Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 5 (2000)

Artikel: Les larmes de l'icône : constructions identitaires en Transylvanie

Autor: Grandchamp, Claude / Lavanchy, Anne

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007502

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Les larmes de l'icône

Constructions identitaires en Transylvanie

Claude Grandchamp et Anne Lavanchy

La Roumanie vit actuellement un renouveau des communautés monastiques qui s'accompagne, entre autres, d'une recrudescence et d'une création de pèlerinages et d'une revitalisation de fêtes religieuses[1]. Apparu après 1989, ce phénomène traduit un besoin de restauration de la foi dans un univers en transition. L'euphorie post-89 a cédé la place à l'amertume liée au constat que la «Révolution» n'a pas entraîné le développement économique espéré ni une véritable rénovation des organes du pouvoir. Dans ce contexte, la recherche de ciments d'unité nationale prend une valeur particulière dans la mesure où il ne s'agit pas de revendiquer de nouveaux territoires ni d'affirmer de nouvelles frontières face à l'extérieur, mais de définir des notions unificatrices telles que la «nation» et la «patrie». Un tel processus passe par une redéfinition de «soi» et de «l'autre» et entraîne des tensions entre les différents acteurs.

La Transylvanie et l'orthodoxie, deux piliers de la «roumanité»

Dans ce cadre, la Transylvanie occupe un champ symbolique important dans l'imaginaire national et patriotique roumain. Elle forme en effet un espace multi-ethnique et multi-religieux[2], ce qui s'explique en partie par son passé de province itinérante. Inclue dans le Royaume hongrois dès le XIe siècle, elle rejoint l'Empire austro-hongrois en 1699 et ce n'est que suite à la Première guerre mondiale que le traité de Trianon (1920) l'attribue à la Roumanie. Reflétant la mouvance des frontières, un double discours se développe: d'une part, «la Transylvanie [...] émerge comme détentrice d'une place symbolique centrale dans l'imaginaire patriotique [hongrois]» (Losonczy 1997: 180), alors que le discours patriotique roumain investit ces nouvelles

[1] Nos remerciements vont à Tinka Nyisztor, qui a traduit sans relâche les propos de nos interlocuteurs roumains.

[2] Aux côtés de la majorité roumanophone et orthodoxe cohabitent différentes minorités, définies selon des critères linguistiques, religieux et/ou culturels (magyarophones, germanophones, tziganes, juifs, protestants, gréco-catholiques, catholiques...).

frontières en leur reconnaissant «[le] statut de berceau de la "roumanité"» (p. 184).

Les fluctuations des frontières de la Transylvanie ont eu et ont encore des répercussions concrètes dans le domaine religieux. Elles entraînent la réaffirmation du lien intrinsèque entre le peuple roumain et cette branche particulière du christianisme qu'est l'orthodoxie. Le caractère essentiellement chrétien des Roumains, compris comme une marque d'authenticité, est régulièrement affirmé et réactualisé par la hiérarchie orthodoxe, comme l'illustrent ces propos tenus en 1991 par le Métropolite Téoctiste:

«Le peuple roumain naît chrétien, de manière spontanée et naturelle, au moment où se forge sa latinité ("romanité") [...] Nous sommes Roumains parce que nous sommes chrétiens et chrétiens parce que nous sommes Roumains. Depuis sa christianisation et sa formation en tant que nation, le peuple roumain a eu dans son Eglise orthodoxe un guide permanent, non seulement en ce qui concerne les problèmes spirituels mais aussi en ce qui concerne les problèmes d'ordre culturel, artistique, social-humanitaire et national-patriotique... A travers ses serviteurs, l'Eglise de nos aïeux a soutenu le peuple, dont elle a été le pasteur dans toutes les luttes pour la libération nationale, pour la justice sociale et surtout pour la réalisation de son unité d'état.» (cité in Manolescu 1995: 446)

«Roumanité», confession orthodoxe et Etat roumain sont donc des éléments explicitement liés. Le professeur d'«histoire universelle» à la faculté de théologie orthodoxe de Cluj nous a exposé l'histoire de son pays en soulignant que le peuple roumain n'a pas été christianisé mais est apparu en même temps que le christianisme. Il a utilisé l'image d'une médaille dont les deux faces inséparables seraient l'orthodoxie et la «roumanité». Selon lui, la Roumanie a été fondée sous l'égide de la Rome impériale par des soldats venus de Palestine. Ils amenèrent avec eux la religion chrétienne, qui n'avait pas encore atteint l'Europe occidentale. Par ce biais, les Roumains se considèrent en droit de revendiquer la primauté de l'héritage chrétien face au reste de la chrétienté, primauté qui selon eux est inscrite dans le rite dit oriental suivi par les orthodoxes.

De tels discours prennent une perspective particulière dans le contexte historique de la province. Lorsque la Transylvanie devient roumaine en 1920, tout élément rappelant l'appartenance à ou la présence de l'entité politique hongroise est considéré comme exogène et rejeté. La confession catholique[3] constitue l'un de ces éléments: en 1701, les Habsbourg décident de combattre l'influence de l'Eglise orthodoxe par la création de l'Eglise gréco-catholique. Cette dernière associe au rite orthodoxe des éléments de la doctrine catholique, dont le principal est la reconnaissance de l'autorité et de l'infaillibilité papale. Après une violente opposition populaire initiale, cette confession devient majoritaire au XIXe siècle. Dès 1948, dans sa volonté de rejeter toute autorité extra-territoriale (celle du Vatican en l'occurrence), le pouvoir communiste interdit l'Eglise gréco-catholique et sa hiérarchie est systématiquement poursuivie. Les biens de cette communauté lui sont enlevés et attribués à l'Eglise orthodoxe, proclamée «Eglise d'Etat» par le pouvoir communiste.

Dans ce contexte, la confession devient marqueur d'identité et d'altérité. Les orthodoxes, majoritaires, se considèrent comme une population endogène, alors que toute autre confession devient symbole de puissance étrangère, d'origine exogène.

L'icône du monastère de Nicula

Nicula est un petit village situé à environ 55 kilomètres au nord de Cluj, la principale ville de Transylvanie. Un monastère, fondé par les gréco-catholiques mais actuellement orthodoxe, le domine. Lors de notre séjour à Cluj, il nous est apparu comme un paradigme des stratégies identitaires locales, ainsi que dans la politique régionale, voire nationale. Son

[3] Les catholiques se divisent en catholiques de rite romain, confession qui regroupe majoritairement des magyarophones, et en gréco-catholiques de rite oriental, qui comprend surtout des roumanophones.

importance, reflétée par sa récurrence au niveau médiatique ainsi que lors de nos entretiens, ne peut s'expliquer par son importance numérique[4] mais bien par son poids symbolique. Il se trouve en effet au centre d'un faisceau de discours identitaires divergents, tenus par les représentants des deux communautés antagonistes qui nous intéressent, les orthodoxes et les gréco-catholiques[5]. Ce sont les différents éléments de ces discours que nous allons tenter d'esquisser ci-après.

Le cœur géographique et symbolique de Nicula est l'église qui abrite une icône d'une Vierge à l'enfant à laquelle des pouvoirs thérapeutiques particuliers sont conférés. Elle représente un catalyseur d'émotions particulièrement efficace, ce qui se traduit tant par la dévotion qu'elle suscite que par les différents récits mythiques qui circulent à son sujet. Si ces derniers présentent des variations importantes dans leur agencement et dans la manière dont ils sont interprétés, un certain nombre «d'unités de sens génératrices d'affects»[6] se retrouvent de manière récurrente. Ces six «mythèmes» ou constantes sont les suivants:

- L'icône est porteuse de références locales: peinte par un artiste d'un village proche de Nicula, son origine et son histoire se confondent avec celles de la région.

- L'icône a pleuré: ce miracle initial a été constaté par des soldats austro-hongrois catholiques visitant une église de village orthodoxe. Le phénomène a duré plusieurs jours, ce qui a permis à de nombreuses personnes de le constater. Les personnes nous ayant raconté cet événement en ont toujours précisé l'année et le mois, mais les dates varient d'un interlocuteur à l'autre, dans une fourchette allant de 1694 à 1699. En commémorant au début de 1999 le trois-centième anniversaire du miracle, la hiérarchie orthodoxe a arrêté une date qui lie explicitement le miracle à l'intégration de la Transylvanie dans l'Empire austro-hongrois.

- L'icône est présentée comme potentiellement indestructible: enterrée avec d'autres objets cultuels durant toute la période communiste, elle est la seule à ne pas être ressortie en état de putréfaction. D'autre part, elle a aussi à deux reprises échappé au feu: après avoir été épargnée lors d'un incendie, elle n'a pas été endommagée par la chaleur d'un fourneau contre lequel elle a été posée par mégarde lors de sa restauration en 1992.

- L'authenticité de l'icône exposée dans l'église est souvent mise en doute. Certaines personnes mentionnent que des copies ont été faites au cours des siècles, alors que d'autres évoquent l'existence d'une seconde icône d'une Vierge à l'enfant peinte par le même peintre. Elle appartient à la communauté gréco-catholique voisine qui la présente comme la vraie icône miraculeuse.

- L'icône a des pouvoirs thérapeutiques qui s'exercent aussi bien sur les maladies du corps que sur celles de l'âme. Les rémissions concernent deux types d'affection: tout d'abord, selon des interlocuteurs orthodoxes, l'icône guérit différents «désordres», sans qu'apparaisse une distinction entre désordres corporels et désordres psychiques. On nous a explicitement mentionné le psoriasis, les cancers et la possession. L'autre type d'affection susceptible d'être soignée par l'icône, évoqué par des gréco-catholiques, est le manque ou la tiédeur de la foi. La distinction entre ces deux genres de miracle semble refléter la place et le rôle des images dans chacune des confessions: les orthodoxes considèrent que toute icône est potentiellement curative[7], celle de Nicula l'est simplement plus que d'autres; pour les gréco-catholiques, les images religieuses ne sont pas thérapeutiques en elles-mêmes, leur dimension miraculeuse éventuelle réside dans la ferveur qu'elle suscite.

- Le monastère dans lequel se trouve l'icône fait partie des biens confisqués aux gréco-catholiques au profit de l'Eglise orthodoxe. Sa possession ne correspond pas qu'à un enjeu matériel. C'est un site emblématique, fortement catalyseur d'émotions et en tant que tel revendiqué par les deux communautés roumanophones antagonistes.

[4] Lors de notre séjour (septembre 1999), ce monastère comptait sept prêtres, quinze moines et une douzaine de novices.

[5] Selon le recensement de 1992, les gréco-catholiques constituent 0,98% de la population totale de la Roumanie, les orthodoxes 86,81% (Culic 1999: 5).

[6] Ces termes sont empruntés à Zempleni, d'après lequel le «mode de pensée nationalitaire [...] opère non au moyen de propositions mais d'imagos ou d'items liés à des affects [...], autrement dit d'unités de sens indissociables des émotions collectives qu'elles ont pour fonction de susciter» (Zempleni 1996: 126).

[7] «Si Dieu peut s'unir à un corps humain, du bois et des pigments peuvent par l'entremise de l'image artificielle de Dieu et de ses amis les saints, véhiculer la présence spirituelle de ceux qui y sont représentés. L'affirmation des icônes est l'affirmation de l'Incarnation; le refus de l'icône est aussi un refus, une diminution de la réalité de l'Incarnation. En rejetant la position iconoclaste, l'Eglise proclamait que la matière en général et les icônes en particulier peuvent être "mystérophores", c'est-à-dire qu'elles peuvent porter et communiquer les mystères de Dieu.» (Bigham 1995: 29)

La construction de l'identité ou l'histoire portée par les miracles de la Vierge

Pour les orthodoxes, l'explication du miracle initial réside dans le contexte historique particulier. Les larmes annoncent la création de l'Eglise gréco-catholique, ce qui eut comme double conséquence la division des roumanophones en deux confessions et l'inscription visible de la puissance exogène hongroise en Transylvanie. Elles expriment la douleur de la Vierge face à l'annexion politique et/ou à la scission religieuse. Les orthodoxes interprètent le miracle comme une preuve du fait que la Vierge prend parti pour eux et leur désigne la Transylvanie comme leur appartenant. Par conséquent, ils se considèrent en droit de revendiquer la pleine gestion de la spiritualité de cette terre.

Les récits de la deuxième série de miracles mettent en relation l'indestructibilité de l'icône avec la fin de la période communiste. L'icône, enterrée et donc invisible durant le communisme et qui réapparaît intacte à sa chute, apparaît porteuse d'une renaissance. Ses vertus thérapeutiques, efficaces pour lutter contre les dégénérescences du corps et de l'esprit des croyants, sont aussi garantes de l'intégrité d'un corps mystique, celui de la patrie. Elle s'inscrit ainsi dans une temporalité mythique, où les deux séries de miracles sont construites parallèlement (temps des occupants opposé à celui de la rénovation et de l'indépendance) et renvoient l'une à l'autre comme un jeu de miroirs.

Les constructions identitaires passent par une double dimension. D'une part la hiérarchie religieuse opère une revitalisation de certaines pratiques à portée symbolique (cultes, pèlerinages, construction d'églises...) qui s'inscrit dans des enjeux territoriaux et nationaux. D'autre part, cette revitalisation se base sur les référents imaginaires par lesquels un groupe se construit symboliquement. C'est ce qui lui confère sa portée et en garantit l'efficacité[8].

En dernier lieu, nous avons remarqué que la rivalité entre les deux communautés fait l'objet d'une médiatisation importante, relayée par le bouche à oreille. Il s'agit pourtant de tensions impliquant une communauté, celle des gréco-catholiques, numériquement faible. La disproportion entre écho médiatique et nombre de personnes directement concernées peut s'expliquer par l'hypothèse suivante: la médiatisation des tensions entre les communautés orthodoxe et gréco-catholique, toutes deux roumanophones, est peut-être une manière de masquer les revendications identitaires d'autres minorités, revendications qui seraient plus menaçantes pour la nation roumaine, comme celles des magyarophones.

[8] «Plutôt que délimitée, la représentation [de la patrie] est banalisée par des marqueurs multiformes. Il s'agit de noyaux métonymiques évocateurs culturellement transmis et catalyseurs d'émotions, projetés sur un espace virtuel, comme la langue, de marqueurs musicaux, vestimentaires, culinaires, architectoniques, religieux de provenance culturelle interne ou même externe, ainsi que d'un réseau de sites emblématiques» (Losonczy 1997: 177-178). Voir aussi Zempleni 1996.

Références citées

BIGHAM Steve
1995. *L'icône dans la tradition orthodoxe*. Montréal/Paris: Médiaspaul.

CULIC Irina
1999. «Ethnic minorities in Romania» [article non publié].

LOSONCZY Anne-Marie
1997. «Les itinéraires de la patrie: de la construction de l'espace interpatriotique en Hongrie contemporaine», in: Jacques HAINARD et Roland KAEHR (éds), *Dire les autres: réflexion et pratique ethnologiques*, p. 177-194. Lausanne: Payot.

MANOLESCU Anca
1995. «Eveil du monastère: fondation mythique, fondation actuelle en Transylvanie». *Ethnologie française* (Paris) XXV(3): 436-449.

ZEMPLÉNI Andras
1996. «Les manques de la nation: sur quelques propriétés de la "patrie" et de la "nation" en Hongrie contemporaine», in: Daniel FABRE (dir.), *L'Europe entre cultures et nations: actes du Colloque de Tours, décembre 1993*, p. 121-155. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

Auteures

Claude Grandchamp, rue Charles-Vuillermet 6, CH-1005 Lausanne; <Grandfa@vtxnet.ch>.

Anne Lavanchy, Université de Fribourg, Institut de science comparée des religions, Rte d'Englisberg 9, CH-1763 Granges-Paccot; <Anne.Lavanchy@unifr.ch>