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: Rendre visite aux saints : pèlerinages à Lesvos et action thaumaturgique de Agios Rafaíl

Autor: Rey, Séverine

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007509

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: 13.07.2025

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

Rendre visite aux saints

Pèlerinages à Lesvos et action thaumaturgique de Agios Rafaíl

Séverine Rey

Le Monastère Agios Rafaíl[1] se trouve sur l'île de Lesvos, au nord-est de la Grèce, tout près des côtes turques. Il s'agit d'un couvent de confession chrétienne orthodoxe, la religion officielle du pays, dont seuls l'église et les pourtours sont accessibles au public. De très nombreux pèlerins viennent y faire leurs dévotions et rendre hommage aux saints. Ce lieu offre à l'anthropologue une grande diversité de thèmes de recherche, dont quelques-uns seront abordés ici: l'histoire du lieu, les pèlerinages et les miracles qui sont attribués aux saints[2].

Un double registre historique

L'histoire du monastère s'inscrit dans un temps «court», celui de son existence en tant que tel (il a été construit au début des années soixante), et un temps «long», celui de l'histoire à laquelle il fait référence.

Un premier niveau d'analyse est l'histoire récente, locale, que l'on peut brièvement résumer ainsi: pour réaliser un vœu, une famille de Grecs rapatriés d'Asie mineure (territoire grec devenu turc en 1923) a voulu construire une petite église sur le terrain qui lui avait été donné. Lors de ces travaux on a trouvé des ruines et des squelettes humains (la présence de reliques est centrale, j'y reviendrai plus bas); en parallèle, des événements extraordinaires se sont produits: apparitions, rêves et miracles. Un mouvement de ferveur populaire s'est alors développé suite à quoi il a été décidé de construire le monastère. Aujourd'hui, des enjeux se dessinent autour de l'énonciation et de l'appropriation de cette histoire. En effet, tout se passe comme si différents acteurs se battaient par ouvrages interposés en présentant chacun sa propre version de l'histoire et de son rôle. On trouve ainsi d'un côté la Mère supérieure du monastère, à la tête d'une formidable machine de production et de diffusion de livres (le marché offert par la venue des pèlerins est énorme), qui donne une version expur-

[1] *Agios* signifie «saint» en grec.

[2] J'ai recueilli les données de ma recherche (thèse de doctorat en anthropologie culturelle et sociale) lors de plusieurs séjours en Grèce, principalement à Lesvos, entre 1995 et 1999. J'ai eu recours tant à l'observation qu'à des entretiens (pèlerins, acteurs historiques) et à des sources locales relatives à l'histoire du lieu.

gée des faits d'origine et se met en scène comme l'«élue» appelée à prendre en charge une mission difficile, et de l'autre côté certaines personnes qui ont participé aux événements de cette période et qui tentent d'esquisser une histoire plus collective, celle de la région et de ses habitants.

A un second niveau se situe l'histoire que célèbre le monastère et qui est celle de deux précédents cloîtres édifiés au même endroit et auxquels il est intrinsèquement lié. En mémoire du premier, un couvent du XIIIe siècle regroupant des femmes, il a été décidé à sa fondation de le réserver à des nonnes. Mais c'est surtout la commémoration du second, une abbaye du XVe siècle réunissant des hommes, qui est importante: cette abbaye a été le théâtre d'un massacre perpétré en 1463 par des Ottomans, peu après le début de leur occupation de l'île, alors sous domination génoise. Le prêtre responsable de l'abbaye, Rafaíl, son diacre Nikoláos et Iríni, une fillette qui assistait avec ses parents et des villageois aux cérémonies célébrant Pâques, y ont été tués avec d'autres personnes. Suite à la découverte de cet épisode de l'histoire, le nouveau monastère a été consacré à ces trois figures, puis le Patriarcat œcuménique de Constantinople a proclamé Rafaíl, Nikoláos et Iríni «néomartyrs»[3] et les a classés parmi les saints de l'Eglise orthodoxe. Ces références au passé, de même que la destinée des personnages célébrés, ancrent le lieu dans la longue durée et dans un registre plus global (la Grèce et l'occupation ottomane). La vie de Agios Rafaíl, la personne centrale parmi les trois saints, a été reconstituée par des recherches et des rêves. Ces récits sont dans leurs grandes lignes connus des pèlerins; ils constituent une nébuleuse qui donne un caractère mythique aux trois figures.

Ce double registre temporel rend possible l'analyse concrète de la construction de la sainteté: il situe d'emblée cette dernière dans une temporalité qui met en scène représentations, sens social et enjeux. Une telle perspective permet de réfléchir à la création de l'histoire et de la tradition et de saisir les processus humains à la base d'un phénomène qui,

[3] Titre attribué à ceux qui sont morts pour leur foi, ou qui ont souffert en quelque manière que ce soit, durant l'occupation ottomane.

Fête des saints: procession autour du monastère (13 avril 1999)

touchant au sacré, ne doit surtout pas être vu comme constituant une authenticité indépassable.

Pèlerinages et pèlerins

Deux moments forts mais de durées différentes rythment la vie du monastère: le mardi de Pâques, jour commémoratif de la mort des saints, est organisée une fête qui est l'occasion de la procession du Chef de Agios Rafaíl. Lors de cette journée, férié dans l'île, non seulement les habitants de celle-ci viennent en masse mais également un certain nombre de personnes extérieures. L'autre période est celle des mois d'été, lors desquels les pèlerins (ceux qui n'habitent pas l'île) viennent et restent parfois plusieurs jours. Le reste de l'année, la fréquentation du lieu est nettement moins forte.

Ils sont des milliers à s'y rendre: la plupart vient avec des parents, des ami/es, des groupes de villageois ou de paroissiens accompagnés par un prêtre; une nette majorité est constituée de femmes[4]. Sur l'ensemble, il y a nettement plus d'adultes et de personnes âgées: les jeunes sont présents mais en moins grande proportion. Les pèlerins sont majoritairement Grecs ou d'origine grecque, qu'ils soient domiciliés dans le pays même ou qu'ils aient émigré dans des pays lointains. D'autres viennent de Chypre, dans le cadre de croisières organisées qui les emmènent dans différents lieux de Grèce.

Lors de leur visite, ils se rendent dans trois lieux principaux: l'église qui contient les reliques de Agios Rafaíl, la chapelle située au-dessous de l'église et où se trouvent les tombeaux des deux autres saints, et enfin la source d'eau, dont l'entrée est derrière la chapelle. Quelques marches d'escalier conduisent en effet dans une petite grotte où coule l'eau sacrée et où se trouve aussi de l'huile sanctifiée; toutes deux sont emportées par les pèlerins dans de petites fioles utilisées dans le cadre de pratiques et de rituels domestiques. Par ailleurs, en guise d'offrande, quelques-uns apportent ou achètent sur place des cierges de différentes dimensions qui sont allumés et placés à l'extérieur de l'église. Un autre passage quasiment obligé est le kiosque du monastère, tenu par des sœurs, dans lequel on peut acheter des livres écrits par la Mère supérieure – histoire du monastère, recueils de miracles – ou relatifs à son œuvre, ainsi que des icônes de différentes dimensions, des pendentifs ou d'autres souvenirs. En dehors de l'enceinte du couvent, dont l'accès est fermé la nuit, se trouvent dortoirs, cafétérias et boutiques.

Tous les pèlerins viennent en car, en voiture, en taxi ou en bus depuis le chef-lieu de l'île. Rares sont ceux qui viennent à pied, parcourant une longue distance. Autrement dit, l'association que l'on est souvent mené à établir au premier abord entre pèlerinage et souffrance liée à la longueur du chemin ou au fait de ramper n'est pas ici pertinente: les pèlerins associent les moyens modernes de transport à leur déplacement. De plus, la comparaison avec d'autres sites de pèlerinage en Grèce, comme la très fréquentée église *Panagía Evangelístria*[5] à Tinos (une île de la mer Egée; pour une analyse de ce lieu saint, voir Dubisch 1995), montre que dans le cas qui nous intéresse, rares sont les femmes qui avancent à genoux jusqu'à l'église[6]: quand elles le font, c'est sur un parcours de quelques mètres seulement.

S'ils jugent central et décisif le fait de venir dans cet endroit, les pèlerins ne s'y limitent cependant pas: beaucoup, en effet, profitent de leur bref séjour dans l'île pour visiter d'autres monastères et églises. Ainsi se dégage une importante circulation d'un lieu saint à un autre: est-ce à dire que la déambulation qui caractérise d'autres traditions de pèlerinage n'est pas tant «interne» au monastère, mais plutôt *entre* de tels lieux?

[4] Faute de place, je ne développerai pas ici cette question liée à la thématique du *gender* (ou rapports sociaux de sexe), pourtant centrale à ma perspective et à mon analyse des données du terrain.

[5] On peut traduire le nom de cette église par «Notre-Dame-de-l'Annonciation». Le terme *Panagía* signifie «la Toute sainte», soit (la Vierge) Marie, et exprime sa position dans la hiérarchie des saints; elle est également appelée *Theotókos*, la Mère de Dieu («celle qui l'a porté»): dans ce cas, c'est son rôle maternel qui est souligné.

[6] Ramper jusqu'à l'église est la marque d'un vœu fait par certaines (démarche rendue plus difficile).

Déplacement, mais quel déplacement?

A ce stade de l'examen des données émerge une piste qu'il s'agira de creuser. Sans entrer dans une discussion théorique relative au concept anthropologique de pèlerinage, il est intéressant de s'arrêter un peu sur le terme grec désignant ce dernier: *to proskúnima*. En effet, il ouvre le champ de la réflexion car il est plus global que son équivalent français: il n'implique pas d'emblée la notion de déplacement, contenue en français dans l'étymologie même du mot («pèlerin» vient du latin *pelegrinus* et signifie «étranger, voyageur») mais renvoie aux pratiques effectuées par les fidèles dans les églises. Le verbe *proskinó* signifie littéralement «se prosterner devant, rendre ses hommages». Ainsi, selon cette acception, les pèlerinages ne se limitent pas à la seule fréquentation de certains lieux sacrés. Ils s'inscrivent dans une gamme de pratiques plus ordinaires et ne sauraient, à ce titre, être réduits à un type suprême de dévotion.

Cependant – et la venue de milliers de fidèles le montre bien – le déplacement existe bel et bien: quelle différence peut-on alors établir, sous la même étiquette, entre la visite rendue à l'église de son quartier et celle qui nécessite l'organisation d'un voyage? De plus, sachant que la doctrine religieuse comme la vision des croyants s'entendent sur l'ubiquité des saints (on peut leur adresser des prières de n'importe quel endroit, ils les entendront; ils peuvent simultanément réaliser des miracles à des endroits du monde très éloignés), pourquoi alors se déplacer en un endroit particulier où, par définition, les saints ne devraient pas être plus présents qu'ailleurs?

Le «magnétisme spirituel»

Il est intéressant de relever qu'autorités religieuses et croyants estiment que de telles migrations entraînent une protection et une grâce divine accrues. Pour les pèlerins, dont certains viennent chaque année, il s'agit de rendre hommage aux saints, de leur demander la santé, la guérison, ou de l'aide, parfois de déposer des plaquettes votives. Par un tel déplacement, il leur importe de s'approcher le plus possible de la sainteté, de ressembler aux saints. Cette manière de voir les choses laisse alors penser qu'on aurait affaire moins à des dévotions envers une figure particulière qu'à un cheminement vers le divin en général.

La raison d'être des pèlerinages est liée à des lieux «autres», qualifiés de sacrés et associés à la manifestation du divin aux êtres humains. Ce qui est commun à ces endroits est ce que Preston (1992) qualifie de *spiritual magnetism*: un pouvoir d'attraction. Un élément ici central est la place et la valeur que prennent les reliques des saints – leur présence est un fait rare, car la relation aux saints s'établit normalement, dans la religion chrétienne orthodoxe, à travers des icônes, élément central et fondateur de toute dévotion. Le prêtre qui officie sur place a souligné pour moi cette différence majeure: si par exemple on se rend à Tinos, on s'adresse à la *Panagía* «... et bien sûr elle est la mère de Dieu, elle fait des miracles... mais sur place il n'y a rien, rien de vivant» m'a-t-il précisé. Dans le monastère Agios Rafaíl, par contre, il y a les reliques des martyrs qui sont une trace du vivant, contrairement aux icônes qui ne sont «qu'une» représentation. Les reliques sont d'ailleurs un des éléments fondamentaux (sinon le principal) du rapport qui s'établit entre pèlerins et saints. C'est auprès d'elles que les gens prient et se recueillent, c'est elles, finalement, qui les relient au monde des saints et du divin.

Entre attraction et preuve de la sainteté: les miracles

Un nombre fantastique de miracles est attribué à l'action des saints: guérisons survenant pour des maladies fort diverses, grossesses, soutien dans des moments difficiles... Agios Rafaíl et ses compagnons ne sont pas «spécialisés» dans la résolution d'un type de problèmes précis.

Une partie de ces miracles, dont on peut sans cesse entendre des évocations en passant un peu de temps au monastère, est publiée par la Mère supérieure dans des recueils de témoignages (le tome 35 paraissait en été 1999). La lecture des lettres montre notamment que les expériences sont racontées à des proches ou à d'autres Grecs émigrés, et les ouvrages prêtés des uns aux autres assurent ainsi la diffusion de ces récits et la renommée des saints.

Le thème des miracles ouvre d'autres pistes à l'analyse. Tout d'abord, l'élément déterminant repose très souvent sur la coïncidence entre l'invocation du saint ou le contact avec ses reliques, et l'événement favorable survenu. Ainsi, l'élément temporel est particulièrement important (Sigal 1985): plutôt que des phénomènes extraordinaires ou qui entrent en contradiction avec les lois de la nature, il s'agit surtout de faits au caractère miraculeux en raison même des circonstances dans lesquelles ils se sont déroulés.

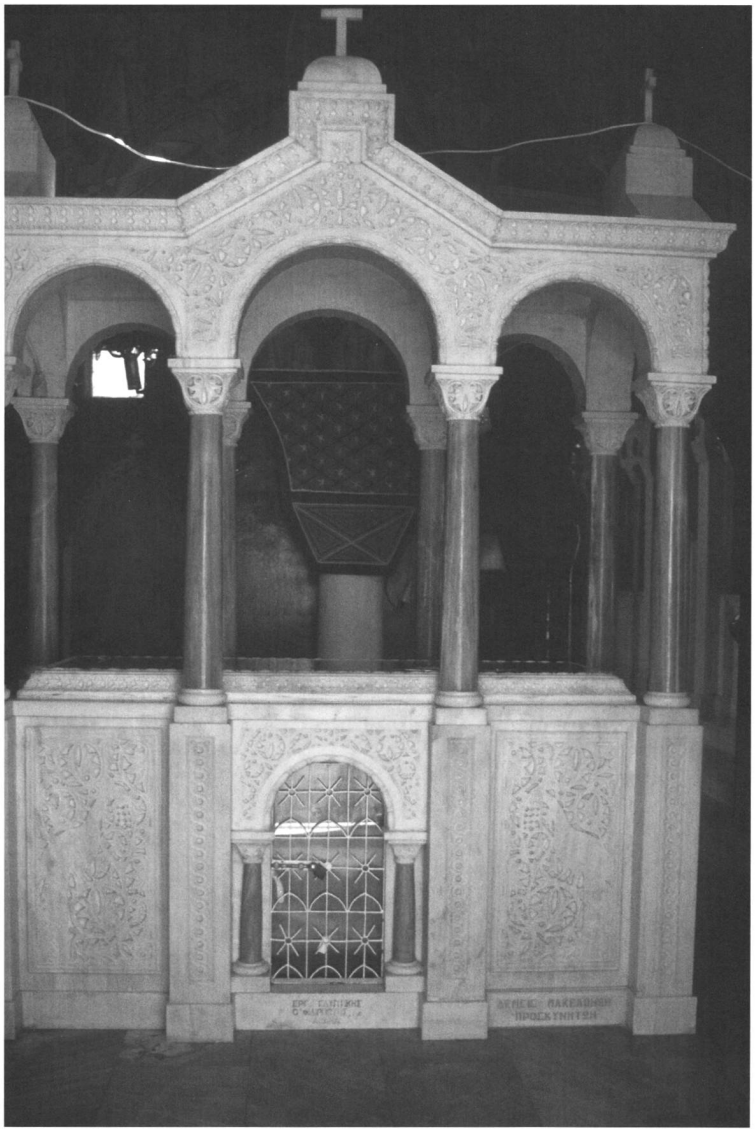
Par ailleurs, miracle et croyance sont intimement liés: cette dernière est performante, elle rend réel le divin. Les miracles renforcent la foi et, en même temps, ils découlent «naturellement» de celle-ci. La conception du sacré permet de les envisager comme faisant partie de la vie quotidienne. Ainsi, dans le cas de la Grèce et, plus généralement, du monde orthodoxe, les miracles sont situés dans une vision plus globale du paradis perdu (Stewart 1991). Si les humains sont, ici-bas, séparés des soins constants de Dieu, ce dernier n'en reste pas moins fondamentalement du côté de ceux qui suivent le Christ et les miracles dressent provisoirement un pont

Portique d'accès au monastère: achat de bouteilles pour l'eau sacrée et l'huile (13 août 1996)

entre humains et divinité. Cette conviction de la puissance des saints et de leur bonne disposition envers l'humanité est largement partagée.

Les miracles permettent enfin d'étudier la thématique du corps: ils éclairent la perception sociale de la faiblesse et de la vulnérabilité et répondent aux préoccupations humaines, celles notamment liées aux angoisses de la souffrance et de la mort, qui ne sont pas réductibles à un fonctionnement strictement naturel ou social (Gelis et Redon 1983). Parallèlement, si la relation entre la personne «souffrante» et le saint est induite par l'âme, elle est aussitôt relayée par le corps du fait même du pèlerinage: le miracle est aussi rencontre physique entre ces deux «personnes».

Dans l'église principale: tombeau de Agios Rafaíl contenant (dans la partie basse) ses reliques (septembre 1999)



Références citées

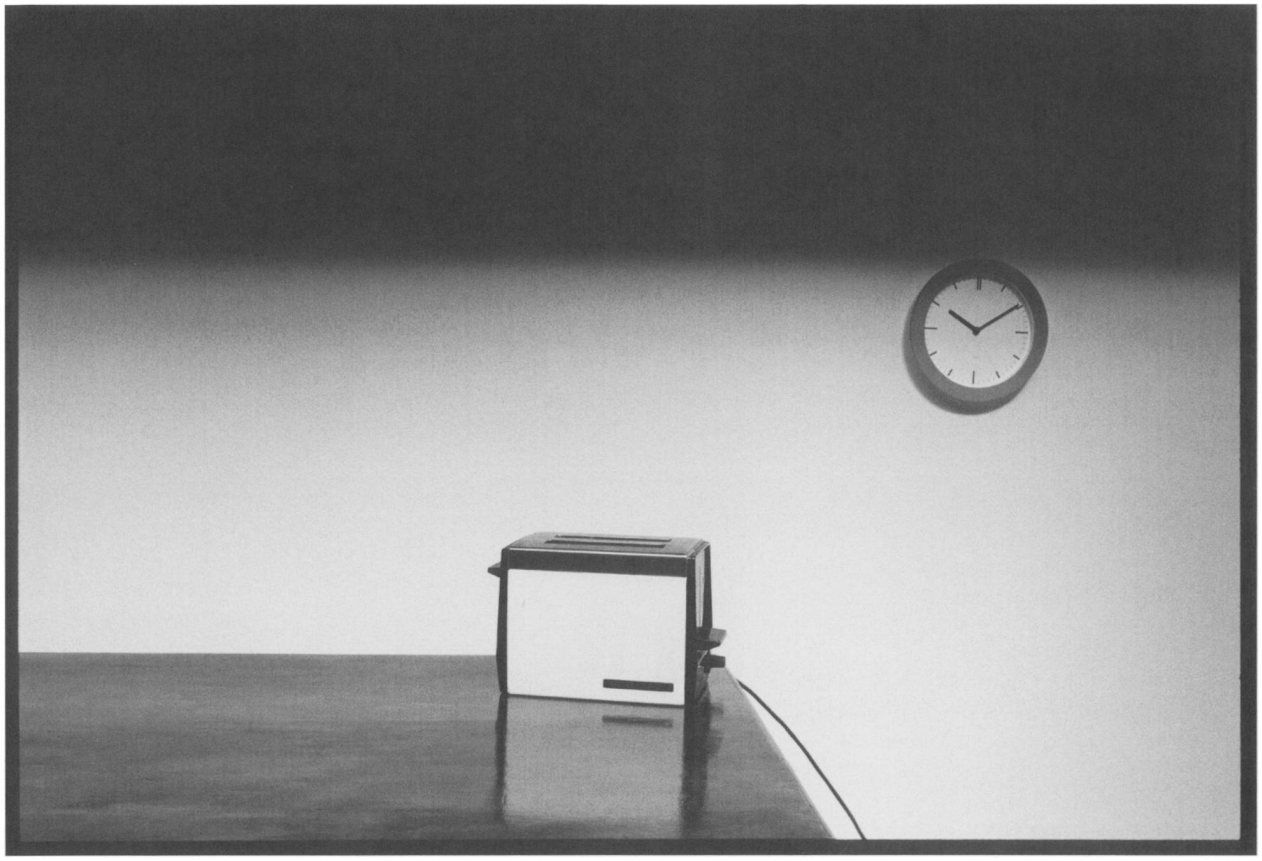
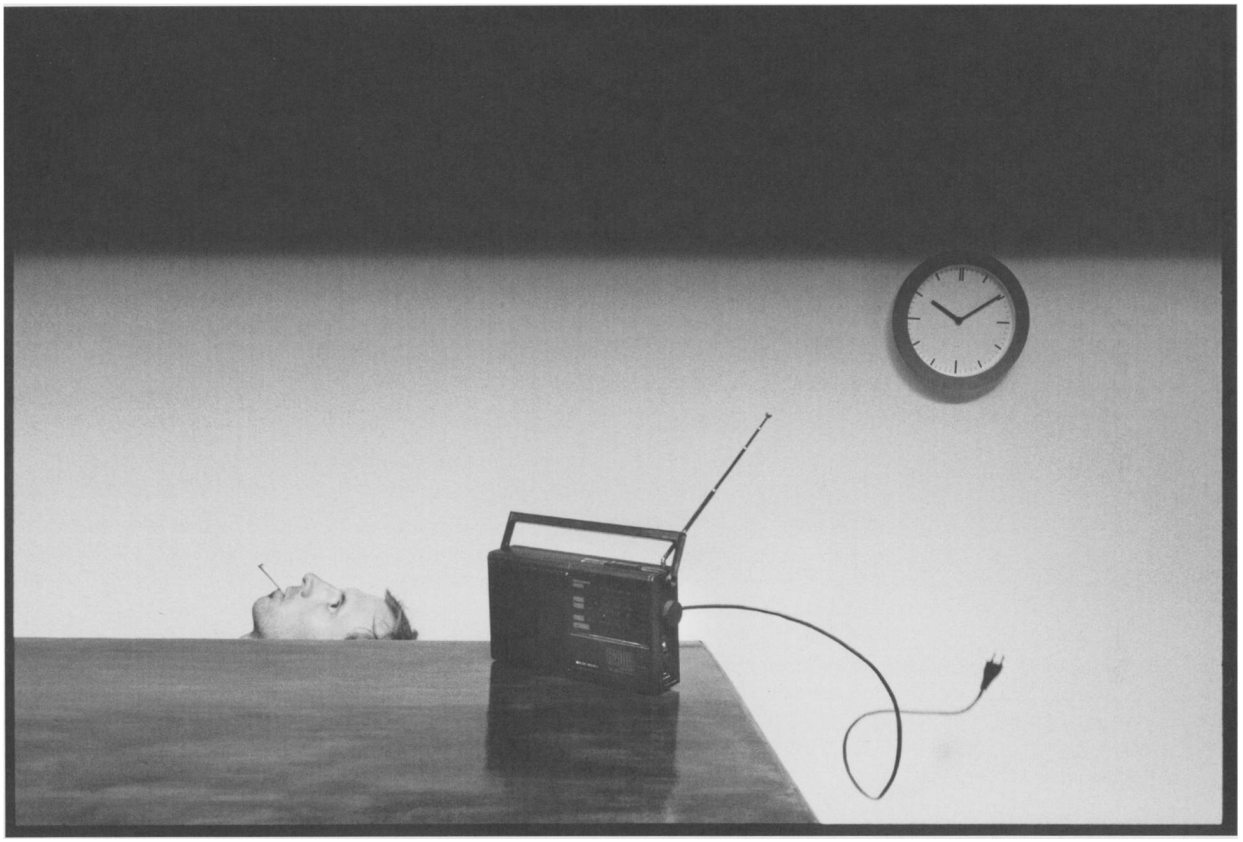
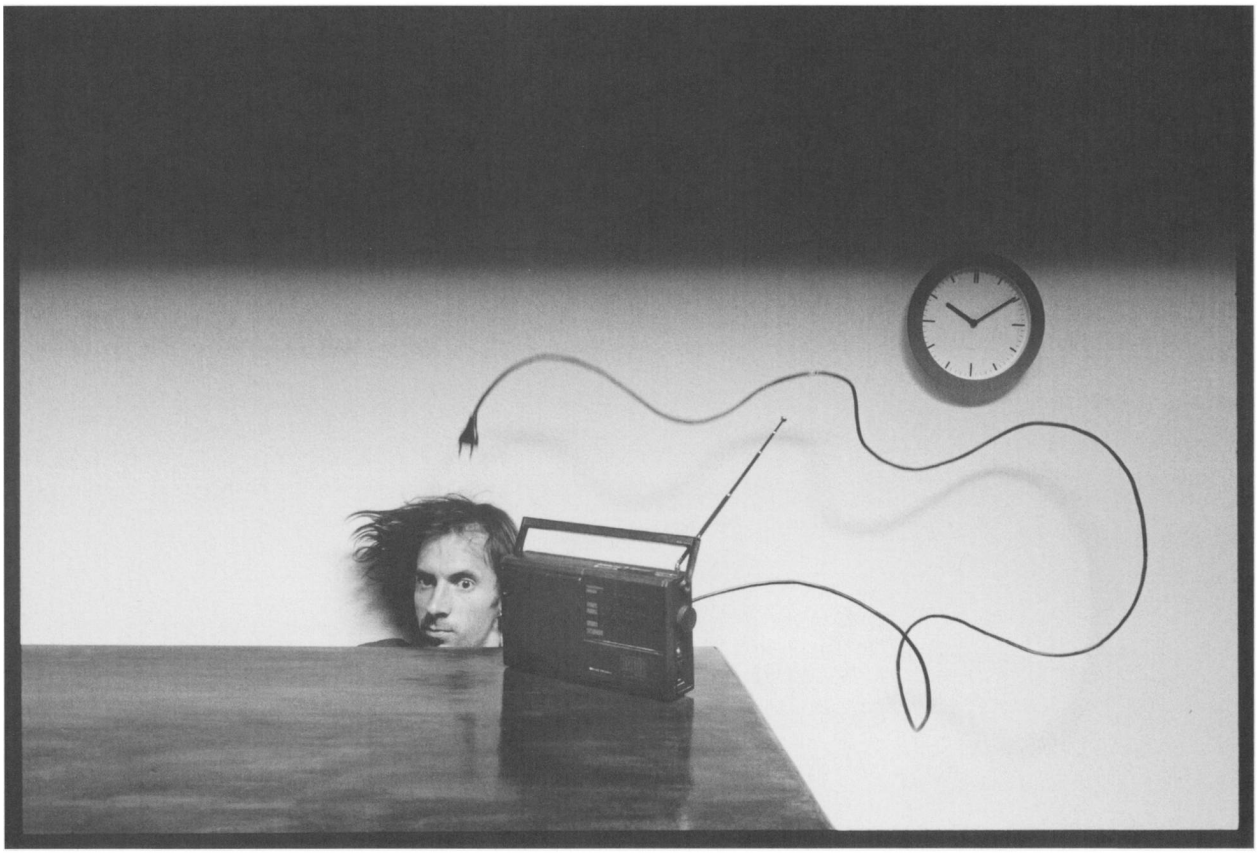
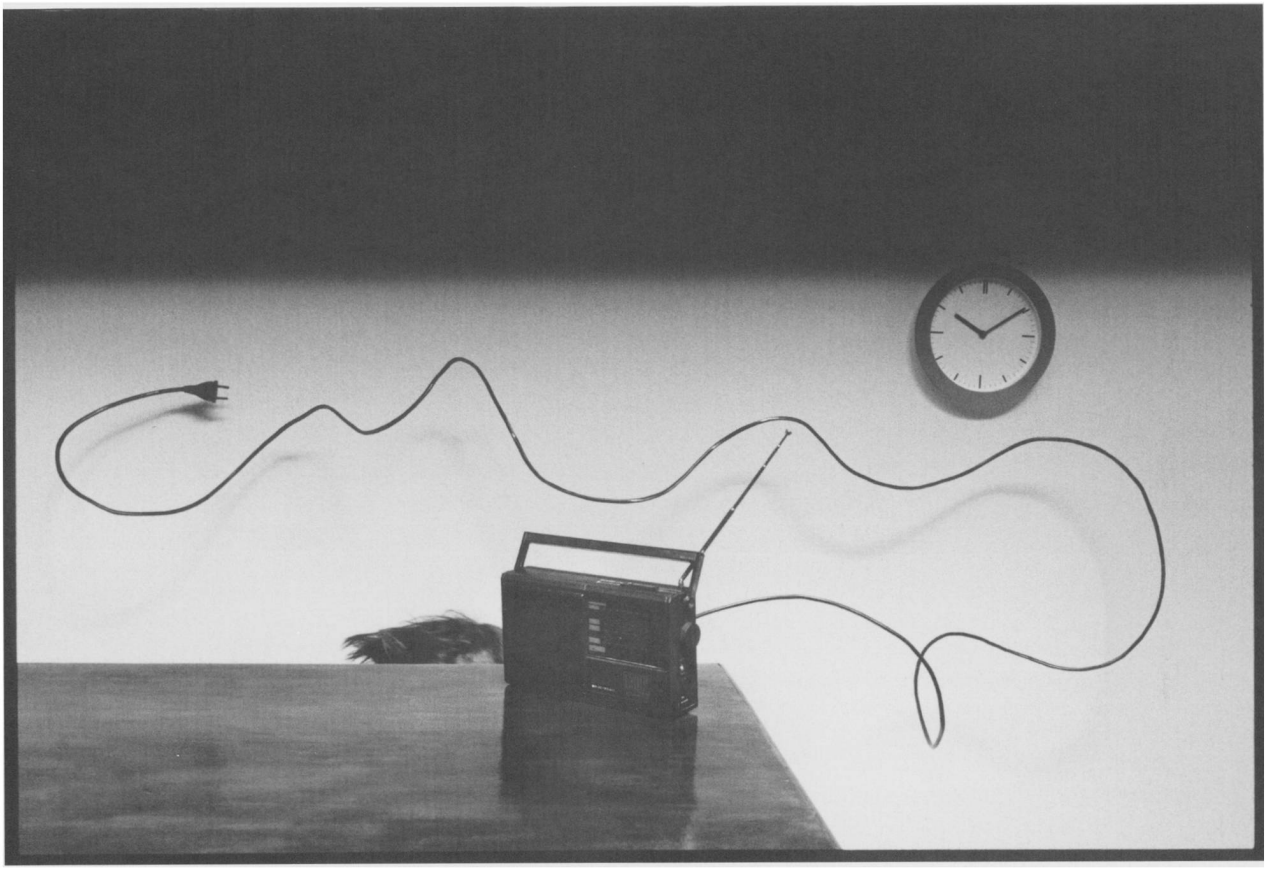
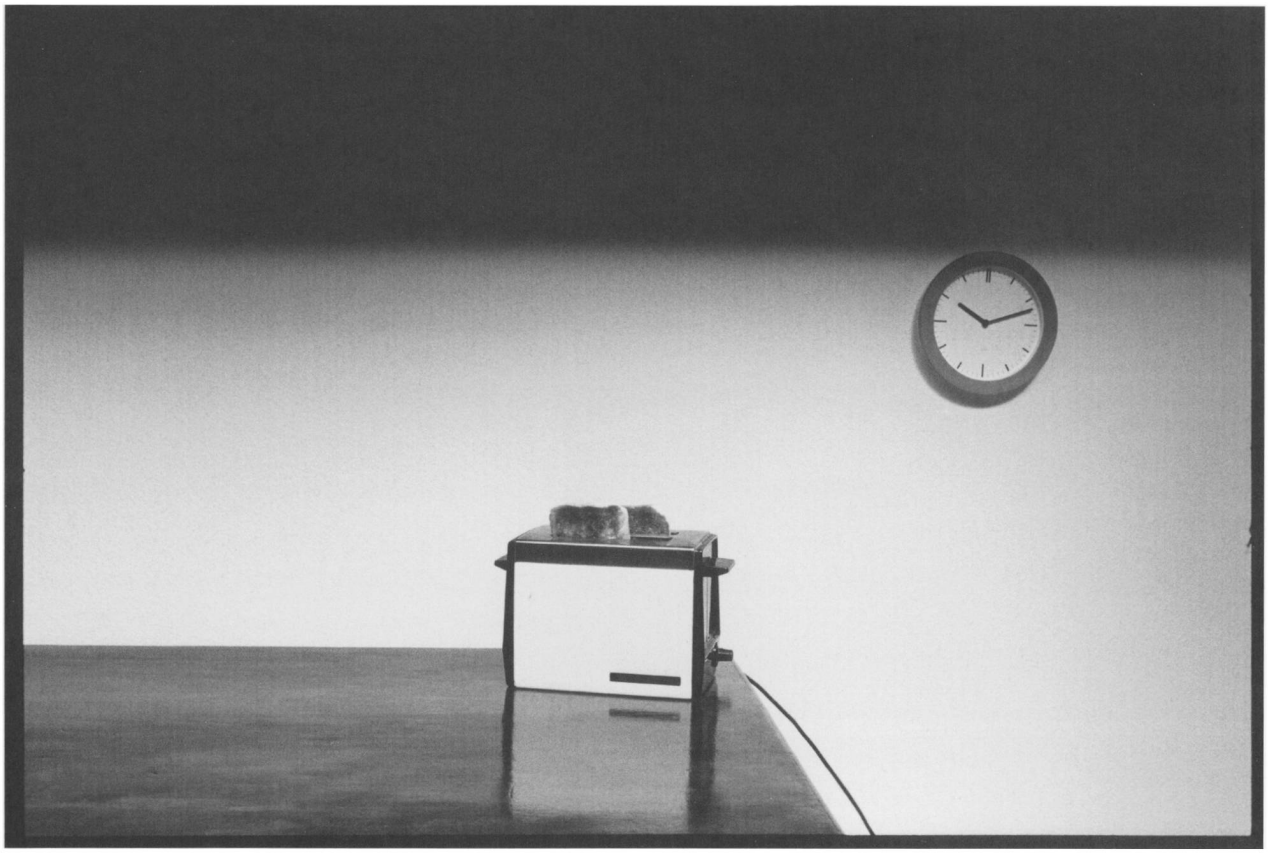
DUBISCH Jill
1995. *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

GELIS Jacques et Odile REDON
1983. «Préface», in: Jacques GELIS et Odile REDON (dir.), *Les miracles miroirs des corps*, p. 9-20. Paris: Presses universitaires de Vincennes.

PRESTON James
1992. «Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage», in: Alan MORINIS (éd.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, p. 31-46. Westport, Conn.: Greenwood Press.

SIGAL Pierre-André
1985. *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècle)*. Paris: Ed. du Cerf.

STEWART Charles
1991. *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Auteure

Séverine Rey, Av. du Mont-d'Or 52, CH-1007 Lausanne; <srey@freesurf.ch>.