

Université de Montréal

**Les pèlerines, la religion vécue et la Roumanie
postcommuniste**

par

Anamaria Monica Grigore

Département de sociologie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en sociologie

Juin 2015

© Monica Grigore, 2015

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Les pèlerines, la religion vécue et la Roumanie postcommuniste

présentée par :

Anamaria Monica Grigore

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Valérie Amiraux, président-rapporteur

Barbara Thériault, directrice de recherche

Lori Beaman, membre du jury

Lavinia Stan, examinatrice externe

Jacques Bouchard, représentant du doyen de la FES

Résumé

À la fin de l'année 1989, la Roumanie entamait son chemin vers la démocratie. Depuis, le pays a connu de nombreux changements dont une « revitalisation religieuse ». L'attrait pour la religion en Roumanie a suscité l'intérêt des chercheurs qui ont tenté de rendre compte de comportements qu'ils jugeaient contraires aux thèses des théories de la sécularisation et de la modernisation. Ma thèse part d'une critique de ces études qui, concentrées sur ces théories, omettent trop souvent l'action des individus dans la vie de tous les jours. Dans la présente recherche, j'utilise l'approche de la religion vécue pour me pencher sur des individus et leur manière de comprendre, d'exprimer, de pratiquer et d'expérimenter la religion au jour le jour.

D'une manière réflexive, ma thèse examine la religion vécue dans la Roumanie postcommuniste à partir de pèlerinages réalisés durant le printemps et l'automne 2012 dans des monastères réputés pour leurs miracles, leurs confesseurs charismatiques ou leurs reliques. En raison de leur présence nombreuse dans les pèlerinages, les femmes se sont imposées comme les artisanes de la religion vécue en Roumanie. Elles sont au centre de ma thèse. En observant leurs croyances et leurs pratiques — et sans omettre la religion vécue des « porteurs de la religion officielle » —, j'explore des thèmes qui constituent autant de facettes de la religion vécue : le sort, le charisme, la matérialité et les reliques.

Ma thèse propose deux contributions à la recherche. 1) L'étude de la pratique de la religion des pèlerines nous renseigne sur la manière dont la religion est comprise et pratiquée dans un contexte orthodoxe. Elle laisse également entrevoir les conséquences de cette pratique dans la Roumanie postcommuniste : en effet, la religion vécue s'avère

un véhicule de valeurs qui s'opposent au discours démocratique officiel. 2) L'étude propose une contribution théorique et méthodologique à l'approche de la religion vécue. Le matériau empirique sur lequel elle repose indique que la religion vécue prend racine dans l'Église pour ensuite circuler entre les femmes et les représentants de l'institution. Dans ce mouvement de va-et-vient, la religion vécue appartient aux pèlerines, mais aussi aux « porteurs de la religion officielle ».

Mots-clés : religion vécue, pèlerinages, Roumanie, postcommunisme, orthodoxie, pratique religieuse, matérialité, Église orthodoxe.

Abstract

At the end of 1989, Romania embarked on a path towards democracy. From that moment on, the country has witnessed numerous changes, including a “religious revitalization.” The attraction of religion in post-communist Romania has sparked researchers’ interest; they have tried to explain what they judge contrary to theories of secularization and modernization. My thesis starts with a critique of these studies, which have too often neglected everyday actions of individuals. In the present study, I use a lived religion approach to understand the ways in which individuals understand, express, practice and experiment religion in their daily lives.

In a reflexive manner, my thesis examines lived religion in post-communist Romania; it draws on fieldwork undertaken during pilgrimages in the spring and autumn of 2012 in monasteries known for their miracles, their charismatic confessors, or their relics. Because of their predominance during pilgrimages, women stand out as the main actors of lived religion in Romania. They are at the center of my thesis. Observing their beliefs and practices—without omitting the lived religion of the “carriers of official religion”—I set out to explore themes that represent as many facets of lived religion: fate, charisma, materiality, and relics.

My thesis offers two research contributions to the sociology of religion. 1) The study of the pilgrim’s religious practice instructs us on the manner in which religion is understood and practiced in an Orthodox context. It also gives insight into the consequences of this practice in post-communist Romania: as it turns out, lived religion is a vehicle for values diverging from the official democratic discourse. 2) The study provides a theoretical and methodological contribution to the lived religion approach. Its

empirical material indicates that lived religion stems from the Orthodox Church before circulating between women and church representatives. In this to-and-fro movement lived religion pertains to the pilgrims as well as to the “carriers of official religion.”

Keywords: lived religion, pilgrimages, Romania, Post-Communism, Orthodoxy religious practice, materiality, Orthodox Church

Table des matières

Introduction | 1

1. Au départ, des observations... | 1
2. Tableau de la religion en Roumanie | 4
 - 2.1 Et l'Église orthodoxe ? | 9
3. Autre tableau : religion et vie quotidienne | 11
4. Division de la thèse | 14

Première partie : Interpréter la religion vécue

Chapitre 1 / Cadre conceptuel | 18

1. L'approche de la religion vécue | 19
2. La religion vécue dans un contexte orthodoxe | 26
 - 2.1 Une alternative aux approches existantes ? | 30
 - 2.2 Comment écrire la religion vécue ? Ou : que faire de la théologie ? | 36
 - 2.3 Les quatre facettes de la religion vécue en contexte orthodoxe | 37

Chapitre 2 / Peur et religion. Réflexions sur la méthode | 42

1. L'enquête de terrain | 45
2. Trois sites | 54
 - 2.1 Les églises | 56
 - 2.2 Les pèlerinages | 58
 - 2.3 L'école | 66
3. Conclusion | 69

Deuxième partie : Délinéer quatre facettes de la religion vécue

Chapitre 3 (Le sort) / La maladie de Tamara | 72

1. La procession à Bucarest | 74

- encadré : la vénération des saints et des reliques (*moaște*) | 77

2. L'histoire de Tamara | 78

2.1 La prise en main | 82

2.2 La résignation | 84

3. Les femmes, les pèlerinages et les reliques | 85

Chapitre 4 (Le charisme) / Les tombes des confesseurs, la religion vécue et la religion officielle | 89

- encadré : le confesseur (*duhovnic*) | 90

1. Premier arrêt : le monastère Prislop | 94

1.1 Arsenie Boca, un confesseur charismatique | 96

1.1.1 Arsenie Boca et les religieuses | 101

1.1.2 Les pèlerines et les religieuses à la tombe d'Arsenie Boca | 104

2. Deuxième, court, arrêt : le monastère Sihăstria | 109

2.1 Ilie Cleopa, un autre confesseur « charismatique » | 110

2.2 Les pèlerines et les moines à la tombe d'Ilie Cleopa | 112

3. Les confesseurs charismatiques et la circulation de la religion vécue | 114

Chapitre 5 (La matérialité) / L'eau bénite : une biographie en trois mouvements | 117

1. L'eau bénite comme objet d'étude | 121

1.1 Fragments du quotidien en Roumanie | 121

- encadré : l'eau bénite (*agheazmă*) | 124

1.2 L'eau bénite en tant qu'artéfact | 125

1.3 Comment étudier l'eau bénite ? | 126

2. Trois mouvements | 128

2.1 L'eau purifiée (la création de l'artéfact à l'église) | 128

2.2 L'eau s'échappe de l'Église et devient religion vécue | 131

2.2.1 Les qualités de l'eau | 131

2.2.2 Un artéfact bricolé | 133

2.3 L'eau agit dans la vie quotidienne | 137

- 2.3.1 Elena : la petite bouteille d'eau bénite et la fraîcheur de son contenu | 137
- 2.3.2 Camelia : l'eau qui ne s'altère pas | 139
- 3. Matérialité et religion vécue | 142

Chapitre 6 (Les « saints des prisons ») / Histoire, mémoire et religion vécue | 145

- 1. L'ermitage l'« Exaltation de la Sainte-Croix » (*Schitul « Înălțarea Sfintei Cruci »*) | 150

I. Les « saints des prisons » et la religion vécue des pèlerines

- 1. La dévotion particulière aux « reliques » des « saints des prisons » d'Aiud | 153
 - 1.1 Des ossements aux reliques | 154
 - 1.2 Les femmes et les « saints des prisons » | 158

II. Les « saints des prisons » et la religion vécue des porteurs de la religion officielle

- 1. Retour sur le monument commémoratif d'Aiud | 163
- 2. Des « saints » controversés | 165
 - encadré : l'extrême-droite de l'entre-deux-guerres | 165
- 3. Et l'Église dans tout ça ? | 170
- 4. La religion vécue des porteurs de la religion officielle | 171
- 5. En guise de conclusion : le communisme ou l'inversion normative | 180

Conclusion / Transformation sociale et étude du quotidien | 184

- encadré : « Pourquoi les femmes avaient-elles peur ? » | 185

Glossaire | 190

Bibliographie | 194

Liste des photographies

- Figure 1 : La sociologue durant son premier pèlerinage au monastère Prislop (©Monica Grigore, le 28 avril 2012) | 62
- Figure 2 : Parmi les pèlerins à la file devant les reliques de Saints Dimitrie, Nectarie, Constantin et Hélène durant le pèlerinage à Bucarest (©Monica Grigore, le 25 octobre 2012) | 65
- Figure 3 : Pèlerines dans la cour du Patriarcat (©Monica Grigore, le 24 octobre 2012) | 76
- Figure 4 : Le monastère Prislop (©Monica Grigore, le 28 novembre 2012) | 95
- Figure 5 : La tombe d’Arsenie Boca. Une femme en train de frotter une photographie de la croix funéraire (©Monica Grigore, le 30 septembre 2012) | 97
- Figure 6 : Arsenie Boca étant jeune (© www.fundatiaarsenieboca.ro) | 98
- Figure 7 : Dans la cour du monastère Brâncoveanu de Sâmbăta de Sus, en Transylvanie. (©Monica Grigore, le 29 septembre 2012) | 102
- Figure 8 : Point de vente au monastère Prislop (©Monica Grigore, le 30 septembre 2012) | 105
- Figure 9 : Ilie Cleopa, le confesseur du monastère Sihăstria, en Moldavie (© <http://sihastria.mmb.ro/personalitati.htm>) | 110
- Figure 10 : Des pèlerines en train d’entrer dans la cellule de moine d’Ilie Cleopa (©Monica Grigore, le 21 septembre 2012) | 112
- Figure 11 : Des pèlerines à la tombe d’Ilie Cleopa (©Monica Grigore, le 21 septembre 2012) | 114.
- Figure 12 : Les instructions pour l’utilisation de l’eau bénite au monastère Brâncoveanu de Sâmbăta de Sus, en Transylvanie (©Monica Grigore, le 29 septembre 2012) | 130.
- Figure 13 : La petite bouteille d’eau bénite d’Elena rangée sur la tablette de la bibliothèque (©Monica Grigore, photo prise avec l’aimable autorisation d’Elena le 27 avril 2012) | 138
- Figure 14 : L’icône de la «Mère de Dieu, la protectrice de ceux persécutés», (© www.fericiticeiprignoniti.net) | 146

Figure 15 : L'ermitage l'« Exaltation de la sainte-Croix » d'Aiud construit d'abord comme monument commémoratif dans les années 1990 (©<http://www.crestinortodox.ro>) | 150.

Figure 16 : L'ossuaire de l'ermitage d'Aiud. Les restes humains rangés sur les tablettes sous verre (© www.crestinortodox.ro) | 151.

Figure 17 : Les restes humains des détenus politiques exposés dans l'ossuaire de l'ermitage Aiud (© www.calvarulaiudului) | 152.

Figure 18 : Justin Parvu (© www.crestinortodox.ro) | 175.

Figure 19 : Danion Vasile (© proortodoxia.wordpress.com) et le reliquaire qu'il apportait à ses conférences (© moldovamare.wordpress.com) | 176.

*À Alex et Barbara,
pour leur grande confiance en moi.*

Remerciements

Mes premières pensées vont à Barbara Thériault, ma directrice. Je la remercie pour tout ce qu'elle m'a enseigné. Je ne pouvais pas espérer une meilleure professeure et directrice. Sa créativité, sa gentillesse, sa disponibilité et son humour m'ont impressionnée maintes fois depuis le début de mon doctorat. J'ai appris d'elle comment faire une « autre » sociologie, une sociologie stimulante et captivante. Cette thèse lui doit beaucoup. Ses multiples lectures, ses conseils et ses suggestions ont rendu possible l'accomplissement de ce travail. Je la remercie aussi pour son amitié, sa grande confiance en moi et surtout, pour avoir su trouver les mots justes pour délier mon « caractère roumain » qui m'amenait souvent à soupirer « Que faire? ». Un grand merci pour cette belle aventure intellectuelle qu'elle m'a proposée il y a six ans !

Je remercie également le Centre canadien d'études allemandes et européennes de l'Université de Montréal (UdeM). Grâce à son aide financière, j'ai réalisé mon travail de terrain et j'ai participé à trois conférences internationales.

Je remercie Lavinia Stan qui, dès le début de mes études doctorales, m'a encouragée et a inlassablement répondu à mes questions. Toujours prête à offrir des solutions, elle m'a aidée à commencer mon travail de terrain en Roumanie, de même que Mme Milena Zaharia. Je remercie aussi Lucian Turcescu pour m'avoir accordé sa confiance et d'avoir partagé avec moi, ses questions liées au passé communiste. Tout un chacun a contribué à l'avancement de ma réflexion.

Je suis aussi reconnaissante envers Fabrizio Vecoli, Barbara Thériault, Jean-Michel Roessli, Olivier Bauer, Michel Brûlé et Dominique avec qui j'ai commencé la

lecture du livre « Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire » écrit par Jan Assmann. Leurs réflexions, questions et incompréhensions – exprimées durant le séminaire de lecture organisé par le Centre d'études allemandes et européennes de l'UdeM – m'ont aidée à mieux comprendre le texte de Jan Assmann.

Je dois de vifs remerciements à Sophie Coulombe qui a lu attentivement ma thèse et a proposé des révisions linguistiques et stylistiques du texte. J'ai beaucoup apprécié ses commentaires. Je remercie également Gabriela Coman pour ses conseils et ses encouragements.

J'exprime ma gratitude à ma famille, Catalina Dovlete et Ruxanda Delighioz qui m'ont particulièrement aidée durant mon travail de terrain et qui m'ont toujours tenue au courant de l'actualité religieuse roumaine. Merci pour tous les livres envoyés au Canada! Je remercie aussi Alexandru Dovlete qui a su, avec patience, m'encourager, m'écouter et remonter mon moral dans les moments de désespoir.

Enfin, mes derniers remerciements vont à toutes les femmes que j'ai rencontrées en Roumanie et qui ont accepté de discuter avec moi. Elles m'ont laissé des souvenirs précieux qui me font encore rire ou pleurer et qui ont surtout rendu possible cette thèse.

Introduction

1. Au départ, des observations...

En ces jours de la semaine sainte, Bucarest était surtout une ville en pleine préparation pour la grande fête de Pâques. Des odeurs de nourriture traditionnelle se mélangeaient dans le couloir du bâtiment que j'habitais. Les fenêtres ouvertes laissaient voir des femmes en train de nettoyer leur appartement et on entendait le bruit continu des tapis frappés avec un bâton derrière le bâtiment. Les conversations des femmes dans l'autobus ou au supermarché tournaient autour des préparations pour la fête : l'avancement du grand ménage, la décoration des œufs, la préparation de la nourriture traditionnelle ou le programme pour la nuit et le jour de Pâques. Le Vendredi saint, les cimetières étaient pleins de femmes qui entretenaient les tombes de leurs proches. Elles déposaient des fleurs fraîches et allumaient des cierges. Les églises étaient pleines de croyants voulant se confesser avant Pâques. Les journaux télévisés entretenaient cette atmosphère : des reporters relataient sur le terrain les préparatifs de la grande fête. Deux types de nouvelles semblaient faire leur intérêt : les pratiques religieuses des croyants à l'église et les courses réalisées pour préparer Pâques. L'ironie, le sensationnalisme et le mépris ne manquaient pas dans ces reportages : ainsi, les pratiques à l'église et les courses étaient démesurées.

Les soirées étaient réservées à l'Église orthodoxe qui, depuis le jeudi saint, officiait des cérémonies importantes. Le vendredi soir, on avait célébré l'office de mise au tombeau du Christ (*prohod*). Les églises étaient remplies, surtout par des femmes. À la fin de l'office, les croyants s'empressaient de prendre les fleurs déposées depuis le matin près de l'icône qui

reproduisait l'enterrement du Christ (*epitaf*). Pour eux, ces fleurs étaient saintes. Apportées à la maison, elles protégeraient leur famille.

Le samedi soir, peu avant minuit, les rues de Bucarest étaient remplies de personnes allant à l'église pour « prendre de la lumière ». Aller à l'église, lors de la nuit de Pâques, signifie participer à la première partie de la messe de la résurrection (qui dure environ quarante minutes). La cérémonie a lieu à l'extérieur de l'église. Les moments les plus importants de l'office sont le partage de la « lumière sacrée » alors que le prêtre et les paroissiens chantent en chœur « Le Christ est ressuscité ». En fait, la cérémonie dure jusqu'au matin, mais beaucoup de Roumains préfèrent retourner à la maison avec les cierges allumés et commencer la fête de Pâques. Les prêtres semblent habitués à cette coutume ; en fait, aucun mot n'est dit pour retenir les croyants à l'église.

C'était la semaine sainte 2012. Je retournais en Roumanie après quatre ans d'absence et, pour la première fois, faire de l'ethnographie. Je savais que la semaine sainte était importante pour les orthodoxes : de nombreuses pratiques religieuses et traditionnelles marquent le carême et Pâques. Deux événements ont attiré mon attention lors de la messe de résurrection. D'abord, un changement dans le rituel habituel s'était produit depuis ma dernière visite à l'église en Roumanie : à la surprise des fidèles, le prêtre a offert à minuit le pain béni (*sfintele paști*), c'est-à-dire les traditionnels morceaux de pain aspergés de vin et d'eau bénite ; normalement, ils sont donnés le matin à la fin de la messe. Ensuite, le sermon du prêtre a pris la tournure d'un discours nationaliste et antisémite. Cette année, un groupe d'acteurs avait organisé pour la première fois sur les rues de Bucarest une représentation théâtrale du « Chemin de Croix ». L'événement avait énervé le prêtre ; il ne s'agissait pas, disait-il, d'une pratique orthodoxe. De plus, la présence de plusieurs acteurs d'origine juive était, selon lui,

une insulte à l'endroit du christianisme¹. Son sermon avait fini par une critique de l'Union européenne qui chercherait à imposer à la Roumanie des valeurs, comme la liberté de religion et les droits fondamentaux des personnes LGBT, qui atteignent les traditions orthodoxes. Dans la cour de l'église, le discours du prêtre a été reçu comme un acte de courage et a soulevé l'admiration du public présent (notes de terrain, le 14 avril 2012).

Ces premières observations ont été importantes pendant la semaine sainte. Elles m'ont permis d'entrer en contact avec la religion en Roumanie. À la fin de la semaine sainte, j'ai pu broser un premier tableau. La vie semblait tourner autour de la fête de Pâques : les préparations à la maison et au cimetière, les pratiques religieuses à l'église et l'intérêt des médias pour la fête projetaient les Bucarestois dans un temps hors du quotidien. La religion s'amalgamait à la tradition. La participation aux cérémonies religieuses semblait avoir des fins spirituelles, mais aussi pragmatiques : les fleurs obtenues le vendredi à l'église protégeraient la famille, la lumière sacrée « apporterait » la nuit de Pâques à la maison. Il semblait qu'aucune règle rigide ne s'imposait à ces pratiques. Les prêtres trouvaient des moyens pour accommoder le rituel de l'église à celui des fidèles. En fait, le sermon du prêtre durant la messe de résurrection suggérait que les influences venues de l'Europe de l'Ouest étaient plus dangereuses pour l'orthodoxie que les aléas à la pratique des rituels. Enfin, une dernière observation vise les médias. Ils faisaient de la religion un sujet sensationnaliste. Durant le travail de terrain, j'ai rencontré à plusieurs occasions quelques caractéristiques de la religion remarquées pendant la semaine sainte. C'est surtout ce qui était perçu comme contradictoire de la religion, mais sans la dérision des médias, qui intriguait les sociologues qui ont écrit sur la religion en Roumanie.

¹ La personne la plus visée était l'actrice Maia Morgenstern qui interprétait le rôle de la Vierge Marie dans la représentation théâtrale de rue.

2. Tableau de la religion en Roumanie

D'après le plus récent recensement de 2011, 81 % des citoyens roumains sont orthodoxes². Les études sociologiques quantitatives, en particulier les données produites dans le cadre du programme *European Values Survey*, dénotent une intensification de la religiosité et de la pratique religieuse en Roumanie depuis 1990. Par exemple, en 1990, 94% des Roumains ont déclaré leur croyance en Dieu ; en 2000, ils étaient 97% à affirmer cette croyance et 97,7 % en 2008 (Pickel, 2009 : 22)³. Les Roumains respectent davantage les journées du jeûne spécifiées par le calendrier orthodoxe et vont à l'Église : alors qu'en 1993, 18,6 % de la population roumaine disait fréquenter au moins une fois par semaine une église (Gheorghiu, 2003 : 117), ce chiffre atteint 24,9 % en 1999 et 30,3 % en 2008⁴. La présence des pratiques religieuses des Roumains est aussi confirmée par les études qualitatives. L'historienne et politologue Antonela Capelle-Pogăcean note par exemple que : « Dans les grandes villes, on aperçoit (...) des passants pressés faire le signe de la croix devant les églises orthodoxes, des chauffeurs de taxis ou de bus afficher dans leurs cabines l'icône de la Vierge. Les cultes de saints réunissent les pèlerins par milliers » (Capelle-Pogăcean, 2008 : 177-178).

Les chiffres tirés des enquêtes d'opinion, comme les observations recueillies sur le terrain, ne manquaient pas d'intriguer les chercheurs qui écrivent sur la Roumanie. La religion

² Voir l'Institut national de statistique, *Tab. 13 – Populația stabilă după religie* (2011). <http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/>, consulté le 10 avril 2015.

³ Voir aussi *EVS (2010): European Values Study 2008: Romania (EVS 2008)*. *GESIS Data Archive, Cologne*. ZA4773 Data file Version 1.1.0, doi:10.4232/1.10168. <http://zacat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zacat.gesis.org/obj/fStudy/ZA4773>, consulté le 10 avril 2015.

⁴ Une enquête d'opinion réalisée par l'Institut roumain d'évaluation et stratégie entre 4 et 6 avril 2015 indiquait que 66% des Roumains respectaient partiellement ou en totalité les sept semaines du carême de Pâques et 58% d'entre eux s'étaient confessés avant cette fête. http://www.ires.com.ro/uploads/articole/ires_sarbatorile-pascale-la-romani_2015.pdf, consulté le 14 avril 2015.

Pour les autres valeurs présentées dans le texte, voir *EVS (2010): European Values Study 2008: Romania (EVS 2008)*. *GESIS Data Archive, Cologne*. ZA4773 Data file Version 1.1.0, doi:10.4232/1.10168. <http://zacat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zacat.gesis.org/obj/fStudy/ZA4773>, consulté le 10 avril 2015.

des Roumains ne semble pas correspondre aux définitions formulées — à partir d'un mélange de réflexions théologiques et théoriques — selon lesquelles il ne devrait pas exister un écart entre la croyance déclarée, la pratique religieuse et l'observation de valeurs chrétiennes⁵. De nombreuses analyses se penchent sur les explications possibles sous-tendant cette évolution. Leurs auteurs cherchent l'origine de cette divergence dans les difficultés économiques, sociales et politiques de la période de transition vers le régime démocratique, dans des réalités démographiques et historiques du pays (une population rurale prédominante) ou une forte cohésion entre l'orthodoxie et l'identité roumaine. La question de la « revitalisation religieuse » en Roumanie est intéressante et elle a conduit mes recherches pendant mes deux premières années d'études doctorales. Cependant, à mesure que mes lectures avançaient, un agacement se manifestait de plus en plus face à la perception des observateurs du phénomène à l'étude, celui d'une « fausse religiosité ». Les chercheurs étaient préoccupés par la présence d'une religion ambivalente et contradictoire telle qu'elle se révélait aussi dans mes premières observations sur le terrain.

Par exemple, la sociologue Manuela Gheorghe exprimait en 2006 son malaise en ce qui a trait à la revitalisation indiquée par les chiffres produits. Pour elle, l'attitude de plusieurs Roumains ne correspondait pas à ce qu'elle considérait être la définition d'un « croyant » :

« Être croyant signifie non seulement l'affirmation de l'appartenance à un culte ou religion, mais signifie dans la même mesure conduire sa vie selon les normes imposées par (...) la religion et la croyance. (...) Il est impossible d'être chrétien sans vivre en conformité avec les [valeurs] chrétiennes : respecter la vraie croyance, la morale chrétienne, le culte divin ou, autrement dit, sans 'écouter et suivre Jésus Christ' » (Gheorghe, 2006 : 233-234, ma traduction).

⁵ Pour une critique des méthodes quantitatives d'analyse de la religion en Roumanie voir la sociologue Anca Gorgan (2013).

Cette manière de penser la religion (Gog, 2007, 2006; Gheorghe, 2006; Bădică, 2013; Gheorghiu, 2003) efface non seulement la voix des croyants « ordinaires », mais elle porte en elle un jugement de valeur envers la manière dont les individus expriment et expérimentent la religion dans le quotidien. Définir le croyant et la religion comme le fait Gheorghe me semble placer le chercheur sur une « fausse » piste de recherche ; en effet, une telle religion ne peut pas exister dans la vie quotidienne. Les lectures qui ont succédé aux deux premières années du programme de doctorat et la confrontation au terrain me l'ont appris : la religion n'est pas quelque chose d'isolé, elle existe et se transforme dans la relation continue qu'elle entretient avec la vie quotidienne (Orsi, 1997). C'est à travers les actions quotidiennes que l'individu donne sens à la religion. Bien qu'intéressantes, plusieurs études sur la Roumanie formulent davantage une critique de l'orthodoxie que des observations sociologiques. Cette attitude s'inscrit dans un courant plus large : sans nécessairement faire le sujet d'un débat public, la religion semble diviser les Roumains⁶. Il ne s'agit pas d'une séparation entre croyants et non-croyants, mais plutôt d'une division entre les croyants adeptes de deux formes : une religion intérieure, privée, et une religion extérieure. En Roumanie, il est rare de se déclarer publiquement non-croyant : les rares controverses liées à la religion montrent qu'il existe en Roumanie un besoin de confirmer son appartenance religieuse en public, et cela, chaque fois qu'une critique de l'Église ou de la religion en général est formulée (Pop, 2011).

Les échos de ces études peu visibles dans la vie de tous les jours se retrouvent de temps en temps dans les médias. Bien qu'ils ne soient pas intéressés par les analyses scientifiques, les médias (les chaînes privées de télévision, les quotidiens et tabloïdes) retiennent les chiffres des enquêtes d'opinion en les transformant en sensationnalisme

⁶ Le plus souvent, les débats publics sur la religion en Roumanie visent la présence des icônes dans les écoles laïques et l'enseignement obligatoire de la religion.

journalistique. Par exemple, en avril 2011, la chaîne de télévision privée *Realitatea* et le journal populaire *Libertatea* annonçaient les résultats d'un sondage d'opinion sur les pratiques religieuses pascales en insistant sur ses aspects négatifs : la première information présentée disait que 7% de Roumains croient que Pâques célèbre la naissance de Jésus⁷. Parfois, les journalistes vont plus loin et exagèrent même les chiffres. En juillet 2010, la chaîne de télévision privée *Antena 3* montrait durant son journal les résultats d'une recherche quantitative, sur le rapport entre la religion et la science, réalisée au Département de sociologie de l'Université de Bucarest qui disait que 99% des Roumains étaient des « analphabètes scientifiques » (au lieu d'une « culture scientifique solide ») dont 32% d'entre eux étaient convaincus qu'il existe des personnes possédées par des démons⁸.

Les intellectuels roumains se prononcent aussi, bien que pas régulièrement, sur la religion. Si les théologiens réfléchissent sur la relation entre l'orthodoxie et la modernité (Preda, 2010; Neamțu, 2007), des philosophes très influents comme Andrei Pleșu et Horia-Roman Patapievici critiquent à la fois l'Église orthodoxe et la conduite superstitieuse des Roumains. En observant la religion des Roumains, Patapievici écrivait en 1999 que « la société roumaine est irréversiblement sécularisée », la religion n'étant qu'un chapeau pour le nationalisme. Il critiquait l'Église pour avoir réduit son existence à une loi des ancêtres (*lege strămoșească*), ce qui la placerait plus près d'une religion vécue (selon son expression) que d'une « culture religieuse basée sur des concepts théologiques précis »⁹. Neuf ans plus tard, en

⁷ http://www.realitatea.net/sondaj-7prc-dintre-romani-cred-ca-de-pasti-se-sarbatoreste-nasterea-lui-iisus_826991.html et <http://www.libertatea.ro/detalii/articol/romani-paste-nastere-iisus-hristos-331758.html>, consultés le 25 avril 2015.

⁸ En fait, le rapport (2010) indique que 86% n'ont pas une culture scientifique solide. <http://www.antena3.ro/romania/aproape-jumatate-dintre-romani-cred-ca-soarele-se-invarie-in-jurul-pamantului-si-ca-rosul-alunga-104586.html>, consulté le 25 avril 2015.

⁹ Patapievici, Horia-Roman, « Biserica Ortodoxa si Modernitatea I » (L'Église orthodoxe et la modernité I), *Dilema*, no. 331, 11-17 juin 1999.

2008, Andrei Pleșu interprète de la même manière la conduite, qu'il juge irrespectueuse, des Roumains à l'égard de l'Église pendant la nuit de Pâques. Selon lui, cette conduite, qui aurait été imposée par le régime communiste, serait le signe d'une sécularisation « obtuse, propagandiste et incapable d'évaluer les effets qu'elle produit »¹⁰.

Il n'est pas rare que « le pèlerin roumain » incarne dans les articles de presse l'image du croyant roumain : une personne moins préoccupée par l'expérience spirituelle que par la résolution des problèmes quotidiens. Le pèlerin serait toujours à la recherche des « miracles » (Bănică, 2011 : 126-135; 2014), comme il serait un « infatigable embrasseur de reliques » (Cătălin Mihuleac dans Gavriluță, 2010 : 91). Le sociologue Dan Dungaciu décrivait ainsi le pèlerin roumain en 2011 :

« Ce personnage [le pèlerin] (...) est le spectateur fervent et fréquent de toutes les processions : des icônes, des reliques ou d'autres 'instruments' efficaces du point de vue religieux. Il ne fréquente pas régulièrement l'église ou, de toute manière, il préfère un pèlerinage concret au lieu d'une présence constante et monotone à la liturgie. Il n'est pas nécessairement un incroyant, mais il est une personne qui veut des réponses immédiates. Pour lui, la vie liturgique est terriblement ennuyante par sa lenteur ; il cherche comme un commerçant des bonifications concrètes et l'efficacité immédiate. Dans une dernière instance, ce personnage ne lutte pas pour la vie dans l'au-delà, mais utilise le sacré pour les victoires du présent : gagner à la loterie ou passer un examen, vaincre une maladie, obtenir héritage, refaire mariage »¹¹.

Des chercheurs, des journalistes et des intellectuels brossent le tableau d'une religion contradictoire. Les chiffres indiquent une croyance en Dieu importante, mais une pratique religieuse – la fréquentation des églises notamment – plus réduite. Analysée à partir de concepts théologiques, cette religion n'apparaît pas « authentique » et semble indiquer que la sécularisation imposée par le régime communiste entre 1945 et 1989 a laissé des traces

¹⁰ Pleșu, Andrei, « Educație religioasă » (Éducation religieuse), *Dilema veche*, no. 220, le 3 mai 2008.

¹¹ Dungaciu, Dan, « Cum suntem ortodocși?! În ce mai cred românii azi? » (Comment nous sommes orthodoxes? En quoi croient encore les Roumains aujourd'hui?), *Historia*, le 21 avril 2011 (ma traduction).

profondes. On ne cesse de souligner la présence de superstitions et de magie. Les médias trouvent dans ce questionnement un moyen de gagner l'attention du public. Ainsi, les quotidiens, revues et les chaînes de télévision reprennent des informations – surtout des chiffres – et insistent surtout sur les résultats négatifs ou retouchent les pourcentages pour leur donner un air encore plus dramatique. Les pratiques et les croyances des Roumains deviennent ainsi la source de remarques ironiques et méprisantes. Dans un livre d'essais, l'anthropologue Mirel Bănică (2011 : 215) note que les médias ont contribué après 1990, à la popularisation de l'orthodoxie, mais en suivant une logique commerciale qui présente « une religiosité (émotionnelle, superficielle et folklorique) ».

2.1 Et l'Église orthodoxe ?

Dans cette divergence d'opinions, l'Église adopte une position plus modérée envers les pratiques religieuses des Roumains. En fait, son attitude semble à la fois conciliante et contradictoire : tandis que les médias, dont elle est propriétaire¹², tentent de décourager – sans ironie ou mépris – des pratiques jugées exagérées, les mêmes médias accordent beaucoup de place aux pèlerinages et aux « miracles » vécus par les pèlerins. Au fur et à mesure que l'Église consolide son pouvoir, de nouveaux rituels sont proposés aux croyants. Par exemple, depuis 2007, une procession d'icônes est organisée à Bucarest le premier dimanche du carême de Pâques. En 2010, cette procession, qui a compté plus de 80 prêtres conduits par le patriarche, a eu lieu à la proximité d'une église qui détient une icône miraculeuse (Stahl et Venbrux, 2011 : 147). La sociologue Irina Stahl et l'anthropologue Eric Venbrux (2011 : 146)

¹² Le 27 octobre 2007, le nouveau patriarche roumain Daniel a inauguré le Centre de presse *Basilica* qui inclue: une station de radio (Radio *Trinitas*), une station de télévision (*Trinitas TV*), trois journaux (*Lumina*, *Lumina de Duminică* et *Vestitorul Ortodoxiei*), une agence de presse et un bureau de relations avec le public et la presse (Stahl et Venbrux, 2011 : 146).

remarquent que certaines églises bucarestoises ont même reçu une « spécialisation » depuis 2000 : chaque église résout un type de problème (de santé, financier ou émotionnel) en proposant un rituel à suivre. Les observations réalisées durant la semaine sainte ont montré que les prêtres accommodent les pratiques de croyants.

La relation des Roumains avec l'Église orthodoxe est plutôt bonne. Depuis 1990, leur confiance dans l'Église est restée constante, autour de 85%¹³. L'autorité de l'institution ne semble pas très ébranlée par la collaboration de la haute hiérarchie avec les dirigeants communistes et de nombreux prêtres avec la police politique du régime (Stan et Turcescu, 2007). À l'aide de chercheurs et journalistes, l'Église a mobilisé ses efforts après l'ouverture partielle des archives de l'ancienne police politique roumaine pour remplacer l'image des « prêtres collaborateurs » par celle des « prêtres victimes de persécutions du régime communiste ».

Signe de son pouvoir grandissant, l'Église orthodoxe est devenue toujours plus présente dans la vie politique et sociale du pays. Son attitude envers la politique a graduellement changé. Si, au début des années 1990, elle refusait une implication directe dans les campagnes électorales, le clergé orthodoxe se montre de plus en plus actif depuis 2004. Comme une preuve de l'importance croissante de la religion dans la vie des Roumains, on remarque également que les politiciens introduisent le facteur religieux dans leur lutte électorale (Stan et Turcescu, 2009 : 223-224)¹⁴. De même, des intellectuels, réunis surtout en

¹³ L'Institut de recherche de la qualité de vie de l'Académie roumaine, http://www.iccv.ro/valori/newsletter/NLVR_NO_5.pdf, consulté le 20 avril 2015.

¹⁴ Le sommet est atteint durant la campagne électorale de 1996 quand, lors du dernier débat télévisé avant les élections, le candidat chrétien démocrate, Emil Constantinescu, demande à son adversaire social-démocrate, Ion Iliescu, déclaré athée, s'il croit en Dieu. Après son élection, Emil Constantinescu prête serment sur la Bible en présence du patriarche. Son adversaire, Ion Iliescu, gagnera les élections suivantes en accordant une plus grande attention à l'Église orthodoxe et en fréquentant les cérémonies religieuses majeures (Stan et Turcescu, 2009 : 223-224)

deux groupes l'Alliance civique (*Alianța Civică*) et le Groupe pour dialogue social (*Grupul pentru Dialog Social*), ont accentué le rôle de la religion et de l'Église dans la nouvelle démocratie postcommuniste. Souvent, ils évoquent avec admiration la période de l'entre-deux-guerres qui, à l'opposé de la période communiste, accordait beaucoup d'espace à la religion. Il convient de souligner ici que le discours anticommuniste est devenu de plus en plus fort après la chute du communisme. Ce discours a été adopté non seulement par ceux qui se revendiquaient de la droite politique, mais aussi par les anciens apparatchiks. Étant donné que les communistes étaient vus comme des athées, ceux qui voulaient se présenter comme démocrates se déclaraient croyants et fréquentaient les cérémonies religieuses. La présence annuelle des politiciens au pèlerinage pour la fête de Sainte Parascheva à Iași, le 14 octobre, représente un exemple dans ce sens. Ce pèlerinage, le plus grand dans le monde orthodoxe roumain, attire les représentants de tous les partis politiques. L'importance grandissante de l'Église orthodoxe se traduit aussi par la réintroduction de l'enseignement religieux dans les écoles publiques ; les icônes ont remplacé les tableaux de Nicolae Ceaușescu¹⁵ dans les salles de cours et la construction de nouvelles églises s'est multipliée rapidement (Stahl et Venbrux, 2011 : 144).

3. Autre tableau : religion et vie quotidienne

Dans ce travail, je m'intéresse à la religion vécue des orthodoxes roumains. Plusieurs chercheurs, journalistes et intellectuels roumains inclinent à considérer cette religion en opposition avec la religion officielle. Pour eux, il s'agit d'une religion populaire qui est marquée par la présence de mythes, de superstitions et de magie. Elle se transmet par

¹⁵ Le dernier dirigeant du régime communiste roumain (1965-1989).

l'entremise de la tradition et des concepts théologiques précis lui font défaut. Ce type de croyance est souvent attaché au caractère rural et sous-développé de la Roumanie. Mettre la religion populaire en opposition avec la religion officielle signifie non seulement tracer une démarcation claire entre les deux catégories, mais aussi de considérer l'une comme étant supérieure à l'autre. Il s'agit ici d'une importante limitation au concept de religion populaire. J'utilise le concept de *religion vécue* au lieu de religion populaire afin d'éviter les valeurs négatives attachées à la notion de « populaire ». Je ne vise pas une religion rurale opposée à la religion officielle, de même que je ne m'intéresse pas à une catégorie sociale en tant que telle, mais aux Roumains dans leur vie de tous les jours, ceux que je nomme génériquement : les « orthodoxes roumains ». Il ne s'agit donc pas d'analyser la religion à partir des dogmes de l'Église, mais de l'explorer telle qu'elle est comprise et pratiquée dans la vie quotidienne par les individus. Les observations réalisées plus tard durant le travail de terrain m'ont montré que la religion vécue n'appartient pas seulement à quelques vieilles femmes, pauvres et moins éduquées. Beaucoup de journalistes, une fois que la retransmission en direct des pèlerinages finissait, se précipitaient vers les reliques pour les embrasser, de même que des chefs de la gendarmerie qui avaient la mission de maintenir l'ordre sur le site de pèlerinage. Des enseignantes (de l'école où j'ai fait de l'observation participante) qui critiquaient les pèlerinages avaient donné leurs prières écrites à une connaissance qui allait en pèlerinage. Il n'est donc pas question de penser que la religion vécue appartient uniquement aux milieux plus « populaires », mais qu'elle est « pratiquée » par tous.

Cette vie quotidienne doit être mise dans son contexte, c'est-à-dire la Roumanie postcommuniste. Des petits éléments comme ceux apparus dans le discours du prêtre pendant la cérémonie de la nuit de Pâques révèlent d'une part une manière spécifique de percevoir le

monde divisé entre « nous, les Roumains orthodoxes » et « eux, les pays de l'Ouest, catholiques et protestants ». D'autre part, le sermon du prêtre laisse entrevoir des frustrations liées aux changements venus de l'extérieur du pays. Enfin, les observations réalisées durant la semaine sainte et le regard posé sur la position de l'Église par plusieurs chercheurs indiquent que non seulement l'institution accepte les pratiques religieuses des croyants, mais qu'elle contribue parfois à leur développement. Il semble exister une relation plus fluide entre l'Église orthodoxe et ses croyants que semblent vouloir l'accepter certains chercheurs, intellectuels et journalistes. Comment étudier la religion vécue dans l'orthodoxie ? Comment les orthodoxes roumains expérimentent-ils la religion ? Comment la religion a-t-elle été « redécouverte » en Roumanie postcommuniste ? Quels sont les impacts de cette « redécouverte » pour la société en général ?

Des questions liées aux spécificités de l'orthodoxie sont apparues après la lecture de deux sociologues : Miklos Tomka (2006) et Dan Dungaciu (2004). Dans leurs analyses, ils insistent sur la nécessité d'une analyse distincte de l'évolution historique des pays orthodoxes par rapport aux pays catholiques et protestants. Le fait de ne pas avoir connu ni la Réforme et ni les Lumières changerait radicalement l'orthodoxie qui resterait dans une zone prémoderne. Leurs analyses m'ont laissée perplexe. Il est vrai que l'orthodoxie n'a pas connu la même évolution historique que les autres branches du christianisme, mais les différences concernent plutôt les dogmes que la manière dont les individus vivent la religion. Des études comme celle de l'anthropologue Donald Cosentino (2014) sur la vénération de reliques à Naples, en Italie, montrent dans quelle mesure les catholiques napolitains et les orthodoxes roumains se rassemblent dans leur manière de vivre la religion. Reconnaître cet aspect ne signifie pas rejeter toute différence. L'orthodoxie présente en effet quelques spécificités liées surtout à

l'attachement des croyants envers l'institution et à la tendance propre à l'Église orthodoxe à accommoder facilement les croyances et les pratiques des individus. C'est la raison pour laquelle je propose, dans cette thèse, une approche un peu différente de la religion vécue telle qu'elle a été développée dans le contexte américain depuis les années 1990. J'aurai l'occasion de présenter cette démarche dans le deuxième chapitre. Pour l'instant, il est question de préciser que je ne conçois pas mon objet de recherche – *la religion vécue des orthodoxes roumains dans le contexte postcommuniste* – comme restreinte à une expérience religieuse individuelle ou complètement dissociée de la religion prescrite par l'église.

4. Division de la thèse

Quatre thèmes, qui sont ressortis des observations réalisées sur le terrain, structurent la thèse : le sort, les reliques, le charisme et la matérialité. À l'exception du thème des reliques, qui est discuté dans le chapitre trois et six, les autres thèmes sont présentés dans des chapitres séparés dans la deuxième partie de la thèse qui suit les chapitres théorique et méthodologique.

Le **sort** joue un grand rôle (pour tout le monde ou presque). Cela dit, on le nie, mais on le « pratique ». Questionnés directement sur leur rapport au sort, beaucoup de Roumains ont rejeté son existence (Voicu, 2001 : 51, 57-58). Même si les orthodoxes se refusent à parler du sort, il me semblait que beaucoup de leurs rituels et croyances sont mobilisés autour de l'idée de pouvoir influencer le *sort*. Ainsi, le fait d'aller dans des pèlerinages ou de prier et de toucher des reliques se faisait à des fins spirituelles, mais aussi à des fins plus pragmatiques comme celles de résoudre des problèmes quotidiens de la vie (maladies, pauvreté, réussite sociale et professionnelle). Comment étudier l'attitude des orthodoxes devant le sort afin de saisir son rôle dans la religion vécue ? Une réponse sera apportée à cette question dans le

troisième chapitre. Une des possibilités a été d'explorer ce thème à partir des événements qui ressurgissent au cours de la vie comme la maladie. Dans le chapitre trois, je raconte l'histoire d'une femme, Tamara, qui va dans des pèlerinages pour toucher et prier devant des reliques reconnues pour leurs « pouvoirs ». Comment comprendre l'attachement des orthodoxes aux saints et aux reliques ? Le regard porté sur les **reliques** laisse ainsi voir les relations que les orthodoxes entretiennent avec les saints, mais aussi comment la vénération des saints et des reliques permet aux acteurs d'influencer leur sort et de tracer leur identité. Le troisième chapitre répond à cette première question en suivant la conduite et les histoires des pèlerins. Le dernier chapitre, le sixième, reprend la discussion sur les reliques pour lier ce culte aux réalités de la société postcommuniste.

Dans la religion vécue des orthodoxes, les prêtres sont respectés et admirés en vertu de leur **charisme**. Compris comme une « énergie », le charisme est lié à la grâce divine et il est reçu avec l'ordination. Tandis que ce charisme touche tous les prêtres, tous les prêtres ne sont pas vénérés comme des saints. Comment expliquer cette distinction et quel est le rôle des représentants de l'Église et des pèlerins dans la construction d'une dévotion ? Le chapitre quatre de la thèse cherchera à répondre à cette question. En utilisant les concepts weberiens du *charisme de fonction*, la « qualité transmissible par des moyens rituels » et du *charisme personnel*, le « caractère surnaturel ou surhumain ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne » (Weber, 1995[1921]-a : 320, 329), je cherche à comprendre comment les pratiques et les croyances dans les « pouvoirs spéciaux » des confesseurs considérés charismatiques se construisent à l'intersection des deux formes de religion vécue, celle des pèlerins et celle des moines et religieuses.

L'étude de la **matérialité** occupe une place importante dans la religion vécue, beaucoup de pratiques étant liées aux artefacts religieux. L'intérêt pour la matérialité n'est pas exclusif aux croyants ; en effet, il marque aussi l'Église. Cette dernière accorde une place importante au monde matériel vu comme une autre voie de manifestation de la présence divine. Comment étudier la matérialité dans l'orthodoxie afin de comprendre son rôle complexe dans la vie quotidienne des croyants, mais aussi dans celle de l'Église ? Afin de répondre à cette question – qui fait l'objet du chapitre cinq –, je me penche sur l'eau bénite. Ce choix est quelque peu inusité, l'artéfact analysé étant fluide. À la différence de l'icône, l'image de l'eau bénite ne pousse pas les gens vers ce que l'anthropologue David Morgan (2005) nomme une « contemplation sacrée » (*sacred gaze*). Cependant, l'eau bénite ne manque pas d'intérêt : elle est utilisée par l'Église dans ses rituels de purification et par les croyants dans l'espace privé de leurs maisons. Son usage est très diversifié et elle permet surtout aux individus d'agir par eux-mêmes. Pour analyser l'eau bénite, je propose une approche qui reconstruit sa trajectoire à travers les pratiques des individus.

PREMIÈRE PARTIE : INTERPRÉTER LA RELIGION VÉCUE

Cadre conceptuel

Depuis les années 1990, la Roumanie se démarque dans les enquêtes d'opinion comme un pays parmi les plus religieux en Europe. Plusieurs chercheurs ont tenté d'analyser ce phénomène; ils ont avancé une série d'hypothèses concernant les causes de ce phénomène : « vacuum institutionnel », crise identitaire, monopole de l'Église orthodoxe, crise économique, lien entre identité nationale et religion. Une observation revient souvent dans ces analyses : il y a un écart significatif entre l'appartenance déclarée à l'orthodoxie et les croyances et les pratiques qu'une telle appartenance devrait entraîner. Intrigués par ces observations, les sociologues roumains ont essayé de comprendre ce « paradoxe » roumain. Après 1990, les chercheurs roumains semblent préférer les approches quantitatives aux approches qualitatives. Ces recherches ont des façons usuelles de formuler le problème : à partir de chiffres contradictoires, des théories de la sécularisation (Bruce, 2002; Norris et Inglehart, 2004) et de l'individualisation de la religion (Luckmann, 1967; Davie, 1994), le cas roumain est souvent expliqué par le sous-développement, le faible degré d'éducation et l'évolution historique de la société. Conduites de cette manière, ces analyses se distinguent par le manque d'intérêt qu'elles portent à la religion « ordinaire ». Or, cette l'approche de la religion vécue pourrait ouvrir de nouvelles voies vers la compréhension des sociétés postcommunistes. Cette démarche, qui se développe depuis la fin des années 1990, donne la possibilité de saisir la religion dans la vie quotidienne afin de comprendre les

transformations sociales propres à la période postcommuniste. Dans ce chapitre, je présente cette approche, son utilité pour le cas roumain et ses limites.

1. L'approche de la religion vécue

Dans cette section, je décris d'abord l'approche de la religion vécue pour mieux la situer ensuite dans le champ des études de la religion. Je place trois auteurs américains au centre de ma présentation : Robert Orsi, Meredith McGuire et Nancy T. Ammerman. Par leur réflexion, ils ont contribué de façon significative au développement de cette approche. Leurs travaux sont souvent repris comme modèle par les chercheurs qui s'inscrivent dans une telle démarche.

Le terme de « religion vécue » s'est imposé en 1997, par le livre d'essais, *Lived Religion in America*, publié sous la direction de l'historien David Hall (Neitz, 2011 : 47)¹⁶. Partant de la critique du concept de « religion populaire » formulée depuis les années 1970, les historiens David Hall et Robert Orsi proposaient aux chercheurs (dans leurs essais introductifs) une nouvelle approche qui ne s'intéressait pas aux doctrines, mais aux croyances et pratiques religieuses telles qu'elles étaient exprimées et expérimentées par les individus (Orsi, 1997; Hall, 1997). Il s'agissait d'étudier une religion créative, adaptative et intersubjective qui se retrouve dans la vie quotidienne des individus (voir aussi Konieczny, Chong et Lybarger, 2012 : 399). Cette approche n'est pas la seule à s'intéresser à la religion vécue des individus, mais elle s'inscrit dans un courant de pensée qui met en discussion les définitions de la « religion » tributaires à l'histoire et aux transformations qui ont affecté le

¹⁶ Dans la sociologie des religions française, il existe aussi le concept de « religion vécue ». Dans son essai publié dans le livre *Lived Religion in America*, Danièle Hervieu-Léger (1997) présente l'évolution de ce concept dans la tradition française. Utilisé d'abord par Gabriel Le Bras et par d'autres chercheurs qui l'ont suivi, le concept de « religion vécue » visait l'étude quantitative des pratiques religieuses des catholiques français. Hervieu-Léger remarque que depuis les années 1960, la religion vécue est allée de pair avec la religion populaire, pour qu'à la fin des années 1970 elle perde son intérêt à la faveur de l'étude des « nouveaux mouvements religieux ».

christianisme des pays de l'Ouest (Konieczny, Chong et Lybarger, 2012 : 399-401; Obadia, 2013 : 49; Asad, 1993; Cannell, 2006). En effet, la religion vernaculaire (Bowman et Valk, 2012; Primiano, 1995; Kapalo, 2011), la religion comme pratique (Christian Jr., 1989) et la religion quotidienne (Schielke et Debevec, 2012; Ammerman, 2007, 2013a) font partie d'une même famille. Ces démarches s'intéressent toutes à l'étude de la religion vécue des individus, mais elles sont ancrées dans des disciplines différentes : la première est associée aux études du folklore, la seconde, comme la religion vécue, sont davantage liées aux approches culturelles, historiques et ethnographiques tandis que la troisième est plutôt rattachée à la sociologie et à l'anthropologie. Si ces approches partagent une manière de définir la religion, leurs analyses se nourrissent cependant de la discipline dans laquelle elles sont ancrées.

L'approche de la religion vécue part d'une critique des définitions usuelles de la religion. Ses auteurs leur reprochent de favoriser une vision de la religion imprégnée par la pensée théologique (surtout la théologie protestante) qui oppose toujours le sacré au profane à la manière des auteurs classiques comme Émile Durkheim (2007 [1912]), Rudolf Otto (1968 [1917]) et Mircea Eliade (1965 [1957])¹⁷. Le « sacré » et le « profane » peuvent être différents moyens d'interagir avec le monde, dit Ammerman, cependant il n'existe pas une dichotomie entre eux, mais plutôt un continuum (2013a : 291). Les religions plus axées sur les pratiques et la matérialité et moins sur les textes et les croyances intériorisées se voient ainsi désavantagées et décrites parfois, selon l'anthropologue Chris Hann (2011), en termes de « pratiques

¹⁷ Pour Émile Durkheim la religion est : « [...] un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (2007 [1912] : 95-96). La « chose sacrée » c'est « par excellence, celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher » (2007 [1912] : 86-87). Selon Rudolph Otto (1968 [1917] : 47-49) la religion est l'expérience du sacré (*numineux*), c'est-à-dire le mystérieux « tout autre » (*ganz anderes*). Enfin, Eliade, qui reprend d'Otto l'idée de religion, considère que l'expérience du sacré (*hiérophanie*) révèle « l'être, la signification et la vérité » (1971[1969] : 11). Le sacré représente pour Eliade une « chose de tout à fait différente du profane » (1965 [1957] : 16, 17).

ritualisées » (voir aussi Konieczny, Chong et Lybarger, 2012 : 399; Orsi, 2005 : 192-194; McGuire, 2008 : 20-21)¹⁸. Dans sa réponse à l'article « Belief Unbracketed » de Stephen Prothero, Robert Orsi remarque :

« The critical apparatus of the field have long been (and some extent remain) deeply anti-Catholic identifying characteristic Roman Catholic religious bodily idioms as lesser forms of religious practice on an unexamined but widely authorized hierarchy of religious forms (which continues to exist in culturally obtuse 'stage theories' of faith that locate Protestant modernity at the pinnacle of religious development and situate Catholics, Mormons, Pentecostals, Orthodox Jews, and others in a supposedly less mature middle 'stage' » (2004 : 16)¹⁹.

La démarcation entre le « sacré » et le « profane » n'est pas la seule contestée. Orsi (1985, 1997), McGuire (2008), Hall (1997) et Ammerman (2013a, b) rejettent les oppositions entre élite et populaire ; la superstition et la magie ; le spirituel et le matériel ; le spirituel et la religion. Au lieu de se concentrer sur les oppositions, il est préférable d'interpréter les croyances comme les parties d'un seul système symbolique dans lequel les individus et les communautés donnent sens au monde (Badone, 1990 : 9). Les chercheurs sont invités à prendre conscience de limites imposées par des démarcations de ce genre dans l'étude de la religion, à dépasser les dogmes et à s'intéresser à la religion vécue des individus telle qu'elle se trouve sur le terrain : complexe, diverse et souvent incohérente (Orsi, 2005 : 167; McGuire, 2008 : 16; Ammerman, 2013a : 52, 291-293).

Orsi, McGuire et Ammerman approchent la religion vécue d'une manière un peu différente. Tandis qu'Orsi s'intéresse au catholicisme populaire à partir de l'histoire (2005, 1996, 1985), Ammerman (2013a, 1997) explore la spiritualité et la religiosité des personnes

¹⁸ Pour une critique utile du « biais du protestantisme » des théories sociales, voir Chris Hann (2011).

¹⁹ Orsi, R. Réponse à Stephen Protheron, « A 'Bit of Judgement' », Harvard Divinity Bulletin, Summer 2004, p. 16, <http://rel.as.ua.edu/secure/rel490mccutchprotheroreplies.pdf>, consulté le 5 mars 2015.

affiliées ou non aux différentes congrégations à partir des histoires personnelles sur leurs croyances et pratiques ; enfin, Meredith McGuire (2008) se place en quelque sorte au milieu en analysant la religion et la spiritualité, l'histoire et la narration. Dans la définition d'Orsi, la religion vécue correspond à la religion « as people actually *do* and *imagine* it in the circumstances of their everyday lives » (2005 : 158, mon surlignage). Ammerman propose l'étude de « the [*religious*] *experience* of nonexperts » (2007 : 5, mon surlignage) dans des espaces qui ne sont pas habituellement désignés comme des institutions religieuses (2013a : 324). Enfin, McGuire regarde la religion vécue comme « [the] religion and spirituality (...) *practiced, experienced, and expressed* by ordinary people (rather than official spokespersons) in the context of (...) everyday lives » (2008 : 12, mon surlignage).

Afin de saisir la complexité, la diversité et la fluidité de la religion vécue, cette approche enjoint les chercheurs à examiner la vie quotidienne des individus au-delà des institutions religieuses. Elle propose d'examiner de nouveaux milieux comme l'espace privé des maisons (McGuire, 2008; Orsi, 1985) et les espaces publics (les lieux de travail, les marchés, les hôpitaux, le voisinage, les assemblées ou la famille) (Ammerman, 2014, 2013a; Williams, 2010; Bender, 2003) et est attentive au corps (McGuire, 2008; Nabhan-Warren, 2011). L'intérêt pour une religion plus personnalisée et individualisée impose aux chercheurs d'accorder une attention spéciale aux biographies des individus ou communautés (Stirling, Shaw et Short, 2014 : 19; Ammerman, 2013a; McGuire, 2008; Orsi, 2005, 1985; Streib, 2008). Un des premiers exemples dans ce sens (avant même que le terme de « religion vécue » soit bien défini) est représenté par l'étude de Robert Orsi (1985) sur la communauté italienne de Harlem, New York. Son analyse, qui cherche à comprendre comment un symbole religieux, Notre Dame de Carmel, parvient à jouer un rôle important dans la vie de la communauté

italienne, part de rituels publics des croyants durant la fête de la Vierge pour ensuite explorer la biographie de ce groupe : l'immigration, les difficultés d'adaptation, les significations de la famille italienne et les rapports avec l'Église.

Orsi, Ammerman et McGuire étudient les pratiques et croyances telles qu'elles sont expérimentées, exprimées, imaginées par les individus. Selon McGuire, les sociologues ont besoin de repenser les concepts qui privilégient les croyances religieuses, les attitudes, les opinions et la connaissance et d'accorder plus d'attention aux pratiques religieuses (2008 : 41). Un des conseils de plus intéressants de McGuire vise à mon sens la relation entre le corps et la spiritualité dans la vie quotidienne. En reprenant le concept de « pratique incarnée » (*embodied practice*) d'Orsi, elle note que « the lived religion is embodied », qu'elle est intimement liée au corps et à l'esprit : « Human bodies matter, because those practices – even interiors ones, such as contemplation – involve people's bodies, as well as their minds and spirits » (McGuire, 2008 : 118). McGuire rend fluides les limitations théoriques entre le matériel et le spirituel ; en effet, comme elle le remarque, les sensations corporelles transforment en réalité les émotions (McGuire, 2008 : 102). Ammerman nous propose de nous pencher sur les croyances religieuses, les pratiques et les communautés qui représentent, souligne-t-elle, la présence de la religion dans la société (2013 : 5). Selon Orsi, les chercheurs doivent se concentrer sur les symboles et pratiques des individus telles qu'elles sont comprises, décrites et utilisées dans les circonstances de leur expérience (2003 : 172). Ces expériences religieuses ne sont pas isolées des autres dimensions du « profane », mais elles se situent dans une relation dynamique et continuelle avec les réalités de la vie quotidienne (Orsi, 1997 : 7).

Les chercheurs qui adoptent une telle approche se mettent d'accord en ce qui concerne la manière d'explorer les pratiques et les croyances de la religion vécue à partir des pratiques quotidiennes qui peuvent aller de rituels privés à des rituels publics, informels ou formels (Morgan, 2010a : 6; Frankenberg, 2004; McGuire, 2008 : 118; Nabhan-Warren, 2011 : 379; Stirling, Shaw et Short, 2014; Hall, 1997; Davie, 1994; Hervieu-Léger, 1999). En effet, ils proposent d'abandonner les questions visant la « croyance ». Orsi (2005) formule le plus explicitement sa critique dans ce sens : « [the] belief has always struck me as the wrong question » (2005 : 18). Il constate que « croire en quelque chose » implique une réflexion et un choix de la part des individus : ils ont observé plusieurs options et ils ont choisi de « croire en quelque chose » (Orsi, 2005 : 18). Questionner les individus s'ils croient dans des divinités implique de valoriser les idées, souligne Orsi, au détriment des pratiques et des manières dont les gens expérimentent les divinités. Or, cette démarche ne correspond pas à la réalité : si les individus réfléchissent à leur croyance, la « présence des dieux » n'a pas pour eux besoin d'être explicitée : elle est réelle (Orsi, 2005 : 18; Claverie, 2003). L'approche de la religion vécue appelle les chercheurs à être attentifs :

« (...) [to] religious messiness, to multiplicities, to seeing religious spaces as always, inevitably, and profoundly intersected by things brought into them from outside, things that bear their own histories, meanings different from those offered within the religious space. It is also a call to surrender dreams of religious order and singleness or of being able to organize descriptions and interpretations of religious worlds around sets of publicly shared and efficiently summarized meanings and practices » (Orsi, 2005 : 167).

L'opinion est partagée aussi par Nancy T. Ammerman qui nous invite à ne pas penser comme des théologiens. Dans son étude sur des personnes appartenant à différentes congrégations aux États-Unis, elle observe que la religion des individus, qu'elle nomme

« Golden Rule Christianity », est représentée par la pratique et l'expérience et non pas par un système des significations théologiques. Ce type de religiosité vécue peut faire le sujet des critiques des théologiens, mais les sociologues ne peuvent pas se permettre de l'écartier parce qu'elle ne conviendrait pas aux standards théologiques orthodoxes (1997 : 210). L'approche de la religion vécue propose ainsi de comprendre le « sens » des croyances des individus à partir de ce que les gens *font* dans la vie de jour au jour (Hall, 1997 : ix). La religion vécue n'est pas ainsi un réseau de significations, mais un réseau des relations entre le paradis et la terre dans lequel les individus, les saints et les dieux sont pris ensemble (Orsi, 2005 : 2). Ce réseau de relations ressemble, selon l'anthropologue David Morgan, à un système culturel d'échanges dans lequel les participants (humains et spirituels) négocient leurs positions à partir d'attentes et devoirs et à travers des pratiques de dons, de demandes et d'implorations (Morgan, 2010a : 18).

Résumons. L'approche de la religion vécue s'intéresse aux pratiques et aux croyances des individus telles qu'elles sont expérimentées et exprimées par les individus dans la vie quotidienne. Depuis 1997 quand ses propositions ont été formulées plus clairement en réaction à la compréhension de la religion populaire, cette démarche conteste surtout les démarcations entre le sacré et le profane, l'élite et le populaire ainsi qu'entre le spirituel et le matériel, des catégories pensées à partir de la théologie. Elle a comme principal point de départ les « non-experts » et les espaces qui, souvent, ne sont pas désignés comme « religieux » dans le langage courant ou officiel d'une église ou d'un culte. Examiner la religion vécue marque un changement de méthode : au lieu de questionner les individus sur leur croyance dans des divinités (comme dans les études sociologiques quantitatives), il s'agit de privilégier l'analyse des pratiques et des expériences. Si les réflexions mises de l'avant par Orsi, Ammerman et

McGuire sont fécondes, on ne peut que remarquer qu'elles prennent comme point de départ des réalités étatsuniennes : elles portent sur une culture protestante et, dans une moindre mesure, catholique. Elles critiquent une sociologie des religions imprégnée par un « esprit protestant », par l'expérience personnelle et par l'intériorité. On le voit : l'approche n'est pas pensée pour l'orthodoxie. Peut-on et, si oui comment, faire une étude de la religion vécue en contexte orthodoxe ?

2. La religion vécue dans un contexte orthodoxe

L'approche de la religion vécue est plutôt adaptée aux sociétés où la religion est personnalisée, extérieure aux institutions religieuses et contraire au savoir de ces institutions. Pour Ammerman et McGuire, quoique moins pour Orsi, c'est une religion qui a perdu de sa visibilité. C'est la raison pour laquelle Nancy T. Ammerman (2014) s'interroge à savoir comment le chercheur peut rendre visible la religion ?²⁰ Pour des sociétés comme la Roumanie où la religion est très visible, à la fois dans l'espace public et dans l'espace privé, observer la religion ne représente pas *a priori* un problème pour le chercheur. Ainsi, la question qui se pose n'est pas de savoir comment rendre visible la religion, mais de comprendre pourquoi elle est si présente après la chute du communisme.

Pour y répondre, il est important de regarder la religion dans son ensemble. Les orthodoxes roumains se montrent encore attachés à une forme traditionnelle de religion (Pickel, 2009 : 33). Or, les auteurs de la religion vécue, sans effacer la présence d'une religion prescrite, privilégient l'extra-ecclésial en considérant « tous les individus » comme des acteurs

²⁰ Le livre, *Heaven's Kitchen*, écrit par Courtney Bender (2003) représente un bel exemple dans ce sens. À partir d'un terrain ethnographique réalisé à New York dans une organisation de volontaires non-religieuse, Bender explore comment la religion ressurgit à travers le discours et les pratiques quotidiennes dans des situations et un milieu qui semblent marqués par l'absence de la religion.

religieux à part entière (Hall, 1997 : viii). Ils étudient les expériences et les pratiques religieuses quotidiennes des « non-experts » ; ils regardent l'église comme un acteur extérieur qui cherche soit à combattre soit à intégrer ces pratiques à la religion officielle (Ammerman, 2007; Orsi, 2005, 1985; Hall, 1997; McGuire, 2008). L'attention accordée aux pratiques religieuses des « non-experts » ressort même de la définition de la « religion quotidienne » formulée par Ammerman (2013a), dans son étude *Sacred Stories, Spiritual Tribes* : « I use the term 'everyday religion' to point toward people who do not make a living in the domain of religion and toward social spaces that are not normally designated as institutionally religious » (2013a : 324).

Cette manière de penser la religion vécue démontre que ses artisans, en dépit de leur critique, restent toujours attachés à une définition de la « religion » spécifique au contexte américain. Or, la religion vécue des orthodoxes roumains semble être toujours en contact avec l'Église et moins prédisposée vers l'individualité. Les orthodoxes roumains, même ceux qui se déclarent non-pratiquants, se tournent vers l'Église pour leurs rites de passage : le baptême, le mariage et l'enterrement. De même, quelques caractéristiques de l'orthodoxie comme l'absence d'une autorité unique au sein de l'église (Naumescu, 2013; Badone, 1990; Luehrmann, 2010), la valorisation de la connaissance mystique, l'attrance pour le monde des monastères (Forbess, 2010; Sullivan, 2005), l'intérêt pour les performances publiques (Dubisch, 1990, 1995) font en sorte que les pratiques religieuses de Roumains soient parfois différentes de celles catholiques et protestants²¹. Dans le cas roumain, un constat s'impose : la religion vécue n'est pas limitée aux expériences religieuses individuelles ou complètement séparées de la religion promue par les églises et les monastères. Et par cela, il n'est pas

²¹ Ellen Badone écrit : « Beliefs and practices that would be considered 'superstitious' in a more disenchanting Catholic context are easily integrated into the formal structure of the Greek Orthodox church » (1990 : 17).

question de parler d'une Église qui assiste et essaie de corriger les pratiques des fidèles, mais qui participe à la création de la religion vécue. Ce constat indique une limite de l'approche de la religion vécue présentée plus haut. L'Église ne représente pas uniquement une autorité, mais aussi elle peut être, par l'entremise de ses représentants, un acteur qui enrichit la religion vécue avec de nouvelles croyances et pratiques. Cette observation soulève une question : que faire alors de la « religion officielle »?

Ce travail n'est pas le premier à questionner la place de la « religion officielle ». Cette interrogation accompagne la critique formulée depuis les années 1970 à l'approche de la « religion populaire ». En général, les auteurs de l'approche de la religion vécue évitent les discussions sur la « religion officielle ». Cela ne veut pas dire qu'elle soit toujours effacée. Moins présente dans les études d'Ammerman et McGuire, la religion officielle accompagne la religion vécue des catholiques d'Orsi. Selon lui, les chercheurs doivent en tenir compte. Les auteurs de la religion vernaculaire, pour leur part, proposent une autre approche qui ne manque pas d'intérêt pour l'étude de l'orthodoxie. Des auteurs comme Marion Bowman (2004) et Leonard Normand Primiano (1995) rejettent l'existence, en pratique, d'une « religion pure »²². Pour analyser la religion, Bowman propose un modèle triangulaire composé de trois éléments de base : la *religion officielle* qui vise les aspects théologiques, philosophiques et rituels, la *religion populaire* qui correspond à l'étude de la totalité des croyances et des pratiques populaires, et la *religion individuelle* qui vise la compréhension personnelle de la religion (2004 : 5). Primiano abonde dans le même sens :

²² Marion Bowman écrit : « (...) there is no such thing as pure religion, whatever the religious tradition » (2004 : 6).

« No one, no special religious elite or member of an institutional hierarchy (...) lives an 'officially' religious life in a pure unadulterated form. The members of such hierarchy themselves are believing and practicing vernacularly, even while representing the most institutionally normative aspects of their religious traditions. There is always some passive accommodation, some intriguing survival, some active creation, some dissenting impulse, some reflection on lived experience that influences how these individuals direct their religious lives » (1995 : 46).

Cette tendance à supprimer la « religion officielle » soulève la critique d'Orsi. Il remarque que les auteurs de la religion vernaculaire tentent à estomper la complexité de la culture religieuse en niant la centralité des problèmes du pouvoir, de la domination, de la discipline et de l'autorité dans des contextes religieux (1997 : 21-22, note 10). Orsi maintient dans ses études (1985, 2005) la distinction (et en quelque sorte l'opposition) entre la religion officielle et la religion vécue. L'interaction de l'Église catholique américaine avec les croyants se résume principalement à son rôle d'éducateur : l'Église critique les pratiques des croyants et tente de faire disparaître des « superstitions ».

Ces observations nous amènent à voir sous un nouvel angle l'approche de la religion vécue. Elles nous rappellent de penser la possible relation de proximité et d'éloignement entre la religion vécue et la religion officielle telle qu'elle est comprise par les représentants de l'église (les prêtres, les moines et les religieuses par exemple). Il semble possible de penser une telle relation à travers un mouvement circulaire d'influences réciproques (Ginzburg, 1980 : 14-15). Dans ce mouvement, les représentants de l'église *participent*, tout comme les « non-experts », à la construction de la religion vécue. Leur rôle ne se réduit pas seulement à l'éducation, mais il favorise parfois le développement de croyances et pratiques appartenant à la religion vécue. Il convient ici de faire une précision afin d'éviter toute confusion : il ne s'agit pas de proposer de s'intéresser à la religion officielle dans le sens classique du terme, c'est-à-dire celui conforme aux dogmes de l'église, mais plutôt de tourner l'attention vers la

religion telle qu'elle est comprise et transmise aux laïcs par les « porteurs de la religion officielle » (les prêtres, moines et religieuses). Dans cette perspective, la religion des prêtres, moines et religieuses est *aussi* une religion vécue ; elle représente une interprétation des pratiques et des doctrines officielles. Il s'agit donc de partir des « non-experts », mais de ne pas omettre les « experts », de ceux que j'appelle les porteurs de la religion officielle.

La *relation* entre ces deux formes de religion vécue, celles des « non-experts » et celle des « experts », est complexe, ambivalente et parfois contradictoire. Comme dans les études d'Orsi, les porteurs de la religion officielle jouissent d'autorité au nom de laquelle ils cherchent à structurer les expériences et les pratiques religieuses des « non-experts ». Cependant, ce qu'ils proposent ne représente pas une « religion pure ». Comme Bowman et Primiano l'observent, il est ici question d'une autre forme de religion vécue. Les artisans de la religion vécue ne restent pas toujours dans l'espace des institutions religieuses et sous leur contrôle. Dans l'espace plus éloigné de l'Église, les orthodoxes pratiquent aussi une religion plus personnalisée. Ainsi, l'approche de la religion vécue utilisée dans ce travail demande au chercheur de regarder à la fois les « non-experts » dans l'espace privé et public, mais aussi les institutions que tous percevons comme « religion officielle ». Dans un contexte comme la Roumanie, les croisements de ces éléments donnent la possibilité de mieux saisir la religion.

2.1 Une alternative aux approches existantes ?

La question de la spécificité orthodoxe (roumaine) se nourrit d'une autre controverse propre à la sociologie : les processus de « modernisation » et de « sécularisation » ont été articulés dans différentes formes conceptuelles et empiriques (Pop, 2011 : 95). Les études sociologiques conduites jusqu'à présent sur la religion en Europe centrale et orientale sont loin de faire

l'unanimité sur la place qu'on doit accorder aux variations enregistrées entre les trois branches du christianisme – le catholicisme, l'orthodoxie et le protestantisme. Soit les chercheurs soulignent la distinction entre les confessions, soit ils l'ignorent. Pour Monica Heinz (2004), les chrétiens orthodoxes ont une compréhension différente des notions comme « appartenance » et « foi » que les catholiques et les protestants. Plus radical, le sociologue Dan Dungaciu (2004) amplifie la différence entre le catholicisme et le protestantisme d'une part et l'orthodoxie d'autre part. Il critique l'usage de concepts sociologiques qui dérivent, selon son vocable, de la « modernité occidentale » qui n'aurait à ses yeux qu'une valeur limitée dans l'exploration du caractère prémoderne, préindustriel et présocial de la culture orthodoxe, culture qui n'aurait pas connu les mouvements fondateurs de la modernité occidentale : la Renaissance, la Réforme, les Lumières. Dungaciu divise la modernité en deux catégories : l'une spécifique à l'Europe de l'Ouest, l'autre spécifique à l'Europe orientale orthodoxe. À ces deux catégories, le sociologue suggère d'en ajouter une troisième : l'Europe centrale (*Mittleuropa*) et son processus spécifique de modernisation.

Cette double distinction entre un axe *Est* (marqué par l'expérience communiste) – *Ouest* (démocratique); et *Centre* (catholique et protestant) – *Est* (orthodoxe) se trouve au centre d'une controverse entre Miklos Tomka (2006) et Sergej Flere (2008). Le sociologue hongrois Tomka, intéressé par la mesure de la religiosité dans le cadre d'études comparées utilisant une méthodologie de type quantitatif, souligne l'importance de distinguer des nuances entre les chrétiens orthodoxes et les chrétiens catholiques et protestants. Pour cette raison, Tomka considère important de développer des items des questionnaires qui essaient de mesurer la religiosité dans le contexte orthodoxe et, donc, de nouvelles questions.

Le sociologue slovène Flere voit le problème autrement. À la suite d'une étude quantitative qui veut mettre à l'épreuve les propos de Tomka, il conclut qu'il n'existe aucune différence importante entre le croyant de l'Ouest et celui de l'Est — ou entre le croyant catholique, protestant et orthodoxe — qui pourrait justifier une méthodologie différente pour l'étude de l'orthodoxie. La seule particularité notable de l'orthodoxie serait l'idée d'un Dieu vengeur. Flere invoque à cet effet les travaux d'Irena Borowik. La sociologue soutient que la religiosité des individus est similaire en Europe de l'Est et de l'Ouest : des deux côtés de l'ancien mur, on dénote l'appartenance à une église particulière, une fréquentation réduite de l'église, un « high selectivity of beliefs and practices » et un faible nombre d'athées (Borowik, 2006 : 275). Elle identifie pourtant quelques spécificités de l'orthodoxie par rapport au catholicisme : 1) l'orthodoxie donne un sens subjectif à l'appartenance à une tradition religieuse, un sens déclaré et senti même par les orthodoxes non croyants, et 2) l'importance de l'orthodoxie dans la définition identitaire, qu'elle soit individuelle ou nationale (*Ibid.*).

La tendance à rendre compte du haut degré de religiosité de la Roumanie et l'absence de la sécularisation par une faible modernisation du pays a été soutenue par d'autres sociologues roumains. C'est ainsi le cas de Sorin Gog (2007, 2006), Liviu Andreescu (2007), Mălina Voicu (2007; 2012) et Andreea Constantin (2012). Ils concluent leurs études quantitatives en indiquant que la religiosité des Roumains est imputable à une faible modernisation, industrialisation, éducation et à la présence prononcée d'une population rurale. Dans une analyse qui porte sur le processus de sécularisation de la société roumaine, Voicu et Constantin (2012) arrivent à des conclusions qu'elles qualifient de « surprenantes » : si les générations plus jeunes étaient moins religieuses que les générations âgées après la chute du communisme, cette différence disparaît après 1999/2000. Les deux sociologues notent

également : « (...) once the [cohorts] reach a similar level of religiosity, all cohorts still move into the same direction toward a more religious and homogenous society » (2012 : 165). Cette observation, qui contredit les prédictions visant une régression progressive de la religiosité en Roumanie, ne change cependant en rien la conclusion de leur étude qui prévoit une sécularisation de la société à l'avenir.

D'autres études lient la religiosité dont elles mesurent la croissance à une crise identitaire (Voicu, 1999) ou à une défense culturelle face à une modernisation, accentuant la relation entre la religion et la nation (Voicu et Constantin, 2012; Pickel, 2009). En analysant la différence entre la religiosité déclarée des Roumains et la faible participation aux cérémonies religieuses ou l'absence de respect des valeurs morales (Flora, Szilagyi et Roudometof, 2005; Bădică, 2013; Andreescu, 2007), quelques chercheurs arrivent à la conclusion que la religiosité déclarée des Roumains n'est pas authentique. Dans une analyse qualitative comparative entre la Roumanie et la Bulgarie, l'historienne Simina Bădică (2013) affirme par exemple que la Roumanie est un cas de *belonging without believing*²³. Les entretiens réalisés avec des répondants de différents âges l'ont laissé voir que l'appartenance déclarée à l'orthodoxie n'était pas toujours accompagnée d'une croyance en Dieu. Dans une autre étude, le sociologue Sorin Gog (2006) arrive à une conclusion plus tranchée : selon lui, même si 99,01% des Roumains se déclarent chrétiens, on ne peut pas parler de religiosité. C'est ce qu'il appelle le « paradoxe roumain ». Les mêmes enquêtes indiqueraient que les Roumains

²³ L'expression est utilisée par Danièle Hervieu-Léger en 2006. Elle réinterprète l'expression de Grace Davie (1994) qui fait référence au cas anglais où les individus affichent une dimension spirituelle qui n'est pas nécessairement attachée à l'institution religieuse. Hervieu-Léger (2006) explique ainsi son expression: « this attitude entails a distant shared belief, but which – even from distance – still governs collective reflexes in terms of identity ». <http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-hervieuleger-en.html>, consulté le 15 avril 2015.

n'acceptent pas le christianisme sur le plan des idées religieuses, des pratiques religieuses et des valeurs éthiques. Gog réagit ainsi à ce constat :

« We have now a strange situation that is very peculiar and unusual to the dominant and institutionalized Christian religious self-understanding : a great segment of Romanians think themselves of being religious but do not accept the very Christian definition of what religion is ; people believe in God and moral culpability understood in religious terms (sin), but do not believe in the Christian eschatology and in the main articles of faith, believe in religion as a source for spiritual comfort and strenght but do not necessarily think of Christianity as being this very religion » (2006 : 40).

Dans une perspective sociologique soutenue par plusieurs chercheurs (Davie, 1994; Hervieu-Léger, 1999, 1993; Riis et Woodhead, 2010; Orsi, 2005; McGuire, 2008; Beyer, 2006, 1998; Claverie, 2003; Sullivan, 2005), il ne s'agit pas de savoir si la religion est authentique ou non, mais plutôt de comprendre comment l'orthodoxie est vécue au jour le jour. L'approche de la religion vécue ne vise pas à expliquer pourquoi les Roumains se déclarent religieux en grande proportion, mais à saisir comment les gens expérimentent et pratiquent leur religion et comment cette dernière influence la société roumaine d'aujourd'hui. La proximité du chercheur au groupe qu'il ou elle étudie lui donne la possibilité d'observer les rituels qui intéressent les individus ou, selon Orsi, ce qui devient une pratique récurrente dans une époque²⁴. Enfin, il ne serait être question de se prononcer sur l'authenticité de la religiosité ou du christianisme. Du point de vue de l'approche de la religion vécue, la « religion » telle qu'elle est définie par les théologiens n'existe pas dans la vie quotidienne. La

²⁴ Orsi reprend la définition de Mickael Jackson sur la culture: « our concept of culture must ... be made to include those moments in social life when the customary, given, habitual, and normal is disrupted, flouted, suspended, and negated, when crises transform the world from an apparently fixed and finished set of rules into a repertoire of possibilities, when a person stands out against the world and, to borrow Marx's vivid image, forces the frozen circumstances to dance by singing to them their own melody » (Jackson, 1989: 20 dans Orsi, 2005 : 169).

religion vécue ne se conforme pas aux formulations de la foi et les limitations doctrinales formulées par les théologiens cultivés et circonspects, les dirigeants des églises ou les éthiciens (Orsi, 2005 : 191). Elle permet de regarder les pratiques reconnues ou non par l'Église et d'éviter des oppositions comme « religion » et « superstition ».

La religion vécue n'est pas statique. Les pratiques et les symboles religieux sont appris, hérités et improvisés en fonction des circonstances du moment (Orsi, 1997 : 8, 13). Ce bricolage religieux des individus confère à la religion vécue un caractère hybride qui déstabilise parfois l'observateur extérieur (McGuire, 2008 : 196; Hervieu-Léger, 1999 : 43). Ce caractère ambigu et mobile de la religion vécue pousse Orsi à remarquer que l'engagement méthodologique central de l'approche est d'éviter d'imposer l'univocité sur des pratiques qui sont variées (1997 : 11). Dans cette thèse, il ne s'agit pas de considérer que les pratiques de bricolage appartiennent seulement aux pèlerins, mais aussi aux porteurs de la religion officielle. Le regard posé sur deux formes de religion vécue donne ainsi la possibilité d'observer d'une part leur diversité et d'autre part la manière dont elles s'influencent.

Observée à travers les lunettes de la religion vécue, la personne religieuse n'est pas un acteur qui accepte passivement les dogmes, les règles, les textes et l'autorité de l'institution (Sullivan, 2005 : 36) ; elle utilise les expressions religieuses héritées, improvisées, trouvées et construites pour agir sur le monde (Orsi, 2003 : 173). Le sacré de cette religion n'est pas l'expérience irréductible à tout autre comme chez Rudolf Otto (1968 [1917]), mais l'espace de l'activité, de l'engagement, de l'ambivalence et du doute (Orsi, 1997 : 12) qui est expérimenté dans les pratiques quotidiennes (Ammerman, 2013a; McGuire, 2008). La religion vécue se dessine ainsi comme une entité émotionnelle, fluide, mobile et partiellement structurée (Hervieu-Léger, 1997 : 22; McGuire, 2008 : 12-13).

2.2 Comment écrire la religion vécue? Ou : que faire de la théologie?

Des caractéristiques liées à l'orthodoxie posent quelques problèmes à l'écriture sociologique. Comment l'écrire? Tandis que plusieurs anthropologues (Hanganu, 2010; Stewart, 1991; Naumescu, 2007; du Boulay, 1974) qui étudient l'orthodoxie choisissent de recourir aux dogmes pour rendre explicites les spécificités de l'orthodoxie, les auteurs de la religion vécue ne sauraient privilégier une telle démarche²⁵. La tâche n'est cependant pas facile. En fait, c'est la proximité de l'orthodoxie au catholicisme et au protestantisme qui impose des explications supplémentaires : les Églises utilisent toutes les trois des termes communs, mais les significations attachées à ces termes sont parfois différentes. L'anthropologue Charles Stewart (1991 : 139) remarque dans son étude, *Demons and the Devil*, que les trois branches du christianisme ont à la base la Bible, mais elles ont développé des réflexions différentes en ce qui concerne les pratiques religieuses. Ainsi, la question qui se pose est : comment parler de théologie sans faire de la théologie? Afin d'éviter une confusion possible des termes techniques peu connus au lecteur socialisé dans le catholicisme ou le protestantisme, un glossaire est ajouté à la fin de la thèse.

J'ai fait aussi le choix d'insérer quelques vignettes dans le texte chaque fois qu'il s'impose une précision de l'objet étudié. C'est ainsi le cas des trois premiers chapitres appartenant à la deuxième partie de la thèse. Plus précisément, une vignette sur le culte des saints (accompagnée par celui des reliques) sera introduite dans le chapitre trois qui analyse le rapport des pèlerines aux saints et aux reliques afin d'affronter des problèmes qui surgissent au cours de leur vie, comme la maladie. Une deuxième vignette sera glissée dans le chapitre quatre pour montrer le rôle du confesseur dans l'orthodoxie et l'importance de ce personnage

²⁵ Dans son étude, *Eastern Christianity and Western Social Theory*, Chris Hann (2011 : 22) considère que l'étude de l'orthodoxie nécessite une collaboration des ethnographes avec les théologiens et les historiens de l'Église.

dans la vie religieuse des artisans de la religion vécue. Enfin, une troisième vignette sur l'eau bénite sera insérée dans le chapitre cinq afin d'indiquer quels sont les significations et l'usage de cet artéfact religieux dans l'orthodoxie. Comme il a été déjà souligné, dans aucun de ces cas il ne s'agit d'un objet propre à l'orthodoxie : le culte des saints, le confesseur et l'eau bénite existent aussi dans les autres branches du christianisme. Les vignettes présentent leur rôle et leur compréhension dans le contexte de l'orthodoxie roumaine.

2.3 Les quatre facettes de la religion vécue en contexte orthodoxe

Cette discussion sur l'approche de la religion vécue ne peut pas être close avant de préciser comment l'approche de la religion vécue a été utilisée dans la recherche. David Hall (1997 : x) dans son étude introductive au livre *Lived Religion in America* remarque que tandis que l'analyse de la religion vécue ne dépend pas d'une seule méthode ou discipline, plusieurs chercheurs choisissent d'explorer cet objet d'étude dans une démarche ethnographique (1997 : vii). C'est aussi le cas de cette thèse. Plusieurs méthodes de recherche sont proposées pour l'étude de la religion vécue : la démarche inductive (Primiano, 1995), phénoménologique (Bowman, 2004; Nabhan-Warren, 2011), l'analyse de narrations sur la spiritualité ou la religion (Ammerman, 2013a; Williams, 2010; Bender, 2003; Hovi, 2014; Claverie, 2003) et l'empirisme radical (Orsi, 2005, 2003). J'emprunte dans quelque mesure la démarche d'Orsi, qui propose une approche réflexive de la part du chercheur. Orsi n'imagine pas le chercheur comme un observateur complètement extérieur, mais il est aussi pris avec ses acteurs et les divinités dans un réseau de relations entre « la terre et le paradis » (Orsi, 2005 : 5)²⁶. En

²⁶ L'anthropologue Michael Jackson définit, ainsi, la méthodologie de l'empirisme radical: "A radically empirical method *includes* the experience of the observer and defines the experimental field as one of interactions and intersubjectivity" (1989 : 4).

proposant cela, Orsi ne demande pas à l'observateur d'adopter les croyances et les pratiques des acteurs qu'il étudie. En fait, il suggère d'adopter une position plus empathique envers les individus qu'il/elle côtoie. Cette approche empathique fait place à une compréhension de ce qui semble à la surface « irrationnel » et surtout, selon moi, aide d'éviter de traiter de « fausse » religion les pratiques et les croyances religieuses quotidiennes. Dans son essai, *When 2+2=5*, Orsi (2007) note qu'il y a « certains ways of being in the modern world, certains ways of imagining it »²⁷. L'une des qualités de l'approche de la religion vécue est de respecter les manières diverses d'expérimenter le sacré dans le monde.

La démarche de l'empirisme radical développée par Orsi suggère une « troisième voie », une alternative, qui se situe entre le sécularisme radical et la théologie. Cette « troisième voie » se caractérise par la suspension disciplinée de l'impulsion du chercheur de localiser l'« autre » – avec sa religion contradictoire et ambiguë – en relation avec sa propre compréhension du cosmos (Orsi, 2005 : 198). Ce travail suit à sa manière une « troisième voie », car il ne s'agit pas ici — on l'aura compris — ni de considérer la religion du point de vue des théologiens et ni de continuer le questionnement des études sociologiques quantitatives à partir des théories de sécularisation, d'individualisation ou du choix rationnel. Il n'est donc pas question dans cette thèse d'appréhender si les Roumains sont « modernes », « éduqués », des « vrais chrétiens » ou s'ils suivront ou non à l'avenir l'évolution d'autres pays en ce qui concerne le déclin du rôle social de la religion et de l'Église à la faveur d'une religion plus personnalisée. Ce travail se propose de saisir comment la religion est

²⁷ Orsi, R. « When 2+2=5. Can we begin to think about unexplained religious experiences in ways that acknowledge their existence? », *American Scholar*, le 1er mars 2007. <https://theamericanscholar.org/when-2-2-5/#.VS0sZlqJmqA>, consulté le 7 mars 2015.

expérimentée et pratiquée par les orthodoxes roumains dans la vie au jour le jour et comment cette religion influence la société roumaine d'aujourd'hui.

Afin d'accomplir ce but, cette démarche n'explore pas la religion vécue des croyants à partir d'une dévotion (Orsi, 2005, 1996, 1985), des histoires personnelles sur les croyances et les pratiques (Ammerman, 2013a) ou des cas personnalisés (McGuire, 2008), mais à partir de quatre thèmes annoncés en introduction et récurrents tout au long de la recherche : le sort, le charisme, la matérialité et les reliques. Ces quatre thèmes appartiennent à la fois aux « non-experts » et aux « experts ». Leur analyse facilite l'étude de la religion vécue pas comme une entité isolée, mais comme une dynamique prise dans un réseau de relations de proximité et d'éloignement avec la religion officielle telle qu'elle est comprise par les représentants de l'église. Il convient de préciser que les prêtres, les moines et les religieuses, ceux que j'appelle dans ce travail « les porteurs de la religion officielle », ne font pas le sujet d'une analyse séparée. Il s'agit de les observer à travers les relations qu'ils développent avec les pèlerins à l'occasion de leurs rencontres. Étudier le thème du charisme de moines-confesseurs représente l'occasion d'observer comment le croisement entre la religion vécue des pèlerins et celle des porteurs de la religion officielle transforme la religion vécue dans une catégorie fluide qui échappe tant aux pèlerins qu'aux représentants de l'Église. Dans ce contexte, les frontières entre l'« élite » et le « populaire » perdent toutes leurs valeurs sur le terrain.

L'approche de la religion vécue considère le sacré comme un espace d'activité, engagement, ambivalence et doute qui est expérimenté dans les pratiques quotidiennes (Orsi, 1997 : 12). Le thème de la matérialité représente une possibilité d'explorer la relation des orthodoxes roumains avec le sacré, mais aussi de « prouver » la « présence divine ». Les artefacts religieux deviennent dans le quotidien des moyens accessibles d'agir sur le monde.

Cette action a lieu d'habitude dans l'espace privé et elle échappe au contrôle de l'église. Tandis que les artefacts religieux, comme l'eau bénite, permettent aux individus de s'occuper de la vie de jour au jour, les reliques offrent une aide pour dépasser des crises existentielles. Face aux événements qui surgissent au cours de la vie (comme la maladie) les artisans de la religion vécue recourent à des médias de présence du sacré qui servent, selon Orsi, de points de rencontre entre eux et les figures sacrés (2005 : 49). Analyser le thème des reliques donne la possibilité d'observer comment les pèlerins se rapportent au sacré. Enfin, il est habituel d'entendre durant les pèlerinages des histoires personnelles. Ces histoires parlent de leurs croyances et pratiques religieuses, mais aussi de la manière dont les orthodoxes perçoivent la vie ou plus précisément le sort. Étudier le thème du sort ne manque pas d'intérêt pour cette approche ; il donne la possibilité d'entrevoir comment les individus trouvent dans la religion une manière d'agir et d'influencer leur sort ce qui favorise le développement de nouveaux rituels et de nouvelles dévotions.

Le désavantage de ne pas étudier une dévotion spécifique, des histoires personnelles et des cas individuels est de rester en quelque sorte extérieure à l'espace privé des artisans de la religion vécue. L'avantage d'explorer les quatre thèmes est d'avoir un regard plus large sur les pratiques et les croyances qui se trouvent au cœur des expériences religieuses des orthodoxes roumains d'aujourd'hui. Enfin, peut-être que le bénéfice le plus important de cette approche est celui d'observer l'influence de la religion vécue sur la société. À l'encontre des études sociologiques de type quantitatif qui analysent la religion des Roumains « par le haut » afin de trouver de réponses qui correspondent à la théorie de sécularisation et d'individualisation, l'approche de la religion vécue donne la possibilité d'étudier les pratiques et les croyances religieuses « par le bas », à partir de leur quotidien. La démarche réflexive adoptée dans cette

thèse, que j'exposerai dans le chapitre suivant, me permet d'éviter de rapporter les expériences religieuses des personnes rencontrées durant le travail de terrain à ma propre expérience et de donner ainsi la parole aux acteurs : des femmes croyantes pratiquantes ou non et des porteurs de la religion officielle.

Peur et religion

Réflexions sur la méthode

J'ai commencé mon travail de terrain par un entretien d'expert en marge d'une conférence scientifique à Iași, en avril 2012²⁸. Assise avec une collègue dans une salle de cours de l'université hôte de la conférence, je lui ai demandé comment elle s'expliquait le petit nombre de sociologues roumains qui travaillent sur la religion. Après un moment de réflexion, elle m'a donné une réponse inattendue : « les sociologues roumains ont *peur* d'étudier la religion ; ça pourrait détruire leurs carrières » (entretien, le 23 avril 2012). Selon cette collègue qui disait en avoir fait l'expérience, l'étude de la religion attirerait trop de critiques, trop de questions et peu de subventions de recherches. Si les inconvénients financiers peuvent être compris, le fait que les sociologues roumains aient *peur* d'étudier la religion soulève deux autres questions : peur de qui ? Et peur de quoi ? Ces questions se sont imposées dès cette journée à la recherche qui allait suivre.

Dans son étude sur la sorcellerie, l'ethnologue Jeanne Favret-Saada (1977 : 31) évoque les imprévus du travail empirique. Elle observe que la rencontre entre le chercheur et son terrain impose, parfois, un ajustement de la démarche méthodologique préalablement mise au point. C'est le cas de la présente étude. Plusieurs mois avant de partir en Roumanie, j'ai attentivement préparé l'enquête de terrain que j'ai divisé en deux étapes : du 13 avril au 31

²⁸ *Religion and Power Relations in Central and Eastern Europe* (19-21 avril 2012).

mai 2012 et du 13 septembre au 3 décembre 2012. Dans le plan soumis au comité d'éthique de l'Université de Montréal, je prévoyais de faire de l'observation participante et des entretiens semi-directifs avec des personnes recrutées suite aux observations. Mais, en Roumanie, la réalité du terrain ne correspondait pas à mon plan. Très vite, j'ai constaté que non seulement les sociologues avaient peur d'étudier la religion, mais que les orthodoxes roumains craignaient aussi de parler de religion avec une sociologue. Ils n'aimaient pas questionner la religion ; pour eux, la religion se vit, elle ne s'explique pas (entretien Irina, pèlerine, le 10 mai 2012). Une fois retournée à Montréal après le premier séjour en Roumanie, en juin 2012, j'ai révisé mon approche méthodologique en vue du deuxième séjour. Les changements envisagés ont été de nouveau soumis au comité d'éthique et acceptés par celui-ci.

Ce sont surtout les difficultés liées aux entretiens qui m'ont déterminée à réévaluer l'enquête de terrain. En juin 2012, il était clair pour moi qu'une recherche qui visait l'espace privé des gens était difficile à réaliser. Le constat était regrettable ; en effet, il limitait ma recherche. Toutefois, comme mon intérêt visait principalement la religion qui se construit à travers le mouvement entre les laïcs et l'église, j'ai pu réorienter ma recherche et ainsi entrevoir la construction des données sous un nouvel angle. Je me suis concentrée sur une forme de religion vécue pratiquée dans l'espace public, qui peut être observée et non seulement reconstruite à travers la narration des individus. J'ai structuré mon terrain en trois parties : les pèlerinages, les églises et une école. Mon but premier était d'observer les fluctuations de la religion vécue.

Comme le recrutement des pèlerins aux fins de réalisation d'entretiens s'est avéré difficile—voire impossible—, j'ai réservé ce site à l'observation participante et je me suis contentée d'interlocuteurs recrutés dans des églises et à une école pour les entretiens. J'ai dû

renoncer à présenter aux interviewées le formulaire de consentement. Je m'étais bien sûr efforcée de les convaincre que l'entretien ne portait pas sur des sujets sensibles, mais la présence du formulaire laissait penser tout le contraire. Ces changements—le renoncement aux entretiens auprès des pèlerins et l'abandon du formulaire de consentement—ont facilité dans une certaine mesure le contact avec les gens durant le deuxième séjour. Pour le recrutement dans le milieu des églises et de l'école, il m'a néanmoins fallu trouver un contact, une personne qui se portait garante de mes intentions. Et même dans ces conditions, les personnes interrogées maintenaient une grande distance. J'ai réalisé les entretiens dans des lieux publics, comme des cafés et dans la salle de réunion de l'école. On ne m'a invitée qu'à quelques rares occasions à la maison d'un interlocuteur.

Durant les deux séjours de travail, je suis restée à Bucarest. De là, j'ai pris part à des pèlerinages qui m'ont amenée aux quatre coins du pays. Les églises étudiées et l'école se situaient à Bucarest et aux alentours de la ville. Les acteurs de cette étude sont des femmes. Ce n'était pas un choix délibéré. Elles se sont démarquées sur le terrain en raison de leur présence plus nombreuse, autant dans les pèlerinages, aux églises qu'à l'école. Les femmes ont aussi été plus ouvertes à accepter de me parler. En fait, les femmes se sont avérées les porteuses de ce que je nomme la religion vécue des orthodoxes Roumains.

Dans ce chapitre, j'explore la manière dont j'ai configuré le terrain de recherche. La trame narrative proposée prend la forme d'une réflexion dont le fil conducteur est une contrainte, la peur, qui par son rôle a influencé le processus de construction de données durant les deux séjours réalisés en Roumanie au printemps et à l'automne 2012. Je me concentre sur le terrain d'enquête : les sites choisis et ses acteurs, mais aussi les ratées, les angoisses et les réussites de mon travail.

1. L'enquête de terrain

James Kapalo et Stefania Travagnin, deux spécialistes de l'étude des religions, notent que la recherche est toujours le résultat de la rencontre entre le chercheur et son terrain dont les identités prennent la forme d'un cadre théorique et analytique (2011 : 134). C'est la rencontre avec les femmes – des pèlerines, des croyantes pratiquantes et des enseignantes – qui a façonné ma recherche. Leur manière de se rapporter au monde a influencé ma conduite sur le terrain, de même que les pistes de recherche poursuivies. Mon identité de Roumaine orthodoxe émigrée et doctorante dans une université canadienne a joué un rôle important dans ma démarche : elle a d'une part influencé l'attitude de mes interlocutrices et, d'autre part, elle a influé sur ma façon de percevoir la réalité. Pour cette raison, le présent récit de l'enquête de terrain prend la forme d'une réflexion qui examine « la connexion, intellectuelle et émotionnelle, entre l'observé et l'observateur » (Behar, 1996 : 14, ma traduction).

J'ai connu la « peur » mentionnée par la collègue dont j'ai parlé en introduction pour la première fois à la fin du premier pèlerinage, en avril 2012. En pensant au recrutement, j'ai obtenu quatre adresses de courriel de femmes avec qui j'avais voyagé pendant deux jours. Peu après le pèlerinage, j'ai tenté de les rencontrer en me présentant comme doctorante qui s'intéresse aux croyances et pratiques religieuses des Roumains. Seulement une pèlerine a accepté de me voir, deux femmes ont ignoré mon message et une troisième m'a répondu, mais c'était plutôt une accusation qu'une réponse. Cette femme, que je nomme ici Cornelia, me reprochait surtout mon manque d'humilité. En questionnant la religion, je commettais selon elle le péché d'orgueil.

Irina, la seule pèlerine qui a accepté de me rencontrer, a répondu à mes questions. Après quelques minutes de silence, elle a commencé à parler en m'interdisant d'enregistrer la

discussion ou de prendre des notes. C'était comme si elle avait peur qu'il reste des traces d'une discussion à laquelle elle attachait une importance qui me semblait étrange. Ses réponses n'étaient pas directes, mais sous forme de paraboles qu'elle avait apprises de livres signés par différents confesseurs. En parlant, elle avait parfois des larmes aux yeux. Irina semblait sincère, mais aussi inconfortable, ce qui a accentué mon embarrassment. Après cet entretien, j'ai réussi à recruter une autre pèlerine durant mon dernier pèlerinage à la fin de novembre 2012. Comme Irina, Olga a refusé que j'enregistre notre discussion ou que je prenne des notes. Dans les deux cas, j'ai reconstitué la discussion de mémoire.

La réponse de Cornelia et la conduite d'Irina témoignent de leur crainte de Dieu, mais aussi de la peur qu'elle entretenait à mon égard. C'était ma position d'étudiante d'une université canadienne qui leur faisait peur ; elles soupçonnaient l'utilisation ultérieure de mon travail par un groupe « protestant » à l'encontre de l'orthodoxie.

Quand je suis arrivée à Bucarest, en septembre 2012, j'envisageais de réaliser des entretiens avec des personnes recrutées parmi les communautés de quatre églises où je faisais de l'observation participante. Afin de mettre en pratique mon plan, j'ai contacté les prêtres des quatre églises. Seuls deux ont accepté de m'aider. J'ai réalisé des entretiens avec des croyants pratiquants qui fréquentaient l'église Saint-Jean et Saint-Basile. Le prêtre de l'église Saint-Basile m'a offert les numéros de téléphone des deux hommes en m'assurant qu'ils étaient des candidats idéaux pour ma recherche. Aussitôt cette information reçue, j'ai contacté les deux personnes en question. Ils m'ont invitée chez eux, mais les discussions se sont déroulées avec difficulté. Le premier homme avait 94 ans et avait des problèmes d'ouïe. J'ai passé avec lui environ une heure, mais l'homme ignorait mes questions. Il préférait plutôt me parler de la Deuxième Guerre mondiale. Le deuxième homme était dans sa soixantaine et avait

expérimenté plusieurs révélations. Il se considérait comme un élu de Dieu pour corriger la conduite des autres. Dès que nous nous sommes rencontrés dans la cour de l'église après le service de dimanche matin, il m'a demandé d'aller avec lui dans l'église et de prier devant une icône miraculeuse. Agenouillés devant l'icône, à deux mètres à peine de distance du prêtre qui l'avait recommandé, il m'a fait répéter une invocation du saint censé faire des miracles. Arrivés chez lui, l'homme a essayé durant les trois heures de transformer l'entretien en une suite de questions concernant ma vie religieuse suivie par des conseils. Même si j'ai réussi à lui poser toutes mes questions, ses réponses ne parlaient que de ses révélations et de sa mission. Sa femme, présente aussi à l'entretien, s'est avérée plus intéressante. Malheureusement, son mari l'empêchait de finir ses phrases. Étant donné le caractère particulier des deux interlocuteurs, je n'ai pas enregistré les entretiens, mais j'ai quand même pris des notes sur place. J'ai rencontré une dernière fois le prêtre, mais cette fois-ci il a hésité à me recommander une nouvelle personne. Il m'a dit qu'il avait besoin de temps pour penser à d'autres candidats. En ce qui concerne sa participation, il était d'accord de parler avec moi, mais son programme était trop chargé dans cette période.

Le prêtre de l'église Sainte-Marie a écouté avec intérêt mes explications. Lui-même professeur universitaire, il considérait qu'il savait mieux que moi comment conduire ma recherche. D'abord, il voulait que je cherche un de ses amis, professeur au Département de sociologie de l'Université de Bucarest pour discuter de mon projet de thèse. À mon retour à l'église, il m'a laissé attendre deux heures pour tester, selon lui, ma détermination. Même si j'ai eu la patience d'attendre, je n'ai pas accepté sa suggestion de me confesser ou de l'accepter comme directeur de ma thèse. Peut-être contrarié par ma conduite, le prêtre m'a montré les prières des quelques personnes qui, selon lui, étaient plus jeunes que moi et priaient

pour que l'orthodoxie reste forte devant les valeurs imposées par l'Ouest. Après une heure de négociation, je suis partie de l'église avec quelques petites icônes serbes et avec le conseil de revenir, lorsque j'aurai compris ô combien des personnes appréciaient sa grâce.

Cette première incursion dans les églises permet d'entrevoir comment le désir de contrôler la recherche et mon identité par les prêtres a rendu difficile le recrutement de participants dans les églises, un espace dominé par leur autorité (Adams, 1999 : 337). Elle illustre également pourquoi la voix de prêtres est reconstituée dans cette thèse à partir des livres de popularisation de doctrines religieuses et de mes observations. Si le recrutement au milieu des églises s'est avéré compliqué, celui à l'école a été plus facile. À l'aide d'un informateur privilégié, j'ai proposé à plusieurs enseignantes de me parler. Sur environ vingt personnes abordées, onze ont accepté mon invitation. Chaque discussion avec les enseignantes commençait de la même manière : elles s'excusaient du fait qu'elles savent peu de choses sur la religion. Toutes les discussions à l'exception d'une se sont déroulées à l'école, dans des laboratoires ou dans une salle voisine de la salle de professeurs. Personne n'a été disposé à m'accorder un peu de temps en dehors de l'horaire scolaire. Si l'entretien était important pour moi, il ne semblait pas assez important pour ces femmes.

En tout, j'ai fait 23 entretiens, dont seulement deux avec des pèlerines, dix à l'église et onze à l'école, d'une durée moyenne d'une heure. J'ai organisé les entretiens semi-directifs autour de quelques thèmes construits en lien avec mes observations : les significations attachées à la religion, les pratiques religieuses quotidiennes et extra-quotidiennes et les artefacts religieux. Sauf pour deux exceptions, toutes mes interlocutrices détenaient un diplôme universitaire. Cette composition s'explique d'une part par les caractéristiques des lieux de recrutements : à l'école, toutes les enseignantes avaient fait des études universitaires

et la communauté paroissiale de l'église Saint-Jean était principalement constituée de gens plus éduqués. À l'exception de quatre entretiens, tous les autres ont été enregistrés. De retour à Montréal, j'ai retranscrit les entretiens en prenant soin d'anonymiser les noms des participants. Dans cette thèse, qu'il s'agisse des interviewées ou des personnes rencontrées durant les pèlerinages, tous les noms ont été changés de même que les noms des églises.

Si les difficultés rencontrées lors du recrutement ont réduit le nombre d'entretiens prévus, les observations réalisées sur mes trois différents terrains de recherche se sont avérées riches. C'est sur elles que repose en grande partie ma démarche. Et comme la religion ne s'arrête pas à la porte d'une institution, j'ai parfois perdu la frontière entre la recherche et la vie privée. Je me suis ainsi retrouvée à plusieurs reprises à faire des notes de terrain à la suite de rencontres avec des connaissances, un voyage en autobus ou une visite au supermarché. Durant les deux séjours de travail, j'ai tenu un journal de terrain. Habituellement, je prenais des notes courtes sur le terrain et rédigeais des notes plus détaillées le soir venu. De manière exceptionnelle, durant les pèlerinages, j'ai pris des notes de façon irrégulière. Parce que je n'étais jamais seule, je faisais semblant d'écrire des prières comme tout le monde. Les notes de terrain détaillées étaient faites à mon retour du pèlerinage.

Espace public, les églises n'ont pas imposé une stratégie particulière pour faire l'observation participante. J'ai participé aux cérémonies religieuses comme les services de dimanche, des vêpres, des cérémonies de désenvoûtement et de la Sainte Onction, des services pour les fêtes religieuses, du patron de l'église et pour la bénédiction des églises rénovées, des baptêmes, mariages et enterrements. Je suis restée auprès des participants, en cherchant toujours la meilleure place pour faire des observations. Après quelques participations aux services, j'ai décidé que l'espace autour de l'entrée de l'église me donnait accès à plus

d'informations. Trois motifs se trouvent derrière ma décision : d'abord, étant assez loin de l'endroit où le prêtre performait la cérémonie, les gens étaient plus décontractés. De temps en temps, ils échangeaient des opinions et posaient des questions. Ensuite, la présence d'un point de vente de cierges, livres et différents artefacts religieux encourageait les discussions. La dame qui vendait était considérée par les participants comme une source crédible d'informations en ce qui a trait à l'organisation des cérémonies de bénédiction à la maison ou l'écriture d'une prière. Enfin, ce lieu me permettait d'observer la conduite de gens autour du reliquaire habituellement situé à mi-chemin entre l'autel et la sortie de l'église.

À l'école, j'ai organisé l'observation participante d'une manière différente. J'ai divisé mon travail à l'école en deux périodes. Pendant le mois d'octobre, en travaillant comme bénévole pour la direction de l'école, j'ai passé la plupart de mon temps dans la salle des enseignants ou à sa proximité. Des moments comme les anniversaires des enseignantes et les longues pauses entre leurs cours se sont avérés des instants précieux pour mon travail. C'était l'occasion pour les femmes de parler librement de leur vie quotidienne. Ici, comme dans les files d'attente au cours de pèlerinages, j'ai appris – et je dois reconnaître avec surprise – que la religion passe le plus souvent dans la vie des gens pour un fait divers. Elle fait, comme beaucoup d'autres choses, partie de la vie. Durant cette période, j'ai délibérément choisi de ne dire à personne, à l'exception de mon informateur principal, que je m'intéressais à la religion. J'ai ainsi voulu éviter d'influencer la conduite des enseignantes. Au début du mois novembre, après avoir mis fin à mon travail de bénévole, j'ai proposé aux enseignantes de parler avec moi au sujet de la religion en expliquant mon projet de recherche. Durant le mois novembre, j'ai continué d'aller à l'école deux fois par semaine afin de réaliser des entretiens.

Les pèlerinages ont imposé, pour leurs parts, une stratégie différente. L'observation participante réalisée à ces occasions a été secrète ou *covert*, méthode définie par le sociologue Martin Blumer comme « une situation de recherche où l'identité réelle de l'observateur comme sociologue reste secrète et complètement inconnue à ceux avec qui il est en contact » (1982 : 252, ma traduction). Ce choix s'explique par la réalité sociale du groupe étudié : formés habituellement d'environ vingt personnes, ces groupes se montraient réticents à un *outsider*, à quelqu'un qui n'est pas religieux et qui pose des questions. Le fait de passer sous silence ma vraie identité n'avait toutefois rien de spécial dans le contexte du pèlerinage. Les femmes elles-mêmes évitaient de parler de leur identité, elles racontaient leurs problèmes ou des détails sur leur vie religieuse, mais peu sur leur vie quotidienne. En les suivant, il me semblait qu'il leur était plus facile de parler de leurs problèmes intimes en gardant l'anonymat. Les femmes protégeaient ainsi le prestige social de leurs familles (Campbell, 1964 : 320). Dans ce contexte, me présenter devant eux en annonçant que je suis une sociologue qui s'intéresse à leurs pratiques religieuses n'aurait pu qu'alourdir l'atmosphère et me marginaliser. J'ai ainsi adopté l'attitude d'une « femme orthodoxe », c'est-à-dire que j'ai essayé de m'habiller comme les autres ; j'ai respecté les règles concernant la nourriture, j'ai imité leurs gestes et j'ai renoncé à de petits plaisirs comme le café du matin. Mon état d'éloignement de la religion a rendu parfois difficile ma représentation de croyante pratiquante. Il y avait des gestes que je ne pouvais pas accomplir. Par exemple, je ne suis jamais arrivée à embrasser les reliques, une pratique généralisée chez les orthodoxes. Pour ne pas attirer l'attention sur moi, j'ai toujours porté dans mes bagages une icône et un bouquet de basilic que j'ai frotté aux reliques ou j'ai touché les reliques de la main en prétextant un rhume. Comme l'anthropologue Nadège Mézié (2011) qui étudie les femmes catholiques en

Haïti, j'ai « joué la chrétienne » (*playing Christian*), sans exagérer. J'ai fait l'effort nécessaire pour m'intégrer au groupe.

Les critiques apportés à la présence secrète des sociologues sont d'ordre moral et éthique, la tromperie et l'atteinte à la vie privée des personnes observées (Lauder, 2010; Li, 2008; Blumer, 1982; Homan, 1980). Je me suis efforcée de réduire le plus possible ces effets et j'ai expliqué mes choix méthodologiques au comité d'éthique qui a accepté mes clarifications. Sur le terrain, j'ai adopté le rôle d'une personne à l'écoute, ce qui m'a permis de regarder au-delà de la communication orale comme moyen de construction et d'expression d'un groupe²⁹. En écoutant les femmes, j'ai observé leur conduite, leurs questions et leurs contradictions. Il est aussi important de mentionner que, en règle générale, j'ai croisé les mêmes femmes dans plusieurs pèlerinages seulement deux fois. J'estime par conséquent que l'impact réel de ma présence sur leurs vies a été minime.

Avant de clore ma réflexion sur la construction du terrain, il est important d'aborder une dernière caractéristique de ma méthodologie : faire le terrain « chez soi » impliquait certaines attentes de la part de mes interlocutrices, de même que de ma part. À l'origine de cette thèse se trouvent quelques observations faites dans une église orthodoxe à Montréal et pendant mes derniers voyages en Roumanie, en 2007 et 2008. L'incompréhension de la conduite religieuse en apparence contradictoire des Roumains m'agaçait d'autant plus que j'appartenais à cette culture depuis ma naissance. Cependant, dire que j'ai toujours eu un intérêt pour la religion, ce serait une tromperie. Le changement de mon regard est apparu après un éloignement physique et spirituel de la Roumanie dû à l'émigration³⁰. Jusqu'à ce moment-

²⁹ L'anthropologue Richard Irvine (2010) adopte la même stratégie afin d'étudier un monastère anglais bénédictin.

³⁰ Je dois préciser que, par « éloignement », je n'insinue pas l'effacement de la culture dans laquelle je suis née.

là, en tant que Roumaine de culte orthodoxe, je participais comme d'autres Roumains au rituel sans me poser de questions sur les pratiques et croyances religieuses qui entraient et sortaient, sans cérémonies, dans le quotidien. Après quatre ans vécus au Canada, la religion est devenue un sujet d'étude intéressant pour moi ; et il s'est graduellement transformé en projet de thèse.

Dans son livre sur le butinage religieux au Brésil, l'anthropologue Edio Soares remarque qu'alors « qu'il semble plus facile de faire du terrain chez soi qu'ailleurs (...) – on parle la même langue, on rencontre des amis au milieu du chemin, on a moins de contraintes matérielles (logement, transport...), cette proximité socio-culturelle rend le travail plus compliqué qu'il ne paraît » (2009 : 86). Les difficultés du travail « chez moi » étaient liées surtout aux attentes de mes partenaires des discussions. D'une part, beaucoup de mes interlocutrices étaient intriguées par mon choix d'émigration. Très attachées à leur pays, mon choix leur apparaissait incompréhensible. D'autre part, mon identité orthodoxe et mon intérêt pour la religion les portaient à penser que je suis aussi une croyante pratiquante. Parfois, leurs réponses à mes questions se finissaient rapidement avec « tu sais... ». De même, elles s'intéressaient à ma fréquentation des églises à Montréal ou encore, si j'avais un confesseur. À la fin de mon deuxième séjour, je suis retournée à Montréal avec plusieurs noms de prêtres roumains que je pourrais contacter afin de me confesser. Afin d'éviter de perdre mes interlocutrices ou d'alourdir le dialogue, j'ai donné des réponses évasives ou j'ai omis des informations. Ce choix méthodologique n'est pas exceptionnel. Nadège Mézié remarque que l'omission de la vérité représente une méthode qui offre au chercheur « une stratégie pour dissimuler un ou plusieurs aspects de son identité afin de s'intégrer dans un groupe qui rejette les caractéristiques en cause » (2011 : 189).

Dans les faits, l'avantage d'être « chez soi » s'est avéré partiel. Pour paraphraser l'anthropologue Mattijs van de Port (1999), être Roumaine parmi les Roumains n'enlevait pas les incompréhensions et les tensions³¹. Mis à part un savoir lié aux pratiques religieuses générales à l'église ou pendant les fêtes religieuses, j'ai dû apprendre à ajuster ma conduite durant les pèlerinages, de même que le vocabulaire. Mon salut laïc « Au revoir ! » (*La revedere !*) intriguait les croyantes pratiquantes. Leur réaction m'a conduite, au fur et à mesure, à adopter leur salut : « Que Dieu nous aide ! » (*Doamne ajută !*). Aussi, j'ai dû cultiver mon vocabulaire ecclésiastique : le langage de l'église se caractérise souvent par une abondance de mots archaïques comme : *prinoase* (des dons), *nevoire* (souffrance) ou *mărturisor* (confesseur ou martyr). Ce vocabulaire était souvent repris par les gens qui fréquentaient les églises et les pèlerinages, et il n'était pas rare que je ne comprenne pas le message des gens, même s'ils parlaient roumain. Enfin, comme toute doctorante en sociologie, j'ai dû apprendre à contrôler les entretiens. Historienne de formation et plus habituée au travail avec les documents qu'avec mes contemporains, je me suis laissée plusieurs fois conduire par mes interlocutrices.

2. Trois sites

J'ai organisé mon terrain de travail en Roumanie en partant d'une caractéristique des orthodoxes roumains : la religion vécue des Roumains ne sort pas du cadre religieux de l'église. Même si leurs croyances et pratiques se détachent parfois de la religion dite « officielle », les Roumains, croyants pratiquants ou non, retournent toujours à l'église pour des rituels importants comme le baptême, le mariage, l'enterrement et la commémoration des

³¹ Dans son étude sur les Serbes l'anthropologue Mattijs van de Port (1999) se demande si le chercheur doit être Serbe pour comprendre les Serbes.

morts (Hanganu, 2010 : 46-47). J'ai considéré qu'il existe des formes de religion vécue qui se produisent et se légitiment dans des lieux éloignés de l'église, mais aussi à proximité de l'église. Par conséquent, j'ai construit mon terrain de travail à partir de trois sites : des églises, des pèlerinages et une école. À première vue, observer les églises et les pèlerinages en même temps pourrait sembler redondant. Mon hypothèse était que les pèlerinages représentaient des moments extra-quotidiens tandis que les églises faisaient partie de la vie quotidienne de gens. Pour ces raisons, j'ai considéré que les églises et les pèlerinages ne se superposaient pas, mais qu'ils se complétaient. Le troisième site, l'école, a été choisi en raison de facilité d'accès et de son éloignement du milieu religieux. Institution laïque, l'école me permettait d'étudier la religion vécue dans la vie quotidienne.

Sur les trois sites, je me suis intéressée aux pratiques des laïcs et des ecclésiastiques, aux artefacts religieux, aux récits des acteurs et à leur manière de se présenter ainsi qu'à l'ambiance générale. J'ai identifié les caractéristiques de chaque site : l'intérêt pour les miracles dans les pèlerinages, l'attrance pour les cérémonies de désenvoûtement aux églises, l'émancipation et les superstitions des enseignantes. Avec le temps, j'ai compris que ces sites n'étaient pas figés et isolés les uns des autres : j'ai rencontré des enseignantes au pèlerinage pour saint Dimitrie à Bucarest et aux conférences organisées par l'association estudiantine patronnée par l'église Saint-Jean, des croyantes pratiquantes de cette église dans le pèlerinage aux monastères moldaves et des pèlerines à église Saint-Jean. J'ai construit mes données à la suite de l'observation participante, des entretiens et de l'analyse des documents comme la littérature de vulgarisation des dogmes religieux.

Dans les sections suivantes, je présenterai la construction du terrain de travail d'une manière chronologique. Je commencerai avec les églises, car j'ai réalisé mes premières

observations dans des églises, à partir de la deuxième moitié du mois d'avril 2012. C'est d'ici que j'ai recueilli des informations sur les pèlerinages dont j'ai commencé l'étude à la fin avril 2012 et dont je brosserai un tableau dans une deuxième section. Je conclurai avec la présentation du troisième site, l'école, dans laquelle j'ai commencé l'observation participante au début du mois octobre 2012. La chronologie ne représente que le commencement du travail. Par la suite, j'ai exploré parallèlement les trois sites. Dans chaque section, je dépeins les sites, les motifs pour lesquels j'ai choisi le site, pour finir avec les échecs et les réussites des outils de travail et un retour sur la question de la peur ouverte au début de ce chapitre.

2.1 Les églises

Dès mon arrivée à Bucarest, à la mi-avril 2012, j'ai commencé l'observation participante dans des églises. Durant le premier séjour, j'ai fréquenté plusieurs églises afin d'identifier des lieux pertinents pour ma recherche. À partir de septembre 2012, j'ai fait l'observation participante dans quatre églises bucarestoises : l'église Sainte-Marie, l'église Saint-Jean, l'église Saint-Basile et l'église Sainte-Hélène. Trois de ces églises – Sainte-Marie, Saint-Jean et Saint-Basile – sont situées au centre-ville de Bucarest et leur choix a été dicté par leur renom. Les églises Sainte-Marie et Saint-Basile ont des icônes et des reliques réputées pour leurs miracles ; l'église Saint-Jean est recherchée pour ses cérémonies traditionnelles et pour son prêtre charismatique. La quatrième église, Sainte-Hélène, est une église d'arrondissement qui n'a ni icônes spéciales, ni reliques puissantes, ni un prêtre charismatique. J'ai choisi cette église pour observer la conduite des individus dans un lieu qui ne se démarque « par rien d'extraordinaire ».

Les églises du centre-ville officiaient des services chaque jour de la semaine. Les paroisses Sainte-Marie et Saint-Basile organisaient trois fois par semaine des prières collectives pour conjurer le mauvais sort, prières appelées parfois par les paroissiens des « exorcisations collectives ». L'église Saint-Jean propose aux croyants des cérémonies plus traditionnelles. On célébrait une fois par semaine le service liturgique de la Sainte-Onction dans toutes les trois églises. Des rituels spécifiques se sont développés au cours du temps autour de ces églises. Par exemple, les membres de la communauté paroissiale Sainte-Basile pratiquaient un rituel moins présent dans l'orthodoxie. Ce dernier s'approchait de la neuvaine catholique sauf que les neuf jours consécutifs ont été remplacés par neuf mardis consécutifs. Le rituel se terminait le dixième mardi avec une offrande composée de différents produits comme du pain, de la farine, du sucre et de l'huile.

Les communautés paroissiales se sont avérées différentes. L'église Saint-Jean attirait surtout des femmes plus attachées à la spiritualité qu'aux pratiques rituelles. Les églises Saint-Basile et Sainte-Marie étaient quant à elles fréquentées par des gens plus ancrés dans les pratiques rituelles. Leur grand nombre durant les « exorcismes collectifs » indiquait qu'ils croyaient à l'envoûtement. Enfin, l'église d'arrondissement, qui avait un programme beaucoup plus réduit que les autres églises, était fréquentée par ceux qui aimaient assister aux cérémonies habituelles, comme le service du dimanche matin.

Espaces ouverts au public, les églises m'ont permis de faire de l'observation participante sur une longue période. J'étais attentive aux pratiques des gens, mais aussi aux discours et pratiques des prêtres. La principale qualité de ces sites a été de pouvoir observer la religion officielle telle qu'elle était émise par les prêtres. Cette partie du terrain m'a aussi permis de recruter des femmes afin de réaliser des entretiens. En raison de la réticence des

gens à parler de religion avec une inconnue et du refus des prêtres de faciliter mon accès sur le terrain, les personnes recrutées appartenaient à deux des églises. À cela, s'ajoute aussi l'échec de ne pas avoir réussi à interviewer un seul prêtre des quatre églises.

Les femmes de l'église Saint-Jean ne semblaient pas avoir peur de mes questions. Cependant, elles ont montré durant l'entretien plus de réticence, voire parfois de l'irritation, envers les questions visant les artéfacts religieux. Sans nier leur pouvoir spécial, ces femmes regardaient l'utilisation des artéfacts religieux comme des superstitions propres aux « autres ». En juin 2014, quand j'ai rencontré de nouveau une partie des femmes de l'église Saint-Jean, elles m'ont témoigné que c'était moi, la chercheuse angoissée par le refus des gens de lui parler, qui les avait fait accepter mon invitation. Elles voulaient, ainsi, me démontrer qu'il y avait des croyants qui n'ont pas peur de parler de leur religion.

Dans les églises, les discussions sur les pèlerinages étaient fréquentes. Le plus souvent, c'était le prêtre qui proposait aux paroissiens durant le service dominical une liste des pèlerinages à faire. Une telle annonce réveillait les souvenirs des gens qui partageaient ainsi leurs expériences. Dans la section suivante, je présente comment j'ai fait des pèlerinages un lieu de travail.

2.2 Les pèlerinages

Le choix d'aller dans des pèlerinages n'est pas dû au hasard. J'avais observé, avant de commencer la recherche, une nouvelle habitude chez mes connaissances roumaines : elles allaient dans des pèlerinages. Ma curiosité avait été piquée. Que faisaient-elles dans des pèlerinages ? Et pourquoi y retournaient-elles souvent ?

Les chiffres officiels sur les pèlerinages organisés en Roumanie sont rares. L'anthropologue roumain, Mirel Bănică mentionne un document de l'Institut national de statistique qui indique que 279 434 pèlerinages ont été enregistrés en 2012 par rapport à 167 325 en 2010 ; leur nombre aurait donc augmenté de 63,7 % au cours de cette période (2014 : 312). Pourtant, il est très probable que le nombre de pèlerinages soit plus grand que ces chiffres laissent entendre. En 2012, des croyants pratiquants organisaient des pèlerinages d'une manière non officielle, de même que beaucoup de gens préféraient préparer eux-mêmes le voyage spirituel. Si l'on ne peut pas prétendre que les pèlerinages représentent un phénomène de masse, ils sont néanmoins très visibles. Ce sont surtout les deux grands pèlerinages organisés à Iași et à Bucarest qui attirent l'attention. Les journaux télévisés et les quotidiens à grand tirage présentent des nouvelles souvent « sensationnalistes » sur les pèlerinages. En ironisant les pèlerins, les médias traitaient de « fausse » religion leurs pratiques caractérisées par un mélange de religion, de superstitions et de magie. Je suis partie dans le premier pèlerinage le 28 avril 2012 et huit autres pèlerinages ont suivi jusqu'à la fin de mon travail de terrain. Si durant le premier séjour, je ne m'intéressais pas à un type particulier de pèlerinages, quand je suis revenue en Roumanie en septembre 2012, j'ai visé certains d'entre eux : les pèlerinages à Iași et Bucarest et les pèlerinages aux monastères de Prislop et de Sihăstria.

En Roumanie, « faire un pèlerinage » implique soit de visiter plusieurs monastères réputés pour leurs miracles, soit de faire la file pendant plusieurs heures devant un reliquaire à l'occasion de la fête d'un saint. Les pèlerinages sont organisés par des agences de tourisme, laïques ou religieuses, ou par les pèlerins eux-mêmes. En 2012, un conflit opposait les agences

de tourisme laïques et celles du Patriarcat³². Les deux camps s'accusaient réciproquement : le Patriarcat soutenait que les seuls pèlerinages valides étaient ceux organisés sous son contrôle, tandis que les agences de tourisme laïques accusaient le Patriarcat de vouloir imposer son monopole sur l'organisation des pèlerinages. Les agences utilisaient des stratégies différentes pour attirer les clients. Le Patriarcat proposait des pèlerinages aux prix plus élevés, mais son guide était toujours un finissant d'une faculté de théologie qui donnait, selon le Patriarcat, des conseils plus qualifiés aux pèlerins que ceux fournis par une guide sans études théologiques. L'offre des agences de tourisme laïques était plus diversifiée et les prix étaient plus accessibles, mais le guide était souvent une croyante pratiquante qui avait l'initiative d'organiser des pèlerinages en collaboration avec une agence de tourisme. Dans la pratique, j'ai observé que les pèlerinages organisés par le Patriarcat étaient moins propices à « l'excès de pratiques », ce qui ne manquait pas de provoquer le mécontentement des femmes présentes. À la demande des pèlerines, il n'est pas rare que le guide ait fait plus de prières et ait mis de la musique religieuse qu'il ne l'avait prévu. Cinq des neuf pèlerinages auxquels j'ai participé avaient été organisés par une agence de tourisme laïque, deux par l'agence de tourisme du Patriarcat roumain et deux par moi-même.

³² Durant le pèlerinage aux monastères moldaves, la guide m'a raconté que jusqu'à l'automne 2012, les laïcs collaboraient avec les prêtres pour organiser des pèlerinages hors du contrôle du Patriarcat. Depuis cette période, le Patriarcat avait renforcé son contrôle sur les églises, ainsi la guide s'est vue obligée de fonder sa propre agence et de trouver des clients sans l'aide des prêtres. Cependant, le prêtre de l'église qu'elle fréquentait régulièrement lui renvoyait toujours des clients sélectionnés parmi ceux qui faisaient partie de la communauté de l'église. Pour les autres, il recommandait toujours l'agence de tourisme du Patriarcat, *Basilica Travel* (notes de terrain, le 24 septembre 2012). À la fin d'octobre 2012, l'Association nationale d'agences de tourisme (ANAT) accuse l'Église orthodoxe roumaine d'évasion fiscale étant donné que ses prêtres organisaient des pèlerinages sans payer d'impôt. Le scandale concernait surtout les pèlerinages faits à l'étranger. Par la suite, le Patriarcat a durci le contrôle des activités organisées par les prêtres (http://basilica.ro/stiri/bagentia-de-pelerinaj-ibasilica-traveli-arescop-misionar-nu-comercialb_515.html, consulté le 15 novembre 2012). Le 28 février 2012, le Saint Synode adopte la décision no. 1837 visant la manière d'organisation et de fonctionnement des agences de pèlerinage du Patriarcat.

Les pèlerinages organisés par les agences de tourisme durent entre un et trois jours, en général le weekend. Dans la plupart des cas, le voyage se faisait dans un car de vingt places doté d'un lecteur de musique et d'un téléviseur. Le Patriarcat disposait de ses propres bus, tandis que les agences laïques louaient des bus de compagnies de transport. Pour marquer la spécificité du voyage, les organisateurs décoraient le pare-brise et l'intérieur du bus de quelques icônes photocopiées. Dans le bus, l'attribution des places aux pèlerines était faite par la guide. C'était aussi elle qui récitait la prière de voyage qui précédait le départ ; les pèlerines se contentaient de se signer et de dire : *Amin !* (Amen !) et *Doamne ajută !* (Que Dieu nous aide !). Parfois, les pèlerines enchaînaient cette prière avec un « Notre Père ». Durant le trajet, le temps se partageait entre des prières, l'écoute de la musique religieuse et le visionnement des films documentaires sur des confesseurs charismatiques présentés dans une lumière mystique et nationaliste qui éveillaient les émotions des femmes.

Aux monastères, le groupe se dissolvait graduellement. Les pèlerines désiraient prier et faire leurs rituels en solitude. Les rituels qu'elles pratiquaient faisaient, cependant, en sorte que les femmes suivaient, en général, la même trajectoire. Le premier geste à faire pour celles qui avaient de l'expérience était d'arranger leur tenue : mettre le foulard sur la tête, enfiler par-dessus leurs denims une jupe qu'elles avaient apportée dans leurs bagages. Pour celles mal préparées, comme pour moi au début, le monastère offrait à l'entrée des jupes ou, plus précisément, un morceau rectangulaire de tissu attaché par un élastique. Avant d'entrer dans l'église, les femmes achetaient des cierges et écrivaient des prières (*acatiste* et *pomelnice*). Dans l'église, elles embrassaient les icônes, les reliques et faisaient la file devant la porte de l'autel pour donner au prêtre une prière, de l'argent et un cierge. Dans des monastères comme

Sihăstria et Prislop, l'intérêt des femmes pour l'église était secondaire ; leur attention était portée vers la cellule ou le tombeau d'un moine connu.



Figure 1 : La sociologue durant son premier pèlerinage au monastère Prislop (©Monica Grigore, le 28 avril 2012). J'ai reçu cette jupe à l'entrée du monastère. Dans la main droite, j'ai plusieurs cierges que j'ai allumés plus tard, selon la coutume, à la tombe du confesseur Arsenie Boca.

Le guide réservait toujours une surprise aux pèlerins : une courte rencontre avec un confesseur ou une prière de voyage et de protection dite spécialement pour le groupe par un prêtre d'un monastère. C'était le moment au cours duquel les pèlerines serraient les rangs : agenouillées devant le prêtre, elles posaient leurs mains l'une sur l'autre pour que la grâce du prêtre se répande des plus proches jusqu'aux plus éloignées. Après la prière, le prêtre faisait le signe de croix avec l'huile d'onction sur les fronts et les mains. Enfin, avant de quitter le monastère, les femmes prenaient de l'eau bénite et visitaient le magasin de souvenirs du

monastère. J'ajoute que les pèlerinages étaient loin d'être des moments de parfaite tranquillité. Les conflits ne manquaient pas. Ils visaient surtout les conditions de voyage et d'hébergement. La guide cherchait à calmer les esprits en insistant sur l'idée qu'un vrai pèlerinage implique souffrance, privation et manque de confort. Selon elle, le mécontentement des pèlerines n'exprimerait que la tentation du diable.

Les pèlerinages que j'ai moi-même organisés ont visé les plus grands pèlerinages orthodoxes roumains qui ont lieu chaque année pendant trois jours avant et après le 14 et 27 octobre à Iași et à Bucarest³³. Comme j'habitais à Bucarest, seul le pèlerinage à Iași a nécessité une stratégie de voyage. J'ai fait l'aller-retour pendant sept heures dans un train rempli de pèlerins, en majorité des femmes. Beaucoup d'entre elles n'en étaient pas à leur premier pèlerinage à Iași. Elles semblaient préparées pour tous les imprévus : leurs sacs extra-larges laissaient entrevoir des vêtements d'hiver, des oreillers, des duvets, de la nourriture de jeûne ou habituelle. Les pèlerines voyageaient en groupe. Elles pouvaient ainsi s'organiser plus facilement et résister à une attente qui pouvait durer plus de 24 heures afin de voir les reliques. Une fois assises dans le wagon, les femmes se signaient en disant : *Doamne ajută !* (Que Dieu nous aide !). Elles passaient le temps dans le train en lisant des prières, des récits sur la vie de saints ou en parlant de sainte Parascheva, la sainte célébrée lors du pèlerinage, comme d'une

³³ Les pèlerinages à Iași et à Bucarest sont des pèlerinages historiques qui s'organisaient bien avant la chute du communisme. Le journal officiel du Patriarcat, *Lumina*, dit que le document le plus ancien qui atteste le pèlerinage à Iași date du 5 novembre 1762. Le pèlerinage célèbre la fête de sainte Parascheva, la protectrice de la Moldavie. Ses reliques sont déposées à la Cathédrale métropolitaine située au centre-ville de Iași. Depuis 2000, Iași est considérée comme ville internationale de pèlerinage par le Conseil mondial des églises et le Conseil des églises européennes (<http://www.ziarullumina.ro/documentar/iasii-sfintei-parascheva-o-cetate-rugaciunii>, consulté le 21 février 2015). Le même journal note que le pèlerinage à Bucarest date du début du 19^{ème} siècle (<http://ziarullumina.ro/interviu/sfantul-dimitrie-cel-nou-istoria-mai-veche-si-mai-noua-bucurestiului>, consulté le 21 février 2015). Le pèlerinage célèbre la fête de saint Dimitrie le Nouveau, le patron de la ville de Bucarest. Ses reliques se trouvent au Patriarcat situé au centre-ville de Bucarest. Ces pèlerinages s'organisaient de manière plus restreinte durant le régime communiste. Les deux saints ont été canonisés en 1955 (Leuştean, 2009 : 126).

vieille connaissance. De temps en temps, les femmes appelaient leurs connaissances arrivées déjà à Iași pour s'enquérir du temps d'attente à la file.

À Iași et à Bucarest, j'ai passé entre dix heures et sept heures à la file pour arriver devant un baldaquin qui abritait principalement les reliques de saints célébrés. L'espace où la file bougeait lentement était délimité par les clôtures de la gendarmerie. Les piliers de tension avaient reçu des numéros et divisaient l'espace dédié au pèlerinage de l'espace où les gens pouvaient se déplacer librement. Le mouvement de la file était contrôlé par les gendarmes qui sectionnaient la file en groupes d'environ trente personnes. Le commerce officiel et non officiel se développait en même temps avec la file. À l'intérieur de la file, des relations s'établissaient entre les gens. Ils commençaient avec des pronostiques sur le temps d'attente et sur la météo, la politique, le coût de la vie pour en arriver à des confessions personnelles : les enfants, la famille, les problèmes de santé. Une fois cette familiarité établie, les membres de mini groupes échangeaient des conseils, des noms de thérapeutes, des traitements proposés par la médecine non conventionnelle. Les conversations étaient coupées, de temps en temps, par de longs silences. Parfois, un pèlerin se retirait des discussions et tentait de lire pendant quelques minutes une prière. La vie quotidienne se déroulait à la file. Quand l'attente devenait lourde, les gens commençaient à quitter la file. Les pèlerins ne restaient pas indifférents à ces défections. Ils tentaient de les convaincre de rester, « c'était dommage pour l'effort déjà investi ».



Figure 2 : Parmi les pèlerins à la file devant les reliques de Saints Dimitrie, Nectarie, Constantin et Hélène durant le pèlerinage à Bucarest. Une fois que les pèlerines approchaient du baldaquin, toutes les discussions cessaient. Les femmes récapitulaient ce qu'elles devaient faire en sortant de leurs sacoches des vêtements, icônes, photos et d'autres objets personnels qu'elles frottaient par la suite de reliques. Elles préparaient les prières écrites et l'argent à déposer dans les récipients spéciaux placés à l'entrée et à la sortie du baldaquin. C'était le point final du pèlerinage. Les prêtres et les gendarmes contrôlaient le temps passé par les pèlerins devant les reliques. Ils poussaient les gens à se dépêcher en oubliant la politesse et en usant d'une langue spécifique aux policiers : les pèlerins « stationnaient », ils « nuisaient à la circulation ». Les pèlerins ne protestaient pas. Ils se déplaçaient rapidement devant le reliquaire. Avant de sortir, ils portaient un dernier regard vers les reliques dans une tentative imaginaire de prolonger le moment (©Monica Grigore, le 25 octobre 2012).

Parmi les trois types de terrains, les pèlerinages m'ont offert le plus d'informations. L'observation participante réalisée durant les pèlerinages m'a permis de rencontrer des femmes appartenant à différentes catégories d'âge, d'éducation et de provenance sociale. Dans les longues heures passées en car, en train ou dans la file d'attente j'ai discuté avec mes voisines et j'ai écouté avec intérêt leurs histoires. Loin de ce que les médias roumains insinuent chaque fois qu'ils s'attaquent au sujet, les pèlerines n'étaient pas uniquement des femmes peu éduquées, pauvres ou vieilles. J'ai eu l'occasion de parler à des enseignantes, des

juristes, des gestionnaires, mais aussi à des vendeuses de fleurs ou des travailleuses. Il y avait des femmes pour lesquelles faire un tel voyage impliquait un sacrifice financier important, mais aussi des femmes qui, après les heures d'attente à la file à Iași, envisageaient de célébrer leur participation au pèlerinage dans un restaurant chic.

À la fin de mon terrain, j'avais des centaines de pages de notes de terrain et de photos, la plupart d'entre elles référaient aux pèlerinages. Ce matériel est devenu, après mon retour à Montréal, la base de données de cette thèse. La plus grande limitation de ce site est représentée par l'échec du recrutement des femmes afin de réaliser des entretiens. Peut-être, le temps passé en groupe a été trop court pour réussir à gagner leur confiance ? Cependant, en relisant mes notes de terrain, j'incline à croire que leur peur de moi était plus profonde que j'avais pensé durant le travail de terrain. La manière qu'ont les pèlerines de comprendre le monde, comme une guerre permanente contre les tentations des démons, les faisait craindre tout ce qui transgressait la règle générale. Une personne qui allait dans des pèlerinages pour questionner la religion ne pourrait qu'éveiller les suspicions des femmes.

Au mois d'octobre 2012, pendant que je continuais d'aller dans des pèlerinages et aux églises, j'ai commencé le travail sur le troisième site : l'école « Mihai Eminescu ». Dans la section suivante, je présenterai ce site avec une attention particulière pour les échecs et les réussites dans ce milieu.

2.3 L'école

Le troisième site de mon travail de terrain était l'école « Mihai Eminescu », une école laïque située à proximité de la ville Bucarest qui compte environ 400 élèves entre 14 et 18 ans. Je voulais observer la religion dans la vie quotidienne dans un milieu séculier. Le choix de ce

lieu est dû au concours d'une de mes informatrices qui a facilité mon entrée sur le terrain. Le 3 octobre 2012, je me suis présentée pour la première fois à l'école. Mon informatrice m'avait déjà avisée que, chaque année, les premiers mois après le début de l'année scolaire, le 15 septembre, le département administratif de l'école était surchargé par les tâches bureaucratiques. L'idée de travailler avec le personnel administratif et les enseignantes me convenait. Cette position d'agente de secrétariat me permettait d'observer la vie quotidienne à l'école. Ayant cette idée en tête durant l'entretien avec la direction de l'école, j'ai exprimé le souhait de devenir bénévole pour aider le personnel administratif à remplir des tâches comme l'organisation de l'horaire des enseignantes ou la rédaction de rapports pour l'Inspectorat scolaire³⁴. J'ai expliqué que le bénévolat représentait pour moi une occasion d'ajouter un point positif dans mon curriculum vitae. Ma proposition a été acceptée par la direction. Le seul changement apporté visait mon lieu de travail : au lieu de rester auprès du personnel administratif, j'ai travaillé pour la direction. Étant donné que la plupart des tâches concernaient les enseignantes, j'ai travaillé dans la salle des enseignants et une salle voisine. Le grand avantage était celui de rester toujours à proximité des enseignantes. Parce que je ne voulais pas influencer leur conduite, j'ai passé sous silence mon intérêt pour la religion, mais je n'ai pas caché le fait que j'étais doctorante en sociologie à l'Université de Montréal.

En tout, je suis allée à l'école deux fois par semaine pendant deux mois. Durant le mois d'octobre, j'ai fait l'observation participante alors que je rédigeais des documents. Comme les tâches n'étaient pas trop difficiles, je finissais le travail en deux ou trois heures. Ensuite, je passais le temps libre en discutant avec les enseignantes qui avaient du temps à perdre entre leurs heures de cours. Au début, ma présence dérangeait les enseignantes et elles évitaient de

³⁴ Institution intermédiaire entre les écoles et le Ministère de l'enseignement.

discuter avec moi, soupçonnant que j'étais une sorte d'« espion » de la direction. Avec le temps, elles se sont habituées à moi et nos relations se sont détendues. Au moment où j'ai expliqué mon travail de recherche et j'ai commencé le recrutement d'interlocuteurs pour les entretiens, les enseignantes n'ont pas mal réagi. Elles se sont montrées plutôt gênées de parler d'un sujet qu'elles croyaient ne pas maîtriser. Pendant le mois novembre, j'ai continué l'observation et j'ai réalisé des entretiens.

Dans la salle des enseignants, la religion apparaissait parfois comme un fait divers à travers des récits ou des gestes. En racontant comment elles avaient passé le weekend ou les grandes fêtes, les femmes mentionnaient qu'elles avaient participé aux services religieux ou organisé une aumône. Des maximes comme *Așa a vrut Dumnezeu, Nimic nu-i întâmplător* ou *Așa a fost să fie* (« C'est la volonté de Dieu » ; « Rien n'arrive par hasard » ou « C'était écrit dans les étoiles ») marquaient toujours, dans le discours de femmes, le changement brusque d'une situation. Après la fête des « ancêtres » (*Moșii de toamnă*), le 1^{er} novembre 2012, les enseignantes ont distribué des bagels, gâteaux ou *colivă* comme aumône³⁵. De même, à diverses occasions, des élèves offraient une aumône à la mémoire de leurs parents morts aux enseignantes³⁶.

Croyantes non pratiquantes, les enseignantes semblaient attachées surtout aux traditions, aux rituels et aux « superstitions ». Différentes règles organisaient leur vie dans la salle d'enseignants. Par exemple, ce n'était pas bien de déposer un sac par terre, parce qu'il apportait la malchance ou de manger la nourriture des enseignantes soupçonnées de

³⁵ Il y a une fête des « ancêtres » (*Moșii*) pour chaque cycle saisonnier (l'hiver, le printemps, l'été et l'automne). C'est une fête de commémoration qui réunit, dans les églises et les cimetières, la parenté pour offrir aux morts familiaux des lumières, des libations et des nourritures (Vassas, 2001). La *coliva* représente des grains de blé cuits et mélangés avec des noix, sucre et épices. Selon la tradition orthodoxe, la *coliva* est préparé par une femme de la famille et apporté à l'église pour l'enterrement ou le service commémoratif pour un proche mort (*Ibid*).

³⁶ Les Roumains désignent cette coutume très répandue « faire l'aumône pour l'âme d'un tel », ce qui signifie habituellement faire un don de nourriture (Vassas, 2001; Stahl, 1987).

sorcellerie. Plusieurs enseignantes respectaient le jeûne, portaient une croix au cou et des bracelets religieux. Une des enseignantes était allée à Iași, pour faire la file à sainte Parascheva avec sa nièce qui cherchait de l'aide spirituelle pour réussir son baccalauréat³⁷. Comme les croyantes pratiquantes, les enseignantes voulaient se démarquer des « autres »; leur manière d'expérimenter et d'exprimer la religion était distincte de celle de leurs voisins, gens simples sans beaucoup d'éducation. Mes observations me disaient le contraire : elles partageaient les mêmes croyances et pratiques avec les femmes que j'ai observé aux églises ou dans des pèlerinages. C'était plutôt leur vocabulaire qui les rendait différentes : elles ne parlaient pas de Dieu ou des démons, mais d'énergies positives et négatives.

La peur des enseignantes de parler de la religion revêtait la forme d'un inconfort à discuter d'un sujet qu'elles disaient ne pas maîtriser. Chaque fois que je demandais à l'une d'elles de me parler, elles s'excusaient de ne pas en connaître trop sur la religion. L'avantage de ce site était de me permettre d'observer la présence de la religion dans la vie quotidienne. Dans la cueillette des données, l'observation participante et les entretiens se sont avérés importants ; ils se complétaient.

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai développé une réflexion sur la manière dont j'ai conduit l'enquête de terrain. J'ai par la suite présenté le terrain de travail à partir de ses trois sites : les églises, les pèlerinages et une école. Chaque site est exploré dans une section séparée qui brosse d'abord l'image du lieu et de ses acteurs et ensuite les réussites et les échecs du terrain. Dans leur

³⁷ Le lycée compte quatre ans d'études, entre la 9^{ème} et la 12^{ème} année. Les élèves ont entre 14 et 18 ans. À la fin de la quatrième année du lycée, les élèves doivent passer le baccalauréat composé de plusieurs examens s'ils veulent suivre des études universitaires.

présentation, j'ai suivi une ligne chronologique. Plus précisément, j'ai respecté les dates de commencement du travail dans ces lieux. La peur était centrale dans ce chapitre et elle ne me quittera pas jusqu'aux derniers chapitres.

Ce chapitre clôt la première partie de la thèse dédiée à la discussion théorique et méthodologique. La partie suivante fait place au terrain et à ses acteurs. Le but est de comprendre quelles sont les contraintes religieuses qui façonnent la conduite des individus ; quels sont les lieux de production et de légitimation des différentes formes de religions vécues ; et quelles sont les significations attachées aux artefacts religieux dans la religion vécue. Plus précisément, je me propose de comprendre comment les orthodoxes roumains expriment et expérimentent la religion.

Les chapitres de la section suivante se concentrent sur quatre thèmes qui par leur présence récurrente dans le quotidien des individus semblent jalonner la religion vécue des Orthodoxes roumains. Les quatre thèmes constituent, en fait, les quatre facettes du même objet : la religion vécue des orthodoxes roumains. Je m'intéresse aux attitudes face aux événements qui surgissent au cours de leurs vies, comme la maladie, à l'attrait des confesseurs charismatiques et aux relations entre la religion vécue des laïcs et celle des porteurs de la religion officielle, aux artefacts religieux comme l'eau bénite, à la dévotion des reliques et à la réinterprétation du communisme dans le registre religieux. Chaque chapitre explorera la religion vécue des orthodoxes roumains à partir des pratiques religieuses des pèlerines qui sont mises en relation avec les réalités de la vie quotidienne et la religion officielle telle qu'elle est proposée par les porteurs de la religion officielle.

**DEUXIÈME PARTIE : DÉLINÉER QUATRE FACETTES DE LA
RELIGION VÉCUE**

Chapitre 3

Le sort

La maladie de Tamara

« C'est comme s'il y avait en nous deux couches de vie relativement indépendantes, et qui d'ordinaire s'équilibrent dans les profondeurs. Puisque nous avons parlé du destin, c'est aussi comme si on avait deux destins : l'un actif est secondaire, qui s'accomplit, l'autre inactif mais essentiel, que l'on ne connaît jamais ».

(Musil, 1956 : 72)

Les pèlerinages constituent l'espace de nombreuses pratiques religieuses : les femmes prient, embrassent les reliques, frottent des objets personnels des icônes et des ossements saints, touchent les vêtements des prêtres et mettent de l'eau bénite ou de l'huile sainte sur les parties malades de leur corps. Ces pratiques touchent moins des fins abstraites comme le salut que la résolution de problèmes quotidiens comme obtenir un meilleur emploi, passer un examen, devenir enceinte ou guérir d'une maladie. Elles témoignent d'un désir d'influencer le sort³⁸.

Depuis le début de mon projet de recherche, il me semblait que le thème du sort était important pour la compréhension de la religion vécue des orthodoxes roumains. Longtemps,

³⁸ Dans ce chapitre par *sort*, j'entends la puissance (*moira*, gr.) irrationnelle, neutre et en même temps flexible à l'intérieur de certaines limites qui règle la destinée humaine (Weber, 1996[1922] : 237-239).

mon projet de recherche a d'ailleurs porté le titre *Influer le sort. La religion vécue des Roumains orthodoxes dans la période postcommuniste*. Mon hypothèse était que le désir d'influencer le sort, qui se manifeste dans la conduite des pèlerines, orientait les pratiques religieuses des femmes. Comme c'est souvent le cas, les observations réalisées sur le terrain ont fait apparaître de nouveaux éléments qui ont par la suite changé la dynamique de la thèse. Si le thème du sort a perdu sa place centrale dans l'économie du travail, il n'en demeure pas moins important pour comprendre les pèlerines et le contexte roumain. Cette thèse qui s'intitule *Pèlerines, religion vécue et Roumanie postcommuniste* porte sur la présence des femmes. Elles sont au centre des pèlerinages et sont les artisanes de la religion vécue. Cette place est cependant critiquée parfois par les représentants de l'Église, mais surtout par « l'opinion populaire » et les médias qui voient en elles « des vieilles femmes superstitieuses ». La question du sort permet de lier ce que plusieurs font sans l'avouer et que l'on retrouve partout en Roumanie.

Il m'est important de commencer cette partie d'analyse avec une courte discussion sur l'attitude des femmes envers le destin. Cela me permet aussi de brosser le tableau des actrices qui se trouvent au cœur de cette thèse. Dans ce court chapitre, il s'agit donc de comprendre la place des pèlerines à l'exemple d'une femme, Tamara. J'ai rencontré cette femme peu de temps après la procession qui ouvrait le pèlerinage à Bucarest pour la fête de Saint Dimitrie. Elle voulait prier devant les reliques de Saint Nectaire d'Égine (Grèce) pour guérir sa maladie. Deux attitudes devant le sort se dessinent à partir de son histoire : l'action et la résignation. Ma démarche se fonde sur deux questions : comment se traduisent, dans le contexte des pèlerinages, l'action et la résignation ? Et comment, la tension entre l'action et la résignation

trouve dans la religion une voie d'apaisement ? Ces questions permettent de saisir dans quelle mesure elles peuvent nous apprendre quelque chose sur la Roumanie postcommuniste.

1. La procession à Bucarest

C'était mercredi, le 24 octobre vers midi, une foule considérable entourait déjà la colline du Patriarcat pour assister à la grande procession, le *Chemin des saints*, qui ouvrait le pèlerinage de Saint Dimitrie à Bucarest. Trois châsses contenant les reliques du Saint Dimitrie cel Nou (Saint Dimitrie le Nouveau), de Saint Constantin, Sainte Hélène et de Saint Nectaire d'Égine de Grèce arrivaient de trois directions différentes à la base de la colline du Patriarcat roumaine. Huit cents prêtres (selon le chiffre annoncé par le patriarche Daniel [notes de terrain, le 24 octobre 2012]) accompagnaient les reliques sur le chemin vers le baldaquin de la cour du Patriarcat, spécialement décoré pour l'occasion de chrysanthèmes blancs, jaunes et rouges. Les reliquaires étaient portés par des moines et leur chemin était ouvert par des prêtres qui portaient des icônes, des drapeaux ecclésiastiques et des encensoirs. Des voitures de luxe noires transportaient des mégaphones qui répandaient de la musique religieuse à grands coups de décibels. L'émotion était dans l'air, les gens autour de moi avaient les larmes aux yeux et immortalisaient le moment avec les caméras de leurs téléphones intelligents. Les femmes serraient dans leurs bras des icônes de saint Dimitrie ou de saint Nectaire, des cierges et *l'Akathistos du saint Nectaire, le thaumaturge*. Quelques-unes s'exclamaient : « Voilà, saint Nectaire ! » Les gens qui travaillaient dans les grands bâtiments à bureaux en bas de la colline regardaient, se signaient de la croix et prenaient des photos avec leurs téléphones. À ma gauche, un Anglais qui accompagnait sa femme roumaine posait des questions et regardait, amusé, la procession. Quelques mètres plus loin, le pouls de la ville était accéléré par

l'embouteillage provoqué par la procession. Les grands panneaux électroniques de publicité, les klaxons de voitures et des tramways, l'encens, la musique religieuse et les robes dorées des prêtres se superposaient et créaient une image qui frappait par ses contrastes.

Le pèlerinage qui venait de commencer avait pour but la vénération de plusieurs reliques, dont celles appartenant à Saint Nectaire d'Égine ; ces dernières semblaient être au centre de l'intérêt des pèlerines qui, ce jour-là encore, étaient aussi nombreuses. Le saint est réputé pour son pouvoir de guérir des maladies graves comme le cancer. La présence de ses reliques à Bucarest avait été annoncée par le prêtre de l'église Sainte-Marie – où je faisais de l'observation – dans une note : « les guérisons miraculeuses réalisées par les reliques de Saint Nectaire ont été prouvées scientifiquement, les médecins ayant reconnu les limites de la science devant Dieu, tout puissant » (notes de terrain, le 22 octobre 2012). Attirées peut-être par le renom de ces reliques, j'ai entendu plus souvent les femmes pendant ce pèlerinage parler des maladies graves, au premier plan du cancer de sein, que dans les autres pèlerinages. Dans la file d'attente comme dans la cour du Patriarcat, les histoires sur les guérisons miraculeuses réalisées par un rituel, les reliques d'un saint, une icône ou une recette à base naturelle s'échangeaient et alimentaient les espoirs des malades ou de leurs proches. Qu'elles souffrent d'une maladie grave ou de maux bénins comme le mal au dos, les femmes attendaient un miracle.



Figure 3 : Pèlerines dans la cour du Patriarcat durant le pèlerinage à Bucarest. Les femmes passaient beaucoup de temps devant le baldaquin qui abritait les châsses des reliques. Dans ce lieu, j'ai entendu l'histoire de Tamara (©Monica Grigore, le 24 octobre 2012).

Sur la colline du Patriarcat, les femmes ne voyaient pas les reliques comme des restes humains, mais comme des personnes bien vivantes. Elles nommaient avec une expression de douceur les reliques du Saint Nectaire « le saint ». Les ossements n'avaient pas été apportés de la Grèce en Roumanie, mais « le saint était venu en visite » et elles lui « rendaient visite » à leur tour. Les pèlerines entretenaient une relation de familiarité avec les saints et leurs reliques : ils n'étaient pas regardés comme un *mysterium tremendum et fascinans* (mystère terrible et fascinant) (Otto, 1968 [1917]), mais avec un attachement semblable à celui porté aux proches. Les femmes s'imaginaient les caractéristiques physiques des saints et parfois, après avoir embrassé et touché les reliques, elles déclaraient que le « saint était chaud et vivant ». Aussi, les saints pourraient se montrer compréhensifs à l'égard de rituels accomplis à

moitié. Par exemple, durant les longues heures d'attente à la file devant le baldaquin qui abritait les reliques, les femmes qui m'entouraient ne lisaient pas en général jusqu'à la fin leurs prières. Elles considéraient que le saint et Dieu appréciaient quand même leur effort et qu'ils exauceraient leurs vœux. À l'exemple des femmes de Nissyros (Grèce) – étudiées par l'anthropologue Katerina Seraïdari – qui négociaient avec les saints représentés par les icônes leurs désirs, les orthodoxes roumaines semblaient négocier avec les saints non seulement leurs vœux, mais aussi leurs devoirs envers la divinité (2005 : 167).

La vénération des saints et des reliques (*moaște*)

La vénération des saints occupe une place très importante dans l'orthodoxie. Ilie Cleopa (2012 : 148), un moine très populaire parmi les pèlerines, nous enseigne que les saints sont des personnes canonisées qui se sont distinguées durant leur vie par leur foi et leur pratique chrétienne, de même que par leur pouvoir de faire des miracles et de prédire l'avenir³⁹. Ils sont considérés comme des amis de Dieu qui occuperaient une position intermédiaire entre les êtres humains et la divinité (Cleopa, 2012 : 147). Le métropolitain Antonie Plămădeală dit que les saints écoutent les prières des croyants et interviennent auprès Dieu qui, à son tour, répond par des miracles (2011 : 159). Leur relation spéciale avec Dieu leur confère un charisme (*har*) spécial qui se préserve dans leur corps après la mort (Cleopa, 2012 : 147).

Les reliques représentent les corps des saints (des ossements ou le corps conservé entièrement) qui suintent l'huile parfumée (*mir*) et font des miracles pour aider les croyants dans leurs problèmes spirituels et de santé (Cleopa, 2012 : 188). Cleopa dit que la vie de saints

³⁹ Voir le chapitre 4 pour un exposé sur Cleopa.

ne se termine pas avec la mort physique; les saints continueraient leur vie et leur « travail » par l'entremise de leurs reliques (2012 : 182). Même si l'Église ne considère pas cette condition comme obligatoire pour la canonisation, l'absence de la putréfaction du corps représente pour les croyants un signe important de sainteté. Même si le pouvoir divin existe dans toutes les reliques, les pèlerines considèrent qu'il y a des reliques plus puissantes que d'autres. De même, les habilités des reliques sont différentes : quelque unes sont réputées pour guérir des maladies (ex. Saint Nectaire), d'autres pour aider à récupérer les pertes matérielles (ex. Saint Mina) et d'autres pour délivrer d'un envoûtement (ex. Saint Cyprien).

Parmi les femmes présentes à la procession, l'une a particulièrement capté mon attention par ses propos. En quelques phrases, elle résuma ce que je désignais depuis quelque temps comme « l'attitude paradoxale » des pèlerines qui, devant un problème, vont dans des pèlerinages pour trouver des solutions, tandis qu'elles désignent Dieu comme étant responsable de leur sort. Tamara était une femme dans sa soixantaine et ce jour, elle n'avait pas l'intention de faire la file pour embrasser les reliques. Elle voulait écrire une prière pour ses enfants et surtout comme nous le verrons dans la section suivante parler de ses problèmes.

2. L'histoire de Tamara

Commençons par une note de terrain :

« Tamara commençait son histoire en disant qu'il était difficile d'être seule. Elle souffrait d'un cancer du sein et elle n'était pas en bons termes avec ses enfants. Elle disait avoir beaucoup souffert pour ses enfants pendant le régime Ceaușescu et, maintenant, ils se montraient indifférents à sa maladie en lui disant qu'elle avait déjà vécu longtemps et qu'ils seraient heureux de vivre aussi longtemps qu'elle. Ils enviaient son statut de retraité : elle recevait sa pension chaque mois, peu importe les

circonstances. Dans la conversation avec les autres femmes, Tamara revenait sur sa souffrance pour ses enfants, mais sans en préciser l'époque. Elle mentionnait aussi son mari qui n'était pas différent des autres hommes : il partait le matin, il rentrait le soir, il mangeait et il s'endormait. Ainsi, elle vivait toujours seule. Atteinte d'un cancer de sein, Tamara n'avait pas reçu le traitement par chimiothérapie, car elle n'avait pas accepté la mastectomie. Elle refusait l'intervention chirurgicale. Elle ne voulait pas être mutilée de la sorte. Arrivée à ce point, Tamara s'intéressait aux traitements non conventionnels. Impressionnées par son histoire, les femmes qui l'entouraient lui ont donné des conseils » (24 octobre 2012).

Dans son histoire, Tamara déplore en public sa situation : malade et oubliée par sa famille, elle rejette l'aide médicale et va dans un pèlerinage pour prier non seulement pour elle, mais aussi pour ses enfants qui ne semblaient pas touchés par sa maladie. Exagère-t-elle sa position marginale dans sa famille? Peut-être. Les gestes et l'histoire de Tamara étaient cependant assez représentatifs de la conduite des femmes dans le contexte des pèlerinages. Que nous dit l'histoire de Tamara ? Comment comprendre cette femme dans le contexte des pèlerinages?

Le premier aspect qui a attiré mon attention portait sur le choix de Tamara de parler de sa maladie : elle n'était pas une « femme atteinte d'un cancer de sein », mais une « mère souffrant d'un cancer de sein ». Le rôle de mère qu'elle assumait semblait être valorisé par les pèlerines, mais aussi à l'extérieur de l'espace religieux. Une des questions que les femmes me posaient le plus souvent en Roumanie était de savoir si j'avais des enfants. Durant les pèlerinages, ma réponse négative laissait les femmes tout de suite présumer que ma présence à la file était due au désir de connaître la maternité. Elles me regardaient avec compassion et m'offraient des exemples de « réussite » avec l'aide des saints. Ce qui comptait était de « croire », me disaient-elles. Hors de l'espace religieux, on me posait souvent la même question. Cette fois-ci, l'absence des enfants ne m'apportait pas la compassion, mais me

plaçait dans une position en quelque sorte inférieure : les femmes me disaient que je n'avais pas connu les vrais bonheurs et difficultés de la vie.

Le choix de Tamara de parler de ses enfants m'apparaissait d'abord difficile à comprendre parce que j'ignorais la signification de la maladie pour les pèlerines. Il semblait que les femmes étaient enclines à interpréter les maladies dans un registre religieux : la maladie était ainsi liée au péché. Cette opinion était renforcée par les livres de vulgarisation des dogmes. Par exemple, dans un livre très populaire écrit par Arsenie Boca⁴⁰, un moine aujourd'hui décédé qui fait l'objet d'un véritable culte parmi les croyants, nous pouvons lire que la maladie représente une punition pour un péché personnel ou familial qui peut se produire « jusqu'à la troisième et à la quatrième génération » (2006 : 55). De cette perspective, Tamara était une femme qui voulait attirer l'empathie des autres, mais avait besoin d'éloigner le soupçon du péché pour réussir. Il est ainsi à penser que Tamara valorisait son rôle de mère en insistant sur la « souffrance » provoquée par la conduite de ses enfants et sur l'attention qu'elle a toujours portée à sa famille. Sa remarque sur la période du régime Ceaușescu mettait en lumière cet aspect : elle avait bien élevé ses enfants dans une époque au cours de laquelle les problèmes économiques du pays rendaient pénible l'effort de se procurer de la nourriture ou tout autre article nécessaire pour mener une vie décente. Dans le présent comme dans le passé, elle pensait à ses enfants. Durant le pèlerinage, Tamara écrivait une prière pour elle, mais aussi pour ses enfants qui désiraient connaître une meilleure situation matérielle. La mention de son mari qui venait à la maison pour manger et dormir accentue son martyrium : elle n'est pas seulement une bonne mère, mais aussi une bonne épouse.

⁴⁰ Voir chapitre 4 pour un exposé sur Boca.

Tamara construit son histoire pour susciter l'émotion d'une audience composée par d'autres femmes qui semblaient partager les mêmes valeurs et intérêts qu'elles et qui semblaient savoir « how to be good at being a woman » (Haland, 2008 : 56; Caraveli-Chaves, 1980 : 146; Dubisch, 1995). Les femmes écoutaient Tamara attentivement, elles déploraient sa situation et lui offraient des conseils; elles n'hésitaient pas non plus à la corriger. La longue plainte de Tamara sur ses enfants n'échappait pas à la critique des autres femmes qui se montraient plus compréhensives avec la conduite des jeunes préoccupés par leurs conditions de travail.

En se présentant surtout comme mère, Tamara n'indiquait pas seulement que les femmes sont valorisées à travers ce rôle, mais aussi qu'elles-mêmes s'attribuent ce rôle dans la société. Son rôle de femme qui s'exprimait par le refus de la mastectomie n'était pas au centre de sa représentation. Il semblait que sa « souffrance » de perdre les attributs de son corps, qui renvoient à sa féminité, ne soulevait pas l'empathie. De toute manière les pèlerines n'avaient pas l'habitude de parler de ce genre de choses. C'est ainsi que sa « souffrance » de femme atteinte d'un cancer du sein trouve sa voix et soulève l'empathie des autres par l'entremise de la métaphore de « mère souffrante ».

Tamara se lamentait, mais elle n'était pas seulement venue au pèlerinage pour parler d'elle. Elle était aussi à la recherche de solutions pour guérir sa maladie. Bien qu'elle avait rejeté le traitement médical, elle ne semblait pas résignée à mourir. Mais tandis qu'elle cherchait des moyens d'agir, Tamara haussait les épaules, soupirait et se disait : « Que faire ? C'est la vie... » (*Ce poți să faci ? Așa e viața...*). Un paradoxe se révélait peu à peu : il semblait que les femmes trouvaient leur force d'agir dans un contexte — le pèlerinage —, qui apparaissait à mes yeux comme une situation de résignation. Dans les pèlerinages, les femmes

étaient en « train de faire » quelque chose pour elles ou pour leur famille, mais, en essayant de trouver leur salut auprès de reliques et d'icônes, elles déléguaient la responsabilité de leurs propres vies. Comment comprendre deux tendances qui s'entremêlent et donnent naissance à un type de comportement qui semble en apparence « irrationnel » : *le désir d'influer le sort et la résignation devant le sort.*

2.1 La prise en main

Pour comprendre la conduite de Tamara, il était important de mettre à côté ma compréhension usuelle du monde et d'essayer de suivre la logique des pèlerines : si la maladie est envoyée par Dieu, la guérison ne pouvait que venir de la même direction. Le pèlerinage n'était donc pas pour Tamara ou les pèlerines un lieu de résignation, il était au contraire un espace qui leur permettait de racheter leurs péchés et d'agir.

Durant les longues heures d'attente à la file, les femmes remontaient leur moral en disant qu'il était important de « souffrir » (*nevoiești*) dans un pèlerinage⁴¹. Parfois, elles doubleraient cet effort physique par le respect du jeûne. Tamara ne faisait pas la file pour embrasser les reliques ; elle cherchait d'autres voies pour agir, comme la prière écrite (*acatist*). À l'origine une prière de remerciement, l'*acatist* prenait la forme, dans la religion vécue, d'un souhait écrit pour vaincre la maladie, rencontrer un partenaire, avoir un enfant ou obtenir un emploi (Stahl et Venbrux, 2011 : 161). En suivant les conseils d'autres femmes, Tamara a rédigé sur deux bouts de papier ses vœux : la santé et la prospérité matérielle de ses enfants. Ensuite, elle a ajouté de l'argent pour chaque prière et a demandé à un élève du séminaire de

⁴¹ Le mot roumain peut-être traduit mot à mot « non-vouloir ». Pour l'Église, il est lié d'abord au concept de « vouloir » (*voiață*) et ensuite, à l'idée de désir. Dans les monastères, il fait référence aux pratiques ascétiques (le jeûne, la privation du sommeil, les genuflexions) des religieuses et moines (Forbess, 2010 : 151, note 11). Les pèlerines utilisent ce mot avec le sens de « souffrance » ou « avoir besoin de souffrir ».

les déposer dans la boîte spécialement placée à cette fin dans le baldaquin⁴². Il est présumé que les prêtres lisent à voix haute ces prières pendant quarante jours ou un an. Tamara ne s'est pas seulement contentée des prières. Elle a demandé au même élève de frotter son foulard et un bouquet de basilic sur les reliques de Saint Nectaire. Elle avait appris dans la cour du Patriarcat que les objets qui sont entrés en contact avec les reliques pourraient l'aider à guérir ; les objets empruntaient, disait-on, les pouvoirs des reliques. Avant de remettre son foulard autour du cou, Tamara a humé pendant quelques secondes le tissu et, pleine d'émotions, a dit qu'elle sentait l'odeur de Saint Nectaire.

La conduite de Tamara, tout comme celle d'autres femmes rencontrées dans les pèlerinages, n'indiquait pas la résignation : elles écrivaient des prières, touchaient et embrassaient les reliques et se procuraient des objets mis en contact avec les ossements saints. Pour augmenter la puissance de ces gestes et pour s'assurer que leurs prières soient exaucées, les femmes qui conseillaient Tamara utilisaient tout un arsenal de rituels et d'artéfacts religieux : le respect du jeûne, le port de vêtements conformes aux principes religieux, se voiler la tête avant d'arriver devant les reliques, l'aspersion des parties malades de leur corps avec de l'eau bénite et de l'huile sainte, l'achat de livres de prières et de petites icônes qu'elles frottaient sur les reliques et qui, par la suite, devenaient leurs « talismans ». Toutes ces croyances et pratiques accompagnaient les femmes dans leur vie quotidienne ; en effet, ces rituels exigeaient une répétition continuelle. C'est ainsi que les femmes, à l'exemple de Tamara, négociaient leurs problèmes avec les saints. À la différence des orthodoxes grecs qui faisaient des promesses aux saints (Seraïdari, 2005), les pèlerines cherchaient à entrer dans les grâces des saints qu'elles traitaient avec familiarité. Prendre sa vie en main dans le contexte

⁴² Les organisateurs du pèlerinage désignent les élèves du séminaire pour rendre ce type de services aux pèlerins.

d'un pèlerinage signifiait donc d'obtenir l'aide des saints et de respecter de nombreux rituels et pratiques religieuses qui, suivis avec régularité n'attardaient pas, disaient les femmes, de montrer leurs résultats.

2.2 La résignation

Si les pèlerinages représentaient des espaces qui permettaient aux femmes d'agir, ils étaient aussi synonymes de résignation. En effet, leurs actions comme les prières écrites ou les pratiques liées à la dévotion aux reliques étaient toujours enrobées de lamentations touchant la « souffrance ». Parsemées de plusieurs maximes sur un sort inévitable, ces lamentations indiquaient une croyance à la fatalité.

Le jour du 24 octobre à Bucarest, Tamara avait parlé de sa « souffrance » comme beaucoup d'autres femmes. À la différence de la vie quotidienne, l'audience était toujours réceptive aux histoires comme celle de Tamara. L'exemple d'expériences semblables offrait aux femmes une consolation. La vie des saints dont elles apprenaient dans les sermons et les petits livres vendus par l'Église (Hanganu, 2010 : 39; Forbess, 2010 : 142-143) servait aussi comme source d'inspiration dans la conduite de leurs actions. La souffrance des saints et leur résignation face aux problèmes rencontrés au cours de leur vie servaient de modèle à Tamara et aux autres femmes. Le Saint Nectaire était un exemple dans ce sens : l'envie des autres ecclésiastiques l'a marginalisé au sein de l'Église et on dit même qu'il est mort à cause d'un cancer (Stahl et Venbrux, 2011 : 151). Tamara et les autres femmes se répétaient que les épreuves de la vie doivent être traversées à l'exemple des saints, avec patience et confiance en Dieu. Cependant, la conduite de vie exemplaire des saints n'était pas toujours vue comme le

mérite des saints, mais comme un destin reçu de Dieu. Admiratives, les femmes s'exclamaient parfois : « Qu'elle chance lui a donné Dieu de devenir un saint ! ».

Tamara était venue au pèlerinage pour prier devant les reliques de Saint Nectaire ; elle se procurait des objets mis en contact avec des reliques et apprenait différents rituels supposés l'aider à guérir. Elle passait beaucoup de temps à se lamenter et accompagnait ses prières par des soupirs et maximes qui témoignaient de sa résignation. Alors qu'elle écrivait ses vœux, Tamara disait « Comme Dieu voudrait ! » (*Cum o vrea Dumnezeu !*). Ses plaintes à l'égard du comportement de sa famille envers sa maladie provoquaient chez les femmes qui l'entouraient des phrases comme : « Que faire? C'est la vie... » (*Ce poți să faci ? Așa e viața... »*), « C'était son (sa) sort (croix) » (*Așa i-a fost soarta [crucea]*), « C'était écrit dans les étoiles » (*Așa a fost să fie*) ou « Dieu a ses plans pour chacun de nous » (*Dumnezeu are planurile lui pentru fiecare dintre noi*). Ces maximes, qui se retrouvent souvent dans le vocabulaire courant des Roumains en dehors des pèlerinages, indiquent deux attitudes différentes selon le contexte dans lequel elles sont utilisées. Lorsqu'elles sont dites après l'aboutissement d'un événement, elles peuvent indiquer, comme l'observait l'anthropologue Michael Herzfeld en étudiant les orthodoxes grecs, une stratégie de légitimation de l'échec (1993 : 242). Mais, dites avant le dénouement, ces maximes dénotent la présence d'une résignation. Ainsi, Tamara inscrivait sa maladie dans son destin. L'incertitude quant « aux plans de Dieu » signifiait que rien ne pouvait être fait en dehors de la volonté divine.

3. Les femmes, les pèlerinages et les reliques

Comment comprendre ce qui semblait un comportement paradoxal des femmes croisées dans des pèlerinages ? Pour moi, une approche possible a été de regarder quel était le rapport à la

maladie des pèlerines. Interprétée dans un registre religieux, la maladie semblait liée au péché et au sort. Dans cette perspective la vie dépendait de la volonté divine. Il ne s'agit cependant pas d'un destin implacable ; il peut, pour les femmes, être influencé par l'entremise des saints et des reliques. Les artisanes de la religion vécue semblaient ainsi orienter leurs actions selon une croyance au sort qui ressemble à celle définie par Robert Musil (1956) dans son roman, *L'Homme sans qualités*. C'est comme s'il y avait en elles : « deux couches de vie relativement indépendantes, et qui d'ordinaire s'équilibrent dans les profondeurs. (...) c'est aussi comme si [elles] ava[ient] deux destins : *l'un actif et secondaire qui s'accomplit, l'autre inactif, mais essentiel, que l'on ne connaît jamais* » (Musil, 1956 : 72, mon surlignage). C'est ainsi que la tension entre l'action et résignation trouvait une voie d'apaisement dans le contexte des pèlerinages. Devant les reliques, les femmes se lamentaient pour leur sort, mais elles tentaient aussi de gagner la bienveillance de la divinité et de bénéficier des pouvoirs spéciaux des reliques. À la recherche des miracles qui pourraient améliorer leur sort, les pèlerines semblaient être prêtes à vénérer de nouvelles « reliques » dont leurs « saints » étroitement imbriqués dans l'histoire récente de la Roumanie n'étaient pas reconnus par l'Église.

Dans ce chapitre, j'ai présenté le cas de Tamara, non pas parce qu'il condensait les observations que j'ai réalisées au cours des pèlerinages. Son intérêt venait du fait que cette femme réussissait à concentrer dans ses paroles ce que plusieurs pèlerines disaient. Son comportement apparemment « irrationnel » est intéressant à un autre égard : il soulève des critiques formulées en Roumanie envers les pèlerines, mais aussi plus généralement envers l'attirance pour les miracles et la croyance aux superstitions. Les critiques se fondent sur une compréhension théologique de la religion qui insiste sur la liberté de chaque individu de construire sa vie selon sa volonté. Cependant, la position de l'Église envers le sort n'est pas

aussi claire que les critiques envers les pèlerines le laissent entendre. Le métropolite Antonie Plămădeală (2011 : 32) nous explique qu'alors que l'orthodoxie rejette l'idée du sort comme prédestination, il existe un sort « brut » donné par Dieu, dans le sens que personne ne choisit sa famille, son pays ou une maladie. Comme la vie ne se résume pas à cela, l'individu doit améliorer ce qu'il a reçu à sa naissance.

Mon intérêt va au-delà du simple cas de Tamara et des pèlerines. L'observation participante réalisée dans des pèlerinages, des églises bucarestaises et dans une école située à la proximité de Bucarest m'a permis d'entrevoir une réalité différente de celle dépeinte par mes interviewées au sujet du sort. Bien que les pratiques des pèlerines m'indiquaient la présence d'une croyance au destin, les femmes que j'ai questionnées sur ce sujet ont répondu que les orthodoxes ne croient pas au sort. Les réponses reçues concordaient avec les résultats de l'étude quantitative conduite par le sociologue Bogdan Voicu qui indique que 67% des Roumains rejettent l'existence du sort (2001 : 51, 57-58). Le travail de terrain réalisé à l'école « Mihai Eminescu » m'a permis de constater la différence entre ce que les individus disent et ce qu'ils font. Les enseignantes qui étaient souvent des lectrices des journalistes ou des intellectuels présentés dans l'introduction de la thèse se sont montrées critiques à l'égard de pèlerinages. Elles adoptaient un discours « moderne » sur la religion et soutenaient l'importance d'une pratique religieuse restreinte à l'espace privé. Pour elles, le fait d'exhiber sa religion en public (à l'exemple des pèlerinages) représentait une exagération : « je ne suis pas d'accord avec la cohue, avec la bousculade, avec la commercialisation à bas prix, le kitsch ... déjà l'idée de pèlerinage est périmée » (entretien, enseignante, 7 novembre 2012). Pourtant, lorsque les pèlerinages à Iași et à Bucarest ont commencé, les mêmes enseignantes ont donné leurs prières écrites (*acatiste*) à une connaissance qui allait en pèlerinage.

Comme nous le verrons dans les chapitres à venir, il apparaît que beaucoup de Roumains qui se déclarent croyants — qu'ils soient pratiquants ou non — ressentent la tension entre le désir d'influer leur sort et la résignation devant le sort. Ils adoptent souvent, sans se rendre compte, un comportement qui apparaît comme « irrationnel » aux yeux de l'observateur extérieur.

Le charisme

Les tombes des confesseurs, la religion vécue et la religion officielle

Le théologien orthodoxe John Anthony McGuckin remarque qu'historiquement les monastères ont été, en Roumanie, très proches de la vie religieuse de la paroisse (2008 : 69). Dans l'orthodoxie, les monastères complètent les structures de la paroisse en performant des rituels spéciaux considérés comme le témoignage d'une croyance authentique (Hann et Goltz, 2010 : 13). Pour les femmes que j'ai interviewées et rencontrées dans les pèlerinages, les monastères étaient des lieux « chargés d'énergie ». Leur corps et leur âme bénéficiaient, disaient-elles, de cette énergie qui les aidait ensuite à surmonter les difficultés de la vie quotidienne. Dans leurs propos, les monastères étaient toujours mis en contraste avec la vie laïque ; à l'agitation de la ville correspondait le silence et la simplicité des monastères : l'absence d'électricité, d'eau courante, d'horloges, le nombre réduit de participants aux cérémonies, le mysticisme et l'authenticité (entretiens Doina, le 8 mai 2012 ; Isabela, 23 novembre 2012 ; Claudia, le 25 novembre 2012). Dans leurs relations avec les pèlerines, les moines et les religieuses évoquent ce que l'anthropologue Brigit Meyer nomme « authoritative mediators of authentic religious experience » (cité dans Lynch, Mitchell et Strhan, 2012 : 133).

Dans le contexte de la période post-communiste, l'intérêt des Roumains pour le monde des monastères et pour les confesseurs est devenu de plus en plus important. Les pèlerines que j'ai accompagnées, de même qu'une grande partie des femmes que j'ai interviewées,

fréquentaient un confesseur régulièrement. Elles semblaient très attachées à leur confesseur : elles avouaient leurs péchés et leur demandaient des conseils sur des questions aussi diverses qu'un emploi, la recherche d'un appartement ou un traitement médical. Pour ces femmes, il s'agissait d'une relation spéciale qui impliquait des responsabilités réciproques : la sincérité, la confiance totale et l'obéissance de la part de la croyante; la disponibilité, la simplicité et l'authenticité de la part du confesseur. Le choix d'un confesseur qui « convenait à leur style » survenait à la suite d'une longue recherche, me disait-on en apprenant que je n'avais pas de confesseur à Montréal (entretien, le 18 novembre 2012). Certaines des femmes ont même mobilisé leurs connaissances pour me trouver un « bon » confesseur au Canada.

Le confesseur (*duhovnic*)

Considéré comme un père spirituel, le confesseur est un prêtre de paroisse ou un moine ordonné dans un monastère qui a réussi l'« examen de spiritualité » (*duhovnicie*). Selon l'Église, cet examen organisé au niveau de l'épiscopat a pour but de vérifier la maturité spirituelle des candidats⁴³. Le livre qui règle les offices de l'Église, le *Molitfelnic* (2013 : 57-62), souligne que la mission du confesseur est d'examiner, de conseiller, de déterminer l'acte de contrition au nom du Christ (prières, genuflexions, jeûne) et d'accorder — ou non — le pardon au croyant. Le confesseur décide aussi quand les fidèles ont le droit de recevoir l'eucharistie. Chaque croyant a le droit de choisir son confesseur, mais ce dernier ne peut par la suite être changé sans son assentiment. Si on retrouve des confesseurs dans tous les

⁴³ <http://sf-esc.ro/informatii/8625-examen-de-duhovnicie-la-centrul-eparhial.html>, consulté le 30 août 2014.

monastères et églises seulement quelques-uns d'entre eux sont considérés par l'Église et les croyants des charismatiques⁴⁴. Ils sont tous des moines.

De nombreux pèlerinages, organisés en général le weekend, ont pour destination des monastères réputés soit pour leurs icônes ou leurs reliques miraculeuses, soit pour leurs confesseurs charismatiques (*mari duhovnici*). L'attrait exercé par ces confesseurs ne se limite pas à la durée de leur vie ; en effet, il continue aussi après leur mort. C'est le cas d'Arsenie Boca et d'Ilie Cleopa, deux confesseurs qui ont respectivement lié leur nom à ceux des monastères Prislop, en Transylvanie, et Sihăstria, en Moldavie. La dévotion à Boca et Cleopa est au cœur du présent chapitre dans lequel j'explore la circulation de la religion vécue entre pèlerines, moines et religieuses. En abordant ce thème, je porte mon attention sur les enjeux théoriques et méthodologiques annoncés dans le chapitre théorique. Je tente notamment de pallier l'omission du rôle joué par les représentants de l'institution religieuse dans une approche à la religion vécue qui se limite souvent aux « non-experts » (Ammerman, 2013a, 2007; McGuire, 2008; Hall, 1997; Orsi, 2005). Il s'agit ici d'observer la relation entre deux types de religion vécue, celles des pèlerines et celle des représentants des monastères (les moines et les religieuses). Il convient de souligner que je considère les moines et les religieuses comme des porteurs de la « religion officielle ». En tant que représentants de l'Église, ils interprètent les dogmes et les pratiques officielles et donnent ainsi naissance à une autre forme de religion vécue.

⁴⁴ Les confesseurs charismatiques le plus souvent mentionnés dans les pèlerinages étaient: Arsenie Boca (1910-1989), Ilie Cleopa (1912-1998), Teofil Părăian (1929-2009), Arsenie Papacioc (1914-2011), Justin Pârnu (1919-2013) et Constantin Galeriu (1918-2003).

En avril 2012, j'ai entendu pour la première fois parler d'Arsenie Boca et de la dévotion à sa tombe située dans le cimetière du monastère Prislop. Une enseignante de l'école « Mihai Eminescu », école qui, à l'automne, est devenue une partie de mon travail de terrain, m'a raconté une histoire médiatisée à Bucarest quelques jours avant mon arrivée en Roumanie : à la suite d'un pèlerinage au monastère Prislop, deux chanteuses avaient pris quelques cailloux qui couvraient la tombe d'Arsenie Boca et, depuis, elles étaient poursuivies par le mauvais sort. Après une discussion avec leur confesseur, elles ont refait le chemin au monastère Prislop, cette fois-ci pour remettre à leur place les cailloux et mettre ainsi fin à leurs malheurs. Cette histoire n'avait d'abord pas retenu mon attention ; je pensais qu'il s'agissait d'une autre nouvelle exagérée par les médias toujours avides de sensationnalisme. Mais durant mon premier pèlerinage au monastère Prislop quelques semaines plus tard, à la fin d'avril 2012, une femme appartenant à mon groupe interrogea la guide avant d'arriver à la tombe de Boca : « les cailloux apportent-ils vraiment le mauvais sort ? » Après quelques hésitations, la guide a confirmé la rumeur en parlant de sa propre expérience⁴⁵. Cette fois-ci ma curiosité était piquée.

À l'automne, je suis retournée à deux reprises au monastère Prislop et, à chaque fois, j'ai observé la forte dévotion des femmes à Boca, le confesseur considéré « saint » même s'il n'avait pas été canonisé. Un autre pèlerinage, au monastère Sihăstria, allait changer mon regard sur cette dévotion et m'orienter vers la manière dont la religion vécue circule entre les pèlerines, les moines et les religieuses. Ilie Cleopa, le confesseur enterré au monastère

⁴⁵ La guide a raconté qu'une fois, le moteur du car ne se mettait pas en marche ; après quelque temps, une femme a avoué qu'elle avait pris quelques cailloux de la tombe d'Arsenie Boca. Dès qu'elle a remis les cailloux à leur place et promis de confesser son péché, le moteur a démarré. J'ai entendu cette histoire sous différentes formes chaque fois que je suis retournée au monastère Prislop. Mirel Bănică mentionne aussi cette histoire dans son livre *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România* (2014 : 136-137).

Sihăstria, faisait aussi le sujet d'une dévotion parmi les pèlerines, sans être cependant considéré un saint. La dynamique des deux dévotions est différente, de même que le rôle joué par les femmes, les religieuses et les moines dans le développement de ces vénération. Après avoir participé aux pèlerinages, je me posais toute une série de questions : pourquoi Arsenie Boca est-il, et lui seul, considéré un « saint » par les pèlerines ? Pourquoi les pèlerines sont-elles attirées par les moines charismatiques ? Comment les communautés des moines et religieuses mobilisées autour des confesseurs contribuent-elles au développement de la religion vécue des pèlerines ? Comment expliquer l'attrance des femmes pour la vie monastique d'aujourd'hui ? Et comment circula la religion vécue entre les monastères et les pèlerines ?

Afin de répondre à ces questions, ce chapitre propose un voyage entre le monastère Prislop et le monastère Sihăstria qui sont à la base des observations de terrain réalisées durant quatre pèlerinages. Le premier arrêt au monastère Prislop permettra d'explorer la dévotion à Arsenie Boca et les relations qui se tissent entre les pèlerines et les religieuses autour de la tombe du confesseur. Le deuxième arrêt, plus court, au monastère Sihăstria, nous donnera l'occasion d'étudier la dévotion à Ilie Cleopa et d'entrevoir dans quelle mesure la dynamique de la religion vécue n'est pas fixe. À la base de mon analyse se trouvent également des entretiens réalisés avec des croyantes, pratiquantes ou non, et la littérature sur Arsenie Boca⁴⁶. Le chapitre se terminera par une discussion sur les confesseurs charismatiques et la circulation de la religion vécue.

⁴⁶ Elle présente le personnage sous deux angles : 1) le thaumaturge – image qui se base sur des recueils de témoignages sur les miracles qu'il aurait accomplis – et 2) la victime du régime communiste – image reconstruite à partir des dossiers de la police politique communiste, la *Securitate*. La première catégorie contient plus de livres que la deuxième, mais les deux ont un caractère répétitif.

1. Premier arrêt : le monastère Prislop

L'ancienne supérieure (*stareța*) du monastère Prislop, sœur Zamfira – c'est-à-dire celle qui dirige les affaires administratives du monastère – indique qu'Arsenie Boca était profondément attaché au monastère Prislop située à proximité du village de Silvașu de Sus, dans le département de Hunedoara, en Transylvanie (1995 : 339-342). Le monastère orthodoxe a été « refondé » par Boca en 1948⁴⁷. Appartenant au culte orthodoxe à ses origines, le monastère Prislop est devenu gréco-catholique au cours du 18^e siècle ; en octobre 1948, à la suite de l'interdiction du culte gréco-catholique par le régime communiste, le monastère est redevenu orthodoxe en passant sous la juridiction de l'Église orthodoxe roumaine (Enache et Petcu, 2009a : 35-36). Afin de reconverter les gréco-catholiques à l'orthodoxie, l'Église envoya au monastère Prislop Arsenie Boca, le confesseur du monastère de moines Brâncoveanu de Sâmbăta de Sus en Transylvanie. Le moine jouissait déjà d'une grande popularité parmi les croyants orthodoxes et il était considéré comme un confesseur charismatique⁴⁸. Il s'était fait remarquer par sa contribution au « mouvement de renouvellement religieux » du monastère Brâncoveanu dans les années 1940 qui s'est traduit après la guerre par l'apport d'un soutien accordé à la résistance armée des monts Făgăraș (qui entourent le monastère) contre le régime communiste (Enache et Petcu, 2009a : 24). Nommé supérieur (*stareț*) du monastère, il prit en charge l'organisation administrative du monastère. En 1950, il laisse à sa place sœur Zamfira et il devint le confesseur de la communauté des religieuses du monastère Prislop. Accusé d'être un sympathisant du parti de l'extrême-droite dans la période de l'entre-deux-guerres,

⁴⁷ Prislop est le nom du monastère, il ne désigne pas la localité.

⁴⁸ Son renom était si important que plusieurs membres de la famille royale cherchaient ses conseils (Enache et Petcu, 2009a : 9).

Boca est arrêté en 1951 pour quinze mois et en 1955 pour huit mois (Duțu, 2013 : 34)⁴⁹. En mai 1959, le monastère a été fermé par les autorités communistes, mécontentes du grand nombre de croyants qui fréquentaient le monastère (Petcu, 2004 : 254)⁵⁰. Arsenie Boca et les religieuses sont obligées à retourner à la vie laïque. Transformé en résidence pour personnes âgées, le monastère Prislop a été rouvert en 1976, sans qu'Arsenie Boca ne reçoive la permission de retourner à la vie monacale (Enache et Petcu, 2009a : 65). Malgré son retour forcé à la vie laïque en 1959, Arsenie Boca a continué d'être recherché par des croyants qui voyaient en lui le confesseur doué du monastère Prislop. Employé comme peintre par le Patriarcat roumain, Boca continua, de manière officieuse, d'être le confesseur de ceux qui demandaient son aide.



Figure 4 : Le monastère Prislop (photo prise durant le pèlerinage qui commémorait la mort d'Arsenie Boca, le 28 novembre 2012, ©Monica Grigore).

⁴⁹ Arsenie Boca est accusé pour la première fois de liens avec le parti de l'extrême-droite, connu sous le nom de Mouvement Légionnaire ou la Garde de fer, en 1943 (Duțu, 2013 : 28).

⁵⁰ En effet, cette mesure précède le Décret 410 du 28 octobre 1948 qui prévoyait le démantèlement de plusieurs monastères et la réinsertion dans la vie laïque de plusieurs moines et religieuses. Les statistiques officielles montrent qu'au 31 mars 1960, en Roumanie fonctionnaient 132 monastères orthodoxes, 62 étaient fermés à la suite du décret 410/1959. Plusieurs monastères sont interdits avant l'apparition du décret, entre le 1^{er} janvier et 28 octobre 1959. La fermeture de ces monastères a été faite avec la participation directe du Ministère de l'Intérieur et de la police politique (Vasile, 2005 : 259-260).

1.1 Arsenie Boca, un confesseur charismatique

Mort en novembre 1989, Arsenie Boca est enterré dans le cimetière du monastère Prislop. La dévotion dont il faisait l'objet durant sa vie se manifeste aujourd'hui par la vénération de sa tombe. La dévotion à Arsenie Boca est un phénomène en plein développement ; les témoignages sur les miracles réalisés à partir de sa tombe ne cessent de se multiplier. Désigné comme le « saint de la Transylvanie » depuis les années 1940, Arsenie Boca n'a pas encore été canonisé. C'est en avril 2014 que le Métropolitain de la Transylvanie, Laurențiu Streza, a annoncé dans un entretien publié par l'Agence nationale de presse (AGERPRESS) que son dossier de canonisation a été ouvert⁵¹. Même si l'Église ne s'oppose pas officiellement à cette démarche, elle éprouve quelques réticences. Plusieurs voix critiques disent que l'interprétation des dogmes par le confesseur Boca est contraire à la tradition orthodoxe et représente un obstacle à sa canonisation (Bănică, 2014 : 367)⁵². L'Église tente néanmoins de récupérer à sa faveur la popularité dont Boca jouit parmi les fidèles. Des chercheurs connus pour leur respect du discours de l'Église tentent d'insérer, à leur initiative, la dévotion à Arsenie Boca dans les cadres de l'orthodoxie (Bichir, Petrasciuc et Todel, 2013; Enache et Petcu, 2009a; Petcu, 2004). C'est notamment le cas d'Adrian Enache et d'Adrian Petcu. Dans leur livre reconstituant la vie du confesseur à travers des dossiers de la police politique (Enache et Petcu, 2009a : 9), les deux historiens cherchent à dépeindre Boca dans sa qualité de moine et de théologien, et non de « thaumaturge ». La résistance de l'Église envers le dossier de

⁵¹ <http://www.agerpres.ro/social/2014/04/16/interviu-mitropolitul-ardealului-despre-canonizarea-parintelui-arsenie-boca-biserica-nu-se-opune-16-06-11>, consulté le 10 juin 2014. Pour la canonisation voir le glossaire.

⁵² L'une des preuves citées dans ce sens par les critiques d'Arsenie Boca est sa peinture réalisée à l'église Drăgănescu, située à 40 km de Bucarest. Exécutée entre 1968 et 1983, la peinture est considérée par les adeptes de Boca (ecclésiastiques et laïcs) comme prophétique. Selon leurs interprétations, Boca a dessiné des téléphones cellulaires et l'attentat du 11 septembre 2001 des États-Unis.

canonisation d'Arsenie Boca soulève le mécontentement des pèlerines ; pour elles, il devient le saint « des gens simples, humbles » (Codrescu, 2012 : 47).



Figure 5 : La tombe d'Arsenie Boca. Une femme était en train de frotter une photographie de la croix funéraire (©Monica Grigore, le 30 septembre 2012).

Au monastère Prislop, la dévotion au confesseur se traduit par la vénération de sa tombe. Chaque fois que je suis arrivée dans le cimetière du monastère, une longue file de pèlerins, pour la plupart de femmes, attendaient pour arriver devant la tombe toujours couverte de fleurs apportées par d'autres pèlerines et soigneusement sélectionnées par une religieuse⁵³. Le lieu semblait avoir un caractère miraculeux pour les femmes. Elles disaient que de la chaleur émanait de la tombe pendant l'hiver et que les fleurs et l'herbe ne gelaient jamais. Dès qu'elles s'approchaient du tombeau, elles prenaient en photo sa croix funéraire. Ensuite, elles

⁵³ En signe de respect, les pèlerines apportent des fleurs, surtout des lilas blancs.

touchaient la croix, l'embrassaient et y frottaient des objets personnels. Des pèlerines en larmes s'agenouillaient pour prier pendant que d'autres tournaient autour du tombeau en serrant une icône dans les bras. Deux mètres plus loin, un véritable tapis de bougies brûlait à la mémoire d'Arsenie Boca.

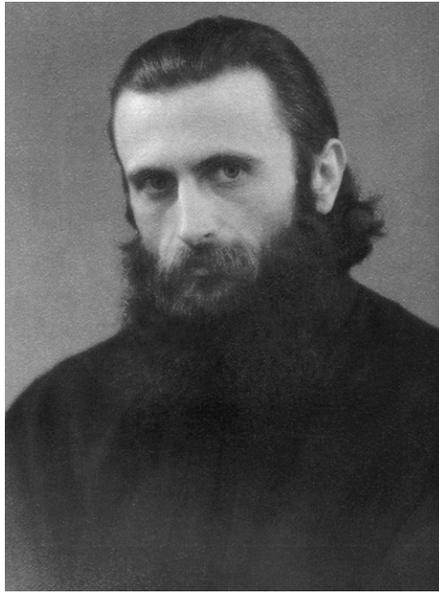


Figure 6 : Arsenie Boca étant jeune. Une photographie semblable était vendue au monastère Prislop, voir figure 8 (© www.crestinortodox.ro).

Dans leurs récits, les pèlerines décrivaient Arsenie Boca comme un très bel homme avec des cheveux noirs, une barbe châtain et des yeux bleus. Sa photographie de jeunesse, vendue par les religieuses du monastère Prislop, était souvent présente dans les portefeuilles des femmes que j'ai observé durant mon travail de terrain, un endroit où se trouve habituellement la photographie d'un être cher ou une petite icône. On dit qu'Arsenie Boca avait le pouvoir de « connaître les mystères de l'avenir et du passé » et de faire des miracles (Lucinescu, 2009 : 4; Popescu, 2012 : 31). Dans le cimetière du monastère Prislop, les pèlerines racontaient qu'Arsenie Boca avait prédit la mort de Nicolae Ceaușescu, que le moine

disparaissait subitement durant sa détention dans les camps de travail communistes, qu'il guérissait des maladies ; qu'il pouvait lire dans les pensées ou qu'il restait en suspension au-dessus du sol devant l'autel (voir aussi Bănică, 2014 : 133; Codrescu, 2012). Même la police politique du régime communiste le dépeint dans ses rapports de surveillance comme un « thaumaturge » et l'appelait « le saint » (Bichir, Petrasciuc et Todel, 2013 : 117, 256)⁵⁴.

Au monastère Prislop, les pèlerines et les religieuses s'accordaient pour reconnaître que la prière dédiée à Arsenie Boca faisait des miracles. À l'occasion des cérémonies qui commémoraient l'ancien confesseur du monastère, les religieuses vendaient dans la cour du monastère des livres qui racontaient les « miracles » réalisés par Boca durant sa vie, mais surtout ceux réalisés soit par sa tombe, soit par son esprit qui travaillait à partir de sa tombe. Si les religieuses n'interdisaient pas aux pèlerines des frotter leurs objets personnels sur la croix funéraire, une seule chose semblait les déranger : le « vol » des cailloux couvrant la tombe du confesseur. Le « vol des cailloux de la tombe d'Arsenie Boca » m'a semblé curieux dès mon premier pèlerinage au monastère Prislop. Ce menu détail, me semblait-il, pourrait nous apprendre quelque chose sur la dévotion au confesseur charismatique et la religion vécue. Pourquoi étaient-ils des cailloux importants ?

L'histoire d'une femme que j'avais rencontrée dans le train vers Bucarest et avec qui je suis retournée du pèlerinage pour la fête de Sainte Parascheva à Iași le 14 octobre 2012 m'a permis de répondre partiellement à cette question. Cette femme, que j'appelle ici Mariana, était en train de conseiller une pèlerine atteinte d'un cancer du sein qui était venue des États-Unis en Roumanie pour prier pour sa santé et embrasser les reliques de Sainte Parascheva.

⁵⁴ En 1949, l'officier responsable de sa surveillance nota dans un rapport : « la rumeur circule qu'Arsenie Boca peut apporter la pluie s'il veut et s'il prie [...], ce qui crée une atmosphère d'agitation, car la population interprète faussement que la sécheresse est due à l'incroyance des communistes qui sont ainsi punis par Dieu » (Bichir, Petrasciuc et Todel, 2013 : 211).

Mariana lui recommanda d'aller à la tombe d'Arsenie Boca ; c'est comme ça qu'une de ses amies avait été guérie du cancer. Comme la femme malade ne connaissait pas Boca, Mariana donna des explications supplémentaires : Arsenie Boca était un « prêtre très important » qui avait fait durant sa vie des miracles ; aujourd'hui, c'était sa tombe qui faisait les miracles. Sans préciser le moment, elle dit qu'il y avait eu une tentative d'exhumer le père Boca, mais qu'une force très puissante avait empêché l'exhumation. Pour Mariana, cette force était l'âme du père Boca qui ne voulait pas être exhumé⁵⁵. Depuis ce moment, Mariana poursuivit, les religieuses surveillaient attentivement les pèlerines pour qu'elles ne prennent pas les cailloux qui recouvrent la tombe. Mariana finit son histoire en nous faisant un clin d'œil ; en simulant une génuflexion, elle avait trompé la vigilance de religieuses et prit un caillou. Si le père Boca n'était pas d'accord avec son geste, les religieuses auraient vu ce qu'elle avait fait. Elle gardait le caillou à la maison, elle le priait et disait qu'il faisait de miracles.

L'histoire de Mariana, comme d'autres histoires entendues durant les pèlerinages, laisse entrevoir la présence d'un conflit entre les religieuses et les pèlerines qui prenait la forme d'une petite querelle autour d'un menu détail : les cailloux qui couvraient la tombe d'Arsenie Boca. J'ai décidé d'explorer cette dispute afin de revoir l'anatomie des relations tissées autour d'un confesseur considéré charismatique entre les pèlerines et les religieuses. Deux questions se formulent ainsi : pourquoi les religieuses interdisaient aux pèlerines de prendre des cailloux ? Et comment les cailloux arrivaient à faire des miracles pour les pèlerines ? Afin d'y répondre, il est important d'observer d'abord la relation qu'entretenaient les religieuses à Arsenie Boca pour ensuite revenir au conflit qui divise les pèlerines et les religieuses à la tombe du confesseur. Pour comprendre la conduite des religieuses, il s'impose

⁵⁵ J'ai entendu cette histoire à plusieurs occasions. D'autres pèlerines parlaient du fait qu'une flamme est montée du tombeau quand on a tenté de déterrer Arsenie Boca.

de faire un court détour au monastère Brâncoveanu de Sâmbăta de Sus (en Transylvanie), monastère où Arsenie Boca avait connu d'abord sa popularité. Après la mort du confesseur, les moines ont tenté de lier le nom de monastère Brâncoveanu de la dévotion à Boca.

1.1.1 Arsenie Boca et les religieuses

La tentative d'exhumer le corps d'Arsenie Boca n'est pas confirmée par aucune source officielle. Ce sont les pèlerines qui invoquent cet épisode qui circule sous différentes versions. Cependant, la rumeur semble avoir à l'origine une querelle entre les religieuses du monastère Prislop et les moines du monastère Brâncoveanu de Sâmbăta de Sus, monastère où Arsenie Boca a été confesseur et supérieur entre 1939 et 1948. En 1995, dans une note attachée au volume d'écrits d'Arsenie Boca, *Căderea Împărăției*, la supérieure du monastère Prislop, sœur Zamfira (Julieta Constantinescu de son nom laïc) (Constantinescu, 1995 : 339-342), s'oppose ouvertement à la volonté des moines du monastère Brâncoveanu, d'exhumer le corps de Boca et de l'apporter à leur monastère. Selon elle, Arsenie Boca avait communiqué aux religieuses son désir de n'être pas exhumé. Sœur Zamfira décrit ainsi sa conversation avec Boca : « (...) peu de temps avant de mourir, j'ai demandé à Sa Sainteté s'il voulait qu'on respecte les coutumes monacales en ce qui concerne l'exhumation de corps après sept ans d'enterrement. Il m'a dit d'une manière très claire : 'Que ma tombe soit scellée jusqu'à la deuxième venue [du Christ]' » (Constantinescu, 1995 : 344-345).

Le texte de sœur Zamfira représente une forte critique des efforts des moines du monastère Brâncoveanu de s'attribuer une relation spéciale à Boca. Durant le pèlerinage à ce monastère (le 29 septembre 2012), j'ai eu l'occasion d'observer les tentatives des moines de lier leur monastère de la dévotion à Arsenie Boca. Par exemple, il est indiqué le lieu où Boca

tenait ses sermons, une source d'eau qui porte son nom et dont l'eau est réputée faire des miracles, sa cellule de moine creusée dans le roc de la montagne et une table en pierre où le confesseur passait du temps à réfléchir (notes de terrain, le 29 septembre 2012). De même, Boca est lié à la mémoire postcommuniste de la résistance contre le régime communiste, son nom étant mis sur une croix – monument construit au monastère qui remémore cet épisode de l'histoire. Ce geste a été condamné par sœur Zamfira selon qui le confesseur Boca a toujours encouragé ses fidèles à accepter le nouveau régime communiste qu'il considérait faire partie de la volonté divine.



Figure 7 : Dans la cour du monastère Brâncoveanu de Sâmbăta de Sus, en Transylvanie. Quelques pèlerines que j'accompagnais dans le pèlerinage qui portait le nom : « Sur les traces d'Arsenie Boca » (©Monica Grigore, le 29 septembre 2012).

Dans son texte publié en 1995, sœur Zamfira présente la communauté des religieuses du monastère Prislop comme l'héritière d'Arsenie Boca. Elle parle avec l'autorité d'une personne qui a toujours été très proche du confesseur. Selon le confesseur du monastère

Brâncoveanu Teofil Părăian (2002b : 103), sœur Zamfira avait connu Arsenie Boca en 1946 quand elle était une étudiante en philosophie. Impressionnée par Boca (comme d'autres femmes qui ont rejoint plus tard la communauté du monastère Prislop), elle choisit la vie monacale et suivit Boca au monastère Prislop où elle est mise responsable des affaires administratives en 1950. Sœur Zamfira reste proche de Boca même après la fermeture du monastère en 1959 (Codrescu, 2012 : 11). D'ailleurs, plusieurs religieuses de la communauté du monastère Prislop ont suivi Arsenie Boca. Ensemble, Boca et les religieuses ont acheté en 1978 une maison dans la ville de Sinaia, au sud du pays, pour fonder un « monastère non-officiel » (Duțu, 2013 : 256-257).

La mort d'Arsenie Boca, en novembre 1989, a soulevé la question de la succession de la domination charismatique exercée par le confesseur durant sa vie. En critiquant les gestes des moines du monastère Brâncoveanu, sœur Zamfira et la communauté des religieuses du monastère Prislop soulignaient qu'elles étaient les seules à connaître la pensée et les dernières volontés de Boca et les seules en mesure de respecter et de continuer ses plans. Elles se constituaient ainsi en ce que Max Weber (1995[1921]-b : 206) nomme une « communauté émotionnelle », c'est-à-dire une organisation permanente qui fixe des droits et des devoirs précis qu'elle cherche à imposer à ceux qui pratiquent la dévotion à Arsenie Boca. C'est ainsi qu'elles contestent les prières composées par les moines du monastère Brâncoveanu qui faisaient de Boca un saint avant la canonisation. Elles allaient à l'encontre de lois de l'Église et de la volonté du confesseur, disaient-elles. L'autorité des religieuses a dû être reconnue par les moines lorsque leur confesseur, Teofil Părăian, publia en 2002 une réponse assez dure aux accusations de Zamfira, mais annonçant toutefois qu'il renonçait à l'exhumation de Boca (2002a : 37). C'est ainsi qu'Arsenie Boca devient l'emblème du monastère Prislop.

1.1.2 Les pèlerines et les religieuses à la tombe d'Arsenie Boca

La légitimité conférée par le monde monastique ne correspond pas à l'attitude des pèlerines. Les querelles entre les religieuses et les pèlerines autour de la tombe d'Arsenie Boca en témoignent. Les religieuses surveillaient toujours ce qui se passait autour de la tombe, mesuraient le temps de la prière près de la croix, évaluaient les objets à frotter contre la croix et faisaient la sélection des fleurs apportées par les pèlerines⁵⁶. À la surface, cela pourrait sembler une tentative d'éduquer la pratique religieuse exagérée des pèlerines. Mais les règles qu'elles cherchaient à imposer témoignent l'ambiguïté : pendant qu'elles condamnaient l'acte de frotter les portemonnaies contre la croix de la tombe, elles encourageaient ce geste pour d'autres objets personnel (comme des vêtements, photographies, papiers, clés de voiture) ; elles interdisaient de prendre des cailloux, mais elles permettaient (c'est vrai, avec difficulté) de prendre de la poubelle un pot de fleurs qui était resté près de la tombe de Boca ; elles condamnaient les pèlerines qui cherchaient pour Arsenie Boca des choses spécifiques aux saints canonisés (icônes et prières spéciales [*Acatiste*]), mais elles offraient aux pèlerines comme remède de l'huile de la lampe qui brûlait sans arrêt devant la tombe du confesseur⁵⁷.

⁵⁶ Aux yeux des femmes, les religieuses jetaient à la poubelle les pots des fleurs qui ne correspondaient pas à leurs critères de beauté.

⁵⁷ Dans l'orthodoxie, il est considéré que l'huile de la lampe brûlant devant l'icône ou des reliques (reconnues par l'Église) est bénie.



Figure 8 : Point de vente au monastère Prislop. Les pèlerines pouvaient acheter ici des bougies, des cartes postales avec la tombe, la photographie du jeune Arsenie Boca et des livres. La petite affiche mise en dessus de la photographie annonçait aux pèlerines que le père Boca (n'étant pas canonisé) n'a pas un *Acatist* (©Monica Grigore, le 30 septembre 2012).

Les pèlerines semblaient mécontentes des règles que les religieuses tentaient d'imposer à leur dévotion. Même si les religieuses insistaient sur le fait que les prières à Arsenie Boca pourraient être dites dans l'église ou ailleurs dans la cour du monastère, les pèlerines ne renonçaient pas à faire la file devant la tombe. Leur dévotion pour le confesseur Boca semblait exiger la prière devant la tombe, de même que le fait d'embrasser la croix funéraire et de frotter leurs objets personnels sur la croix⁵⁸. Comme l'observe l'historien Pierre-André Sigal dans son étude sur les miracles dans la France médiévale, il apparaissait que prier devant le

⁵⁸ Les pèlerines que j'ai accompagnées lors des pèlerinages au monastère Prislop se précipitaient d'abord vers le cimetière et, ensuite, cherchaient l'église pour écrire leurs *acatists* (notes de terrain, le 28 avril, 30 septembre, 28 novembre 2012).

lieu de culte faisait partie des conduites destinées à provoquer le miracle (1985 : 147). À l'exemple de l'histoire de Mariana, la pèlerine rencontrée sur le chemin de retour du pèlerinage à Iași, il semblait que *la tombe* d'Arsenie Boca avait des qualités exceptionnelles pour les femmes observées au monastère Prislop. Les miracles que faisait auparavant Boca, étaient aujourd'hui faits par sa tombe habitée peut-être par une force, voire par l'âme du confesseur du monastère Prislop. La matérialité (la tombe, les cailloux) et la spiritualité (l'âme, la force) se mélangeaient jusqu'au point qu'il devient difficile de distinguer les deux. Pour les pèlerines, même la nature (les arbres, l'eau, le soleil, le vent, le brouillard) qui entourait la tombe était chargée des « pouvoirs » de Boca⁵⁹. Ainsi, il n'était pas rare de voir des femmes caressant et embrassant des arbres ou de rompre une petite branche d'arbre et la mettre dans leurs sacs. Le charisme personnel d'Arsenie Boca avait été transposé sur sa tombe. Pour Mariana comme pour d'autres pèlerines, les cailloux qu'elles cherchaient à voler se confondaient avec la tombe « chargée » d'un grand pouvoir spirituel. Prendre un caillou représentait, en effet, une tentative de jouir d'une manière individuelle et directe du « pouvoir » d'intercession d'Arsenie Boca dans la vie quotidienne.

Si les religieuses permettaient aux pèlerines diverses pratiques à la tombe d'Arsenie Boca, pourquoi s'opposaient-elles au désir des femmes de prendre quelques cailloux ? Sur le terrain, la réponse m'a échappé chaque fois. La relecture de mes notes de terrain m'a laissée entrevoir un détail que j'ignorais durant les pèlerinages au monastère Prislop : les religieuses

⁵⁹ En effet, les pèlerines venues au cimetière du monastère Prislop croyaient que le tombeau d'Arsenie Boca partageait en quelque sort son pouvoir spécial avec le cosmos. Par exemple, à quelques mètres du tombeau, les pèlerines vénèrent un arbre qui présente sur son tronc une croix qu'elles considèrent le signe d'un miracle en dépit des explications des religieuses qui disent que la croix était sculptée par un apprenti d'Arsenie Boca. La source d'eau à Prislop était également vue comme étant spéciale. Les pouvoirs de cette eau ressemblaient à ceux de l'eau bénite : elle guérissait et ne s'altérait jamais. Le vent fort, le soleil éblouissant ou le brouillard qui empêchaient les religieuses à voir la subtilisation de cailloux prenaient la forme d'une d'approbation de la part Arsenie Boca.

interdisaient la prise des cailloux sans « bénédiction », c'est-à-dire sans l'accord de ceux qui dirigeaient la vie spirituelle et administrative du monastère (le confesseur ou la supérieure). Le conflit qui divisait les religieuses et les pèlerines n'était ainsi pas lié ni au comportement « superstitieux » des femmes ni à l'accès aux « pouvoirs » du confesseur, mais à la manière dont l'accès aux « pouvoirs » avait lieu. Dans les propos des religieuses, la « bénédiction » attribuée par les dirigeants du monastère signifiait la reconnaissance de leur autorité et de leur statut d'intermédiaires. Les cailloux « volés » semblaient changer leurs « qualités » : ils n'apportaient plus le « mauvais sort ». Par conséquent, le mauvais sort apporté par les cailloux pris sans leur bénédiction indiquait la lutte des religieuses pour l'obtention de « la reconnaissance » de la validité de leur domination exercée en vertu des « qualités » héritées d'Arsenie Boca et une routinisation du « noyau charismatique » (Weber, 1995[1921]-a : 321, 334).

Nous avons vu jusqu'à ici que les religieuses du monastère Prislop, les moines du monastère Brâncoveanu et les pèlerines se disputaient autour de la tombe d'Arsenie Boca. Je dois avouer qu'au départ du travail de terrain, j'étais convaincue que j'allais retrouver l'atmosphère du cimetière et du monastère Prislop partout où était enterré un confesseur considéré charismatique. Ma perception a changé après le pèlerinage au monastère Brâncoveanu (le 29 septembre 2012). Dans le cimetière du monastère était enterré un autre confesseur charismatique, Teofil Părăian. Cependant, je n'ai pas retrouvé sur place rien de ce qui se passait au monastère Prislop. Qu'est-ce qui faisait d'Arsenie Boca un confesseur plus charismatique que les autres ?

Arsenie Boca, comme tout autre confesseur, jouissait d'un *charisme de fonction* qui, selon Max Weber, correspond à « une qualité transmissible par des moyens rituels » ainsi que

la croyance « en légitimité ne concerne plus alors la personne, mais les qualités acquises et la vertu de l'acte rituel » (1995[1921]-a : 329). Le caractère indélébile du charisme de fonction, observe Weber, impose la séparation des capacités charismatiques de la fonction des qualités de la personne du prêtre (1995[1921]-a : 329). C'est la raison pour laquelle, ce type de charisme, contrairement au charisme personnel, ne peut pas être perdu, même si le comportement du prêtre n'est pas « digne de sa fonction » (Forbess, 2010 : 145)⁶⁰. Or, Arsenie Boca n'est pas remémoré par les pèlerines pour sa qualité de confesseur. Ce ne sont pas les conseils de vie qu'il a prodigués qui retiennent l'attention des femmes. Durant les pèlerinages, comme les récits qui font le sujet de nombreux livres (Codrescu, 2012; Petrasciuc, 2014; Vamvulescu, 2014), les pèlerines parlaient de la grande intuition d'Arsenie Boca : il n'était pas nécessaire de se confesser à lui, car Boca connaissait d'avance les péchés et les problèmes de chaque personne qu'il rencontrait. Aussi, on disait qu'il avait le don de voir ce qui causait les maladies et de guérir ces maladies, d'apporter la pluie et de prévoir des événements à venir dans la vie d'individus, du pays et même internationaux (comme l'effondrement des tours jumelles aux États-Unis). Même dans l'interprétation des prêtres, ces dons n'étaient pas réservés à tous les confesseurs et ils représentent les signes d'un état de grâce (Părăian, 2002b; Galeriu et al., 1991; Vamvulescu, 2012; Bălan, 2010). Les pèlerines attribuaient un *charisme personnel* à Boca et faisaient de lui un « saint », voire une personne « doué[e] de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels » (Weber, 1995[1921]-a : 320). Pour ses adeptes, Boca

⁶⁰ Ilie Cleopa explique très bien l'importance du charisme de fonction : « Si tu vois un prêtre ivre, tombé dans un fossé, va et embrasse sa main et tu recevras la grâce divine. Les péchés du prêtre ne s'amalgament jamais avec son charisme qu'il a reçu après l'ordination. Le prêtre ne travaille pas dans sa vertu, mais dans la vertu du charisme qu'il a reçu (...) et qu'il ne le perd pas, seulement s'il est défroqué. Même comme ça, il ne perd pas le charisme, mais juste le droit de l'utiliser » (2010 : 48-49).

était « un homme extraordinaire » et « l'homme de Dieu ». C'est précisément ce charisme personnel qui a été transféré par les pèlerines à la tombe du monastère Prislop après la mort d'Arsenie Boca et qui se trouve à l'origine de sa dévotion. La croyance des femmes investit ainsi la tombe, sa croix funéraire et les cailloux d'un caractère surnaturel. Mais pour résoudre leurs problèmes quotidiens, « croire » en ces objets de culte ne suffisait pas. Elles ont aussi besoin de les toucher, manipuler et s'il est possible d'en posséder.

Si les pèlerinages au monastère Prislop et au monastère Brâncoveanu m'ont renseignée sur ce que signifie un confesseur charismatique pour les pèlerines et les porteurs de la religion vécue, un deuxième arrêt au monastère Sihăstria, en Moldova, m'a laissée entrevoir comment la religion vécue circule entre les pèlerines et les habitants des monastères.

2. Deuxième, court, arrêt : le monastère Sihăstria

En septembre 2012, j'ai participé à un pèlerinage aux monastères de Moldavie. L'objet de mon intérêt était le monastère Sihăstria dont Ilie Cleopa a été supérieur (*stareț*) et confesseur avec intermittence entre 1944 et 1998⁶¹. Suivi par la police politique du régime communiste, Cleopa s'était caché à trois reprises entre 1948 et 1964 dans les monts qui entouraient le monastère. Il n'a pas ainsi connu les prisons communistes. En 1959, il est obligé comme Arsenie Boca et beaucoup d'autres moines de retourner à la vie laïque. Cependant, au contraire de Boca qui n'a jamais reçu de la part de l'Église la permission de retourner comme moine au monastère Prislop, Cleopa est revenu au monastère Sihăstria en 1964, l'année qui closit la période de persécutions violentes du régime communiste (Bălan, 1999 : 79-104). Mort en 1998, il est enterré au cimetière du monastère Sihăstria, situé dans le département Neamț.

⁶¹ <http://sihastria.mmb.ro/personalitati.htm>, consulté le 21 mai 2015.

La décision d'aller à ce monastère n'était pas due au hasard. Durant les autres pèlerinages, j'ai souvent entendu les femmes parler du respect qu'elles portaient à Ilie Cleopa. Celles qui ont eu la chance de le connaître de son vivant (1912-1998) se remémoraient le moment de leur rencontre et ses propos avec d'émotion. Pour les porteurs de la religion officielle, Ilie Cleopa était l'un de plus habiles et bons prédicateurs du monachisme roumain contemporain. À première vue, il semblait que la dévotion à Cleopa ne se fondait pas sur les histoires de miracles et d'autres faits extraordinaires comme celle d'Arsenie Boca. La conduite des moines du monastère a cependant réussi à surprendre non seulement la sociologue, mais aussi les pèlerines qui l'accompagnaient.



Figure 9 : Ilie Cleopa, le confesseur du monastère Sihăstria, en Moldavie (© sihastria.mmb.ro).

2.1 Ilie Cleopa, un autre confesseur « charismatique »

Le 21 septembre 2012, notre groupe est arrivé au monastère Sihăstria. La guide nous a invitées à visiter d'abord la cellule de moine d'Ilie Cleopa. Avec émotion, les femmes ont examiné les effets personnels de Cleopa exposés dans la petite chambre et ont pris de nombreuses

photographies. Elles s'exclamaient sur la tranquillité du lieu qu'elles disaient aussi ressentir dans leur corps. Dans l'antichambre de la cellule, les moines avaient installé un petit magasin. Les pèlerines y achetèrent des icônes et des bracelets, mais surtout les livres écrits par Ilie Cleopa. Ces livres avaient, selon elles, plus de valeur parce qu'ils avaient été achetés de la cellule du moine confesseur. Ensuite, la guide nous a conduites au cimetière du monastère, là où se trouvait la tombe de Cleopa. Tandis que les femmes embrassaient la croix funéraire, un vieux moine s'est approché de nous. Il nous a montré une cuillère enfoncée dans la terre de la tombe et nous a encouragés à prendre de la terre. Les femmes fouillaient leurs poches et leurs sacs à main pour y trouver de possibles récipients. Personne n'était préparé pour une telle occasion ! Pendant que les femmes prenaient de la terre de la tombe, le moine nous a aussi offert de l'huile de lampe qui brûlait constamment devant la croix funéraire. Le moine nous a conseillé de mettre la terre et l'huile sous l'oreiller des malades ou sous notre oreiller pour qu'elles nous protègent durant la saison de la grippe. Bavard, le moine nous a ensuite raconté des histoires sur des miracles et des exorcisations de femmes faits par Ilie Cleopa de l'au-delà. Fascinées, les pèlerines embrassaient de nouveau la croix funéraire du confesseur et la prenaient en photo (notes de terrain, le 21 septembre 2012).



Figure 10 : Des pèlerines en train d'entrer dans la cellule de moine (*chilie*) d'Ilie Cleopa. C'est aussi le lieu où Ilie Cleopa tenait, durant sa vie, les sermons qui l'ont fait connaître des pèlerines (©Monica Grigore, le 21 septembre 2012).

2.2 Les pèlerines et les moines à la tombe d'Ilie Cleopa

Ilie Cleopa était souvent mentionné par les pèlerines, beaucoup d'entre elles l'ayant connu. Le souvenir de leur rencontre et des conseils reçus mouillait leurs yeux (notes de terrain, le 28 avril 2012). Comme Arsenie Boca, Ilie Cleopa était considéré charismatique, mais d'une manière différente : pour les pèlerines, Cleopa n'était pas un « thaumaturge », mais un très bon orateur qui respectait la ligne traditionaliste de l'Église. Tandis qu'Arsenie Boca est resté dans la mémoire collective comme un bel homme aux cheveux noirs et aux yeux bleus, Ilie Cleopa est décrit par les pèlerines comme un homme âgé à la barbe et aux cheveux blancs. Le caractère différent de ces deux confesseurs semblait imposer une attitude distincte de la part de pèlerines. Au monastère Sihăstria, c'est plutôt la cellule de moine d'Ilie Cleopa qui éveillait

l'émotion des femmes. Cependant, ce n'est pas les miracles qu'elles cherchaient, mais l'expérience spirituelle, l'« énergie » et la « tranquillité ». Il s'agissait d'un autre type de charisme, il correspondait plutôt à la vision de l'Église d'un confesseur : une personne qui respectait la tradition orthodoxe et qui savait écouter, enseigner et conseiller les croyants.

L'invitation du moine au cimetière avait surpris les femmes de mon groupe. Avant d'arriver au cimetière, personne n'avait exprimé le désir de prendre de la terre de la tombe d'Ilie Cleopa. Il était un confesseur doué et non pas un « thaumaturge ». Pourtant, toutes les femmes ont répondu à l'invitation du moine et ont pris de la terre : ce qui était interdit au monastère Prislop était permis au monastère Sihăstria. La présence de la cuillère enfoncée dans la terre de la tombe indiquait aux femmes que leur désir de prendre un objet appartenant à la tombe n'était pas un geste condamné par l'Église. Les histoires du moine sur les miracles et les exorcismes réalisés par Ilie Cleopa de l'au-delà ressemblaient, en effet, à celles que les pèlerines racontaient sur Arsenie Boca au monastère Prislop. Les pratiques et les croyances des pèlerines et des moines fusionnaient en effaçant toute séparation entre la religion des pèlerines et celle des religieux, et elles devenaient **l'inversion** de l'autre (Freedman, 1979 : 368).



Figure 11 : Des pèlerines à la tombe d'Ilie Cleopa. La femme agenouillée était en train de prendre de la terre de la tombe (©Monica Grigore, le 21 septembre 2012).

3. Les confesseurs charismatiques et la circulation de la religion vécue

Ce chapitre témoigne de l'importance d'explorer le rôle des représentants de l'Église dans l'étude de la religion vécue des Orthodoxes roumains. Le voyage entre le monastère Prislop et le monastère Sihăstria avec le court détour au monastère Brâncoveanu nous a permis d'observer la dynamique des relations entre les pèlerines, les religieuses et les moines. Bien qu'ils soient divisés par différents conflits et intérêts, tous les acteurs semblaient valoriser le même type de confesseur : le « thaumaturge ». Les moines et les religieuses se positionnaient ainsi plus proche des pèlerines que de l'Église qui, selon ses définitions, apprécie les confesseurs traditionalistes comme Ilie Cleopa.

La plus grande surprise a été réservée cependant par le monastère Sihăstria. La ressemblance entre les pratiques et les histoires de miracles proposées par les moines à la

tombe de Cleopa et la dévotion des femmes à la tombe de Boca indiquaient que les porteurs de la religion officielle observaient ce qui faisait l'intérêt des pèlerines. Déterminés par le désir d'agrandir la popularité de leur monastère, mais aussi de leur confesseur, ils proposent aux pèlerines ce qui semblait les attirer au monastère Prislop. C'est ainsi que les moines du monastère Sihăstria tentaient de transformer le confesseur traditionaliste Ilie Cleopa en un confesseur « thaumaturge » comme Arsenie Boca. Un mouvement circulaire de la religion vécue se dessine ainsi : les pratiques et les croyances des pèlerines sont reprises par les porteurs de la religion officielle pour être proposées par la suite de nouveau aux pèlerines.

Souvent étudiées comme une entité isolée de l'Église, les pèlerines sont considérées par les chercheurs comme des individus qui ont besoin d'une « religion matérielle et facile à comprendre » et qui n'est pas conforme à la religion officielle (Bănică, 2014 : 140). L'anthropologue Mirel Bănică établit par exemple une séparation claire entre la religion des pèlerins et la religion prescrite par l'Église en suggérant la présence d'un conflit entre les deux types de religion (*Ibid.*). Pourtant, un conflit implique, selon moi, l'existence d'une autorité unique dans l'Église qui propose, au moins, des pratiques et des croyances uniformes. Dans ce chapitre, j'ai montré ce que les autres auteurs de la religion vécue ont indiqué comme principe de la religion vécue : les frontières entre la pratique et doctrine sont très vagues. Du point de vue de la religion vécue, il est clairement apparu que ce que les porteurs de la religion officielle proposent aux pèlerines est une autre forme de religion vécue.

Les tenants de l'approche de la religion vécue ne s'intéressent pas aux doctrines, mais à la religion telle que les « non-experts » la pratiquent, l'imaginent, l'expérimentent et l'expriment dans la vie quotidienne (Hall, 1997; Orsi, 2005; Ammerman, 2007; McGuire, 2008). La discussion de ce chapitre a fait ressortir un autre principe : la religion vécue

n'appartient pas seulement aux « non-experts », mais elle circule entre les porteurs de la religion officielle et les « non-experts ». Dans ce mouvement, les moines, les religieuses et les prêtres participent, tout comme les pèlerines, à la construction de la religion vécue.

Ce chapitre a rendu visible la dynamique des relations entre les laïcs et les ecclésiastiques et leur interdépendance ; le besoin de miracles des pèlerines et le besoin de reconnaissance du charisme des religieuses et des moines s'entrecroisent autour des tombes de deux confesseurs, Arsenie Boca et Ilie Cleopa. Le croyant orthodoxe et sa religion ne sauraient être isolés ; ils s'inscrivent dans ce que Norbert Elias (1978[1970] : 15) appelle des chaînes d'interdépendances à l'intérieur desquelles les laïcs et les religieux sont liés entre eux de manières différentes en fonction de leurs dispositions, inclinaisons et contraintes. Si regardées isolément, les pèlerines du monastère Prislop semblent des croyantes en train de créer leur propre religion, observées en relation avec les représentants de l'Église, les pèlerines apparaissent plutôt comme faisant partie d'un mouvement circulaire de la religion vécue. C'est ainsi que l'étude de deux formes de religion vécue, des pèlerines et des porteurs de la religion officielle, pourrait pousser la démarche de la religion vécue au-delà de l'analyse d'une religion individuelle.

La matérialité

L'eau bénite : une biographie en trois mouvements

En Roumanie, des rencontres inattendues avec l'eau bénite ont piqué ma curiosité ; elle avait déjà été éveillée quelques mois auparavant à Montréal, la ville où j'ai réalisé un court pré-terrain destiné à préparer mon premier séjour en Roumanie. Le jour de l'Épiphanie, le 6 janvier 2012, j'ai participé à une cérémonie religieuse organisée dans une église orthodoxe roumaine. Pour les croyants orthodoxes, l'Épiphanie (ou la Théophanie [*Botezul Domnului* ou *Bobotează*]) est la fête du baptême de Jésus et de sa révélation comme Christ, le fils de Dieu (Dumas, 2010 : 76-77). La fête est marquée par une grande cérémonie de bénédiction de l'eau. Bien que le 6 janvier était un jour de travail, l'église était remplie de personnes qui attendaient la fin de la cérémonie pour remplir leurs bouteilles avec l'eau bénite. Leur présence nombreuse a attiré mon attention. Cette observation a plus tard guidé une partie de mes lectures et de mon travail de terrain en Roumanie.

Mon intérêt pour l'eau bénite est lié à un thème plus large : la place de la matérialité dans la religion vécue des femmes. J'ai montré, dans le chapitre précédent, qu'une caractéristique de l'orthodoxie est de considérer que Dieu se rend accessible aux croyants par l'entremise de multiples moyens matériels (voir aussi Hanganu, 2010 : 53; Naumescu, 2013 : 88; Stahl et Venbrux, 2011; Luehrmann, 2010). Dans leur dévotion quotidienne, les orthodoxes utilisent tout un arsenal d'artefacts religieux : eau bénite, pain béni, huile sainte,

croix, livres de prières ou objets qui ont été mis en contact avec des reliques et des icônes miraculeuses. De tous ces objets, c'est l'eau bénite qui a, avec le temps, le plus attiré mon attention. Aussi présente dans la vie quotidienne que l'icône, elle ne manquait pas d'intérêt : utilisée dans des rituels de purification et consommée sur une base quotidienne ou occasionnelle, l'eau bénite permet aux individus d'agir à la fois sur le monde et sur leur corps. La présence de nombreux croyants, le jour de l'Épiphanie, à l'église de Montréal indiquait l'importance spéciale attachée à cet artéfact religieux : jour de travail, ils avaient pris congé pour être présents à l'église. Munis de bouteilles en plastique, ils ont attendu, parfois distraitement, la fin de la cérémonie pour prendre de l'eau bénite.

L'observation participante réalisée ce jour à l'église n'était pas due au hasard en totalité. Comme tous les Roumains socialisés dans l'orthodoxie, j'étais habituée à la présence de l'eau bénite et je connaissais en quelque sorte son utilisation. Les pratiques liées à la fête de l'Épiphanie ne m'étaient pas non plus étrangères : pendant les années que j'ai vécu en Roumanie, il était impossible de ne pas observer l'agitation autour des églises (des hommes, des femmes et leurs bouteilles) ou de regarder dans les médias les cérémonies de bénédiction de l'eau. Durant cette fête religieuse, l'eau bénite atteint en effet son point maximum de visibilité dans les médias : les quotidiens et les chaînes de télévision publiques et privées décrivaient la préparation des tonneaux d'eau pour les célébrations et ses règles d'utilisation, ils montraient les croyants en train de se bousculer pour remplir leurs bouteilles. Chaque année, la quantité d'eau produite était plus importante et des solutions ingénieuses étaient mises de l'avant par l'Église pour satisfaire la demande des fidèles. Par exemple, dans différentes villes de Transylvanie ou de Moldavie, les prêtres bénissaient les bassins des

stations de purification d'eau, s'assurant ainsi que l'eau du robinet soit bénite⁶² ; à Constanta, une ville située au bord de la Mer Noire, les véhicules de pompiers étaient mobilisés pour entreposer l'eau qui avait été sanctifiée au jour de l'Épiphanie⁶³. Tandis que les médias roumains présentaient surtout des retraités de modeste condition impatients et prêts à se battre pour une bouteille d'eau bénite, mes observations réalisées à Montréal m'indiquaient autre chose : les personnes présentes à l'église étaient des Roumains de tous les âges et qui ne me semblaient pas démunis au plan économique.

Lors de mon arrivée à Bucarest, la réalité que je découvrais était plus intéressante que celle décrite dans les médias roumains. Le jour de l'Épiphanie correspondait à ce que j'avais vu à Montréal, mais d'une façon plus prononcée. Les femmes que j'ai rencontrées dans les pèlerinages consommaient de l'eau bénite sur une base quotidienne et, souvent, elles ne quittaient pas les monastères avant d'avoir rempli une bouteille. Si la présence de l'eau dans des contextes religieux n'avait rien de surprenant, sa présence ne se résumait pas aux situations décrites dans les médias. Elle se manifestait dans des espaces plus privés, comme la maison ou l'hôpital, et les femmes lui conféraient divers rôles. L'eau bénite était utilisée dans leur vie quotidienne, non seulement par les croyants pratiquants à l'occasion de l'Épiphanie ou des pèlerinages. C'est cette présence quotidienne de l'eau bénite passée inaperçue dans les médias que j'examine ici.

⁶² « De l'eau bénite au robinet pour l'Épiphanie », *La Presse*, le 6 janvier 2011. <http://www.lapresse.ca/actualites/insolite/201101/06/01-4357725-de-leau-benite-au-robinet-pour-lepiphanie.php>, consulté le 13 novembre 2014. « Apă sfințită la robinet în Botoșani. Preoții susțin că timp de opt zile apa va avea de proprietăți speciale » (De l'eau bénite au robinet à Botosani. Les prêtres disent que l'eau aura des qualités spéciales pendant huit jours), consulté le 6 janvier 2015.

⁶³ Pârnu, Mihnea-Petru, « La pet, butoi sau mașina de pompieri. Zeci de tone de aghează pregătite pentru Bobotează » (À bouteille, tonneaux ou véhicule de pompiers. Des dizaines de tonnes d'eau bénite préparées pour l'Épiphanie), le 6 janvier 2015. <http://www.evz.ro/la-pet-butoi-sau-masina-de-pompieri-zeci-de-tone-de-agheasma-pregatite-pentru-boboteaza.html>, consulté le 10 janvier 2015.

Dans ce chapitre, j'explore la place que la matérialité occupe dans la religion vécue à partir de l'exemple de l'eau bénite. Cette fois, je quitte les pèlerinages pour rentrer dans le quotidien de la grande ville qu'est Bucarest. Je m'intéresse aux pratiques des quelques femmes, des enseignantes et des croyantes pratiquantes de l'église St-Jean, que j'ai interviewées durant mon travail de terrain à Bucarest et dans ses alentours. Si je me penche également sur la littérature de vulgarisation des doctrines et aux instructions affichées à proximité des récipients d'eau bénite dans les monastères et les églises servant à reconstituer les qualités de l'eau bénite présentées aux croyants par l'église, je ne m'intéresse pas aux explications proprement théologiques sur l'eau bénite. La matérialité que j'analyse dans ce chapitre fait référence à l'artéfact, mais surtout aux pratiques qui entourent l'eau bénite. Impossible de la suivre partout, j'ai choisi de délimiter une de ses trajectoires en me concentrant sur trois mouvements : sa « création » à l'église, sa présence dans la vie quotidienne des individus et la « révélation » de ses pouvoirs.

Il convient de remarquer en ce début de chapitre que l'eau bénite n'est pas un objet religieux comme l'icône ou la croix ; en effet, sa matérialité est fluide. Elle n'est pas un artéfact statique et n'est pas tant réservée à la vénération qu'à la consommation. Sa circulation est restreinte : le plus souvent, elle part de l'église pour « vivre sa vie » dans les maisons des croyants. Cette « vie », à l'église comme dans la vie privée des individus, n'est pas toujours très longue. En dépit de ces limitations, il me semblait depuis le début de ma recherche que l'eau bénite pourrait me permettre d'examiner la religion vécue des orthodoxes sous un angle différent, non pas celui des icônes qui ne cesse de faire l'objet des chercheurs et des représentants de l'Église. Je dois cependant avouer que l'analyse de cet artéfact fluide n'a pas été facile : comme l'eau bénite échappait au contrôle de l'église, elle m'a aussi échappé à

plusieurs reprises. C'est sur la vie tumultueuse de l'eau, son omniprésence et les difficultés méthodologiques posées par cet objet d'étude que je me penche dans ce chapitre.

1. L'eau bénite comme objet d'étude

1.1 Fragments du quotidien en Roumanie

Durant mon travail de terrain, j'ai été confrontée à l'eau bénite et à ses significations multiples dans des situations inattendues. À peine arrivée à Bucarest, j'ai constaté que l'eau bénite m'attendait avec une amie à l'aéroport. Pendant que je rangeais mes bagages dans la voiture, mon amie — qui n'avait pas d'eau pour apaiser ma soif — a ouvert le coffre de sa voiture et m'a offert une bouteille d'eau bénite. Observant ma surprise, elle m'expliqua que la bouteille était restée dans le coffre de la voiture depuis sa dernière visite au monastère de Prislop, il y a cinq ans. L'eau était toujours potable, m'assurait-elle, car « l'eau bénite ne s'altère jamais ». Autre rencontre inattendue : durant une visite à l'hôpital, une connaissance m'a montré une bouteille d'eau bénite qu'elle portait dans sa sacoche. Elle m'expliqua qu'elle avait traité son mari gravement malade avec de l'eau bénite. Encore un autre rencontre : durant un dîner chez une des croyantes pratiquantes rencontrées à l'église Saint-Jean, la discussion s'est tournée sur la période de jeûne pour la fête de Noël qui venait de commencer⁶⁴. Une femme raconta qu'elle n'avait consommé qu'un grand bol de pain béni et deux litres d'eau bénite le premier jour de jeûne afin de renforcer la purification de son corps et son âme. L'utilisation de l'eau bénite semblait avoir une présence et des qualités importantes pour ses utilisateurs. Contrairement à ce que les journaux indiquaient, l'usage de l'eau bénite n'était pas seulement une affaire de vieilles dames. Elle accompagnait les Roumains dans leur vie de tous les jours.

⁶⁴ La période de jeûne pour la fête de Noël s'échelonne du 14 novembre au 24 décembre.

L'usage quotidien de l'eau bénite ne présente pas un intérêt pour des médias à la recherche de sensationnalisme. En fait, l'eau bénite ne reçoit de la visibilité médiatique qu'à deux occasions seulement : durant la fête d'Épiphanie et à l'occasion des bénédictions de bâtiments et d'institutions. Après la chute du communisme, ce dernier type de cérémonies s'est multiplié : les dirigeants d'écoles, d'hôpitaux, de l'armée, mais aussi des supermarchés organisent des cérémonies de bénédiction de leurs nouveaux bâtiments ou installations⁶⁵. Les discussions avec mes interviewées m'ont montré même que les deux pratiques, privées et publiques, ne sont pas nécessairement séparées, mais qu'elles se croisent à diverses occasions. Par exemple, une croyante pratiquante, Iulia, m'a raconté que chaque année, le 1^{er} octobre, l'association dont elle faisait partie organisait des cérémonies de bénédiction dans les résidences estudiantines. Iulia m'a expliqué que, à la suite d'une demande faite par un/une étudiant(e) au concierge de la résidence et à son association, un ou deux prêtres se rendaient à la résidence pour bénir la chambre de l'étudiant(e). Cette cérémonie prenait souvent la forme d'une cérémonie publique de bénédiction presque générale du bâtiment :

« I : (...) Si tu habites dans une résidence estudiantine et que tu aimerais faire bénir ta chambre, tu dois contacter le concierge. (...) Ensuite, nous, on parle avec un prêtre (...).

M.G. : Le prêtre bénit une seule chambre ou toutes les chambres de la résidence ?

I : Non, non. La cérémonie de la bénédiction se fait au rez-de-chaussée... Oui, dans un endroit au rez-de-chaussée afin que tous apprennent qu'on a fait la cérémonie. Auparavant, on met des affiches qu'au jour X, à l'heure X, il y aura une cérémonie de

⁶⁵ Pour donner une image de la popularité de cette pratique, je mentionnerai deux exemples : en novembre 2013, le nouveau siège du département de sociologie de l'Université de Bucarest a été béni le jour de son ouverture ; en octobre 2014, le supermarché allemand Kaufland a inauguré un nouveau magasin à Bucarest par une cérémonie de bénédiction Sfarghie, Stefan. « Inaugurarea noului sediu al Facultății de sociologie » (L'inauguration du nouveau siège du département de sociologie), *Lumina*, 12 novembre 2013. <http://ziarulumina.ro/actualitate-religioasa/inaugurarea-noului-sediu-al-facultatii-de-sociologie>, consulté le 4 avril 2015.

Troasca, Andra. « Kaufland a deschis magazinul din Apărătorii Patriei cu 4 preoți » (Kaufland a ouvert le magasin du quartier Les défenseurs de la patrie avec 4 prêtres), *Dailybusiness.ro*. Ressource en ligne des affaires <http://www.dailybusiness.ro/stiri-companii/kaufland-a-deschis-magazinul-din-aparatorii-patriei-cu-4-preoti-foto-103939/>, consulté le 4 avril 2015.

bénédictio de la résidence. Le jour de la bénédiction, un groupe d'étudiants va avec le prêtre qui va avec... un étudiant transporte le seau d'eau bénite, un autre va avec une icône et il y a plusieurs... Parfois, ils sont dix ou vingt étudiants et ils chantent alors que le prêtre va dans chaque chambre et asperge les étudiants et la chambre. (...)
D'autres [étudiants] donnent des icônes (...).

M.G. : Il y a eu des personnes qui ont refusé ?

I : Oui, mais rarement. La plupart d'entre eux reçoivent le prêtre (...). » (entretien, 18 novembre 2012).

À l'exception de la fête d'Épiphanie et des cérémonies de bénédiction et malgré sa présence quotidienne, l'eau bénite ne semblait pas attirer l'attention. Durant les entretiens, mes questions portant sur l'eau bénite réussissaient à tout coup à surprendre les répondantes. L'« absence » de l'eau bénite transparait aussi dans les petits livres de vulgarisation des dogmes vendus partout dans les magasins des églises. À la différence des icônes, les questions sur l'eau bénite sont traitées dans de courts passages qui insistent surtout sur sa « posologie » (Pârvulescu, 2004; Bălan, 2010; Coman, 1997; Drăgoi, 2011; Velimirovici, 2004[1970]). Les analyses anthropologiques et sociologiques ne témoignent qu'un faible intérêt à son endroit. Si l'attrance des orthodoxes pour la matérialité a fait l'objet de recherches, ces dernières questionnent surtout la signification attachée à l'icône, son usage, sa circulation ou encore sa « biographie » au sein d'une communauté précise (Herzfeld, 1990; Seraïdari, 2005, 2014; Weaver, 2011; Hanganu, 2010; Luehrmann, 2010; Dubisch, 1995). Aussi, ces recherches se sont penchées surtout sur la partie visible du culte des icônes, c'est-à-dire les pratiques publiques. L'archéologue Ian Hodder remarque qu'il existe des choses tellement omniprésentes que les gens arrêtent de les voir ; elles représentent un arrière-plan, un cadre ou un médium (2012 : 6). L'eau bénite m'apparaît, à cet effet, comme un objet d'étude aussi, sinon plus intéressant, que les icônes qui font le plus souvent l'objet des interrogations des chercheurs intéressés à la place de la matérialité dans l'orthodoxie.

L'eau bénite (*agheazmă*)⁶⁶

L'eau est bénite parce qu'elle a été sanctifiée par un prêtre soit à l'église, soit chez les croyants (Bălan, 2010 : 116). L'Église orthodoxe distingue deux types d'eau bénite : l'eau bénite extraordinaire (*agheazma mare*) et l'eau bénite ordinaire (*agheazma mică*)⁶⁷.

Comme son nom l'indique, l'eau bénite extraordinaire est la plus puissante. Elle est produite une seule fois par année, à l'occasion de la fête de l'Épiphanie. Son rituel est riche en prières et implique une triple invocation au Saint-Esprit (Pârvulescu, 2004 : 34; Bălan, 2010 : 117). L'eau bénite extraordinaire se préserve à l'église durant l'année dans un récipient spécial appelé *aghiazmatar*. Les prêtres s'en servent à l'occasion de différents services comme la bénédiction des églises, des objets et des vêtements ecclésiastiques, les baptêmes et les exorcismes. Elle remplace aussi la communion pour ceux qui, en raison de leurs péchés, n'ont pas le droit de la recevoir. Les prêtres conseillent aux croyants de l'utiliser avec beaucoup de précautions : l'eau bénite extraordinaire peut seulement être consommée quotidiennement entre la veille de l'Épiphanie (le 5 janvier) et la fin de la fête du baptême du Christ (le 13 janvier) ainsi que lors d'occasions spéciales et toujours en respectant le jeûne et après avoir confessé leurs péchés en face d'un prêtre (Bălan, 2010 : 118)⁶⁸.

L'eau bénite ordinaire est plus populaire. Sa consécration a lieu en général le premier jour de chaque mois ou à la suite de la demande de croyants pour purifier leurs

⁶⁶ La prononciation et l'orthographe de ce mot varient: *aghiasmă, agheazmă, aiasmă*.

⁶⁷ En roumain, les deux types d'eau bénite s'appellent littéralement « la petite eau bénite » (*agheazma mică*) et « la grande eau bénite » (*agheazma mare*).

⁶⁸ *Agheasma mare – Semnificație și întrebuițare* (« L'eau bénite extraordinaire – signification et utilisation »). http://basilica.basilica.ro/stiri/agheasma_mare_semnificatie_si_intrebuintare_9944.html, consulté le 10 novembre 2014.

maisons (*sfeștanie*). La cérémonie qui l'accompagne est plus courte que la première et implique une seule invocation au Saint-Esprit. D'après l'Église, l'eau bénite ordinaire est destinée à l'usage quotidien (Bălan, 2010 : 118; Drăgoi, 2011 : 18-21).

1.2 L'eau en tant qu'artéfact

Est-ce que l'eau est un objet, une entité, qui présente une forme relativement stable (Hodder, 2012 : 7) ? Si l'eau bénite peut bien sûr constituer un objet d'étude, elle est difficile à saisir. L'archéologue Jan Hodder recommande de désigner des entités comme l'eau, le feu ou les nuages en tant que « choses » et non en tant qu'artéfacts (2012 : 8). Parce que l'eau bénite est créée à la suite d'une action humaine, je la considère comme un « artéfact religieux » et reprends à mon compte la définition de l'historienne Colleen McDannel : « The term 'artifact' refers to something that has been made by human workmanship. Artifacts are the objects, the stuff, the things that surround us » (1995 : 2).

L'eau bénite n'a pas de forme stable. Cet état lui confère certaines qualités qui font d'elle un artéfact religieux différent des autres, de l'icône par exemple. D'abord, l'eau « bénite » est un liquide qui ne se distingue pas de l'eau « ordinaire », en ce qui concerne son goût ou son aspect extérieur. Les femmes avec qui j'ai parlé évitaient la confusion en appliquant des étiquettes aux bouteilles d'eau bénite, en utilisant des récipients spéciaux ou en préservant les bouteilles dans des endroits particuliers. À la différence de l'icône, l'image de l'eau bénite ne pousse pas les gens vers ce que l'anthropologue David Morgan (2005) nomme une « contemplation sacrée » (*sacred gaze*), la visualisation dotée « d'une signification spirituelle » (2005 : 3). Dans son étude sur la Roumanie, l'anthropologue Gabriel Hanganu remarquait que l'icône de Sainte Ana influençait la dévotion des villageois et des religieuses

par sa double signification spirituelle (l'image de Sainte Ana et son récit de vie) et matérielle (l'aspect matériel de l'icône) (2010 : 40-42). Tandis que la signification spirituelle (la présence du Saint-Esprit) n'est pas visible dans le cas de l'eau bénite, les qualités matérielles de l'eau semblent agir sur la manière dont les femmes la percevaient. L'eau, en tant qu'artéfact religieux, ne devrait pas être soumise aux lois naturelles de l'altération. La survenance d'un tel « événement » entraîne les femmes à chercher des explications.

Telle qu'elle a été présentée jusqu'à maintenant, l'eau bénite se définit comme un liquide réservé à l'usage et à la consommation qui ne représente pas un symbole de l'orthodoxie ni pour les chercheurs ni pour l'Église, en dépit du fait qu'elle semble bien ancrée dans le quotidien des orthodoxes roumains. Comment analyser cet artéfact religieux ?

1.3 Comment étudier l'eau bénite ?

Sans être un objet en soit, l'eau bénite fait partie de la culture matérielle de la religion comprise par l'historien de l'art, David Morgan, comme : « things, the practice of things, and forms directing their uses on which [people] build and maintain the worlds about [them], and thereby encounter and value ourselves and others » (2010b : 73). En partant de ce point, il est possible de saisir l'importance de l'eau bénite à partir des pratiques qui la rendent visible. Selon Morgan, l'analyse de la culture matérielle ne doit pas ignorer les propriétés physiques de l'objet, car elles portent l'évidence de ses états antérieurs, de son itinéraire et de sa trajectoire (2010b : 71). Une de ces approches, la biographie des objets développée depuis les années 1980 – après la publication du livre *The Social Life of Things* sous la direction de l'anthropologue Arjun Appadurai (1986b) – propose aux chercheurs de s'intéresser aux

choses, à leur trajectoire sociale et à la manière dont elles travaillent les relations sociales sur une longue durée (Turgeon, 2007 : 25).

Même si j'ai affaire à un artéfact liquide destiné à la consommation et à une courte « vie », il n'est pas impossible de faire sa biographie. Dans ce chapitre, j'emprunte à l'approche biographique des objets. Sans proposer d'étudier une biographie linéaire (la naissance → la vie → la mort) comme le propose l'anthropologue Igor Kopytoff (1986 : 66), le premier chercheur à avoir suggéré qu'il est possible d'écrire la biographie de choses en suivant les mêmes règles que pour les individus, j'envisage l'eau bénite comme une « chose-en-mouvement ». Une trajectoire imaginaire peut être construite à partir de trois mouvements de l'eau qui « mettent en lumière son contexte humain et social » (Appadurai, 1986a : 5, ma traduction) : sa création à l'église, l'eau qui échappe au contrôle de l'église et la « révélation » de ses « pouvoirs ».

Je commence avec la naissance de l'artéfact, c'est-à-dire sa production à l'église. Ce premier arrêt nous permet d'observer quels sont les significations et l'usage donnés à l'artéfact par l'institution responsable de sa création. Cette valeur reçue à l'église fait de l'eau bénite ce que l'archéologue Yvonne Marshall (2008 : 64) nomme un « objet gravé » (*inscribed object*), ce qui signifie que le sens de l'objet est prescrit au moment de sa production. Examiner l'eau bénite comme un « artéfact gravé » ne représente pas une limitation au sens attaché par l'Église. Il s'agit de considérer que l'eau bénite entre dans la vie de tous les jours des individus avec une valeur prescrite. C'est ici que l'artéfact acquiert de nouveaux usages et change de sens. Ces transformations marquent ainsi l'appropriation de l'eau bénite par les individus.

La vie sociale de l'artéfact est recomposée à partir de deux autres mouvements : l'eau qui échappe au contrôle de l'église et l'eau qui « révèle ses pouvoirs ». Il est question

d'explorer le sens que l'artéfact prend dans la religion vécue. Étudier la vie sociale des choses implique pour plusieurs auteurs (Kopytoff, 1986; Miller, 1998; Thomas, 1991) de suivre la circulation des objets qui reçoivent une biographie en passant d'une main à l'autre. D'autres auteurs se concentrent sur les relations que les individus entretiennent avec les objets (Strathern, 1988; Ferme, 2001; Hoskins, 1998; Hanganu, 2010; Joy, 2009). Ma démarche s'inscrit dans ce deuxième courant. Contrainte par le caractère pratique et fluide, je m'intéresse aux pratiques qui rendent visible l'eau bénite dans la vie quotidienne des individus et aux relations que les femmes entretiennent avec l'artéfact religieux. Comme l'anthropologue Gabriel Hanganu (2010), qui étudie la dévotion aux icônes dans un village roumain, j'explore à l'exemple des deux femmes comment l'eau bénite s'emmêle dans les relations sociales et devient un artéfact « chargé de pouvoirs », mais aussi comment elle peut devenir un objet biographique (Hoskins, 1998; Morin, 1969). Afin de comprendre l'importance et la place de l'eau bénite dans la vie quotidienne, un double regard sera posé sur elle : d'abord, il sera question d'observer les pratiques qui entourent l'eau et ensuite, il s'agira d'explorer comment cet artéfact se dote d'un caractère spécial.

2. Trois mouvements

2.1 L'eau purifiée (la création de l'artéfact à l'église)

Dans son étude sur les formes religieuses dans une prison de femmes à Montréal, la sociologue Barbara Thériault remarque que les artéfacts religieux « fascinent, sont glorifiés et ont un effet magique » (2014 : 175). C'est certainement le cas de l'eau bénite. Lors de sa création par un prêtre, elle reçoit des « pouvoirs spéciaux ». Produite seulement par le prêtre en tant que porteur du charisme de l'Église, l'eau bénite représente le symbole plus utilisé par

l'Église orthodoxe en raison des nombreux rituels de purification comme les baptêmes et les exorcisations des personnes, d'espaces et d'objets. Cependant, son importance n'est pas réservée à l'Église orthodoxe. D'autres églises chrétiennes d'Afrique (en Tanzanie ou au Niger par exemple) en font usage aussi souvent que les orthodoxes (Adogame, 2000; Wilkens, 2011)⁶⁹.

À l'église, l'eau bénite passe son temps dans un tonneau spécial placé dans la cour de l'institution. C'est d'ici qu'elle part le plus souvent vers les maisons. Son usage est réglementé par l'Église. Les tonneaux d'eau bénite sont accompagnés par des annonces qui avertissent les consommateurs qu'ils ont à faire avec un artéfact saint et puissant. Des règles visant l'utilisation correcte sont parfois ajoutées. D'habitude, ce sont les monastères qui lui accordent le plus d'attention : les qualités de l'eau sont présentées en détail. Par exemple, au monastère Brâncoveanu de Sâmbăta de Sus (en Transylvanie), on lit sur l'affiche jointe au contenant d'eau bénite que sa consommation quotidienne améliore la pensée positive et multiplie les richesses. De même, les élèves et les étudiants qui la goutaient et s'en servaient pour laver leur front obtenaient l'éclaircissement de leurs pensées avant un examen. Enfin, l'aspersion de la voiture avec l'eau bénite représentait une protection contre les accidents. Il est aussi précisé que l'eau bénite peut vieillir, mais qu'elle ne s'altère pas — sauf si le récipient où elle a été préservée n'était pas propre ou si des feuilles de basilic sont tombées en elle⁷⁰.

⁶⁹ À la différence du catholicisme dans lequel la cérémonie de bénédiction de l'eau peut être officinée par un prêtre ou un diacre, elle appartient exclusivement aux prêtres dans l'orthodoxie.

⁷⁰ Chez les orthodoxes, le basilic est utilisé dans la cérémonie de bénédiction de l'eau.



Figure 12 : Les instructions pour l'utilisation de l'eau bénite au monastère Brâncoveanu de Sâmbăta de Sus, en Transylvanie. Elles sont placées sur le récipient d'eau bénite qui était couvert par une serviette traditionnelle. Les deux tasses étaient utilisées par les pèlerines pour consommer sur place de l'eau bénite (©Monica Grigore, le 29 septembre 2012).

Moins que l'icône, l'eau bénite reçoit un espace restreint dans la littérature de vulgarisation des dogmes. Écrites par des prêtres, les fragments visant l'eau bénite évoquent son pouvoir de purification et de bénédiction non seulement de l'âme, mais aussi du corps, de l'espace, des animaux et des objets (Coman, 1997 : 22). Ses effets les plus importants sont la libération des démons et la guérison du corps et de l'âme (Drăgoi, 2011 : 12). L'eau bénite traite des problèmes quotidiens graves (par exemple une anxiété passagère) ou sérieux (comme une maladie physique ou psychique). Comme les affiches exposées en dessus des récipients d'eau bénite aux monastères, cette littérature présente les qualités de l'eau, mais elle apporte des précisions : ce n'est pas l'eau qui « agit », mais la grâce divine qui pénètre l'eau à la suite de la cérémonie de bénédiction. L'eau n'est qu'un moyen utilisé par Dieu pour

indiquer aux individus sa présence (Coman, 1997 : 22-23). C'est dans cette littérature que l'eau bénite voit son utilisation bien encadrée : la consommation et l'utilisation sont réglementées selon le type d'eau bénite (extraordinaire et ordinaire) et le temps. Par exemple, l'utilisation quotidienne de l'eau bénite extraordinaire peut se faire seulement entre le 5 et le 13 janvier et ensuite occasionnellement, mais seulement après le respect du jeûne (il est interdit de manger jusqu'à 16 h ou 17 h) ; l'eau bénite se boit le matin avant de manger et elle doit être tenue dans un endroit « respectueux », de même que l'eau « vieillie » ne se jette pas dans le lavabo, mais elle s'utilise pour l'arrosage des fleurs et des arbres (Pârvulescu, 2004 : 34). Réglementée ainsi par l'église, l'eau bénite apparaît comme un artéfact puissant qui peut résoudre des problèmes divers, mais qui doit toujours être utilisé avec soin.

L'eau bénite purifie dans l'église, mais elle s'échappe et devient religion vécue une fois entrée dans la vie des femmes. L'Église perd le contrôle sur l'artéfact qu'elle produit ; l'usage du sacré se fait selon leurs besoins. Réinterprétée par les femmes, l'eau reçoit de nouvelles significations dans la vie quotidienne.

2.2 L'eau s'échappe de l'Église et devient religion vécue

2.2.1 Les qualités de l'eau

L'eau bénite était présente dans les maisons de mes interviewées, des enseignantes et croyantes pratiquantes de l'église Saint-Jean. Le plus souvent, elle passait son temps dans un placard de la cuisine. De temps en temps ou chaque jour, elle sortait du placard pour protéger, guérir et purifier l'âme, le corps et les maisons des femmes. D'ailleurs, elle était utilisée pour des raisons plus pratiques que théologiques : ce qui comptait ce n'était pas la signification spirituelle de l'eau, mais comment son usage pourrait améliorer leur vie. Le plus souvent,

l'eau était bue pour se protéger contre les problèmes quotidiens. Afin d'assurer la santé, la tranquillité, la puissance et l'aide divine, quelque gouttes d'eau étaient ingérées soit chaque jour, soit avant les grandes fêtes, car : « (...) au moment de la bénédiction de l'eau, on fait des prières spéciales et l'eau est là pour te guérir, t'aider et te protéger des problèmes » (Alina, enseignante, 9 novembre 2012). L'eau bénite protégeait, mais elle soignait aussi l'âme des femmes : « Une prière le matin, un morceau de pain béni et une gorgée d'eau bénite représentent un moment de quelques minutes que j'accorde à mon âme » (Diana, croyante pratiquante, 23 novembre 2012).

Les qualités de l'eau bénite amenaient les femmes à en consommer régulièrement. Boire de l'eau bénite le matin prenait la forme d'une coutume ; un oubli occasionnel du geste pouvait provoquer des remords. Répété chaque jour, le rituel était adapté parfois au rythme de la vie quotidienne : l'eau bénite s'inviterait ainsi dans le café du matin bu avant de manger (Iulia, croyante pratiquante, 18 novembre 2012) ou dans les bouteilles d'eau minérale consommées chaque jour au travail et à la maison (Elisabeta, enseignante, 14 novembre 2012). Des préférences se manifestaient à l'endroit de l'eau bénite, de la même manière que l'on préfère le thé chaud ou froid. Parce que sa propriétaire aimait l'eau bénite fraîche le matin, l'artéfact passait sa vie dans le réfrigérateur : « Le matin [...], je garde l'eau bénite et pain béni (*anafură*) au réfrigérateur, je vais au réfrigérateur, je me suis habituée comme ça, je ressens différemment [l'eau bénite] quand elle est fraîche. J'ai toujours une bouteille [dans le réfrigérateur] et je prends soin de la remplir tous les jours » (Carmen, croyante pratiquante, 15 mai 2012).

La « propreté spirituelle » des maisons semblait être très importante pour les femmes interviewées. À cette fin, l'eau bénite est aspergée dans chaque pièce de la maison. Parfois,

elle ne lutte pas seule contre les démons ou les énergies négatives, étant assistée par une lampe à huile allumée et par l'encens brûlé. Le rituel était répété chaque jour, une fois par semaine, une fois par mois ou avant les grandes fêtes comme Pâques, Noël ou la Pentecôte. Recevoir des invités à la maison ou la présence d'un téléviseur (une source d'énergies négatives) représentaient des motifs pour performer le rituel : « on n'est pas des saints, on a un ordinateur dans la maison et... ben... un téléviseur » (Isabela, croyante pratiquante, 23 novembre 2012). De même, louer un appartement ou acheter un condominium imposait une purification fréquente de l'espace, car « la plupart du temps, on ne sait pas qui a habité auparavant dans la maison (...) et des démons de l'ancien habitant de la maison sont restés, des choses comme ça se passent vraiment » (Iulia, croyante pratiquante, 18 novembre 2012). Les démons chassés par l'eau bénite étaient ressentis physiquement sous la forme d'une anxiété ou d'une agitation qui ne se dissipait pas à la suite des prières. L'aspersion de l'espace ne se résumait pas seulement à la maison, mais était aussi appliquée à la voiture pour prévenir les accidents routiers. Enfin, l'eau bénite protégeait contre les mauvais sorts qui pourraient être jetés par des voisins avec qui elles étaient en conflit (Emilia, enseignante, 21 novembre 2012).

2.2.2 Un artéfact bricolé

L'eau bénite est à la base de l'eau « ordinaire ». Les prières dites et le rituel performé par le prêtre durant la cérémonie de bénédiction ne changent en rien ces caractéristiques : elle reste un liquide transparent, incolore, insipide et inodore. La distinction entre les deux types d'eau n'est pas physique, mais théorique : prise de l'église, l'eau porte en elle la valeur de sainteté. Dans les maisons des femmes, l'artéfact reçoit un traitement spécial afin d'éviter toute confusion. En général, l'eau est consommée d'après les règles de l'Église, mais ces règles sont

adaptées à la vie quotidienne. Ainsi l'eau bénite s'infiltré dans le café le matin et dans les bouteilles d'eau minérale durant le jour. Parfois, une confusion l'éloigne du sens reçu au moment de sa création. Selon Robert Orsi (1997 : 8), « [p]eople appropriate religious idioms as they need them, in response to particular circumstances. All religious ideas and impulses are of the moment, invented, taken, borrowed, and improvised at the intersections of life ». C'est ainsi le cas de l'eau bénite d'une enseignante, Camelia. À partir de ses propos, il est possible d'observer comment le mélange des informations lues sur l'Internet avec les savoirs concernant le rôle de l'eau dans la culture populaire font de l'eau bénite un artéfact bricolé.

L'eau bénite avait toujours existé dans la maison de Camelia. Sa mère l'utilisait chaque fois qu'elle ressentait « une lourdeur ou une tension dans la maison » (entretien, 14 novembre 2012), car l'eau bénite avait le pouvoir de purifier et d'éloigner les démons. Elle était utilisée de la même façon par l'enseignante qui ne croyait cependant plus aux démons. L'eau bénite dissipait, selon elle, les énergies négatives : « [l'eau bénite] a le rôle de purifier, de libérer, mais pas les démons [comme on le considérait jadis] ; maintenant, on lit plus ; mais cette énergie négative, j'y crois. Souvent, je l'ai sentie, car j'ai un don, en fait, j'ai mon énergie, bioénergie, même quand je mets la main sur quelqu'un, je transmets et j'enlève les douleurs » (entretien, 14 novembre 2012).

L'eau intéressait beaucoup Camelia. Une expérimentation lue sur Internet lui avait montré que l'eau ordinaire a le pouvoir de se charger des énergies négatives et positives de son environnement⁷¹. L'expérimentation ne faisait que confirmer les qualités spéciales de l'eau

⁷¹ Camelia fait référence à la théorie du docteur en médecine alternative japonaise Masaru Emoto. Il prétend que les pensées, les mots, les émotions, la musique transmettent leurs énergies par des vibrations. Ces vibrations seraient enregistrées par l'eau. Grâce à sa méthode, il aurait observé la formation de cristaux d'eau due à la nature des vibrations reçues. Les énergies positives formeraient de beaux cristaux et les énergies négatives des cristaux disgracieux si elles parvenaient à prendre une forme cristallisée. Cette eau chargée des énergies négatives pourrait avoir des capacités néfastes et toxiques. <http://cortecs.org/wp->

que Camelia connaissait depuis son enfance, tranche de sa vie dans laquelle elle a souvent été touchée par le « mauvais œil » (*deochi*)⁷². L'eau l'avait guérie chaque fois, il ne s'agissait cependant pas de l'eau ordinaire : la vieille du village (*babă*) l'envoûtait en disant une incantation et en éteignant des charbons. Bue par le malade, cette eau envoûtée enlevait le « mauvais œil ». Cet usage de l'eau semblait habituel dans les villages roumains : l'eau envoûtée avait traité beaucoup de mes interviewées, qui avaient des grands-parents dans le milieu rural. La folkloriste anglaise Agnes Murgocie, qui a étudié les croyances populaires en Roumanie, écrivait en 1923 que les vieilles femmes (*babe*) mettaient des charbons allumés dans l'eau pendant qu'elles prononçaient une incantation ou le Notre Père. L'eau était consommée et utilisée pour rincer le visage de la personne souffrante (Murgoci, 1923 : 361-362). L'eau envoûtée n'appartient pas aujourd'hui qu'aux vieilles femmes des villages. Camelia a rencontré cette eau durant une conférence d'enseignants à Bucarest : préparée sur place (les allumettes remplaçant les charbons) par une collègue, l'eau avait soulagé ses maux de tête. Même si elle la connaissait depuis longtemps, l'eau envoûtée échappait à Camelia, car elle n'avait pas réussi à maîtriser « la technique des charbons » pour la produire. C'est ainsi que l'eau bénite venait remplacer l'eau envoûtée : chargée déjà par des énergies positives reçues durant la cérémonie de bénédictions, elle éloignait aussi bien le « mauvais œil ».

L'eau ordinaire, l'eau bénite et l'eau envoûtée s'apparentaient dans les réponses de Camelia : « C'est pareil l'eau bénite... elle transmet, parce qu'elle a été envoûtée ; [le prêtre]

[content/uploads/2014/01/14_04_Baffert_Elhamaoui_Frances_Verluisse_cristal_eau_Emoto.pdf](#), consulté le 25 octobre 2014.

⁷² « Mauvais œil », c'est-à-dire l'action extérieure du regard envieux d'une personne sur les êtres, les choses et les animaux. Agnes Murgoci a noté les symptômes causés par le « mauvais l'œil » : l'insomnie, le mal de tête, les bâillements fréquents, le bourdonnement dans l'oreille, les problèmes digestifs accompagnés de douleurs, la fièvre, la dépression, la faiblesse générale (1923 : 125). Isabela, une croyante pratiquante qui dit être souvent « atteinte du mauvais œil », m'a expliqué que cette « maladie » se manifeste par des maux de tête, de la nausée et des étourdissements. Chaque fois qu'elle souffre de ces symptômes, elle va à l'église et le prêtre dit une prière spéciale contre le « mauvais œil » (entretien, 23 novembre 2012).

dit une prière, il fait sur cette eau le signe de la croix avec un bouquet de basilic et avec la croix d'argent ; elle reçoit ainsi de l'énergie positive » (14 novembre 2012). L'eau bénite s'éloignait ainsi du sens attaché par l'Église et devient un artéfact hybride : une eau « envoûtée » par le prêtre remplace, dans la religion vécue de Camelia, l'« eau aux charbons » produite par la vieille femme pour éloigner le « mauvais œil ». Cependant, l'eau bénite connaissait bien le « mauvais œil » : elle est utilisée depuis longtemps par l'Église orthodoxe pour traiter cette « maladie » qu'elle reconnaît d'ailleurs officiellement⁷³.

Nous le constatons, les pratiques quotidiennes qui entourent l'eau bénite sont diverses. Artéfact fluide, l'eau bénite était créée par l'Église pour purifier le monde animé et inanimé. Entrée dans la vie quotidienne, elle n'appartient plus à l'institution, mais aux individus. Les femmes interviewées reprenaient à leur compte les propos des prêtres sur l'eau bénite en s'appropriant sa signification et son usage. Mais l'eau bénite ne fige pas une fois arrivée dans le quotidien. Elle continue son mouvement qui la place plus ou moins près de son sens originel. Elle devient un artéfact hybride qui bouge constamment entre « sainteté » et « magie », qui aide les femmes à lutter contre leurs problèmes et leurs angoisses de la vie quotidienne. Dotée des « pouvoirs spéciaux », l'eau bénite « fonctionnait » sans doute pour ces femmes. L'autorité de prêtres est-elle suffisante pour les convaincre ou elles étaient à la recherche de preuves à leur compte ? La relation de deux femmes avec l'eau bénite permettra de délinéer le troisième mouvement l'eau en indiquant son « pouvoir d'agir » et en répondant

⁷³ Dans *Moliftelnic*, le livre qui règle les cérémonies de l'église, on retrouve une prière spéciale dédiée au « mauvais œil » (2013 : 339-401). Cette prière identifie le « mauvais œil » au regard « malicieux, avide et envieux ». Au milieu de la prière, on lit un passage marqué en rouge : « [Le prêtre] asperge le malade d'eau bénite, ordinaire s'il en a, sinon avec l'eau bénite extraordinaire de l'Épiphanie. Ensuite, le prêtre met la main sur la tête du malade (...) » (2013 : 401).

aux questions posées. Les deux protagonistes de la section suivante sont deux enseignantes : à Camelia, que l'on connaît déjà, s'ajoute Elena.

2.3 L'eau agit dans la vie quotidienne

Déposée près des icônes, sur une étagère ou dans un garde-manger, l'eau bénite fait partie de la vie quotidienne. Tous les jours, ou occasionnellement, l'eau bénite quitte sa place pour faire quelque chose. Elle croise aussi des mémoires et s'emmêle à des relations sociales ; en effet, elle n'est pas simplement ce que l'anthropologue Elisabeth Edwards nomme une « entité passive », mais plutôt une « entité active » (2002 : 68). C'est à travers les rencontres entre l'eau bénite et les deux enseignantes que l'artéfact révèle ses pouvoirs. Deux aspects apparaissent particulièrement importants : la fraîcheur de l'eau et sa manière de traverser des événements extraordinaires.

2.3.1 Elena : la petite bouteille d'eau bénite et la fraîcheur de son contenu

Sur l'étagère de la bibliothèque d'Elena se trouvait depuis trente ans une petite bouteille en verre remplie d'eau bénite. Devenue une présence habituelle parmi les autres objets, elle était couverte de poussière. Elena ne la bougeait que rarement. Dans la vie quotidienne, la bouteille ne recevait pas une attention spéciale, mais elle était traitée comme une petite vedette en ce jour : elle devait me prouver que l'eau bénite est « chargée des pouvoirs spéciaux ». Attentive, Elena l'a prise dans ses mains pour me la présenter. La bouteille d'eau bénite avait vécu le grand tremblement de terre du 4 mars 1977 ! Elena la regardait et se rappelait que le tremblement de terre avait commencé le soir. Toute la famille regardait à la télévision un film bulgare, son enfant d'à peine un an s'était déjà endormi. La bouteille d'eau bénite se trouvait,

comme aujourd'hui, sur l'étagère de la bibliothèque. Le tremblement a été très puissant; beaucoup de gens sont morts cette nuit-là à Bucarest. Dans leur maison, de nombreux meubles sont tombés, y compris la bibliothèque. Tous les objets qui se trouvaient sur ses étagères se sont cassés, sauf la petite bouteille. Elle ne s'était même pas renversée. Fière, Elena me montrait de nouveau la bouteille. En plus, me dit-elle, l'eau bénite ne s'est pas altérée durant tout ce temps. Elle a enlevé le bouchon et m'a fait humer l'eau. L'eau était toujours inodore, ai-je dû reconnaître à Elena qui était très fière de sa bouteille. Elle enleva quelques traces de poussière en remettant le bouchon. La bouteille retrouvait de nouveau sa place sur l'étagère, la démonstration étant finie (le 27 avril 2012).



Figure 13 : La petite bouteille d'eau bénite d'Elena rangée sur la tablette de la bibliothèque (photo prise avec l'aimable autorisation d'Elena le 27 avril 2012, ©Monica Grigore).

La valeur du petit récipient en verre ne se résumait pas à l'eau bénite. Elle représentait une preuve que l'eau agit, mais n'était jamais utilisée. Elle était devenue un objet

biographique. Comme un miroir, la bouteille représentait une « métaphore du soi » (Edwards, 2002 : 68) qui rappelait à Elena un morceau de sa vie : des personnes, les dégâts soufferts à la suite du tremblement de terre, le régime communiste, son enfant et même le film bulgare. Les significations personnelles et les significations religieuses s'entremêlaient à travers l'objet, en participant à la construction de la mémoire et de l'identité religieuse attachée à la matérialité. La survie de la bouteille durant le tremblement de terre et le maintien de la fraîcheur de son contenu, même après trente ans, représentait pour Elena autant de preuves que l'eau est « chargée des pouvoirs spéciaux ». L'eau bénite ne parvient parfois pas à prouver ses qualités spéciales. Comment l'artéfact préserve-t-il son aura de puissance et efficacité dans ces conditions ? Une autre histoire de Camelia nous aidera à explorer comment l'artéfact religieux peut maintenir sa réputation même dans le cas d'un échec.

2.3.2 Camelia : l'eau qui ne s'altère pas

L'eau bénite protégeait Camelia et éloignait le « mauvais œil » duquel elle souffrait souvent. Aussi, l'eau purifiait sa maison régulièrement en dissipant les énergies négatives. Camelia la gardait dans une bouteille en plastique qu'elle mettait dans un placard après chaque utilisation. L'eau bénite était restée fraîche, même après une longue période. Seulement, il y a de cela trois ans (en 2009), quelque chose d'étrange s'était passé. Comme chaque année, Camelia avait organisé une cérémonie de bénédiction de la maison deux semaines avant Pâques. Le prêtre est venu pour officier le service. Même s'il ne se sentait pas bien, il a tenu la cérémonie, a sanctifié l'eau et a ensuite aspergé la maison. Soigneusement, après la cérémonie, Camelia a mis l'eau bénite dans une bouteille pour la consommer pendant l'année. Elle faisait toujours comme ça. Mais cette fois-ci quelque chose semblait différent. Deux semaines plus tard, le

jeudi saint, le prêtre est décédé dans l'église alors qu'il lisait l'Évangile. L'événement était certes malheureux, mais Camelia semblait troublée par un autre incident. L'eau sanctifiée par le prêtre durant la cérémonie de bénédiction de la maison avait perdu ses qualités quelques jours après le triste épisode :

« Quand j'ai ouvert [la bouteille] après sa mort, je n'ai jamais vécu quelque chose pareil, c'est pour cela que j'ai fait une association... qu'elle s'est chargée avec l'énergie négative [du prêtre]... car il se sentait mal et il a transmis [l'énergie négative]. [L'eau] était... comment dire... elle était altérée » (entretien, 14 novembre 2012).

L'histoire sur la contamination de l'eau bénite apprend sur l'artéfact, mais surtout sur la relation qui existe entre l'eau et le prêtre. En tant que porteur du charisme de l'église et du « savoir-faire », le prêtre participait directement à la sanctification de l'eau. Il devient ainsi responsable de la réussite du rituel qui, selon Camelia, « charge l'eau d'une énergie positive ». En effet, cette énergie représentait le « pouvoir spécial » de l'eau ; c'est elle qui dissipait les énergies négatives et qui empêchait la contamination de l'eau. Or, l'eau chargée de l'énergie négative (la maladie du prêtre) ne pouvait pas être l'eau bénite. Parce que le prêtre avait échoué dans sa mission, elle est restée dans son état ordinaire. Cet échec indiquait pour Camelia une faille dans les « pouvoirs » du prêtre.

La recherche de causes de notre enseignante pour expliquer la contamination de l'eau bénite rappelle les acteurs d'une procession dans les champs de Roumanie étudiés par Gabriel Hanganu (2010 : 35-36). Inquiétés par la sécheresse de l'été (en 2000), les habitants d'un village moldave demandent aux religieuses du monastère Văratec d'apporter l'icône miraculeuse de Sainte-Ana pour organiser une cérémonie religieuse d'obtention de la pluie. Au lendemain de l'arrivée des religieuses, une procession avec l'icône a été organisée dans les

champs, en dépit de l'opposition du prêtre qui aurait aimé limiter le rituel aux prières pour la pluie dites à l'église. Cependant, la pluie attendue tarde à venir. En effet, elle tomba quelques jours plus tard. Entre temps, les villageois discutaient de l'événement et avançaient des explications pour l'apparente inefficacité du rituel. Trois façons d'interpréter l'échec de l'icône se dessinent en fonction de l'éducation religieuse et de l'expérience spirituelle des participants à la procession : les prêtres considéraient la présence de l'icône miraculeuse et le rituel à l'extérieur comme inutile, les prières à l'église étaient plus importantes et n'importe quelle icône était aussi bonne que celle du monastère Văratec pour recevoir les prières des fidèles ; les religieuses indiquaient que l'icône était très puissante, mais qu'elle ne faisait pas des miracles si la vie morale des villageois était problématique ; et les villageois pensaient que l'icône n'était pas suffisamment puissante. Il est intéressant d'observer que les explications se formulent différemment dans le cas de l'eau bénite. Tandis que, dans l'étude de Hanganu, les villageois tenaient responsable l'icône et donc l'être spirituel qu'elle représentait, de l'échec du rituel, personne ne remettait en question la « présence divine » qui prodiguait le « pouvoir d'agir » de l'eau.

En effet, les femmes n'ont jamais mentionné cet aspect de l'eau bénite. Pour elles, l'eau était « chargée des pouvoirs » et elle « fonctionnait » en raison des prières spéciales dites durant la cérémonie. Alors que les villageois de l'étude de Hanganu interrogeaient les « pouvoirs » de l'icône, Camelia et d'autres femmes interviewées ou rencontrées dans des pèlerinages questionnaient les « pouvoirs » du prêtre responsable du rituel qui transformait l'eau ordinaire dans l'eau bénite. Les pèlerines que j'ai accompagnées au monastère Sihla, en Moldavie, avaient rapidement perdu leur intérêt pour le monastère après la découverte d'eau bénite altérée dans le récipient de l'église. Si, habituellement, les pèlerines demandaient au

guide d'arranger une rencontre avec un prêtre, cette fois-ci personne n'en avait exprimé le désir (notes de terrain, le 22 septembre 2012). D'ailleurs, ce jugement envers les prêtres n'était pas rare parmi ces femmes. Elles parlaient des prêtres en indiquant qu'ils « possèdent des qualités » (*preot vrednic*) ou qu'ils ont du « charisme » (*preot cu har*). L'absence de ces qualités expliquait l'échec du prêtre à entrer en communion avec le sacré. Mais, cette opinion ne faisait pas l'unanimité. Des femmes étaient plus sceptiques. Pour elles, il était plus important de prier et de recevoir l'eucharistie. Les prêtres expliquaient la contamination de l'eau bénite par l'utilisation de récipients malpropres ou par la présence de feuilles de basilic tombées dans l'eau durant la cérémonie de bénédiction. Il n'était pas question d'un problème de charisme, car le charisme appartenait à l'Église et non pas à l'homme. Bien qu'ils avaient des opinions divergentes, tous reconnaissaient le pouvoir de l'eau bénite d'agir sur le monde.

3. Matérialité et religion vécue

Par sa présence récurrente dans l'espace public et privé, l'eau bénite s'intègre à l'environnement matériel des individus. Elle n'est cependant pas un « objet » comme les autres : elle est un artéfact liquide, fuyant. Pour l'Église, l'eau bénite représente un moyen par l'entremise duquel le divin se révèle aux croyants et sert à la purification du monde animé et inanimé. Les nombreuses règles qui encadrent l'usage de l'artéfact témoignent du souci de l'institution de contrôler l'utilisation de l'eau au-delà de ses murs. Cependant, cet effort de l'Église semble renforcer, dans la vie quotidienne, la perception de l'eau par sa matérialité en diminuant sa « biographie spirituelle » (Hanganu, 2010). Des pèlerines avec qui j'ai voyagé au monastère Crasna (situé au sud du pays) considéraient, par exemple, que l'eau bénite roumaine n'est pas aussi « puissante » que celle de Jérusalem qu'elles utilisaient (notes de

terrain, 21 mai 2012). L'eau bénite devient, dans la sphère de la religion vécue, un artéfact hybride dont la signification et l'usage sont le résultat d'un bricolage entre l'enseignement de l'Église, la tradition et leurs propres interprétations.

Depuis sa création à l'église, l'eau était dotée de « pouvoirs spéciaux » : elle protégeait, guérissait et même pouvait apporter un aide aux étudiants avant un examen. L'Église était la première à indiquer ces qualités. C'est ainsi que l'eau entrait dans la vie des femmes comme un artéfact « chargée de pouvoirs spéciaux » qui pouvait résoudre des problèmes divers. Les propos des prêtres n'étaient cependant pas suffisants pour convaincre les femmes ; elles cherchaient des preuves plus visibles et en trouvaient une dans la qualité de l'eau de préserver toujours sa fraîcheur. Des expériences comme la contamination incitaient ainsi les femmes à trouver des explications. À la différence des villageois de Hanganu qui interpellaient la puissance de l'icône, ces femmes questionnaient le charisme du prêtre. La mise en doute des « pouvoirs » de l'eau bénite était éloignée, car faute d'une défaillance du rituel l'eau contaminée n'était que l'eau ordinaire. Ainsi, c'est à travers leurs expériences et à l'usage quotidien (et non seulement en vertu de la valeur attachée par l'Église) que les femmes faisaient de l'eau bénite un outil « chargé des pouvoirs réels » qui pourrait agir sur le monde. C'est cette qualité qui rendait l'eau bénite importante pour les femmes.

La biographie de l'eau bénite nous révèle un phénomène intéressant : la matérialité, plus que la spiritualité, place les prêtres et les femmes dans une relation de concurrence. Des artéfacts comme l'eau bénite donnent la possibilité aux femmes d'agir sans intermédiaire sur le monde. Le jugement qu'elles portent sur les prêtres indique que les femmes n'entretiennent pas une confiance sans réserve envers les représentants de l'Église. En effet, il me semble que la matérialité répondait, dans la sphère de la religion vécue, au désir des femmes d'entrer dans

une relation directe avec le sacré, ce qui leur permettait de contrôler leurs vies et celles de leurs proches, de contourner les possibles pénitences et d'éviter des intermédiaires à qui elles ne faisaient pas complètement confiance.

Les « saints des prisons »

Histoire, mémoire et religion vécue

Depuis le début des années 2000, le discours anticomuniste en Roumanie s'articule plus ouvertement autour d'un thème : les « saints des prisons ». L'expression désigne les prisonniers politiques morts dans les prisons durant la période la plus violente du régime communiste, soit entre 1948-1964. J'ai entendu pour la première fois parler des « saints des prisons » durant un entretien réalisé au mois de mai 2012. Ma partenaire de discussion, une croyante pratiquante dans la cinquantaine que je nomme ici Carmen, mentionna l'existence des « saints » alors qu'elle m'expliquait comment elle utilisait l'huile sainte (entretien, 15 mai 2012). Elle avait en sa possession de l'huile provenant de la lampe qui brûlait devant les reliques de l'ermitage d'Aiud, une petite ville située au centre de la Transylvanie. Durant notre conversation, elle a évoqué que les ossements humains avaient été découverts à Aiud et qu'ils appartenaient à des personnes qui avaient été persécutées dans la prison du lieu, un centre d'incarcération reconnu pour être l'un des plus redoutables du pays. Un fait m'avait alors interpellée : ma partenaire de discussion n'arrivait pas à se rappeler que les morts avaient été des détenus politiques durant le régime communiste.

« C : - J'ai une petite icône de là-bas, d'Aiud. Comment on dit là-bas ... Aiud... je ne sais pas, j'ai oublié... où ils sont morts... j'ai oublié. (...) Regardez l'icône de là, la Mère de Dieu qui protège ceux persécutés, l'ermitage l'"Exaltation de la sainte Croix" d'Aiud. Regardez, je l'ai reçu là-bas avec... [l'huile sainte]

MG : Vous parlez des détenus politiques?

C : Oui, exactement, c'est ça que je voulais dire, mais j'avais oublié » (entretien, croyante pratiquante, 15 mai 2012).



Figure 14 : L'icône de la « Mère de Dieu, la protectrice de ceux persécutés » (*Maica Domnului, ocrotitoarea celor prigoniți pentru dreptate*) (© www.fericiticeiprigoniti.net). J'ai reçu une pareille icône à l'ermitage d'Aiud (le 29 septembre 2012). Carmen, la femme interviewée, m'avait montré une icône semblable durant l'entretien.

L'icône que Carmen conservait dans son portefeuille montrait un groupe de détenus en uniformes de prisonnier avec un halo lumineux autour de la tête. L'historienne en moi était étonnée : « comment est-il possible d'avoir oublié qu'il s'agissait des victimes des persécutions du régime communiste? » Mon interrogation est cependant tombée dans l'oubli quelques jours après l'entretien. Sur le coup, j'ai pensé que la femme interviewée représentait un cas particulier, le cas d'une personne qui ne s'intéresse pas à l'histoire. Cependant, ma curiosité a été de nouveau piquée quand je suis arrivée, en septembre 2012, à Aiud avec un groupe d'environ quarante femmes. Le pèlerinage, qui se proposait de suivre les traces

d’Arsenie Boca (le confesseur au centre du deuxième chapitre de cette thèse) prévoyait aussi un arrêt à l’ermitage d’Aiud⁷⁴. J’ai découvert sur place une dévotion étrange : les pèlerines étaient invitées à vénérer comme « reliques » (*moaște*) les ossements humains des anciens détenus politiques découverts dans le cimetière qui avait appartenu à la prison d’Aiud. On disait que les « reliques » appartenaient aux « saints des prisons » d’Aiud⁷⁵. Les termes « saints des prisons » et « reliques » seront, dans ce chapitre, toujours entre guillemets. Je veux ainsi souligner que la dévotion qui se développe autour des « saints des prisons » n’appartient pas à la religion officielle. L’Église orthodoxe a refusé jusqu’à présent de discuter de la canonisation de ces « saints ». Je considère ainsi la dévotion aux « saints des prisons » comme faisant partie de la religion vécue.

La dévotion de l’ermitage d’Aiud est un phénomène postcommuniste. Ancrée dans le monde d’aujourd’hui, la vénération des « saints » d’Aiud se construit à partir de l’image du régime communiste. Cependant, le mythe fondateur de la dévotion réfère à une période plus lointaine : il renvoie à une histoire compliquée par deux dictatures, une de gauche et une de droite. Les traces de cette histoire se retrouvent déjà dans le chapitre quatrième. Durant le pèlerinage, les guides et les pèlerines ne montraient pas le même intérêt envers le passé. Tandis que les guides étaient centrés sur l’histoire et la mémoire, les femmes ignoraient l’histoire en se concentrant sur l’adoration des « reliques ».

Ce double intérêt pour les ossements humains exposés à l’ermitage d’Aiud a conduit la sociologue Irina Stahl (2014) à remarquer que les « saints des prisons » – comme saints

⁷⁴ Le dépliant de l’agence de tourisme marquait en majuscules le message suivant pour l’ermitage d’Aiud : « Venez pour prier et pour apporter notre reconnaissance aux saints martyrs roumains qui se sont sacrifiés pour les péchés de notre peuple quand la bête rouge a tenté d’étouffer notre croyance chrétienne orthodoxe. Venez à Aiud ! ».

⁷⁵ Le choix de dire « prisons » et non pas « prison » est lié au fait que les détenus politiques ne passaient pas tout leur temps de détention dans une seule prison.

roumains – sont pris entre la dévotion populaire et la politique. Cependant, l’analyse de Stahl - fondée principalement sur la littérature de vulgarisation du sujet – ne s’interroge pas sur la manière dont la dévotion à ces nouveaux « saints » s’est développée. Le pèlerinage à l’ermitage d’Aiud m’a permis d’observer sous un angle différent la vénération des « saints des prisons ». Dans ce chapitre, j’explore ce que les « saints des prisons » d’Aiud représentent pour les pèlerines et les porteurs de la religion officielle. Le sujet ne manque pas d’importance pour la compréhension de l’évolution de la société postcommuniste. Depuis 1989, des récits sur les prisons et les victimes du régime communiste circulent dans les médias et font partie d’une série d’efforts de réinterprétation du passé. Étant donné que la dévotion aux « saints des prisons » est liée à une large discussion qui vise la société postcommuniste en général, j’inclus aux côtés des porteurs de la religion officielle, tels qu’ils sont définis dans le deuxième chapitre, des guides des pèlerines, des historiens, des écrivains, des philosophes et des journalistes. Tous partagent un discours de victimisation construit après la chute du communisme (Conovici, 2013 : 121-122).

À partir des observations réalisées durant le pèlerinage à Aiud, des entretiens semi-dirigés et de la littérature sur les « saints des prisons » d’Aiud, j’analyse dans ce chapitre comment la religion vécue permet la réinterprétation du passé afin de donner du sens au présent. Ma démarche se fonde sur deux questions : comment les pèlerines et les porteurs de la religion officielle participent-ils au développement de la dévotion aux « saints » d’Aiud? Et qu’est-ce que nous révèle cette dévotion, qui entrecroise passé et présent, sur la société roumaine postcommuniste? J’étudie d’abord la démarche des pèlerines et ensuite celle des porteurs de la religion officielle. Finalement, j’explore les significations de la dévotion aux

« saints des prisons » afin de voir comment la mémoire du passé se joue de l'histoire pour se refléter dans la société roumaine d'aujourd'hui.

Sur une note plus personnelle, il convient de reconnaître à ce point que j'étais aussi fascinée par la dévotion aux « saints des prisons » que mes collègues de pèlerinage : non pas par les « reliques », mais par tout ce qui se cachait derrière cette dévotion. En fait, mon intérêt était déterminé par ma double formation : celle d'historienne et de sociologue. Il est fort probable que l'oubli du passé communiste par la femme mentionnée au début du chapitre avait premièrement interpellé l'historienne en moi. Le désir d'étudier le régime communiste avait influencé mon choix de devenir historienne. À cela s'ajoutait aussi mon irritation face à l'attitude des femmes durant les pèlerinages : elles se laissaient portées de monastère en monastère, parfois sans savoir à quel endroit elles se trouvaient. Concentrées sur le rituel, les pèlerines semblaient évacuer tout lien avec le monde qui les entourait. Le pèlerinage à Aiud a fait en sorte que la sociologue que je suis devenue entre-temps rencontra l'historienne que j'étais six ans auparavant. Étudier la dévotion aux « saints des prisons » d'Aiud, un objet qui lie d'une manière complexe l'histoire, la mémoire et la religion, représente une bonne occasion d'utiliser à la fois l'histoire et la sociologie afin d'approfondir la compréhension du rôle joué par la religion dans la Roumanie postcommuniste. Cette double démarche est importante; en effet, elle me permettra de clore cette thèse avec un retour plus large sur la société roumaine postcommuniste.

1. L'ermitage l'« Exaltation de la sainte-Croix » (Schitul *Înălțarea Sfintei Cruci*)⁷⁶

Dans l'après-midi du 29 septembre 2012, le car s'arrêta devant un petit bâtiment qui sert à la fois de monument commémoratif et d'ermitage. Il avait été construit dans un cimetière situé en périphérie de la ville d' Aiud. Le lieu est connu sur le nom du « Ravin des esclaves » (*Râpa robilor*). Dans les premières deux décennies du régime communiste, on a ici enterré de manière anonyme les prisonniers politiques morts durant leur détention dans la prison située dans la même ville. Construit entre 1992 et 1999, le bâtiment a pour but de commémorer la souffrance des prisonniers et du peuple roumain durant la période communiste.



Figure 15 : L'ermitage (*schit*) d' Aiud construit d'abord comme monument commémoratif dans les années 1990. La première photo prise durant le pèlerinage d' Aiud montre l'entrée dans l'église. La deuxième photo présente l'entrée dans l'ossuaire (© www.crestinortodox.ro).

Comme nous pouvons le voir sur la photo, le bâtiment compte deux niveaux : un rez-de-chaussée abritant une église et un sous-sol accueillant un ossuaire, c'est-à-dire un monument funéraire commémoratif dans lequel on a déposé des ossements humains. Les deux niveaux ont des entrées différentes et il n'y a pas une communication visible entre eux.

⁷⁶ Le mot roumain *schit* désigne un petit établissement monacal qui dépend d'un plus grand monastère.



Figure 16 : L'ossuaire de l'ermitage d'Aiud. Les restes humains étaient rangés sur les tablettes sous verre (© www.crestinortodox.ro).

Notre visite guidée a débuté par l'ossuaire. À l'entrée, un jeune homme supervisait la visite et nous donne des explications. À la fin de la visite de l'ossuaire, il nous a offert deux bouteilles d'un litre d'huile provenant, dit-il, de la lampe à l'huile qui brûle pour les « saints des prisons ». Au fond de la pièce, je voyais une grande icône de la « Mère de Dieu, la protectrice de ceux persécutés ». D'une part et de l'autre de l'icône, il y avait deux grandes vitrines à plusieurs étagères remplies des restes humains (fémurs, crânes, mandibules, dents et autres fragments de squelettes humains). Les os cassés témoignent de la violence du régime communiste, précisait notre jeune guide, mais aussi de leur caractère saint : on retrouvait encore des traces de sang, de la moelle dans les os et des morceaux de cheveux et de barbe

attachés aux crânes et mandibules. Notre guide et le jeune homme désignaient les restes humains comme des « reliques » et désignaient les « saints » comme des « martyrs »⁷⁷.



Figure 17 : Les restes humains de détenus politiques exposés à l'ossuaire de l'ermitage d'Aiud (© www.calvarulaiudului).

Les femmes étaient fascinées : moins par la violence imposée aux détenus que par les traces de sang, la moelle et les cheveux. Ma collègue de voyage me montrait chaque os dont les cheveux étaient restés attachés. Tandis que je faisais des efforts pour cacher mon dégoût, elle semblait émerveillée. Sur le chemin vers l'église, elle me disait avoir un seul regret : parce que les reliques étaient sous verre, elle n'a pas pu les embrasser et sentir leur odeur de sainteté⁷⁸. Dans l'église, plusieurs escaliers descendaient vers l'autel. Les murs étaient couverts des noms d'anciens détenus politiques de la prison d'Aiud. À mon exception,

⁷⁷ Le nom de « martyrs » attribué aux détenus morts dans les prisons durant le régime communiste fait référence aux « nouveaux martyrs ». Pour plus d'informations, voir le glossaire à la fin de la thèse.

⁷⁸ Chez les chrétiens, « l'odeur de la sainteté » signifie une odeur agréable exhalée par le corps de certains saints après leur mort. <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/odeur>, consulté le 15 mars 2015.

personne ne s'arrêta pour lire ces noms. Les femmes se dépêchaient d'embrasser les icônes et de prendre l'huile offerte par notre guide. De retour dans notre car, en nous dirigeant vers un autre monastère, nous sommes passés près de la prison. La guide nous l'a montrée, mais les femmes assises autour de moi l'ignoraient. Elles laissaient ainsi entendre qu'elles ne s'intéressaient pas au passé communiste des « saints » dont elles venaient de vénérer les « reliques ».

I. Les « saints des prisons » et la religion vécue des pèlerines

1. La dévotion particulière pour les « reliques des saints des prisons » d'Aiud

Mes notes de terrain sur le pèlerinage à l'ermitage d'Aiud trahissent mon agacement envers les femmes rencontrées. Pourquoi cet intérêt étrange pour les ossements humains ? Et pourquoi les femmes ne s'intéressaient-elles pas aux « saints » alors qu'elles aimaient visiblement vénérer leurs « reliques » ? En regardant mes collègues de voyage, j'ai pensé au stéréotype méprisant qui circule dans les médias sur les pèlerins : les « embrasseurs d'os » (*pupătorii de oase*) (Bănică, 2014 : 131). L'étiquette implique un fort jugement de valeur et le fait d'y penser après le départ d'Aiud a approfondi mon malaise : j'ai toujours été soucieuse de ne pas juger les femmes que j'observais et de tenter de comprendre leur conduite. Le stéréotype « les embrasseurs d'os » partait, comme tout autre cliché, d'une observation superficielle que j'avais moi-même notée durant les pèlerinages : les pèlerines aimaient les reliques. Cependant, il me semblait que les « reliques » d'Aiud étaient différentes : en effet, elles n'étaient pas reconnues par l'Église, contrairement à d'autres reliques offertes à l'adoration des croyants. Plus précisément, selon l'Église, les ossements d'Aiud ne pouvaient pas être vénérés comme

reliques avant que les détenus soient canonisés. De plus, elles étaient exposées comme dans un musée et non pas dans un reliquaire comme on les retrouve dans les églises ; et elles étaient sous-verre. En dépit de cela, les femmes vénéraient ces ossements. Pourquoi l'intérêt des femmes est porté particulièrement sur les « reliques » d'Aiud et non sur les « saints » eux-mêmes ? La dévotion aux « saints des prisons » représente une occasion d'explorer ce sujet tout en interrogeant mon malaise.

Pour commencer, penchons-nous sur l'entrée de la dévotion aux « saints des prisons » d'Aiud dans la religion vécue des croyantes.

1.1 Des ossements aux reliques

À l'ermitage d'Aiud, les pèlerins sont surtout invités à vénérer les « reliques » exposées dans l'ossuaire. La chose, en soi, n'a rien d'extraordinaire. À Iași et à Bucarest, les pèlerinages proposaient aux femmes la dévotion aux reliques, tout comme les pèlerinages en car suggéraient des prières devant des reliques célèbres. Le rituel n'est pas inhabituel : l'adoration des reliques fait partie du culte voué aux saints, très développé dans l'orthodoxie. La *praesentia*, c'est-à-dire la présence physique du sacré (Brown, 1981 : 88), se manifeste par l'entremise des icônes et des reliques⁷⁹. Je connaissais ces points de doctrines, mais quelque chose était différent à Aiud. Les femmes rencontrées dans d'autres pèlerinages s'intéressaient en général aux reliques *et* aux saints : elles embrassaient les reliques, lisaient sur la vie des saints et connaissaient leurs miracles. À Aiud, le lien entre les « reliques » et les « saints » faisait défaut; la dévotion des femmes prenait une forme étrange qui se concentrait surtout sur les ossements et moins sur les « saints ». Pourquoi la dévotion aux « saints » d'Aiud prenait-

⁷⁹ On croit en effet qu'il existe une connexion spéciale entre l'esprit du saint et ses ossements humains, une connexion qui n'est pas détruite par la mort (White, 2011 : 465-467).

elle cette forme? Pour élucider cette question, deux moments me semblent importants : le changement d'appellation des ossements en 2001 et la « révélation du caractère saint des ossements » en 2009.

Le premier moment important a eu lieu en 2001 quand les ossements humains, découverts durant la construction du monument commémoratif d'Aiud, ont été nommés pour la première fois en public « reliques ». Le moment est important, car il marque un changement de perception : les restes humains se transforment en restes « saints ». En 2012, quand je suis allée à Aiud, les guides ne parlaient que des « reliques » et de la souffrance des anciens détenus durant le régime communiste. Le site officiel de l'ermitage d'Aiud attribue ce changement à Justin Pârvu (1919-2013), le confesseur du monastère Petru-Vodă en Moldavie. Durant sa visite au monument commémoratif d'Aiud, il aurait dit : « J'ai peur de marcher sur cette terre, car elle est pleine de saintes reliques (*Sfintele Moaște*) »⁸⁰. Ancien détenu politique de la prison d'Aiud, Justin Pârvu est l'un des plus importants acteurs dans la création de la dévotion aux « saints des prisons ». Je ne manquerai pas de revenir sur son rôle dans la prochaine section portant sur les porteurs de la religion officielle. Pour l'instant, il convient de retenir qu'il a associé, pour la première fois publiquement, les ossements des détenus morts à Aiud à la notion de « reliques ». Les propos de Justin Pârvu n'ont toutefois pas immédiatement trouvé un écho parmi les croyants; en effet, les témoignages sur les miracles qui suivent habituellement la découverte des reliques et font la joie des croyants tardaient à se manifester.

Le deuxième moment important retenu par la mémoire collective se passe en 2009 et vise le premier miracle fait par les « reliques » d'Aiud devant une audience. Ce moment

⁸⁰ <http://www.calvarulaiudului.ro/istoric.php>, consulté le 20 février 2015.

pourrait sembler étrange de l'extérieur. Pour comprendre, il est important de suivre la même logique que les pèlerines : les femmes étaient attirées surtout par les monastères qui détenaient des icônes et des reliques réputées pour les miracles qu'elles réalisent. Par conséquent, il est probable que l'invention d'un miracle « en public » ait été nécessaire pour convaincre les croyants que les restes humains étaient saints et avaient des pouvoirs extraordinaires. Le fait que le miracle se passe devant une grande audience, plus de 500 personnes d'après le témoignage de Danion Vasile (2012 : 79), ne semble pas anodin. Il semble avoir en effet eu pour conséquence de participer à la crédibilité de l'événement et à sa diffusion rapide.

L'événement est raconté par Danion Vasile, écrivain et disciple du confesseur Justin Pârnu. Le 19 mars 2009, Danion Vasile et l'hiéromoine (prêtre-moine) Hrisostom Manolescu, prononçaient une conférence au théâtre « Hypérior » (*Luceafărul*) de Iași intitulée *Le nouveau Babel européen et la persécution des chrétiens*⁸¹. À l'occasion, Danion Vasile avait apporté des « reliques » d'Aiud que Justin Pârnu lui avait offertes. Le geste n'est pas en soi hors du commun. D'après leurs témoignages, le prêtre de l'ermitage d'Aiud, Augustin Varvaruc et le confesseur Justin Pârnu avaient distribué des fragments d'os à différentes personnes (surtout des religieux) afin de faire connaître les « reliques » d'Aiud⁸². À la fin de la conférence, les participants ont prié devant les « reliques » placées dans un petit reliquaire. En tenant dans ses

⁸¹ Les journaux *Gazeta de Maramureș* et *Formula As* mentionnent que le premier miracle des « reliques » d'Aiud a eu lieu au monastère Frăsinei, situé au sud du pays, mais aucune date n'est pas mentionnée. Il a été impossible d'identifier si ce miracle a eu lieu avant celui présenté par Danion Vasile. Au monastère Frăsinei, quelques « reliques » provenant d'Aiud auraient révélé leur identité au hiéromoine Valerian (Dragoș Pâslaru de son nom laïc), un ancien acteur qui avait embrassé la vie monacale. Le miracle n'était pas public et il n'y a pas aucun témoin en dehors du prêtre-moine Valerian. <http://www.gazetademaramures.ro/inchisoare-inchisoare-aiud-aiud-comunism-tortionari-miracol-minuni-osuar-11898> et <http://www.formula-as.ro/2009/874/societate-37/minunile-de-la-aiud-11267>, consultés le 23 février 2015.

⁸² Aujourd'hui, des ossements humains d'Aiud sont vénérés comme reliques dans plusieurs églises et monastères situés en Roumanie ou à l'étranger (Jérusalem, le mont Athos, Italie, etc.) (Stahl, 2014 : 95).

mains le reliquaire, l'hiéromoine Manolescu a observé le miracle. Il a ainsi témoigné du moment :

« Quand j'ai incliné le petit reliquaire, j'ai senti un liquide sur mes doigts, semblable à l'huile. En même temps, j'ai senti l'odeur de la sainteté. Ensuite, j'ai constaté qu'en dessus de reliques il y avait une quantité impressionnante d'huile parfumée, environ deux-trois cuillères à thé. Surpris, j'ai montré le reliquaire aux croyants (...). Les croyants ont vu le saint chrême. Ils ont pris des photos et ils ont filmé le reliquaire rempli d'une huile parfumée » (Voicilă, 2012 : 79-80).

Des blogueurs présents dans la salle ont informé par Internet la communauté orthodoxe sur le miracle produit à Iași⁸³. On dit que les « reliques » d'Aiud suintaient occasionnellement une huile parfumée et des croyants ont déclaré avoir été guéris en touchant les « reliques ». Les témoignages sont constamment recueillis afin d'être publiés et attachés au dossier visant la canonisation des « saints »⁸⁴.

Le manque des données officielles sur les pèlerinages d'Aiud m'empêche de reconstruire une image claire de l'évolution de cette pratique de pèlerinages à l'ermitage d'Aiud. Cependant, une recherche réalisée sur Internet m'a permis de refaire en quelque sorte la trajectoire passée des pèlerinages à l'ermitage d'Aiud. Les informations trouvées indiquent que les pèlerinages ont surtout été organisés après octobre 2008, à la suite d'une campagne qui

⁸³ L'information est apparue sur des blogs comme « Apologeticum » ou « Saccsiv ». Depuis 2014, les vidéos qui montrent le « miracle » du 19 mars 2009 ont été supprimées, sans explication, sur ces sites web. C'est aussi le cas pour les liens offerts par Irina Stahl (2014 : 95) dans son étude *The Romanian Saints. Between Popular Devotion and Politics*. Cependant, l'enregistrement de cet événement pouvait être toujours visionné, en mai 2015, sur les sites suivants : <https://www.youtube.com/watch?v=fJCRm4wC7e8> et <http://ciprianvoicila.blogspot.ca/2015/03/minunea-de-la-iasi-de-pe-19-martie-cand.html>, consultés le 29 mai 2015.

⁸⁴ Par exemple, l'hiéromoine Amfilohie Brânza déclare dans le film-documentaire *Les saints des prisons* (2013) que la communauté de religieuses qu'il conduit au monastère Diaconești, en Moldavie, recueille et publie des miracles réalisés par les « reliques des saints des prisons », de même qu'elle peint des icônes de ces saints et de leur composer des chants religieux.

proposait la popularisation des « saints des prisons » d’Aiud⁸⁵. Intitulée *Din temnițe spre sinaxare* (« Des prisons vers des textes hagiographiques »), la campagne, organisée sous le patronage de Justin Pârvu, a été lancée en octobre 2008 et s’est terminée en décembre 2009. Dans le reportage intitulé *Pelerinaj la temnița prigoșiilor* (« Pèlerinage à la prison des persécutés ») réalisé par Rafael Udriște et présenté à la télévision nationale le 8 novembre 2008, le réalisateur affirme que l’ermitage d’Aiud est pour l’instant très peu connu par les Roumains⁸⁶. La première mention de l’organisation d’un pèlerinage à l’ermitage d’Aiud par une agence de tourisme date de l’été 2009, donc après l’épisode du théâtre d’Iași le 19 mars 2009⁸⁷. En 2012, durant mon travail de terrain, les pèlerinages à Aiud n’étaient pas très fréquents. Il semble cependant que la situation ait changé depuis. En effet, l’agence de tourisme de l’Église officielle a inclus en 2015, dans le programme des pèlerinages en Transylvanie et Maramureș, un arrêt régulier à l’ermitage d’Aiud.

1.2 Les femmes et les « saints des prisons »

La manière dont la dévotion aux « saints des prisons » s’est développée témoigne d’abord qu’il ne s’agit pas d’une dévotion « par le bas » comme dans le cas du confesseur Arsenie Boca discuté au quatrième chapitre. À Aiud, ce sont les porteurs de la religion officielle qui

⁸⁵ La campagne a été organisée par Danion Vasile (directeur des Éditions Areopag), Gigel Chiazna (web-master du site *sfintii-inchisorilor.ro*), Laurențiu Dumitru et Răzvan Codrescu (les représentants des Éditions Christiana et la revue *Puncte cardinale* [« Des points cardinaux »]), Romeo Petrasciuc (directeur des Éditions Agnos), Florin Buliga (web-master du site *ortodoxradio.ro*), Claudiu Târziu (directeur de la revue *Rost*), Răzvan Bucuroiu (directeur du post national de télévision TVR2 et directeur de la revue *Lumea Crediinței* [« Le monde de la croyance »]) et Mircea Platon (historien). <http://www.sfintii-inchisorilor.ro/argument/>, consulté le 10 mars 2015.

⁸⁶ Le reportage – documentaire a été présenté à l’émission *Semne*. Il a été réalisé par Rafael Udriște, un proche de Danion Vasile. D’ailleurs, Danion Vasile est l’un des acteurs principaux du reportage qui présente les « saints des prisons ». <http://www.calvarulaiudului.ro/video.php>, consulté le 10 mars 2015.

⁸⁷ Le pèlerinage annonçait une visite aux « Saintes reliques des prisons communistes », <https://pelerinajeortodoxe.wordpress.com/2009/09/>, consulté le 10 mars 2015.

semblent encourager les pèlerines à vénérer ces nouveaux « saints »⁸⁸. Si, au monastère de Prislop, les femmes négociaient leur dévotion avec les religieuses, elles se montraient plutôt passives à l'ermitage d'Aiud et acceptaient ce qui leur est proposé par les guides et les prêtres. Cette situation pourrait être mise en lien avec l'absence de charisme de « saints » d'Aiud. Dans le quatrième chapitre, j'ai montré que les pèlerines étaient attirées par le charisme de confesseurs et le pouvoir de faire des miracles. Or, de ce point de vue, le culte de « saints des prisons » posait problème : le récit sur les détenus politiques insistait sur leur souffrance et leur forte croyance, mais il manquait des détails extra-quotidiens⁸⁹. Plus précisément, les « saints » étaient présentés comme des entités anonymes, des personnes mortes tragiquement dans la prison d'Aiud⁹⁰. La souffrance des « saints » dans les prisons pouvait impressionner les femmes, mais elle semblait moins susceptible d'éveiller leur dévotion.

Si l'attitude des pèlerines envers les « reliques » n'était pas simple, leur attitude envers le passé ne l'était pas non plus. J'ai remarqué à l'occasion d'autres pèlerinages que les femmes entretenaient des sentiments ambigus et contradictoires envers le passé. Confrontées au discours des guides, les femmes condamnaient le régime communiste. Cette attitude n'était pas une surprise : toute association avec le passé communiste représente un discrédit public

⁸⁸ Dans le reportage *Sfinții închisorilor* (« Les saints des prisons ») présenté en 2013 sur une chaîne de télévision populaire (*Antena 3*), le prêtre-moine de l'ermitage d'Aiud, Augustin Varvaruc, dit que le développement d'un phénomène de masse à Aiud obligera l'Église à canoniser les « saints des prisons ». Les motifs qui se trouvent derrière cette volonté de canoniser les détenus politiques peuvent être multiples. Selon moi, cette canonisation renvoie d'une part au culte des martyrs et des héros valorisés par la Garde de fer (le parti de l'extrême-droite roumaine de la période de l'entre-deux-guerres) et d'autre part au culte de nouveaux martyrs qui existe dans l'orthodoxie (pour le culte au nouveaux martyrs voir le glossaire).

⁸⁹ Un récit différent circule sur la période d'emprisonnement d'Arsenie Boca. Il est dit que pendant qu'il priait, les verrous des cellules s'ouvraient seuls, que les enquêteurs qui l'on battu ont perdu leurs mains ou encore que la terre s'effondrait aux lieux où il travaillait (Duțu, 2013 : 152).

⁹⁰ L'image des « victimes » a été popularisée par l'entremise des médias depuis le début des années 1990. En 1991, la chaîne nationale de télévision commençait la diffusion de la série télévisée *Memorialul durerii* (« Le mémorial de la souffrance ») réalisée par Iulia Hossu-Longin qui présente les récits des anciens détenus politiques. Le montage du récit est fait pour choquer : la bande sonore est sombre, des photographies d'exécutions et de cadavres filmés de près sont montrées, des messages comme « l'instauration de la terreur », « la dureté et la tragédie », « ils ont décidés à mourir pour la liberté » sont fréquents.

possible en Roumanie, surtout après 2006 quand le président Traian Basescu a qualifié de criminel le régime communiste lors d'une séance solennelle du Parlement roumain (Marin, 2013 : 6)⁹¹. En même temps, dans les conversations, les pèlerines affichaient une certaine nostalgie envers la période communiste en regrettant la sûreté du lieu de travail, la facilité d'obtenir une maison ou la protection offerte par l'État (notes de terrain, le 2 octobre 2012). De plus, les femmes comprenaient même les actions des persécuteurs communistes : ils étaient soumis aux ordres, m'a expliqué ma collègue de voyage à Aiud (notes de terrain, le 29 septembre 2012).

Puisqu'il serait trop difficile de convaincre les femmes de vénérer une entité diffuse composée de personnes anonymes, la guide a choisi dans sa présentation de l'ermitage d'Aiud de nous parler de la chance de pouvoir vénérer les « reliques des saints ». Par la suite, elle nous a fait visionner le film documentaire *Fericiți cei prigoniți* (2012) (« Heureux ceux qui sont persécutés ») réalisé par Andrei Bărbos sous le patronage de Justin Pârvu. L'intrigue du film voulait montrer aux spectateurs deux aspects : les détenus politiques morts à Aiud étaient des « martyrs » et aussi des « saints ». Ainsi, plus de la moitié du film était dédiée aux descriptions des tortures infligées par les responsables communistes aux détenus. La fin du film était réservée aux « reliques » d'Aiud. C'était la première fois que j'entendais Danion Vasile raconter l'histoire des « miracles du 19 mars 2009 ». En dépit de l'effort du réalisateur de créer un lien entre les anciens détenus et les « reliques », le récit sur les « saints des prisons » présentait une rupture : tandis que les « saints » restaient des victimes du régime

⁹¹ En 2006, l'institution présidentielle organise une commission pour investiguer les crimes faits par le régime communiste. La commission, conduite par le politologue Vladimir Tismăneanu, rédige un rapport dont les conclusions ont été présentées au Parlement en décembre 2006. Pour plus d'informations sur cet événement voir Gabriela Cristea et Simina Radu Bucurenci (2008), Monica Ciobanu (2009) et Lavinia Stan (2013).

communiste, ce sont leurs ossements qui étaient touchés par la grâce divine. Arrivées à Aiud, les femmes étaient prédisposées à voir des « reliques », mais non des « saints ».

La tendance des porteurs de la religion officielle d'insister sur les miracles réalisés par les « reliques » converge avec l'intérêt des femmes pour la matérialité de la religion. Cet intérêt doit être mis en parallèle avec les caractéristiques de la religion vécue des femmes pour être mieux comprise. Dans le troisième, quatrième et cinquième chapitre de la thèse, j'ai montré que les pèlerines étaient attirées par les miracles et la matérialité des artefacts religieux. Elles participaient à des pèlerinages pour se « charger spirituellement », mais aussi pour guérir d'une maladie ou tout simplement s'assurer d'un bon avenir. Or, les « reliques » qui n'avaient pas montré leur « *potentia* », c'est-à-dire leur pouvoir sacré (Brown, 1981 : 107) ne présentaient pas un grand intérêt dans la religion vécue des femmes.

C'est peut-être ici la raison pour laquelle, le guide local et le prêtre de l'ermitage d'Aiud insistaient sur les caractéristiques spéciales des ossements humains : la moelle, les cheveux, les traces de sang. Ces particularités suggéraient aux pèlerines la sainteté des os. En fait, ces signes renvoyaient au principe religieux de l'incorruptibilité corporelle ou l'absence de décomposition. Pour la théologie orthodoxe, l'incorruptibilité n'est pas nécessaire pour reconnaître la sainteté (Boulgakov, 1980 : 138). Cela dit, pour les femmes que j'ai rencontrées dans les pèlerinages, ce trait jouait dans la reconnaissance du sacré. Mon observation converge aussi avec l'opinion de l'historien Green (2010) en ce qui concerne l'attitude des orthodoxes envers les reliques : l'incorruptibilité corporelle était tenue par les croyants pour un signe de sainteté (Green 2010 : 104 dans Keane, 2014 : 313). La conséquence de cette approche était que la dévotion des « saints des prisons » se construisait à l'inverse de ce qui est généralement observé : il ne s'agissait pas de la vénération des saints et, par conséquent, de leurs reliques,

mais de l'adoration des reliques et, par la suite, des saints. La religion matérielle des femmes n'enregistre pas une contradiction entre la vénération du matériel et l'oubli de sa partie spirituelle. Dans la discussion du cinquième chapitre, j'ai montré que les femmes étaient très attachées à l'usage de l'eau bénite en négligeant le rôle du Saint-Esprit dans les propriétés spéciales de l'eau. Les anthropologues Gabriel Hanganu (2010) et Webb Keane (2014) remarquent aussi que les croyants orthodoxes croient que la divinité agit par l'entremise du monde matériel. De cette perspective, il n'était pas surprenant de voir que les pèlerines s'intéressaient aux « reliques » et non aux « saints ».

Avant de finir cette section consacrée aux pèlerines, j'aimerais revenir sur le malaise que j'ai ressenti à l'occasion de la visite à l'ermitage d'Aiud. Mes notes de terrain ne cachent pas mon étonnement devant ma collègue de voyage qui voulait embrasser quelque chose que je trouvais dégoûtant. Prise entre la violence des images et le désir étrange de cette femme, je me sentais perdue. Qu'est-ce qui se passe avec ces femmes? Mes sens étaient aussi troublés : l'image des restes humains d'Aiud m'empêchant d'entrer pleinement dans ce dialogue imaginaire avec les femmes afin de comprendre leur conduite. Leur attirance pour des choses qui blessaient ma sensibilité me faisait peur. Je me sentais, une fois de plus, étrangère dans mon pays. Il a fallu que je me libère de ces émotions pour voir la réalité différemment : dans leur matérialité, les ossements d'Aiud n'étaient rien d'autre que des reliques vénérées par les croyantes. Mes collègues de voyage étaient visiblement impressionnées par les os cassés défiant la décomposition et tout ce qui leur permettait d'imaginer la souffrance et la sainteté. C'est la raison pour laquelle les femmes n'étaient pas dégoûtées par les os comme moi. Habitues à l'adoration des reliques, les pèlerines regardaient les ossements d'Aiud dans cette

perspective. La différence de perceptions venait, dans mon cas, du choc de l'image et des « explications morbides » qui les accompagnaient.

En fin de compte, la religion matérielle des femmes rendait possible la vénération des « reliques » d'Aiud sans s'intéresser aux « saints ». Dans leurs pratiques et croyances, ce n'est pas le passé qui était important pour les femmes, mais le fait que la souffrance dans les prisons avait créé des « martyrs », voire des « saints », et que leurs « reliques » pouvaient les aider à dépasser les problèmes du présent. Afin d'obtenir l'accès aux « reliques », les pèlerines acceptaient d'écouter une histoire compliquée sur le passé communiste qui peut-être trouvera un jour sa place dans leur religion vécue. Selon l'anthropologue Keane, la dévotion aux icônes et aux reliques est déterminée par le mélange entre ce que les gens entendent, apprennent et expérimentent durant leur vie (2014 : 318). La perception de saints, qui sont liés aux icônes et aux reliques, se soumet aussi aux mêmes principes.

Jusqu'ici, j'ai mis en lumière la dévotion aux « saints des prisons » des pèlerines. Je me tourne maintenant vers les porteurs de la religion officielle, ceux qui représentent le moteur derrière cette dévotion. La mémoire et l'histoire, autant que la religion, se manifestent dans leurs efforts de reconnaissance officielle des « saints des prisons ».

II. Les « saints des prisons » et la religion vécue des porteurs de la religion officielle

1. Retour sur le monument commémoratif d'Aiud

Je considère l'ermitage d'Aiud comme un *lieu de mémoire* : un lieu de rencontre entre l'histoire et la mémoire et réinvesti par l'affect et les émotions d'une collectivité (Nora, 1984 : xxxiv ; 1986 : 7). Le monument commémoratif appelé « Calvaire d'Aiud » (*Calvarul*

Aiudului) a été construit après la chute du régime de Ceausescu pour commémorer les victimes de la prison communiste d’Aiud. Il fait partie d’une longue liste de monuments construits après 1989 à l’initiative des anciens détenus politiques et avec l’aide de fonds privés (Cristea et Radu-Bucurenci, 2008 : 9). Les anthropologues Gabriela Cristea et Simina Radu-Bucurenci notent qu’entre 1991 et 2004, les associations des anciens détenus politiques ont construit 82 monuments (2008 : 9). À l’exception de quatre monuments, qui appartiennent à la communauté hongroise de confession catholique, calviniste et unitaire tous les autres ont été bâtis par des Roumains orthodoxes et sont marqués par une symbolique religieuse dont l’élément le plus présent est la croix (Cristea et Radu-Bucurenci, 2008 : 9, 38-39). Pour les deux anthropologues, les signes religieux indiquent que les détenus n’ont pas été enterrés selon le rite chrétien (2008 : 9). Les croix font aussi allusion au martyre des victimes. À Aiud, au-dessus de l’entrée de l’église, c’est écrit en lettres majuscules : *FERICIȚI CEI PRIGONIȚI PENTRU DREPTATE* (« Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice »)⁹². En fait, l’aménagement du lieu n’a qu’un but : jouer sur l’affect des visiteurs et éveiller leurs émotions. Sur la toiture du bâtiment, situé dans un cimetière, sont construites sept paires de croix qui soutiennent une autre croix encore plus grande. Les murs de l’église et de l’ossuaire sont couverts de noms d’anciens détenus politiques et des restes humains sont exposés (voir la photo plus haute, figure 16, page 151). L’impact émotionnel des visiteurs — qu’il se manifeste par l’effroi et le dégoût, comme dans mon cas, ou par l’étonnement, comme dans le cas de ma collègue de voyage — est intense.

⁹² La citation fait partie de l’Évangile selon Mathieu : « Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le royaume des cieux est à eux ! » (5 :10).

2. Des « saints » controversés

Comme je l'ai déjà mentionné, les « saints des prisons » d' Aiud représentent un problème délicat non seulement pour l'Église orthodoxe, mais aussi pour la société postcommuniste roumaine en général. En effet, un certain nombre de ces « saints » ont été des sympathisants ou des membres de l'extrême-droite durant la période de l'entre-deux-guerres⁹³.

L'extrême-droite de l'entre-deux-guerres

Marquée par une mystique religieuse accentuée et portant en son sein le « problème juif » et le nationalisme ethnique, l'extrême-droite roumaine est considérée par les chercheurs comme une version du fascisme européen qui se démarque par des caractéristiques spécifiques au contexte est-européen (Weber, 1966 : 534)⁹⁴. Ses origines sont placées soit dans la période qui suit la Première Guerre mondiale comme une réponse à la « modernité » (Nolte, 1966; Livezeanu, 1995), soit dans les idéologies nationalistes romantiques développées au 19^e siècle qui affirment la nécessité d'une régénération sociale (Iordachi, 2010)⁹⁵.

La Légion de l'Archange Michael, connue plus tard sous le nom de la Garde de

⁹³ Dans un livre qui présente les victimes des prisons communistes, le prêtre Fabian Seiche (2010 : 8) propose de remplacer le nom de « saint des prisons » avec celui de « saints légionnaires ». Cette désignation indique, selon lui, plus clairement le sacrifice des membres du Mouvement légionnaire (Garde de fer), le parti de l'extrême-droite de la période de l'entre-deux-guerres.

⁹⁴ Depuis les années 1960, l'extrême-droite roumaine a suscité l'intérêt des chercheurs d'abord à l'extérieur de la Roumanie et ensuite, après la chute du communisme, en Roumanie (Iordachi, 2003 : 431). Plusieurs auteurs ont écrit sur l'extrême-droite roumaine (voir par exemple : Fischer-Galați, 2007; Ornea, 1995; Volovici, 1991; Weber, 1966; Fischer-Galați, 1971; Shafir, 1985; Clark, 2015). Pour un regard plus large sur l'évolution des études sur l'extrême-droite roumaine voir Constantin Iordachi (2003, 2013).

⁹⁵ L'historien Constantin Iordachi construit sa réflexion à partir du travail de l'historien Roger Griffin (1991), *The Nature of Fascism*.

fer ou Le Mouvement légionnaire, a été organisée en 1927. Ses membres sont nommés « légionnaires ». Son dirigeant, Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938), considéré comme une figure charismatique de l'époque, voulait imposer une « régénération morale et spirituelle » de la Roumanie et créer le « nouvel homme » par l'entremise d'une dictature qui protégerait ceux qui étaient d'ethnie roumaine et les valeurs chrétiennes de l'orthodoxie (Volovici, 1991 : 59; Fischer-Galați, 2007 : 107; Weber, 1966 : 531). Parti populiste marqué par de forts accents mystiques, la Garde de fer a été une organisation secrète de fraternité qui pratiquait des rituels inspirés de l'orthodoxie médiévale où le « symbolisme morbide » occupait une place centrale (Volovici, 1991 : 62; Teodorova, 2009 : 448). Les légionnaires vouaient une dévotion aux morts et, plus tard, aux « martyrs » du parti. Le mouvement de l'extrême-droite avait construit son idéologie en contradiction avec l'Ouest et le bolchevisme et portait en son cœur l'antisémitisme, la xénophobie et un nationalisme basé sur le principe de la fusion entre l'orthodoxie et la nation roumaine, comprise au sens historique et ethnique (Gillet, 1997 : 91-91).

Décrit comme un parti populaire, la Garde de fer a séduit, dans les années 1930, les membres de divers groupes sociaux appartenant à la petite bourgeoisie (des enseignants, prêtres, avocats, officiers), mais aussi des ouvriers et des paysans (Volovici, 1991 : 61). C'était surtout l'adhésion à l'extrême-droite de l'intelligentsia et son antisémitisme qui ont fait le sujet de plusieurs interrogations de la part des chercheurs. Par exemple, l'historienne Irina Livezeanu (1995) et l'historien de la littérature Leon Volovici (1991) construisent tous deux leur démarche autour du « problème juif », mais ils arrivent à des conclusions différentes : tandis que pour

Livezeanu l'antisémitisme des intellectuels roumains tire ses racines des changements territoriaux survenus après 1918 et qui étaient doublés par une crise économique, pour Volovici l'antisémitisme des intellectuels roumains, comme celui de la petite bourgeoisie, représente une manière de penser le monde.

Le parcours politique de la Garde de fer a été marqué par de multiples attentats et violences politiques. À la suite des élections de 1937, la Garde de fer avait obtenu 16,5 % des votes, devenant ainsi le troisième parti politique de la Roumanie (Volovici, 1991 : 61). La Garde de fer a atteint son sommet en septembre 1940, quand son alliance avec le général Ion Antonescu (1882-1946), a obligé le roi Carol II à abdiquer afin d'instaurer un État national légionnaire. Leur allié, le général Ion Antonescu, était un militaire de carrière qui avait été à la tête, pendant une courte période en 1937, du Ministère de la guerre. Jusqu'en septembre 1940, Antonescu occupait une position marginale due à ses désaccords avec le roi Carol II sur la politique externe et à l'attitude de ce dernier envers les légionnaires (Weber, 1966 : 559). L'entente entre la Garde de fer et Ion Antonescu s'est dégradée rapidement après la prise du pouvoir, débouchant sur un conflit ouvert en janvier 1941. Le gagnant de la confrontation, le général Antonescu, a instauré une dictature militaire et participera à la guerre du côté de l'Allemagne, tandis que les légionnaires divisés ont pris le chemin de l'exil, des prisons ou ont changé de camp en allant du côté d'Antonescu (Weber, 1966 : 566-567).

L'avènement au pouvoir de la Garde de fer et ensuite du général Antonescu a été marqué par de nombreuses mesures législatives et crimes contre les juifs, les roms et leurs adversaires politiques. Durant les trois jours de confrontations entre les légionnaires et Antonescu, le 21-23 janvier 1941, les légionnaires ont assassiné 125

juifs et ont détruit plusieurs synagogues; en juin 1941 plus de 13 000 juifs ont été tués à Iași et des milliers de juifs de Bessarabie et Bucovine ont été tués ou renvoyés aux camps de concentration durant la guerre (Wiesel et al., 2004 : 107-178). Ces crimes sont notamment documentés par la Commission pour l'analyse de l'Holocauste en Roumanie conduite par Elie Wiesel. La commission a été organisée en 2003 à la suite des quelques scandales diplomatiques dus au refus des autorités roumaines de reconnaître l'existence de l'Holocauste en Roumanie⁹⁶. Les crimes commis à l'endroit des roms n'ont pas encore fait l'objet d'une pareille investigation.

La prison d'Aiud, un lieu de détention construit au 17^e siècle, enfermait depuis 1941 des détenus de droit commun, mais aussi des prisonniers provenant des rangs du Mouvement légionnaire ou de la Garde de Fer, le parti de l'extrême-droite, connu sous le nom de « légionnaires ». À ces détenus se sont ajoutés entre 1945 et 1964 des criminels de guerre et des représentants des élites politiques, sociales, culturelles et économiques (Târău et Ciupea, 2010 : 145). Les historiens Virgil Târău et Ioan Ciupea notent qu'en ce qui concerne l'appartenance politique des personnes emprisonnées à Aiud, les légionnaires étaient majoritaires, particulièrement dans les années 1960. Il convient ici de mentionner que

⁹⁶ La participation de la Roumanie à l'Holocauste n'a pas fait jusqu'à aujourd'hui le sujet d'une discussion publique. Le pouvoir communiste a évité une discussion ouverte sur les crimes faits par l'extrême-droite. De plus, l'avènement du national-communisme dans les années 1970 a favorisé la réhabilitation des idéologues (comme Nichifor Crainic) et des valeurs de l'extrême-droite de la période de l'entre-deux-guerres (pour une discussion sur ce sujet voir Verdery, 1991; Gridan, 2011). Après la chute du communisme, le sujet n'a pas été abordé. En 2003, les Archives nationales roumaines et le président Ion Iliescu nient la participation de la Roumanie à l'Holocauste. À la suite des protestations d'Israël, le président Iliescu organise une commission de la vérité sous la présidence d'Elie Wiesel (Culic, 2005 : 12; Stan, 2013 : 116-117). Le rapport final de la commission passe plutôt inaperçu. En 2012, le porte-parole du gouvernement Victor Ponta, Dan Șova, récidive de nouveau en affirmant qu'en Roumanie l'Holocauste n'a pas existé (voir Câmpeanu, Cristian, « De ce neagă Șova Holocaustul » (Pourquoi Șova nie l'Holocauste), *România Liberă*, le 6 mars 2012, <http://www.romanalibera.ro/opinii/comentarii/de-ce-neaga-%C5%9Eova-holocaustul-256058>, consulté le 20 mars 2015).

l'étiquette de « légionnaire » doit être lue avec réserve; il était usuel durant la période communiste de désigner les « ennemis » du régime comme « légionnaires » (Budău, 2014 : 39; Vasile, 2005). Toute généralisation doit être, ainsi, évitée : les détenus politiques n'étaient pas tous des légionnaires⁹⁷. Pour la présente démarche, il est intéressant de remarquer que parmi les « saints des prisons » se retrouvent aussi des personnes qui ont été enfermées après l'échec du coup d'État de la Garde de fer en janvier 1941. C'est notamment le cas de Valeriu Gafencu. Mort en 1952 dans la prison Târgu Ocna, Gafencu (nommé aujourd'hui « le saint des prisons ») a été le chef d'une organisation légionnaire à Iași. Il a été condamné en 1941 à 25 ans de prison, sans être condamné de nouveau durant le régime communiste. Il a été enfermé dans plusieurs prisons, dont Aiud entre 1941-1944 (Codrescu, 2014b : 173-174).

Des cas comme celui de Gafencu sont assez nombreux. Dans leurs discours, les porteurs de la religion officielle relativisent le passé des « saints » en disant qu'ils ont payé pour leur passé dans les prisons communistes. Le philosophe Sorin Lavric, professeur adjoint de philosophie à l'Université de Bucarest, rédacteur d'une des plus importantes maisons d'éditions roumaines et fervent adepte des « martyrs » des prisons communistes, affirme :

« Il y a des organisations non gouvernementales payées pour empêcher la célébration officielle de la valeur nationale qui se trouve sous la peau d'un martyr. En Roumanie, il est sous-entendu que les censeurs idéologiques rejettent les détenus politiques en raison qu'ils ont été des fascistes, des légionnaires et antidémocrates. (...) Très bien, seulement que dans le concept de martyr, la couleur politique n'existe pas. Il est indifférent au parti auquel a appartenu le martyr étant donné que ce statut est donné par trois qualités : la cause religieuse, l'ethnie et la mort » (2014 : 60).

⁹⁷ Comme le but de ce travail n'est pas d'approfondir une discussion sur ce sujet, je renvoie aux travaux des historiens comme Mircea Stănescu (2010), Mihai Demetriade (2012), Andrei Muraru (2008), Cosmin Budeanca (2012), Denis Deletant (2001).

L'insistance sur ces personnes qui ont un passé douteux et le refus d'assumer le rôle négatif du Mouvement légionnaire font, on se l'imagine facilement, de la dévotion des « saints des prisons » un sujet problématique.

3. Et l'Église dans tout ça?

La diversité politique des détenus d'Aiud et la non-identification des restes humains trouvés dans le cimetière du « Ravin des esclaves » rendent difficile la canonisation des « saints des prisons ». En pratique, l'Église participe cependant, de manière discrète, au développement de ce que l'historien Peter Brown (1981 : 37) nomme « *memoriae* de martyrs »⁹⁸. Le journal officiel du Patriarcat, *Lumina* (La lumière), publie de temps en temps des fiches biographiques de prêtres orthodoxes arrêtés durant la période communiste. Aussi, depuis 2015, *Basilica Travel*, l'agence de tourisme patronnée par la même institution, inclut régulièrement dans le programme des pèlerinages qu'elle organise au Maramureș et en Transylvanie un arrêt au monument des victimes du régime communiste d'Aiud⁹⁹. En septembre 2014, l'Église a également ouvert un centre d'études sur la martyrologie au cimetière d'Aiud et un nouveau monastère est construit dans le voisinage de l'ermitage.

Si l'Église refuse une discussion sur les « saints », elle participe ouvertement aux discussions sur les « martyrs ». Ainsi, en 2007, le livre *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist* (*Les martyrs pour le Christ, en Roumanie, dans la période communiste*), paru sous le patronage du Patriarcat roumain, présentait une liste de 240 martyrs de différentes confessions qui, selon l'historien Adrian Nicolae Petcu, « ont sacrifié leur vie

⁹⁸ Voir Iuliana Conovici (2013) pour une analyse plus détaillée du discours de la mémoire de l'Église après 1989.

⁹⁹ Il est accompagné d'un autre arrêt qui partage la même thématique au Mémorial des victimes du régime communiste et de la résistance de Sighet, situé au nord du pays, environ deux kilomètres de la frontière ukrainienne.

pour le Christ durant la persécution communiste et athée » (2007 : 39). La liste indique qu'il ne s'agit pas d'une reconnaissance en tant que « martyrs » de toutes les personnes mortes dans les prisons et les camps de travail communistes entre 1947 et 1964, mais seulement de ceux qui se sont démarqués par leur croyance¹⁰⁰. Cependant, les critères utilisés par les auteurs de ce livre pour identifier les « martyrs » – la mort violente ou à la suite des tortures, la haine de l'agresseur contre la croyance et l'Église et l'acceptation du martyrium – n'éclaircissent pas beaucoup la manière dont la sélection a été faite (Schuster et Wesinger, 2007 : 10).

Ce bref regard sur l'histoire de ces « saints » indique pourquoi l'idée de vénérer les « saints des prisons » semble épineuse. Ce regard historique soulève aussi une autre question : qui sont les acteurs qui agissent derrière la dévotion des « saints des prisons »? Comme je l'ai déjà remarqué, mes observations et la littérature qui touche ce sujet m'indiquaient que les artisans des « saints » sont d'abord les porteurs de la religion officielle et, ensuite, les pèlerines. Pour les premiers, attachés au discours anticomuniste, les détenus morts à la prison d'Aiud étaient des « victimes », des « martyrs » et des « saints ». Les pèlerines valorisaient surtout, nous l'avons vu, les « reliques ». L'histoire, la mémoire et la religion s'entremêlaient sur le site d'Aiud alors qu'un groupe actif d'acteurs (des guides, des prêtres, des journalistes et des écrivains) tentent de populariser leur dévotion afin d'obtenir une reconnaissance officielle.

4. La religion vécue des porteurs de la religion officielle

Dans son film *Ida* (2013), le réalisateur Pawel Pawlikowski présente, sur un fond gris et à travers le personnage d'Ida, comment la période communiste, qui suit l'histoire complexe de

¹⁰⁰ En 1964, tous les détenus politiques ont été amnistiés.

la Pologne pendant et après la Deuxième Guerre mondiale, rend fluides des concepts tels que la collaboration, la victimisation et la culpabilité. La dévotion aux « saints des prisons » représente un exemple similaire dans ce sens : des victimes du communisme s'avèrent être des agresseurs des juifs. Je ne considère pas, évidemment, que toutes les victimes de la prison d'Aiud ont jadis été des agresseurs. J'ai avancé plus haut que le problème apparaît, d'une part, parce que tous les détenus sont considérés comme étant des victimes et d'autre part, parce que l'opposition au communisme est devenue la seule logique du processus d'identification des victimes — ce faisant, elle efface l'autre extrême politique. Dans ce jugement assez populaire après 1989, toutes les nuances de gris ont été effacées en faveur d'un portrait en blanc et noir. La biographie d'une partie des « saints des prisons » d'Aiud remet, selon moi, en question la dévotion qui est en train de se construire. Cependant, il ne s'agit pas ici d'entrer dans une discussion sur le régime communiste ou fasciste (Tismăneanu, 2013 [2012]; Furet et Nolte, 2000 [1998]), mais de comprendre comment la religion vécue sert de médium pour réhabiliter un passé plus que problématique et reconstruire l'identité roumaine.

Je distingue deux trajectoires qui se rencontrent à travers les porteurs de la religion officielle. Ce constat m'oblige à opérer une division à l'intérieur du groupe. D'abord, il y a les anciens détenus politiques (laïcs et religieux) qui mobilisent la mémoire autobiographique pour construire l'image des « saints ». Leur discours est légitimé par l'expérience vécue dans les prisons communistes. Ensuite, ce sont les personnes (laïques et religieux) qui se sont données comme mission, après 1989, la condamnation du communisme. Ils mettent en œuvre deux outils pour diffuser les récits sur les « martyrs » et les « saints » des prisons. D'une part, il s'agit de ce que Maurice Halbwachs nomme « mémoire historique », c'est-à-dire une mémoire empruntée, car ces acteurs n'ont pas participé aux événements remémorés

(1997[1950] : 99). D'autre part, il est question de l'histoire qui soutient avec des preuves « scientifiques » la mémoire (Stan, 2013 : 115). Dans ce cas, l'histoire n'est pas, ce que Pierre Nora considère, une analyse et un discours critique (1984 : xix), mais une histoire qui offre des réponses monocolorées, « sans questions, sans dilemmes, sans doute » (Cristea et Radu-Bucurenci, 2008 : 35). Pour légitimer leur discours, ce groupe récupère et s'« approprie » l'expérience des victimes, la souffrance des victimes devient leur souffrance. Par exemple, Sorin Lavric, déclare en 2010 : « Quand tu sais que devant toi se trouvent Mircea Vulcănescu, Costache Oprișan ou Vasile Motrescu, le regard sur ton identité est plus tonique et courageux. Au fond, notre honneur est à la mesure du souvenir qu'on préserve sur nos martyrs et héros » (2014 : 59, ma traduction)¹⁰¹.

Marginales au début des années 1990, la mémoire et l'histoire du communisme sont devenues de plus en plus importantes vers l'année 2000 (Cristea et Radu-Bucurenci, 2008 : 19)¹⁰². La dévotion aux « saints des prisons » d' Aiud commence à se faire connaître à la même période. Dès lors, la mémoire et l'histoire deviennent graduellement ce que l'expertes de la mémoire et des traumatismes Aleida Assmann et Linda Shortt (2012 : 4) nomment des « agents de transformation » en créant de nouveaux cadres d'action. À la suite d'un regard plus attentif sur les porteurs de la religion officielle, nous sommes en mesure d'interroger les représentations du passé et leur utilisation pour transformer les « victimes » en « martyrs » et « saints ».

¹⁰¹ Les trois personnes mentionnées sont mortes dans les prisons. Mircea Vulcănescu et Costache Oprișan étaient liés à l'extrême-droite (Lavric, 2014 : 59).

¹⁰² En 2000, un institut pour la recherche de l'archive de la Securitate est créé, la police politique communiste, mais le plus grand nombre de dossiers ne seront transférés qu'en 2005 ; en 2006 une commission de la vérité est créée, qui se termine par la condamnation officielle du communisme. Enfin, en 2009, débute l'activité d'un institut d'investigation des crimes du communisme et de la mémoire de l'exil (IICCMER).

Le plus actif promoteur de la dévotion aux « saints des prisons » a été le confesseur Justin Pârveu du monastère Petru Vodă, en Moldavie. Le confesseur Pârveu a été un ancien détenu politique de la prison d’Aiud. Il a été emprisonné en 1948 pour une période de seize ans, dont plusieurs années à la prison d’Aiud. Membre du Mouvement légionnaire dans la période de l’entre-deux-guerres, Justin Pârveu affirmait ouvertement en 2005 ses sympathies pour l’extrême-droite¹⁰³. Au monastère Petru Vodă, dédié aux « martyrs » des prisons communistes et construit au début des années 1990, se trouve une plaque commémorative à la mémoire des « martyrs légionnaires »¹⁰⁴. Comme je l’ai déjà mentionné, à l’occasion de la visite à l’édifice commémoratif d’Aiud en 2001, Justin Pârveu a qualifié publiquement les restes humains découverts sur place de « reliques ». Suite à sa demande, en 2004, il a mis en place un ermitage dans le cimetière du « Ravin des esclaves ». Son rôle en ce qui concerne le développement de la dévotion aux « saints des prisons » est décrit ainsi par son disciple Danion Vasile : « Le père Justin Pârveu nous a appris à ne pas être lâches, mais d’avoir le courage d’assumer une attitude. (...) Justin Pârveu a eu le courage d’aller contre le courant, il a cru qu’un seul homme pouvait anéantir le système. Il nous a appris sur les ‘saints des prisons’ – et tout ce qu’il nous a dit sur les ‘saints des prisons’ est représentatif pour [lui] aussi » (2014 : 181).

¹⁰³ Dans un entretien réalisé en 2005, Justin Pârveu a dit : « Le mouvement de jeunes de ce temps [la période de l’entre-deux-guerres], dans sa majorité légionnaire, a choqué le monde entier par son courage, son sacrifice et surtout par son unité. Cette dernière était assez forte qu’en peu de temps ils ont pu gagner le peuple entier; et le communisme a reconnu ce mouvement comme un ennemi qui pourrait détruire son gouvernement » (Tănăsescu, 2012 : 133). Sur le site du monastère Petru Vodă, il est écrit que Justin Pârveu a été membre de la Garde de Fer depuis 1939. <http://manastirea.petru-voda.ro/2013/06/20/parintele-justin-parvu-biografia-unei-biruinte/>, consulté le 15 mars 2015.

¹⁰⁴ Il s’agit de Marin Moța et Vasile Marin. Les deux légionnaires ont lutté dans la guerre civile de l’Espagne au côté de Franco. Ils sont morts en 1937 et leur enterrement en Roumanie fut accompagné d’une très grande cérémonie. Ils ont été déclarés des « martyrs légionnaires » (Bănică, 2007 : 207).



Figure 18 : Justin Pârva (© www.crestinortodox.ro).

J'ai connu Justin Pârva durant le pèlerinage aux monastères moldaves en septembre 2012. Il avait 93 ans et il est mort l'année suivante. En 2012, Justin Pârva était considéré un confesseur charismatique et beaucoup de pèlerines de mon groupe faisaient ce voyage pour le rencontrer. J'ai fait la file pendant deux heures devant sa porte en compagnie de nombreux pèlerins qui cherchaient son conseil et sa bénédiction. Son autorité a été reconnue publiquement dans les dernières années, il a été nommé citoyen d'honneur de plusieurs villes, dont Aiud, en 2014. Il fut le sujet de plusieurs articles et livres qui le présentent comme un martyr, un confesseur charismatique et un thaumaturge après sa mort (Herman et Vasile, 2014; Herman, 2014; Vasile, 2008; Alui Gheorghe, 2013)¹⁰⁵. Plusieurs films documentaires présentent ses expériences dans les prisons et popularisent ses opinions sur les « saints des prisons ». En route vers Aiud, notre guide nous a présenté le film documentaire *Fericiți cei prigoniți* (2012) (« Heureux ceux qui sont persécutés »). Le film présentait les expériences

¹⁰⁵ Le nombre de livres publiés par des auteurs au sujet de Justin Pârva est grand. Il ne s'agit pas d'analyses, mais surtout de reproductions des entretiens et des témoignages sur les miracles et les souffrances subies dans les prisons. En général, ces livres, publiés sous différents noms, reprennent les mêmes sujets. Après sa mort, en 2013, ils ont aussi publié des livres qui racontent les miracles réalisés durant sa vie et après sa mort.

vécues dans les prisons par le confesseur Iustin Pârnu et dédiait la dernière partie aux « reliques » des « saints d’Aiud ». Un écrivain, Danion Vasile, décrivait en détail le premier miracle fait par ces « reliques » en 2009.

Danion Vasile est un théologien et fidèle de Justin Pârnu. Il participe activement à la diffusion de la dévotion des « saints des prisons ». Dans ses nombreux livres et dans des films documentaires, il atteste les miracles réalisés par les « reliques » d’Aiud. En octobre 2008, Vasile a organisé le Groupe *Areopagul* avec la bénédiction du confesseur Justin Pârnu. Le groupe a pour mission de faire connaître les miracles réalisés par les « reliques » d’Aiud¹⁰⁶. Dans ce cadre, Vasile organise de nombreuses conférences où il apporte des « reliques » d’Aiud reçues comme cadeaux de la part de Justin Pârnu.



Figure 19 : Danion Vasile (© proortodoxia.wordpress.com) et le reliquaire qu’il apporte dans ses conférences (© moldovamare.wordpress.com).

Comme Danion Vasile il y a d’autres personnes qui s’occupent de la popularisation des « saints des prisons » d’Aiud, par exemple l’acteur Dan Puric, l’écrivain Răzvan Codrescu, le

¹⁰⁶ <http://areopagul.blogspot.ca/search/label/GRUPUL%20AREOPAG>, consulté le 20 février 2015.

journaliste Claudiu Târziu et le philosophe Sorin Lavric. Plusieurs sites sur Internet présentent la cause et les miracles de ces saints et de nombreux livres sont publiés dans des maisons d'édition religieuses¹⁰⁷. Animés par des sentiments anticomunistes, ils mettent les « victimes » au centre de la société pour créer ce que Zubrzycki (2006, 2011) et Assmann et Shortt (2012 : 8) appellent « une nouvelle narration du passé national », une narration au cœur de laquelle on retrouve l'idée de martyrium, de souffrance et croyance.

La littérature qui atteste les violences et les privations excessives imposées aux détenus politiques à la prison d'Aiud est abondante. D'une part, il s'agit d'anciens détenus qui partagent leurs mémoires à propos de leurs expériences des années de détentions (Anania, 2008; Andronescu, 2009; Bărdaș, 1999; Caraza, 2007; Cârja, 1969; Pandrea, 2000)¹⁰⁸. D'autre part, il s'agit d'écrivains et d'historiens qui reprennent les mémoires d'anciens détenus politiques ou étudient les documents d'archives pour démontrer les persécutions physiques et psychologiques subies par les détenus (Codrescu, 2014b; Demetriade, 2012; Enache, 2004; Enache et Petcu, 2009a; Enache et Petcu, 2009b; Hossu-Longin, 2012; Stănescu, 2010; Voicilă, 2012; Tudor, Conovici et Conovici, 2014; Budeanca, 2012). Une précision doit cependant être faite en ce qui concerne les porteurs de la religion officielle : je ne considère pas que tous les prêtres, moines, historiens, écrivains, philosophes et journalistes partagent la même opinion. Il s'agit surtout de ceux qui se sont impliqués dans la diffusion de la dévotion aux « saints des prisons » et qui par cela opèrent, consciemment ou inconsciemment, une transformation des représentations du passé. Leur participation peut être directe, comme dans

¹⁰⁷ <http://www.sfintii-inchisorilor.ro>; <http://www.fericiticeiprigoniti.net/marturisitori-a>; <http://fundatiasfintiiinchisorilor.ro>; <http://www.crestinortodox.ro/tag/sfintii+inchisorilor>, consultés le 10 mars 2015.

¹⁰⁸ Les auteurs de mémoires, reprises de mémoires ou des analyses historiques sont beaucoup plus nombreux que ceux mentionnés dans ce chapitre.

le cas des acteurs réunis autour du confesseur Justin Pârvu ou indirecte, comme dans le cas des historiens qui dans leur effort de reconstruire la résistance contre le régime communiste mettent, sans s'en rendre compte, l'histoire au service de la mémoire. Dans leurs écrits, les porteurs de la religion officielle, comme Răzvan Codrescu et Danion Vasile, nomment le plus souvent parmi les victimes de la prison d'Aiud, Mircea Vulcănescu et Sandu Tudor. Ils sont considérés comme « martyrs » et « saints » et les deux font l'objet d'une demande de canonisation. Par leur parcours politique différent, Vulcănescu (sympathisant de l'extrême-droite) et Tudor (un critique de deux extrêmes) représentent pour les porteurs de la religion officielle un exemple de la mauvaise foi de l'Église qui refuse toujours de suivre le modèle de l'Église orthodoxe russe, serbe et bulgare en ce qui concerne la canonisation des victimes du régime communiste (Codrescu, 2014a : 365).

Le discours sur les « saints des prisons » n'est pas isolé; en effet, il est repris et popularisé par les médias. En 2013, une des plus importantes télévisions roumaines, *Antena 3* a diffusé à une heure de grande audience le reportage, *Sfinții închisorilor* (« Les saints des prisons »). Il raconte l'histoire des milliers de prêtres et croyants orthodoxes enfermés par un régime communiste athée pour la seule faute « d'avoir trop aimé Dieu »¹⁰⁹. Lors de la présentation du reportage, la journaliste Carmen Avram a déploré la faiblesse de l'Église qui accepte « les pressions des milieux avec des intérêts obscurs » au lieu de canoniser les « saints des prisons ». Dix minutes avant la fin du reportage, le mystère des « milieux obscurs » est éclairci d'une manière « subtile » en montrant le directeur de l'Institut *Elie Wiesel*, Alexandru Florian, en train de protester contre les tentatives d'apporter dans l'espace public les symboles

¹⁰⁹ Le reportage affirme plusieurs fois que les détenus enfermés « pour leur croyance en Dieu » ont transformé « les prisons en monastères ». Dans son étude introductive du livre *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului communist*, l'historien Adrian Nicolae Petcu (2007 : 32) dépeint dans des propos semblables la vie religieuse dans les prisons communistes.

légionnaires comme celui de faire de Valeriu Gafencu un membre d'honneur de la ville Târgu Ocna.

À la différence du reportage *Pelerinaj la temnița prigoșitorilor* (« Pèlerinage à la prison des persécutés ») de 2008, mentionné plus haut, celui de 2013 ne cache pas l'appartenance à l'extrême-droite d'une partie des « saints ». La Garde de fer est décrite dans une lumière positive : il ne s'agissait pas d'un parti politique, mais plutôt d'un mouvement spirituel (Lavric, 2007). Une distinction est opérée au sein de ce mouvement : coupables étaient seuls les quelques membres qui ont visé des buts politiques, tandis que ceux qui ont embrassé le mysticisme religieux de la Garde de fer sont disculpés¹¹⁰. Ce type de distinction est présent aussi dans la lecture de certains chercheurs comme Mariana Conovici (2014) et la politologue Iuliana Conovici (2014). Dans un livre sur le confesseur Arsenie Papacioc, elles remarquent que ces légionnaires religieux appelés *sufletești* (« ceux qui sont préoccupés par l'âme ») se sont retrouvés plus tard dans les prisons communistes (2014 : 27). En fait, ce courant n'est pas complètement nouveau. En 2007, le philosophe Sorin Lavric tente, dans son livre *Noica și Mișcarea legionară* (2007) (« Noica et le Mouvement légionnaire »), une réhabilitation du mouvement légionnaire décrit comme : « (...) l'option tragique des gens qui ont voulu donner du corps à l'idéal religieux – le salut du peuple – [des gens qui ont été] obligés, en fin de compte, d'utiliser les moyens politiques » (2007 : 6)¹¹¹. Ce livre, publié par la maison d'Éditions Humanitas, l'une des plus importantes en Roumanie, revendique une démarche neutre, sans préjugés. L'utilisation, sans distance critique, de sources provenant

¹¹⁰ <http://inpremiera.antena3.ro/reportaje/sfintii-inchisorilor-186.html>, consulté le 1 mars 2015.

¹¹¹ Constantin Noica est considéré en Roumanie l'un des plus importants intellectuels de la période de l'entre-deux-guerres. Ami et collègue de génération avec Mircea Eliade et Emil Cioran, il a exprimé, comme les deux autres, ses sympathies pour le Mouvement légionnaire. Après 1989, ces auteurs sont présentés comme les plus importants représentants de l'avant-guerre, « l'âge d'or » de la culture roumaine.

principalement de l'extrême-droite de l'entre-deux-guerres et d'aujourd'hui démontre cependant le contraire. Si son analyse reste assez simpliste en reprenant des idées de l'extrême-droite, le livre de Lavric ne manque pas d'intérêt pour ma démarche. En 2009, Lavric a en effet reçu le prix « Titu Maiorescu » de l'Académie roumaine pour son analyse¹¹². La reconnaissance accordée par cette institution prestigieuse confère une image acceptable à l'extrême-droite qui devient ainsi fréquentable.

Il est intéressant d'observer que derrière la dévotion aux « saints des prisons » différents acteurs s'amalgament : d'anciens détenus politiques, des religieux, des écrivains et des historiens. Pour eux, le communisme représente un contre-modèle à combattre et à condamner. Ils entrent, ainsi, dans le domaine controversé de la « compétition de martyrologies » entre l'Holocauste et le Goulag (Shafir, 2008 : 174; Ciobanu, 2009 : 328). Dans « le procès culturel du communisme » (Mark, 2010 : 62), les historiens fournissent les preuves contre le communisme : les documents d'archives et les restes humains. Depuis juillet 2012, l'Institution pour l'investigation des crimes du communisme et de la mémoire de l'exil (IICCMER) a commencé une campagne d'investigations archéologiques au cimetière du « Ravin des esclaves » à Aiud afin d'identifier les détenus qui y sont enterrés¹¹³.

En guise de conclusion : le communisme ou l'inversion normative

J'arrête ici mes explorations qui m'ont permis de présenter dans quelle mesure une petite dévotion peut se montrer d'une grande complexité et révéler plus que j'aurais pu l'imaginer. Dans le cas de la dévotion pour les « saints des prisons », la complexité est due à son

¹¹² www.academiaromana.ro/com2009/doc/premiileAR2007-Sectii.doc, consulté le 15 mars 2015.

¹¹³ http://www.iiccr.ro/ro/presa/comunicate/comunicate_de_presa_2012/iiccr_demareaza_o_campanie_de_investigatii_arheologice/, consulté le 3 mars 2012.

caractère : la vénération n'est pas « naturelle », mais le résultat d'une construction dont le moteur est la canonisation de certains détenus politiques. C'est la raison pour laquelle, les acteurs — les pèlerines et les porteurs de la religion officielle — s'avèrent importants dans ce jeu. Une valeur semble unir les porteurs de la religion officielle autour des « saints » d'Aiud : l'anticommunisme. Moins vocales, les pèlerines adhèrent aussi – peut-être sans conviction – à cette valeur. Dans cette dévotion, les femmes ont un rôle passif : elles ne contribuent pas à sa construction, mais à sa consolidation. La vénération des « reliques des saints » d'Aiud apporte ainsi, dans la religion vécue des femmes, des « saints » qui sont porteurs du discours anticommuniste. La dévotion aux « saints » d'Aiud se construit dans une logique anticommuniste. Que nous révèle cette dévotion, qui entrecroise le passé et le présent, sur la société roumaine d'aujourd'hui?

Afin de comprendre la démarche des acteurs vis-à-vis des « martyrs » et des « saints » de la prison d'Aiud, je renvoie à l'idée d'« inversion normative » développée par l'égyptologue Jan Assmann (2001) dans son travail sur la mémoire¹¹⁴. Selon Assmann, l'« inversion normative » consiste « à prescrire dans une culture ce qui est rejeté dans l'autre, et inversement » (2001 : 63-64). D'après ce modèle, il ne s'agit pas ici de retracer une réalité historique, mais la mémoire d'un souvenir au nom duquel des historiens mobilisent des archives et l'archéologie. Assmann note que l'inversion normative constitue une technique de l'oubli : « ce qui est objet de rejet n'est ni refoulé ni tu, mais au contraire très scrupuleusement consigné dans le souvenir : non pas pour soi, mais à titre de contre-modèle de l'image de soi » (2001 : 326). Il est impossible pour les individus de comprendre ce qu'ils sont, sans savoir en quoi ils se démarquent et ce qu'ils laissent derrière eux. L'inversion normative entretient, ainsi,

¹¹⁴ Je remercie Barbara Thériault de m'avoir suggéré ce concept.

« l'image de l'autre parce qu'elle est nécessaire à l'autodéfinition contradistinctive » (Assmann, 2001 : 326) .

Ce concept me permet de mettre en mot ce que les porteurs de la religion officielle font : une reconstruction de l'identité roumaine après 1989 à partir d'une image renversée du communisme. Le communisme est souvent décrit comme un régime athée. Par inversion, la Roumanie et le régime démocratique d'aujourd'hui sont « forcement » religieux. La religion et l'orthodoxie deviennent, en ce que les acteurs font, des valeurs définitoires pour l'identité roumaine postcommuniste. Le discours anticommuniste se construit ainsi autour d'un antagonisme irréconciliable entre le communiste athée et les Roumains religieux. Par l'inversion normative, l'image diabolique des communistes transforme ses victimes en des « martyrs » et des « saints ». Toute personne qui s'est opposée au communisme ne peut qu'être un héros, un héros qui échappe à son passé. Les chercheurs de la Commission de la vérité de 2006 participent à ce processus. Ils ont élaboré une conception assez large du concept de « victime » qui permet aux extrémistes de la droite d'être considérés des victimes (Ciobanu, 2009 : 328; Stan, 2013 : 128). Par l'inversion, l'athéisme communiste donne de la valeur à l'extrémisme de la droite religieuse.

Ainsi, l'image du communisme est entretenue parce qu'elle est nécessaire à l'autodéfinition contre-distinctive de l'identité roumaine postcommuniste. En se démarquant de l'athéisme communiste, les Roumains mettent au cœur de leur identité une religion vécue distincte de la religion officielle de l'Église qui s'apparente au modèle de la période de l'entre-deux-guerres. Selon Assmann, cette forme de souvenir du communisme est une mnémotechnique de l'oubli : l'image du communisme est recouverte avec la contre-image qu'on lui construit. Lorsque cette contre-image est codifiée sous la forme d'une histoire

traditionnelle, la contre-image participe à la fabrication d'une contre-histoire (Assmann, 2001 : 33)¹¹⁵. Dans cette contre-histoire, l'origine étrangère du régime communiste met en évidence le nationalisme ethnique de l'extrême-droite. Par conséquent, le souvenir de la souffrance des victimes de l'extrême-droite (en grande majorité des juifs et des roms) ou de ceux qui ne sont pas opposés au communisme est effacé pour y substituer des reconstructions polémiques comme la dévotion aux « saints des prisons » ou l'identité roumaine. La religion vécue devient, encore une fois, comme dans la période de l'entre-deux-guerres, un moyen de préserver l'identité ethnique des Roumains. Dans les pèlerinages, les guides — en présentant les « saints des prisons » — reprenaient le discours des autres porteurs de la religion officielle, discours basé sur des valeurs comme le nationalisme, le traditionalisme, la victimisation, l'antisémitisme, l'irrationnel et le mysticisme religieux.

¹¹⁵ Dans son livre, *Perceptions of Jewish History*, Amos Funkenstein (1993) définit ainsi les contre-histoires : « Their function is polemical. Their method consists of the systematic exploitation of the adversary's most trusted sources against their grain – 'die Geschichte gegen den Strich kämmer.' Their aim is the distortion of the adversary's self-image, of his identity, through the deconstruction of his memory. » (1993 : 36).

Transformation sociale et étude du quotidien

La plus grande surprise de mon travail de terrain est venue d'un sujet dont j'étais réticente à traiter. Après plusieurs années passées à travailler en tant qu'historienne dans les archives du Conseil national pour l'étude des archives de la Securitate (CNSAS), je n'avais pas envie de retourner à la question des victimes du régime communiste. Les observations réalisées durant le pèlerinage à l'ermitage d'Aiud m'ont pourtant incitée à le faire. La dévotion aux « saints des prisons » s'est imposée à l'historienne que j'étais autrefois et à la sociologue que je suis aujourd'hui. Je dois cette découverte aux femmes que j'ai accompagnées dans les pèlerinages. C'est leur attitude envers les « saints des prisons » qui a d'abord attiré mon attention. Les pèlerines vénéraient les « reliques » d'Aiud sans s'intéresser trop aux « saints ». Pour elles, utiliser l'huile retirée de la lampe qui brûle devant les « reliques » de l'ossuaire d'Aiud était plus important que de connaître l'histoire des « saints ».

Pour comprendre leur attitude, j'ai dû faire preuve de réflexivité. Le culte des ossements des détenus politiques morts à la prison d'Aiud avait suscité ma réaction d'observatrice : il m'était difficile de comprendre le désir des pèlerines d'embrasser les restes humains exposés dans la petite chambre de l'ossuaire. Ce qui était surprenant pour moi ne l'était cependant pas pour les artisanes de la religion vécue : elles ne faisaient que pratiquer une religion matérielle centrée sur des miracles, caractéristique qui est ressortie dans les autres chapitres de la thèse. Pour les pèlerines, les ossements d'Aiud n'étaient que d'autres

« reliques » dont les « saints » n'étaient pas considérés charismatiques. Les choses se sont pourtant avérées plus compliquées que la surface le laissait entrevoir. Derrière la dévotion aux « saints » d'Aiud ne se retrouvaient pas seulement les femmes, mais aussi d'autres acteurs, ceux que j'avais nommés les porteurs de la religion officielle. Tous participaient, consciemment ou non, à la diffusion du culte de « saints des prisons ». Souvent à leur insu, les pèlerines participent et appuient, par leur religion vécue, un changement de valeurs qui n'est pas sans danger. Les dévotions visant la canonisation des victimes du régime communiste proposées par les porteurs de la religion officielle transformaient les femmes en un groupe vecteur de ce changement.

« Pourquoi les femmes avaient-elles peur ? »

Dans le chapitre sur la méthode, j'ai laissé ouverte la question de la peur. Au début de mon travail de terrain, une collègue sociologue m'avait fait remarquer que les sociologues roumains avaient peur d'étudier la religion. Ensuite, les femmes que j'ai rencontrées m'ont laissée entendre qu'elles avaient aussi peur de parler avec un sociologue sur la religion. Ce constat, tout comme la remarque de ma collègue, étaient surprenants. Pourquoi une discussion sur la religion fait peur en Roumanie ?

À la fin de ce travail, il est le temps de chercher une réponse possible à cette question. Étudier la religion en Roumanie s'avère un travail difficile. D'une part, il semble que l'Église orthodoxe jouit de beaucoup d'autorité. Pas habituée à la critique, elle tente de monopoliser l'objet d'étude qu'est la religion. Par l'entremise de ses représentants (non seulement les ecclésiastiques, mais aussi les théologiens, historiens et

journalistes), l'institution cherche à contrôler ce qui est dit sur l'institution et l'orthodoxie. D'autre part, l'importance de la religion, vue comme une valeur de la société démocratique, fait en sorte que les chercheurs, qui habitent et travaillent en Roumanie, préfèrent éviter l'étude d'un sujet trop délicat.

Enfin, si les soupçons liés aux problèmes des chercheurs n'ont pas beaucoup changé depuis le début de la recherche, mes impressions en ce qui concerne la peur des Roumains à parler avec une sociologue sur la religion se sont modifiées. Dans le chapitre deux, j'ai remarqué que les femmes n'avaient pas l'habitude de questionner la religion. Si cela reste vrai, il s'agissait en réalité aussi d'une peur de la critique. Les entretiens réalisés avec des enseignantes et croyantes pratiquantes m'ont indiqué qu'elles avaient intériorisé les critiques qui circulaient dans le média et leur milieu de travail à l'encontre de la manière dont les orthodoxes expérimentaient la religion. La peur de ces femmes était de se voir ridiculisées pour leur façon de vivre la religion dans la vie quotidienne.

Des porteurs de la religion officielle, c'est-à-dire non seulement des prêtres, mais aussi des écrivains, des journalistes, des philosophes et des historiens, unis par un fort discours anticomuniste, font du régime communiste un contre-modèle qui participe à la construction d'une identité nationale. Ils décrivent souvent le régime communiste comme athée, diabolique, non-Roumain. Par une inversion normative, c'est-à-dire un processus par lequel ils prescrivent « dans une culture ce qui est rejeté dans l'autre, et inversement » (Assmann, 2001 : 63-64), une société roumaine « authentique » apparaît : religieuse, sainte et nationaliste. Par cette inversion normative, l'extrême-droite de la période de l'entre-deux-guerres sort de la

pénombre où la mémoire l'avait rangée après la Deuxième Guerre mondiale. Parce qu'elle s'est opposée au régime communiste, elle se voit en quelque sorte réhabilitée et, résurgent avec elle des valeurs et un discours antisémites.

Les légionnaires qui au nom de l'idéologie de l'extrême-droite se sont opposés à l'idéologie de l'extrême-gauche, sont graduellement perçus après 1990 comme des héros de la résistance anticomuniste qui devient, par cet exercice de mémoire, une résistance du peuple roumain au communisme. De même, les restes humains exposés dans l'ossuaire d'Aiud représentent une preuve de la souffrance et de la sainteté des détenus politiques qui, par transfert, devient la souffrance (et parfois même la sainteté) de la nation roumaine durant le régime communiste. Si l'action des porteurs de la religion officielle qui s'alignent derrière les « saints » d'Aiud est nul doute sous-tendue par des motifs divers, ils trouvent tous une voix commune dans le discours anticomuniste qui prend la force d'une idéologie depuis les années 2000 (Ernu et al., 2008). Dans ce mouvement, la position la plus intéressante vient de la part des historiens, les promoteurs indirects de la canonisation des « saints des prisons ». Leurs recherches basées sur les documents des archives de l'ancienne police politique proposent une distinction intéressante au sein du Mouvement légionnaire, le parti de l'extrême-droite d'avant-guerre. Ils distinguent les légionnaires impliqués dans les violences politiques de ceux qui sont devenus légionnaires pour l'attrait des vertus religieuses et mystiques du mouvement. On appelle les derniers *sufletişti*, « ceux qui pensent avec l'âme ». La religion devient ainsi, dans le cadre du discours d'opposition à l'athéisme communiste, un moyen de réhabilitation de personnes au passé problématique. Parler des victimes du communisme sans maintenir les nuances imposées par l'histoire pose problème. Le passé d'un certain nombre des « saints » d'Aiud est entaché par leur appartenance à l'extrême-droite de

l'entre-deux-guerres. Or, une canonisation en groupe, tel qu'elle est demandée par les adeptes des « saints », signifie aussi la canonisation de personnes qui, au nom d'une idéologie, ont directement ou indirectement participé à des violences.

Les pèlerines et les porteurs de la religion officielle, étudiés dans cette thèse, mettent au cœur de leur identité une religion vécue qui s'inspire du modèle de la période de l'entre-deux-guerres. Ce modèle ne correspond pas à la religion prescrite de l'Église. La *conséquence non intentionnelle* de leur action est un retour à un discours d'extrême-droite qui méprise les valeurs de ce qu'on appelle « l'Ouest » ou « l'Occident » et qui valorise l'orthodoxie, le traditionalisme, le nationalisme ethnique et assez souvent l'antisémitisme. Officiellement, l'Église orthodoxe ne rejette pas la canonisation des victimes du régime communiste : le porte-parole du Patriarcat, Constantin Stoica, répond aux critiques des adeptes de la canonisation des « saints » en disant que les dossiers sont analysés. Il ajoute aussi que la tradition de l'Église veut qu'elle canonise les saints en ordre chronologique. Cette procédure met les « saints de prisons » sur une longue liste d'attente, les derniers saints canonisés datant du 18^e siècle. Pour calmer les critiques, les représentants de l'Église soulignent qu'on commémore les victimes du régime communiste durant le « jour des héros », célébré chaque année pendant la fête de l'Ascension. En pratique, l'institution profite de ce mouvement qui contribue à effacer sa collaboration avec le régime communiste. Au lieu de parler de « saints », l'Église préfère utiliser le terme de « martyrs » pour désigner des prêtres orthodoxes qui ont été victimes des prisons communistes. L'histoire de ces prêtres est présentée dans ses médias ou dans des livres publiés sous son patronage.

L'analyse de la dévotion aux « saints des prisons » m'a permis de comprendre, à partir du quotidien, les mécanismes d'une transformation de valeurs dans la société roumaine. Il ne

s'agit pas d'un mouvement politique, mais d'une réappropriation des valeurs propre à l'extrême-droite de la période de l'entre-deux-guerres. S'il n'y a pas en Roumanie un fort parti de l'extrême-droite comme en Hongrie par exemple, d'anciennes craintes font surface et entravent une réflexion critique du passé. L'approche de la religion vécue ouvre une voie à cette réflexion.

L'approche de la religion vécue permet de saisir la place de la religion dans la société roumaine postcommuniste et d'échapper à la question de la modernité qui semble toujours faire l'intérêt de plusieurs sociologues de méthodes quantitatives. En cherchant les signes de la sécularisation qui tardent à apparaître en Roumanie, ces chercheurs se mettent à la recherche d'une religion qui n'existe que rarement en réalité. La manière dont les individus expérimentent la religion dans la vie quotidienne ne ressemble pas à la religion définie par les théologiens ; en effet, elle est souvent complexe, ambiguë et contradictoire et ne respecte pas nécessairement les valeurs morales prescrites. Rendre compte de la religiosité des Roumains après 1990 par l'absence de la modernité et un manque d'éducation supérieure n'est pas convaincant. C'est la raison pour laquelle j'ai choisi dans cette thèse d'interroger la « redécouverte » de la religion plus que son « authenticité ». L'approche de la religion vécue nous incite à observer les pratiques religieuses dans le quotidien. Suivant les femmes dans des pèlerinages, il est apparu que l'anticommunisme spécifique à la société roumaine d'aujourd'hui contribue à valoriser la religion. En d'autres mots, la « recrudescence » de la religion est intimement liée aux transformations postcommunistes.

Glossaire*

Acatist : le mot *acatist* a une double signification. **1)** Il désigne un chant religieux de louange et de remerciement dédié, à l'origine, à la Vierge Marie. Aujourd'hui, chaque femme ou homme canonisé on en compose un *acatist*, par exemple, l'« Acatist de Saint Nectaire », l'« Acatist de Saint Nicolae », l'« Acatist de Saint Cyprien »). Le chant est long et il est publié sous la forme d'un petit livre. Durant les pèlerinages, on a l'habitude de lire la prière dédiée au saint qui est célébré ce jour-là. **2)** Il indique une prière écrite par les croyants qui prend la forme d'un souhait écrit et destiné à un saint.

Bénitier (*agheazmatar*) : 1) récipient dans lequel on préserve habituellement l'eau bénite dite « extraordinaire ». Il est fabriqué en métal et repose durant l'année à l'autel. 2) Dans les monastères, ce mot désigne aussi une petite construction où se trouvent plusieurs tonneaux d'eau bénite dite « ordinaire ».

Canonisation : l'acte officiel par lequel le synode de l'Église orthodoxe roumaine déclare une personne sainte et l'inscrit au calendrier religieux. Le nouveau saint obtient le droit d'être représenté sous la forme d'une icône et de recevoir un *acatist*. Dans l'orthodoxie, la canonisation ne revêt pas une forme juridique aussi élaborée que dans l'Église catholique. La canonisation se base généralement sur des pratiques populaires : récits sur la vie du saint, miracles accomplis, restes humains incorruptibles ou non (mais qui répandent l'odeur de la sainteté), le martyrium au nom de la croyance et, surtout, un perceptible recours à la grâce.

Colivă : plat funéraire fait à la maison par les membres de la famille du défunt. Il se prépare de grains de blé bouillis mélangés avec des noix, sucre et épices.

Drapeau ecclésiastique (*steag bisericesc ou prapur*) : un étendard qui représente des images des saints ou des scènes bibliques pour indiquer une fête patronale de l'église. Il est porté devant un cortège funèbre ou durant les processions.

Epitaf : objet de culte sous forme d'un morceau de tissu sur lequel on brode « l'icône de l'enterrement de Jésus ». On l'utilise une seule fois par année durant l'office de la mise au tombeau (*prohod*) le vendredi saint. À l'occasion, l'*epitaf* est porté depuis l'autel jusqu'au milieu de la nef, sur une table symbolisant le sépulcre où exposé afin d'être vénéré par les fidèles.

Ermitage (schit) : petit établissement monastique n'ayant pas le rang de monastère. Il est situé, en général, dans un lieu isolé et dépend d'un plus grand monastère.

Hiéromoine (ieromonah) : moine qui a été ordonné.

Huile sainte (ulei sfinjit) : 1) huile d'olive ou de tournesol qui est bénie par un prêtre durant la cérémonie de la sainte onction. 2) L'huile de la lampe qui brûle devant l'icône ou les reliques d'un saint thaumaturge est aussi considérée bénie par l'Église.

Jeûne (post) : abstinence de plusieurs types d'aliments. Dans l'orthodoxie, il correspond à un régime végétalien. On jeûne le Grand Carême (sept semaines avant Pâques), le carême des Apôtres (20 juin-28 juin), le carême de la Mère de Dieu (1-14 août) et le carême de Noël (15 novembre-24 décembre). Les mercredis et les vendredis, tout comme certaines veilles de fête, sont également considérés jours de jeûne.

Métropolitite (mitropolit) : hiérarque de l'Église, supérieur à l'évêque et subordonné au patriarche.

Métropolie (mitropolie) : institution administrative supérieure de l'Église qui est subordonnée au patriarche et en charge de plusieurs évêchés.

Nouveaux martyrs (noii martiri) : dans l'orthodoxie, ceux qui sont « morts pour le Christ » après l'Édit de Milan (313). Le titre a été utilisé la première fois pour désigner les victimes des controverses iconoclastes qui ont précédé le triomphe de l'orthodoxie en 843.

Odeur de sainteté : odeur agréable produite par les ossements des saints.

Office de la mise au tombeau (prohod) : cérémonie de l'enterrement de Jésus organisée le vendredi saint, après les vêpres.

Ossuaire (osuar) : petite chapelle dans un cimetière dans laquelle les ossements humains exhumés sont préservés.

Pain bénit (*anafură*) : un petit morceau de pain au levain bénit qui est offert aux croyants après le service dominical. Les croyants ont le droit de prendre plusieurs morceaux qui sont ensuite partagés avec la famille ou consommés durant la semaine.

Patriarche (*patriarh*) : premier hiérarque de l'Église orthodoxe. Il est aussi un moine et porte des vêtements blancs distincts.

Reliques (*moaște*) : restes humains appartenant aux saints. Le culte des reliques est attaché au culte de saints. On considère que les reliques ont préservé les dons divins dont les saints ont joui durant leur vie.

Reliquaire (*raclă*) : petit cercueil en bois habituellement couvert d'ornements d'argent.

Saint (*sfânt*) : personne canonisée célébrée par l'Église pour leur vie dédiée à la croyance.

Saint chrême ou huile parfumée (*mir*) : huile sainte obtenue par le mélange de l'huile d'olive avec différentes plantes aromatiques durant la semaine sainte. Le saint chrême est utilisé pour l'onction chrismale (à l'occasion du baptême), pour la bénédiction des églises et d'autres cérémonies de l'Église.

Supérieur(e) (*staret[ă]*) : moine ou religieuse qui dirige les affaires administratives d'un monastère.

Synode (*sinod*) : hiérarques de l'Église qui se réunissent pour discuter les problèmes de doctrine et de discipline. Le patriarche est le chef du synode.

*Le glossaire a été constitué à l'aide de ces sources :

Dictionnaire de termes ecclésiastiques, <http://www.dervent.ro/dictionar.php?CID=catt-dictionar&dL=A>, consulté le 20 mars 2015.

COSTA DE BEAUREGARD, M-A. «Aspects de l'ascétisme dans l'orthodoxe contemporaine: le cas de la Roumanie», *Archives des sciences sociales*, vol. 75, n° juillet-septembre, 1991, p. 39-54.

- DUMAS, Felicia. *Dicționar bilingv de termeni religioși ortodocși: romano-francez*, Iași, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Editura Doxologia, 2010.
- RADU, Dumitru. *Îndrumări misionare*, Bucurest, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986.
- WHITE, M. Monica. *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, édité par John Anthony McGuckin, Wiley-Blackwell, p. 465-467, 2011.

Bibliographie

- Dictionar de termeni bisericessti, Monastère Dervent, <http://www.dervent.ro/dictionar.php?CID=cat-dictionar&cType=INDEX>.
- Molitfelnic, Bucarest, Editura Institutului Biblic si de Misiune Ortodoxă, 2013.
- . Rapport de recherche du projet STISOC, *Știință și societate. Interese și percepții ale publicului privind cercetarea științifică și rezultatele cercetării* [Science et société. Intérêts et perceptions du public sur la recherche scientifique et les résultats de la recherche]. Bucarest, Université de Bucarest, 2010.
- ADAMS, Laura L. «The Mascot Researcher: Identity, Power, and Knowledge in Fieldwork», *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 28, 1999, p. 331-363.
- ADOGAME, Afe. «Doing Things with Water: Water as a Symbol of 'Life' and 'Power' in the Celestial Church of Christ (CCC)», *Studies in World Christianity*, vol. 6, 2000, p. 59-77.
- ALUI GHEORGHE, Adrian. *Părintele Justin Pârvu - O misiune creștină și românească*, Bucarest, Editura Doxologia, 2013.
- AMMERMAN, Nancy T. «Finding Religion in Everyday Life», *Sociology of Religion*, vol. 75, n° 2, 2014, p. 189-207.
- AMMERMAN, Nancy T. «Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream», dans David D. Hall (dir.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 196-216.
- AMMERMAN, Nancy T. «Introduction : Observing Modern Religious Lives», dans Nancy T. Ammerman (dir.), *Everyday Religion : Observing Modern Religious Lives*, Oxford ; Toronto, Oxford University Press, 2007, p. 3-18.
- AMMERMAN, Nancy T. *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, New York, Oxford University Press, 2013a.
- AMMERMAN, Nancy T. «Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 52, n° 2, 2013b, p. 258-278.
- ANANIA, Valeriu. *Memorii*, Iași, Polirom, 2008.
- ANDREESCU, Gabriel. «The Construction of Orthodox Churches in Post-Communist Romania», *Europe-Asia Studies*, vol. 59, n° 3, 2007, p. 451-480.
- ANDRONESCU, Demostene. *Reeducarea de la Aiud. Peisaj lăuntric. Memorii și versuri din închisoare*, Bucarest, Editura Christiana, 2009.
- APPADURAI, Arjun. «Introduction: Commodities and the Politics of Value», dans Arjun Appadurai (dir.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986a, p. 3-63.
- APPADURAI, Arjun. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986b.
- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASSMANN, Aleida et Linda SHORTT. «Memory and Political Change: Introduction», dans Aleida Assmann et Linda Shortt (dir.), *Memory and Political Change*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 1-16.

- ASSMANN, Jan. *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, 2001.
- BĂDICĂ, Simina. «I Will Die Orthodox': Religion and Belonging in Life Stories of the Socialist Era in Romania and Bulgaria», dans Peter G. Coleman, Daniela Koleva et Joanna Bornat (dir.), *Ageing, Ritual and Social Change. Comparing Secular and Religious in Eastern and Western Europe*, Surrey, Ashgate, <https://muzeultaranuluiroman.academia.edu/SiminaBadica>, consulté le 1 avril 2015, 2013.
- BADONE, Ellen. «Introduction», dans Elles Badone (dir.), *Religions Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 1-23.
- BĂLAN, Ioanichie. *Căluză ortodoxă în Biserică*, Vol. 1, Sihăstria, Mănăstirea Sihăstria, 2010.
- BĂLAN, Ioanichie. *Viața și nevoințele Arhimandritului Cleopa Ilie*, Iași, Editura Mitropoliei și Bucovinei, 1999.
- BĂNICĂ, Mirel. *Biserica Ortodoxă Română, Stat și societate în anii '30*, Iași, Polirom, 2007.
- BĂNICĂ, Mirel. *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, Iași, Polirom, 2014.
- BĂNICĂ, Mirel. *Religia în fapt. Studii, schițe și momente*, Cluj-Napoca, Eikon, 2011.
- BĂRDAȘ, Ioan. *Calvarul Aiudului. Din suferințele unui preot ortodox*, Bucarest, Editura Anastasia, 1999.
- BEHAR, Ruth. *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart*, Boston, Beacon Press, 1996.
- BENDER, Courtney. *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- BEYER, Peter. «The Modern Emergence of Religions and Global System for Religion», *International Sociology*, vol. 13, n° 2, 1998, p. 151-172.
- BEYER, Peter. *Religions in Global Society*, New York, Routledge, 2006.
- BICHIR, Florian, Romeo PETRASIUC et Raluca TODEL. *Părintele Arsenie Boca în Arhivele Securității. Opus de Documente. Vol. I (Sâmbăta de Sus, 1943-1949)*. Sibiu, Editura Agnos, 2013.
- BLUMER, Martin. «When Is Disguise Justified? Alternatives to Covert Participant Observation», *Qualitative Sociology*, vol. 5, n° 4, 1982, p. 251-264.
- BOCA, Arsenie. *Cuvintele vii*, Deva, Charisma, 2006.
- BOROWIK, Irena. «Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries», *Social Compass*, vol. 53, n° 2, 2006, p. 267-278.
- BOULGAKOV, Serge. *L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Église*, Lausanne, Éditions L'Âge d'homme, 1980.
- BOWMAN, Marion. «Phenomenology, Fieldwork and Folk Religion», dans Steven Sutcliffe (dir.), *Religion: Empirical Studies*, Ashgate, 2004, p. 3-18.
- BOWMAN, Marion et Ülo VALK. *Vernacular Religion in Everyday life. Expressions of Belief*, London, Oakville, CT. Equinox Pub., 2012.
- BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- BRUCE, Steve. *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford, Blackwell, 2002.
- BUDĂU, Anca. «Aiud: Schitul de la Râpa Robilor», dans Răzvan Codrescu (dir.), *Sfinții închisorilor. Din rezistența României creștine împotriva ateismului comunist*, Bucarest, Editura Lumea Credinței, 2014.
- BUDEANCA, Cosmin. *Experiențe carcerale în România comunistă*. Iași, Polirom, 2012.

- CAMPBELL, J. K.. *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, London, Oxford University Press, 1964.
- CANNELL, Fenella. «Introduction. The Anthropology of Christianity», dans Fenella Cannell (dir.), *The Anthropology of Christianity*, Durham, Duke University Press, 2006, p. 1-50.
- CAPELLE-POGĂCEAN, Antonela. «L'orthodoxie nationale en Roumanie. Le miroir éclaté?», dans Antonela Capelle-Pogacean, Patrik Michel et Enzo Pace (dir.), *Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel*, Paris, Presses de Fondation nationale des sciences politiques, 2008, p. 177-211.
- CARAVELI-CHAVES, Anna. «Bridge between Worlds: the Greek Women's Lament as Communicative Event», *Journal of American Folklore*, vol. 93, n° 368, 1980, p. 129-157.
- CARAZA, Grigore. *Aiud însângerat*, Piatra Neamț, Editura Conta, 2007.
- CÂRJĂ, Ion. *Întoarcerea din infern. Amintirile unui deținut din închisorile României bolșevizate. Cruzimi, masacre și bestialități necunoscute*, Madrid, Editura Dacia, 1969.
- CHRISTIAN JR., William A. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- CIOBANU, Monica. «Criminalising the Past and Reconstructing Collective Memory: The Romanian Truth Commission», *Europe-Asia Studies*, vol. 61, n° 2, 2009, p. 313-336.
- CLARK, Roland. *Holy Legionary Youth: Fascist Activism in Interwar Romania*, New York, Cornell University Press, 2015.
- CLAVERIE, Élisabeth. *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Éditions Gallimard, 2003.
- CLEOPA, Ilie. *Călăuză în Credința Ortodoxă*, Vânători-Neamț, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2012.
- CLEOPA, Ilie. *Ne vorbește Părintele Cleopa*, vol. 7, édité par Editia III, Vânători-Neamț, Mănăstirea Sihăstria, 2010.
- CODRESCU, Răzvan. *Mormântul cald de la Prislop. Mărturii despre Părintele Arsenie Boca apărute în Lumea Credinței*, magazin ilustrat. Bucarest, Lumea Credinței, 2012.
- CODRESCU, Răzvan. «Sandu Tudor în pragul canonizării», dans Răzvan Codrescu (dir.), *Sfinții închisorilor. Din rezistența României creștine împotriva ateismului comunist*, Bucarest, Editura Lumea Credinței, 2014a.
- CODRESCU, Răzvan. *Sfinții închisorilor. Din rezistența României creștine împotriva ateismului comunist*. Bucarest, Editura Lumea Credinței, 2014b.
- COMAN, Constantin. *Ghidul Practic Al Creștinului Ortodox. Ce trebuie să știm despre casa creștinului*, Bucarest, Editura Bizantina, 1997.
- CONOVICI, Iuliana. «Re-weaving Memory: Representations of the Interwar and Communism in the Romanian Orthodox Church After 1989», *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 12, n° 35, 2013, p. 109-131.
- CONSTANTINESCU, Zamfira. «Notă asupra ediției în *Cărarea împărăției*», dans Arsenie Boca (dir.), *Cărarea împărăției*, Sibiu, Editura Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului, 1995.
- COSENTINO, Donald. «Vernacular Miracles: Blood and Bones in Neapolitan Religion», *Material Religion*, vol. 10, n° 4, 2014, p. 472-493.

- COSTA DE BEAUREGARD, M-A. «Aspects de l'ascétisme dans l'orthodoxe contemporane: le cas de la Roumanie», *Archives des sciences sociales*, vol. 75, n° juillet-septembre, 1991, p. 39-54.
- CRISTEA, Gabriela et Simina RADU-BUCURENCI. «Raising the Cross. Exorcising Romania's Communist Past in Museums, Memorials and Monuments», dans Oksana Sarkisova et Péter Apor (dir.), *Past for the Eyes. East European Representations of Communism in Cinema and Museums after 1989*, Budapest, Central European University Press, 2008, p. 1-46, <http://books.openedition.org/ceup/683>, accédé le 18 février 2014.
- CULIC, Irina. «Re-Writing the History of Romania after the Fall of Communism», *History Compass*, n° 3, 2005, p. 1-21.
- DAVIE, Grace. *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford, Blackwell Publishers, 1994.
- DELETANT, Denis. *Teroarea comunistă în România. Gheorghiu-Dej și statul polițienesc, 1948-1965*, Iași, Polirom, 2001.
- DEMETRIADE, Mihai. «Victor Biriș, cel mai important agent de influență din penitenciarul Aiud (1957-1963)», *Caietele CNSAS*, vol. V, n° 1-2(9-10), 2012, p. 1-148.
- DRĂGOI, Eugen. *Agheasma mică sau Sfeștania*, Galați, Editura Partener, 2011.
- DU BOULAY, Juliet. *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford, Oxford University Press, 1974.
- DUBISCH, Jill. *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- DUBISCH, Jill. «Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine», dans Ellen Badone (dir.), *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 113-139.
- DUMAS, Felicia. *Dicționar bilingv de termeni religioși ortodocși: româno-francez*, Iași, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Editura Doxologia, 2010.
- DUNGACIU, Dan. «Alternative Modernities in Europe. Modernity, Religion and Secularization in South-Eastern Europe: The Roumanian Case», *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, vol. 68, 2004, p. 1-20.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, CNRS Éditions, 2007 [1912].
- DUȚU, Florin. *Si cartile au fost deschise. Parintele Arsenie Boca - o biografie- (1910-1989)*, Bucarest, Editura Floarea Alba de Colt, 2013.
- EDWARDS, Elisabeth. «Material Beings: Objects and Ethnographic Photographs», *Visual Studies*, vol. 17, n° 1, 2002, p. 67-74.
- ELIADE, Mircea. *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971[1969].
- ELIADE, Mircea. *Le sacré et profane*, Paris, Gallimard, 1965 [1957].
- ELIAS, Norbert. *What is Sociology*, New York, Columbia Press University, 1978[1970].
- ENACHE, George. *Ortodoxie și putere politică în România*, Bucarest, Editura Nemira, 2004.
- ENACHE, George et Adrian Nicolae PETCU. *Părintele Arsenie Boca în atenția poliției politice din România*, Galați, Editura Partener, 2009a.
- ENACHE, George et Adrian Nicolae PETCU. *Monahismul ortodox și puterea comunistă în România anilor '50*, Galați, Editura Partener, 2009b.

- ERNU, Vasile, Costi ROGOZANU, Ciprian ȘIULEA et Ovidiu TICHINDELEANU. *Iluzia anticomunismului. Lecturi critice ale Raportului Tismăneanu*. Chișinău, Editura Cartier, 2008.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
- FERME, Marian C. *The Underneath of Things: Violence, History, and the Everyday in Sierra Leone*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 2001.
- FISCHER-GALAȚI, Stephan. «Codreanu, Romanian National Traditions and Charisma», dans Antonio Costa Pinto, Roger Eatwell et Stein Ugelvik Larsen (dir.), *Charisma and Fascism in Interwar Europe*, New York, Routledge, 2007, p. 107-112.
- FISCHER-GALAȚI, Stephan. «Fascism in Romania», dans Peter F. Sugar (dir.), *Native Fascism in the Successor States, 1918-1945*, Santa-Barbara, California, Clio, 1971.
- FLERE, Sergej. «Questioning the Need for a Special Methodology for the Study of Eastern Orthodoxy», *Social Compass*, vol. 55, n° 1, 2008, p. 84-100.
- FLORA, Gavril, Georgina SZILAGYI et Victor ROUDOMETOF. «Religion and National Identity in Post-Communist Romania», *Journal of Southern Europe and the Balkans*, vol. 7, n° 1, 2005, p. 35-55.
- FORBESS, Alice. «The Spirit and the Letter: Monastic Education in Romanian Orthodox Covent», dans Chris Hann et Hermann Goltz (dir.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2010, p. 131-154.
- FRANKENBERG, Ruth. *Living Spirit, Living Practice. Poetics, Politics, Epistemology*, Durham & London, Duke University Press, 2004.
- FREEDMAN, Maurice. «On the Sociological Study of Chinese Religion», dans William G. Skinner (dir.), *The Study of Chinese Society. Essays by Maurice Freedman*, Stanford, California, Stanford University Press, 1979, p. 351-372.
- FUNKENSTEIN, Amos. *Perceptions of Jewish History*, Berkely, University of California Press, 1993.
- FURET, Francois et Ernst NOLTE. *Fascisme et communisme*, Paris, Hachette, 2000 [1998].
- GALERIU, Constantin, Andrei PLEȘU, Gabriel LIICEANU et Sorin DUMITRESCU. *Dialoguri de seară*, Bucarest, Editura Harisma, 1991.
- GAVRILUȚĂ, Nicu. *Mama proștilor e mereu gravidă*, Iași, Institutul European, 2010.
- GHEORGHE, Manuela. «Coordonate socio-religioase ale trăirii credinței în satul românesc postcomunist», *Revista Română de Sociologie*, vol. XVII, n° 3-4, 2006, p. 233-247.
- GHEORGHIU, Elena Iulia. «Religiozitate și creștinism în România postcomunistă», *Sociologia Românească*, vol. 1, n° 3, 2003, p. 102-121.
- GILLET, Olivier. *Religion et nationalisme. L'idéologie de l'Église orthodoxe roumaine sous le régime communiste*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1997.
- GINZBURG, Carlo. *Le fromage et les vers: l'univers d'un meunier du XVIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1980.
- GOG, Sorin. «The Construction of the Religious Space in Post-Socialist Romania», *Journal for the Study of Religions and Ideologies* vol. 15, n° 3, 2006, p. 37-53.
- GOG, Sorin. «Individualizarea experienței religioase și erodarea funcțiilor eclesiale în România postsocialistă», *Romanian Political Science Review*, vol. VII, n° 3, 2007, p. 791-801.
- GORGAN, Anca. «Studiul religiozității și Școala de la București. O analiză comparativă cu modelul actual de cercetare a religiozității», *Revista Română de Sociologie*, vol. XXIV, n° 1-2, 2013, p. 127-137.

- GREEN, Robert H. *Bodies Like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2010.
- GRIDAN, Irina. «Du communisme national au national-communisme», *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 1, n° 109, 2011, p. 113-127.
- GRIFFIN, Roger. *The Nature of Fascism*, London, New York, Routledge, 1991.
- HALAND, Johanne Evy. «Greek Women and Death, Ancient and Modern: A Comparative Analysis», dans Evy Johanne Haland (dir.), *Women, Pain and Death: Rituals and Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2008, p. 34-62.
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997[1950].
- HALL, David D. «Introduction», dans David D. Hall (dir.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. viii-xiii.
- HANGANU, Gabriel. «Eastern Christians and Religious Objects. Personal and Material Biographies Entangled», dans Chris Hann et Hermann Goltz (dir.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2010, p. 33-55.
- HANN, Chris. «Eastern Christianity and Western Social Theory» Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, Germany, 2011.
- HANN, Chris et Hermann GOLTZ. «Introduction: The Other Christianity?», dans Chris and Hermann Goltz Hann (dir.), *Eastern Christianity in Anthropological Perspective*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2010.
- HEINZ, Monica. «Roumanian Orthodoxy Between the Urban and the Rural», *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, n° 67, 2004.
- HERMAN, Vasile. *Noi mărturii despre Părintele Justin*, Bucarest, Editura Ortodoxia, 2014.
- HERMAN, Vasile et Danion VASILE. *Avva Justin Pârvu. Mărturii. Amintiri. Minuni*. Bucarest, Editura Areopag, 2014.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. The Role of Religion in Establishing Social Cohesion, *Eurozine*. <http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-hervieuleger-en.html>, consulté le 15 avril 2015, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. «What Scripture Tell Me: Spontaneity and Regulation within the Catholic Charismatic Renewal», dans David D. Hall (dir.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, Princeton University Press, 1997, p. 22-40.
- HERZFELD, Michael. «Icons-Identity: Religious Orthodoxy and Social Practice in Rural Crete», *Anthropological Quarterly*, vol. 63, n° 3, 1990, p. 109-121.
- HERZFELD, Michael. «In Defiance of Destiny: the Management of Time and Gender at a Cretan funeral», *American Ethnologist*, vol. 20, n° 2, 1993, p. 241-255.
- HODDER, Ian. *Entangled. An Archeology of the Relationships between Humans and Things*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012.
- HOMAN, Roger. «The Ethics of Covert Methodology», *The British Journal of Sociology*, vol. 3, n° 1, 1980, p. 49-59.
- HOSKINS, Janet. *Biographical Objects. How Things Tell the Stories of People's Lives*, New York, London, Routledge, 1998.

- HOSSU-LONGIN, Lucia. *Memorialul durerii. O istorie care nu se învață la școală*, Bucurest, Humanitas, 2012.
- HOVI, Tuija. «Functions of Narrative Genres for Lived Religion», *Approaching Religion*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 80-88.
- IODACHI, Constantin. «Fascism in Southeastern Europe: A Comparison between Romania's Legion of the Archangel Michael and Croatia's Ustasa», dans Roumen Daskalov et Tchavdar Marinov (dir.), *Entangled Histories of the Balkans*, Leiden, Brill, 2013, p. 355-468.
- IODACHI, Constantin. «God's Chosen Warriors: Romantic Palingenesis Militarism and Fascism in Modern Romania», dans Constantin Iordachi (dir.), *Comparative Fascist Studies. New Perspectives*, New York, Routledge, 2010.
- IODACHI, Constantin. «In Search of a Usable Past: The Question of National Identity in Romanian Studies, 1990-2000», *East European Politics and Societies*, vol. 17, n° 3, 2003, p. 415-453.
- JACKSON, Michael. *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1989.
- JOY, Jody. «Reinvigorating Object Biography: Reproducing the Drama of Object Lives», *World Archeology*, vol. 41, n° 4, 2009, p. 540-556.
- KAPALO, Alexander James. *Text, Context and Performance. Gagauz Folk Religion in Discourse and Practice*, Leiden, Boston, Brill, 2011.
- KAPALO, Alexander James et Stefania TRAVAGNIN. «Guest Editorial. Religionizing Fieldwork and Fieldworking Religion: Hermeneutics of the Engagement between Religion and Research Methodologies in the Field», dans Alexander James Kapalo et Stefania Travagnin (dir.), *Fieldwork in Religion*, Sheffield, Equinox Publishing, 2011.
- KEANE, Webb. «Rotting Bodies. The Clash of Stances toward Materiality and Its Ethical Affordances», *Current Anthropology*, vol. 55, n° Supplement 10, The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions, 2014, p. 312-321.
- KONIECZNY, Mary-Ellen, Kelly H. CHONG et Loren D. LYBARGER. «Theory as a Tool in the Social Scientific Study of Religion and Martin Riesebrodt's *The Promise of Salvation*», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, n° 3, 2012, p. 397-411.
- KOPYTOFF, Igor. «The Cultural Biography of Things: Commodization as Process», dans Arjun Appadurai (dir.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 64-91.
- LAUDER, Mattew. «Covert Participant Observation of a Deviant Community: Justifying the Use of Deception», *Journal of Contemporary Religion*, vol. 18, n° 2, 2010, p. 185-196.
- LAVRIC, Sorin. «Nevoia de martiri», dans Răzvan Codrescu (dir.), *Sfinții închisorilor. Din rezistența României creștine împotriva ateismului comunist*, Bucurest, Editura Lumea Credinței, 2014.
- LAVRIC, Sorin. *Noica și Mișcarea legionară*, Bucurest, Editura Humanitas, 2007.
- LEUȘTEAN, Lucian N. *Orthodoxy and the Cold War. Religion and Political Power in Romania, 1947-1965*, London, Palgrave MacMillan, 2009.
- LI, Jun. «Ethical Challenges in Participant Observation: A Reflection on Ethnographic Fieldwork», *The Qualitative Report*, vol. 13, n° 1, 2008, p. 100-115.
- LIVEZEANU, Irina. *Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918-1930*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1995.
- LUCINESCU, Dan. *Părintele Arsenie Boca, un sfânt al zilelor noastre*, Bucurest, Siaj, 2009.

- LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967.
- LUEHRMANN, Sonja. «A Dual Quarrel of Images on the Middle Volga. Icon Veneration in the Face of Protestant and Pagan Critique», dans Chris and Hermann Goltz Hann (dir.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2010, p. 56-77.
- LYNCH, Gordon, Jolyen MITCHELL et Anna STRHAN. *Religion, Media and Culture: A Reader*. Oxon, New York, Routledge, 2012.
- MARIN, Manuela. «Between Memory and Nostalgia: The Image of Communism in Romanian Popular Culture. A Case Study of Libertatea Newspaper», *PALIMPSEST czasopismo socjologiczne*, vol. 5, 2013, p. 4-16.
- MARK, James. *The Unfinished Revolution. Making Sense of the Communist Past in Central-Eastern Europe*, New Haven, London, Yale University Press, 2010.
- MARSHALL, Yvonne. «The Social Lives of Lived and Inscribed Objects: A Lapita Perspective», *Journal of the Polynesian Society*, vol. 117, n° 1, 2008, p. 59-101.
- MCDANNELL, Colleen. *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*, New Haven&London, Yale University Press, 1995.
- MCGUCKIN, John Anthony. *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008.
- MCGUIRE, Meredith. *Lived Religion: Faith and Practice in Every Day Life*, New York, Oxford University Press, 2008.
- MÉZIÉ, Nadège. «"Wi, se kreyènn mwen ye" (Yes, I am Christian): Methodological Falsehood in Fieldwork», *Field in Religion*, vol. 5, n° 2, 2011, p. 180-192.
- MILLER, Daniel. *Material Cultures. Why Some Things Matter*, Chicago, The University of Chicago, 1998.
- MORGAN, David. «The Material Culture of Lived Religions: Visuality and Embodiment» *Mind and Matter: Selected Papers of Nordic Conference 2009. Studies in Art History*, Helsinki, http://www.johnjmcgraw.com/Material_Religions_Documents/Morgan-Material_Culture_of_Lived_Religions.pdf, consulté le 3 avril 2015, 2010a.
- MORGAN, David. «Materiality, Social Analysis, and the Study of Religions », dans David Morgan (dir.), *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, London, New York, Routledge, 2010b, p. 55-74.
- MORGAN, David. *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2005.
- MORIN, Violette. «L'objet biographique», *Communications*, vol. 13, 1969, p. 131-139.
- MURARU, Andrei. *Dicționarul penitenciarelor din România comunistă*, Iași, Polirom, 2008.
- MURGOI, Agnes. «The Evil Eye in Romania», *Folklore*, vol. 34, 1923, p. 357-362.
- MUSIL, Robert. *L'Homme sans qualités. Tome 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1956.
- NABHAN-WARREN, Kristy. «Embodied Research and Writing: A Case for Phenomenologically Oriented Religious Studies Ethnographies», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 79, n° 2, 2011, p. 378-407.
- NAUMESCU, Vlad. *Modes of Religiosity in Eastern Christianity. Religious Processes and Social Change in Ukraine*, Berlin, LIT VERLANG, 2007.
- NAUMESCU, Vlad. «Old Believers' Passion Play: The Meaning of Doubt in an Orthodox Ritualist Movement», dans Marthijs Pelkmans (dir.), *Etnographies of Doubt. Faith*

- and Uncertainty in Contemporary Societies*, London, I.B. Tauris&Co Ltd., 2013, p. 85-118.
- NEAMȚU, Mihai. *Gramatica Ortodoxiei. Tradiția după modernitate*, Iași, Polirom, 2007.
- NEITZ, Mary Jo. «Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here», dans Giuseppe Giordan et William H. Swatos Jr. (dir.), *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2011, p. 45-56.
- NOLTE, Ernst. *Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- NORA, Pierre. «Entre mémoire et histoire: la problématique des Lieux», dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire: La République*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.
- NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire: La nation*, Vol. Tome 2, Paris, Gallimard, 1986.
- NORRIS, Pippa et Ronald INGLEHART. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- OBADIA, Lionel. «Terminologie des sciences des religions et vocabulaire anthropologique», *Histoire, monde & cultures religieuses*, n° 26, 2013, p. 41-58.
- ORNEA, Zigu. *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucarest, Editura Fundației Culturale Române, 1995.
- ORSI, Robert A. *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2005.
- ORSI, Robert A. A 'Bit of Judgment', *Harvard Divinity Bulletin, Summer issue*, <http://rel.as.ua.edu/secure/rel490mccutchprotheroreplies.pdf>, consulté le 4 avril 2015, 2004.
- ORSI, Robert A. «Everyday Miracles: The Study of Lived Religion», dans David D. Hall (dir.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, Princeton University Press, 1997, p. 3-21.
- ORSI, Robert A. «Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Lived in? Special Presidential Plenary Adress Society for the Scientific Study of Religion, Salt Lake City, November 2, 2002», *Journal for Scientific Study of Religion*, vol. 42, n° 2, 2003, p. 169-174.
- ORSI, Robert A. *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven and London, Yale University Press, 1985.
- ORSI, Robert A. *Thank You, St. Jude. Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*, New Haven&London, Yale University Press, 1996.
- ORSI, Robert A. When 2+2=5. Can We Begin to Think About Unexplained Religious Experiences in Ways That Acknowledge Their Existence?, *American Scholar*. <https://theamericanscholar.org/when-2-2-5/#.VS0sZlqJmqA>, consulté le 12 décembre 2013, 2007.
- OTTO, Rudolf. *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968 [1917].
- PANDREA, Petre. *Reeducarea de la Aiud*, Bucarest, Editura Vremea, 2000.
- PĂRĂIAN, Teofil. *Cuvinte lămuritoare*, Cluj-Napoca, Teognost, 2002a.
- PĂRĂIAN, Teofil. «Mărturii - Teofil Părăian», dans Ioan Gânscă (dir.), *Părintele Arsenie Boca, mare îndrumător de suflete din sec. XX - O sinteză a gândirii Părintelui Arsenie în 800 de capete*, Cluj-Napoca, Teognost, 2002b, p. 99-110.

- PÂRVULESCU, Ioachim. *Sfaturi duhovnicești. Repere morale pentru o viața practică creștin-ortodoxă*, Editura mănăstirii Lainici, 2004.
- PETCU, Adrian Nicolae. «Părintele Arsenie Boca în percepția poliției politice din România», dans Silviu Moldovan (dir.), *Arhivele Securitatii*, Bucurest, Nemira, 2004, p. 194-275.
- PETCU, Adrian Nicolae. «Studiu introductiv», dans Ciprian Cămpineanu, Sebastian Ilfoveanu, Corneliu Bărlădeanu, Visarion Rășinăreanu, Toma Rădulescu, Ionel Popescu, Florin Șerbănescu, Ștefan Lupu, Cristinel Fodor, Hermann Pitters et Adrian Nicolae Petcu (dir.), *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*, Bucurest, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007, p. 19-40.
- PETRASCIUC, Romeo. *Părintele Arsenie Boca. Minuni și mărturii*, Bucurest, Agnos, 2014.
- PICKEL, Gert. «Revitalization of Religiosity as Normalization? - Romania in European Comparative Perspective», *Sociologia*, vol. 2, 2009, p. 9-36.
- PLĂMĂDEALĂ, Antonie. *Tâlcuri noi la texte vechi*, Bucurest, Editura Sophia, 2011.
- POP, Simion. «Eastern Orthodox Christianity as Anthropological Object: Conceptual and Methodological Considerations», *Studia UBB Sociologia*, vol. LVI, n° 2, 2011, p. 93-108.
- POPESCU, Lucian D. *Cu părintele Arsenie pe Cărarea Împărăției*. Bucurest, Lumea Credenței, 2012.
- PREDA, Radu. *Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social-teologice*, Cluj-Napoca, Eikon, 2010.
- PRIMIANO, Leonard Norman. «Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife», *Western Folklore*, vol. 54, n° 1, 1995, p. 37-56.
- RADU, Dumitru. *Îndrumări misionare*, Bucurest, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986.
- RIIS, Ole et Linda WOODHEAD. *A Sociology of Religious Emotion*, New York, Oxford University Press, 2010.
- SCHIELKE, Samuli et Liza DEBEVEC. «Introduction», dans Samuli and Liza Debevec Schielke (dir.), *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2012, p. 1-16.
- SCHUSTER, Hermann et Franz WESINGER. «Prologul editorului: St. Gerhard's Werk e.V», dans Ciprian Cămpineanu, Sebastian Ilfoveanu, Corneliu Bărlădeanu, Visarion Rășinăreanu, Toma Rădulescu, Ionel Popescu, Florin Șerbănescu, Ștefan Lupu, Cristinel Fodor, Hermann Pitters et Adrian Nicolae Petcu (dir.), *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*, Bucurest, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007, p. 9-13.
- SEICHE, Fabian. *Martiri și mărturisitori din secolul XX. Închisorile comuniste din România, Făgăraș*, Editura Agaton, 2010.
- SERAÏDARI, Katerina. *Le culte des icônes en Grèce*, Toulouse, Presses universitaires du Miral, 2005.
- SERAÏDARI, Katerina. «Materiality and Modernity in Greek Religious Discourses and Practices: from Bodies to Icons», http://www.etnoinstitut.co.rs/files/zbornik/30/Seraidari_ENG.pdf, consulté le 10 novembre 2014, 2014.
- SHAFIR, Michael. *Romania: Politics, Economics and Society. Political Stagnation and Simulated Change*, London, Pinter, 1985.
- SHAFIR, Michael. «Rotten Apples, Bitter Pears: An Updated Motivational Typology of Romania's Radical Right's Anti-Semitic Postures in Post-Communism», *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 7, n° 21, 2008, p. 149-187.

- SIGAL, Pierre-André. *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.
- SOARES, Edio. *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Genève, Paris, Éditions Karthala et Institut de hautes études internationales et du développement, 2009.
- STAHL, Irina. «The Romanian Saints: Between Popular Devotion and Politics», dans Gabor Barna et Istvan Povedak (dir.), *Politics, Feasts, Festivals. Yearbook of the Sief Working Group on the Ritual year*, Szeged, Innovariant Nyomdaipari Kft., 2014, p. 86-110.
- STAHL, Irina et Eric VENBRUX. «Ritual Multiplication: On Lived Religion in Bucharest», *Jaarboek voor liturgieonderzoek*, vol. 27, 2011, p. 139-167.
- STAHL, Paul-Henri. «Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques», *Études rurales*, n° 105-106, 1987, p. 215-241.
- STAN, Lavinia. *Transitional Justice in Post-Communist Romania. The Politics of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- STAN, Lavinia et Lucian TURCESCU. «Religion and Politics in Post-Communist Romania», dans Angeli Murzaku (dir.), *Quo Vadis Eastern Europe? Religion, State and Society after Communism*, Ravenna, Longo Editore Ravenna, 2009, p. 221-236.
- STĂNESCU, Mircea. *Reeducarea în România Comunistă (1945-1952)*, Vol. 3 vol., Iași, Polirom, 2010.
- STEWART, Charles. *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- STIRLING, Nicole, Sylvie SHAW et Patricia SHORT. «Sifting, Negotiating and Remaking Religious Identities: A Redefining of Lived Religion among Muslim Migrant Women», *International Journal of Humanities and Social Science*, vol. 4, n° 8(1), 2014, p. 17-29.
- STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- STREIB, Heinz. «More Spiritual than Religious: Changes in the Religious Field Require New Approaches», dans Heinz Streib, Astrid Dinter and Kerstein Söderblom (dir.), *Lived Religion. Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock.*, Leiden, Boston, Brill, 2008, p. 53-67.
- SULLIVAN, Fallers Winnifred. *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- TĂNĂSESCU, Raluca. «Interviu realizat în octombrie 2005», dans Ciprian Voicilă (dir.), *Mărturisitorii din închisorile comuniste. Minuni. Mărturii. Repere*, Bucarest, Areopag, 2012, p. 123-137.
- TĂRĂU, Virgiliu et Ioan CIUPEA. «Morții penitenciarului Aiud 1945-1965», *Anuarul Institutului de istorie « G. Barițiu » din Cluj-Napoca*, vol. tom XLIX, 2010, p. 143-188.
- TEODOROVA, Maria. *Bones of Contention: The Living Archive of Vasil Levski and the Making of Bulgaria's National Hero*, Budapest, Central European University Press, 2009.
- THÉRIAULT, Barbara. «Porter le chapelet. Formes religieuses dans une prison pour femmes», *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 43, 2014, p. 172-180.
- THOMAS, Nicholas. *Entangled Objects. Exchanges, Material Cultures, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Massachusetts et London, England, Harvard University Press, 1991.

- TISMĂNEANU, Vladimir. *Diavolul în istorie. Comunism, fascism și câteva lecții ale secolului XX*, Bucharest, Humanitas, 2013 [2012].
- TOMKA, Miklos. «Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?», *Social Compass*, vol. 53, n° 2, 2006, p. 251-265.
- TUDOR, Andrei, Mariana CONOVICI et Iuliana CONOVICI. *Am înțeles rostul meu... Părintele Arsenie Papacioc în dosarele Securității*. Bucharest, Humanitas, 2014.
- TURGEON, Laurier. «La mémoire de la culture matérielle et la culture matérielle de la mémoire», dans Octave Debary et Laurier Turgeon (dir.), *Objets & mémoires*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007, p. 13-36.
- VAMVULESCU, Petru. *Minunile lui Arsenie Boca. Văzute și nevăzute*, Bucharest, Editura Artemis, 2014.
- VAMVULESCU, Petru. *Părintele Arsenie Boca. Mărturia mea*, Arad, Editura Arhidieceza, 2012.
- VAN DE PORT, Mattijs. «"It Takes a Serb to Know a Serb". Uncovering the Roots of Obstinate Otherness in Serbia», *Critique of Anthropology*, vol. 19, n° 1, 1999, p. 7-30.
- VASILE, Cristian. *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*, Bucharest, Curtea veche, 2005.
- VASILE, Danion. *Din temnițe spre sinaxare - despre mucenicii prigoanei comuniste*. Bucharest, Editura Areopag, 2008.
- VASILE, Danion. «Minunea de la Iași», dans Ciprian Voicilă (dir.), *Mărturisitorii din închisorile comuniste. Minuni. Mărturii. Repere*, Bucharest, Editura Areopag, 2012.
- VASILE, Danion. «Părintele Justin a fost omul care ne-a învățat să avem curajul unei atitudini», dans Vasile Herman et Danion Vasile (dir.), *Avva Justin Pârvu. Mărturii. Amintiri. Minuni*, Bucharest, Editura Areopag, 2014, p. 180-185.
- VASSAS, Claudine. «En Roumanie l'autre moitié du rite: les cuisinières des morts», *Clio. Histoire, femmes et sociétés [En ligne]*, vol. 14, n° URL : <http://clio.revues.org/105> ; DOI : 10.4000/clio.105, consulté le 23 novembre 2011, 2001.
- VELIMIROVICI, Nicolae. *Credința sfinților. Catehismul Bisericii Ortodoxe*, Bucharest, Editura Sophia, 2004[1970].
- VERDERY, Katherine. *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- VOICILĂ, Ciprian. *Mărturisitorii din închisorile comuniste. Minuni. Mărturii. Repere*. Bucharest, Editura Areopag, 2012.
- VOICU, Bogdan. «România pseudo-modernă», *Sociologie Românească*, n° 1-4, 2001, p. 35-69.
- VOICU, Mălina. *România religioasă pe valul european sau în urma lui?*, Iași, Institutul european, 2007.
- VOICU, Mălina et Andreea CONSTANTIN. «Religious Revival in Romania: Between Cohort Replacement and Contextual Changes», dans Gert Pickel et Kornelia Sammet (dir.), *Transformations of Religiosity. Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989-2010*, Springer VS, 2012, p. 155-174.
- VOLOVICI, Leon. *Nationalism Ideology and Antisemitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, Oxford, Pergamon Press, 1991.
- WEAVER, Dorothy C. «Shifting Agency: Male Clergy, Female Believers and the Role of Icons», *Material Religion*, vol. 7, n° 3, 2011, p. 394-419.

- WEBER, Eugen. «Romania», dans Hans Rogger et Eugen Weber (dir.), *The European Right. A Historical Profile*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1966, p. 501-574.
- WEBER, Max. *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, Vol. 1, Paris, Plon, 1995[1921]-a.
- WEBER, Max. *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, Vol. 2, Paris, Plon, 1995[1921]-b.
- WEBER, Max. *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, Introduction, Jean-Claude Passeron, 1996[1922].
- WHITE, M. Monica. *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, édité par John Anthony McGuckin, Wiley-Blackwell 2011.
- WIESEL, Elie, Tuvia FRILING, Radu IOANID et Mihai E. IONESCU. Rapport final. Comisia Internațională pentru Studiarea Holocaustului în România. Iași, Polirom, 2004.
- WILKENS, Kathrina. *Holy Water and Evil Spirits. Religious Healing in East Africa*, Berlin, LIT Verlag, 2011.
- WILLIAMS, Roman R. «Spaces for God: Lived Religion at Work, Home, and Play», *Sociology of Religion*, vol. 71, n° 3, 2010, p. 257-279.
- ZUBRZYCKI, Gebeviève. *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 2006.
- ZUBRZYCKI, Gebeviève. «History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology», *Qualitative Sociology*, vol. 34, 2011, p. 21-57.