

La réappropriation de la religion dans le Nord de l'Italie

Une approche historique aux sanctuaires

Giovanna Rech

Abstract – This paper presents religiosity in shrines as a form of intersubjective appropriation and reappropriation of figures, themes, representations, and practices that are not specific to a particular social class. Based on the discussion of the concept of popular religion, as well as ethnographic and historical data, it exemplifies the relevance of sanctuaries for the Catholic Church by proposing a broad definition of sanctuary. Taken as an example, this small sanctuary in northern Italy shows in what way sacred places are part of a cultural and religious heritage that local societies are striving to preserve.

Introduction

Les sanctuaires font partie de ces édifices spécifiquement construits pour rendre vivant – en un mot pour «édifier» – la foi: tout en étant des lieux de cultes, ils sont aussi des lieux privilégiés où le sociologue et l'historien des religions peuvent observer les changements et l'agencement réciproque des catégories du sacré et du profane, dans une société donnée¹. La présence des sanctuaires et leur fréquentation par un nombre plutôt constant (sinon grandissant) de personnes posent des questions concernant la religion populaire et l'idée qui la contient, à savoir la culture populaire. Ces notions sont incontestablement floues cependant, elles ont constitué pendant longtemps une référence dans les enquêtes menées en sciences humaines et sociales. L'anthropologie, l'ethnologie, la sociologie et l'historiographie ont montré un intérêt dif-

La stesura di questo articolo è avvenuta durante lo svolgimento del progetto HERI-REL TRENINO (Bando PAT Post-doc 2011).

¹ Cfr. G. Rech, *Les parcours d'adhésion aux croyances collectives dans le domaine du religieux: une étude de cas dans l'Italie du Nord*, Thèse de doctorat, Paris-Sorbonne 2008.

férent à leur envers: si ces concepts sont parfois pleinement acceptés, ils sont généralement utilisés d'une manière critique au point de mettre en doute l'adoption de ces expressions sans précisions préalables. En sciences des religions, ils ont connu un fort succès dont l'acmé, dans la littérature européenne, peut être repéré dans la seconde moitié des années soixante-dix². Toutefois, le statut de ces notions est de plus en plus difficile à défendre actuellement. Le «peuple» et l'adjectif «populaire» qui y est lié, semblent avoir disparu dans les discours qui s'interrogent sur les phénomènes religieux tandis qu'au niveau ecclésial ils ont encore un certain crédit. Le débat sur le peuple et le populaire, qui apparaissait comme un passage presque obligatoire il y a quelques années lorsqu'on étudiait le domaine des croyances, des représentations et de leurs différents supports matériels et immatériel, semble donc tomber en désuétude.

À l'heure de la mondialisation diffuse et de l'homogénéisation tant au niveau culturel que religieux, l'étude des formes de recomposition du croire dans la modernité tardive doit-elle dépasser ou simplement se passer de ces notions? Face à cette question, une réponse affirmative semble s'imposer à travers de nombreuses tentatives de décalage théorique, bien qu'à l'épreuve du terrain d'enquête, ces notions hétérogènes réapparaissent.

En partant d'une étude de cas dans le Nord-est de l'Italie nous allons nous interroger sur la religion populaire dans les processus de transmission des représentations et des croyances religieuses. L'étude se concentre sur le développement et sur l'enracinement d'une religiosité locale à partir du rapport entre un sanctuaire et une petite ville qui reconnaît les titulaires comme ses Saints Patrons. L'exploration d'un dossier qui se base sur des données à la fois sociologiques et historiques permettra

² Résumer ici l'immense débat qui a concerné la religion populaire n'est pas le but de cette étude, néanmoins il nous semble nécessaire de fournir au lecteur quelques repères: F.-A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris 1982; J. Duquesne, *Un débat actuel: «La religion populaire»*, in «La Maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique», 122, 1975, 2, pp. 7-19; G. De Rosa, *Conclusioni*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 6, 1977, 11, pp. 177-192; E. Poulat, *Pour une notion extensive de «religion populaire»*, *ibidem*, 6, 1977, 11, pp. 45-52; G. Guizzardi et al., *Chiesa e religione del popolo: analisi di un'egemonia*, Torino 1981; C. Prandi, *La religione popolare fra potere e tradizione*, Milano 1983; dello stesso autore, *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Bologna 2002; R. Cipriani, *La religion populaire: en guise de présentation*, in «Archives de sciences sociales des religions», 32, 1987, 64/1, pp. 5-6; E. Pace, *The Debate on Popular Religion in Italy*, in «Sociology of Religion», 40, 1979, 1, pp. 71-75; dello stesso autore, *New Paradigms of Popular Religion*, in «Archives de sciences sociales des religions», 32, 1987, 64/1, pp. 7-14 et plus récemment H. Knoblauch, *Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M. - New York 2009.

d'établir si la notion de religion populaire est encore utile en sociologie des religions. Dans le but de saisir quelques éléments d'un contexte social et religieux spécifique, peut-on considérer les expressions d'une religiosité populaire comme un fait important pour et dans la transmission des croyances au sein du catholicisme italien contemporain? Ou bien s'agit-il plutôt de la mobilisation d'une tradition locale en vue d'une requalification du territoire et de ses patrimoines culturels et religieux?

Nous aborderons ce thème lors de deux moments successifs afin de comprendre quels sont les structures interprétatives à mobiliser au cours de l'étude monographique du lien qui existe entre un sanctuaire catholique local et la petite ville avoisinante que, «selon la tradition, Saint Victor protège». Un premier pas consistera dans la simple constatation du fait que le langage courant cache une ambiguïté significative: la ville est-elle protégée par le sanctuaire ou par le Saint? La première partie présentera quelques éléments de l'actualité des sanctuaires en tant que lieux de culte et d'expression de la «piété populaire». On verra à la fois les usages réservés aux sanctuaires de la part d'un monde «désenchanté» et le rôle de l'Église face à la pratique dans les sanctuaires, puis on proposera notre définition du sanctuaire au sein de la modernité radicalisée. La deuxième partie illustrera d'une manière spécifique les mécanismes de réappropriation des sanctuaires, qui peuvent être considérés comme typiques de ces lieux de culte. La réappropriation agit à plusieurs niveaux de sorte qu'elle favorise, paradoxalement, l'enracinement d'une croyance par l'usage de la notion de religion populaire de la part des acteurs mêmes. La circulation des thèmes et figures se retrouve dans la légende de fondation écrite, racontée et réécrite à maintes reprises, tandis que la société locale se mobilise en prenant en charge le sanctuaire considéré en tant que patrimoine matériel et symbolique.

I. LA PLACE DES SANCTUAIRES AUJOURD'HUI

1. *L'actualité des sanctuaires*

La sociologie des religions qui s'occupe des sanctuaires catholiques explore des croyances et des pratiques dont l'origine est hétérogène³. Si les sanctuaires en tant que constructions religieuses et lieux sacrés ont toujours existé, ils n'ont acquis une considération nouvelle au sein de l'Église Catholique qu'au cours de la deuxième partie du vingtième

³ F. Demarchi - S. Abbruzzese (edd), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini 1995.

siècle⁴. Les sanctuaires font partie des édifices spécifiquement construits pour rendre vivante – en un mot pour «édifier» – la foi, mais c'est la fréquentation de la part des individus et des fidèles qui les qualifient et les caractérisent en tant que sanctuaires⁵. D'un point de vue sociologique, l'intérêt renouvelé pour les sanctuaires n'est pas dissociable de celui qui concerne les pèlerinages et les *ex-voto*. Ces trois termes forment une séquence qui exprime «un phénomène à la fois complexe et unitaire»: ils sont *interchangeables*:

«la tentative de définir l'un ou l'autre des trois termes conduit nécessairement à utiliser les deux autres pour échapper au risque d'en donner une image incomplète ou réductive»⁶.

Souvent, les lieux où s'érigent les sanctuaires répondent à l'exigence de s'approprier une «aire de sacralisation» qui peut être vécue à différents moments mais démontre une répartition non casuelle du territoire:

«émouvante en effet la constance de ces ensembles montagnards à posséder chacun pour sa vallée son sanctuaire, et si dans le rapport ville-campagne, l'oratoire ou le sanctuaire *extra-muros* s'est banalisé ou a été comme dévoré par l'expansion urbaine, longtemps du moins il a été le 'lieu' sacré hors la ville, et sauvegardé le plus souvent par la mémoire collective»⁷.

Généralement les sanctuaires appartiennent désormais aux diocèses ou aux familles religieuses qui les occupent et parfois les possèdent, bien que la gestion du culte demeure un privilège de l'Ordinaire du lieu et que le culte des fidèles pèlerins l'emportera. Un grand nombre de ces constructions dont l'Europe d'antan était parsemée s'est écroulé au sens propre du mot suite à leur abandon, tandis que, dans les sociétés contemporaines, certaines d'entre elles conservent un taux de fréquentation faible ou toujours plus soutenu. Par ailleurs, d'autres ont subi des changements profonds affectant surtout leur usage et le lieu de dévotion laisse la place à un lieu de retraite spirituelle ou de vacances dans la spiritualité⁸. La fonction sacrale glisse vers un usage ludique et de loisir

⁴ G. Rech, *Sanctuari e pellegrinaggi*, in A. Melloni (ed), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato, 1861-2011*, I, Roma 2011, pp. 449-459; della stessa autrice, *Frequentare i luoghi sacri, oggi, fra tradizione e innovazione*, in «La Dimensione religiosa: problemi di metodo. Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale», 2011, 56, pp. 67-79.

⁵ A. Dupront, *Pèlerinage et lieux sacrés*, in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, II, Toulouse 1973, pp. 189-206.

⁶ C. Prandi, *Il Santuario: funzione, storia, modello*, in F. Demarchi - S. Abbruzzese (edd), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, pp. 39-45, p. 44.

⁷ A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris 1987, p. 34.

⁸ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris 1986, pp. 7-16.

dont il nous paraît intéressant de comprendre les raisons, les limites, les contours et les origines historiques. Le fait que ces lieux entrent, selon des mesures variables, dans des logiques de *consommation*⁹ est un élément à étudier car cela peut révéler les éléments constituant les raisons de l'attachement que les habitants d'un territoire démontrent «depuis toujours pour *leur* Saint».

Après une période de grand succès et de débat, les notions de religion populaire et de culture populaire peuvent être considérées comme obsolètes au sein des études concernant les phénomènes religieux dans la société contemporaine¹⁰. Lorsqu'on a entamé l'enquête de terrain, les deux options qui consistaient à utiliser ou à rejeter la notion de *religion populaire*, étaient identiquement recevables. Finalement, les différentes données recueillies ont imposé d'aborder le thème. L'étude ethnographique a oscillé entre une «étude de cas»¹¹ et la reconstitution d'un dossier historique¹², tout en faisant l'expérience d'un «terrain revisité»¹³. Si la perspective sociologique est soucieuse de restituer une vision historique correcte, il est également important de prendre en considération la donnée «phénoménologique» qui reporterait au *sens du sacré*¹⁴. La possibilité de faire l'expérience du sacré et du miracle demeure une caractéristique fondamentale de la religiosité que les sanctuaires inspirent chez les fidèles, tant en période de temps ordinaire qu'au moment de la fête. On pourrait même indiquer celle-ci comme la raison principale pour laquelle un sanctuaire mérite d'être visité et revisité car «la localisation du sacré» constitue une exigence profondément humaine pour marquer le territoire et pour en libérer une portion de l'indistinct¹⁵. La dévotion à l'égard des Saints représente un aspect discuté et discutable du culte à cause des connotations négatives qui peuvent la caractériser

⁹ T. Martikainen, *Consuming a Cathedral: Commodification of Religious Places in Late Modernity*, in «Fieldwork in Religion», 2, 2006, 2, pp. 127-145.

¹⁰ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?*, pp. 101-138.

¹¹ J. Hamel, *Pour introduire. De nouveaux enjeux théoriques et méthodologiques*, in «Current Sociology», 40, 1992, 1, pp. 8-15.

¹² A. Vauchez (ed), *I santuari cristiani d'Italia: bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma 2007.

¹³ G.K. Garbett, *The Restudy as a Technique for the Examination of Social Change*, in D.G. Jongmans - P.C.W. Gutkind (edd) *Anthropologists in the field*, Assen 1967, pp. 116-132. La participation à la fête des Saints Patrons et aux pèlerinages pendant une période de six ans a été complétée par l'étude des sources orales et d'archives.

¹⁴ F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*.

¹⁵ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965 (1957¹); F. Demarchi, *Il territorio come fornitore di referenti simbolici*, in «Sociologia urbana e rurale», 12, 1983, pp. 3-10.

et de fait l'idolâtrie et la perte de centralité du Christ demeurent les préoccupations tracées par les Pères du Concile Vatican II¹⁶. De manière assez surprenante, ces thèmes ont été repris par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements entre 1999 et 2002 avec un *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*¹⁷.

Le fait de «réserver un lieu – caractérisé comme *sacré* – aux mystères et au culte, implique comme conséquence importante le fait qu'il ne peut être utilisé à des fins différentes – c'est-à-dire pour des usages quotidiens et de *negotium*»¹⁸. Toutefois, cette interprétation fondée sur une lecture militante de l'histoire de la Bible ne peut être tenue comme définitive: elle laisse ouverte la question essentielle du *désenchantement du monde*¹⁹. En d'autres termes, si cette lecture met en relief l'idée que la sainteté des lieux (de Dieu, dans le cas judéo-chrétien) a besoin d'un espace et d'un temps pour se révéler aux hommes, ceci correspond à un aspect qui peut être repéré d'une manière presque universelle dans l'univers religieux²⁰. Au contraire, il s'avère très important de souligner que le contexte historique et culturel de cet univers religieux fait face à des changements profonds qui ont eu des accélérations de plus en plus fortes, en particulier au cours du siècle dernier. Il s'agit de la question problématique de la rationalisation du monde moderne, dont un corollaire significatif est constitué par la forte contraction de la sphère d'influence de la religion dans la vie quotidienne²¹. On pourrait par conséquent s'interroger sur la possibilité de l'effective existence de ces lieux sacrés, distingués des autres églises. Ou, autrement dit, si l'on met l'accent sur le changement social et culturel, il s'agit de comprendre les conditions d'une permanence et parfois d'un réveil des sanctuaires²²: qu'est-ce

¹⁶ *Lumen Gentium*, Constitution dogmatique publiée le 16 novembre 1964 et promulguée le 21 novembre 1964, Cité du Vatican 1964 (version numérique), p. 49.

¹⁷ Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Cité du Vatican 2001 (document numérique pour la version en français), p. 262.

¹⁸ F. Demarchi - S. Abbruzzese (edd), *La sacra terra*, p. 9.

¹⁹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), trad. franç. *Economie et société. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris 1995, II, pp. 380-381.

²⁰ F. Boesch Gajano, *La santità*, Roma - Bari 1999, pp. 115-118.

²¹ T. Luckmann, *Shrinking Transcendence, Expanding Religion?*, in «Sociological Analysis», 1990, 50, pp. 127-138.

²² Le nombre d'ouvrages édités sur ce thème s'est multiplié comme le montre la diffusion de guides spécialisés, mais aussi dans la littérature consacrée au voyage. Il est également intéressant de noter l'attention que certains moyens de communication consacrent à ce même thème qui commence ainsi à faire partie des consommations culturelles comme expérience directe de la dimension du voyage et comme expérience indirecte dans les nombreux produits repérables sur le marché.

qu'on cherche encore et qu'est-ce qu'on peut trouver aujourd'hui dans un sanctuaire que l'on ne peut trouver ailleurs?

139

2. Les «formes saines» de la piété populaire selon l'Église

Les sanctuaires sont des lieux, c'est-à-dire «une église ou un autre lieu sacré, où les fidèles se rendent nombreux en pèlerinage pour un motif particulier de piété, avec l'approbation de l'Ordinaire du lieu». Cette définition du *Code de Droit Canonique* (dorénavant *CDC*) souligne que l'identité de ces lieux de culte dérive de leur fréquentation qui doit être suffisamment soutenue et liée à des motifs religieux²³. Il s'ensuit que les deux éléments les plus importants, pour une définition rigoureuse du sanctuaire, sont le nombre de visiteurs et la piété. Ceux-ci constituent les conditions convenables selon l'institution ecclésiastique. Dans le Droit Canonique, la formalisation de la définition des sanctuaires est tardive – elle remonte à 1956²⁴ – et ce retard, par rapport au fait que les sanctuaires existent sous des formes différentes depuis toujours, est un indice du fait qu'il s'agit de lieux de la vie religieuse à la fois importants mais contestés d'un point de vue juridique²⁵ et paradoxaux si l'on considère les modalités de l'institutionnalisation d'un charisme²⁶. Un autre élément fondamental du texte du *Code* confirmerait cela puisque l'obligation d'obtenir l'approbation de l'Ordinaire du lieu révèle que c'est l'autorité qui détermine la légitimité du culte. On explique que cette précision des compétences est due à «la volonté du législateur ecclésiastique qui veut que la pastorale qui se déroule dans les sanctuaires, indépendamment des religieux qui l'organisent, soit encadrée par celle du diocèse d'une manière structurée, ou, comme on dirait plutôt selon un lexique propre à l'Église, qu'elle soit 'en communion'»²⁷. Donc, si une différence demeure, elle ne devrait pas subsister sur le plan pastoral. Toutefois, la pratique religieuse au sanctuaire, qu'il s'agisse de la participation à la messe, aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie ou d'une simple visite, et la pratique en paroisse possèdent des caractères morphologiques

²³ CDC – *Code de Droit Canonique*, Cité du Vatican 2006 (version numérique, 1230).

²⁴ R. Naz (ed), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1965, p. 870.

²⁵ S. Vareschi, *Il santuario come istituzione nei suoi aspetti canonico-amministrativi*, in F. Demarchi - S. Abbruzzese (edd), *La sacra terra*, pp. 56-77; G. Dammacco - G. Otranto (edd), *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, S. Spirito (BA) 2004.

²⁶ G. Cracco, *Dai Santi ai Santuari: un'ipotesi di evoluzione in ambito veneto*, in G. Cracco - A. Castagnetti - S. Collodo, *Studi sul Medioevo veneto*, Torino 1981.

²⁷ S. Vareschi, *Il santuario come istituzione nei suoi aspetti canonico-amministrativi*, pp. 59-60.

profondément différents qui contribuent à inspirer, en partie, le charme de ces lieux. Sur cet aspect, les institutions religieuses et les fidèles peuvent être considérés en accord sur le plan de l'expérience concrète, étant donné qu'ils reconnaissent les sanctuaires comme des lieux hors de l'ordinaire en ce qui concerne leur histoire et leur construction, mais aussi les formes particulières du *vécu religieux*²⁸. En effet, un peu plus loin le *Code de Droit Canonique* précise que «dans les sanctuaires seront plus abondamment offerts aux fidèles les moyens de salut en annonçant avec zèle la parole de Dieu, en favorisant convenablement la vie liturgique surtout pour la célébration de l'Eucharistie et de la pénitence, ainsi qu'en entretenant les pratiques éprouvées de piété populaire»²⁹. Sur cette dernière phrase le texte du *Code* semble encore plus rigoureux en langue italienne et la traduction textuelle serait plutôt: «ainsi qu'en entretenant les *formes saines* de la piété populaire»³⁰. Au-delà du fait qu'il reconnaisse l'importance des sanctuaires pour la vie liturgique et pour les sacrements qui y sont célébrés et qui constituent la clef de voûte et la voie fondamentale, voire unique, pour atteindre le salut, la préoccupation manifestée dans ce texte semble vouloir garantir une régulation des pratiques de piété populaire.

La dévotion aux Saints est l'un des aspects les plus marquants de ces pratiques dites de «piété populaire»³¹: elle constitue une ressource formidable pour la vie des croyants et de l'Eglise, mais aussi une source potentielle de gêne face aux dérives d'une religiosité qui peut acquérir des connotations magiques³². Les deux différentes acceptions (qui ne sont ni complètement contrastantes ni nécessairement opposées) de la dévotion pour les Saints doivent être toujours compensées par les indications et les interventions de l'Eglise. D'une part, la dévotion envers les Saints se déploie face à leur «intercession» auprès de Dieu et celle-ci se révèle la plus «discutable» des deux acceptions parce qu'elle peut assumer «des dimensions qui la détachent remarquablement de l'esprit du culte chrétien, en endossant aussi des aspects qui sont propres à une mentalité religieuse naturaliste à laquelle souvent

²⁸ G. De Rosa, *I codici di lettura del «vissuto religioso»*, in A. Vauchez - G. De Rosa - G. Tentori (edd), *Storia dell'Italia religiosa. L'età moderna*, II, Roma - Bari 1994, pp. 303-373.

²⁹ CDC – *Code de Droit Canonique*, 1234, par. 1.

³⁰ CDC – *Code de Droit Canonique*, 1234, par. 1; Pontificio Consiglio Della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio Vivente*, Roma 1999, 1.

³¹ M. Paiano, *Pregheza, culto, devozione*, in A. Alberigo - R. Ruggieri - R. Rusconi (edd), *Il Cristianesimo. Grande Atlante. Ordinamento, gerarchie, pratiche*, 2, Torino 2006, pp. 737-773; *Trésor de la Langue Française informatisé (TLFi)*, CD-Rom, CNRS, Paris 2004; piété, dévotion.

³² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société*, II, pp. 170-172.

il ne reste que l'étiquette de chrétienne. Il s'agit d'aspects qui se lient à la perspective du *do ut des*, ou qui misent plus sur la quantité des actes de culte que sur leur qualité, avec une tendance à l'accumulation selon une inspiration magique³³. C'est le cas du ritualisme: une attitude stigmatisée par l'Eglise moderne et dont l'opposition d'une grande partie du clergé remonte aux périodes de Réformes, à commencer par la Contre-réforme jusqu'au climat qui précède le Concile Vatican II. D'autre part, la dévotion peut prendre le sens d'un «modèle à imiter» parce que «les fidèles cherchent des figures idéales à imiter dans leur quête de perfection qui s'inspire du modèle monastique»³⁴. Si la quête d'une intercession des Saints est envisageable, elle devrait plutôt assumer la forme de l'imitation de l'*exemplum* constitué par les Saints qui sont aussi les «témoins d'une foi ferme»³⁵, mais il faut surtout rappeler le «primat de l'intercession du Christ» dans les rapports entre l'Eglise du ciel et l'Eglise sur la terre³⁶. Dans son Exhortation Apostolique *Evangelii Nuntiandi*, le Pape Paul VI se prononce explicitement à propos de la «religiosité populaire» qu'il préfère désigner comme «piété populaire». Ces «expressions font aujourd'hui et un peu partout l'objet d'une redécouverte», même si elles ont «certainement leurs limites», «leurs risques de déviation» à partir des superstitions vers lesquelles elles peuvent diriger le culte. Toutefois, si la religiosité populaire «est bien orientée, surtout par une pédagogie d'évangélisation, elle est riche de valeurs. Elle traduit une soif de Dieu que seuls les simples et les pauvres peuvent connaître»³⁷. Les sanctuaires sont alors un lieu idéal où se retrouver et réaliser une pastorale qui s'adresse principalement aux pèlerins mais dont les Églises locales doivent aussi bénéficier³⁸.

Plusieurs plans résultent ainsi articulés: l'individuel, le collectif et l'institutionnel qui peuvent être en conflit ou se superposer les uns les autres. Les ajustements entre pratiques, représentations et orthodoxie produisent l'intérêt sociologique de ces lieux de culte qui se trouvent ainsi impliqués dans un processus d'institutionnalisation et de régulation entre les sphères du social.

³³ V. Bo, *Santi (devozione)*, in V. Bo - C. Bonicelli - I. Castellani - F. Peradotto (edd), *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, Assisi 1980, pp. 520-522, ici p. 520.

³⁴ *Ibidem*, p. 521; *Lumen Gentium*, 1964, 39, 49.

³⁵ *Sacrosanctorum Concilium*, Constitution sur la sainte liturgie du 4 décembre 1963, Cité du Vatican (version numérique), 1963, 111.

³⁶ *Lumen Gentium*, 1964, 49-50.

³⁷ Paul VI, 1975, 48.

³⁸ Conseil Pontifical, 1999, 1.

3. Le sanctuaire: un espace cognitif

Les parcours de la religiosité locale qui attire annuellement le 14 mai des groupes de fidèles des alentours du sanctuaire (sur un rayon d'une vingtaine de kilomètres), s'enracinent dans un contexte spécifique qui est à la fois «physique» et «cognitif». Si le contexte «physique» est éminemment réel, il peut être concrètement visité et observé comme le sont les lieux concernés par cette dévotion et les manifestations de dévotion. Ce contexte «physique» engendre le fait qu'au vingt et unième siècle on puisse placer un sanctuaire sur un «atlas» sans pour autant se limiter à situer l'édifice sur une carte géographique, ni les fidèles sur une voie pèlerine. En effet, l'approche sociologique choisie pousse l'interprétation du contexte plus loin: celui que nous appelons «cognitif» opère directement sur le plan des représentations individuelles et collectives. Si les éléments «cognitifs» de la croyance concernent principalement la connaissance³⁹, cela ne signifie pas un détachement total du terrain concret d'enquête ou un exposé d'argumentations dont les bases ne sont pas concrètes. Bien qu'en gardant toujours à l'esprit toujours la réalité observée, les deux dimensions importantes de tout phénomène social et, d'une manière tout à fait particulière, des phénomènes religieux demeurent l'espace et le temps⁴⁰. L'espace et le temps sont deux catégories de l'entendement constitutives de toute forme dévotionnelle qui se concrétise en rites et pratiques religieuses parfois codifiées par la liturgie et pour cela nommées actions liturgiques⁴¹ – parfois liées à un besoin universel dont l'origine peut être plus spontanée comme dans le cas des pèlerinages⁴². Les rapports entre les manifestations de piété et les actions liturgiques peuvent être particulièrement étroits mais elles constituent cependant deux pratiques religieuses distinctes selon la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements⁴³.

³⁹ TLFi, cognitif.

⁴⁰ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1991 (1912¹), p. 52.

⁴¹ J. Remy - J.-P. Hiernaux - E. Servais, *Formes religieuses en transformation – rapport à l'ordre social et aux structures symboliques*, Actes de la 13ème Conférence internationale de Sociologie de la Religion, Lille 1975, pp. 87-110.

⁴² V.W. Turner - E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York 1978.

⁴³ Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Cité du Vatican 2001 (document numérique pour la version en français, pp. 47-59).

Selon nos hypothèses, les représentations collectives proposées et re-proposées à travers les pratiques – les pèlerinages annuels – et les textes – écrits de différente nature – se déposent dans la conscience collective tout en allant constituer un patrimoine de connaissances partagées au niveau collectif et mobilisées à différentes occasions. Le rapport avec le passé de la région et avec les événements qui ont impliqué les lieux respectifs est continuellement affirmé. Le mouvement d'ensemble du dépôt de ces connaissances opère dans le sens d'un «enracinement» de certaines connaissances au détriment d'autres: celles-ci concernent toujours des croyances de type religieux qui s'ancrent dans un lieu (le sanctuaire), dans une période donnée (les cent cinquante dernières années environ) et concernent les Saints Protecteurs de la ville et du territoire de Feltre. À travers cette allusion à la racine, il nous semble intéressant d'évoquer d'une manière expressive (que nous entendons opposer à une manière analytique) la notion de terre et, donc, indirectement celle de territoire. Par ailleurs, la tentative d'aller au cœur du fait religieux observé implique une recherche sur le passé qui est transmis par l'histoire et plus spécifiquement par la tradition locale. En remontant aux racines de la religiosité locale pour comprendre les mécanismes de l'adhésion, nous voudrions arriver à la partie fixe/invariante de la croyance, c'est-à-dire à une forme de conscience qui n'est pas seulement l'objet d'une opinion, mais bien d'une mentalité religieuse que les individus (fidèles ou non) peuvent s'approprier et se réapproprier. En effet, en franchissant ce pas, on dépasse la tâche de l'historien afin de détecter aussi les «cadres sociaux de la mémoire collective»⁴⁴ à Feltre où le sanctuaire est plus qu'un édifice sacré.

Aux pratiques de sacralisation⁴⁵ et à l'effacement de la notion *tout court*⁴⁶, nous opposons un autre instrument analytique, à savoir la notion d'appropriation et surtout de réappropriation intersubjective. Cette notion n'a pas encore un statut définitif dans les sciences sociales des religions, cependant il nous semble qu'elle apparaît toujours plus au sein de différents travaux dans ce domaine⁴⁷. Souvent l'appropriation

⁴⁴ M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective* (1941), Edition préparée par Marie Jaisson, Paris 2008, pp. 178-221.

⁴⁵ E. Martin, *From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion*, in «Social Compass», 2009, 56, pp. 273-285.

⁴⁶ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?*, pp. 127-128.

⁴⁷ Apparue et développée dans le domaine des communications, cette notion connaît un certain essor dans les sciences sociales des religions, à la fois dans l'analyse des rites et des rituels religieux (J.-É. Charlier - F. Moens - S. Nahon, *Appropriation des pratiques religieuses: le cas des rituels catholiques dans une ville belge*, in «Social Compass», 48, 2001, 4, pp. 491-503) et dans

et la réappropriation se meuvent simplement dans le sens du changement social et des idées à la mode deviennent désuètes. L'exemple de la religion populaire est particulièrement significatif: on a l'habitude d'appeler *religion populaire* une catégorie de phénomènes religieux plutôt étendue et toujours susceptible d'acquérir de nouveaux dossiers. L'expression «religion populaire» renvoie plus à une simplification du langage qu'à une simplification de type conceptuel. Quels sont les éléments problématiques? Dans les différentes approches concernant l'étude de la *religion populaire*, on trouve plusieurs sources de difficultés qui dérivent de l'acceptation limitée et parfois éphémère de l'emploi et des fonctions de cette notion très «hétérogène», qui fait aussi parfois l'objet d'un consensus majeur. De cette manière, celle-ci s'annonce controversée tant par rapport aux acceptions qu'elle recouvre qu'en ce qui concerne les matériaux dont elle traite: lorsque les chercheurs débattent de la notion, les précisions semblent prendre le relais sur la discussion même⁴⁸. Description, explication, compréhension et régulation de la religion populaire concourent au débat selon les méthodes et les instruments épistémologiques des différentes disciplines telles l'ethnographie, la sociologie, l'anthropologie et la pastorale. Si l'on laisse de côté, dans l'immédiat, le développement de cette idée dans l'espace et si l'on considère son déroulement dans le temps, les trois lignes principales explorées s'étendent, à rebours, de «l'Aujourd'hui» (c'est-à-dire la France du milieu du vingtième siècle) jusqu'au Moyen Age, en passant par la période des Lumières. Une question de fond se dégage en entraînant le doute sur l'existence même de la religion populaire: est-ce que «la religion populaire est un nouveau mythe ou une réalité socio-historique?». D'ailleurs, comme l'affirme F.-A. Isambert, «Poser cette question, c'était supposer que la notion faisait problème. C'était se référer implicitement aux multiples discussions qu'elle avait soulevées, tant dans les sciences humaines que dans la pensée religieuse»⁴⁹. Pour mieux cerner la complexité de cette notion si, d'un côté, il ne serait pas heuristiquement fécond de négliger les orientations idéologiques qui marquent les chercheurs qui s'en sont occupés⁵⁰, de l'autre, le fait de

l'analyse de l'adhésion à la croyance comme ressource pratique de l'individu (O. Tschannen, *La croyance comme ressource pratique*, in *Archives de sciences sociales des religions*, [en ligne], 142 mis en ligne le 20.10.2011, consulté le 11 octobre 2012).

⁴⁸ J. Cuisenier, *Introduction*, in *La religion populaire*, Actes du colloque international, Paris 1979, pp. 11-12.

⁴⁹ F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, p. 21.

⁵⁰ Nous rappelons les écrits d'A. Gramsci sur le folklore: A. Gramsci, *Osservazioni sul 'Folklore'*, in «Quaderni del carcere», vol. 3, Torino 2001, pp. 2309-2317, mais aussi la mise en perspective

résoudre la question par la seule référence à cet aspect serait excessif. Leurs intérêts épistémologiques embrassent l'étude de la *piété populaire* mais aussi celle de la *dévotion populaire*, en passant par l'étude des *traditions* ou du *folklore*. Toutes ces manières de nommer ce qui devrait être simplement un «objet d'études» des sciences humaines et sociales, conduisent à se poser dans une perspective interrogative, à savoir: «est-ce que la religion populaire a été constituée en tant qu'objet scientifique?», d'autant plus que le débat s'est déroulé tant à l'intérieur des sciences humaines qu'au sein de l'Eglise⁵¹.

Sur ce plan, on ne peut que constater ces limites mais aussi l'inefficacité des discussions concernant les manifestations de religiosité populaire. La controverse épistémologique qui y est liée nous paraît aujourd'hui reconductible à la problématique de la réappropriation dont les éléments antécédents peuvent être repérés dans la circulation culturelle des thèmes, figures et représentations. Dans la littérature anglo-saxonne la notion d'appropriation culturelle est généralement utilisée dans le vocabulaire de la critique postcoloniale de l'expansionnisme occidental⁵². Ses héritages sont nombreux et semblent côtoyer une certaine approche marxiste, qui n'est pas la nôtre bien qu'il nous semble nécessaire de le noter.

A l'aide du *Trésor de la Langue Française informatisé*, l'idée qui convient le mieux lorsqu'on analyse un phénomène culturel comme celui de l'enracinement d'une croyance au niveau d'une société locale est l'adaptation⁵³. L'appropriation et son rebondissement qu'est la réappropriation, implique une transformation que l'historien relie à la «resémantisation» en ce qui concerne l'appropriation des lieux⁵⁴. L'action mise en œuvre est celle d'approprier, d'adapter quelque chose en vue d'une destination précise qui peut être identique à celle originelle, mais dont les fins peuvent différer. Si ce mécanisme fonctionne dans le cadre de la désaffectation de certains lieux dont la force symbolique est majeure, il en est de même

de V. Lanternari, *Popolo-popolare: senso o nonsenso?*, in «La Ricerca Folklorica», 1, 1980, pp. 47-51; M.J. Mejido, *The Illusion of Neutrality. Reflections on the Term «Popular Religion»*, in «Social Compass», 49, 2002, 2, pp. 295-311.

⁵¹ F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, ch. 2 et 3.

⁵² M. Drabble - J. Stringer (edd), *The Concise Oxford Companion to English Literature*, Oxford 2007, Oxford Reference Online, Oxford University Press. Università degli Studi di Trento. 21 October 2010 [http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t54.e1528:cultural appropriation](http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t54.e1528:cultural%20appropriation)

⁵³ TLFi, appropriation.

⁵⁴ Y. Perrin (ed), *S'approprier les lieux. Histoire et pouvoirs: la resémantisation des édifices de l'Antiquité au mouvement de patrimonialisation contemporain*, Saint-Étienne 2009, p. 9.

dans le cas des sanctuaires puisqu'on a affaire à un *espace cognitif* à remplir *aussi* avec les *besoins symboliques* de la société locale.

Le culte des Saints Victor et Couronne pourrait apparaître comme un exemple de la naissance et du développement d'une «religion locale»⁵⁵. Les vraies dynamiques qui ressortent et que l'on a suivies pour enquêter sur les origines de ce culte, en tant que référé aux Saints Patrons, touchent plutôt la circulation des opinions. L'opinion est en relation avec le domaine des croyances qui, dans ce cas, se trouvent sur la ligne de démarcation métaphorique entre le profane et le sacré, entre une société laïque et une autre religieuse, entre la ville et le sanctuaire. Si la question initiale de l'origine du culte des Saints Patrons implique une enquête dans des sources que les historiens ont cherché à préciser, la question du développement moderne et des conséquences récentes de cette transformation peuvent être repérées parmi les témoins privilégiés du phénomène: du côté religieux, les Recteurs du sanctuaire et les prêtres qui accompagnent les fidèles en pèlerinage donnent leurs interprétations, du côté laïque des représentants des institutions et la presse locale fournissent un tableau des événements qui se sont succédés.

II. L'APPROPRIATION ET LA RÉAPPROPRIATION D'UNE RELIGION LOCALE

1. *Les origines d'une circulation culturelle dans la légende de fondation*

Établir la vérité historique concernant les Saints Martyrs Victor et Couronne et leur sanctuaire est indiscutablement la tâche des historiens, mais ce qui élargit davantage la perspective, c'est de comprendre les mécanismes qui se cachent derrière la diffusion d'un culte qui a persisté à la période de la Contre-réforme catholique lorsqu'une profonde épuration des pratiques de dévotion a été mise en œuvre et que, par exemple, le culte de la Vierge Marie a été introduit dans le but d'exalter la dévotion féminine⁵⁶. Mais ce culte avait déjà résisté à la «Renaissance mariale» qui avait introduit, au cours du quinzième siècle, la «médiation religieuse au féminin» grâce à l'«exaltation majeure de l'idée de protection» et à la représentation et au culte de la Vierge à l'enfant⁵⁷. Une certaine

⁵⁵ W.A. Christian, *Local religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton NJ 1981.

⁵⁶ Cfr. A. De Spirito, *Il «sesso devoto». Religiosità femminile tra Settecento e Ottocento*, in A. Vauchez - G. De Rosa - G. Tentori (edd), *Storia dell'Italia religiosa. L'età moderna*, 2, pp. 453-476.

⁵⁷ G. Cracco, *Santuari e pellegrinaggi nella storia cristiana*, in G. Alberigo - R. Ruggieri - R. Rusconi (edd), *Il Cristianesimo. Grande Atlante. Ordinamento, gerarchie, pratiche*, II, pp. 880-907, 892-894.

morphologie du territoire et une certaine réception de la Contre-réforme ont déterminé, dans le diocèse de Belluno-Feltre (la zone plus septentrionale et montagnarde de la Vénétie), la persistance des dévotions pour les Saints tout au long du dix-huitième et du dix-neuvième siècle. Cela représente un fait exceptionnel dans le panorama provincial et régional. Dans le diocèse de Belluno-Feltre, des vingt-quatre sanctuaires recensés lors du «Recensement des sanctuaires chrétiens d'Italie»⁵⁸, dont quatre ont été fondés au dix-septième siècle⁵⁹, neuf sont dédiés au culte de la Vierge Marie. Au sujet des dédicaces des sanctuaires, la province de Belluno va donc décidément à contre-courant: «le culte marial apparaît absolument minoritaire et limité à quelques cas»⁶⁰. Par contre, il est parfaitement en syntonie sur un autre aspect car il appartient au «premier et copieux noyau de fondations ... remontant à la période communale avancée, deux siècles avant la conquête vénitienne de la terre ferme»⁶¹. Les titulaires des sanctuaires et des autels érigés pendant cette phase sont ««obscur» et locaux ..., à la différence des grands noms des saints traditionnels. La ville les voulait comme patrons et érigeait des édifices et des autels pour y garder leur relique et leur mémoire parce qu'elle considérait qu'eux seuls, juste parce qu'ils étaient du lieu, pouvaient défendre l'identité politico-religieuse pendant une phase historique ..., celle de la fin des autonomies communales»⁶².

Dans le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne, le motif de piété est la dévotion aux reliques des deux martyrs devenus les Saints Patrons de la ville de Feltre pendant le Bas Moyen Age⁶³. Les reliques ont été transportées dans le sanctuaire à la fin du onzième siècle. Du point de vue hagiographique, les deux Saints et leur martyre sont l'«un des (nombreux !) nœuds problématiques de l'hagiographie ancienne»⁶⁴. Cependant, les deux références qui, selon les spécialistes, devraient attester la vérité du récit qui les concerne, ne sont pas concordantes: ni la date ni la ville (qui représentent les sources primaires de l'hagiographie

⁵⁸ A. Vauchez (ed), *I santuari cristiani d'Italia*.

⁵⁹ G. De Sandre Gasparini - L. Gaffuri - F. Lomastro Tognato, *Santuari veneti: dati e problemi*, in G. Cracco (ed), *Per una storia dei santuari cristiani in Italia: approcci regionali* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 58), Bologna 2002, pp. 173-220, p. 214.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 195.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 181-182.

⁶² *Ibidem*, pp. 185-186.

⁶³ G. Biasuz, *Il Santuario Feltrino dei S.S. Vittore e Corona*, in *I Santuari d'Italia Illustrati*, Supplemento del «Pro familia», Milano 1930, III, 5, pp. 67-69.

⁶⁴ G. Lucchesi, *Vittore e Corona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 12, Roma 1969, coll. 1290-1293, ici col. 1290.

ancienne) du martyr ne concordent dans les différentes *passiones*⁶⁵. L'histoire et la légende présentent toujours des points sur lesquels se sont stratifiés le vrai, le vraisemblable et le légendaire sans que, pour autant, l'étude hagiographique en soit nécessairement affectée⁶⁶. L'importance d'un récit mythique – comme dans le cas des légendes de fondation – réside rarement dans sa vraisemblance, en effet ces récits peuvent être considérés comme des textes narratifs. Il s'agit de «contes qui décrivent des actions humaines qui doivent être organisées d'un point de vue temporel». Tous possèdent les caractères qui déterminent l'événement raconté: la «structure (le schème de l'histoire), le contenu (les actions humaines) et le contexte (sa reconstitution)»⁶⁷. En général, un texte narratif (la légende de fondation dans ce cas précis) n'est pas acceptable parce qu'il reproduit la réalité d'une façon fidèle ou parce qu'il s'y réfère d'une façon correcte mais parce qu'il se base sur la vraisemblance et non sur la vérité. Cela est une caractéristique qui permet d'interpréter les représentations collectives qui sont celées, par exemple, dans la caractérisation des personnages, du contexte et des modalités de déroulement des événements racontés⁶⁸. Il suffit de penser qu'une partie considérable des légendes de fondation des sanctuaires s'est structurée selon ce mécanisme d'*aller* et de *retour* entre un milieu savant et un milieu populaire. A partir de l'analyse des matériaux recueillis dans les Abruzzes, l'ethnologue remarque qu'«un détail digne d'intérêt dans les légendes de fondation des sanctuaires, c'est qu'elles se forment largement sur la tradition écrite à laquelle s'ajoute la tradition orale. À la différence d'autres histoires locales ..., la tradition écrite semble prévaloir sur la tradition orale et en constitue l'inspiration, même si, à l'origine, il y eut souvent une matrice populaire»⁶⁹.

La légende constitue la «fondation» du culte des deux martyrs sur le mont où a été érigé le sanctuaire et, en même temps, elle explique la présence des puissantes reliques dans une urne conservée à l'intérieur de l'église. Comme la quasi-totalité des récits de fondation, elle raconte la hiérophanie, c'est-à-dire l'intervention divine qui a laissé les signes

⁶⁵ *Ibidem*, col. 1291.

⁶⁶ F. Coden, *Agiografia e iconografia dei santi Vittore e Corona*, in F. Coden (ed), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno 2004, pp. 213-269.

⁶⁷ M. Tessarolo, *I Santuari nel Veneto tra devozione e istituzione*, in F. Demarchi - S. Abbruzzese (edd), *La sacra terra*, pp. 158-169, p. 167.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 166-169.

⁶⁹ G. Profeta, *Le leggende di fondazione dei Santuari. Avvio di un'analisi morfologica*, in «Lares», 36, 1970, 3-4, pp. 245-258, ici p. 247.

de son passage⁷⁰. En particulier, le déplacement prodigieux des reliques laisse des anfractuosités dans la pierre: il s'agit des empreintes des deux petites et maigres vaches – appartenant à une vieille paysanne – qui amènent le chariot au sommet du mont. Ce signe indélébile de l'intervention de l'ange du Seigneur reste dans la première chapelle du sentier qui conduit jusqu'au sanctuaire, mais la science a définitivement établi qu'elles sont de simples cavités provenant de la corrosion de la pierre karstique⁷¹. Malgré cela les «vieux fidèles» interviewés⁷², lorsqu'ils décrivent leurs visites et la montée au sanctuaire à travers l'ancien chemin, rappellent que la première des chapelles que l'on rencontrait était la «chapelle des vachettes» et que «c'est la légende, mais nous, les enfants, nous croyions vraiment que c'était les traces des vachettes qui gravissaient la pente»⁷³.

L'intérêt de tout récit recueilli dans ce contexte est multiple car il présente à la fois les caractères universels de toutes les légendes qui traitent d'événements miraculeux et toutes les caractéristiques spécifiques de l'environnement et du type de société où il a été conçu. Par exemple, la caractérisation des personnages est significative: ils s'agit d'une paysanne et de ses deux vaches qui sont toujours qualifiées par leur humilité et leur maigreur et sont donc facilement reductibles à une société de type traditionnel et à un type d'économie de parcimonie et de subsistance minimum, caractéristique de la condition montagnarde pré moderne. L'une des interviewés appartenant au groupe des «vieux fidèles» restitue à son tour une légende qui contient des caractérisations efficaces pour comprendre comment une légende peut faire l'objet d'une appropriation au cours des siècles. La légende qu'Erminia (une des femmes ayant fait l'objet d'un entretien) raconte est une popularisation⁷⁴ de la légende de fondation telle qu'elle est transmise par les religieux à partir d'une version savante, à savoir celle de Bonifacio Pasole⁷⁵ remontant au sei-

⁷⁰ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1989 (1949¹), pp. 316-317.

⁷¹ L. Doriguzzi, *I sette capitelli del sentiero*, Feltre (Belluno) 1997, pp. 11-12.

⁷² La question initiale était: «Est-ce que vous alliez à la fête des Saints Victor et Corona?» et ensuite, au fur et mesure que l'interviewé reconstruisait ses souvenirs, nous introduisons des précisions sur le temps historique de la fête. La question des participants était toujours posée explicitement. Spontanément, une interviewée nous a délivré la légende du sanctuaire (Erminia, née en 1918), tandis qu'une autre a chanté l'hymne des Saints Patrons (Rina, née en 1908). Tous les entretiens non directifs ont été recueillis en dialecte local.

⁷³ Bruno, né en 1918.

⁷⁴ P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London 1978, ch. 2.

⁷⁵ B. Pasole, *Breve compendio delle cose più notabili dell'antiquissima et nobilissima città di Feltre, cominciando dalla sua fondazione sino all'anno dell'humana salute* (1580), édition établie par L. Bentivoglio et S. Claut, Feltre 1978.

zième siècle. Le processus de sélection a fort probablement été influencé par le tempérament et les expériences de la femme qui l'a racontée⁷⁶. Cependant, la valeur du témoignage est toujours considérable car, dans le récit et dans la remémoration, les interviewés mobilisent ce qu'ils veulent rappeler et donc, implicitement, ils manifestent leurs jugements sur le passé qui, bien souvent, n'est l'objet que d'une représentation qui ne correspond pas à une représentation en soi. Dans ce cadre, un exemple tiré de la version populaire de la légende est significatif: les hommes qui transportaient les reliques s'adressent avec dérision à la vieille femme qui attache ses vachettes au charriot: «Eh cara ela de na scarampana de na vecia – i dis – olla gner qua co le so dò carobole de vache» i dis «a far che?» (Erminia, née en 1918). Dans cette phrase, la vieille femme est qualifiée d'efflanquée et de sottie et on lui demande ce qu'elle entend faire avec ces vaches aussi haves. Ainsi la situation évoquée et une seule phrase synthétisent plusieurs aspects reliés au contexte dans lequel la légende a été élaborée. Les rapports entre les hommes et les femmes sont mis en relief par la manière dont les hommes s'adresse à la vieille femme, mais, ce qui ressort surtout, c'est le milieu pauvre dans lequel se déroulent les événements en révélant le caractère de l'économie de montagne, principalement de subsistance jusqu'à une période récente⁷⁷.

Ce premier exemple pose l'attention sur le patrimoine immatériel que les sanctuaires renferment et qui touchent des états de l'opinion et des représentations qui peuvent acquérir aussi le caractère de représentations sociales⁷⁸. Leur transmission constitue le véritable enjeu pour l'Eglise catholique, mais aussi pour la société contemporaine. La sélection des thèmes, images, contenus et valeurs (au double sens du mot) dépend de jugements présents qui se projettent dans le futur.

⁷⁶ M. Bloch, *Mémoire autobiographique et mémoire du passé éloigné*, in «Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie», 2, 1995, pp. 59-76, pp. 74-76; P. Joutard, *Tradition orale et mémoire sélective*, in J.-L. Le Moigne - D. Pascot (edd), *Les processus collectifs de mémorisation. Mémoire et organisation*, Actes du colloque, Aix-en-Provence 1979, pp. 78-81; P. Giuriati, *Memoria e resoconto orale nell'informatore locale*, in *Memoria del sacro e tradizione orale*, Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani, Padova 1984, pp. 105-123.

⁷⁷ F. Vendramini (ed), *La montagna veneta in età contemporanea. Storia e ambiente. Uomini e risorse*, Roma 1991.

⁷⁸ D. Jodelet, *Représentations sociales: un domaine en expansion*, in D. Jodelet (ed), *Les représentations sociales*, Paris 1999 (1989¹), pp. 49-78.

Le charme de ces lieux de cultes renvoie au fait que l'on observe un mécanisme dont les traits peuvent sembler paradoxaux. Si l'utilisation de la notion de religion populaire ne s'est pas démontrée nécessaire, il a fallu toutefois s'y mesurer parce que parmi les interviewés, on a remarqué une connaissance assez diffuse des dossiers et des théories qui concernent le sacré et son étude. Il s'agit d'une appropriation du discours sociologique parfois troublante, parfois justifiée par la production d'ouvrages dans un domaine disciplinaire qui se situe aux frontières entre la scientificité des sciences sociales et la doctrine sociale de l'Eglise. En particulier, les prêtres auxquels on a posé des questions sur le déroulement et sur l'organisation des pèlerinages, ont fait référence (pas toujours explicitement) à des théories socio-anthropologiques du sacré qui pour les uns provenaient des idées du Concile Vatican II (comme ils le déclarent pendant l'entretien) et pour les autres (surtout les plus jeunes) de la réalisation d'une pastorale diocésaine du Synode qui venait d'être célébré.

Si cette notion est entendue comme *idée*, alors on peut l'évoquer à maintes reprises car elle joue un rôle idéologique important «dans un conflit intra-ecclésiastique», comme une «fonction de contre-identification qu'elle occupe chez les catholiques cultivés et chez les intellectuels en mal de sympathie distanciée à l'égard des formes élémentaires de religion»⁷⁹. Ces dynamiques sont identifiables et identifiées dans l'enquête de terrain à partir des documents historiques et des entretiens recueillis parmi des «notables du sanctuaire»: un exemple de la source de conflit est donné par la modalité de récupération du sanctuaire comme *haut lieu* du patrimoine⁸⁰ à travers les restaurations effectuées à partir des années mille neuf cent vingt; ou comme lieu de la mémoire collective locale et comme point de repère pour l'identité locale.

Qui sont les acteurs de cette construction, voire de cette production? Ce qui frappe le plus lorsqu'on procède à l'étude des différentes sources comme les documents originels, les études sur le sanctuaire et la presse locale ancienne, c'est la particularité de la rencontre entre les prêtres et les laïcs. Les premiers sont des religieux «éclairés» et instruits tandis que les deuxièmes sont des personnes très cultivées, catholiques, aisées et

⁷⁹ F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, p. 119.

⁸⁰ J. Davallon, *Produire les Hauts Lieux du patrimoine*, in A. Micoud (ed), *Des Hauts Lieux. La Construction Sociale de l'Exemplarité*, Paris 1991, pp. 85-102; dello stesso autore, *Le patrimoine: «une filiation inversée?»*, in «Espaces Temps», 74-75, 2000, pp. 6-16.

qui ont une condition sociale plutôt privilégiée par leurs connaissances et leur position socioprofessionnelle. De la considération pour le sanctuaire de la part des deuxièmes comme du zèle des premiers, sont nées des initiatives de grande importance pour la visibilité et la conservation de ce «monument national». La restauration est l'exemple principal, mais d'autres initiatives comme les recherches historiques, archéologique et philologiques sont aussi importantes à cette fin.

Où se trouve alors «le peuple de cette religion populaire»? Le peuple est présent lors des «grandes manifestations religieuses de masse», lors des ostensions ou lors de la fête annuelle mais il est surtout présent lors de la souscription financière pour les restaurations. Ces dernières se sont succédées pendant le vingtième siècle (il y eut trois grandes interventions), mais à chaque fois qu'on leur demande, les habitants de Feltre font ponctuellement leur grande ou petite offrande «à cause d'un attachement atavique à Saint Victor». Ainsi s'exprime l'un des fondateurs de l'association qui s'inspire des Saints Patrons qui, outre le fait qu'elle s'occupe de la récolte de fonds destinés à la restauration, est aussi un exemple de prise de parole de la part d'une société locale composée du laïcat appartenant à l'Église locale et de personnes qui s'engagent pour la valorisation du territoire.

Les restaurations des années trente visèrent à récupérer la partie du couvent d'où les Frères Mineurs Observantins – la dernière des congrégations résidentes – sont partis en 1878, au moment où l'ensemble des édifices sacrés passa au clergé diocésain. Derrière cette entreprise de restauration, il y avait le projet de récupérer les espaces du sanctuaire pour des initiatives «de propagande religieuse» et, en effet, l'Action Catholique locale aspire à créer une «Maison des retraites spirituelles», et ce, depuis 1921 (AS). De la fin des années mille neuf cent vingt jusqu'à la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale, le sanctuaire connaît une époque de grande fréquentation ce qui, à notre avis, stimule la prise en charge du sanctuaire par l'ensemble de la société locale, toutes classes confondues. Il est important d'apporter cette précision car si la dévotion lors des processions et des pèlerinages le jour de la fête racontée par les «vieux fidèles» ne mentionne pas la présence des «riches», alors qu'ils soulignent les formes de militantisme (problème de compréhension, à revoir). L'Action catholique a contribué à la formation des militants qui appartiennent aussi à l'élite locale. Cependant, les «vieux fidèles» qui avaient participé aux retraites spirituelles avant la Seconde Guerre Mondiale en gardent un souvenir qui a nivelé les différences. Provenant du haut ou du bas, populaire ou savant, le culte des saints

Victor et Couronne, signale que les rapports entre une grande et une petite tradition sont fluides et que, tout comme une société locale se réapproprie une religion par diverses voies, les réappropriations vont dans différents sens.

3. *Le patrimoine des sanctuaires*

Le patrimoine matériel que représente ce sanctuaire est révélateur des changements qui ont lieu tant au niveau des institutions religieuses que laïques, bien que ces évolutions soient encore plus importantes au niveau du public composé de pèlerins, de fidèles et de visiteurs (2014, à paraître). Sur cet aspect se joue toute l'insuffisance de la notion de religion populaire pour décrire la vitalité de ces lieux de culte et de sociabilité⁸¹.

A partir de l'intérêt pour le sanctuaire et le culte des Saints Victor et Couronne qui se manifestent à travers des pratiques et des croyances, on peut considérer que fidèles, visiteurs et pèlerins ont accès à un certain nombre de *représentations collectivement partagées*⁸². Quels sont la direction, la force et les modes d'acquisition des thèmes et des connaissances qui «circulaient» et parfois «circulent» *naturellement* à l'intérieur de la de la population de cette région du Nord-est de l'Italie? Sur le plan historique, une date de départ qu'est le treizième siècle représente le point de repère iconographique principal parce qu'elle correspond à la datation des fresques les plus anciennes de l'église du sanctuaire. A l'intérieur de l'église principale on retrouve des peintures et des éléments architecturaux qui appartiennent à différentes périodes et couvrent environ neuf cents ans d'histoire: les édifices religieux sont souvent l'objet de nombreux remaniements qui superposent les codes artistiques aussi bien que les vécus religieux. Le passage indispensable pour utiliser ou ré-utiliser ces espaces a toujours été la restauration qui, par ailleurs, témoigne aussi de la réception des approches artistiques et théologiques au cours des différentes époques: le style roman a été récupéré dans les années Trente du vingtième siècle après qu'un aménagement baroque avait alourdi l'intérieur de l'église.

Les travaux de récupération sont un passage obligé pour «relancer un bien artistique, architectural et culturel» et on en trouve la confirmation dans le commentaire de l'ex Recteur du sanctuaire (le Père Attilio): «en

⁸¹ M. Forsé, *La sociabilité*, in «L'Année sociologique», 30, 1979, pp. 38-46.

⁸² Ce niveau ne saisit pas encore la croyance mais se limite aux représentations que l'on retrouve au niveau des sources écrites et orales, mais aussi au niveau des sources iconographiques.

effet, maintenant qu'il est complètement restauré, il attire beaucoup plus de fidèles et de visiteurs». Selon ce dernier l'intérêt des visiteurs pour l'aspect artistique ne peut qu'enrichir le caractère dévotionnel et religieux que les fidèles de la région lui attribuaient auparavant. Si l'on considère la fonction originelle des images peintes sur les murs du sanctuaire – qui serait didactique selon le Recteur –, la lecture et l'interprétation proposées aujourd'hui nous semblent modernes. Elles vont dans la direction d'un «tournant iconique»⁸³ que l'on observe à plusieurs niveaux, y compris au niveau religieux. Mais elles rencontrent également une autre tendance qui traverse de nombreux lieux de culte à l'heure actuelle: on assiste à une esthétisation de la sphère religieuse qui aboutit à une patrimonialisation diffuse des sites religieux.

Si l'on s'en tient aux témoignages iconographiques, ceux-ci ont subi des opérations d'«épuration», c'est-à-dire qu'ils furent détruits au nom du goût esthétique lors de la première des restaurations effectuées pendant le vingtième siècle. Les premières restaurations restituèrent une église remontant à la période romane qui se révéla cachée sous des stucs baroques. Ce fait est aussi bien une coïncidence heureuse que l'occasion d'une «perte» car le goût de l'époque exalte les lignes simples en dépit du style baroque qui finit par être démoli sans trop de scrupules. En 1953, le Recteur du sanctuaire des saints Victor et Couronne de l'époque participa à l'enquête de la Société Ethnologique Italienne (Comité pour l'enquête sur les sanctuaires) à propos des objets votifs conservés dans l'église. Dans les Archives du sanctuaire on trouve encore le brouillon où les réponses concernant les ex-voto expliquent que:

- les ex-voto encore existants proviennent de la piété de personnages riches ou nobles et ils peuvent être considérés comme «précieux»;
- «les anciens ex-voto furent détruits il y a une trentaine d'années parce qu'ils enlaidissaient le temple tout en l'encombrant»;
- «les ex-voto sont tombés en désuétude parce qu'on a recommandé des offrandes sous forme pécuniaire pour les restaurations de l'église et des décors anciens et pittoresques»⁸⁴.

Au contraire, on peut interpréter ces faits à partir de la constatation d'une prise en charge du lieu de culte de la part de la société locale. Des témoins privilégiés commentent ainsi les faits:

⁸³ G. Böhm, *La svolta iconica*, Roma 2009.

⁸⁴ *Archives du sanctuaire des Saints Victor et Couronne*, Anzù de Feltre (Belluno), p. 71.

«lorsqu'on a lancé, à l'époque, une souscription pour les restaurations du sanctuaire, celle-ci a rejoint une somme d'argent dont je ne rappelle pas exactement, mais c'était autour d'une centaine de millions de lires»⁸⁵.

D'autres ont des considérations semblables et voient cette générosité comme une preuve de la préoccupation des habitants de Feltre et de ses alentours pour leur sanctuaire:

«Quand il y a eu un problème de stabilité du mont, c'est-à-dire quand de graves problèmes au niveau géologique sont apparus, le journal 'Il Gazzettino' a promu une récolte publique de fonds. Par conséquent, ceux qui voulaient ou qui auraient eu l'intention de contribuer avaient à leur disposition un numéro de compte en banque où ils pouvaient faire une offrande. En un mois ou deux, on a recueilli plus de six millions de lires»⁸⁶.

Conclusion

Nos considérations se posaient initialement dans le sillage des études sur le folklore, mais l'idée de les constater sur un terrain concernant une époque récente n'est pas une tâche suffisante pour la sociologie des religions que l'on propose ici. La religiosité qui caractérise les visiteurs et les fidèles se rendant au sanctuaire des saints Victor et Couronne, montre qu'ils sont désormais hors des multiples définitions de «peuple» que l'on peut leur attribuer. Nous hésitons aussi à assigner l'expression «peuple de Dieu» aux personnes en visite à ce sanctuaire: il faut considérer que parmi eux, nombreux sont de simples curieux, mais surtout que le point de vue que nous avons tenu – phénoménologique et donc extérieur – n'entendait pas enquêter sur la véridicité et la sincérité de leur foi. Sinon comment pourrions-nous affirmer être en train de faire une sociologie des religions critique et laïque?

Dans ces conclusions, on peut alors partir d'une remarque simple: le sanctuaire constitue plus un motif d'orgueil pour la société locale et un point de repère dans l'espace qu'un lieu où se rendre pour manifester de la piété. Qu'il soit populaire ou non, le vécu religieux des participants aux rites dans le sanctuaire se confirme aussi important que les informations provenant d'une mise en contexte du rapport lieu – croyance. En revanche, un acquis nous paraît considérable: les notions avec lesquelles nous nous sommes différemment débattus – la *religion populaire* et la *culture populaire* – se sont avérées peu adéquates dans

⁸⁵ Tiré de l'entretien avec G.P., journaliste au journal local «Il Gazzettino».

⁸⁶ Extrait de l'entretien avec R.G., rédactrice du journal local «Il Gazzettino».

cette analyse. Les raisons ne résident pas nécessairement dans ladite disparition du «peuple» qui accomplissait les gestes de dévotion, mais dans le changement de nombreuses conditions du contexte social local. Dans la chronologie du sanctuaire des Saints Patrons, existent des points de rupture et la recherche de ceux-ci constitue véritablement la recherche des conditions qui ont amené le sanctuaire – un lieu de culte millénaire – dans la modernité. Il n'est pas nécessaire de qualifier une forme de dévotion de populaire ou d'une quelconque autre façon, il faut plutôt vérifier si une société se l'est appropriée en la «faisant sienne» d'une manière spécifique. Ce mécanisme ne se traduit pas par la seule fréquentation du «peuple» qui va dans un certain lieu pour prier, mais aussi par la considération différemment manifestée de la part des institutions religieuses et laïques. Les «gens simples» dont se souviennent les «vieux fidèles», c'est-à-dire des paysans et des montagnards, s'y rendaient évidemment, mais ce n'est que l'une des appropriations possibles. Le sanctuaire se révèle à la fois une paroisse, une charge d'âmes qui procure une rente dérivant des biens de la paroisse, et, à partir du début du vingtième siècle, il est aussi considéré comme un «monument national» et une œuvre d'art.

Au cours du vingtième siècle, l'engagement de la société locale, formée de fidèles ainsi que de groupes plus ou moins formels, se tourne vers la restauration et la récupération de cet espace qui peut être considéré à la fois comme sacré et social. Dans la dynamique des activités qu'il héberge et promeut, le sanctuaire est investi par une mémoire et par une histoire. L'histoire est principalement celle officielle ou quasi-officielle qui se déroule sur les lunettes du cloître. Il est moins fréquent qu'il s'agisse de la mémoire ou de l'histoire du peuple (des personnes fidèles et des curieux) qui l'a fréquenté car les témoignages de ce passage des «gens simples» ont disparu. Une partie des ex-voto est enlevée lors des travaux des années vingt parce qu'ils sont jugés «laid et encombrants», tandis que tout ce que l'on pouvait vendre pour payer ces restaurations est aliéné au cours des années suivantes: si de l'enlèvement des ex-voto provenant de l'église on a trouvé des sources dans les archives du sanctuaire, en ce qui concerne la vente des autres biens, on ne dispose que de témoignages oraux ou allusifs. Les fidèles qui souhaitaient laisser le signe de leur dévotion étaient invités à laisser une offre sous forme d'argent que l'on destinait aux restaurations: cette pratique a décidément «brisé» une mémoire de type populaire, tout en engageant le sanctuaire dans une autre dynamique. Le besoin de partager une mémoire devient alors le besoin de sauvegarder et de récupérer un bien commun et un patrimoine local.

Dans le cas des croyances religieuses concernant le sanctuaire des saints Victor et Couronne l'échange et le mouvement des idées sont circulaires: si à la fin du dix-neuvième siècle il nous paraît tout à fait possible d'opérer une distinction nette entre le haut et le bas / entre une grande tradition et une petite tradition, à partir du vingtième siècle la différence et la quantité d'échanges sont de moins en moins manifestes et faciles à distinguer. Les croyances subissent une appropriation et une réappropriation dont les directions ne sont pas toujours évidentes. En amont de cette circulation, se trouvent d'abord les curés et les prêtres qui ont opéré dans la scène publique de la petite ville, mais aussi les personnalités dont l'«Humanität»⁸⁷ et dont l'engagement dans le bénévolat a laissé des œuvres importantes pour la société locale.

La réappropriation est un mécanisme qui est très souvent mis en œuvre dans le cas des croyances, mais aussi des pratiques religieuses. Certaines actions et croyances ont plus de succès que d'autres, mais la raison réside soit dans les intérêts qu'elles meuvent, soit dans la parcimonie explicative qu'elles expriment. D'une période à une autre, certaines idées sont transmises tandis que d'autres sont oubliées: c'est la faute et le mérite de la mémoire collective qui opère une sélection «consciente» puisqu'elle est toujours rétrospective, et du présent qui projette ses valeurs sur un passé réel ou mythique⁸⁸.

⁸⁷ E. Troeltsch, *Das Wesen des modernen Geistes* (1925), trad. it. *L'essenza dello spirito moderno*, in *L'essenza del mondo moderno*, éd. par G. Cantillo, Napoli 1977, pp. 125-174, ici p. 169.

⁸⁸ M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*.