

LA « ROUMANISATION » D'UN ESPACE SACRÉ: LE PÈLERINAGE AU MONASTÈRE DE CELIC DERE DANS LE CONTEXTE DE L'HISTOIRE RELIGIEUSE LOCALE

STELU ȘERBAN

(Institut d'Etudes Sud-Est Européennes, Bucarest)

Je m'attache à analyser la relation entre la construction de l'identité ethnique et la participation au pèlerinage de la Vierge, telle qu'elle est observable à Celic Dere, un monastère du nord de la Dobroudja, en Roumanie. Je chercherai à montrer que, dans le contexte de la culture locale, l'identité ethnique joue un rôle secondaire. Les arguments s'articulent en deux mouvements. Je tâcherai d'abord de démontrer que le modèle spirituel du pèlerinage de Celic Dere n'est pas la *Via Crucis*, mais l'*Eucharistie*. Je chercherai ensuite les sources possibles de ce modèle. A cet effet, je suivrai deux axes de réflexion, tentant d'établir : 1) les ressemblances avec le pèlerinage d'Uspenia, monastère tenu par les Lipovans de Roumanie, situé dans les environs de Celic Dere, mais aussi avec le *slava*, *praznik* et *kourban* que l'on rencontre dans la Bulgarie voisine ; 2) les circonstances de la fondation du monastère Celic Dere, telles que nous les rapporte la tradition orale.

Mots-clé : identité ethnique, pèlerinage, Dobroudja.

Je m'attache à analyser la relation entre la construction de l'identité ethnique et la participation au pèlerinage de la Vierge, telle qu'elle est observable à Celic Dere, un monastère du nord de la Dobroudja sous administration de l'Eglise Orthodoxe Roumaine. Je chercherai à montrer que, dans le contexte de la culture locale, l'identité ethnique joue un rôle secondaire. En revanche, la cohésion des participants naît de l'accomplissement de pratiques et de rituels strictement religieux. Le pèlerinage qui se déroule le jour de la Dormition de la Vierge¹ en représente un moment important.

¹ Ce jour correspond au 15 août à Celic Dere et au 28 août à Uspenia. Le décalage est dû au fait que les Lipovans respectent le calendrier julien.

Dans la culture religieuse de l'Europe de sud-est il faut faire la distinction entre « pèlerinages » et « litanies » ou « procession ». Les premiers supposent des voyages dont les buts sont spirituels, vers des lieux sacrés situés *au dehors* du lieu de résidence des participants. Les autres sont des voyages entrepris dans les limites géographiques de la localité/zone des participants. Je dois cette remarque à M. Bernard Lory. La discussion en marge de ce sujet a eu lieu à l'occasion de la conférence « Religion on the Boundary and the Politics of Divine Interventions », Sofia, 14–18 avril 2006.

Pourtant, il convient de retenir une nuance. L'expérience acquise sur le terrain montre que la distinction est en effet pertinente mais seulement en ce qui concerne le contenu intrinsèque de ces cérémonies. Elle n'existe pas au niveau terminologique, du moins dans les régions auxquelles je me rapporte et où j'ai accompli le travail de terrain (Dobroudja, Transylvanie, nord de la Bulgarie). Les termes de référence sont : *pelerinaj* (pèlerinage) (mot de date plus récente dans les régions de la Roumanie), *profeție* (prophétie) (en Transylvanie), *poklonenie*, *procesie*, *procesja*, *litanja* (en Bulgarie). A Celic Dere, en dehors des termes *pelerinaj* et *procesiune*, est utilisée la paraphrase *drum la mănăstire* (chemin vers le monastère).

Je tâcherai d'abord de démontrer que le modèle spirituel du pèlerinage de Celic Dere n'est pas la *Via Crucis*, mais l'*Eucharistie*. Je chercherai ensuite les sources possibles de ce modèle. A cet effet, je suivrai deux axes de réflexion, tentant d'établir : 1) les ressemblances avec le pèlerinage d'Uspenia, monastère tenu par les Lipovans de Roumanie², situé dans les environs de Celic Dere, mais aussi avec le *slava*, *praznik* et *kourban* que l'on rencontre dans la Bulgarie voisine ; 2) les circonstances de la fondation du monastère Celic Dere, telles que nous les rapporte la tradition orale.

Ce monastère se trouve dans la Dobroudja (département de Tulcea) dans la proximité de la ville de Tulcea et des villages de Telița et Poșta. Ces deux dernières localités possèdent d'importantes minorités ethniques russes.

Au milieu du XIX^e siècle, un groupe de 60 familles, mixtes du point de vue ethnique (surtout slavophones), émigrèrent du Sud de la Bessarabie³ et participèrent à la fondation d'une communauté monacale dans la région où se trouve aujourd'hui le monastère. Le groupe fut conduit par l'*otec* (père) Athanase, moine russe originaire d'Ismail, localité du Sud de la Bessarabie. Il trouva sur les lieux un ermitage fondé par quelques moines russes et roumains⁴. La légende dit que le chemin vers le lieu du futur monastère constitua en réalité un pèlerinage. Les pèlerins s'arrêtèrent dans la vallée de la rivière de Telița, dans un endroit retiré, en pleine forêt. Sur le conseil des moines, ils y construisirent une chapelle. Celle-ci subit plusieurs inondations avant d'être définitivement détruite par un incendie. La communauté des moines bâtit ensuite une autre chapelle⁵ détruite, elle aussi, par les eaux, en 1950. Toutefois, toutes les icônes de cette dernière chapelle ont pu être sauvées et conservées. Au début, les moines étaient d'appartenance ethnique diversifiée, la plupart étant originaires de Bessarabie. De nos jours, cette importante

² Les Lipovans sont connus aussi sous le nom de *staroobreadci* ce qui signifie : conservateurs des anciennes traditions. D'ethnie russe, ils sont entrés en conflit avec le patriarche Niphone de l'Eglise russe, vers le milieu du XVII^e siècle. Pour conserver leurs traditions ils furent finalement obligés d'émigrer. Ils restent assez peu connus (Vascenco 1998). En Roumanie sont environ 30 000 Lipovans. Récemment, la chercheuse bulgare Ecaterina Anastasova a publié un excellent ouvrage dédié à seuls deux villages des Lipovans de Bulgarie (Anastasova 1998).

³ Maintenant part de la République d'Ukraine.

⁴ La tradition orale nous renseigne sur le conflit déclenché entre Athanase et Dositei Crihană, supérieur du monastère déjà existant au moment de la fondation. Crihană était originaire de Kishinew, capitale actuelle de la République Moldova. Il provenait d'une famille prestigieuse, avec une tradition bien établie dans la politique locale. Mais il est parti pour la Dobroudja, justement pour se dérober aux obligations qui lui incombait. Les religieuses disent qu'il est parti pour « être délivré des tentations laïques », c'est-à-dire de la politique, précisent-elles. Après l'arrivée d'Athanase, Crihană se retire à Sulina (Dobroudja) où il s'établit. Il fonda la première école de langue roumaine à Sulina.

Conformément aux relations orales, Athanase y trouva aussi une communauté de jeunes religieuses sous la direction de la supérieure Sindichia, une religieuse plus âgée. Celle-ci avait élargi les préceptes monastiques, leur donnant une interprétation personnelle. On affirme que les jeunes religieuses étaient contraintes à une obéissance totale à ces derniers préceptes. L'autorité de Sindichia était donc quasi personnelle. Mais Athanase finit par amener dans sa communauté le groupe dirigé par Sindichia.

⁵ Le terme *paraclis* (chapelle) est un mot rare dans la culture rurale traditionnelle de Roumanie. En revanche, le terme est propre aux villages de la Bulgarie voisine. À présent, pour différentes raisons, dans les villages du nord de ce pays, il n'existe plus d'églises mais « seulement » des *paraclis*.

caractéristique s'est perdue. Le monastère abrite à présent des religieuses, dont les plus âgées proviennent surtout de la Dobroudja et les plus jeunes de la partie roumaine de la Moldavie. Les messes se tiennent en roumain.

Le monastère d'Uspenia appartient aux Lipovans « avec pope » (*popovci*). Fondé au début du XIX^e siècle en même temps que le village de Slava-Rusă, aux environs duquel il se trouve, il fut dès le début le centre de pèlerinages mariaux (Dănescu 1896). Siège de l'archevêché des Lipovans, il a représenté, et représente encore, un repère important pour l'identité communautaire des Lipovans de Roumanie, repère d'abord religieux, et, dans une moindre mesure, ethnique. Si les sources historiques suggèrent que jadis, d'autres populations locales chrétiennes orthodoxes (Bulgares, Roumains, Russes) auraient participé à ce pèlerinage, le 28 août 2001⁶, je n'ai pu identifier d'autres groupes ethniques en dehors des Lipovans.

TOPOS GEOGRAPHIQUES ET SPIRITUELS

Si l'on suit l'approche bien-known de Victor Turner, les cérémonies rituelles grâce auxquelles on célèbre la fête de la Sainte Vierge à Celic Dere ne peuvent être incluses dans la catégorie des pèlerinages. Les gens arrivent au monastère par groupes restreints, informels, soit à pied, soit en différents moyens de transport (voitures, autobus, chariots). Or, selon l'assertion de Turner : « Behind such journeys (pèlerinages – m.n.) in Christendom lies the paradigm of the *Via Crucis*, with the added purgatorial element appropriate to fallen men. While monastic contemplatives and mystics could daily make interior salvific journeys, those in the world had to exteriorize theirs in the infrequent adventure of pilgrimage ... If mysticism is an interior pilgrimage, pilgrimage is exteriorized mysticism » (Turner et Turner, 1978: 6–7).

À la lumière de ce modèle, ni à Celic Dere, ni à Uspenia, le voyage vers les lieux sacrés ne comporte un engagement ou une signification spirituelle quelconque. Je ne prétends pas contester le modèle de Turner, mais discuter seulement son adéquation au cas observé ici. D'ailleurs, l'ouvrage dans lequel il a exposé cette théorie a été soumis à des critiques en ce sens, critiques qu'il a lui-même discutées par la suite. De plus, ce modèle a été raffiné et reconstruit il y a peu en partant de la réalité plutôt « ethnographique » des pèlerinages (Peacock et Tyson 1989).

Je pars de l'observation de Turner selon laquelle la *Via Crucis* n'est qu'un modèle tiré des Evangiles, pour mieux exprimer la dévotion populaire. Ce qui semble caractériser les pèlerinages dans la conception de Turner, c'est les comportements spontanés, subversifs qu'entraîne leur réalisation (Turner et Turner 1978 : 32). Par conséquent, le modèle des pèlerinages peut être retrouvé dans les Evangiles, sans qu'il corresponde obligatoirement à la *Via Crucis*.

⁶ Le 28 août est célébrée l'Assomption (calendrier julien). Il convient de retenir qu'à la différence du calendrier de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, le calendrier lipovan, émis avec l'accord de la Métropole des Lipovans de Brăila, mentionne pour cette date *Uspenie Presvjatoi Bogorodica* (le trépas de la Sainte Mère de Dieu).

Un attribut commun des pèlerinages de Celic et d'Uspenia est l'*approche* culturelle du territoire parcouru. Signalée par Turner, pour le Moyen Âge Occidental (Turner et Turner 1978 : 4), par Tina Jolas et Alain Guerreau pour la France rurale (Jolas 1977 : 8 ; Guerreau 1982) au début du XX^e siècle, elle semble être la performance la plus expressive des pèlerinages. A Celic et à Slava-Rusă, la signification du territoire cérémoniel a lieu par la division de l'endroit immédiat du déroulement du rituel, mais plutôt par des catégories matérielles non-spécialisées (église, réfectoire, chapelle, cimetière)⁷.

La constitution de la géographie symbolique du pèlerinage a un contenu instrumental, c'est-à-dire moins affectif. Elle a pourtant un pendant dans la participation au *repas rituel*, moment central des pèlerinages de la Dobroudja. Le fait que cette dernière caractéristique n'est en général pas mentionnée pour d'autres pèlerinages suggère son extrême spécificité. En ce qui concerne la Dobroudja, on peut même de ce fait contester la qualification de « pèlerinage » attribuée aux fêtes patronales des deux monastères. Il conviendrait peut-être plutôt de les ranger parmi les cérémonies semblables qui ont lieu en Bulgarie, comme l'*obrok/kourban* (Benovska-Sűbkova 2000b ; Popova 1995)⁸, le *sűbor* ou même le *slava*⁹. Ces dernières ont aussi pour moment central la consommation dans un cadre rituel et communautaire d'une offrande sacrifiée sur place avec la bénédiction des prêtres, tandis que l'approche de l'espace sacré se réduit au minimum. Le rituel se déroule soit dans l'église du village, soit dans les chapelles des quartiers et des lignages.

Il ne me semble donc pas fondé de contester le caractère « pèlerin » des cérémonies de Celic et d'Uspenia. En premier lieu, les participants aux cérémonies observées en Dobroudja expérimentent eux aussi l'ambiguïté familier/étranger par un déplacement au dehors de leur espace de vie quotidien et par l'accomplissement de certains rituels « limite ». Or c'est justement cette expérience qui fournit la base de l'« antistructure » mise en lumière par Turner. A la lumière d'un nombre de cas similaires en Roumanie (Manolescu 1995)¹⁰, il apparaît qu'une telle ambiguïté peut modeler par l'élément *sacrificiel* le fondement affectif du déroulement des pèlerinages. Qui plus est, il se produit de cette manière une rupture radicale avec

⁷ On trouve plusieurs données descriptives sur ces pèlerinages dans mon article (Șerban 1999–2000).

Il faut remarquer l'équilibre du type d'organisation monastique. De nos jours encore, on ne sait pas si le monastère est une organisation *collective* (de obște) ou *individuelle* (de sine). L'organisation collective suppose le déroulement en commun de toutes les activités et d'une partie de la vie quotidienne. L'organisation individuelle laisse un laps d'espace et de temps à la disposition de chaque moine. A présent, à Celic, à côté du village des religieuses, qui correspond à l'organisation individuelle, on construit un ensemble commun (destiné aux prières, aux études et un réfectoire), qui correspond à l'organisation collective.

⁸ Nous relevons dans l'article de Milena Benovska-Sűbkova (Benovska-Sűbkova 2000b : 120–121), comme une formule intermédiaire, l'*obrok* du village d'Ignatia tel qu'il se déroula le 22 juillet 1997 à l'occasion de la fête de sainte Marie-Madeleine.

⁹ Aux références basées sur les données de terrain (par exemple, Benovska-Sűbkova 2000a), il convient d'ajouter, pour le contexte historique et comparatif (Stahl 1986).

¹⁰ L'article se rapporte à la fondation actuelle d'un monastère aux environs du village de Parva-Reba (département de Bistrița-Năsăud), monastère détruit, de même que celui des confins du village de Lăpuș, par les campagnes militaires de l'Empire des Habsbourg en 1760–1770.

l'affectivité et l'ordre spécifiques de la vie quotidienne. Dans le cas des pèlerinages de la Dobroudja, celle-ci se réalise par le déroulement de certains évènements de type *slava*. La mémoire en est présente et sublimée tant dans des moments cérémoniels, comme en Bulgarie, où elles sont connues sous la dénomination de *svetak, služba, praznik*¹¹, que dans la toponymie de lieux privilégiés, comme chez les Lipovans de la Dobroudja (villages de Slava-Rusă et de Slava Cercheză, ruisseau Slava au bord duquel se trouve le monastère Uspenia).

Tandis que pour les pèlerinages décrits par Turner, le moment central est constitué par la *via crucis*, thème emprunté aux Evangiles, l'évènement majeur des pèlerinages de la Dobroudja est cette *Eucharistie* (la communion au sacrifice évangélique), qui se réfère aussi aux Evangiles. De plus, on a récemment avancé que la cérémonie du *kourban* aurait pour modèle l'épisode biblique du sacrifice, par Abraham, de son fils Isaac (Popova 1995 : 146–149, 161–167). Il fut ainsi démontré que les modèles de ce rituel sont communs aux traditions religieuses du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Dans ces traditions, la référence est la même, notamment le sacrifice d'Isaac par son père Abraham. De même, on a prouvé que, dans les Balkans, les modalités de ce rituel réunissent différents groupes religieux (Idem).

L'élément sacrificiel est très visible dans les pèlerinages à Uspenia. En ce sens, il convient de souligner le contraste entre le menu du repas offert après les premières vêpres et celui des autres « festins » liés aux cérémonies patronales. Le poisson est l'aliment de base du repas d'Uspenia, ce qui suggère une restriction d'ordre rituel¹². Or, conformément à la tradition, la communauté des Lipovans s'est spécialisée dans la pêche parce que Jesus lui-même avait pêché, selon les Evangiles (Cuciuc 1997 : 47). Il est question ici d'une *imitatio* d'après un épisode de l'histoire sacrée, qui sert, dans le cas des Lipovans, non seulement de base à la participation aux pèlerinages, mais aussi de source d'identité pour la communauté dans son ensemble.

L'approchement culturel de l'espace immédiat et l'identification de type *imitatio* avec les épisodes des Evangiles sont deux caractéristiques grâce auxquelles la théorie de Turner s'agence aux cas pris en considération. En fait, toutes deux suggèrent que les pèlerinages doivent être compris comme les lieux d'élaboration d'une *communitas*, subversive, « anti-structurales » par rapport aux *statu quo* sociaux. Même si elles sont difficilement perceptibles, elles comptent pourtant dans l'émancipation des pèlerinages de toute contrainte extérieure, et en premier lieu de leur mobilisation dans des contextes politiques.

¹¹ Ces cérémonies sont connues parmi les Roumains de la Vallée du Timoc sous la dénomination de «praznik» (festin) (Budiş 2001 : 121ff). Dans la même région, «slava» semble être plus compliqué que «praznik». Milena Benovska-Sűbkova souligne surtout le moment appelé «vecernica», la veille de la fête du saint célébré, en tant que *apex* rituel et existentiel de la cérémonie (Benovska-Sűbkova 2000a : 76–77). La similitude avec la place des vêpres dans le cadre du pèlerinage d'Uspenia est évidente.

¹² La préparation du poisson se déroule pendant les *petites vêpres*. Il suit d'abord les *grandes vêpres*, une séquence prolongée jusqu'à 2 heures au matin. Toutefois le plus intime part du pèlerinage il est le temps après le fin des petites vêpres. Tous plats préparés sont consommés par les moines et par leurs invités assis à des tables rangées dans la galerie extérieure du réfectoire, ou tout près, sur l'herbe. Pas de plats compliqués, mais un repas froid et des fruits.

POLITIQUE ET HISTOIRE LOCALE

Un problème disputé est de savoir si les pèlerinages possèdent sur un mode intrinsèque des caractéristiques politiques. Selon Turner, certains pèlerinages préparent l'élaboration de l'identité nationale et, plus généralement, des attitudes politiques (Turner et Turner 1978 : 6). On a vu apparaître récemment des interprétations similaires affirmant l'« instrumentalisation politique » des pèlerinages de la région du Kosovo (Gossiaux 1995 : 127–130).

Pourtant, les cas ici observés ne pourraient être analysés que difficilement à l'aide d'une telle grille. Les significations de la culture locale s'entrecroisent avec des engagements de nature politique ou idéologique. La marginalisation ou la reformulation (re-signification) dans le contexte de la culture locale des attitudes idéologiques est évidente dans le cas du monastère d'Uspenia. Les implications politiques et/ou idéologiques initiales du mouvement lipovan sont perçues à travers le prisme d'un ethos millénariste aux racines évangéliques. Ainsi, même s'ils sont de nos jours organisés politiquement, possédant des représentants au Parlement roumain, ils se sont tenus à l'écart du militantisme politique, par tradition, préférant se protéger par la « fuite » face à ce qui semblait contrevenir à leur croyance¹³. En revanche, leur pathos a été investi dans un ensemble de croyances utopiques et des rangs des Lipovans ont souvent surgis des groupes religieux défendant de tels engagements¹⁴.

Perçu à travers le prisme d'une telle religiosité, l'histoire du monastère de Celic-Dere revêt de nouvelles dimensions. On peut retenir pour exemple le fait qu'en 1860, peu de temps après le retour d'Athanase en Dobroudja et la fondation de l'actuel monastère, les autorités religieuses le rappelèrent à l'ordre. Athanase, personnage charismatique, avait essayé de d'imposer un ordre monacal qui lui était propre et dont le contenu contrevenait à l'orthodoxie sur de nombreux points. Il s'était inspiré du christianisme originaire et utopique des Évangiles. De plus, ainsi qu'on l'a affirmé par la suite (Simionescu 1928: 71), l'action d'Athanase annonçait, comme d'autres courants religieux de Bessarabie, l'innocentisme, un mouvement schismatique qui se répandit dans cette province au début du XX^e siècle.

¹³ Par exemple, V.I. Kelsiev, ami de Bakounin et de Herzen, n'a pas réussi à mobiliser la communauté des Lipovans de Roumanie. En 1860, contre le régime tsariste (Marinescu 1988 : 30). D'autre part, Mihail Sadoveanu raconte que vers 1910, quelques Lipovans « bigots » de Sarichioi (département de Tulcea), se sont empressés de partir au moment où les autorités roumaines commençaient un recensement et l'inscription dans les registres d'état civil (Sadoveanu 1956 : 23). Ils ont en effet interprété cette mesure comme l'arrivée de « l'Antéchrist qui, selon la Bible ... vient muni de registres et inscrit les hommes et leur pose sur la main le sceau » (or il y avait, dans le même temps, une campagne de vaccination).

¹⁴ Mihai Marinescu mentionne la diffusion de certaines « légendes utopiques » dans lesquelles « l'époque préraphaélite » était toujours présente. Les légendes transmettent l'idée qu'existent certaines régions éloignées où, à ce qu'il paraît, se sont conservés les anciens usages sociaux et religieux. (Marinescu 1988 : 21–24). De plus, comme les célèbres tribus amazoniennes *tupi guarani*, la secte des Lipovans *nikudašniki* est partie à la recherche de ces régions. Selon l'auteur, les membres de ce groupe auraient aussi vécu dans la Dobroudja, dans le village de Sarichioi.

L'accusation principale adressée à Athanase était de ne pas avoir séparé les femmes des hommes dans le cadre de sa communauté monacale. Comme le fera plus tard Innocent, il baptisa son monastère « paradis » et imposa à ses membres une obédience absolue à son autorité et à son charisme. Les sources historiques nous enseignent qu'il choisit un groupe de quelques personnes à l'aide desquelles il conduisait son monastère et y imposait ses règles. Par suite des conditions difficiles du travail collectif et de la stricte obédience, mais aussi sur un arrière-fond de rumeurs dénonçant des abus sexuels, une partie des femmes se révoltèrent. La situation ne tarda pas à être portée à la connaissance des autorités ecclésiastiques qui firent comparaître Athanase et l'obligèrent à un respect sévère des règles monacales traditionnelles. Jusqu'à la mort d'Athanase en 1880, la communauté initiale vécut dans deux monastères séparés, l'un masculin, l'autre féminin¹⁵.

Le rapprochement fait entre les aspects du monastère de Celic Dere dans sa phase initiale et le mouvement religieux ultérieur conduit par Innocent est justifié. Celui-ci est né au Nord de la Bessarabie et, bien que le lieu où il avait fait retraite et où il pouvait être visité par les pèlerins était un monastère en Ukraine, la plupart de ses adhérents étaient des paysans de Bessarabie d'ethnie roumaine. C'est la raison pour laquelle on a pu affirmer que ce mouvement avait eu un caractère nationaliste (Popovschi 1926). Mais ces arguments sont futiles. Le fait que les adhérents « innocentistes » étaient des Roumains de Bessarabie, pour la plupart, et que les messes étaient tenues uniquement en roumain, ne représente pas un fondement déterminant. Tout au contraire, l'on doit tenir compte de ce que les « innocentistes » étaient des illettrés, privés d'une élite qui aurait été en mesure de les mobiliser, d'organiser et de diffuser leur message.

A vrai dire, longtemps avant Innocent, plusieurs prêtres et moines de Bessarabie avaient alimenté par leurs messages et leurs prestations spirituelles des mouvements de mystique populaire. Innocent lui-même s'est formé sous leur influence (Idem)¹⁶. L'idée fondamentale de ces mouvements était que la fin du monde, et par conséquent *Le jugement Dernier*, étaient proches, et que l'humanité chargée de péchés nécessitait une pénitence urgente. Comme les mouvements millénaristes (Troelsch 1960), ils refusaient le mariage et l'accumulation de richesses et soutenaient l'obédience totale à un leader spirituel, capable de les sauver. L'imagerie des communautés de ce genre s'étayait sur le motif du *Jugement Dernier*. On organisait des spectacles où la perte du monde séculaire était mise en contraste avec la pureté du leader. Toutes ces idées, simples mais percutantes, avaient un si grand succès dans les rangs d'une population pauvre,

¹⁵ D'un autre côté, en 1879, dans un mémoire d'un inspecteur du gouvernement roumain, on affirme que, dans les deux monastères, « les moines et les nonnes sont très ouverts aux réformes que, d'ailleurs, l'époque, la justice et le bon sens demandent » (Ilioniu 1928 : 613).

¹⁶ A présent aussi, les tendances à la fragmentation religieuse sont fortes en Bessarabie. Un bon exemple en est « la fraternité pour Jésus », qui a été fondée en 1998 dans le village de Kirsovo, au sud de la province (Troeva 2006). La population de cette région est majoritairement Gagaouze (Orthodoxes de langue turque).

égalitariste, et surtout illettrée, qu'une imagerie religieuse et la participation fervente aux pèlerinages modelait instantanément les attitudes. Il ne faut pas non plus ignorer la place centrale qu'occupe le motif du *Jugement Dernier* dans la religiosité populaire orthodoxe. Par exemple, dans de nombreuses églises traditionnelles en briques de Bulgarie, de Roumanie ou de la République de Moldavie, la peinture extérieure du pronaos représente, conformément aux règles ecclésiastiques, la scène du Jugement Dernier¹⁷.

En réalité, l'histoire locale est modelée dans une mesure appréciable par ce qu'on avait nommé « histoire sainte » du lieu et des symboles sacrés (Seraidari 2005: 43 ff). L'articulation de l'histoire sainte avec l'histoire locale et nationale se réalise par l'intermédiaire des unités sociales de base, la famille traditionnelle de la société rurale (Idem). Donc, au moment où se pose le problème de leur ethnicité ou, dans un sens plus large, de l'instrumentalisation politique des pèlerinages et des symboles sacrés, il faut faire la distinction entre plusieurs genres de récits ayant pour sujet ces pèlerinages et ces symboles. Je tâcherai ainsi de conclure mon argumentation en démontrant que l'histoire du monastère de Celic Dere possède, en ce sens, des facettes multiples, mais que son instrumentalisation politique, sa « roumanisation », n'est qu'apparente. Je passerai pour cela en revue les versions locales concernant la fondation du monastère ainsi que l'origine de deux des icônes qui sont objet de choix de la dévotion populaire.

Dans les récits des religieuses, le fait le plus important portant sur la fondation de l'église est la « purification » de l'image de son fondateur, le moine Athanase. La tradition orale veut que celui-ci, alors qu'il se trouvait en pèlerinage au Mont Athos, ait eu plusieurs « visions » dans lesquelles la Vierge Marie lui décrivait en détail le lieu où il devrait bâtir le monastère. Dès son retour, il le chercha et l'identifia avec l'emplacement actuel. Le principal repère aurait été constitué par la vallée boisée d'une rivière dont les sources se perdent dans la forêt avoisinante. L'information géographique et le nom de la rivière n'ont eu aucune importance. Aujourd'hui non plus ils ne jouent aucun rôle. Les religieuses appellent ce lieu *dereaua noastră* (notre vallée)¹⁸ et soutiennent l'idée que sept sources sont à l'origine de cette rivière. Parfois, on les découvre dans la forêt. Ce qui importe est que l'histoire orale ne fait aucune allusion au fait réel, à savoir que l'on avait refusé à Athanase la fondation du monastère sur la rive gauche du Danube, notamment à Ismail. Ensuite, racontent les religieuses, l'emplacement une fois trouvé, Athanase se vit obligé de demander l'accord du sultan car le lieu se trouvait à l'époque « en Turquie »¹⁹. Cet aspect est également chargé de miraculeux. Ainsi, en concomitance avec la démarche d'Athanase, dans un village de Bessarabie,

¹⁷ Dans les nombreux cas sur le côté droit de la scène, qui correspond aux damnés, les parois des églises porte des traces d'incisions. Le matériau obtenu sert à des pratiques de sorcellerie.

¹⁸ Dere (turc) = Vallée.

¹⁹ « En Turquie » parce qu'au moment de la fondation du monastère, la Dobroudja faisait partie de l'Empire ottoman. Que l'histoire orale contienne ce détail est un fait significatif.

une icône de la Vierge Marie « a demandé à être transportée » au futur monastère²⁰. Cette icône appartenait à une famille mixte dont les membres parlaient mieux le russe que le roumain. Pour ce qui est des dons miraculeux qu'elle témoigna aux habitants, il existe deux versions. La première nous enseigne que l'icône a survécu à un incendie qui détruisit la maison qui l'abritait. Selon la seconde, pendant une fête de Pâques, après la messe paroissiale, les maîtres de la maison auraient posé une espèce de grande brioche près de l'icône, « pour obtenir sa bénédiction ». Plus tard, en rentrant, ils trouvèrent la chambre « en pleine lumière ». C'est à ce moment que l'icône leur ordonna de la transporter au monastère. De tout façon, l'icône a été un signe que le sultan a permis la construction du monastère. La tradition orale affirme qu'une fois arrivée « par bateau, à Galatzi », les membres de la communauté ont été sûrs d'obtenir l'accord des autorités.

A présent, autant cette icône que les reliques d'Athanase se trouvent dans la chapelle du monastère. Les visites au monastère, qu'elles soient « informelles » ou effectuées à l'occasion des pèlerinages, comprennent obligatoirement des actes de dévotion devant ces reliques. Le lien entre l'image d'Athanase et l'icône est renforcé par la conviction qu'Athanase aurait apporté du Mont Athos toutes ces icônes du monastère originaire, rangées maintenant dans la chapelle, ayant comme modèle les icônes qui s'y trouvaient.

Les histoires orales concernant la fondation du monastère et l'icône de la Sainte Vierge ne se rapportent pas aux événements importants au niveau national, comme l'évolution sinueuse des frontières de Dobroudja, ou les guerres qui ont marqué la région. De plus, elles n'apportent aucun élément ni pour la délimitation ethnique ni pour l'auto-identification des groupes de la société locale. En revanche, la partie concernant les miracles, le caractère extraordinaire de ces thèmes, est présentée à profusion. Différemment de ce qui est observé dans de nombreux cas dans les pays sud-est européens (Seraidari 2005; Valčínova 2003 ; Gossiaux 1995), ou même en Roumanie (les pèlerinages de Transylvanie, voir Lozonczy 1997), l'« histoire sainte » prend le pas sur l'« histoire nationale ».

Pourtant, il est possible de détecter des contaminations idéologiques et politiques dans le cas d'une deuxième icône « abritée » elle aussi dans la chapelle du monastère. Il s'agit d'une icône représentant le Christ dont on raconte que son fonds change de nuance, qu'elle subit « un renouveau », selon l'expression des religieuses. Par exemple, la mère Milia²¹, la plus âgée des religieuses rencontrées en 2006 et la plus grande autorité en matière d'histoire du monastère, raconte qu'il y a 60 ans, quand elle entra dans cette communauté, plus de la moitié de l'icône était sombre.

²⁰ Une tradition similaire se rapporte à l'icône de la sainte Vierge du monastère de Radna, en Transylvanie, monastère fondé et fréquenté à présent par des Bulgares romains-catholiques du Banat. L'icône a été apportée ici en 1661 ou 1695. Le culte de l'icône est lié aux miracles d'une autre icône provenant de Čiprovtsi, une ville de Bulgarie, grand centre des catholiques bulgares. En 1751, cette dernière icône a brûlé dans l'incendie de l'église catholique d'Alba Iulia, une ville proche de Radna (Vasveva 2000).

²¹ Le nom utilisé est un pseudonyme afin de préserver l'identité des informateurs.

Maintenant, plus de la moitié s'est éclaircie. La limite entre les deux zones est marquée par une ligne verticale qui divise la figure du Rédempteur. On attend qu'au fil du temps l'icône toute entière s'« éclaircisse ».

En ce qui concerne la provenance de cette icône, il existe deux versions contradictoires. Une première soutient qu'elle est originaire de Bessarabie, plus exactement d'Ismail et qu'elle a été apportée lors de la fondation du monastère. A cette époque, ses couleurs étaient complètement obscures. Cette version est la plus répandue, et soutenue par les religieuses qui ont une grande autorité. Mais, on trouve une variante selon laquelle l'icône aurait été trouvée dans le village de Topolog, dans les environs du monastère. Un vieillard l'aurait donnée à son fils pour l'offrir au monastère. Celui-ci l'aurait oubliée dans une armoire. Lorsqu'elle fut trouvée par hasard, elle était complètement obscure. Le jeune homme tint sa promesse et appela deux religieuses du monastère. C'est alors que l'icône « commença à se nettoyer ». Les deux variantes démontrent que les histoires des symboles sacrés peuvent être contaminées, ou même occultées, par les histoires locales et / ou nationales. Mais dans ce cas, il n'est pas certain que la deuxième variante racontant la provenance de l'icône ait ses sources dans l'instrumentalisation politique ; il peut aussi s'agir tout simplement de la localisation de l'histoire du monastère dans la Dobroudja.

Dans cette dernière partie de mon étude, j'espère avoir conclu l'argumentation de ma thèse initiale. Ni en ce qui concerne les croyances sur lesquelles s'est étayée la fondation du monastère, ni en ce qui concerne les symboles sacrés, objets de la dévotion populaire, il ne peut être question d'une nouvelle signification dans les contextes politiques et / ou ethniques.

Un des enjeux de cette étude était l'appropriation de l'un des plus importants modèles explicatifs des pèlerinages, la théorie de Victor Turner. A cette fin, notre attention s'est concentrée sur la confrontation du modèle de Turner avec la réalité descriptive des pèlerinages de Celic Dere et d'Uspenia.

Une conclusion partielle en est que l'apparition et la constitution des communautés cérémonielles n'est pas déterminée exclusivement par le modèle évangélique de la *Via Crucis*. Dans le cas des deux monastères, comme d'ailleurs dans celui de la religiosité au niveau du sud-est européen, les communautés cérémonielles du type pèlerinage se constituent comme un effet du motif évangélique de l'Eucharistie. Un corollaire de cette conclusion est que l'historicité des pèlerinages n'est pas obligatoirement de nature politique. De plus, elle peut se constituer en dehors de ces déterminations, soit en étant étayée par l'histoire sainte, soit en se rapportant à l'histoire locale. Dans ce cas, l'articulation des différents aspects concernant l'histoire des symboles sacrés a pour médiateur la communauté cérémonielle des pèlerins, qui n'est ni une communauté de type traditionnel, familial, ni une communauté de caractère ethnique ou politique.

LES OUVRAGES CITÉS

- Anastasova Ekaterina 1998, *Starobreadcite v Bălgaria. Mit, istorija, identičnost*. Academično Izdatelstvo Marin Drinov, Sofia.
- Benovska-Sũbkova Milena 2000a, *Economic and Social Aspects of Some Family Rituals in a Time of Transition: Serbian Slava and the Bulgarian High School Graduation Balls*, dans « Ethnologia Bulgarica », 2, pp. 75–88.
- Idem 2000b, *Obrok: A Type of Religious Behavior in the Post-Totalitarian Period*, dans Christian Giordano, Dobrinka Kostova, Evelyne Lohmann-Minka, (eds), « Bulgaria. Social and Cultural Landscapes », Fribourg, *Studia Ethnographica Fribourgensia*, vol. 24, pp. 115–125.
- Budiř Monica 2001 *România din Valea Timocului*, Sociétés européennes, Paris-Bucarest.
- Cuciuc Constantin, 1997, *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*, Gnosis, Bucarest.
- Dănescu Grigore 1896, *Dicționarul geografic, statistic și istoric al județului Tulcea*, Bucarest.
- Gossiaux Jean-François 1995, *Le sens et le verbe. Sur deux modes opposés d'instrumentalisation politique du folklore*, dans « L'Homme », 3, pp. 127–135.
- Guerreau Alain 1982, *Les pèlerinages du Mâconnais. Une structure de l'organisation symbolique de l'espace*, dans « Ethnologie française », XII, 1.
- Ilioniu G. 1928, *Culte în Dobrogea*, dans ***. « 1878–1928. Dobrogea. 50 de ani de viață românească », Cultura Națională, București, pp. 585–641.
- Jolas Tina 1997, *Parcours cérémoniel d'un terroir villageois*, dans « Ethnologie française », VII, 1.
- Lozonczy Anne-Marie 1997, *Les itinéraires de la patrie*, dans Jacques Hainard, Roland Kaehr, « Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques », Payot, Lausanne, pp. 178–194.
- Manolescu Anca 1995, *Eveil du monastère. Fondation mythique, fondation actuelle en Transylvanie*, dans « Ethnologie Française », XXV, no. 3, pp. 437–450.
- Marinescu Mihail 1988, *Cântecul rusec lipovenesc/Russkaja lipovanska pesnja*, Univ. de Bucarest.
- Peacock James L., Rule W. Tyson, Jr. 1989, *Pilgrims of Paradox. Calvinism and Experience among the Primitive Baptists of the Blue Ridge*, Smithsonian Institute Press, Washington and London.
- Popova Assia 1995, *Le kourban ou le sacrifice sanglant dans les traditions balkaniques*, dans « Europea », I, no. 1, pp. 145–170.
- Popovschi Nicolae 1926, *Mișcarea de la Baltă sau inochentismul în Basarabia: contribuții la istoria vieții religioase a românilor din Basarabia*, Kishinev.
- Sadoveanu Mihail, *Privești dobrogene*, in *Opere*, ESPLA, București, 1956, vol. 6, pp. 17–45.
- Stahl Paul H. 1986, *Household, village and village confederation in southeastern Europe*, Columbia University Press, New York.
- Seraidari Katerina 2005, *Les culte des Icônes en Grèce*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.
- Simionescu Ion 1928, *Dobrogea*, Cartea Românească, Bucarest.
- Șerban Stelu 1999–2000, *Pelerinajele Sfintei Marii în societatea rurală din România: Dobrogea și Maramureș*, dans « Buletinul Institutului de Studii Sud Est Europene », vol. X, pp. 77–98.
- Troeva Elena 2006, *Fulfilling Prophecy on a Multi-faceted Boundary: A Case Study of a Religious Brotherhood in Moldova*, paper at the Conference « Religion on the Boundary and the Politics of Divine Interventions », Sofia, 14–18 april 2006.
- Troelsch Ernst 1960, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Harper Torchbooks, New York.
- Turner Victor, Edith Turner, 1978, *Image and Pilgrimage in the Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New-York, Columbia University Press.
- Victor Vasenco 1998, *O omisiune istorică regretabilă*, dans « Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context intern și internațional », Criterion, Bucarest, pp. 91–99.
- Valchinova Galia 2003, *Enjeux de territoire, jeux des frontieres : le pèlerinage de Krastova Gora (Bulgarie) entre peripherie et centre*, dans Pierre-W. Boudreault (sous la dir.). « Retour de l'utopie. Recomposition des espaces et mutations du politique », Presses Universitaires de Laval, pp. 267–289.
- Vasveva Valentina 2000, *Maria Radna – Pokloničeskoto mjesto na banatskite balgari*, dans « Etnografski problemi na narodnata kultura », 6, Sofia, pp. 71–123.