D. Gusti, ont accordé au «pays» une attention particulière dans leurs recherches de monographie régionale. Dans le cadre de l'École, deux directions ont été esquissées dans l'étude des régions: l'une qui se dirigeait vers les unités socioculturelles, d'origine sociale historique spontanée, comme les anciens «pays» ou régions (Pays de l'Olt, de Bârsa, d'Oaş, de Loviște, de Vrancea etc.) et qui employait une méthodologie complexe et de longue durée, escomptant des résultats surtout théoriques, l'autre qui se dirigeait vers les unités administratives territoriales (communes, districts, municipes) et employait une méthodologie nécessaire et de courte durée, en poursuivant tout d'abord l'obtention de résultats pratiques destinés aux autorités administratives de l'État. Les deux directions poursuivaient des buts différents et employaient donc des méthodes et des techniques de travail correspondantes, mais elles ne s'excluaient pas l'une l'autre. L'École sociologique de Bucarest a conçu et pratiqué les deux méthodes également, en fonction des nécessités de connaissance des réalités sociales" (*Herseni*, 1972, pp. 217-218). Concernant la première direction on remarque le nom de Ion I. Ioniță. Pour lui, „les «pays» supposent le Pays. Ils sont des modèles de la même vie roumaine qui nous entoure. Mais, comme à la base des variations géographiques de notre pays se trouve l'unité de la terre roumaine, tout aussi à sa base ethnique et morale il y a le Pays. En suivant les lignes originaires et originales des pays on poursuit le chemin le plus efficace pour l'identification du spécifique national; «le pays ne se trouve pas seulement au commencement des pays, mais elle l'est aussi à leur bout»; les deux pôles deviennent constitutifs pour l'existence roumaine, «l'un représente la richesse concrète et les diversités roumaines, l'autre l'unité de pensée et le pouvoir de généralité du peuple»" (*Ioniță*, 1935, p. 121-123). Dans *Îndrumări pentru monografiile sociologice* (Conseils pour les monographies sociologiques), 1940, Traian Herseni et Ion I. Ioniță ont présenté le plan de «l'Atlas sociologue de Roumanie». Ion Chelcea soulignait le fait que „ces petits pays ne restent pas figés dans leur nature et histoire particulière, mais jusqu'à la fin ils constituent l'armature du grand pays, apportant au patrimoine de celui-ci leurs

particularités qui ne sont aujourd'hui que des variantes de la même unité de vie. Plus il y aura de variantes, plus vigoureux et harmonieux sera le grand pays. Au point de vue politique, le grand pays se nourrit de la richesse de tous, de modes de vie de ces petits pays, dont il constitue la synthèse" (*Chelcea*, 2002, p. 81-82).

CHOIX BIBLIOGRAPHIQUE

Brătianu Gheorghe, I. (1980), *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești* (La tradition historique sur la fondation des États Roumains), București, Editura Eminescu.

Brătianu Gheorghe, I. (1995), *Sfatul domnesc și adunarea stărilor în Principatele române* (Le conseil princier et l'assemblée des états dans les Principautés Roumaines). București, Editura Enciclopedică.

Cantemir Dimitrie (1986), *Descrierea Moldovei* (Description de la Moldavie), București, Editura Minerva.

Chelcea Ion (2002), *Privire către noi însine, ca popor* (ouvrage posthume). (Regard vsur nous mêmes, en tant que peuple). Pitești, Editura Universității din Pitești.

Columbeanu Sergiu (1973), *Cnezate și voievodate românești* (Knézsats et voïvodats roumains). București, Editura Albatros.

Conea Ion (1938), « Sugestii și indicații pentru numirea și determinarea marilor unități administrative ale României » (Suggestions et indications pour les noms et la détermination des grandes unités administratives de Roumanie) „*Sociologie românească*”, 3, 4-6, pp. 239-246.

Filipescu Iancu (1998), « Vechiul județ Vâlcea. Studiu de sociologie istorică » (L'ancien district Vâlcea. Étude de sociologie historique) en „*Revista română de sociologie*”, 9, 3-4, pp. 249-270.

Giurescu Constantin, C. (1997), *Târguri sau orașe și cetăți moldovene din secolul al X-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea* (Villages ou villes et cités de Moldavie de X^e jusque'à moitié du XVI^e siècle). (IIe édition). București, Editura Enciclopedică.

Herseni Traian et Ion Ionică, I. *Plan pentru Atlasul sociologic al României* (Plan pour l'Atlas sociologique de Roumanie) en Gusti Dimitrie et Herseni Traian, eds. [1940] (2002), *Îndrumări pentru monografiile sociologice* (Conseils pour les monographies sociologiques) București, Editura Universității din București, pp. 438-442.

Herseni Traian (1972) « Despre monografiile regionale » (Sur les monographiés régionales) en *Sociologia militans. Școala sociologică de la București* (~ L'école sociologique de Bucarest).

Ionică Ion, I. (1935), « Țară și țări » (Le Pays et les pays) en *Rânduiala*, 1, 2, pp.121-154.

Iorga Nicolae (1924), « La Romania danubienne et les barbares au VI^e siècle », en „*Revue belge de philologie et d'histoire*”, 3, 1, pp. 35-50.

Mohanu Ion (1999), « Ion I. Ionică – membru al Școlii sociologice de la București » (Ion I. Ionică- membre de l'École sociologique de Bucarest) en „*Revista română de sociologie*”, 9, 1-2, pp. 161-170.

Nistor Ion (1991), *Istoria Basarabiei* (Histoire de Bessarabie), București, Editura Humanitas.

Papacostea Șerban (1993), *Românii în secolul al XIII-lea. Între Cruciată și Imperiul Mongol* (Les Roumains au XIII^e siècle. Entre les Croisades et l'Empire Mongol). București, Editura Enciclopedică.

Papacostea Șerban (1999). *Geneza statului în Evul Mediu românesc* (La génèse de l'État dans le Moyen Âge roumain). București, Editura Corint.

Pop Ioan-Aurel (2002a), « Autonomii și instituții românești în Transilvania Evului Mediu » (Autonomies et institutions roumains en Transylvanie au Moyen Âge) "Magazin istoric", 4, pp.33.

Pop Ioan-Aurel (2002*b*), Autonomii și instituții românești în Transilvania Evului Mediu (Autonomies et institutions roumanis en Trasylvanie au Moyen Âge) , "Magazin istoric", 5, pp. 39-43.

Rezachevici Constantin (1998), *Istoria popoarelor vecine și neamul românesc în Evul Mediu* (Histoire des peuples voisins et le peuple romain au Moyen Âge), București, Editura Albatros.

Stahl Henri, H. (1969), *Cotroverse de istorie socială românească* (Controverses d'histoire sociale roumaine), București, Editura Stiințifică.

Stahl Henri, H. (1980), *Teorii și ipoteze privind sociologia orânduirii tributale* (Théories et hypothèses concernant la sociologie de l'organisation tributale), București, Editura Stiințifică și Enciclopedică.

Stahl Paul, H. (1998*a*), «Pays» et communautés de vallée», "Revue roumaine d'histoire", 37, 3-4, pp. 151-172.

Stahl Paul, H. (1998*b*), « Cuvânt introductiv » (Avant-propos) au livre de Stahl Henri H. [1958] (1998), *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. 1, (Contributions à l'étude des anciennes communautés villageoises roumaines), București, Editura Cartea Românească.

Stahl Paul H. (2000), *Triburi și sate din sud-estul Europei*. (Tribus et villages du sud-est européen), București, Editura Paideia.

Vintilescu Ion (1939), « Nume de grupuri regionale din Mehedinți și Vrancea » (Noms de groupes régionaux de Mehedinți et Vrancea) en "Sociologie românească", 4, 1-3, pp. 76-81.

Weber Max (1991), *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Paris, Editions Gallimard.

ABOUT SOME VEGETABLE MATERIALS USED IN PAINTING AND MANUSCRIPT DURING THE MIDDLE AGES IN ROMANIA

Mihail Mihalcu

Bucharest, Romania

Mihaela D. Leonida

Fairleigh Dickinson University, USA

1. In the painters' studios and in the study where correspondence was written and manuscripts were decorated during the Middle Ages, some vegetable materials were used. For their preparation, partially or fully, some raw materials extracted from plants or trees among the local flora were used. Thus a green dye-stuff, used to prepare some inks and colors with which illustrations on manuscripts were made, was obtained from sap of the stalk of *Ruta graveolensis* and the juice from the fruit of common elder (*Sambucus nigra*) was part of a purple ink recipe. The juice of garlic cloves (*Allium sativum*) was part of an adhesive material used in gilding while the processed sap from some conifers was used in recipes for alcoholic varnishes.

Juices from the onion (*Allium cepa*) bulb and from lemons (the fruit of *Citrus limon*) were used as invisible inks (*sinovatica*) and the linseed oil (obtained by pressing the seeds of *Linum usitatissimum*) was used in the composition of colors, varnishes, and to impregnate wood or pictorial layers.

Interesting information about all these appears in the Romanian *erminies* as well as in other technical manuscripts, in the memories of some very old religious painters who were still alive at the middle of the last century or in the writings left by some ethnographers such as Simion Florea Marian, Tudor Pamfile, Arthur Gorovei, and others who passed away long ago. While they were alive and active, some artisans and artists who had links to the old popular technical-artistic tradition from the time before the industrial revolution were still around.

All these materials of interest for painters' workshops, for the scribes' and chroniclers' study, and for administrative offices were obtained through a mechanical, physical or chemical technology. As an example, following acetic fermentation of wine, vinegar is obtained. It was used as disinfectant added to the medium in which grinding of the pigments for inks was done and as a reactant in the synthesis of pigments such as

“icon white” or “lawn green”. A concentrated alcohol was obtained by repeated distillations and *pegula*, an autochthonous colophony, was obtained following prolonged heating. Both were used in the composition of some alcohol-based varnishes extensively used by the Romanian iconographers.

Linseed oil was obtained through a mechanical process (cold pressing) and subsequent siccation was accomplished either through a physical process (heating or sun exposure) or a chemical one (using siccativants). By extraction in boiling water (a physical process) a compound rich in tannic acid salts was obtained from oak (*Quercus robur*) galls which was used, together with ferrous sulfate (copperas, green vitriol, *calaican*), to make a black compound. This was used for preparing a black ink and also in developing invisible ink.

2. Concentrated aqueous *ethylic solutions* (“spirt”, “rachiu”) were obtained in the household and were used to prepare some materials (for instance for alcoholic varnishes) in the medieval workshops of iconographers throughout the territory of today’s Romania. These solutions were obtained by several successive distillations, from wine, from some fermented fruit juices (apricots, plums), from some cereals, wine yeast, or from some diluted ethylic solutions. The most common varnishes and lacquers were those prepared from wine. They were used not only to protect paintings done in tempera or oil, on wood, textiles, etc., against the action of external aggressive agents but also to consolidate them, by impregnation. Cases are known when the use of a certain varnish, of a certain resin in its recipe, was justified either due to its price or to the facility of obtaining it, during a certain period, from local or foreign sources.

In all the Romanian technical manuscripts it is recommended for the aqueous ethylic solutions to be very concentrated, for the resins to be easily soluble at ambient temperature.¹ It was never recommended to dissolve at high temperatures due to possible losses of alcohol at those temperatures and to the potential danger of working with open fire in an atmosphere loaded with alcohol vapors.

The necessity to use concentrated aqueous ethylic solutions in the composition of varnishes was indicated by the names given to those solutions. Some names were: “very strong spirit”, “strong wine spirit”, “strong spirit brandy”, “very good spirit”, “very strong brandy”, or “very strong wine spirit”.² And they clearly indicate high ethylic concentrations. Sometimes a reference to this control parameter was made by indicating

the number of successive distillations the solution was subjected to (“very strong brandy taken out four times”, “thrice-forged spirit”, “wine spirit forged three times”).^{2c,3}

Cases are known where in the name of the product mention is made of the place where it could have been bought in the local area (e.g. “apothecary spirit”) or of the raw material the aqueous was obtained from (e.g. “wine spirit”, “yeast spirit”, strong wine spirit”).⁴

The requirement for a concentrated “spirit” (concentration higher than 90%), evidencing the effort at quality control over this parameter, was due to the fact that some of the resins (*elemi*, *dammar*, *shellac*) entering the composition of the alcoholic varnishes (*vernichiuri de spirt*) had reduced solubility. Their presence in a varnish imparts qualities such as resistance over time, colorlessness, resistance to external aggressive agents, elasticity to the pictorial layers they cover.^{1,4} Sometimes in the recipes of the alcoholic varnishes other solvents appear besides alcohol (turpentine, *neft*) which helped dissolve the resins.

In the texts of some Romanian *erminies* appears an interesting explanation of the requirement for a very concentrated alcohol to be used in alcoholic varnishes. It was stated that the varnish obtained using it was more homogeneous and easier to apply.^{2b}

The “spirits” and brandies used to prepare alcohol-based varnishes were obtained in rudimentary stills (made of copper, water-cooled, up to 32% ethylic concentrations obtained after a first distillation). After a single distillation made in such a still it was not possible to obtain the concentrations required to dissolve the less soluble resins (e.g. *sandarac*, *dammar*).

There existed two easy to use and conclusive methods of measuring the concentration of the “spirit” obtained by successive distillations.

In a first variant^{2c} some aqueous ethylic solution was put in a metallic spoon and ignited. If the concentration was high, at least that of the azeotrope (95.6%), after the completion of the combustion and extinction of the flame, there was nothing left in the spoon. If, after the disappearance of the flame, some liquid was left (when the concentration of the alcohol was below that of the azeotrope) it was considered that the solution was too dilute and another distillation was required.

During the combustion of the tested liquid, due to the heat expelled, the concentration of the tested “spirit” in the spoon was decreasing down to zero. If the

concentration of the liquid had been lower than that of the azeotrope, water with traces of alcohol was left in the spoon. If the concentration of the tested solution had been equal to or higher than the ethylic azeotrope, after the evaporation and combustion of the azeotrope were completed, what was left in the spoon was pure ethyl alcohol. It burned until it was exhausted, the flame went out, and nothing was left in the spoon.

A variant of this quality control method^{2b} for alcoholic solutions used by iconographers recommended to add, after filling the spoon with “spirit”, a couple of grains of gun powder. As before, the liquid in the spoon was ignited. When the ethylic concentration was satisfactory (equal to that of the azeotrope at least), after evaporation and complete combustion of the tested liquid in the spoon, the gun powder was not protected anymore and ignited.

These quality control methods for “spirit” manufacturing do not appear in the Athonite *erminies*. An explanation for this situation is, probably, that the Romanian iconographers were using more numerous resins with different properties than their colleagues from Athos. In general, the experience and craftsmanship of the two contemporaneous groups was not the same, as some researchers try to affirm.

3. *Wine* was used as a recipe component for black inks, based on tannins (extracted by boiling from oak nuts) and ferrous sulfate (*calaican*). Its role was to increase the fluidity of the inks, to decrease the pH and, consequently, to act as a bactericide and a fungicide. Such a recipe for a black ink was⁵: white wine 1.3 kg, oak nuts 0.5 kg, *calaican* (ferrous sulfate) 2 kg, and gum Arabic 2 kg. The solids were ground separately. After sifting through a fine mesh sieve they were added to the wine which was stored in a glass container. After exposing it to sunlight for at least two weeks, mixing often, the ink was ready to be poured into inkpots and used. After each ink drawing for use an equal volume of wine was added. When, after several drawings, the intensity of the ink color was decreasing, the container was exposed again to solar radiation.⁶

For red and green ink preparation, white wine was the medium in which the adjustment of the granulation for cinnabar and “lawn green” (copper acetate) was done by “rubbing on a slab”.^{4,6,7}

4. *Wine vinegar* was used not only as a food in the Romanian village of times past. It was also used in the activity of lay painters, iconographers, and elaborators of manuscripts, letters and official documents.⁸ For painting it was used in recipes for paints,

adhesive materials for gilding, inks, in the synthesis of some pigments (“lawn green”, “icon white”) and as a medium in grinding (of pigments, siccativants, plasticizers, etc.). In chemical syntheses wine vinegar appeared as a reactant. The resulting acetate found by today’s analytical chemist is proof that vinegar was used in that technology.

In inks vinegar was used as a recipe component and/or as a pH regulator (to decrease it), to decrease viscosity, as a fungicide, and a bactericide. A green ink recommended in some Romanian technical manuscripts was very simple: copper acetate (*grispan*) was “rubbed on a slab” together with vinegar until “it flew easily out of the quill”. In a variant of this recipe gum Arabic (*comid*) or cherry tree glue are introduced as a solution.

To decrease the pH and to act as a bactericide vinegar was introduced into the recipes of a violet-blue ink in which the dye-stuff was extracted from the fruit of the common elder (*Sambucus ebulus*). In the same recipe⁸ alum (aluminum and potassium sulfate) appears too. It is interesting to observe that neither in the recipes recommended by Dionysus of Furna nor at Mount Athos, where the climate was more clement, does vinegar appear in ink recipes. In several other ink recipes from the Romanian medieval area, as we previously stated, vinegar appears as a solvent, vehicle, and to decrease the viscosity.

The wine used as raw material for vinegar was “clean”, clear, and without impurities. Only white and “clean” wines were used in the fermentation because colored vinegar was detrimental to the paint or ink for which it was used as a recipe component. Another advantage of white wines is the low concentration of tannates they contain (lower than that in red wines). It is known that these chemical compounds have an inhibitory effect on *Bacterium aceticum*, the microorganism which is the basis of acetic fermentation, the process through which wine vinegar is obtained.

To initiate fermentation starters were used under the name “vinegar nests”. An example of such a starter was fresh dough in which fermentation had started (“sour dough”), which provided the bacteriological source, and some crushed black raisins as a source of carbohydrates. Well mixed together, the two components of the starter were kept in an enameled bowl for 4-5 days to initiate fermentation. Romanian technical manuscripts state laconically that the end of the process was determined by tasting (“until it bites”, it becomes sour).⁹

Next the starter was poured on top of an amount of wine roughly 15 times larger, in a well-sealed enameled bowl. Everything was kept at 25-30 °C for about two weeks (the duration of the acetic fermentation).

In another type of initiation the starter was made from “sour dough”, baker’s yeast and lentil (*Lens esculenta*) in a ratio 1:1:0.5 (weight). The lentil was “chosen and ground” in order to improve the contact between reactants. This starter, mixed with an amount of wine 2.5 times larger, was kept well sealed, at 25-30 °C, until tasting proved that wine had been converted into vinegar. Only at that moment a bigger amount of wine (12-15 times more) was added. Often even more wine was added, until the vessel was filled. After the successive additions this enameled bowl was well sealed to avoid contamination of the vinegar with airborne suspensions or insects introduced accidentally. The sealing was not detrimental to the fermentation (of the sugar present in the raisins) since *Bacterium aceticum* is an anaerobe and the oxygen present in the small space left on top of the liquid was sufficient stoichiometrically for the conversion of the alcohol to acetic acid.

To avoid contamination and interfering side reactions, drawing of samples for quality control and the whole process in general was conducted in conditions of maximum cleanliness. Popular tradition was recommending the drawings to be done at intervals corresponding to the completion of the acetic fermentation (after seven days, on a Friday).

From what was transmitted orally from one generation to another in the Romanian geographical area and from what was concisely recorded in the Romanian technical manuscripts concerning the quality control of raw materials used for vinegar preparation it is clear that conditions were sought which avoided the presence of inconvenient impurities. The limits imposed were pretty wide and accommodating.

The quality control for wine was done visually (white and clear) and by tasting (“hardened” and unadulterated). The dough in the starter had to be “sour” (fermentation already started). The raisins had to be black because they contained the highest content of carbohydrates, chemical compounds necessary to the development of the microorganisms responsible for the fermentation. The lentil had to be “clean” (without impurities) to provide as much fermentable material as possible and to avoid undesired side reactions.

The control of the resulting vinegar was done visually (colorless and without suspensions) and by tasting (the vinegar had to be “strong and hot” and to have “good taste”).

In the recommendations from the Romanian *erminies* for the chemical syntheses of the “lawn green” and of “icon white” there are similarities with technical details in the syntheses of these pigments conducted by artisans at Mount Athos and their counterparts in the European Occident.⁶

Since in the tempera colors and in some inks egg yolk appeared as a binder (used as an emulsion in water), and is very sensitive to the biodegrading attack of some microorganisms, in the Romanian area as in other European areas, during the warm season, a dilute vinegar (concentration of acetic acid lower than 50%) was added to those colors.³ Overly concentrated acetic solutions were avoided as potentially detrimental to the hue and the shine of pigments or even to that of the painted layers.⁴

Somewhere else¹⁰ it is noted that the Romanian medieval iconographers also added vinegar to the tempera colors they used to paint on the gold leaf used for backgrounds or for clothing items on icons painted on wood. Subsequently geometric or floral patterns were incised on top with a sharp, pointed tool.

Vinegar was used in some black ink recipes too, which were prepared from oak nuts and copperas (green vitriol, *calaican*) or carbon black^{9,11}, in green inks¹², in blue inks^{9,11}, in gold and silver ones^{12a}. In all these recipes vinegar, by decreasing the pH, was increasing the lifetime of the ink and enhancing the flowing properties.⁶

In one *erminie* vinegar appears as the only component of an invisible ink (“cerneala sinovatica”) with heat as a developer. Later on we shall return to this matter.

5. With the juice obtained from garlic (*Allium sativum*) cloves (“caței”) an adhesive material (*ilinocopie*) was obtained in the studios of iconographers and of those who copied manuscripts (scribes) that was used to apply gold leaf on murals. It could be used, as the elaborator of an *erminie* was saying, where “it is not humid but it is open and the wind blows it”^{2a,2c,2d,13}. It was also used in some manuscripts for golden letters and illustrations.

Sometimes Romanian iconographers also employed this adhesive material as a binder for some tempera colors which were recommended for use in their models (“izvoade”). In such a case an *erminie* was recommending for the ratio of adhesive to

pigment to be higher than one.^{2c} There are cases when *ilinocopie* was used in painting on mother-of-pearl.¹⁴

This adhesive material was known, prepared and utilized at Mount Athos¹⁴, in the Russian¹⁵ area and in medieval Western Europe¹⁴. Differences in these areas relative to the Romanian area concerned some additions to the garlic juice. While Romanian artisans added rock candy or gum Arabic, the Greeks and West-Europeans added ceruse (white lead), clay or human urine.¹⁴

The technology to obtain *ilinocopie* consisted of the same steps all over Europe. Garlic, the main raw material, had to be ripe. The Romanian *erminies* recommended to harvest it during June-July while Dionysus of Furna recommended in his *erminie* to use garlic harvested during July-August. These indications seem difficult to explain nowadays if we take into account that Greece is located at a more southern latitude than Romania.

The preparation of *ilinocopie* started with removing the skin of the garlic cloves, followed by crushing in a mortar made of a copper alloy. The resulting material was then pressed, wrung, and strained through some thin and loosely woven textile (linen in the Romanian area and at Athos). After a careful pressing and collection, the liquid was exposed to sunlight and protected from accidental contamination. At this time the other recipe components (rock candy, gum Arabic, “ochre”, or “bole”) were added when required.

The resulting *ilinocopie* was stored, protected against contamination, for some time. The popular technical tradition recorded that prolonged storage improved the adhesive properties of the material.

Sometimes, the support for illuminated manuscripts was covered with a solution of skin glue before application of gold leaf^{2a}. After air-drying, a second layer of skin glue was applied and air-dried and *ilinocopie* was applied on top. The gold leaf was applied when the drying process of *ilinocopie* was under way. The next step was “burnishing”, a smoothing process done with “the bone”, a tool made from a carnivorous animal, followed by a cleaning of the gold leaf. If varnishing followed the gilding step the icons were warmed in the sun before this operation.

6. In the communications of medieval offices, of military leaders, of merchants and diplomats, as is the case nowadays, it was necessary to transmit confidential information

through messengers or through other channels. Since the messages were not intended to be read by enemies or competitors, they were written in invisible ink (“cerneala sinovatica”). Texts written with such an ink, after they had dried, could be seen or read only after treatment with a chemical developer (solution applied on the written text) or a physical one (low heating). The developer was known only by the sender and the recipient of the letter.

Juice obtained from onion root (*Allium cepa*)¹⁶ and lemon (*Citrus limon*) juice¹⁷ were two such invisible inks that use low heat as a developer. Another such ink, and using the same developer, was a vinegar solution, as we mentioned in paragraph 4. An invisible ink was prepared from the liquid obtained by boiling oak galls in water¹⁸ in which a little soap was added. The developer was an aqueous solution of *calaican* (ferrous sulfate) brushed on the paper carrying the message once the letter had reached its destination³. After the secret message had been revealed with the help of the developer, it remained visible.

7. Besides being used as invisible ink, lemon juice was introduced into the composition of a green ink, together with “brass green” (copper acetate) and an adhesive material (gum Arabic)¹. It was the medium in which the adjustment of the granulation for the pigment was effected.¹⁶

8. About the way the Romanian medieval iconographers obtained the *linseed oil* from flax (*Linum usitatissimum*) seeds we wrote earlier^{4,19}. This time we shall only mention some details connected to the present topic together with some additions.

The extraction was made in the Romanian artisans' workshops by pressing at ambient temperature, so as not to alter the quality of the oil (“raw linseed oil”) by starting a polymerization process due to heating. Linseed oil was used by the Romanian iconographers either “raw” or siccativated. It was part of some varnishes and protective lacquers applied on some painted layers done either in tempera or oil on fixed wood panels (*iconostasis*) or mobile ones (portable icons). Another use of the oil was in a lacquer applied to protect silver inlay on books and icons against tarnishing. Linseed oil was a component of recipes for adhesives such as *ambol*, *murdent* and *mixture* used in gilding^{1,4} and of some tempera colors (in minute amounts)^{3-5,20}.

To protect some murals done in the *secco* technique, linseed oil was used as a varnish. It had a double effect. Beside the protective action against external aggressive

agents it also deepened the protected colors. Linseed oil was also used to correct the granulometry of some pigments by “grinding on a slab” (though not for white lead). It was the medium in which the grinding was done²¹.

Linseed oil has been known and used for many centuries in the whole of Europe^{22,23}. A later use in the Romanian area and a more original one was in “printing”. After the introduction of the oil into some colors, patterns (*izvoade*) were drawn with it on the glass used as support for an icon to be painted.

In the studios of the Romanian iconographers of times past the *siccation* of linseed oil was done in three different ways, depending on the siccative agent chosen. The first technology was using prolonged (more than 40 days) solar radiation as a siccative. This physical procedure is the oldest used in the entire European area. The disadvantage of this technology was the long exposure time with continuous danger of contamination by solid suspensions from the air, small insects or water (from the atmosphere). Only starting with the eighteenth century could the trays with low height and large diameter, in which siccation was conducted, be covered by a glass plate. During the process, the deposits which appeared eventually were either separated by sedimentation and subsequent decantation or destroyed by the same solar radiation. Among other disadvantages of this archaic technology, one was the inability to control the parameters and another one was the variation in properties between batches of linseed oil obtained (“boiled”).

A second siccation technology was to heat and boil (for 6-8 hours) the linseed oil in open ceramic containers. The possibility to control the process is limited, as in the first variant, with the same consequences but with the advantage of a shorter time. The only control mentioned in Romanian manuscripts is to let the process continue until the volume is reduced to roughly half of the initial one.

The third siccation technology for linseed oil, known and applied since the second century of the last millennium, was using siccation agents (minium, litharge, ceruse, and a natural ferrous sulfate) with or without heating¹. During this procedure the control was not very efficient either for the parameters or for the quality of the product. Some recommendations found in the Romanian *erminies* are for the siccated oil to have the consistency of honey and, in the case when the siccatives were colored, only

small amounts thereof to be used so as not to change the hue of the colors made with or protected by this oil.

These three technologies were known and used in the entire medieval European area with local variations. The Romanian painters did not add garlic cloves to the oil during siccation (to clarify it and lighten the color) as did the Russian and Spanish painters or carbon powder or pumice stone as did the Italian artists contemporary to Cennini and Palomino (the purpose was to lighten the color of the oil and to reduce the amount of mucilaginous matter). Similarly to what is recommended in the Romanian *erminies*, in the Italian¹⁹ and the Russian^{23,24} areas the siccation was conducted until the volume of the oil was halved⁴.

About taking care not to exceed a certain viscosity one manuscript explains that “if it curdles too much, when you put it in mixings (colors), it thickens too much and when you put it in the icon it does not spread and it leaks”²¹.

9. The knowledge displayed by the Romanian iconographers of times past of the possibilities offered by the natural surroundings, by the plant kingdom, as a source of raw materials in their own activity was surprising and far-reaching. Sometimes the recipe of a material used by the painter contained only one raw material originating in the natural surrounding of the workshop (e.g. resin from autochthonous conifers or linseed oil, both used as components of some varnishes). In other cases (e.g. similar varnishes) *pegula* (autochthonous colophony) as well as other exotic resins obtained from the local commerce were used. Prepared and used with a surprising technical ability, these varnishes clearly distinguish the Romanian iconographers from their colleagues Byzantine or Russian where diversity in use of these materials is concerned.

Juggling with great precision the variety and the proportions of the components in the recipe of a certain varnish, the Romanian iconographers appeared as more resourceful than the Byzantine ones when the commerce of their time did not provide some materials, or in decreasing the cost of some material (e.g. oil varnish), or in adapting the materials obtained as necessary. Thus, by diversifying some recipe components (e.g. the resins from the composition of some varnishes) and their ratios, important variations in technical characteristics (rigidity, resistance to shock, sensitivity to humidity, etc) of the oil varnish resulted. Consequently an enhanced durability of the portable icons, exhibited in environments with strong destructive forces, resulted.

REFERENCES

- ¹ Mihalcu M., The unseen face of form and color, Ed. Tehnica, Bucharest, 1996.
- ² a) Mss. rom. 1283, The library of the Romanian Academy; b) Mss. rom. 1623, The Library of the Romanian Academy; c) Mss. rom. 1795, The Library of the Romanian Academy; d) Mss. rom. 5769, The Library of the Romanian Academy.
- ³ Mss. rom. 2151, The Library of the Romanian Academy.
- ⁴ Mihalcu M., Romanian Medieval Values, Ed. Sport Turism, Bucharest, 1984.
- ⁵ Mss. rom. 1825, The Library of the Romanian Academy.
- ⁶ Mihalcu M., Zwölfte Arbeitsgemeinschaft des Museum Personals, 14-19 September, 1981, Nurenberg, Germany.
- ⁷ Leonida M. and Mihalcu M., 32nd Middle Atlantic Regional Meeting, May 17-19, 1999, Madison, USA.
- ⁸ Mihalcu M. and Maier R.O., Annals of the Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brailoiu", New Series, tome 5, 1994, p. 5-12.
- ⁹ Mss. rom. 1620, The Library of the Romanian Academy.
- ¹⁰ Mss. rom. 2509, The Library of the Romanian Academy.
- ¹¹ a) Mss. rom. 1184, The Library of the Romanian Academy; b) Mss. rom. 1820, The Library of the Romanian Academy; c) Mss. rom. 3506, The Library of the Romanian Academy.
- ¹² a) Mss. rom. 1164, The Library of the Romanian Academy; b) Mss. rom. 2509, The Library of the Romanian Academy; c) Mss. rom. 5952, The Library of the Romanian Academy.
- ¹³ Mss. rom. 1555, State Archives, Bucharest, Romania.
- ¹⁴ Mihalcu, M., Leonida, M.D., Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, 2002, 25, 53-70.
- ¹⁵ Kiplik, D.I., The painting technique of the great masters, Bucharest, Ed. Tineretului, 1952.
- ¹⁶ Mss. rom. 2035, The Library of the Romanian Academy.
- ¹⁷ Mss. rom. 1151, The Library of the Romanian Academy.
- ¹⁸ Oak galls are spherical excrescences, rich in tannin derivatives, harvested from oak (*Quercus robur*) leaves. They appear following insect (*Cynips* sp.) stings on tree leaves, where insect eggs are deposited. The galls were used before the eggs opened, when the concentration in tannates was at its highest.
- ¹⁹ Mihalcu M., Maier R.O. and Draganoiu M., Rev. Istoria (Bucharest), Tom 1, 4, 1990, 386.
- ²⁰ Sandulescu-Verna C., Erminia picturii bizantine, Ed. Mitropolia Banatului, Timisoara, 1979.
- ²¹ ***, Iconografia. Arta de a azugravi biserici si icoane bisericesti, Bucharest, 1891.
- ²² Eastlake C.L., Materials for a History of Oil Painting, London, 1847.
- ²³ Cennini C., Il libro dell'arte, Padova, 1398.
- ²⁴ Elsum J., The Art of Painting after the Italian Manner, London, 1784.

Création et involution

LES COORDONNÉES POPULAIRES DE L'EXPÉRIENCE DU SACRÉ

Radu Răutu, Viorica Nicolau,

Mircea Ghiorghiu, Valentin Toma

Institut de Recherches Anthropologiques
„Francisc I. Rainer” de l'Académie Roumaine

L'un des traits de la société de l'information est la constitution de plus en plus apparente de catégories socioculturelles à l'intérieur de chaque communauté, avec une compatibilité réduite entre les catégories en ce qui concerne la vision sur l'être, du monde, identité, etc. A lieu une distanciation entre la culture « de l'élite » et la culture « des masses ». Ici on s'intéresse uniquement à certains éléments de ce phénomène, par exemple la compatibilité ou l'incompatibilité de certains codes et modèles avec lesquels opèrent ces catégories pour formuler et exprimer certains systèmes axiologiques et modalités de sociabilité. A l'intérieur de ces codes, les concepts, qui proposent des significations pour être acceptées, partagées et auto - générées, occupent une place importante en tant qu'unités qui synthétisent ces significations mêmes.

Pour la langue roumaine, *création* et *involution* sont des termes étrangers, des néologismes. Ces termes n'existent pas dans le roumain populaire, si l'on se rapporte aux structures significatives qui se composent et fonctionnent en relation avec eux.

La *création*, dans l'acception populaire – et non seulement dans l'acception archaïque, traditionnelle, signifie *le processus de création* (en roumain, *facerea*, nom qui provient de l'infinitif long du verbe « faire »), plus exactement *le processus de création du monde*¹. La notion d'évolution peut être traduite par *écoulement du temps* (*Mersul lumii*), « *succession des générations* » (« *lumea trecătoare* »). Dans le sens scientifique du terme, la langue populaire ne fournit pas des synonymes. Il reste à éclairer le rapport entre la création et involution. *Facerea* (la création) est dans l'imaginaire collectif, dans

¹ BRILL, TONY, *Legende populare românești*. Ediție critică și studiu introductiv de..., Ed. Minerva, București, 1981, 89-112. PAMFILE, TUDOR, *Povestea lumii de demult. După credințele poporului român* de..., București, Leipzig, Viena, 1913; NICULIȚĂ-VORONCA, ELENA, *Datinele și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică* de..., Cernăuți, 1903.

le système des croyances et des représentations, un acte divin, où le recours à la transcendance est essentiel pour l'Univers entier, pour l'être humain et pour les communautés. Cependant, les mythes archaïques ne signalent plus aujourd'hui leur existence sinon, de manière fragmentaire, dans les légendes, les superstitions et les narrations.

De par son origine, la création, le monde, est saint (sacré) et maintenu en tant que tel par les soins, l'amour et la volonté permanents de Dieu (le Créateur), mais aussi par les actes de sacralisation (sanctification) accomplis par la communauté chrétienne. Cependant, si saint qu'il soit par son origine, le monde peut perdre cette sainteté. Comment ? Dans le lexique populaire, tout comme dans la pensée populaire, le terme opposé à la *sainteté* (le sacré) n'est pas celui de *profane*, mais celui de souillure. Le Monde (la Création) se souille, se modifie, *perd sa condition originare* (essentielle, ontologique), et se construit elle-même de manière différente. Cette perte est une *involution* dont les conséquences peuvent être tragiques.

Comment est-il interprété et comment exprime ce processus, comment est-il transposé en acte par une communauté ? La recherche de terrain nous indique certains repères. Ainsi, on peut constater certaines discordances entre le contenu concret des concepts et leur vécu dans la pratique sociale. Dans l'expérience collective, sur le plan du comportement social, de groupe, ce n'est pas un registre de signification qui aura la primauté, mais un registre de manifestations immédiates, sous l'impacte puissant des émotions collectives. Pour les membres d'une communauté, le concept de souillure même aura des valences actives qui impliquent les autres, parfois même à l'intérieur du groupe en question. L'involution par la souillure, la décadence, etc., ne se rapporte pas uniquement à la désacralisation des centres de repère essentiels, mais peut être aussi bien appliquée aux nouveaux lieux sanctifiés. La rupture, l'éloignement du Monde des choses sacrées ; peut prendre aux yeux des actants les formes les plus inattendues pour un observateur extérieur. Les occasions où la sanctification et la souillure se produisent simultanément, entrelacées de manière intrinsèque à l'événement vécu, et non pas en parallèle, ne sont pas rares. Dans le mental collectif, la Création et l'Involution ont un potentiel d'auto-génération non pas dans les significations qu'on leur attribue, mais dans leur mise en pratique.

Un cas relativement récent nous offre la possibilité d'une analyse d'un pareil fait culturel. En parallèle avec notre travail d'observation sur le terrain de cet événement, nous avons bénéficié d'un document écrit. Un article de presse reproduisait le dialogue du curé de la paroisse d'un quartier populaire de Bucarest et le reporter du journal « Libertatea » du 26 mai 2000 : *Le Pantelimon est devenu « le Mecque » de Bucarest. Les gitanes diseuses ont abîmé l'écorce du peuplier - merveilleux.* « Concernant l'état de joie et de bonheur qui se lit sur le visage des croyants qui viennent voir la merveille, je rappelle ce que Christ avait dit aux apôtres : la joie que Je vous donne, personne ne pourra vous la confisquer », affirme le père Ion Roman, curé de la paroisse de l'église Gherghiceanu, dont les saints patrons sont Saints Michel et Gabriel, dans le quartier de Pantelimon. « Depuis quelques jours, les bucarestois viennent en nombre prier au peuplier à l'icône, découvert dans la cour de l'église. De jour comme de nuit... ».

Le fait n'est pas inhabituel ni du point de vue historique ou culturel, ni pour l'actualité où on le retrouve. La constitution des lieux - occasion de pèlerinages est souvent la conséquence de pareilles « découvertes » spontanées. L'état d'âme général des masses de croyants pratiquants est un facteur essentiel pour l'acceptation collective de l'événement et pour sa signification, conformément au code opérationnel d'une mémoire où l'attente et l'espoir atteignent des sommets hauts. Le quartier fait partie de nouvelles agglomérations urbaines projetées et réalisées durant le régime passé. Ces agglomérations, méga - espaces locatifs, concentrent une population en majorité étrangère aux lieux, peu solidaire en ce qui concerne les pratiques traditionnelles du culte. Une population ancienne, originaire des anciens quartiers s'est maintenue, mais dans les conditions nouvelles du « socialisme » les anciennes coutumes et structures de solidarité ne fonctionnent plus. L'église a été construite en 1943, en pleine guerre. En 1984 elle est démolie, sort partagé avec bon nombre d'autres lieux de culte à Bucarest ou ailleurs. En 1994, le père Ion Roman commence les démarches pour la réfection des propriétés foncières de la paroisse. Les autorités ne donnent pas cours à ses demandes et appliquent une politique de tergiversation. Les croyants n'acceptent pas la situation et prennent l'initiative. Le fait est intéressant et illustre un état d'esprit collectif. En deux ans (1994 - 1996) on fait ériger l'église, sans aucune autorisation. Le problème des rapports entre l'autorité laïque (l'Etat) et religieuse (l'église) n'est pas résolu, ce qui n'empêche pas les événements. « Les autorités font semblant ne rien savoir », dit le curé Roman.

Voyons comment comprennent et réagissent les habitants au lieu ainsi refait. Calendrier des événements : le 19 mai 2000, une mission religieuse néerlandaise rend visite à l'église « Gherghiceanu » de Pantelimon. Quatre prêtres catholiques, accompagnés par quelques missionnaires, viennent accompagnés par quelques représentants de l'Eglise Orthodoxe Roumaine. Il s'agit d'un document d'œcuménisme localisé.

Les événements se précipitent : « à un certain moment, deux des Néerlandais commencèrent à montrer les arbres. J'ai cru qu'il y avait des confusions au sujet du clocher, où qu'ils disaient quelque chose sur la bourbe près de la haie, apparue à cause du tuyau d'eau cassé il y a quelques semaines... ». Ce qui intéresse est que les premiers qui « notent quelque chose » sont deux des Néerlandais. Etaient-ils prêts à remarquer quelque chose d'inhabituel ici, dans ce coin du monde, lieu de leur mission ? Le curé, attentif à tout ce qui l'entoure, au sens pratique, mais aussi prêt à considérer l'intérêt de ces étrangers pour le spécifique local, pense d'abord que ses visiteurs veulent apprendre quelque chose sur le clocher, ou peut-être critiquent les conditions d'entretien de la cour de l'église, le tuyau cassé et non réparé.

« ... Ils disent cependant à l'interprète, en français, que l'icône de la Vierge avec l'Enfant dans les bras est apparue dans un des peupliers... ». Pour des Néerlandais catholiques en mission œcuménique et peut-être d'aide, tout élément du milieu immédiatement environnant pouvait devenir symbole *réel*, à savoir vécu.

« ... L'interprète me le transmet. Près de nous, il y a avait quelques paroissiens. Ceux-ci propagent la rumeur dans le quartier... ». La communication orale, même traduite, est encore directe ; qui plus est, le fait communiqué est parfaitement intégrable à un code de lecture et d'interprétation spirituelle et culturelle profonde. L'image - icône. Pour les paroissiens orthodoxes, comme pour les visiteurs catholiques, l'icône en question est un pont de liaison parmi les plus puissants entre les deux Eglises, car il s'agit du culte de la Vierge. Ici, dans l'arbre, l'image a l'aspect honoré par l'Eglise orientale, la Sainte Vierge à l'Enfant. On ne sait pas si on a fait des commentaires tout de suite, mais quelques paroissiens sont présents. Par la communication orale, directe, la plus efficace ; la rumeur se propage. Le symbole se transpose en signe. L'image devient découverte, passe du registre physique du monde immédiat au registre spirituel du monde essentiel ; elle est une révélation.

Une fois au travail, l'imaginaire collectif ne peut plus être arrêté, et dirigé non plus. La masse prend la situation à son compte, et l'évolution des manifestations est rapide, illustrative de la métamorphose du sacré : « ... Samedi, des gens sont venus afin de voir l'arbre. Dimanche, vinrent encore plus nombreux. A partir de lundi, la cour de l'église était devenue lieu de pèlerinage. Et depuis que la presse a médiatisé le cas, les gens sont innombrables. Un fourmiller, jour et nuit... ».

Tous les facteurs sociaux contribuent à la constitution, validation et diffusion du « cas ». Les missionnaires catholiques, venus de « l'étranger » ; les paroissiens présents au début des événements. Ceux qui ont entendu quelque chose en relation avec le « cas ». En seulement deux jours il s'agissait déjà d'un miracle ! Le prêtre n'a plus la parole, personne ne l'écoute. Ce n'est plus l'église qui a maintenant le rôle principal, la liturgie non plus, mais les choses qui se sont passées, qui se sont laissées voir.

Que s'est-il passé ? On avait coupé quelques branches rebelles du peuplier à côté du clocher, à une hauteur de quatre - cinq mètres. A cet endroit-là, une nouvelle écorce avait poussé et cette partie-là ressemble en effet à une icône.

La majorité des ceux qui viennent veulent voir la merveille roumaine - néerlandaise, toucher le tronc, que quelqu'un a légèrement écorché, et prendre à l'aide d'un mouchoir un peu de sève. « L'icône pleure ». Les dévots mettent la tête contre l'arbre et pleurent. On a attaché des icônes et des fleurs au tronc et on y allume des cierges. « Pour la mère de mon gendre, pour mon frère et pour ma belle-mère », par exemple. Les choses ne s'arrêtèrent pas là ; le mercredi, les croyants découvrent des nœuds qui ressemblaient à des saints sur les deux peupliers à côté. On les a aussi paré de fleurs et d'icônes qui sont « bénies » (acquièrent un caractère sacré) si on les laisse un jour accrochés au tronc. Quant à l'eau, que la régie n'avait pas daigné réparer pendant tout un mois, elle devint également « sainte ». Les gens s'entassaient les uns contre les autres afin de prendre dans des récipients en plastique le liquide boueux à côté du peuplier merveilleux ...

Les événements sont en pleine effervescence, avec le délire collectif qui ne prend pas de formes tout à fait ignorées par les traditions, formes qui ne sont pas pour autant ordonnées par un cérémonial quelconque, ou au moins dans des interprétations tant soit peu structurées et en accord avec les croyances chrétiennes. Une symbiose ahurissante se produit et s'accroît ; le déchiffrement du code de ces manifestations est impossible,

justement à cause de ce mélange alimenté continuellement. On peut voir dans la lecture proposée par les missionnaires un pont de communication avec une communauté relativement proche comme fond spirituel commun (le fond chrétien, et catholique, et orthodoxe, aussi bien que le fond spirituel archaïque, indo-européen, par exemple). L'image prête à être sacralisée est une *icône*, la Vierge au Petit Enfant Jésus, la Madone à l'Enfant.

L'arbre, également bien connu dans le patrimoine archaïque préchrétien, suit un itinéraire carrément non troublé, chargé de symboles et de sens jamais mineurs pour les masses de croyants pratiquants, constructeurs infatigables d'imaginaire et grands « convives » au banquet de celui-ci ².

Placé à côté de l'église, dans l'espace sacralisé même de celle-ci, l'arbre, un peuplier dans notre cas, peut donc, et il est tout de suite reconnu comme porteur d'un sens en relation avec le surnaturel. Il est *l'arbre de vie* ³, de la mort, de chaque moment de cette existence d'ici bas, dans ce monde et dans l'autre monde ⁴. Il est peu probable que les missionnaires catholiques ; venus sur un terrain peu connu par eux, se soient doutés des suites de leur « lecture » dans l'écorce d'un arbre. La lecture initiale a été assimilée grâce aux quelques paroissiens présents à l'endroit, une vraie estafette cognitive - culturelle. Cette assimilation représente, cela va sans dire, une traduction qu'entreprendent les gens qui avaient été présents « là ». Ils étaient témoins. Les membres de la communauté répondirent à ce signal et l'arbre fut honoré, puis sacralisé. Il fut orné comme l'arbre de noces, ou comme l'arbre de mort, comme le sapin de Noël et, dans toutes ces hypostases, conscientes ou non, comme *l'arbre de vie*.

Les icônes et les fleurs font de l'arbre un endroit chargé d'attributs et de qualités actives de bénédiction. On lui confie ses besoins, on lui adresse des demandes, des prières, plus qu'on ne le fait d'habitude dans l'espace liturgique proprement dit de la tradition chrétienne orthodoxe, qui suit certaines règles du culte. En fait, l'arbre traverse des temps et des visions du monde et de la vie en l'espace de quelques jours (il passe du

² LAURENȚIU, FL.E., *Pentru o antropologie cultural-cognitivă a imediatului*, Bucarest, 2000, ms.

³ MARIAN, SIM. FL., *Nașterea la români. Studiu etnografic de...*, Ed. „Grai și suflet- Cultura națională”, Buc., 1995, 162-175; *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ de...*, Ed. „Grai și suflet-Cultura națională”, Bucarest, 1995, pp. 264-265.

⁴ Idem, *Înmormântarea la Români. Studiu etnografic de...*, Ed. „Grai și suflet-Cultura națională”, Bucarest, 1995, pp. 67-76.

temps profane au temps sacré), dans une autre histoire vécue que celle qu'on vit tous les jours, l'histoire habituelle. Vu que la transgression de l'espace était déjà accomplie, c'était normal qu'elle puise rayonner sur les autres peupliers ; sur lesquels sont apparus des nœuds ressemblant à des saints. Ainsi, le culte local se voit confirmé, vers une plus certaine reconnaissance collective, avec une efficacité augmentée. Les deux nouveaux arbres considérés sacrés sont eux aussi ornés, ils acquièrent des vertus de bénédiction et les icônes attachées au tronc sont consacrées en seulement un jour.

L'étape suivante devait inclure d'autres éléments d'un espace et d'un temps en pleine et incontestable état miraculeux. *L'eau* qui provenait d'un tuyau cassé et non réparé, situation que tout le monde sans doute connaissait, n'a plus aucune importance. Elle était seulement l'Eau, présente, courante, porteuse de vie. Logiquement, il s'agit d'une eau bénie ⁵. Les gens en font des provisions dans un délire croissant. Toute la misère de la vie locale, individuelle, collective, est rachetée par ce qui se passe et par la possibilité offerte aux habitants de l'endroit, de participer à tous ces événements. Le miracle se passe chez eux, pour eux, il leur appartient, il est censé leur appartenir.

Le curé tente d'intervenir, mais son autorité n'est désormais plus légitimée spirituellement, ou du moins non plus à l'extérieur de l'église, non pas à cet endroit de participation collective auto - génératrice de significations, actes, émotions,... ⁶. « J'ai essayé de leur dire que l'eau n'est pas bonne, ils m'ont répondu que je suis mécréant, athée, communiste... ». La résistance contre le curé est visible. Non seulement on ne l'écoute pas, mais on l'accuse de manière grave. Ces accusations sont empruntées dans un lexique qui se veut « juste » par rapport à la foi, au culte, aux attitudes vis-à-vis d'une pareille merveille, occasion tout à fait exceptionnelle qu'on ne peut pas laisser passer n'importe comment. Ainsi, ce prêtre qui ne croit au miracle, en fait ne croit pas au pouvoir divin, il est « athée » ; à supposer que ses accusateurs aient connu le sens du terme ou que, au contraire, ils l'eussent jeté de manière fortuite, l'athéisme est pour eux intolérable, et intolérable dans une circonstance aussi évidemment sacrée. Puis, le mécréant athée est considéré également communiste... Il serait donc un représentant de

⁵ ELIADE, MIRCEA, *Traité d'histoire des religions*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1975, pp. 165-187; MARIAN, SIM.FL., *Sărbătorile la români. Sudiu etnografic, I. Cârniligile*, Ed. Fundației culturale române, Bucarest, 1994, pp. 123-157.

⁶ LAURENȚIU, FL.E., *Privirea lui Orfeu sau puterea descântecului*, Ed. Vitruviu, Bucarest, 1997.
<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://www.acadsudest.ro>

l'ancien des choses, où de telles merveilles ne pouvaient pas avoir lieu, ou qui, si elles auraient pu se manifester, auraient attiré tout de suite la répression.

Voilà comment les paroissiens tentent de sortir du marasme historique et de sa misère, pour intervenir avec les moyens qui sont à leur disposition, pour remédier à ce qui ne « va pas », avec le risque même de déclencher un conflit avec l'Eglise, avec un curé qu'ils connaissent depuis des décennies. « ... J'ai donc décidé de les laisser en paix. Je n'ai pas le courage de m'opposer à la masse, on ne peut pas rigoler avec elle. Avant-hier, les gens du RGAB [la régie des eaux] sont venus réparer le tuyau, mais ils ont du partir sans rien pouvoir faire. Peut s'en fallait pour que soient lynchés par les gens ».

Le recul du curé est tactique, les gens constituent une masse prête à la révolte et au combat qui a pris possession du terrain, et non pas de n'importe quelle manière, mais par la volonté divine telle que ces gens-là la ressentent. Les gens de la régie d'eaux ne peuvent rien faire non plus, réparer le tuyau aurait signifié tarir la source et en même temps tarir les propriétés miraculeuses qu'elle porte. « ... On ne joue pas avec des choses pareilles. Il y a trop de mécontentement dans le pays entier, si quelqu'un tente de leur confisquer l'espoir, dernière chose qui leur reste, espoir qui vient de Dieu, alors le malheur adviendra », ajoute le curé.

Il s'agit d'un thème de recherche sur la métamorphose du sacré ; il s'agit d'un conflit entre le prêtre qui connaît sa paroisse et les membres de sa communauté : On devrait élargir l'analyse encore en d'autres directions, et c'est ce que nous nous proposons de faire mais pas ici. On retiendra cependant que, dans une occasion risquée, le prêtre cherche des explications basées sur les fondements de la foi chrétienne, où « la joie » et « l'espoir » sont deux lieux présents dans une révélation, à significations énormes pour les chrétiens ⁷. La connaissance des conditions où vivent les gens de l'endroit, la misère, le manque de perspectives, il décide de les comprendre et de ne pas provoquer un conflit que personne ne désire et d'où il n'y aurait qu'à perdre, pour tout le monde.

Les commentaires du journaliste - reporter sont édifiants pour sa manière d'enregistrer la marche des événements auxquels il assiste en partie. Voilà encore un

⁷ DUMITRU STĂNILOAIE, *Primirea tradiției în timpul de azi din punct de vedere ortodox*, „Scara”, Revistă de oceanografie ortodoxă, Bucurest, Treapta a treia, anul II, Febr. 1998, pp. 226-230.
<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://www.acadsudest.ro>

exemple d'amalgame cognitif confus : *Le Pantelimon est devenue «la Mecque» de Bucarest*. Il fait appel à un élément pris à une autre religion afin de rendre de manière éclatante l'étrangeté de l'événement. Le reporter note également l'apparition d'une « bande de diseuses, avec leurs enfants tsiganes ». Car les gitanes, attentifs à des manifestations de ce type, se pressent d'arriver et, qui plus est, tentent de profiter « professionnellement » de ce qui est advenu. Le reporter relate : « Elles ont écorcé une bonne partie du peuplier numéro deux ». Les morceaux d'écorce « ... sont bonnes pour la force, santé et toute autre chose... ». Les gens qui l'ont remarqué les ont chassé. « Comment accepter d'écorcer un arbre porteur d'images saintes ? ».

Par la suite, « ...tandis que les gens changent les icônes, les uns les descendent, déjà 'béniés', les autres les installent, le trottoir devant l'église est devenu une fourmilière de mendiants... ». Un autre visage de la misère sociale, présent partout dans le pays, concentré autour des églises, qui a déterminé récemment notre premier ministre à définir cet espace comme en quelque sorte « attribué » aux mendiants de manière continue. Une modalité « d'institutionnalisation » de la mendicité installée dans le sacré actualisé. Dans le cas analysé ici apparaissent également d'autres caractéristiques de la misère générale, où le sacré trouve d'innombrables possibilités de métamorphose et de présence. Les producteurs agricoles viennent avec leurs produits, on met péniblement les bases d'un petit marché selon un archi-modèle : le village avec ses modes de vie, en prolongations ad-hoc. Le paysage est complété par la présence des voleurs lesquels, sans trop d'interrogations spirituelles, piquent l'argent laissé par les gens au pied des peupliers. Les anciens (*bătrâni*), dépositaires des traditions, proposent de mettre sur pied un tronc d'église (*cutia milei*), pour que l'argent soit ainsi protégé et destiné à l'église. Une réconciliation est ainsi affirmée, réconciliation qui, pour « ces gens-là » (qui ont gardé leur foi) ne s'est jamais interrompu.

L'intervention ultérieure des autorités a imposé, paraît-il, la restauration de l'ordre civil. L'épisode de Pantelimon n'a été pas suffisamment argumenté ni dans l'imaginaire collectif, ni dans le comportement local, de sorte qu'il s'impose comme un « cas » qui a la chance de devenir permanent. Un chercheur avisé peut analyser les causes de cette légitimation intempestive et d'une érosion non moins rapide sous plusieurs perspectives. Pour une recherche entreprise dans la perspective de l'anthropologie sociale - culturelle, chaque facteur présenté dans le « cas » en question peut constituer un point de

départ d'une vision qui englobe une dynamique sociale en pleine effervescence et, bien sûr, une contribution à la compréhension d'un autre processus de « Création du Monde » (« Facerea Lumii »)...

(Traduit par Tudor-Andrei Răutu)

APPARTENANCE ETHNIQUE ET CONFESSION RELIGIEUSE

Exemples du sud-est européen

Paul Henri Stahl

Dès l'instant où le pouvoir communiste installé dans les pays de l'est européen commence à s'estomper, des réalités profondes venues du fond des âges et qui avaient été cachées, reparaissent. Empêchées de se manifester par un pouvoir dictatorial, l'appartenance ethnique et celle religieuse ressurgissent d'autant plus violemment qu'elles avaient été plus fortement compressées. L'idéologie officielle voulait que l'appartenance ethnique et le nationalisme soient des survivances du passé destinées à disparaître; elle affirmait aussi que la religion n'a aucune base réelle, étant seulement un moyen employé par les classes privilégiées pour dominer les pauvres. Cette philosophie officielle de l'Etat était devenue une vraie religion, qui avait l'ambition de répondre à l'ensemble des questions posées par la vie matérielle et "psychique" (pour ne pas dire spirituelle).

Ce système de pensée propagé par tous les moyens, était enseigné dans les écoles; malgré tout, il n'a pas réussi à éliminer vraiment ni le sentiment d'appartenance ethnique (accompagné comme partout du désir d'indépendance), ni le sentiment d'appartenance religieuse qui seul essaie d'offrir une réponse aux questions fondamentales du but de la vie et de la "vie" après la mort. Dans l'empire soviétique, continuation de celui des tsars, tout prouvait qu'il y avait une ethnie dominante, la russe: la capitale était à Moscou, ancienne capitale de la Russie, la langue obligatoire dans les écoles était le russe; et surtout, s'y était maintenu un ancien processus de caractère raciste, même s'il ne s'exprimait pas ouvertement. Ce sont des Russes qui ont été installés pour coloniser les provinces nouvellement conquises, comme par exemple dans les pays baltes, dans la moitié occidentale de la Pologne, ou dans la Bucovine et la Bessarabie roumaines. Il n'était pas besoin d'éliminer physiquement des peuples tout entiers, il suffisait d'installer sur leurs territoires des Russes et d'éliminer le nationalisme local pour que le résultat soit le même. On a vu se dérouler ce même processus de manière rapide et cruelle au Tibet; aujourd'hui ce pays est, numériquement parlant, un pays chinois.

L'existence d'un empire dominant qui inclut dans ses frontières des peuples assujettis ne constitue pas un phénomène nouveau car il traverse l'histoire (Iorga). Pourquoi à un moment ou à un autre les gens manifestent leur désir d'indépendance à

travers des arguments pris à la religion? Pourquoi à d'autres moments on le fait au nom de l'appartenance ethnique? Comment est-il possible qu'il y ait une confusion entre ces deux notions pourtant clairement distinctes? Pourquoi les mêmes populations sont définies à certains moments par leur religion, et à d'autres par leur appartenance ethnique? Quelle est leur vraie identité?

C'est à ces questions que j'essaie de donner un début de réponse, car elles se posent à nouveau avec force, suscitant l'attention des Etats, étonnant les chercheurs. Les événements récents qui se sont déroulés en Yougoslavie, en plein centre de l'Europe, étaient-ils inconnus au passé? Ou au contraire perpétuent-ils des traditions anciennes?

1) Les Yougoslaves

Les Slaves du sud habitent deux pays; à l'est la Bulgarie, à l'ouest la Yougoslavie. En observant seulement ces derniers, on trouve dans un livre signé par Koča Jončić des statistiques concernant les populations du pays. Elles sont classées selon leur appartenance ethnique, Serbes, Croates, Slovènes, Hongrois, Roumains, Albanais; à côté d'eux figure le groupe intitulé "musulmans", dont presque 90% habitent la Bosnie-Herzégovine. Evidemment, la catégorie musulman figure ici comme catégorie ethnique; ceux qui se disent musulmans expriment en fait les mêmes ambitions politiques que les groupes clairement définis comme ethniques.

Cette statistique n'est pas un reflet complet de la situation qui est bien plus diverse. Les groupes, définis tantôt selon les critères de l'appartenance religieuse, tantôt ceux de l'appartenance ethnique, doivent à chaque fois être interprétés avec attention pour les situer véridiquement dans une catégorie ou dans une autre. Car en fait on finit par réclamer une situation politique particulière en se basant tantôt sur des arguments pris à la religion, tantôt en relation avec l'appartenance l'ethnique. Cette réclamation s'accompagne de luttes armées d'une violence et parfois d'une cruauté inattendue, d'autant plus inattendue que depuis la fin de la deuxième guerre mondiale elle ne s'était manifestée ni avec force, ni ouvertement à cause de la dictature de Tito, même si elle était moins dure que celle des pays voisins. Observateur extérieur, un savant tchèque constatait en 1928 que "La Turquie est aujourd'hui bien loin, et quant aux musulmans du pays, après une pénible expérience, ils se sont adaptés à la situation que l'organisation musulmane est aujourd'hui un parti gouvernemental à Belgrade..." (Murko, p. 31).

L'ensemble de la population de la Yougoslavie (excepté celle de Macédoine) parle la même langue, le serbo-croate. On apprend leur langue en utilisant les mêmes dictionnaires, les mêmes manuels. Trois groupes se détachent, non pas par leur langue, ni par leur origine qui est la même, mais par leur religion. Il y a vers l'occident, proches de l'Italie et de l'Autriche, pays catholiques – des catholiques; leur emplacement correspond majoritairement avec les anciennes républiques socialistes devenues les Etats indépendants de Slovénie et de Croatie. Le reste du pays était orthodoxe au moyen âge et jusqu'à l'arrivée des Turcs ottomans, lorsque dans la partie centrale et celle située au sud du pays des populations se convertissent massivement à l'Islam, bien que la majorité résiste. Les convertis sont présents à peu près là où par le passé, avant l'arrivée des Turcs musulmans, se développait l'église "hérétique" bogomile (Primov, Ivanov, Dragoilović). Peut-être que ce passé d'opposition à l'orthodoxie de Byzance et ensuite à l'Etat moyenâgeux serbe, également orthodoxe, explique pourquoi ils se sont distingués en devenant plus facilement musulmans..

On verra à partir de ce moment se constituer et se consolider deux groupes distincts; des musulmans qui regardent religieusement vers la Mecque et politiquement vers Istanbul; des orthodoxes qui regardent vers le patriarche de Constantinople et qui sont voisins avec les orthodoxes de Roumanie et de Bulgarie, avec lesquels ils poursuivent des objectifs politiques rapprochés.

Le folklore des orthodoxes de l'Europe orientale est marqué par le combat contre des musulmans, par la résistance à l'oppression politique imposée par des musulmans. Ceci est également vrai pour les Serbes, les Bulgares, les Roumains. Certains thèmes communs circulent dans les ballades de ces trois populations orthodoxes (Fochi). En parallèle avec la poésie épique du cycle de Kossovo exaltant le combat contre les Turcs (Karadzić), circule parmi les Serbes islamisés un folklore anti-chrétien (Murko, p. 6).

Les convertis à l'Islam sont classés par les Serbes orthodoxes comme "Turcs", la confusion entre notion religieuse et ethnique est évidente. Cette tendance de voir les nouveaux islamisés comme un peuple distinct de celui auquel il appartenait initialement est claire. Les oppositions changent de nature; jadis membres d'un seul groupe ethnique et religieux (slave et orthodoxe) ils s'opposaient à un groupe ethnique et religieux différent (turc et mahométan). Une fois qu'une partie de l'un de ces groupes adopte la religion de

l'autre, il glisse inévitablement vers une nouvelle solidarité, celle vécue dans le cadre de la religion véhiculée par le groupe ethnique étranger. Dans une récente recherche sur la notion d'identité dans le conflit actuel de la Yougoslavie, Dejan Dimitrijević Rufu (texte manuscrit) le constate aussi: "...les Serbes de Bosnie-Herzégovine ont le sentiment de poursuivre la bataille de Kossovo de 1389 /lorsque l'Etat serbe est détruit par les Turcs/; ce sont les terminologies du temps de l'Empire ottoman qui sont utilisées pour parler de cette guerre et les Musulmans sont appelés pachas, beys et Turcs... les Serbes de Bosnie-Herzégovine ne reconnaissent pas l'existence d'une nation musulmane ('ce sont des Serbes turcisés') et pour eux les musulmans qui vivent sur le territoire tenu par les forces gouvernementales bosniaques sont des Turcs..."

Avec le temps, la manière de percevoir les conflits de l'ancienne Yougoslavie par les autres Etats prend en considération, inconsciemment ou pas, les deux notions, ethnique et religieuse. L'Etat musulman turc met en avant la note musulmane, pour aider des étrangers slaves mais musulmans. Il en est de même pour les Etats arabes, tandis que la Russie, reprenant son ancienne politique, invoque également les deux termes du conflit; ils doivent aider des frères slaves et des frères en orthodoxie. Les Etats roumain et grec, tout en respectant les résolutions anti-serbes de l'ONU, le font avec modération, réticence même, et au niveau de la population les sympathies s'orientent vers les Serbes orthodoxes.

2) Les Albanais

Orthodoxes et catholiques albanais du Moyen Age combattent l'invasion turque en tant qu'Albanais; une fois conquis et une partie de la population devenue ici comme ailleurs musulmane par la force ou par intérêt, les Albanais se divisent, division qui ne va plus disparaître. Les orthodoxes du sud regardent vers la Grèce orthodoxe; les catholiques du nord vers l'Italie, les Albanais de la plaine centrale vers Istanbul. La confusion entre religion et politique est permanente, on poursuit des buts politiques en faisant appel à la voie de la solidarité religieuse.

Dans une recherche que j'ai effectuée dans les années 70' en Macédoine yougoslave j'ai visité essentiellement des populations albanaises musulmanes; à côté d'elle vivent des Turcs et des slaves orthodoxes. Albanais musulmans et Turcs musulmans nouent des relations étroites, les intermariages sont possibles, tout en

s'entendant entre eux dans la langue des slaves orthodoxes! Politiquement ils adoptent des positions proches. Les Albanais chrétiens se sentent proches des Macédoniens chrétiens et politiquement il leur arrive d'être ensemble, sans toutefois oublier de regarder vers l'Albanie voisine et indépendante. Si on remonte plus au nord, dans la région ex-autonome de Kossovo-Metohija, les Albanais constituent la grande majorité de la population et sont en conflit avec les Serbes; musulmans, mais aussi Albanais, ils s'opposent à des orthodoxes qui sont en plus Serbes, donc ethniquement étrangers.

En Albanie même, les conflits des Albanais musulmans avec les catholiques étaient courants; Valentini publie dans l'un de ses ouvrages les rapports adressés au Vatican par des prêtres catholiques fonctionnant en Albanie; les détails des rapports sont d'un grand intérêt, et rejoignent des données plus anciennes (de Hecquard et de Degrand par exemple). Les ouvrages qui relatent leur vie commune, leur voisinage, signalent des conflits dans la plupart des secteurs de la vie sociale. Forcés des fois à s'entendre, et à arrêter des vendettas interminables, les oppositions reparaissent, accompagnées par la souillure des temples de l'autre, donc de la religion de l'autre. Les disputes controversées sur les mariages mixtes sont fréquentes. Dans les rapports des prêtres franciscains qui rendent compte des disputes provoquées par le fait que des chrétiens catholiques donnent en mariage leurs filles à des "Turcs", le mot « turc » signifie tout simplement albanais musulmans. (Valentini, p 13). Les exemples sont nombreux, et le langage des prêtres est semblable à celui de leurs paroissiens; tout Albanais musulman est désigné du nom de "turc".

Un exemple parmi les plus caractéristiques est celui d'Ali pacha de Tebelen. Albanais musulman, il exprime tantôt l'une, tantôt l'autre de ces deux composantes. Si des étrangers catholiques apparaissent en tant qu'adversaires dans l'histoire de sa vie, il les combat en tant que musulman et Albanais; mais ce sont surtout les Albanais orthodoxes qu'il combat le plus violemment. Des luttes continues l'opposent aux orthodoxes de la région de Souli située au nord de la Grèce. Ces derniers combattent en tant qu'orthodoxes le musulman Ali Pacha. Parallèlement, ce dernier a aussi d'autres visées; il veut être indépendant en tant qu'Albanais musulman, et se rebelle contre le Sultan, musulman mais turc. On doit certes préciser qu'à la même époque des essais d'indépendance se manifestent presque partout sur les marges de l'empire ottoman, depuis le Caucase et

jusque dans les pays roumains car le pouvoir central perd son autorité sur les régions périphériques.

3) Les Russes

Je ne présente pas ici les innombrables cas où des problèmes de même nature se sont posés dans le cadre de l'empire russe, celui tchéchène étant actuellement le plus illustre. Des problèmes semblables apparaissent également dans les anciennes républiques soviétiques de l'Asie Centrale, aujourd'hui pseudo - indépendantes. Je limite mes observations à un seul chapitre que l'histoire nous permet de suivre le long des siècles, le combat des Russes contre des musulmans. Christianisés par les grecs, les Slaves orientaux ont eu à combattre les Tatares musulmans, ensuite les Turcs venus militairement administrer les régions anciennement ukrainiennes, puis tatares, situées au sud de la Russie. Lorsque la présence turque est éliminée de la région, de nombreuses populations musulmanes se retirent avec eux; malgré tout, d'importantes minorités subsistent, celle tatare par exemple qui, profitant de la guerre mondiale et de la présence des troupes allemandes, revendique une ancienne indépendance perdue.

La Russie tsariste avait des ambitions lointaines, entre autre l'élimination de l'Etat ottoman du continent européen et l'arrivée sur les rivages du Bosphore. L'avancée impériale russe s'accompagne d'une intense propagande basée sur l'utilisation de la religion orthodoxe. On justifie l'avancée vers les Balkans par le devoir d'aider les frères slaves et orthodoxes. Le Tsar sera parrain de l'un des enfants du prince de Monténégro, mais il naquit au prince une fille et non pas un garçon et la valeur de cette parenté politique devint moins importante. On promet aux Grecs une aide importante dans l'éventualité d'une révolte contre les Turcs; finalement on déclare la guerre et on libère la Bulgarie en se rapprochant géographiquement de Constantinople et en s'arrêtant devant Andrinople. La propagande et l'action diplomatique étaient accompagnées par un appel continu à la foi orthodoxe; les icônes fabriquées dans les ateliers russes se retrouvent aujourd'hui encore dans la plupart des régions balkaniques; des livres de culte les accompagnent.

La révolution qui survient en Russie reprend tout de suite les anciennes visées tsaristes; l'Union Soviétique se superpose à l'ancien empire russe, elle poursuit les mêmes buts géopolitiques. Cette fois-ci on appuie militairement des régimes communistes de

Roumanie, Bulgarie, Albanie, Yougoslavie, on aide les insurgés communistes de la Grèce. Ce ne sont plus les icônes mais les ouvrages de Lénine et de Staline qui accompagnent l'avancée soviétique; on ne libère plus des orthodoxes, mais les classes laborieuses.

Lorsque le régime communiste perd le pouvoir en Russie, le nouveau pouvoir exprime les mêmes visées politiques du passé. On essaie par tous les moyens de maintenir les conquêtes militaires, celles par exemple ayant suivi le pacte Ribbentrop-Molotov. Cette fois-ci on renonce aux arguments empruntés à l'idéologie communiste et on revient à la religion, le cas le plus typique étant peut-être celui qui se déroule sous nos yeux dans la province roumaine de Bessarabie (rebaptisée "république de Moldavie"), occupée par les Russes en 1940. Les troupes russes qui se trouvent à Tiraspol ont d'abord maté par les armes toute velléité de vraie indépendance de l'Etat moldave; elles ont par la suite fortement armé la minorité russe récemment installée dans la province.

Actuellement, une lutte acerbe oppose le patriarcat de Bucarest à celui de Moscou; les deux essaient de s'imposer en Bessarabie, habitée majoritairement par des Roumains. Les prêtres sont sollicités d'une part et de l'autre au nom de la discipline religieuse mais en fait il s'agit d'une claire lutte politique et ethnique. Un camp de déportation russe (semblable à ceux nazis) est installé près de la ville de Bălți; les troupes russes ont tué là-bas à la fin de la guerre et peu après, entre 30 à 40 mille personnes, essentiellement des Roumains, des Allemands, des Ukrainiens, d'autres aussi, de la même manière qu'elles l'avaient fait à Katyn pour les Polonais. Les prêtres d'obédience roumaine viennent y officier des requiems et commencent à construire sur l'endroit même une église; les prêtres d'obédience russe les chassent et détruisent l'église à peine commencée et abattent la croix installée sur les tombes collectives.

Des faits de même nature se déroulent en Ukraine, dans les régions anciennement polonaises où vit une population uniate, liée au Vatican. Le gouvernement russe ne peut plus revendiquer ouvertement la possession de l'Ukraine indépendante; la patriarchie russe de Moscou le fait à sa place.

4) Les Grecs et les Turcs

Lorsque les Turcs conquièrent Constantinople en 1453 ils chassent l'administration byzantine, évacuent la population de la ville et la remplacent par une

autre. Ils maintiennent en place un seul personnage appartenant à l'ancienne administration, le Patriarche, chef de l'Eglise orthodoxe. Installé à proximité du sultan et de son administration, il est à leur merci; il devient l'un des éléments importants à travers lesquels on tient en laisse les nombreux sujets orthodoxes de l'empire. Il conserve cette fonction tout au long de l'histoire ottomane et un Patriarche vit encore à Constantinople, rebaptisée Istanbul.

Les documents ottomans, leur législation, leurs chroniques – relatent la présence des populations de l'empire en une unique façon, sans citer les groupes ethniques. Il y a d'un côté les musulmans, de l'autre les infidèles. Entre ces derniers on fait une distinction selon qu'ils ont ou pas un livre écrit comprenant les règles de leur croyance (Panaite). Des règles somptuaires définissent les vêtements de chacun, à commencer par la couleur. Encore une fois les règles sont en rapport avec la religion de chacun, essentiellement musulmane, chrétienne ou juive.

Comme pour répondre à cette attitude, les chrétiens orthodoxes se définissent simplement comme "chrétiens", l'appartenance ethnique reste dans l'ombre. Dans un passé plus lointain aux débuts de la pénétration ottomane dans la Péninsule Balkanique, le terme de chrétien désignait l'ensemble des chrétiens. Avec le temps, cette unité s'estompe et une opposition grandissante différencie les catholiques et les orthodoxes. Comme d'habitude, cette dernière distinction ignore le caractère ethnique des populations. On est ainsi dans un système qui classe les gens à travers leur religion et cache leur appartenance ethnique. Cette affirmation n'est certes pas sans exception car ici ou là apparaissent les groupes ethniques, mais ce ne sont pas eux qui dominent dans l'argumentation. Dans les îles grecques occupées par les ottomans, des églises chrétiennes sont dans une première phase utilisées alternativement par des orthodoxes et des catholiques, pour que par la suite on voie se dérouler une compétition entre chrétiens parfois plus violente que celle que chacun a avec des musulmans (Hofman).

Les européens de l'occident arrivent également à percevoir et à classer les populations de la même manière; musulmans et chrétiens "schismatiques", les orthodoxes. Cette absurde opposition entre chrétiens n'est pas moins violente que celle opposant les sunnites aux chiïtes, et elle s'est déroulée même dans les années tragiques qui précédaient la conquête de Constantinople. Elle prolonge en fait des événements plus graves du passé, comme par exemple la croisade occidentale qui se trompe de cible et qui,

au lieu de libérer Jérusalem, occupe Constantinople fragilisant le pouvoir byzantin (Clari, Villehardouin).

Au XIX-e siècle on arrive à confondre dans le langage courant la notion de "grec" (originellement notion ethnique) avec celle de "orthodoxe"; le terme de grec s'applique alors à l'ensemble des orthodoxes de la Péninsule Balkanique. Les populations elles-mêmes se définissent de cette manière utilisant la notion de "grec" pour désigner leur religion. Ainsi par exemple, les Aroumains d'expression romanique qui, installés sur des terres roumaines, hongroises, autrichiennes ou ailleurs, affirment constituer des "compagnies marchandes grecques".

La confusion dans le langage est accompagnée par une confusion dans le domaine du politique. Traversant au début du XIX-e siècle les provinces de l'empire ottoman, Pouqueville décrit une région présidée par un haut prélat grec, véritable réunion de gouvernement. En effet, à part le rôle du patriarche lié au sort des orthodoxes de tout l'empire, là où les représentants politiques des populations avaient été éliminés, ce sont souvent les prélats qui deviennent des vrais "chefs de gouvernement". Je ne saurais mieux l'exprimer que le fait Pouqueville lui-même (*Voyage...*, vol. III, pp. 1-2): "Néophytos, archevêque de Castoria, qui m'avait accordé l'hospitalité, reçut dans l'après-midi la visite de tous les primats grecs de la ville, auxquels il me présenta. C'étaient comme dans les grandes villes de la Romélie, de riches négociants qui avaient des maisons de commerce à Vienne, à Leipzig, à Dresde et à Moscou. Les uns parlaient allemand, d'autres slave, un petit nombre savaient l'italien, et presque tous possédaient dans un grand degré de perfection le grec littéral, qui fait maintenant la base de l'éducation publique dans les écoles de la Grèce. J'observai que ces marchands, malgré les habitudes contractées à l'étranger, se conformaient, en apparaissant devant leur métropolitain, à l'étiquette ancienne d'adoration, qu'ils remplissaient en se prosternant et en s'avancant respectueusement jusqu'à ses pieds, d'où ils ne se relevaient qu'après avoir reçu sa bénédiction et baisé sa main. Après cette cérémonie, chacun prenait place à côté du prélat, qui les traitait en frères. Lorsque tout le monde fut réuni, on me prévint qu'on allait s'occuper des affaires de l'éparchie, objet ordinaire des délibérations de cette réunion religieuse et civile..."

Cette situation particulière, où des évêques représentent le groupe ethnique grec et constituent le pouvoir civil, s'est maintenue dans l'île de Chypre jusqu'à ces dernières

années, c'est-à-dire tout autant que l'île a été sous mandat britannique. L'archevêque Makarios était également chef religieux et politique et il le resta jusqu'à l'indépendance de l'île, lorsque des civils prirent le pouvoir. Makarios conserva alors exclusivement sa qualité de chef religieux des orthodoxes de l'île.

La guerre d'indépendance des Grecs (Svoronos) qui allait aboutir à la fondation du premier Etat grec, fournit continuellement des exemples de confusion entre les notions de religieux et d'ethnique. Ce sont toujours les écrits de Pouqueville (*Histoire de la régénération...*) qui, en rendant compte de la guerre dans tous ses détails, reproduit fidèlement des situations étonnantes. Une fois la guerre grecque d'indépendance commencée, les Turcs répondent en tuant le patriarche, considéré chef politique des Grecs. On l'étrangle et on le jette à la mer mais il est repêché et envoyé en cachette chez les orthodoxes russes où il sera enterré avec tous les honneurs.

La guerre oppose des "grecs" – en fait des orthodoxes, à des "turcs" – en fait des musulmans. Des populations appartenant à un même groupe ethnique se scindent pour participer au combat en tant que musulmans ou chrétiens. J'ai rappelé plus haut le cas d'Ali Pacha de Tébelen et ses combats contre des consanguins appartenant à une autre religion. Les Albanais orthodoxes de Souli luttent à mort contre les Albanais musulmans (Pouqueville, *Histoire de la régénération...*, vol. IV, pp. 21 sq.). Organisés de la même manière, respectant les mêmes règles du combat, ils établissent une paix passagère en faisant appel à la formule habituelle de la vendetta albanaise, la "bessa". "Cet usage de la foi, donnée avec promesse de réciprocité, entre les Souliotes et les Schypetars, enfants d'un même pays, mais divisés par la croyance, qui ont conservé quelques traces d'une civilisation antique au milieu de la barbarie..." (p. 22).

Les Aroumains orthodoxes ont combattu en tant que "grecs" contre des "turcs"; quelques-uns des commandants les plus illustres de la guerre grecque d'indépendance sont aroumains. Voici encore les "grecs" de l'île d'Hydra qui se distinguent dans les combats navals par leur bravoure et qui en fait sont albanais orthodoxes. De pareils exemples fourmillent dans cette guerre où l'appartenance religieuse efface souvent celle ethnique.

La classification "turcs"=musulmans et "grecs"=chrétiens s'estompe vite à l'apparition des Etats nationaux au cours du XIX-e siècle. Les pays de Serbie, de Grèce, de Roumanie, de Bulgarie ont dorénavant chacun un Etat national qui comprend une

population ethniquement majoritaire. L'égalité qui avait été mise en avant lorsque tous ils appartenait à l'empire ottoman, disparaît dans des Etats devenus nationaux. Les mêmes qui étaient auparavant tout simplement "grecs" ou "orthodoxes" deviennent serbes, grecs, bulgares, roumains, albanais. Les frontières nouvellement instaurées divisent la Péninsule Balkanique en fragments isolés. Les Turcs s'éloignent, victimes de plusieurs défaites successives, le danger qu'ils représentent s'estompe; les divisions apparaissent maintenant non plus entre les fidèles d'une religion et ceux de l'autre, mais entre des ethnies différentes. Et pour que cette distinction soit encore plus marquée, on pousse les églises devenues nationales vers une organisation séparée, chacune voulant acquérir un caractère autocéphale, un patriarche indépendant. Les oppositions entre les deux religions ne disparaissent pas pour autant, mais reprennent: si dans un état national la population appartient à deux religions; le combat chrétiens - musulmans se déroule maintenant à l'intérieur de cet Etat et entre des sujets appartenant parfois au même groupe ethnique.

Des chrétiens devenus en apparence musulmans (connus à travers une large littérature sous le nom de "crypto-chrétiens" (Pashley, Skendi, Stahl 1979), appelés par les Grecs "lino-vamvaki", une fois sortis de la tutelle musulmane rejettent l'habillement extérieur musulman, premier et visible signe distinctif. Voici Koumourdji qui "déchirant son turban, proclame la divinité de Jésus-Christ et le règne de la croix. Ses frères, ses neveux, qui depuis deux siècles ne s'unissaient qu'entre eux afin de conserver en secret la foi chrétienne, imitant son exemple, rassemblent les paysans, lèvent des compagnies; tandis que leurs femmes et leurs filles, reprenant les noms de Mairie, d'Hélène, de Catherine et de Louise, se portaient au pied des autels pour attester la vérité du Dieu vivant, en demandant à renouveler leur baptême" (Pouqueville, Histoire de la régénération..., vol. III, p. 39).

5) Les Juifs, religion ou groupe ethnique

Toute l'histoire des Juifs est marquée par la conjonction de ces deux notions, religion et appartenance ethnique. Durant l'antiquité ils étaient dans leur pays, et ils avaient les problèmes habituels pour toute population majoritaire vivant dans son propre Etat. Dès l'instant où ils ont été déportés par les armées romaines pour vivre en tant que minoritaires dans les diverses régions de l'empire, leur situation et leurs problèmes ont changé. Les critères de l'ethnicité et ceux de la religion se sont mis à fonctionner et à

sortir en lumière de manière variée depuis l'antiquité et jusqu'au vingtième siècle. Je me limite à signaler pour le XXe siècle seulement quelques-uns des problèmes qui se sont posés.

Groupés aux XIX-e et XX-e siècles essentiellement en Europe Orientale ils étaient périodiquement secoués par des conflits et par les accusations qui les ont accompagné depuis l'antiquité dans le monde chrétien; l'absurde histoire de l'enfant chrétien sacrifié par les Juifs à l'occasion des fêtes pascales reparaisait périodiquement. Des pogroms arrivaient de temps en temps leur rappelant qu'ils ne sont pas dans leur pays et qu'ils sont différents des autres populations. Ils étaient essentiellement définis par les deux notions qui forment l'objet de cet article; perçus comme un peuple étranger, qui n'est pas chrétien, et qui en plus a sacrifié Jésus Christ; ils portaient des vêtements qui les différenciaient du reste de la population. Ils étaient donc facilement identifiables, d'autant plus facilement qu'ils étaient enfermés dans des ghettos. L'ensemble de leurs caractéristiques et de leur vie sociale les distinguait des populations au milieu desquelles ils vivaient. On mettait l'accent sur l'une ou l'autre des caractéristiques de leur société, la religion n'étant jamais absente, comme elle n'était absente ni dans l'organisation de leur vie sociale.

Ce n'est qu'après la première guerre mondiale que la notion "d'antisémitisme" s'impose et prend une forme virulente. L'idée de race, même si elle était présente dans le passé, elle n'était pas prépondérante et encore moins exclusive. On était jadis contre des "Juifs" et pas contre des "sémites"; maintenant on était "antisémite" et on devait les éliminer. Telle que la notion fonctionnait, elle se basait sur une acception incorrecte de la notion de "race sémite", car les Juifs ne sont pas les seuls sémites au monde, il y en a d'autres; malgré tout, en se déclarant antisémite on s'adressait exclusivement aux Juifs. Qui plus est, pendant la guerre conduite par l'Etat allemand dont la théorie essentielle était antisémite, il a eu pour allié dans certaines régions du Moyen Orient des "sémites" arabes.

A cette fausse définition de la catégorie raciale de "sémite" s'ajoute la deuxième notion, celle de religion. Un européen racialement non juif, qui adopte la religion mosaïque, devient-il pour autant juif? Mais un juif, ethniquement juif, une fois converti au christianisme cesse-t-il d'être juif? J'ai envie de dire que les deux questions sont pour moi absurdes.

Etre juif signifie appartenir au peuple juif, ou être de religion mosaïque? Ces questions ne sont pas posées ici pour discuter une théorie mais parce qu'elles ont eu une relation avec des faits concrets. La persécution des Juifs entre les deux guerres mondiales, basée sur une théorie moralement inacceptable, utilisait une notion qui n'est pas définie, car elle ne répond pas aux deux questions posées plus haut. La législation roumaine antisémite par exemple ne définit jamais ce que signifie être juif, et d'ailleurs personne ne le fait. Corollaire de ce qui vient d'être dit, la théorie *raciale* antisémite, devient encore moins claire, dès l'instant où, sans le publier, les autorités roumaines ont sorti les Juifs convertis au christianisme de la catégorie de Juifs, pour les inscrire dans celle de chrétiens. Se rapportant aux règles de l'orthographe français, doit-on écrire avec un majuscule Juif comme pour désigner un groupe ethnique, ou juif personne de religion mosaïque?

Les conversions de Juifs se sont multipliées dans les régions roumaines aux XVIII-e et XIX-e siècles; les convertis, séparés de leur groupe d'origine, se sont intégrés et fondus dans le groupe qui les acceptait et leur parcours social a été normal après la conversion. (Ungureanu; Stahl 2002).

Mais les Juifs, "sémites" vivant de nos jours dans l'Etat d'Israël parmi d'autres sémites? Ici la religion retrouve sa place, puisque l'ethnicité ne marque aucune différence entre les deux peuples, Juifs et Arabes. Comme dans les autres cas présentés plus haut, la religion est mise en relief et justifie les oppositions. L'histoire juive est l'une des plus riches en exemples pour le thème présenté dans cet article et pour la manière d'employer l'appartenance ethnique et la confession religieuse pour justifier des actions situées sur d'autres plans. Des nuances dans la lecture des Ecritures justifiaient des guerres; des nuances dans l'interprétation de "pères du marxisme-léninisme" conduisaient à des oppositions entre Etats. L'absence de définition de ce qui est un "juif" peut conduire, dans la confusion, à bien des situations inattendues.

*

L'identité est alternative.

Chaque personne a plusieurs identités liées aux groupes dont elle fait partie. Ainsi, pour trouver un exemple parmi les plus éloquents concernant l'appartenance simultanée à plusieurs groupes et le comportement qu'elle met en évidence on peut observer le déroulement d'une vendetta. Dans les sociétés tribales balkaniques (Stahl,

1993) on appartient d'abord à une maisnie , la plus petite unité sociale, (en roumain "gospodàrie", en grec "nikokirato", en serbe "domaćinstvo", en anglais "household") comprenant un groupe humain, un habitat, une propriété, ayant une vie spirituelle commune, un travail et un budget commun. Plusieurs maisnies dont les hommes sont consanguins constituent une phratrie; plusieurs phratries une tribu. Si quelqu'un tue une personne appartenant à une maisnie, la maisnie du tueur et celle de la victime appartenant à la même phratrie, la vendetta oppose exclusivement les deux maisnies. Si les maisnies appartiennent à des phratries différentes la vendetta oppose les deux phratries. Si la maisnie de la victime appartient à une tribu et celle du tueur à une autre, la vendetta oppose les deux tribus.

Le tueur et sa victime ont donc chacun plusieurs identités, celle liée à leur maisnie, celle liée à leur phratrie et la troisième celle liée à leur tribu. Ces identités multiples existent tout le temps, mais elles sont mises en évidence seulement dans la relation qui s'établit entre le tueur et sa victime. On peut donc affirmer que

- a) l'identité est multiple,
- b) elle est alternative,
- c) elle est relationnelle.

Chez les Slaves du sud le nom met en lumière clairement cette situation; dans un exemple donné par Friedrich Kraus on constate qu'une personne peut avoir les noms suivants: 1 – le nom de baptême, Jovo; 2 – le nom du père en forme adjectivée, Jovo Petrov (fils de Petro); 3 – si dans la même maison /comprenez 'maisnie'/ vivent plusieurs personnes qui s'appellent Jovo Petrov, on ajoute le nom du grand-père, toujours en forme adjectivale, Jovo Petrova Markova (Jovo, fils de Petro, fils de Marko); 4 – à ceci s'ajoute le nom de la lignée; si la lignée porte le nom de Janković /qui est aussi le nom de tous les membres de la maisnie/, le nom devient Jovo Petra Markova Jankovića Kovačevićova (Jovo fils de Petro, fils de Marko, de la lignée Janković, de la phratrie Kovačević) (Krauss, p. 45).

Une situation similaire se trouve dans les sociétés tribales albanaises; Rrok Zoizi nous présente ainsi quelques exemples de noms appartenant à un lignage; on part d'une seule personne et on remonte jusqu'à l'ancêtre commun, chacun des noms qui le séparent du fondateur le classant dans un certain groupe social. La mémoire sociale est particulièrement longue mais elle est nécessaire, car sa connaissance indique à chaque

personne ses droits et ses obligations, de même que ses relations avec les autres. L'un des cas cités par Zoizi comprend une longue liste de 18 noms; la liste part du présent et remonte jusqu'au nom de l'ancêtre commun.

Les droits et les obligations de chacun sont dans les deux cas réglés par l'appartenance à plusieurs groupes sociaux. On peut changer d'appartenance en passant d'un groupe à un autre; ceci attire un changement de nom et aussi des droits et des obligations, car on adopte nécessairement ceux de la nouvelle unité sociale dont on est devenu le membre. Cette situation, connue aux tribus du XIX-e et même du XX-e siècle dans les Balkans était connue aux populations de l'antiquité. Fustel de Coulanges (p. 122) affirme qu'il était naturel "que les membres d'une même 'gens' portassent le même nom et c'est ce qui arriva... L'unité de naissance et de culture se marque par l'unité de nom. Chaque gens se transmet de génération en génération le nom de l'ancêtre et le perpétue avec le même soin qu'elle perpétuait son culte..." La relation entre nom et structure sociale est mise régulièrement en évidence par l'étude des sociétés sud-est européennes (Stahl, 1998).

Ces situations qui prouvent la présence des identités multiples d'une même personne sont fréquentes. Je cite encore deux exemples dont le premier est commun car il concerne chaque personne, quel que soit la société à laquelle il appartient. Ainsi, chaque homme est un fils par rapport à ses parents; il est un frère par rapport à ses frères et sœurs; il est un oncle par rapport à ses neveux; il est un grand-père par rapport à ses petits-fils, et ainsi de suite. Chacune de ces qualités (fils, frère, petit-fils, et ainsi de suite) apparaît lorsqu'on la rapporte à une autre personne. Dans un article signé par une aroumaine on trouve un autre exemple; des Aroumains orthodoxes installés aux Etats-Unis, fréquentent l'église orthodoxe la plus proche, église grecque; par la suite les Roumains ouvrent une église roumaine et alors ils s'orientent vers cette dernière; finalement ils organisent une église aroumaine qu'ils vont fréquenter dorénavant. Ayant une même religion que les Grecs ou les Roumains, ils les abandonnent pour se rapprocher d'une église toujours orthodoxe mais appartenant au groupe social le plus proche, bien que ethniquement parlant ils sont frères des Roumains et proches aussi des Grecs.

Hypothèses

On retrouve souvent ce fonctionnement complexe de l'identité (Renzo Gubert ; Lévi Strauss) dans la région concernée par cet article. On est en même temps adepte d'une religion et membre d'un groupe ethnique, par-dessus l'appartenance à un village, une tribu, une lignée et ainsi de suite, car toutes les unités sociales auxquelles on appartient interviennent dans la définition de l'identité d'une personne. La question qui se pose est la suivante: à quel moment l'appartenance ethnique ou celle religieuse d'une personne est la plus forte, à quelle occasion sont-elles mises en évidence? Les cas présentés plus haut semblent indiquer les hypothèses suivantes:

- a) lorsque deux groupes qui s'opposent ont la même religion, l'appartenance ethnique est mise en évidence;
- b) lorsque deux groupes appartiennent au même groupe ethnique, mais sont adeptes de religions différentes, l'appartenance religieuse est mise en évidence.

Certes, ces hypothèses ne fonctionnent pas mécaniquement, sans exceptions; il faut à chaque fois tenir compte de l'environnement historique. Les conflits les plus violents opposent des personnes qui diffèrent à tous points de vue, et ethnique et religieux, auxquels s'ajoute l'ensemble de leur comportement social. L'étranger, le vrai, est celui qui ne vous ressemble en aucune manière, et cela commence par l'aspect extérieur, les premiers qu'on observe et qui sont liés à votre identité.

Ce qui est surprenant à première vue c'est la facilité avec laquelle on invoque, selon les circonstances, l'une ou l'autre de ces deux caractéristiques essentielles, religion et ethnicité. Il faut se rappeler que, si dans un certain moment l'une des deux hypostases identitaires domine, on n'oublie en fait jamais l'autre. Pour un turc par exemple, le vrai musulman est le musulman sunnite et turc, pour un iranien, le vrai musulman est un musulman iranien et chiite, et ainsi de suite.

Il ne faut pas non plus oublier les causes politiques ou économiques des oppositions, ou chaque partie fait appel à l'élément qui lui semble le plus propice pour arriver à ses fins, gagner un combat, changer une situation, obtenir un privilège.

Si l'étroite relation entre ces deux notions s'exprime des fois clairement, elle prend d'autres fois des formes cachées, sournoises. Ainsi, à part les catholiques et les orthodoxes, l'Europe orientale connaît la présence importante des uniates. Liés aux origines à l'orthodoxie, les uniates, une fois convertis changent d'orientation, ne regardent

plus vers Constantinople mais vers Rome, vers l'Occident. On voit de nos jours s'exprimer presque dans les mêmes termes l'appréciation des orthodoxes sur les uniates; on le voit en Ukraine, on le voit en Roumanie. Pour les orthodoxes les uniates sont "moins ukrainiens" ou "moins roumains" que le sont eux-mêmes. L'affirmation est d'autant plus absurde que les uniates roumains (du fait même que jadis ils avaient une position privilégiée dans le cadre de l'empire autrichien, et des relations suivies avec Vienne catholique), ont eu un rôle déterminant dans la lutte de libération nationale des Roumains.

Dans quelques îles de la Mer Egée où des catholiques continuent à exister on entend dire sur eux la même chose; les catholiques sont "moins grecs" que les orthodoxes. Il s'agit donc du maintien de la même antique relation entre appartenante ethnique et religieuse, la religion faisant figure de note constituante de l'ethnicité. Pour être un vrai X-ethnique, il faut être un « X complet », ("grec complet", "juif complet", "roumain complet") qui peut être classé exactement comme la majorité du groupe auquel on appartient.

Mes exemples sont pris à la région de l'Europe du sud-est et je me rends compte que bon nombre des affirmations peuvent gêner les uns ou les autres. Mais l'évidence des situations décrites et leur déroulement sont confirmés par ce qui se passe ailleurs sous nos yeux. Je cite d'abord l'exemple de l'Afghanistan, société structurée en tribus musulmanes. Une fois les Russes venus occuper militairement le pays, les tribus oublient leurs distinctions et leurs oppositions tribales et combattent des infidèles qui par-dessus le marché appartiennent à une autre race et sont matérialistes. Des musulmans vivant ailleurs les aident en tant que musulmans. Une fois les Russes partis on oublie l'appartenance religieuse, celle ethnique ressort en évidence et les disputes intertribales reviennent. La situation est semblable à celle qui se passe de nos jours en Irak; des chrétiens blancs attaquent des musulmans au teint basané; religion et appartenance ethnique sont également invoquées pour justifier la guerre contre les forces occupantes de leur pays. Auparavant, les combats opposaient des irakiens sunnites à des iraniens chiïtes, les deux éléments justifiant le conflit. Le jeu politique qui résulte dans le maniement de l'appartenance ethnique et religieuse explique bien des choses; d'autres éléments interviennent (économique, culturel et autres) mais ce n'est pas l'objet de mon article.

Les Kurdes, l'une des plus typiques populations sans Etat, ont à combattre la Turquie, la Syrie, l'Iran, l'Irak tous pays musulmans comme eux-mêmes. Leur combat ne cite donc pas l'argument religieux mais seulement celui ethnique, et ils font même appel à des chrétiens pour combattre ses frères musulmans; l'élément ethnique est ici prépondérant.

L'opposition entre les religions et entre les ethnies traverse l'histoire; on les trouve depuis les premiers documents écrits, et on les suit encore dans les divers continents. Les situations décrites pour le sud-est européen, ne constituent pas des exceptions mais perpétuent quelques-unes des règles les plus anciennes et les plus insistantes de la vie sociale.

OUVRAGES CITES DANS LE TEXTE

CLARI, Robert de, Geoffroy de Villehardouin – *Ceux qui conquièrent Constantinople. Récits de la quatrième croisade*, Paris, 1966.

CRACIUN, Maria et Ovidiu Ghitta – *Ethnicity in Central and Eastern Europe*, Cluj, 1995.

DEGRAND, A. – *Souvenirs de la Haute Albanie*, Paris, 1901.

DIMITRIJEVIĆ-RUFU, Dejan – *L'identité dans la guerre en ex-Yougoslavie*, Paris, 1995.

DRAGOILOVIĆ, Dragoliub – *Krstjani i kereticka crkva Bosanska*, Beograd, 1987.

FATSE, Beverlee A. – "Ethnic Solidarity and Identity Maintenance in Armân Ethnicity", *Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. VII, Paris, 1984.

FOCHI, Adrian – *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești*, București, 1975.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys – *La Cité antique*, Paris, 1984.

GUBERT, Renzo – *L'identificazione etnica*, Udine, 1976.

HECQUARD, H. – *Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie*, Paris, 1862.

HOFFMANN, Giorgio S. J. – "Vescovadi cattolici della Grecia", 4 vol., 1934-1941, in *Orientalia Cristiana*, Roma.

IOANID, Radu – *The Sword of the Archangel. Fascist Ideology in Romania*, New York, 1990.

IORGA, Nicolae – *Histoire des Etats balkaniques jusqu'en 1924*, București, 1924.

IVANOV, Iordan – *Livres et légendes bogomiles*, Paris, 1976.

- LEVI-STRAUSS, Claude (séminaire interdisciplinaire dirigé par) – *L'Identité*, Paris, 1977.
- JONČIĆ, Koca – *Les rapports entre les nationalités dans la R.S.F. de Yougoslavie*, Beograd, 1967.
- KARADZIĆ, Vuk Štefanović – *Cântece populare sârbesti*, Bucuresti, 1977.
- KRAUSS, Friedrich S. – *Sitte und Brauch des Südslaven: nach heimischen, gedruckten und ungedruckten Quellen*, Leipzig, 1885.
- MURKO, Mathias – *La poésie épique en Yougoslavie au début du XX-e siècle*, Paris, 1928.
- PANAITE, Viorel – "Ethnicity and Religion in the Terminology of XVIth-XVIIth Centuries Ottoman Documents. A Case Study; Adhnâmes", in Crăciun, Ghitta, Cluj, 1995.
- PASHLEY, Robert – *Travels in Crete*, London, 1832.
- POUQUEVILLE, F.C.H.L. – *Histoire de la régénération de la Grèce*, Paris, 4 vol., 1824.
- le même – *Voyage de la Grèce*, Paris, VI vol., 1826.
- PRIMOV, Borislav – *Les Bougres. Histoire du pape bogomile et de ses adeptes*; Paris, 1975.
- SKENDI Stavro – *Balkan Cultural Studies*, New York, 1980.
- STAHL, Paul Henri – "Croyances communes des chrétiens et des musulmans balkaniques", *Buletinul Bibliotecii Române*, vol. VII (XI), Freiburg, 1979.
- le même – *Terra, società, miti nei Balcani*, Messina, 1993.
- le même – *Name and Social Structure. Examples from Southeast Europe*; New York, 1998.
- le même – "Conversion et parrainage (Jassy, 1819-1831)", *Omagiu lui Virgil Căndea la 75 de ani*, Bucuresti, 2002.
- SVORONOS, Nicolas – *Histoire de la Grèce moderne*, Paris, 1964.
- UNGUREANU, Mihai Răzvan – "Câteva aspecte ale regimul asimilării confesionale în Moldova", *Arhiva genealogică*, I (VI), 1994.
- VALENTINI, G. – *La legge delle montagne albanesi nelle relazioni volante. 1880-1932*, Firenze, 1969.
- ZOJZI, Rrok – "Survivances de l'ordre du 'fis' dans quelques micro-régions de l'Albanie", *La Conférence nationale des études ethnographiques*, Tirana, 1977.

