

« Être un vrai orthodoxe ». L'identité religieuse au carrefour des registres d'authenticité

“To Be a Real Orthodox”: Religious Identity and Discursive Practices of Authenticity

Daniela Moisa

Volume 11, numéro 2, 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1014684ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1014684ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Moisa, D. (2011). « Être un vrai orthodoxe ». L'identité religieuse au carrefour des registres d'authenticité. *Diversité urbaine*, 11(2), 45–68.
<https://doi.org/10.7202/1014684ar>

Résumé de l'article

Une analyse ethnographique de la sémantique pratique et discursive de l'authenticité religieuse révèle que la définition du « vrai orthodoxe » chez les immigrants russes établis au Québec dépasse les frontières du religieux. Elle est traversée par des références culturelles, spatiales, linguistiques, familiales ou encore politiques, qui s'avèrent essentielles dans l'affirmation de l'identité religieuse orthodoxe. Ces registres d'authenticité jouent un rôle essentiel dans le fonctionnement des communautés culturelles immigrantes de même que dans les rapports entre les groupes religieux et culturels différents. Ils stabilisent aussi l'identité fragilisée par la migration, en aidant les Russes orthodoxes à délimiter et à fonder dans le pays d'accueil, des lieux qui leur sont propres – orthodoxes et russes –, mais qui sont aussi reconnus et respectés par les orthodoxes d'autres origines culturelles, par les convertis ou par une majorité catholique.

« Être un vrai orthodoxe ». L'identité religieuse au carrefour des registres d'authenticité¹

“To Be a Real Orthodox”: Religious Identity and Discursive Practices of Authenticity

DANIELA MOISA

*Université de Montréal, Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU),
daniela.moisa@umontreal.ca*

RÉSUMÉ ■ Une analyse ethnographique de la sémantique pratique et discursive de l'authenticité religieuse révèle que la définition du « vrai orthodoxe » chez les immigrants russes établis au Québec dépasse les frontières du religieux. Elle est traversée par des références culturelles, spatiales, linguistiques, familiales ou encore politiques, qui s'avèrent essentielles dans l'affirmation de l'identité religieuse orthodoxe. Ces registres d'authenticité jouent un rôle essentiel dans le fonctionnement des communautés culturelles immigrantes de même que dans les rapports entre les groupes religieux et culturels différents. Ils stabilisent aussi l'identité fragilisée par la migration, en aidant les Russes orthodoxes à délimiter et à fonder dans le pays d'accueil, des lieux qui leur sont propres – orthodoxes et russes –, mais qui sont aussi reconnus et respectés par les orthodoxes d'autres origines culturelles, par les convertis ou par une majorité catholique.

ABSTRACT ■ An ethnographic analysis of the semantics and discursive practices of religious authenticity reveals that the definition of a “real Orthodox» among the Russian immigrants established in Quebec goes beyond the limits of the religious. Rather, the notion of the “real Orthodox» is traversed by cultural, spatial, linguistic, familial and, sometimes, political references. These discursive practices of authenticity play an essential role in immigrant communities as well as in the relations between different religious and cultural groups. They also stabilize the identity that has been rendered fragile by migration, by allowing the Russian Orthodox to establish places of their own in the host country and mark them as Orthodox and Russian, places that are also recognized and respected by the Orthodox of other cultural origins, converts and the Catholic majority.

MOTS CLÉS ■ Registres d'authenticité, identité religieuse, orthodoxie, mobilité, communauté russe.

KEYWORDS ■ Authenticity, religious identity, orthodoxy, mobility, russian community.

DANS LES ANNÉES 1950, la communauté russe de Montréal rattachée à la cathédrale Saint-Pierre et Saint-Paul décide de fonder un lieu de culte orthodoxe à Rawdon², lieu de villégiature pour les immigrants de l'Europe du Sud-Est depuis la première moitié du xx^e siècle. Au début, les fidèles qui viennent passer les vacances à Rawdon se réunissent dans une petite chapelle, construite par le curé montréalais Oleg Boldireff sur le terrain familial. Le nombre de familles russes qui choisissent de quitter Montréal pour passer leur retraite à Rawdon augmente et l'accroissement de la communauté conduit à l'achat d'un terrain séparé pour fonder un cimetière orthodoxe et, plus tard, à la construction d'une chapelle plus spacieuse qui sera dédiée à saint Séraphim de Sarov. Bien qu'au début, le complexe cultuel Saint-Séraphim-de-Sarov représente un lieu de prière et de recueillement, graduellement, il acquiert d'autres significations. Il devient un important lieu d'affirmation, de préservation et de transmission d'une identité dite « authentique », russe. En suivant le discours des fidèles, « être un vrai orthodoxe » ne se résume pas à une conduite religieuse règlementée par la tradition du pays d'origine ou par le respect du dogme orthodoxe traditionnel. Elle se voit traversée par d'autres références – paysager, linguistique, familiale ou encore politique – qui s'avèrent essentielles dans l'affirmation d'une identité religieuse. Ces multiples références amènent souvent à des divisions ou à la création des réseaux indépendants de sociabilité religieuse et sociale à l'intérieur même de la communauté religieuse, tout en agissant sur la pratique et le quotidien spirituel des croyants. Parmi les orthodoxes slavophones, la définition du « vrai orthodoxe » diffère aussi selon l'âge et le lieu de naissance des fidèles (Canada ou ailleurs). En contexte d'immigration, la sémantique de l'authenticité religieuse semble varier et évoluer en fonction du parcours migratoire, des affinités politiques et culturelles d'origine, ainsi que du cheminement personnel dans le pays d'accueil.

La fréquentation du lieu de culte, fondé par les Russes orthodoxes, par des orthodoxes convertis³ – majoritairement des ex-catholiques québécois francophones – a participé à éclater davantage cette pluralité de « vérités ». Tout comme les orthodoxes de souche, les convertis revendiquent eux aussi un droit au lieu et à la religion au nom d'une foi et d'une pratique orthodoxes « authentiques ». Cependant, leur vision de l'authenticité ou

du «vrai orthodoxe» n'est pas la même que celle des orthodoxes de souche. Cette différence intrinsèque déclenche des usages variés du même lieu et influe sur les relations de sociabilité entre les fidèles. Malgré ces différences, «être un vrai orthodoxe» représente un des enjeux essentiels dans la définition du statut de l'individu à l'intérieur de la communauté de foi et sociale, et ce, tant chez les orthodoxes de souche, immigrants ou issus de l'immigration, que chez les orthodoxes convertis. Bref, la définition du «vrai orthodoxe» a de multiples facettes qui dépassent les frontières du religieux. C'est justement ces multiples facettes de l'authenticité que nous allons analyser dans cet article afin de mieux comprendre le fonctionnement des enjeux de l'identité religieuse en contexte de mobilité, à la fois spatiale et interconfessionnelle.

Avant d'aborder plus précisément en quoi consiste le rôle du religieux dans la construction et l'affirmation identitaire des immigrants orthodoxes en Amérique du Nord, nous allons nous interroger sur le sens de l'authenticité religieuse, sa structure et son fonctionnement. L'authenticité religieuse émane-t-elle uniquement de la tradition et de sa transmission ? Peut-on parler de l'Authenticité avec un grand «a» ou, au contraire, l'authenticité se décline-t-elle en fonction de multiples expériences des individus (Heidegger 1986 : 74) ?

Nous savons que, plus largement, au carrefour de la naissance des nations et des théories essentialistes au XIX^e siècle, l'authenticité est synonyme de tradition. Autrement dit, la sémantique de l'authenticité renvoie au passé, aux origines, qui possèdent les qualités absolues de la perfection et de la véridicité. Spatialement, l'authenticité est associée à un territoire homogène, bien délimité par des frontières. Socialement et politiquement, l'appartenance de l'individu à une nation ou son exclusion de celle-ci se détermine en fonction d'une définition de l'authenticité préétablie, à caractère de vérité unique et absolue, destinée à créer à la fois un sentiment d'appartenance à un peuple et de différence par rapport aux Autres, les voisins (Hobsbawm 1992). Sur le plan spirituel, la définition classique de l'authenticité religieuse résultait, jusqu'au XVIII^e siècle, d'une référence directe à une tradition ancestrale centrée sur l'image ou le message de la divinité, l'unique figure de l'autorité, et/ou sur le récit de la fondation institutionnelle de l'Église associée à une moralité originaire, donc véridique (Gauthier 2012 ; Taylor 2008).

L'approche phénoménologique selon laquelle l'authenticité ne correspond pas nécessairement à des états moraux originaires privilégie une définition ontologique plutôt qu'éthique du concept. Selon Heidegger, l'authenticité est une manière de l'Être d'être dans le monde et dans le temps (1986 : 74). L'authenticité sort du cadre temporel passéiste et figé du respect et de la reproduction fidèle d'un monde originaire, idéal, afin

d'être intégrée dans une réalité présente et même dans ce que l'auteur appelle « le devenir authentique » (1986 : 75). L'authenticité n'est pas une qualité à priori donnée, mais elle est perfectible à travers le vécu personnel. Ce changement de niveau traverse aussi l'authenticité religieuse, qui connaît un changement majeur de compréhension de la notion de vérité religieuse. La véridicité n'est plus recherchée ou attachée à une instance supérieure (divine ou institutionnelle). Le rapport vertical est remplacé par un autre, horizontal et intériorisé, mettant en scène le vécu personnel de l'individu (Gauthier 2012). L'expérience individuelle acquiert alors valeur d'autorité et de référence tout au long du parcours spirituel du croyant.

Sans nous éloigner d'une perspective phénoménologique de l'expérience religieuse individuelle, nous allons montrer que la vérité religieuse est aussi nuancée par les types de relations sociales et de foi dans lesquelles l'individu s'engage (Simmel 1998). Les critères d'inclusion et d'exclusion du « faux » orthodoxe du champ d'une orthodoxie authentique, invoqués par un orthodoxe « blanc » (héritier de l'idéologie tsariste d'avant la révolution bolchévique), ne seront jamais les mêmes s'ils se réfèrent à un orthodoxe de souche mais « rouge » (issu de l'Union soviétique), à un orthodoxe de souche autre que slavophone ou encore à un orthodoxe converti. Cependant, le social n'est rien sans le lieu religieux, qui semble important dans la reconstruction et la stabilisation identitaire des immigrants et des convertis. Le lieu spirituel permet la reconnaissance et la valorisation de la part de l'autre, différent ou semblable, ce qui amène l'individu à s'améliorer en tant qu'être spirituel et personne. La quête d'authenticité ne peut pas être séparée d'une quête d'un lieu de culte, processus qui fait partie d'une mise en *ordre* et d'une stabilisation d'une identité fragmentée et fragilisée par le déracinement, désiré ou non, spirituel ou spatial, culturel, social.

Le cas de Rawdon révèle que l'authenticité religieuse n'est ni unique ni autosuffisante. Une analyse de la sémantique du « vrai orthodoxe » véhiculée autant par les orthodoxes de souche, que par les convertis qui fréquentent le lieu Saint-Séraphim-de-Sarov de Rawdon nous permettra de sortir du paradigme cartésien du vrai et du faux et de mettre en évidence une « mobilisation » (Clifford 2004 : 154) de plusieurs registres⁴ d'authenticité différents dans les luttes à l'égard d'identités et de lieux⁵. Ces différents registres d'authenticité dépassent les frontières du religieux ou de la spiritualité afin d'intégrer des appartenances et des références identitaires multiples, spatiales, linguistiques, politiques, sociales, etc. Bref, les registres d'authenticité qui traversent l'authenticité spirituelle révèlent que la vérité religieuse n'est pas essentielle et absolue, mais relationnelle et personnelle, qu'elle se définit en rapport avec l'autre, différent

ou semblable (Beaudoin 2011). C'est justement cette rencontre et même cette confrontation des visions qui conduit à l'acquisition d'une autorité et d'une crédibilité religieuse nécessaires à tout groupe religieux voulant exister et s'intégrer dans la société.

Afin de mieux déceler la sémantique plurielle de l'authenticité religieuse, son fonctionnement et son rôle dans la dynamique identitaire de l'individu et des groupes religieux, nous allons élargir notre analyse au-delà des lieux de culte officiels, en incorporant le vécu spirituel des croyants dans les lieux domestiques, la maison d'origine ou du pays d'accueil, par exemple, ou naturels, la forêt notamment. L'intérêt pour tout lieu religieux (qu'il soit public ou privé) vient de la conviction que la signification et le rôle du lieu de performance spirituelle dépassent la notion classique de lieu privilégié de mise en contact avec une instance divine (Eliade 1965). Pour les immigrants surtout, souvent dévalorisés ou sans repères identitaires clairs, le lieu de prière permet de se retrouver, d'exister dans le monde en tant qu'être social à part entière (Heidegger 2011 : 172-173). Qu'on parle de l'église où les fidèles se rassemblent, ou de la maison qui sert de lieu intime de prière, les deux semblent jouer le double rôle intégré dans la sémantique du *dwelling*, mise en évidence par Heidegger : d'une part, celui de lieux où l'individu peut « demeurer en paix », c'est-à-dire « être libre », « s'entourer d'une protection » qui aide l'individu ou le groupe à « se préserver des dommages et des menaces », à « se mettre en sureté » (*ibid.* : 175) ; d'autre part, le lieu religieux permet à l'individu et à la communauté de « croître », d'être perfectible en tout temps (*ibid.* : 175). Cette problématique d'ontologie processuelle devient plus névralgique avec la mondialisation, la croissance de la mobilité, la mobilisation des cultures et des religions dans le contexte de la migration, de la fluidisation des frontières spatiales et ethniques, etc.⁶

Contrairement à la majorité des recherches sur le phénomène religieux et l'identité au Québec (Meintel et LeBlanc 2003) qui se déroulent à Montréal, l'étude d'un cas régional apportera bien des nuances concernant le rôle de la religion et du lieu religieux dans les reconfigurations identitaires vécues en contexte de mobilité spirituelle et spatiale. Une courte présentation de cette communauté, de l'orthodoxie et de l'orthodoxie russe en Amérique du Nord est nécessaire afin de mieux situer notre analyse des registres d'authenticité qui modélisent le lieu religieux et que nous avons observés au cours de nos recherches. Nos réflexions s'appuient sur notre dernier « terrain », effectué à Rawdon à l'été 2011.

Rawdon ou le petit Montréal de la région de Lanaudière

Surnommé par le passé le « village ensoleillé », Rawdon est un important lieu de villégiature pour les citoyens montréalais. Fondé par des colons irlandais, écossais et royalistes, Rawdon affichait dès le départ un profil multiethnique et anglophone. Pendant la première moitié du *xx^e* siècle et jusqu'à aujourd'hui, ce profil s'est enrichi par l'arrivée de nouvelles vagues d'immigrants originaires de l'Europe centrale et orientale, de l'Europe occidentale, de l'Afrique ou de l'Amérique centrale. En 2011, la population de la localité s'élève à 10 240 habitants, nombre qui double durant la saison estivale par l'arrivée des touristes. Selon une statistique non officielle datant de 2009 et provenant de la mairie, la municipalité de Rawdon comprendrait une cinquantaine d'ethnies.

Au profil multiethnique de Rawdon correspond une diversité confessionnelle plus ou moins visible : les Églises catholique, unie et anglicane sont les plus importantes ; s'y trouvent aussi une église évangélique mennonite et une importante communauté baha'ie. Des témoins de Jéhovah, des baptistes et des pentecôtistes y sont également présents. À l'intérieur de cette mosaïque ethnique et confessionnelle, les deux chapelles orthodoxes se distinguent par leur apparence exotique marquée notamment par un bulbe bleu qui couronne les toits, et par les croix en bois à huit branches. Elles sont intégrées dans des circuits touristiques organisés par la municipalité et présentées comme des éléments à part entière du patrimoine culturel et spirituel local. Une brève présentation de l'orthodoxie, et plus particulièrement de l'orthodoxie russe en Amérique du Nord, nous permettra de mieux situer notre analyse d'un des deux sites, celui du Saint-Séraphim-de-Sarov.

Territoire et identité dans l'orthodoxie

L'Église orthodoxe résulte de la scission entre Rome et les patriarchats d'Orient, en 1054. Les orthodoxes sont parfois appelés chrétiens orientaux, orthodoxes grecs ou russes, roumains, ukrainiens, moldaves, etc. La différence fondamentale entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes est que ces dernières ne reconnaissent pas le pape et le Vatican comme instances supérieures. Pour elles, le chef n'est autre que le Christ lui-même. L'Église orthodoxe est ainsi une communion d'Églises indépendantes sur le plan de l'organisation et de la discipline, et intimement liées entre elles sur le plan dogmatique. Chacune d'elles est autocéphale, c'est-à-dire dirigée par son propre synode habilité à choisir son primat. Elles partagent toutes une foi commune, des principes communs de politique et d'organisation religieuse ainsi qu'une tradition liturgique commune.

Outre les langues employées lors du culte, qui sont les langues nationales, seules des traditions mineures diffèrent en fonction des pays (Roberti 1998).

Au départ, les Églises orthodoxes n'étaient pas ethniques, mais territoriales, et les titulatures des évêques ne renvoyaient pas à des peuples, mais à des lieux ou à des régions. Bien que ce principe reste toujours présent, la répartition de l'autorité a connu d'importantes entorses. Tout au long du *xix^e* siècle et au *xx^e* siècle, les Églises orthodoxes sont conditionnées par l'évolution des rapports entre les Églises, les États et les nations. En plus du mélange entre la foi orthodoxe et la nation, le principe d'ethnicité est intégré lui aussi graduellement dans l'ecclésiologie de l'Église (Gillet 2001 : 84-86). Près de vingt ans après la chute du bloc communiste qui rétablit une totale liberté de culte, des milliers d'églises ont été construites ou reconstruites et de nombreux citoyens des pays ex-communistes pratiquent ouvertement leur religion. Beaucoup d'orthodoxes continuent à voir dans la religion un retour aux racines historiques, l'affirmation d'une culture millénaire des pays slaves de l'est et du sud, d'une identité nationale, politique et culturelle (Rousselet 2007).

Les Églises orthodoxes sont réparties partout dans le monde à travers la diaspora des communautés d'origine et au moyen des convertis. En Amérique du Nord, l'orthodoxie russe est présente depuis le *xvii^e* siècle avec l'arrivée du missionnaire Herman en Alaska. Au Québec, elle connaît une croissance importante notamment à partir de la fin du *xix^e* siècle, avec la succession de plusieurs vagues slaves qui s'installent surtout à Montréal (Ladouceur [éd.] 2006).

Après la révolution bolchévique, une partie du clergé prend le chemin de l'exil et s'installe en Occident. À la suite de pressions venant de l'Union soviétique, certains représentants ecclésiastiques établis à l'étranger choisissent de collaborer avec les autorités ; d'autres, non. Ces rapports à la fois de rupture et de collaboration ont conduit à des scissions au sein de la diaspora russe. Une partie nommée Église orthodoxe russe « hors frontières » ou « synodale » russe s'est séparée du Patriarcat de Moscou lors de la révolution d'Octobre et s'est constituée en dissidence jusqu'à ce que la première communion eucharistique ait lieu à Moscou, le 17 mai 2007. L'autre partie de l'Église porte le nom d'« Église orthodoxe en Amérique » (OCA) et est une juridiction de l'Église orthodoxe à laquelle le statut d'autocéphalie a été accordé en 1970 par le Patriarcat de Moscou. Cette autocéphalie n'est pas reconnue par les autres Églises orthodoxes.

À Montréal, cette division politique et ecclésiale se matérialise jusqu'à nos jours dans l'existence de deux communautés russophones orthodoxes, organisées autour de deux établissements ecclésiastiques : l'église Saint-Nicolas, qui représente l'Église orthodoxe russe hors frontières, et la cathédrale Saint-Pierre et Saint-Paul, rattachée à l'Église orthodoxe en

Amérique. Ces communautés montréalaises ont créé à Rawdon deux églises satellites pour les Russes allant en vacances ou déjà établis dans ce coin du pays : Notre-Dame-de-Kazan et Saint-Séraphim-de-Sarov, qui fait l'objet du présent article.

Bref historique du site orthodoxe russe Saint-Séraphim-de-Sarov

Selon le dogme orthodoxe, l'Église n'a pas une valeur individuelle, mais communautaire, symbolisée par la paroisse, c'est-à-dire les fidèles, et territoriale, matérialisée, par la fondation d'un lieu de culte. Il n'est pas étonnant que la première chapelle construite par père Oleg Boldireff dans les années 1950, sur son propre terrain, soit devenue le lieu de rassemblement des Russes orthodoxes qui fréquentaient la région depuis une trentaine d'années.

Toutefois, le rêve du curé montréalais était de fonder à Rawdon un cimetière orthodoxe. À l'aide d'une riche famille russe, la communauté orthodoxe achète un terrain situé à proximité de la petite chapelle familiale des Boldireff et, en 1962, est inauguré le cimetière qui reste à ce jour le seul lieu de sépulture exclusivement orthodoxe dans la province du Québec. Quelques années plus tard, l'archevêque orthodoxe de Montréal et du Canada, Sylvestre Haruns, arrivé à Rawdon après le départ du père Oleg en 1963, confie à Alexandre Kaminski la direction du projet d'une nouvelle église, plus grande. Le bâtiment est construit en 1966, dans la cour même du cimetière orthodoxe. L'église Saint-Séraphim-de-Sarov est bénie le 4 août 1966.

En 1977-1978, le hiéromoine Grégoire (Papazian), Arménien originaire d'Égypte, décide de construire à Rawdon un *skite* (ermitage), avec une petite chapelle adjacente dédiée à la Transfiguration de Jésus-Christ. Le bâtiment est situé à côté du cimetière et de l'église orthodoxes dédiés à saint Séraphim de Sarov. Tandis que la petite chapelle de la Transfiguration accueille les célébrations et les offices à longueur d'année, l'église Saint-Séraphim-de-Sarov, non aménagée pour l'hiver, est ouverte l'été uniquement.

Le nombre de paroissiens varie au fil du temps. Durant la période de gloire des années 1960-1970 se rassemblaient jusqu'à 100 personnes les dimanches ordinaires et jusqu'à 300 personnes à l'occasion des fêtes. La majorité des gens étaient des russophones. Depuis les années 2000, le nombre de fidèles qui fréquentent le site d'une manière régulière a beaucoup diminué. La messe du dimanche rassemble de 20 à 30 personnes. Lors des grandes fêtes religieuses, jusqu'à 100 personnes peuvent s'y retrouver. Les célébrations de la fondation de l'église ou du cimetière, par contre, peuvent rassembler jusqu'à 300 personnes venues de partout au Canada et aux États-Unis. Depuis les années 1990, une autre catégorie de

croyants s'ajoute à la majorité slavophone. Il s'agit des moines et des convertis à l'orthodoxie d'expression française. Ils arrivent à Rawdon à la suite de la fondation, en 1991, de la communauté missionnaire Saint-Séraphim-de-Sarov, devenue communauté monastique en 1999. Cette communauté voulait réunir les moines francophones vivant au Canada. Dans les années 2000, le nombre de fidèles, majoritairement québécois et ex-catholiques, arrivait à une vingtaine de personnes. Bien qu'active juridiquement, cette communauté est fragilisée par le départ de moines vers d'autres régions canadiennes. Actuellement, quatre fidèles vivent toujours à Rawdon, dont monseigneur Irénée (Rochon), évêque de la ville de Québec et auxiliaire de l'archevêque du Canada, qui séjourne de temps en temps au *skite*, notamment pour y faire des offices.

Les gens se réunissent en plus grand nombre à l'église à l'occasion des grandes fêtes de l'année, par exemple à Pâques, à Noël et à la fête des deux chapelles et du cimetière. Les mariages, les baptêmes et les funérailles représentent d'autres occasions de rassemblement. Bien qu'accessible à tous, peu importe la confession religieuse, le sexe ou l'ethnie, le site tisse sa définition autour de l'image du « vrai orthodoxe », principe fondateur et animateur de ce que les fidèles appellent un « vrai lieu » orthodoxe.

Le registre d'authenticité du lieu

Les deux chapelles, le *skite* en bois et le clocher à bulbe bleu situé à l'entrée signalent la présence d'un lieu de culte orthodoxe russe. L'intérieur de la grande chapelle, doté d'une iconostase en bois sculpté et de murs parés d'icônes écrites sur bois, rappelle les églises orthodoxes traditionnelles. La petite chapelle de la Transfiguration, par contre, a des murs recouverts de crépi blanc et parsemés d'icônes. L'atmosphère est austère, identique aux monastères sibériens ou aux petites églises en bois des villages russes. Dans le cimetière, les croix en bois à huit branches s'harmonisent avec la chapelle en bois située juste à côté. Le site entier reproduit l'architecture des lieux de culte sibériens, ce qui le distingue parmi les nombreux lieux de culte ou de sépultures existant à Rawdon.

Les deux chapelles ne sont pas à l'image de l'architecture somptuaire religieuse qu'on retrouve en Russie ou dans les grandes villes de la diaspora. Rawdon est plutôt à l'image d'un environnement architectural paysan traditionnel qui rappelle à la fois les lieux de culte des villages russes sibériens et l'architecture monastique : les constructions en bois rond, aux murs faits de poutres empilées, petites et simples. Pour la communauté orthodoxe russophone, cette architecture active une mémoire affective qui occasionne le retour à l'enfance, à un monde originaire, d'avant l'exil ou la migration.

Bien que Rawdon soit une destination touristique, les russophones y sont attirés à cause de l'existence, antérieure à leur arrivée au Canada, d'un paysage naturel identique au *topos* slave, qui se définit par la présence de forêts de conifères, de rivières et de collines douces et verdoyantes. De plus, la découverte de cet environnement naturel permet l'activation à Rawdon de tout un savoir-faire dit « authentique », comme la cueillette des champignons, pratique fortement ancrée dans la culture russe d'origine. Qu'on parle du paysage ou de la possibilité pour ces citoyens de reprendre des pratiques qu'ils qualifient de « russes », tout conduit vers une reconnaissance de soi-même dans un lieu jusqu'alors étranger et, implicitement, vers une légitimation de tout geste d'appropriation et de modelage spirituels, sociaux et culturels de l'espace.

De tous les éléments, la forêt représente un lieu particulier dans la culture chrétienne et préchrétienne russe. Le culte des arbres (comme le chêne) et des sources est présent dans la culture slave, notamment par des figures mythiques comme Pérunu. Afanassiev a relevé des locutions russes relatives à ce culte : « Ils naissaient dans les bois, ils priaient les troncs ; ils vivaient dans les bois, ils priaient un tronc ; vivre dans les bois, prier les troncs comme Dieu, dit le paysan en parlant de ses ancêtres païens » (Afanassiev Tome II : 325, cité par Louis Léger 1901 : 190). L'arrivée du christianisme et l'engagement du clergé dans l'éducation du peuple déclenchent une rupture entre la nature et la culture. Tandis que la forêt devient un espace hors norme, hors du social, lieu de gouvernance des forces du mal ; l'église symbolise le lieu de Dieu, c'est-à-dire un lieu organisé, protégé par les forces du bien. Tout cet imaginaire à la fois mythique et chrétien est transporté dans la diaspora, où l'acte de fondation d'une église ou d'un lieu de culte est avant tout un geste d'appropriation spirituelle et sociale de l'espace d'accueil, condition *sine qua non* de la mise en ordre identitaire, de la construction et de la stabilisation des repères spirituels, sociaux et symboliques. C'est l'acte de mise en protection de la communauté et de l'individu et, implicitement, l'expression de son enracinement.

De tous les rites de fondation de lieux de culte, l'installation du cimetière représente la démarche la plus significative de territorialisation et de stabilisation de l'identité orthodoxe dans la société d'accueil. Le culte des morts est très important dans le quotidien des orthodoxes. Il régleme à la fois le parcours du défunt dans le monde de l'au-delà et la vie quotidienne des vivants de la famille proche. Les rites de passage, d'accompagnement, de commémoration permanente des défunts nécessitent une présence permanente des vivants auprès des lieux d'enterrement de leurs proches. Le lien avec les morts relève du registre du devoir des vivants envers les défunts, faute de quoi peuvent survenir des conséquences néfastes aux membres de la famille. De plus, manquer à ses

responsabilités envers les morts attire-t-il le jugement social, voire la marginalisation symbolique et sociale de la famille fautive. L'organisation du lieu funéraire entraîne ainsi tout un processus de *normalisation* spatiale sur plusieurs plans. Le site rassemble dans un seul et unique endroit toutes les caractéristiques d'un « vrai » lieu orthodoxe et où les orthodoxes se reconnaissent ou reconnaissent un chronotope originaire. Cette mise en ordre attache et surtout stabilise l'identité de l'immigrant, fragilisée notamment par des ruptures successives à la fois spatiales, sociales et culturelles.

Actuellement, l'entretien du cimetière est pris en charge par une entreprise d'aménagement paysager, ce qui mène à une annulation partielle de la tradition du devoir familial et individuel envers les lieux d'enterrement. Nous disons « partielle » car, malgré ce changement, la famille continue à venir, à allumer des bougies et surtout à accomplir tous les rituels d'accompagnement et de soin de l'âme dans le monde de l'au-delà.

En ce qui concerne les convertis, le lieu religieux n'a pas la même portée symbolique et affective. L'église est adoptée, car elle permet de pratiquer et de suivre le cheminement spirituel. La valeur du lieu n'est pas donnée par l'architecture ou par le paysage, mais par les personnes. Par exemple, les moines présents animent et sanctifient la place : ils sont les guides ou les pères spirituels qui aident le converti dans le processus d'accomplissement personnel. Cela explique pourquoi, bien qu'établis à Rawdon et rattachés à la paroisse Saint-Séraphim-de-Sarov, les convertis sont très mobiles. Aux grandes fêtes, ils vont dans les Cantons-de-l'Est, où l'un des moines ayant vécu un certain temps à Rawdon a fondé un monastère orthodoxe.

L'attitude envers le cimetière orthodoxe n'est toutefois pas la même. Les convertis tiennent à y être enterrés. D'ailleurs, tous y ont acheté un lieu de sépulture pour s'assurer d'avoir une place à eux. Tandis que les orthodoxes de souche veulent être enterrés dans un cimetière orthodoxe, puisque c'est la tradition religieuse et aussi pour être à côté de leur famille et parenté ; pour les convertis, c'est l'acte absolu de leur reconnaissance en tant qu'orthodoxes et de leur intégration dans l'orthodoxie. Le but du cheminement spirituel est d'être accueilli dans le royaume de Dieu et le chemin doit passer obligatoirement par un cimetière orthodoxe. Cette volonté implique une rupture avec la famille, la société, rupture qui est compensée par le projet de joindre les frères et les sœurs dans la foi orthodoxe. La volonté d'être enterré dans un cimetière orthodoxe ne tient donc pas d'une tradition familiale et sociale, mais d'une autre tradition, spirituelle et ecclésiale, la seule dans ce cas à faire du converti un véritable orthodoxe.

Le registre d'authenticité linguistique

Jusqu'aux années 1980, la liturgie, les célébrations et les chants avaient lieu en slavon liturgique, ce qui explique la fréquentation du lieu par une majorité slavophone (Russes, Ukrainiens et Bulgares). L'idée de l'utilisation du slavon liturgique avait à la base la volonté de respecter et de reproduire en territoire diasporique une orthodoxie traditionnelle, authentique, telle que célébrée et pratiquée en Russie. Cet environnement linguistique avait marqué le lieu et les pratiques culturelles ou cultuelles : les croix du cimetière affichaient des inscriptions en cyrillique. La langue de socialisation en dehors des services de culte était essentiellement le russe. Malgré cet environnement exclusiviste, les personnes qui ne connaissent pas le russe pouvaient communiquer avec les plus âgés en anglais.

Le registre d'authenticité linguistique, fortement attaché à la tradition ecclésiastique du pays d'origine, change avec le temps. L'affaiblissement du nombre de fidèles, le vieillissement des générations fondatrices ou animatrices du site seraient les principales explications. Aussi, les principales langues des jeunes générations sont le français et l'anglais, tandis que le russe perd du terrain. Cette dynamique interne du groupe conduit à une série d'arrangements à l'intérieur du rituel liturgique : certains chants et lectures de textes bibliques se font en français, tandis que l'homélie se déroule en anglais.

Durant les années 2000, la présence des moines francophones a fait naître un processus de « francisation » du culte et des célébrations liturgiques. Cette communauté monastique conduit à une augmentation d'un public venant de la société francophone ex-catholique, de plus en plus attirée par le mysticisme oriental-orthodoxe. Mais les personnes qui choisissaient de dépasser l'état d'auditeurs et de devenir actives dans la foi orthodoxe voulaient vivre leur nouvelle spiritualité en français. Pendant plusieurs années, les moines francophones ont fait les liturgies et les célébrations dans la petite chapelle, tandis que les orthodoxes russes allaient à côté, dans la grande chapelle Saint-Séraphim-de-Sarov. Le dimanche, jour de la grande liturgie, les deux groupes se réunissaient et les célébrations se déroulaient en slavon liturgique avec des parties en anglais et en français. Plusieurs moines orthodoxes ou membres de la communauté monastique ont même commencé à apprendre le russe et le slavon liturgique. Depuis un certain temps, la présence d'un moine grec occasionne des liturgies en français et en grec. Les membres du clergé et les responsables de la communauté de fidèles de l'église Saint-Séraphim-de-Sarov se font porteurs d'une volonté d'ouverture à une approche universaliste qui délaisse la vision ethnique traditionnelle.

Malgré le partage d'une même religion, l'espace spirituel est modélisé en fonction des besoins linguistiques. La cohabitation des deux groupes de croyants, les orthodoxes de souche et les convertis, ne s'est pas passée sans frictions. Les slavophones, dont la deuxième langue était l'anglais, ne venaient pas aux cérémonies durant la semaine des moines, car tout était en français. Le dimanche, « *tout le monde devient russe* », affirme un converti à l'orthodoxie (57 ans). Plusieurs moines sont partis ailleurs afin de fonder d'autres monastères orthodoxes.

Ainsi, à l'intérieur du registre d'authenticité linguistique, le « vrai » orthodoxe se définit différemment : selon les russophones, c'est l'environnement slave qui définit la vraie appartenance spirituelle et religieuse ; les convertis, par contre, revendiquent leur authenticité à l'intérieur d'une approche œcuménique de la spiritualité selon laquelle l'Église n'est pas ethnique, car Jésus est ouvert à tous les croyants, sans tenir compte de la langue parlée. Malgré la résistance encore forte de cette différence référentielle du « vrai orthodoxe » chez les convertis et chez les orthodoxes de souche, les responsables du lieu essaient d'introduire de plus en plus le français dans la liturgie et dans les célébrations à la défaveur de l'anglais. Ce changement de poids a un lien très étroit avec les changements socio-politiques de la société québécoise, après les années 1960. La demande d'avoir des offices en français vient aussi de l'intérieur de la communauté russophone, des jeunes générations issues de l'immigration dont la principale langue n'est plus l'anglais, mais le français.

Malgré ces politiques d'ouverture, le slavon reste la principale langue de culte, tandis que le russe est la langue de socialisation. Plus qu'un moyen de performance spirituelle, la langue est un moyen de signaler et de communiquer d'une manière implicite, pas toujours consciente, l'autorité sur le lieu. Les environnements architectural et auditif convergent en instaurant un territoire « authentique » qui gère les appartenances et les exclusions sociale et symbolique, et cela, malgré l'existence d'une « méta-instance » spirituelle intégratrice, l'orthodoxie. Cette territorialisation interne invite les francophones, surtout, à reconnaître qu'ils se retrouvent sur un territoire distinctif, modélisé par une identité orthodoxe russe ou slavophile.

Le registre d'authenticité politique

Le lieu religieux joue le rôle de scène de redéfinition, voire de réparation politique. Le cimetière contient plusieurs monuments ayant une double référence politique et spatiale. Premièrement, la Russie est représentée par un monument dédié aux victimes du communisme. Il devient le lieu d'affirmation d'une identité perdue et fragmentée, celle des Russes « blancs »

de l'Empire tsariste. D'ailleurs, plusieurs membres de la paroisse russe orthodoxe sont des cosaques, reconnus pour leur engagement dans les gardes impérialistes. Plusieurs Russes ont passé une partie de leur enfance à l'Académie des cadets impériale qui, après la révolution rouge, a déménagé soit en Bulgarie, soit en Afrique du Nord. Ces garçons ont pris chacun des chemins d'exil différents et certains d'entre eux se sont rencontrés, après des années, à Montréal. Ces liens soudés dans un cadre militaire et d'exil font surface à Montréal et, implicitement, à Rawdon, en créant une solidarité unique tant au quotidien qu'à l'occasion des fêtes des cosaques.

L'appartenance politique « blanche » a son mot à dire dans la constitution de l'identité religieuse « authentique ». Par exemple, les « blancs » seraient les « vrais » orthodoxes, car ils sont les seuls à avoir gardé et transmis les valeurs authentiques de l'église et de l'identité russe. Les références à la fois spatiales et temporelles tirent leur authenticité justement du fait de ne pas avoir été « touchées », voire « salies » par les « rouges », c'est-à-dire les gens ayant grandi en Union soviétique. Ces personnes auraient intégré une doctrine politique et sociale qui a perverti les valeurs chrétiennes originaires et, implicitement, le comportement social, celui du « vrai Russe », c'est-à-dire une personne honnête, droite et loyale envers l'Église et l'État. Cette vision est en fait une reprise fidèle du lien très profond existant en Russie, mais aussi dans tous les États orthodoxes, entre l'identité culturelle et nationale, d'une part, et l'orthodoxie, d'autre part⁷. L'idéologie communiste athéiste aurait détruit cette conscience chrétienne orthodoxe du devoir envers les deux institutions. Les « rouges », eux, se sentent accusés sans raison et ils affirment que leur croyance est plus forte, car elle s'est développée sous pression et en cachette. Ces différences de sémantique à l'intérieur du registre d'authenticité politique secondent en fait la scission ecclésiale de l'orthodoxie russe. Elles guident aussi le choix de l'église, autant à Montréal qu'à Rawdon, les rapports d'inclusion ou d'exclusion des fidèles. Il y a des gens qui, arrivés récemment à Rawdon, ont commencé par aller à l'église Saint-Séraphim-de-Sarov et ont fini par aller à l'autre église puisqu'ils ne s'y sentaient pas bien et vice versa. Toutefois, les scissions politiques et sociales ne sont pas radicales. Elles sont contournées par des liens d'amitié et même parentaux qui se tissent au cours des années. Toutefois, en général, les familles et les individus restent fidèles à l'église et à la communauté qui correspondent à leurs valeurs plus larges, y compris politiques.

Le cimetière abrite aussi un monument dédié aux victimes d'origine russe ayant lutté pour le Canada pendant les deux Guerres mondiales. Contrairement au premier registre politique selon lequel un « vrai orthodoxe » est un orthodoxe « blanc », ce deuxième registre valorise une

implication politique active des immigrants russophones dans le pays d'accueil. Lutter pour le Canada bonifie la définition du vrai orthodoxe russe, c'est-à-dire un bon citoyen au service du pays qu'il habite. Cette nouvelle facette de l'identité chrétienne orthodoxe enfonce davantage les racines des immigrants en terre québécoise en la faisant leur. La territorialisation de cet engagement anime ainsi un ensemble de références historiques communes aux orthodoxes russophones et aux citoyens de souche. D'ailleurs, lors des visites guidées des groupes de touristes québécois, le cimetière et ses monuments deviennent des lieux de «reliance», dans le double sens mis en évidence par Maffesoli : des lieux qui lient un individu à un autre, d'une part ; et ce qui renvoie à la confiance qu'un individu ou un groupe éprouve *avec* les autres envers quelque chose, d'autre part. Ainsi, les Russes orthodoxes et les autres (dans le sens d'une autre confession et d'une autre ethnie) se retrouvent dans le même camp, dans un «espace de socialité» (Maffesoli 1997) qui les unit et qui les harmonise.

Le registre d'authenticité social-communautaire

Dans le paysage des études sur le rôle des églises des communautés culturelles dans l'intégration des nouveaux arrivants, la paroisse Saint-Séraphim-de-Sarov fait ressortir une autre réalité régionale. Tandis que l'église mère de Montréal exerce le rôle d'accueil et d'accompagnement des nouveaux arrivants, la petite communauté russe de Rawdon n'a jamais eu cette tâche à la fois économique et sociale. L'intimité du lieu villageois, campagnard, crée un cadre de rassemblement plus idyllique, dans lequel les recompositions culturelles se font en tranquillité. Ce lieu permet la ramification et la stabilisation graduelle du réseau de socialisation en dehors de la métropole, ce qui explique qu'il n'y ait pas eu de problèmes d'adaptation ou d'accommodements dans la société rawdonnoise.

Par conséquent, les liens de sociabilité traditionnels, à la fois chrétiens et territoriaux, se tissent autour du lieu de culte :

Il y avait plein de Russes qui venaient ici, à Rawdon, à l'église. Nous avons grandi ensemble en quelque sorte. Nous étions ensemble, nous allions à la plage ensemble, on fêtait ensemble, on allait à l'église ensemble. C'était une église russe orthodoxe. Je ne peux pas imaginer une communauté, une communauté russe, sans une église orthodoxe. Je dois avoir mon église (Russe orthodoxe, 56 ans).

Sans parler d'une enclave russe, plusieurs membres de la communauté Saint-Séraphim-de-Sarov habitent à proximité du cimetière et des deux chapelles, géographie qui épaula les relations de sociabilité et la solidarité

communautaire. Cette cohésion s'amplifie et devient visible à l'occasion des grandes fêtes religieuses et des célébrations de la fondation du lieu où les gens se rassemblent et s'organisent pour préparer des plats spécifiques, pour accueillir les invités venus de partout au Canada et même des États-Unis. Le quotidien est moins marqué par cette fébrilité communautaire. Les liturgies ou les messes habituelles sont suivies par la réunion autour de la table des membres du clergé, des fidèles et des invités. À ces occasions, les femmes de la communauté préparent des plats qui, cette fois, sont un mélange de tradition russe et de cuisine québécoise. L'environnement linguistique s'adapte au profil linguistique de chaque individu. Le russe, le français et l'anglais se mélangent autant dans la cuisine, où se retrouvent plusieurs générations, que dans la salle de réunion.

L'église est aussi la scène de l'affirmation de l'identité culturelle. Au-delà de la convivialité et de l'hospitalité, le lieu reste marqué par l'esprit russophone qui se démarque par une priorité accordée à la langue russe, par des discussions qui tournent autour de l'histoire du lieu et des trajectoires de la migration et par le compte rendu de la situation politique, sociale et culturelle de la Russie ou d'autres pays de l'espace ex-soviétique. Le Québécois qui ne s'intègre pas à ce type d'expérience biographique et historique a plutôt un rôle passif, d'écoute. Durant les grands rassemblements publics de même que dans le quotidien intime, le lieu provoque un renversement naturel du rôle de chaque partie et du lien avec l'espace: tandis que les orthodoxes russophones ne se sentent plus immigrants, le Québécois, converti ou non à l'orthodoxie, doit s'accommoder et s'intégrer à un environnement qui ne lui appartient pas et qui, bien qu'au Québec, diffère du chez-soi traditionnel, spirituel, social et culturel. Quant aux convertis plus spécifiquement, le sentiment d'appartenance se manifeste par rapport à la communauté monastique, c'est-à-dire par rapport aux gens ayant choisi de vivre le monachisme orthodoxe en français. Cette communauté est très soudée et matérialise un espace d'échange, de partage, d'enseignement et d'expertise spirituelle, indispensable aux convertis. Bien que la spiritualité revendiquée par les convertis se veut séparée du culturel, l'exigence du français comme langue de culte permanente au nom d'une performance religieuse au Québec démontre que le sentiment religieux d'appartenance est inséparable des autres registres identitaires, tels que la langue. D'où le manque de sentiment d'appartenance que les convertis éprouvent par rapport aux fêtes religieuses qui portent les empreintes culturelles de la tradition russophone. D'où, également, le repli des russophones sur la communauté, et cela, malgré leurs efforts et leur volonté d'ouverture et d'accueil de l'autre, différent.

Comme déjà mentionné, cette communalisation culturelle et culturelle à l'intérieur du lieu religieux n'exclut pas l'existence d'une valeur communicationnelle et d'échange avec la société plus large. Bien qu'assumée par les membres du clergé, la tâche communicationnelle était prise en charge essentiellement par l'élite de la société russophone, qui dépassait le cadre restreint de la municipalité de Rawdon. Les principaux artisans profondément attachés à l'église et au lieu orthodoxe étaient des intellectuels ou des membres de la haute aristocratie monarchique exilés à cause de la révolution et dont les héritiers, bien qu'appauvris au début, cherchaient à promouvoir la haute culture russe. Il s'agissait de poètes, d'architectes, de peintres et surtout de musiciens qui, à la demande des responsables de la paroisse rawdonnoise, venaient de Montréal ou d'ailleurs pour performer devant la communauté russophone et aussi villageoise, plus large. Bien que, au début, ces réunions se déroulaient dans les maisons privées des russophones ou dans la grande chapelle, la fondation du Centre d'interprétation multiethnique de Rawdon, en 1988, a permis la sortie des manifestations culturelles « russes » dans l'espace public, officiel, et leur appropriation par l'ensemble de la communauté rawdonnoise. Par ailleurs, les murs du Centre d'interprétation multiethnique de Rawdon sont couverts de nombreuses affiches d'artistes de renommée internationale qui ont intégré la petite municipalité de Rawdon dans le trajet de leurs tournées mondiales, à côté de lieux de performance tels que New York, Vancouver ou Montréal.

Ce capital symbolique dont les slavophones, les Russes « blancs » en particulier, font toujours usage a des impacts significatifs sur le lieu de culte. Le lieu orthodoxe sort de son isolement, car ces gens de la haute culture chantent ou jouent des chansons liturgiques ou à caractère religieux. De plus, plusieurs de ces personnalités ayant contribué significativement à la reconnaissance mondiale de la culture russe et à l'avancement de la culture canadienne sont enterrées dans le cimetière orthodoxe de Rawdon. Leurs tombes acquièrent une valeur patrimoniale autant pour la communauté slavophone orthodoxe du Canada que pour la société plus large, québécoise et canadienne. Le nom évoqué le plus souvent par les Russes est celui de Ludmilla Chiriaeff, la fondatrice des Grands Ballets canadiens en 1958, qui y est d'ailleurs enterrée. Le cimetière devient ainsi un véritable « journal figuratif » nietzschéen, où l'on apprend « ce qu'il faut dire, penser, aimer » et où l'on sent « l'esprit de la maison, de la lignée, de la cité » (Maffesoli 2003 : 64). Les monuments, les chansons, les rituels font du lieu un endroit où « on vit » (*ibid.*) et où « on est » (Heidegger 1986) en tant qu'être accompli, valorisé et authentique. Donc, l'authenticité n'est pas exclusive, mais cumulative. La valeur du lieu n'est pas renfermée sur elle-même, mais traversée par ce que Simmel appelle « une identification

de la vie des nerfs» (1998 : 42), c'est-à-dire une réalité suprapersonnelle formée « d'une multiplicité de réseaux qui engendrent l'ordre symbolique » (*ibid.* : 42) et qui se ramifient bien au-delà des frontières physiques du site orthodoxe de Rawdon tout en restant bien attachés au lieu.

Par conséquent, en contexte de migration, la dimension d'héritage culturel, intrinsèque à la définition classique de l'authenticité, ne suffit plus. « Être un vrai orthodoxe » est pluriréférentiel et mobile, car cela suit le mouvement des gens partout dans le monde. Il s'agit d'un processus permanent de cumulation des valeurs, en fonction des références et des rencontres personnelles, individuelles ou de groupes différents. Cette expérience diverse se sédimente par couches en stabilisant et en ancrant l'identité des communautés dans ce qui devient leur territoire à elles. Cette vérité profonde communautaire et individuelle confère une autorité aux lieux et aux personnes qui l'habitent.

Le registre d'authenticité familial

Être un « vrai » orthodoxe, c'est vivre sa religion en famille. Cela implique la transmission des valeurs de la famille traditionnelle : avoir accompli le cérémonial du mariage religieux, faire baptiser les enfants, enterrer les morts selon la tradition orthodoxe ; avoir des parents spirituels ; respecter l'autorité parentale de sang et de foi. Dans la définition du « vrai » orthodoxe, le croyant immigrant se réclame aussi d'une tradition de rencontres et de structuration sociale et parentale au sein de l'Église. Maria, âgée de 80 ans, raconte : *« J'ai rencontré mon mari à l'église, à Montréal. Il était un Russe orthodoxe. Ma mère a rencontré mon père dans une église. Ma fille a rencontré son mari dans une église. »* Ainsi, être un « vrai » orthodoxe implique une symbiose entre une biographie religieuse et une biographie familiale et parentale.

Le journal familial orthodoxe continue aussi à être écrit dans le présent. La majorité des maisons des orthodoxes ont des icônes et les familles russes continuent à célébrer les grandes fêtes religieuses en famille. Qu'on parle de Noël, de Pâques ou des fêtes des noms, ces moments se fêtent à la russe ou à l'ukrainienne, etc. : *« Avant de commencer la fête de Noël ou de Pâques, toute la famille s'assoit devant l'icône ; on dit la prière et on fait le signe de la croix »* (un orthodoxe, 60 ans). La table est remplie de plats russes, les gens dansent et chantent en russe. La plénitude de l'Être orthodoxe s'atteint donc à l'intérieur de la maison, espace intime qui fait fusionner une moralité religieuse chrétienne orthodoxe et une identité culturelle spécifique, slavophile.

Cette fusion se greffe dans l'aménagement de l'espace domestique. Prenons à titre d'exemple la maison d'une croyante née en Lituanie en

1930. Ses parents russes étaient très croyants, elle a donc grandi dans la foi orthodoxe. Pendant de longues années d'exil en Allemagne, elle et sa famille restent très attachées à la foi orthodoxe. D'ailleurs, l'ensemble du récit de l'exil souligne l'importance de la prière et de la présence protectrice de Dieu dans sa vie. Sa famille est arrivée à Montréal en 1949. Son premier geste a été d'aller dans une église orthodoxe, à la cathédrale Saint-Pierre et Saint-Paul de Montréal. En 1980, elle et son mari, qu'elle a rencontré dans l'église de Montréal, ont déménagé à Rawdon. Très croyants et pratiquants, ils ont été très actifs dans la communauté paroissiale de leur ville d'accueil. Actuellement, elle vit seule. Son mari, décédé en 1994, est enterré au cimetière orthodoxe de Rawdon.

Le salon de sa maison est le miroir de cette inséparabilité entre le culturel et le spirituel qu'on retrouve chez tous les immigrants de première et de deuxième génération. L'icône de saint Georges, placée au coin ouest du salon, est entourée des tableaux des membres de la famille qui remontent jusqu'à la troisième génération. Sur le piano, le manuscrit original de l'*Hymne des tsars*, connu aussi sous le nom de *God Save the Tzar*, permet à notre interlocutrice de préciser que l'auteur de la musique n'est autre que le célèbre compositeur russe Alexeï Lvov, son arrière-arrière-grand-père. Ce compositeur de même que plusieurs membres de sa famille, dont ses parents, ont été très engagés et attachés à l'Église orthodoxe.

Connaissant le russe et étant toujours sous l'emprise d'une autorité parentale et familiale qui suit un modèle traditionnel, les jeunes issus de la deuxième génération ont néanmoins une relation plus distante avec l'orthodoxie. Si les jeunes viennent à l'église, leur présence s'explique plus par le respect et le devoir qu'ils éprouvent envers leurs parents que par un attachement religieux. Même s'ils ont toujours une icône quelque part dans leur maison, les jeunes ont une vision plutôt exotique de l'orthodoxie. Ils se considèrent comme orthodoxes par le baptême et ont fréquenté les écoles russes du dimanche hébergées habituellement par les églises, mais ne se considèrent ni comme pratiquants ni comme étant à la recherche d'une forme de spiritualité quelconque. Cette distanciation repose sur un détachement affectif et d'expérience des espaces culturels qui ont forgé l'identité des générations des parents et des grands-parents. Bien que ces valeurs continuent à être transmises et enseignées par les parents, les jeunes sont imprégnés par la réalité sociale et culturelle de *leur pays*, le Canada, qui n'est plus un pays d'immigration, d'adoption, mais bien *le leur*. Dans la définition identitaire des jeunes, l'identité orthodoxe appartient aux autres proches, les membres de la famille. Ainsi, tout rituel ou célébration en lien avec cette appartenance religieuse et culturelle doit rester dans l'espace privé, familial ou ethnique-communautaire.

Le registre d'authenticité individuel

Malgré la forte valeur sociale, familiale et communautaire de l'espace de culte orthodoxe, l'intimité quotidienne des orthodoxes pratiquants ou non pratiquants est traversée aussi par des formes de spiritualité très personnelles : *« Je ne communie pas en tout temps. Je me confesse une fois par année, ce qui n'est pas assez. Mais je prie tous les matins et chaque soir devant mon icône. Je me confesse à moi, je m'examine moi-même en tout temps. Je me dis à moi-même : "Mon Dieu, aidez-moi à être une bonne personne" »* (croyante russe, 80 ans).

L'espace domestique n'est pas l'unique endroit de prière individuelle. La forêt aussi est très présente dans le récit des gens : *« [...] la vraie prière pour moi n'est pas celle dans l'église ou devant une icône, mais dans la forêt. Souvent, je prends des marches et je prie. C'est là-bas que je ressens la présence de Dieu dans la plénitude. Ce sont les seuls moments où je ressens sa présence, la force de sa création »* (croyante ukrainienne, 73 ans). Ces espaces intimes ne sont pas des lieux de refuge de la société ou des espaces de remplacement à celui de l'Église officielle. Au contraire. La vie spirituelle de l'orthodoxe de souche est traversée par la vision panthéiste de la divinité et s'intègre d'une manière tacite dans la sémantique du « vrai orthodoxe ». Contrairement à l'orthodoxie familiale, visible et qui tient de l'ordre social de la religion, l'individualisme orthodoxe implique la solitude spirituelle, donc moins visible et dont les femmes, notamment, ne sont pas toujours prêtes à parler. Dans le quotidien des orthodoxes de souche, les deux se complètent et mettent en évidence une fois de plus la nature plurielle et dynamique de l'authenticité, c'est-à-dire de cette valeur intrinsèque qui fait de l'individu une personne accomplie, spirituellement, moralement et socialement.

Conclusion

L'identité religieuse des orthodoxes de Rawdon n'est ni monolithique ni figée. Malgré l'appartenance commune à l'orthodoxie, à un espace physique et moral commun, le groupe se divise ou s'unit en fonction d'affinités politiques, d'une appartenance culturelle commune, de l'intégration de la spiritualité orthodoxe. Pour les orthodoxes de souche, l'orthodoxie est synonyme de la tradition, du culturel, de la religion et de la culture, représentant les axes fondamentaux de l'identité russe et slave. Pour le converti, « être un vrai orthodoxe » n'a rien de culturel ni de traditionnel dans le sens d'une performance religieuse familiale. La tradition revendiquée par les convertis est plus livresque, tirée d'un processus individuel ou de l'intérieur de la communauté monastique par l'apprentissage du

dogme, de l'histoire de l'Église et des fondateurs, des pratiques et des gestes spirituels.

De plus, alors que pour les orthodoxes de souche la religion est inséparable de la famille et, dans la majorité des cas, de la communauté, le cheminement du converti est solitaire, individuel et mobile. La communauté monastique fonctionne sur une base de socialité spirituelle avec une dimension pédagogique et d'accompagnement. Les convertis sont guidés par des moines et par les pères spirituels, qui partagent leur expérience et leurs parcours spirituels. Vivre en communauté implique une discipline quotidienne organisée en fonction des prières, des fêtes et des jeûnes. En dehors de la liturgie, les discussions et les modèles de comportement s'inspirent des valeurs chrétiennes, des textes liturgiques et des personnages qui ont marqué le monachisme oriental orthodoxe. Cette communalisation spirituelle exclut la famille ou la parenté, car les moines mènent leur vie dans la chasteté. Presque tous les convertis sont séparés de leur famille et vivent seuls. Souvent, l'orthodoxe converti choisit de rester chez lui pour prier et vivre sa spiritualité en fonction de ses propres besoins physiques, affectifs et spirituels. S'il y a une forme de transmission des valeurs spirituelles orthodoxes vers les membres de la famille, elle n'est pas encadrée par la logique du transfert du savoir spirituel d'une génération à l'autre tel que dans le cas des orthodoxes de souche, mais par l'idée d'éveil d'une sensibilité à la fois spirituelle et esthétique qui existe, *a priori*, chez tout individu.

L'authenticité religieuse est vécue de manière hétérogène parmi les orthodoxes de souche. Les affinités politiques des générations «rouges» et «blanches» structurent les groupes de fidèles, règlent les inclusions et les exclusions des individus et des familles, et influent sur les fréquentations des lieux de culte. Une fois arrivés au Canada, les immigrants cherchent certes une église, mais pas n'importe laquelle. Le choix se fait d'abord en fonction de la religion. Toutefois, graduellement, certaines affinités politiques, culturelles même, finissent par l'emporter sur le sentiment d'appartenance religieuse et spirituelle.

L'authenticité religieuse diffère aussi d'une génération à l'autre. Bien que majoritairement baptisés, les jeunes Russes n'ont pas une identité orthodoxe aussi forte que celle des parents. Elle est mise en concurrence et même dominée par une réalité religieuse plus générale, celle de la société canadienne, partagée entre la diversité religieuse et la laïcité. Si une partie des jeunes continue d'aller à l'église, d'aider les parents à préparer le repas pour le prêtre et même de chanter pendant la liturgie, cette participation s'intègre dans un devoir envers les parents, dans le respect des membres de la famille et non pas dans une volonté de préservation et d'amélioration d'une identité religieuse, orthodoxe.

En conclusion, les registres d'authenticité qui animent l'identité religieuse sont complémentaires. Il n'y a pas de rapports hiérarchiques entre les aspects politique, langagier ou culturel qui traversent et forgent la définition du «vrai orthodoxe». Les nombreux registres ressemblent à des couches qui s'enrichissent en permanence en fonction de deux éléments: l'expérience personnelle de l'individu et les contacts sociaux – d'échange, de partage ou de tension dans lesquels l'individu s'engage. Le positionnement de chaque couche à l'intérieur du portrait identitaire n'est pas figé. Parfois, un registre d'authenticité peut devenir plus visible, voire plus actif que les autres. Le changement a lieu en fonction de la nature des défis identitaires auxquels l'individu fait face. Par exemple, dans le cas des orthodoxes convertis, la définition du «vrai orthodoxe» se joue beaucoup à l'intérieur du registre linguistique, car les Russes déclinent leur identité religieuse en fonction d'une langue de culte qui est le slavon. Elle se joue aussi à l'intérieur du rapport à la tradition culturelle, qui n'est pas la même chez les deux groupes de croyants. Sur ce plan-ci, le registre politique, par exemple, est moins actif. Par contre, ce dernier devient visible et essentiel lorsque la définition de l'authenticité religieuse se déplace à l'intérieur des rapports intergénérationnels des slavophones.

À l'intérieur de la dynamique identitaire religieuse, qui révèle ses nombreuses facettes, la notion de tradition reste toujours présente. Pour reprendre une dernière fois les propos de Clifford (2004), il s'agit cependant de plusieurs traditions qui se dessinent en fonction de références spatiales, temporelles et morales différentes: pour certains, l'orthodoxe authentique est porteur d'une tradition culturelle héritée du pays d'origine; pour d'autres, il est engagé dans la lignée d'une tradition spirituelle pure, sans rapport avec le culturel, le national, l'institutionnel, etc. Plus encore, l'authenticité religieuse n'est pas passive, mais active: elle joue un rôle essentiel dans l'affirmation d'un groupe religieux et, surtout, dans la reconnaissance de son autorité à l'intérieur de la société plus large. Voilà pourquoi l'authenticité religieuse émerge dans tous les discours de légitimation, que ce soit des groupes religieux immigrants, des convertis ou encore des nouveaux groupes religieux qui cherchent une visibilité et une place à eux. Bref, il faut toujours regarder au-delà du religieux pour mieux comprendre les enjeux d'intégration, d'exclusion, d'affrontement ou, au contraire, de rapprochement des divers groupes religieux et spirituels.

Notes

1. Cet article est le résultat des recherches menées dans le cadre de mon postdoctorat et a été rendue possible grâce au financement du Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FQRSC). Ces recherches se déroulent toujours sous la supervision de Deirdre Meintel, professeure au département anthropologie à l'Université de Montréal. Elles se déroulent dans le cadre du projet « Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques », mené par les membres du Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU) et leurs collaborateurs depuis septembre 2006.
2. Je tiens à remercier à tous les orthodoxes de Rawdon, russophones et québécois, d'avoir accepté de partager avec moi leurs expériences spirituelles et de vie. Je remercie aussi la professeure Deirdre Meintel de ses commentaires pertinents et de ses encouragements tout au long de mon aventure dans la région de Lanaudière.
3. L'authenticité des convertis à l'orthodoxie fera l'objet d'une étude plus approfondie dans un prochain article.
4. L'idée d'utiliser le terme « registre » nous vient du livre de François Hartog (2003).
5. Il s'agit d'une adaptation de la définition donnée par James Clifford à la tradition (2004). Selon lui, il n'y a pas une seule tradition, mais plusieurs qui sont mobilisées dans les définitions identitaires.
6. La définition classique du territoire en tant que lieu structuré, socialisé, délimité par des frontières est remise en question par les études sur la mondialisation et la mobilité spatiale, et par l'émergence de plusieurs types d'espaces, tels que l'espace virtuel (Turgeon [dir.] 2009).
7. La Roumanie est l'exemple parfait pour bien comprendre cette fusion identitaire entre la religion orthodoxe et le culturel. La Roumanie a toujours cherché à prouver et à affirmer son appartenance à une identité culturelle occidentale et à se séparer de l'emprise de la culture orientale, slavophone en particulier. Ce qui mettait en doute l'authenticité de l'appartenance à l'Occident revendiquée par les intellectuels et les politiciens roumains, c'était la religion orthodoxe, plus proche de l'Orient chrétien et à l'opposée de l'identité occidentale catholique romaine (Dimitrie Sturdza 2006 : 41).

Bibliographie

- Beaudoin, S., 2011. *Pratique du langage et idéal d'authenticité. Essai sur la visée éthique de l'acte langagier*, Montréal, Liber.
- Brady, G., 1995. *Rawdon. Mon village*, Rawdon, Village de Rawdon.
- Clifford, J., 2004. « Traditional Futures », in Mark Phillips et Gordon Schochet (dir.), *Questions of Tradition*. Toronto, University of Toronto Press, p. 152-168.
- Dimitrie Sturdza, M., 2006. *Românii între frica de Rusia și dragostea de Franta (Les Roumains, entre la peur de la Russie et l'amour de la France)*, Bucuresti, Roza Vânturilor.
- Gauthier, F., 2012. « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régularisation du religieux », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 41, n° 1, p. 93-111.
- Gillet, O., 2001. *Les Balkans. Religions et nationalisme*, Bruxelles, Ousia.
- Hartog, F., 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Éditions du Seuil.
- Heidegger, M., 2011. *Essais et conférences*. Paris, Gallimard.

- Heidegger, M., 1986. *Être et Temps*. Paris, Gallimard.
- Hobsbawm, E. J., 1992. *Nation et nationalisme depuis 1780: programme, mythe, réalité*. Paris, Gallimard.
- Ladouceur, P., 2006. «Les communautés orthodoxes de l'Abitibi et de Rawdon», in M.-C. Rocher et M. Pelchat (dir.), *Le patrimoine des minorités religieuses au Québec. Richesse et vulnérabilité*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 111-121.
- Léger, L., 1901. *Mythologie slave*. Paris, E. Leroux.
- Maffesoli, M., 2003. *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait le lien*. Paris, Éditions du Félin/Institut du monde arabe.
- Maffesoli, M., 1997. *Du nomadisme*. Paris, Le livre de poche.
- Meintel, D. et M. N. LeBlanc, 2003. «La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation», *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 5-11.
- Moisa, D., 2010. «De l'intimité culturelle au patrimoine. La communauté russe orthodoxe de Rawdon», *Ethnologie française*, vol. XL, n° 3, p. 447-457.
- Roberti, J.-C., 1998. *Être orthodoxe en France aujourd'hui*. Paris, Hachette.
- Rousselet, K., 2007. «L'Église orthodoxe russe et le territoire», *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 1, p. 63-85.
- Simmel, G., 1998. *La religion*. Paris, Circé.
- Turgeon, L. (dir.), 2009. *Territoires*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.