

UNIVERSITÉ PARIS IV – SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE V – CONCEPTS ET LANGAGES

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS IV

Discipline : Sociologie et philosophie de la connaissance

présentée et soutenue publiquement par

Giovanna RECH

le 16 décembre 2008

*Les parcours d'adhésion aux croyances collectives dans le
domaine du religieux.*

Une étude de cas dans l'Italie du Nord

Directeur de thèse : M. le Professeur François CHAZEL

JURY

Codirecteur de thèse : M. le Professeur Salvatore ABBRUZZESE (Université de Trente, Italie)

M. le Professeur Jean BAECHLER (Paris IV)

M. le Professeur Philippe BOUTRY (Paris I)

M. le Professeur Vincenzo PACE (Université de Padoue, Italie)

Pour moi, le grand bienfait d'une langue étrangère, c'est qu'elle rend le monde étranger. C'est très enrichissant de comprendre le monde par deux langues, parce que le réel ne parle ni l'anglais, ni le français, mais toutes les langues qu'on lui apporte ! Le réel est polyglotte.

Michael Edwards

REMERCIEMENTS

Une thèse est toujours un travail collectif : elle n'aurait pu être effectuée sans la présence et l'aide de plusieurs personnes.

Je tiens à remercier mon directeur de thèse M. le Professeur François Chazel qui a accepté de m'accueillir en me donnant ainsi la possibilité d'expérimenter ce double cursus de diplôme.

J'exprime toute ma gratitude à mon codirecteur de thèse M. le Professeur Salvatore Abbruzzese qui a suivi avec intérêt et soutien tout le parcours intellectuel et concret de cette étude.

J'adresse mes sincères remerciements au jury : M. le Professeur Jean Baechler, M. le Professeur Philippe Boutry et M. le Professeur Vincenzo Pace.

J'adresse un vif remerciement à Mme Françoise Gâcon Gherardini qui m'a appris les rudiments du français il y a vingt ans et m'a prise par la main en rendant lisible cette thèse. Je remercie Nadia Garnoussi et Virginie Alnet pour les suggestions importantes qui ont contribué à préciser mon français.

Ma gratitude s'adresse également aux Recteurs du sanctuaire où j'ai réalisé la majorité de mes recherches de terrain et d'archives : le Père Attilio Minella et le Père Secondo Dalla Caneva.

J'ai beaucoup apprécié la grande disponibilité des autres prêtres que j'ai interviewés : je tiens à remercier le Père Giulio Perotto, Doyen du Chapitre de la cathédrale de Feltre (qui est décédé entre le dépôt et la soutenance de cette thèse) ; le Père Giulio Antoniol, curé de la paroisse de la cathédrale de Feltre ; le Père Sergio Dalla Caneva, curé de la paroisse de Santa Giustina.

L'enquête avec des méthodes qualitatives se distingue pour « l'humanité » que l'on rencontre : tout d'abord, je dois remercier tous les visiteurs, pèlerins, fidèles que j'ai rencontrés pendant ces huit années de pèlerinages et d'observations participantes et ensuite, je remercie toutes les personnes qui m'ont consacré du temps et se sont rendues disponibles lors des entretiens qu'elles m'ont accordés. Un merci aux observateurs privilégiés : S. Claut, F. Dal Sasso, G. Dal Molin, R. Gabrieli. E. Giacomini, L. Meneghel (+), G. Piazza, G. Vaccari, G. Zasio. La mémoire des « vieux fidèles »: Rina (+), Erminia (+), Tranquillo, Bruno et son frère Adolfo, Ferdinando (+), Clara, Aldo, Maria e Maria Giovanna. Le « jour le plus beau » des époux : Elena et Igor, Viviana, Wanda, Catia et Bruno.

Je remercie pour la disponibilité Mme Bianca Simonato qui m'a accompagnée dans les Archives du sanctuaire des saints Victor et Corona et le personnel de la Section Historique de la Bibliothèque Municipale de Feltre.

Un vie existe à côté de la thèse : je remercie mes amis, collègues, ex-collègues et tous ceux qui ont contribué de manières différentes à l'achèvement de cette thèse.

Tout ce long chemin n'aurait jamais pu s'accomplir sans le soutien le plus important : un immense merci à mes parents – Paola et Enzo – pour l'encouragement qu'ils m'ont apporté inlassablement durant toutes mes études et à Marco qui a su patienter pendant ces trois dernières années.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	11
PREMIERE PARTIE : LE SANCTUAIRE DANS UN CONTEXTE EN CHANGEMENT	
<i>Une esquisse de morphologie sociale</i>	29
PREMIER CHAPITRE	
Le sanctuaire de Feltre dans le contexte du Nord-est italien	
Le sanctuaire des saints Victor et Corona sur un « atlas historique	33
<i>La situation géographique</i>	33
<i>Une tradition à Feltre</i>	38
<i>Les sanctuaires de la Vénétie</i>	44
<i>L'histoire du sanctuaire dans son architecture</i>	49
Le cadre du Nord-est de l'Italie	55
<i>La géographie du Nord-est</i>	55
<i>Le cours récent de l'économie du Nord-est</i>	59
<i>La politique dans la crise de la Vénétie blanche</i>	65
<i>Une donnée manquante : la montagne</i>	72
DEUXIEME CHAPITRE	
La mentalité religieuse change : aux sources des représentations collectives	
Aux origines de la mentalité religieuse locale : le dix-neuvième siècle	81
<i>La mentalité religieuse locale à la fin du 19ème siècle</i>	81
<i>L'imprimerie locale du 19^{ème} siècle : les sources écrites et la dévotion aux Saints Patrons</i>	86
<i>L'analyse du contenu des sources du 19^e siècle</i>	94
Un contexte profane et sécularisé ?	99
<i>La Vénétie sort d'une hégémonie ecclésiale</i>	99
<i>Aujourd'hui à Feltre : « ne mêlez pas le sacré avec le profane</i>	103
<i>Les sources écrites du 20^e siècle : des mots-clés aux représentations collectives</i>	111
Le contexte local est-il sécularisé	128
<i>Une région religieuse</i>	128
<i>La pratique religieuse</i>	132
<i>Les étapes de la vie entre solennité et pragmatisme</i>	139
Conclusions de la première partie	149

DEUXIEME PARTIE : LES MECANISMES D'ENRACINEMENT DE LA RELIGIOSITE LOCALE

Les mécanismes d'enracinement de la religiosité locale 159

TROISIEME CHAPITRE

La dévotion : les éléments d'un conflit

Le sanctuaire et le <i>sens</i> du sacré	165
<i>Le sanctuaire : une définition générale</i>	165
<i>Pour qualifier un espace anthropologique : le sacré</i>	168
<i>Entre histoire et légende : une esquisse d'analyse historico-morphologique</i>	172
La religion institutionnelle	181
<i>Le sanctuaire entre « structure religieuse universelle » et institution religieuse</i>	181
<i>De l'« efflorescence » à l'institutionnalisation : les éléments d'un conflit</i>	186
<i>Institutionnalisations : la solution du conflit ?</i>	193
La religion populaire	201
<i>La dévotion populaire et les sanctuaires</i>	201
<i>La religion populaire : une notion hétérogène</i>	208
<i>Religion et culture populaire en Vénétie : une religion réappropriée ?</i>	215

QUATRIEME CHAPITRE

L'espace dans l'analyse des lieux

Le sanctuaire et l'espace : sacralisation de l'espace et société locale	225
<i>Sacraliser l'espace : la marche dans un but religieux</i>	225
<i>Les pèlerinages : une pratique d'appropriation sacrée</i>	232
<i>Le pèlerinage aux Saints Patrons et à l'art local</i>	239
<i>Le sanctuaire élevé à patrimoine national – bien culturel</i>	247
Le sanctuaire comme lieu qui s'ouvre au territoire	254
<i>L'interaction des hommes avec le territoire</i>	254
<i>Lieu et non-lieu ou l'espace significatif</i>	259
<i>« Lieu anthropologique » et « lieu de la rencontre »</i>	265
<i>Production, construction ou invention d'un haut lieu ?</i>	270

CINQUIEME CHAPITRE

Le temps : l'histoire face à la mémoire collective religieuse

Le temps : un enjeu social et religieux	277
<i>Définir, régler et structurer le temps</i>	277
<i>Si le temps a un sens : la structuration des calendriers</i>	283
<i>Un temps sacré : la fête du Saint Patrons</i>	288
<i>Si le temps est mauvais : le vécu religieux</i>	292

Le sanctuaire et la mémoire collective	298
<i>Le sanctuaire et la mémoire</i>	298
<i>Le sanctuaire comme lieu de mémoire</i>	301
<i>Des lieux « pour » ou « en mémoire » de l'expérience religieuse</i>	305
<i>Se relier à la mémoire : la transmission d'une tradition religieuse</i>	310
Conclusions de la deuxième partie	317

TROISIEME PARTIE : LE SANCTUAIRE ET LA VILLE

<i>Le bilan empirique de l'enquête de terrain</i>	323
---	-----

SIXIEME CHAPITRE

Le dynamisme religieux du diocèse de Belluno – Feltre

Les actes de dévotion extraordinaires : une religiosité de la fête	331
<i>La fête des Saints Patrons</i>	331
<i>Les fidèles se rendent au sanctuaire</i>	336
<i>La liturgie de la fête : les rites de la rencontre</i>	344
<i>Été et hiver au sanctuaire : une pratique ordinaire est-elle possible ?</i>	355
Le cas des mariages : comment personnaliser un rite de passage	362
<i>Un rite de passage au vingt et unième siècle : aspects civils et religieux</i>	362
<i>Le changement du goût, du cadre institutionnel et du contrôle social</i>	366
<i>Sur la valeur adjointe d'un mariage au sanctuaire : enjeux de l'esthétique</i>	373

SEPTIEME CHAPITRE

Les indicateurs d'un lien social : la ville sécularisée et son sanctuaire

Le sanctuaire en question	379
<i>Les restaurations du sanctuaire: l'engagement de tout un siècle</i>	379
<i>Le sanctuaire qui se renouvelle : forme et matière d'un changement social</i>	387
<i>De nouveaux usages pour le sanctuaire</i>	390
La société locale et son sanctuaire	395
<i>La ville s'active : l'association « Santi Martiri Vittore et Corona »</i>	395
<i>Les relations ville – sanctuaire : un réseau social ?</i>	400
<i>Les acteurs en jeu</i>	406
Les institutions laïques	408
<i>« Places réservées » aux autorités</i>	408
<i>Sanctuaire et apprentissage culturel</i>	412
<i>Images de la ville et mémoire religieuse</i>	416

Conclusions de la troisième partie	423
------------------------------------	-----

CONCLUSIONS

<i>Les caractéristiques d'un lieu sacré en modernité</i>	431
<i>Les qualifications du « lien »</i>	445
<i>Entre beauté et tradition : des « bonnes raisons » pour fréquenter un sanctuaire</i>	461
<i>Retour sur l'approche et sur la méthode : les développements de notre étude</i>	469

ANNEXES

A – CHRONOLOGIES	
Une Chronologie pour le Sanctuaire	481
Les Sources Ecrites	483
B - CARTES GEOGRAPHIQUES	
Situer Les Lieux	485
Les Plans Thématiques	488
C - DONNEES STATISTIQUES	
Indices Génériques et Socio-Structurels	497
La Pratique Religieuse	508
Les Interruptions Volontaires De Grossesse	515
D – DOCUMENTS	
Les Documents Des Archives Du Sanctuaire	523
Matériel Religieux Recueilli Pendant L'enquete	529
Le Sanctuaire Entre Religieux Et Culturel	535
E - SOURCES LITTERAIRES	543
F – PHOTOGRAPHIES	
La Situation Du Sanctuaire	551
Le Temps Sacre	555
Le Temps Profane	566
BIBLIOGRAPHIE	569

INTRODUCTION

En occupant et en intervenant sur un sol, les hommes y apportent toujours des changements qui confèrent les caractères d'un *territoire* à cette portion de la surface terrestre¹. L'un des besoins fondamentaux que l'homme cherche à satisfaire est sa mise en sécurité : dans ce but, il choisit de simples abris naturels ou construit des refuges mais il confie également sa protection à d'autres moyens, dont la puissance est jugée majeure². En particulier, la référence à une réalité suprasensible et séparée où les hommes cherchent des messages rassurants, contribue à satisfaire ce besoin de protection : le territoire résulte alors parsemé de ces signaux qui rappellent la sacralité et le rapport que les hommes entretiennent avec le *sacré*, c'est-à-dire avec ce qui est séparé et « autre »³. Dans les régions de diffusion du Catholicisme, on explique ainsi la construction de croix, d'autels et de chapelles votives, mais aussi de petites églises de campagne et de montagne, qui sont aujourd'hui encore des signes concrets de la permanence sur le territoire des références à la religion. 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 donnée⁴. Les raisons résident dans la présence, sur les lieux où s'érigent les sanctuaires, de la marque concrète ou prétendue telle de l'irruption de quelque chose d'exceptionnel, c'est-à-dire de la manifestation d'une *hiérophanie*⁵. A un regard encore superficiel qui ne considère, pour l'instant, que l'origine du terme que l'on emploie, ces constructions sacrées représentent le rapport que les hommes peuvent instaurer avec le *sacré*⁶, mais elles servent aussi à « faire

¹ La définition de la notion de *territoire* est une tâche complexe que nous essayons de mettre en place à l'intérieur de la première partie de notre étude mais que nous n'épuisons pas à cause de la multiplicité de ses significations.

² J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

³ La notion de *sacré* provient du latin « sacer ». Des précisions concernant les origines étymologiques de cette notion sont contenues dans : M. Morani, *Latino « sacer » e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, « Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche », LV, 1, pp. 30-46.

⁴ Les références aux notions de *sacré* et de *profane* seront développées tout au long de cette étude donc nous n'évoquons ici qu'E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Le Livre de Poche, 1991 [P.U.F., 1912].

⁵ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, trad. franç. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 [1957].

⁶ Pour les précisions, on renvoie au troisième chapitre de cette étude : pour l'instant nous nous bornons à évoquer le fait que les étymons de *sacré*, *saint* et *sanctuaire* sont les mêmes.

mémoire »⁷ et à « entretenir une mémoire » que nous qualifions de collective religieuse⁸. On garde vivant ce lien avec un monde suprasensible qui se traduit aussi dans la vénération de personnalités exceptionnelles comme les Saints et les Bienheureux qui deviennent, pour le fidèle, des intercesseurs auprès de Dieu⁹. La dévotion à l'égard des Saints¹⁰ représente un aspect discuté et discutable du culte à cause des connotations négatives qui peuvent la caractériser : l'idolâtrie et la perte de centralité du Christ demeurent les préoccupations tracées par les Pères du Concile et reprises, même récemment, par la *Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements*¹¹.

Bien que, au cours des dernières années, la visibilité médiatique de l'Eglise catholique sur la scène internationale n'ait pas diminué, le discours semble différent si l'on considère l'influence de l'institution sur les individus. Lors de grandes occasions, comme par exemple le Jubilé de l'an 2000 ou la mort de Jean Paul II, l'émotion suscitée chez les fidèles ou les spectateurs de ces événements a été considérable au niveau des communications. Au contraire, l'importance de la sphère religieuse semble de moins en moins influencer sur la vie individuelle et les comportements individuels : selon de nombreux sociologues, on a désormais achevé un processus de sécularisation qui durait depuis quelques siècles¹². En dépit de ces considérations – en partie avérées et en partie démenties par des études importantes¹³ – la présence des sanctuaires et leur fréquentation par un nombre plutôt constant (sinon grandissant) de personnes posent des questions. Quel est le rôle de ces lieux dans une société qui, pendant très longtemps, a rejeté l'option religieuse considérée comme une affaire désuète, résidu d'un monde qui allait disparaître et qui alimentait des croyances superstitieuses ? La réponse classique que l'on donne depuis les premières études sur le

⁷ Pontificio Consiglio Della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio Vivente*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1999.

⁸ M. Halbwachs, *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1971 [1941].

⁹ Voir la Constitution sur la Sainte Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (le 4 décembre 1963), n. 104, 108 et 111 et la Constitution Dogmatique sur l'Eglise *Lumen Gentium* (le 16 novembre 1964), n. 49 et 50.

¹⁰ V. Bo, entrée *Santi (devozione)*, in V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto (a cura di), *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, Assisi, Cittadella Ed., 1980, pp. 520-522.

¹¹ La Constitution Dogmatique *Lumen Gentium* exhorte en particulier la communion entre l'Eglise du ciel et l'Eglise de la terre, tandis que la Congrégation pour le culte consacre un long chapitre à ces lieux jugés importants même du point de vue théologique : voir respectivement *Lumen Gentium* (le 16 novembre 1964), n. 49 et Congrégation pour le Culte Divin et la discipline des Sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, 2001, chapitre VIII, en particulier le n. 262.

¹² Un ouvrage qui reprend les principales théories concernant la sécularisation est offert par O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.

¹³ Nous discutons de ces aspects dans la deuxième partie du deuxième chapitre.

folklore¹⁴ relie les sanctuaires et la dévotion envers les Saints aux manifestations d'une religiosité populaire. Le débat sur la *culture* et sur la *religion populaires*, qui a hanté l'étude du christianisme et du catholicisme surtout dans les années soixante-dix¹⁵, représenterait désormais une phase dépassée (ou à dépasser) de la sociologie de la religion¹⁶, bien qu'il continue à être un thème actuel pour certaines hiérarchies catholiques. Si la religion populaire semble être la notion incontournable lorsqu'on aborde le thème des sanctuaires catholiques, les limites liées aux exigences de fournir une explication opérante ressortirent d'un terrain d'enquête comme le nôtre. Suite à l'étude d'une littérature historique et pastorale remontant en grande partie aux années soixante-dix et au début des années quatre-vingts, la publication en 2001-2002 d'un document consacré à la discipline de la piété populaire dressé par la *Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements* nous paraissait, du moins au début, anachronique. Néanmoins, un texte qui est intitulé *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*¹⁷ suggère des questions importantes : est-ce que les manifestations de dévotion – la piété – représentent encore un danger pour l'orthodoxie selon les hiérarchies catholiques ? Est-ce que la présence ou la récente notoriété de nombreux sanctuaires sur les « routes principales et secondaires du sacré » constitue un enjeu sur lequel intervenir pour éviter les risques d'idolâtrie et de manipulation de la foi des croyants qui se mettent en route en espérant un miracle ?

Le problème des sanctuaires entendus comme des « survivances »¹⁸ est encore plus pertinent lorsqu'on considère la forte diminution du nombre des vocations religieuses : l'ancienne fonction de logement pour les congrégations religieuses qui caractérisait la construction et la transformation de la majorité de ces bâtiments a perdu sa raison d'être dès

¹⁴ A. van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Piccard, 1943, en particulier le Vol. I et P. Saintyves, *Manuel de folklore*, Paris, Nourry, 1936.

¹⁵ F.-A. Isambert, *Autour du Catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat*, « Social Compass », XXII, 2, 1975, pp. 193-210 ; R. Courtas et F.-A. Isambert, *Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de « populaire »*, « La Maison-Dieu », n. 122, 2^{ème} trimestre 1975, pp. 20-42 ; F.-A. Isambert, *L'Aujourd'hui*, in *La religion populaire*, Actes du colloque international Paris 17-19 octobre 1977, Paris, C. N. R. S., 1979, pp. 285-292.

¹⁶ Les critiques concernant la notion sont aussi nombreuses que les études qui s'en servent. Nous avons reconstruit partiellement la littérature concernant la religion populaire dans le troisième chapitre, nous nous sommes alors rendu compte qu'il s'agissait d'un authentique « guêpier » duquel il reste difficile de sortir.

¹⁷ Congrégation pour le Culte Divin et la discipline des Sacrements, *Op. cit.*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, 2001.

¹⁸ Un lieu sacré conçu comme une « survivance » dans la modernité est une provocation et, lorsque nous en discutons dans cette étude, la notion assume nécessairement une signification neutre : le choix de ce terme résulte utile à ce niveau car il exprime l'idée que certains sanctuaires sont encore là lorsque nombre d'autres lieux de culte, d'abri et d'hospitalité ont disparu au fil des siècles. Nous évoquons, comme exemple, les instituts de vie religieuse ou les constructions hospitalières dont s'occupent les historiens médiévistes : il s'agit

la fin des années mille neuf cent cinquante¹⁹. En ce qui concerne l'Italie, il est également intéressant d'aborder les problèmes financiers posés par l'entretien des constructions anciennes et souvent déjà remaniées plusieurs fois : généralement les sanctuaires sont des propriétés appartenant aux diocèses ou aux familles religieuses qui les occupent et ceux-ci ne sont pas toujours en mesure d'y pourvoir. 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 certaines ont gardé une condition de faible ou de grandissante fréquentation dans les sociétés contemporaines. D'une manière différente, d'autres ont subi des changements profonds affectant surtout leur usage : le lieu de dévotion laisse la place à un lieu de retraite spirituelle ou de vacances dans la spiritualité²⁰. La fonction sacrale glisse vers un usage ludique et de loisir dont il nous paraît intéressant, à partir de cette étude monographique, de comprendre les raisons, les limites, les précisions et éventuellement les implications.

Plusieurs tentatives de recensement des sanctuaires présents sur le territoire italien et européen ont été mises en place au cours des dix dernières années²¹ : face aux difficultés de définition de ces lieux de culte, leur nombre se révèle encore incertain, d'autant plus que certaines périodes historiques ont donné lieu à une authentique prolifération parfois peu documentée ou peu contrôlée par les institutions religieuses²². En Vénétie, région du Nord-est italien, les sanctuaires recensés par l'étude dirigée par l'École française de Rome (1997-2003) sont au nombre de cent soixante dix-huit. En Italie du Nord ces sanctuaires, en majorité dédiés à la Vierge Marie dans ses diverses et nombreuses appellations²³, représentent un réseau de dévotions. Dans un tel panorama, le diocèse le plus septentrional de la Vénétie – celui de Belluno-Feltre – représente une exception où sont gardées les anciennes

¹⁹ La situation est devenue encore plus sérieuse dans la période qui suit le Concile Vatican II : voir Á. Pardilla, *I religiosi ieri, oggi e domani*, Roma, Rogate, 2007 et S. Abbruzzese, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995. En France, une étude démographique dénonce ce genre de problèmes, plus récemment à la une en Italie aussi : H. le Bras et M. Lefebvre, *Une population en voie d'extinction: le clergé français*, « Population », XXXVIII, 2, mars-avril 1983, pp. 396-403.

²⁰ On suit les remarques de D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986.

²¹ Il s'agit du Recensement des sanctuaires chrétiens en Italie démarré par l'École Française de Rome dont le bilan paraît en 2007 : A. Vauchez (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia : bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma, École française de Rome, 2007.

²² G. Cracco, *La grande stagione dei santuari mariani (XIV-XVI secolo)*, in A. Vauchez, *Op. cit.*, 2007, pp. 17-44.

²³ A. Tilatti, *Tipologia e funzioni dei santuari nell'Italia nord orientale*, in A. Vauchez (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia : bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma, École française de Rome, 2007, pp. 75-88.

dédicaces aux Saints et aux Martyrs²⁴. En particulier, le sanctuaire situé hors des murs de la petite ville de Feltre héberge les reliques de ses Saints Protecteurs – Victor et Couronne – deux martyrs de l’Asie Mineure qui, selon la légende, ont été transportés à Feltre à la fin du onzième siècle. Le sanctuaire des saints Victor et Couronne, qui se trouve à quelques kilomètres du centre de la ville, continue à être fréquenté par des personnes qui s’y rendent en pèlerinage et en procession une fois par an le jour de la fête, le *dies natalis* qui commémore le martyre des deux Saints. Cependant, différentes visites à ce sanctuaire se déroulent à des occasions en dehors de la grande fête annuelle : il s’agit des autres rites religieux comme la messe dominicale et les célébrations des événements de la vie individuelle et collective comme les mariages et les obsèques. Un certain nombre de personnes y va simplement pour présenter des « salutations » périodiques aux Saints Patrons : parmi ces « visiteurs » on trouve ceux qui s’arrêtent pour une célébration eucharistique et ceux qui, au contraire, se limitent à faire un tour dans l’église ou dans le cloître du couvent.

Tous les édifices religieux appelés *sanctuaires* se ressemblent pour des raisons morphologiques et ontologiques : ils sont bâtis sur des lieux possédant des particularités (une source d’eau, une montagne ou un site doté d’une singularité naturelle) et ils sont sacralisés à la fois par la divinité qui s’y est révélée – la *hiérophanie* – et par la fréquentation d’un grand nombre de personnes. Cette double source de réputation et de notoriété est strictement liée à l’espoir d’un futur radicalement meilleur, d’un miracle et d’une amélioration de la condition présente²⁵. Parfois, au cours des siècles ou des années qui sont écoulées depuis leur fondation, ces lieux n’ont pas été sauvés de l’oubli : s’explique alors plus facilement le fait que le Recensement des Sanctuaires Chrétiens en Italie incorpore, dans sa base de données, des lieux de culte désormais complètement délaissés, mais dont on continue à témoigner de leur caractère d’espace du sacré²⁶.

La récupération ou la conversion de ces constructions religieuses, le plus souvent propriété de la curie diocésaine d’appartenance comme dans le cas du sanctuaire de Feltre, est une opération onéreuse qui entraîne l’allocation de grandes ressources dont les diocèses ne disposent pas toujours. Cela fut particulièrement vrai au cours du siècle dernier, on pense notamment aux conséquences des dégâts des deux guerres mondiales et au grand nombre

²⁴ Voir G. De Sandre Gasparini, L. Gaffuri et F. Lomastro Tognato, *Sanctuari veneti: dati e problemi*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani in Italia: approcci regionali*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 173-220.

²⁵ Plusieurs ouvrages constituent une introduction au thème, nous en traiterons au début du TROISIEME CHAPITRE et dans la première partie du QUATRIEME CHAPITRE.

²⁶ Il s’agit d’un logiciel que l’on peut consulter sur Internet où nous n’avons pas repéré le sanctuaire des saints Victor et Couronne à cause d’une erreur de classement (*sic !*), il nous fallut quelques semaines pour le découvrir. Voir cette ressource : <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/>

d'édifices qui nécessitaient d'importants investissements pour leur mise en sécurité et leurs restaurations²⁷. Toutefois, la conscience de disposer plus que d'un patrimoine religieux, d'un patrimoine physique bâti, s'est diffusée à partir de la deuxième moitié du vingtième siècle : c'est ce qui sauva un certain nombre d'édifices sacrés de la ruine. Bien que l'Eglise reconnaisse à ces lieux une grande importance et que l'Etat s'en occupe en tant que patrimoine national de la même manière que d'autres églises, il nous paraît intéressant de nous poser des questions sur le rôle qu'ils recouvrent dans le contexte étudié. Comment conçoit-on ces lieux aujourd'hui dans une société sécularisée ? Comment sont-ils intégrés dans l'Eglise de nos jours ? Et surtout pourquoi continue-t-on à les fréquenter même quand la réputation de lieu de miracle a cessé ?

En cherchant la source de la conservation du sanctuaire des saints Victor et Couronne, nous avons commencé par des hypothèses simples concernant à la fois la dévotion, le maintien ou la redécouverte des lieux sacrés comme les sanctuaires. Nos considérations préliminaires se sont appuyées sur une première comparaison implicite avec des lieux sacrés très connus comme Lourdes, Saint Jacques de Compostelle, Rome, Fatima ou Saint Antoine à Padoue (le centre de pèlerinage le plus proche de notre terrain d'enquête), c'est-à-dire des lieux qui constituent le but privilégié de voyages religieux et de pèlerinages²⁸. Selon une première hypothèse, tout sanctuaire ferait partie des lieux de destination d'un voyage religieux que le fidèle entreprend en quête d'une grâce : il s'agirait donc d'un lieu de dévotion attirant un nombre considérable de fidèles qui espèrent obtenir un miracle ou, au moins, une grâce ou une amélioration de leur condition. Dans ce cas, on devrait remarquer, au moins, quatre caractéristiques importantes :

- la fréquentation du lieu de la part d'un grand nombre de fidèles ;
- le déroulement de pratiques de dévotion plus ou moins ostensibles (par exemple, des pratiques de pénitence) à l'occasion de la grande fête ou des autres célébrations rituelles ;
- le témoignage de miracles, guérisons ou la trace de ces événements par le dépôt d'ex-voto évoquant « une grâce reçue » ;
- le commerce d'objets votifs ;

Des constatations s'imposent : le sanctuaire des saints Victor et Couronne ne fait pas partie de ces hauts lieux de pèlerinage et de dévotion et il ne se trouve même pas sur les

²⁷ A. Moschetti, *I danni ai monumenti e alle opere d'arte delle Venezie nella guerra mondiale MCMXV-MCMXVIII*, Venezia, Ferrari, 1928-1931.

²⁸ J. Chélini et H. Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 1982.

grandes routes des pèlerinages anciens ou modernes. Autrement dit, la route qui amène à notre sanctuaire n'est pas une étape intermédiaire sur le chemin de Rome, Saint Jacques de Compostelle ou Czestochowa, mais éventuellement il ne serait qu'un petit centre de pèlerinage local très proche de la ville que les Saints titulaires du sanctuaire protègent « selon la tradition ».

On ne peut rejeter complètement cette hypothèse, néanmoins il devient nécessaire de poser d'autres questions qui visent à comprendre la vitalité (ou au contraire la « torpeur ») religieuse²⁹ qui caractériserait la région où le sanctuaire se trouve et les rapports qu'il entretient effectivement avec la ville avoisinante. On peut supposer, par exemple, que les institutions religieuses locales cherchent à alimenter et à encourager des formes de religiosité populaire. Toutefois, un indice aussi important que controversé est complètement absent : au sanctuaire des saints Victor et Couronne on n'observe pas de miracle depuis très longtemps. L'histoire peinte sur les lunettes du cloître témoigne de miracles qui auraient eu lieu au cours du treizième et du quatorzième siècle, mais aujourd'hui même les religieux n'en rendent plus compte : leur attention se concentre plutôt sur l'architecture, sur l'art contenu dans ce petit sanctuaire du Nord-est de l'Italie et sur la fonction ecclésiale principale de tout sanctuaire. La valeur « exemplaire » de ces lieux sacrés et dévotionnels est répétée à maintes reprises dans les sources ecclésiastiques³⁰, or il faudrait voir si l'exemplarité se limite à une fonction pédagogique et didactique chère au discours religieux de la pastorale ou si, au contraire, elle touche à des domaines autres que religieux.

La deuxième hypothèse sur laquelle réfléchir concerne alors les sanctuaires entendus comme lieu-musée où l'on peut aller visiter l'art sacré ou un « résidu religieux » comme la piété populaire. Si l'on croit à cette hypothèse, le sanctuaire des saints Victor et Couronne pourrait être considéré comme un lieu pour la conservation de l'art religieux et d'une forme religieuse qui est destinée à disparaître. En premier lieu, les édifices religieux ne se prêtent jamais complètement à une telle interprétation : l'art qu'ils contiennent est important mais, selon une conception ecclésiale, ce n'est pas la seule raison qui doit pousser un visiteur à s'y rendre. En second lieu, dans le sanctuaire en question on célèbre des messes pendant toute l'année, mais aussi des mariages, des obsèques et des baptêmes, même si cette église n'est plus une paroisse depuis la fin des années mille neuf cent cinquante. La fonction sacramentelle des sanctuaires contraste avec une conception muséale des lieux sacrés, c'est

²⁹ Les « sécularités » ainsi que les « vitalités religieuses » ont été le thème de la dernière Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions qui s'est déroulée en juillet 2007 à Leipzig en Allemagne.

³⁰ Congrégation pour le Culte Divin et la discipline des Sacrements, *Op. cit.*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, 2001, n. 266.

pourquoi un sanctuaire catholique où l'on continue à célébrer des messes et à offrir les biens de salut serait en contradiction avec l'offre exclusive d'un lieu où voir des objets ou des documents dans un but socioculturel, scientifique et pédagogique. L'« exemplarité religieuse » de ces lieux ne peut que s'enrichir lorsqu'on dispose d'œuvres d'art à exposer, à la condition de jouir de l'œuvre d'art dans un cadre de dialogue avec la foi.

Une troisième hypothèse, liée en partie à la deuxième, concerne la conservation de ces lieux de culte de nos jours et leur usage « moderne » : on pourrait alors avoir affaire à un lieu qui, bien que conservant sa fonction cultuelle, a été également transformé à des fins culturelles et, plus rarement, commerciales. Le tourisme religieux est l'autre face d'un phénomène très ancien, c'est-à-dire le voyage religieux et le pèlerinage. Ces lieux pourraient alors devenir le but de visites surtout dans des régions et provinces qui n'ont guère d'autres attraits d'un point de vue touristique. La question brutale pourrait alors être formulée de la manière suivante : est-ce qu'on mobilise les sanctuaires parce que, dans une région ou dans une province donnée, on n'a rien d'autre à offrir aux touristes ? On pourrait alors supposer deux cas de figure possibles de la transformation d'un sanctuaire qui n'héberge pas une paroisse (comme c'est le cas de celui des saints Victor et Couronne). Le lieu pourrait être transformé en :

- un lieu d'hospitalité pour les vacances, c'est-à-dire un lieu de tourisme et de loisir ;
- un lieu d'hospitalité accueillant des manifestations culturelles ;

Parmi les différentes hypothèses que l'on a pu faire, ces deux suppositions concernant le « lieu-musée » ou la « maison hospitalière » ne se sont pas avérées les plus fausses. Premièrement, le sanctuaire a effectivement été transformé afin d'accueillir des hôtes, mais non des personnes qui y passeraient leurs vacances. Deuxièmement, il héberge aussi des manifestations culturelles en plus des activités sacramentelles. Malgré cela on n'arrive pas encore à saisir le véritable « esprit du lieu » qui se révèle être beaucoup plus complexe et nuancé. D'abord, il s'agit d'un lieu qui est « vécu » d'une façon à la fois religieuse, culturelle et festive. Son histoire s'ancre dans la tradition locale qui est souvent répétée dans les sources dont on dispose : pour cette raison, il mobilise la mémoire collective aussi bien que l'opinion publique avec toutes les représentations qu'une tradition est capable de transmettre d'une génération à la suivante. Vérité et représentation sont les deux faces d'un même phénomène sociologique où l'on reconnaît l'enracinement profond d'une dévotion dans la tradition locale. Cependant, ce lieu comporte une histoire qui a développé des rapports avec la ville attenante qui aujourd'hui est un petit centre urbain sécularisé comme d'autres de la même

région et du Nord-est de l'Italie. Le lien profond entre un phénomène religieux et son contexte est important : dans le cas qui nous occupe, il s'agit d'un lieu physique porteur de caractéristiques précises. Cette constatation nous amène à élaborer une hypothèse qui considère la religion comme un phénomène que l'on peut localiser³¹.

La région où prend naissance et se développe le culte des Saints Victor et Couronne est considérée comme porteuse de caractères plutôt distinctifs sans qu'elle corresponde forcément à l'unité administrative. Selon une expression synthétique il s'agit du territoire du Nord-est de l'Italie, pris dans le sens sociologique du terme *territoire* et avec toutes les implications et les préjugés positifs ou négatifs que cette aire géographique comporte. Un territoire, du point de vue sociologique, est une « surface délimitée par rapport à un système actif », le « système actif » n'est autre que le concept plus général d'*espace* – qui peut être simplement *occupé* (comme le suggère l'exemple de l'Etat moderne) ou être un espace de *mouvement* (comme le suggère plutôt l'exemple de l'espace d'une tribu nomade)³². Le territoire est à la fois « ressource, origine, moyen et lieu de nombreux processus de production de biens, services et valeurs capables de satisfaire, au moins partiellement, des besoins matériels et immatériels ; il est une ressource limitée mais aussi construite et reproductible »³³.

A partir de ces considérations qui mobilisent des thèmes en rapport à l'aménagement du territoire, on se déplace vers la « territorialisation du croire religieux »³⁴, un thème des sciences des religions qui croise différentes branches de la sociologie. Les problèmes les plus classiques de la « sociographie religieuse »³⁵ sont abordés alors à partir d'« une nouvelle architecture institutionnelle qui va de pair avec la recomposition du paysage culturel où le « régional » et le « local » constituent des relais d'autant plus pertinents qu'ils rencontrent les intérêts des groupes de pression »³⁶.

³¹ A. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984, trad. it. *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1990, en particulier les chapitres 2 et 3.

³² R. Gubert, entrée *Territorio*, in *Nuovo dizionario di sociologia*, a cura di F. Demarchi, A. Ellena e B. Cattarinussi, Milano, Edizioni Paoline, 1987, pp. 2206-2211, en particulier p. 2206.

³³ B. Secchi, entrée *Territorio (pianificazione del)*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1996, vol. VIII, pp. 578-589, en particulier p. 578.

³⁴ S. Abbruzzese, *Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière*, « Archives de Sciences sociales des Religions », XLIV, n. 107, juillet-septembre 1999, pp. 5-18.

³⁵ G. Le Bras, *Statistique et histoire religieuses. Pour un examen et pour une explication historique de l'état du Catholicisme dans les diverses régions de la France*, « Revue d'Histoire de l'Eglise de France », XVII, 1931, pp. 47-68. F.-A. Isambert, *Atlas de la pratique religieuse des Catholiques en France*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques / C.N.R.S., 1980.

³⁶ S. Abbruzzese, *Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière*, « Archives de Sciences sociales des Religions », XLIV, n. 107, juillet-septembre 1999, p. 13. Voir aussi deux autres perspectives, celle d'un géographe et celle d'une anthropologue J. N. Entrikin, *Place and region*, « Progress in Human Geography » 18, 1994, pp. 227-233 (dont les parties suivantes sont parues en 1996 et en 1997 dans la même revue et avec le

Les unités administratives ou, selon les termes de Durkheim, la *structure politique*³⁷, ne se révèlent pas aussi réceptives que le suppose l'usage courant de la langue. Parfois, leur définition n'est pas en mesure de rencontrer avec exactitude les exigences des groupes qui se mobilisent au niveau *local*, à savoir les mouvements et les partis politiques parmi les premiers. Même quand le cadre institutionnel était déjà envisagé ou bien tracé, par exemple dans la charte constitutionnelle, ces exigences sont également l'objet d'« ajustements » qui donnent lieu à l'activité politique locale³⁸.

Le problème intrinsèque à l'opération de description du cadre dans lequel le sanctuaire est étudié, s'avère être plutôt le choix des éléments les plus adéquats à l'explication d'une *croyance collective* dans le *domaine du religieux*³⁹. Alors notre premier constat à ce sujet est d'ordre très général : quand on prend en considération les expressions linguistiques, celles-ci ne sont jamais complètement neutres⁴⁰. Même dans les indications topographiques, l'usage de certaines locutions plutôt que d'autres révèle toujours un biais plus ou moins conscient et le partage au niveau collectif d'un patrimoine de connaissances⁴¹. On fait déjà une opération de sélection des connaissances quand la description passe par la distinction de l'aspect politique, plutôt que de l'aspect économique ou du substrat culturel, voire religieux. Voici pourquoi l'approche d'un sanctuaire requiert des précisions sur la région où il a été construit et sur les représentations de cette région qui sont tracées au niveau de l'opinion publique.

Un sanctuaire constitue rarement un lieu indépendant et dépourvu de relation avec le territoire sur lequel il est bâti : pour cette raison aussi, tel que le fait un sociologue des

même titre) ; B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1996 [1991].

³⁷ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988 [Alcan 1894], p. 106.

³⁸ En 2001, une loi constitutionnelle (la loi constitutionnelle de 18 octobre 2001, n. 3 – Variation au cinquième chapitre de la deuxième partie de la Constitution) apporte des changements dans la législation des Régions, des Provinces et des Communes. Source : <http://www.cortecostituzionale.it/> Cette loi constitutionnelle fut aussi l'objet d'un Referendum en 2006 (qui échoua) : voir R. Tosi, *Titolo V : la riforma della riforma può aspettare*, « Le Regioni », XXXIV, 4, agosto 2006, pp. 583-588.

³⁹ Le choix de parler de « domaine du religieux » à la place de « champ religieux » s'est imposé quand l'objet de la recherche s'est avéré être une « croyance collective » donc en continuité avec : E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Le Livre de Poche, 1991 [P.U.F., 1912]. Cette perspective est due à un positionnement d'écart partiel face aux études critiques de P. Bourdieu : *Genèse et structure du champ religieux*, « Revue française de sociologie », XII, 3, juillet-septembre 1971, pp. 295-334 ; Idem, *Sociologues de la croyance et croyances de sociologues*, « Archives de sciences sociales des religions », XXXII, n.63/1, janvier-mars 1987, pp. 155-161. On est plus dans le sens de : R. Boudon, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie encore vivante*, « L'Année sociologique », XLIX, 1, 1999, pp. 149-198 et Idem, *La rationalité du religieux selon Max Weber*, « L'Année sociologique », LI, 1, 2001, pp. 9-50.

⁴⁰ P. Bourdieu, *La production et la reproduction de la langue légitime*, dans *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, pp. 23-58.

⁴¹ Voir, par exemple, le numéro spécial paru récemment *Toponymes. Instruments et enjeux*, « Mots. Les langages du politique », 86, mars 2008.

religions italien⁴², nous avons décidé d'étudier le sanctuaire comme un *système*, mais en utilisant cette notion d'une manière faible. Il s'agirait d'une « idée directrice » permettant d'approfondir des notions vastes comme celles de lieu et d'espace⁴³. Le sanctuaire des saints Victor et Couronne est alors considéré comme un *système* à partir de son interaction avec l'Eglise et la société locale. Celles-ci assument un sens assez large : la première correspond à l'ensemble de l'Eglise locale et de la communauté des croyants, tandis que la deuxième comprend les institutions politiques aussi bien que civiles qui, pour différentes raisons, entretiennent des rapports avec le sanctuaire. Sur ce dernier point, il est intéressant d'expliquer pourquoi un sanctuaire est à tous les effets un interlocuteur, même pour la vie civile locale, et quel est le processus qui l'a amené à représenter un *haut lieu* pour la ville de Feltre. Cette dernière est une petite localité située entre le paysage alpin et des villes historiques de petite dimension, elle demeure pourtant un « centre local » selon une typologie élaborée et empruntée au géographe W. Bätzing qui s'est occupé surtout des problèmes des montagnes⁴⁴. Selon les intentions du comité local de promotion touristique, Feltre est une « ville à découvrir » comme le rappellent, depuis une quinzaine d'années, les panneaux de signalisation à l'entrée de la ville sur les deux voies principales : l'une en direction du chef-lieu – Belluno – et l'autre en direction de la province de Trévise, vers le sud. La ville possède un centre constitué de bâtiments décorés avec des fresques et d'églises souvent très anciennes : les visiteurs ne sont donc pas obligés de chercher à l'extérieur de la ville des bâtiments religieux dignes d'un intérêt à la fois artistique et religieux. Cette argumentation plutôt assurée est fonctionnelle, elle permet la compréhension des caractéristiques qui font du sanctuaire un espace de type social et non seulement liturgique.

L'ouverture d'un sanctuaire à la société qui l'entoure et, réciproquement, les relations qu'un territoire instaure avec un sanctuaire, sont les deux perspectives dans lesquelles seront analysés les mécanismes d'adhésion aux croyances collectives religieuses. Le territoire est un espace qui *a priori* n'a de connotations ni purement religieuses ni purement séculaires, mais

⁴² G. Capraro, *Tipologia della religiosità italiana e ricerca sui santuari alpini*, dans F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 99-121.

⁴³ Ce qui nous intéresse, c'est de souligner l'interdépendance entre le sanctuaire et la société qui se met en relation avec ce lieu : nous nous approprions alors des remarques de R. Boudon et Bourricaud qui considèrent le *système* comme une « idée directrice ». D'ailleurs, on verra que cette notion ne fait pas partie de l'outillage que nous mobiliserons à des buts explicatifs mais seulement, à ce niveau, à des buts descriptifs. Voir R. Boudon et F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., 2000 [1982], p. 608, entrée *Système*.

⁴⁴ L'étude géographique compte Feltre parmi les « centres locaux » de montagne dans l'aire des Préalpes qui présente des caractères propres : avec Belluno et Asiago, Feltre est un centre qui a effectivement les fonctions de « centre de services ». Voir le paragraphe MONTAGNE et B. Castiglioni, *Montagne e valli del Veneto: varietà di ambienti, varietà di paesaggi*, in *La montagna veneta. Fra rilancio territoriale e nuova identità economica*, a cura di O. Longo et F. Viola, Milano, Franco Angeli, 2005, 43-63, en particulier pp. 51-52.

les significations que la symbolique chrétienne entraîne, constituent un réseau de rapports qui se développent historiquement et impliquent des faits sociaux à étudier⁴⁵.

La considération du plan symbolique et de ses implications conduit au noyau de notre étude : il est important de comprendre quel *sens* on confère au sanctuaire des saints Victor et Couronne aujourd'hui. Un sanctuaire peut constituer l'objet d'appropriations et de réappropriations intersubjectives qui en tracent ainsi la place dans la société locale sécularisée. Les rapports entre les acteurs sociaux qui s'approchent du sanctuaire sont exposés à des négociations que les sources historiques visent à reconstruire dans le but d'expliquer quel est l'agencement du sacré et du profane aujourd'hui, en ce début de vingt et unième siècle.

En effet, l'hypothèse sur laquelle nous voulons insister est que, si ces lieux ne possédaient pas la capacité de canaliser et de renouveler des significations collectivement partagées, ils n'auraient pas survécu dans la *modernité*⁴⁶. Cette affirmation ne touche guère la solidité de l'architecture religieuse⁴⁷, mais les usages et les *signifiés* que l'on peut mettre en place lorsqu'on se rend en visite dans un sanctuaire, de nos jours. La motivation religieuse et de dévotion est la plus fréquente et la plus souhaitable de la part de l'Eglise⁴⁸, mais les motivations ludiques et culturelles contribuent aussi à la « connaissance » du lieu hors des limites du diocèse. Des études sérieuses sur l'art et sur l'histoire du sanctuaire concourent à le rendre plus visible, mais ces données ne sont pas suffisantes si l'on veut comprendre quelles caractéristiques devrait présenter tout sanctuaire pour parvenir à accéder à une sur- ultra-post- modernité, tout en admettant qu'il pourra y parvenir.

En tant que bâtiments sacrés, pour la jurisprudence ecclésiastique, ils se trouvent au même rang que les autres églises, néanmoins leur constitution est le produit d'une négociation entre au moins trois niveaux hiérarchiques : la communauté des croyants, l'Eglise locale et l'Eglise catholique, au sens universel. En tant que lieux qui instaurent des

⁴⁵ S. Abbruzzese, *Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière*, « Archives de Sciences sociales des Religions », XLIV, 107, juillet-septembre 1999, pp. 5-18.

⁴⁶ La définition de *modernité* requerrait par elle-même une étude spécifique, mais

⁴⁷ J. G. Davies, *Architettura e religione*, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, vol. II, pp. 25-35, mais nous pensons aussi à l'ouvrage de E. Panofsky, *Gothic architecture and scholasticism*, trad. franç. *Architecture gothique et pensée scholastique*, Paris, Minuit, 1967.

⁴⁸ Voir, par exemple, le document : Pontificio Consiglio Della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio Vivente*, Roma, Editrice Vaticana, 1999. Les mêmes souhaits sont exprimés par les prêtres interviewés sur l'organisation et le déroulement du pèlerinage au sanctuaire des saints Victor et Couronne : voir les entretiens avec les Recteurs (l'ancien et l'actuel) les Pères Attilio Minella et Secondo Dalla Caneva ; le Doyen du chapitre de la Cathédrale de Feltre, le Père Giulio Perotto ; les curés des deux paroisses principales d'où proviennent les pèlerinages du 14 mai : les Pères Giulio Antoniol et Sergio Dalla Rosa.

rappports avec la société environnante, la négociation de leur rôle et de l'importance que l'on doit leur conférer s'étend nécessairement à d'autres acteurs sociaux, à savoir les institutions laïques et certaines associations locales.

Une constatation pousse à enquêter sur les rapports ville – sanctuaire : de nombreux renvois à l'histoire et à la mémoire commune existent et ils rapprochent un lieu principalement « religieux », comme le sanctuaire des saints Victor et Couronne, d'un lieu principalement « civil », comme la ville de Feltre⁴⁹. Plusieurs questions guident l'enquête d'un point de vue empirique : à la base de notre enquête, on cherche à comprendre les raisons historiques du rapport entre le sanctuaire et la ville, à la lumière de certaines remarques concernant notre temps où les repères de la vie individuelle et collective sont de moins en moins religieux. Comment les lieux sacrés interagissent ou s'intègrent à un monde désormais « désacralisé » ? D'une façon plus spécifique, le territoire dont il est question ici est-il vraiment désacralisé ? Comment la société locale se rapporte-t-elle à l'espace sacré et à une géographie religieuse qui devance, d'un point de vue chronologique, l'agencement moderne du territoire⁵⁰ ? Il est alors intéressant d'évaluer le poids que détient un sanctuaire dédié à un Saint Protecteur dans une région et une province sécularisées, si elles en dispose : les données sur lesquelles réfléchir concernent l'histoire locale, mais par le biais de l'histoire de la mentalité et, où cela est possible, de l'opinion publique.

Certaines démarches empiriques enquêtent sur les origines du culte des Saints Victor et Couronne à Feltre en se posant dans le sillage des études sur le folklore : l'idée de les constater sur un terrain récent ne nous paraît pas une tâche suffisante pour la sociologie des religions que l'on propose ici. On élargit alors la perspective théorique à différentes disciplines qui touchent l'étude de la religion. La première approche théorique qui s'est révélée la plus évidente, est celle de l'histoire des religions qui, en Italie a pris la dénomination d'histoire des traditions populaires. L'objet d'étude privilégié de cette discipline est la culture populaire et le folklore : dans cette perspective théorique, pour ainsi dire, l'étude des sanctuaires ferait partie de ce domaine disciplinaire par un héritage qui provient des particularités de l'histoire et du développement des sciences humaines en Italie. La production scientifique sur les sanctuaires est vraiment abondante dans cette perspective puisque le but d'une discipline comme l'ethnographie pratiquée en Italie, dans le domaine des phénomènes religieux, était explicitement de recueillir, ranger et conserver des données

⁴⁹ Une utile revue bibliographique prend en considération les caractéristiques historiques et morphologiques des agglomérats urbains dits « ville ». Voir D. Calabi, *Città*, « Nuova Informazione Bibliografica », III, 2, Aprile-Giugno 2006, pp. 221-235.

⁵⁰ L. Bortolotti, *Storia, città e territorio*, Milano, Franco Angeli, 1979.

qui autrement risquaient d'être perdues. Tout en remontant à une histoire récente, nous essayerons de proposer une étude de cas où l'effort du recueil de documents et de sources historiques de première consultation ne vise pas simplement à la reconstruction de faits religieux établis. Au contraire, le but est de trouver, dans un phénomène religieux aussi localisé et spécifique, des éléments qui permettent une lecture et des pistes pour la compréhension des multiples formes religieuses de la modernité.

A partir des données historiques qui développent les changements dans la mentalité religieuse locale, on peut élargir la perspective aux raisons sociales de ce rapport ville-sanctuaire : cela expliquerait quel type de lien s'est créé entre le lieu où l'on garde les reliques des Saints Patrons et la ville de Feltre, une commune ancienne dans le territoire montagneux du Nord-est italien. D'une manière spéculative on peut se demander quelles sont les caractéristiques d'une société qui tantôt produit, tantôt poursuit des liens et des actions qui entraînent le sanctuaire dans des projets de sauvegarde du patrimoine local et de valorisation du lieu sacré : est-ce que cette société, composée d'associations et de groupes plus ou moins formels, possède les caractéristiques d'une *société civile*⁵¹?

L'explication des raisons historiques et sociales du lien entre un sanctuaire et une ville passe par le repérage de tous les usages contemporains d'un sanctuaire. Autrement dit, nos recherches insistent sur l'appropriation spécifique – tantôt symbolique, tantôt concrète – d'un espace sacré de ce type où l'on a la possibilité d'espérer un miracle, comme l'histoire de chaque sanctuaire l'enseigne souvent. L'étude de l'histoire des sanctuaires révèle qu'à chaque période historique ces lieux arrivent à se proposer à nouveau, à renouveler certains de leurs aspects qui vont, par exemple, de l'architecture à la dévotion qui les caractérise⁵². Tentons alors une synthèse des problèmes généraux que cette étude abordera, en tachant de spécifier notre perspective. Au niveau le plus bas de l'interprétation sociologique, les sanctuaires sont habituellement considérés comme des édifices sacrés et comme les destinations d'un voyage dans un but religieux. Si l'on relève ce niveau d'interprétation, on peut tracer deux pistes pour la compréhension sociologique des caractéristiques du sanctuaire des saints Victor et Couronne. D'abord, il est nécessaire de détacher les sanctuaires de la donnée sensible : ainsi, ils peuvent être considérés comme des *hauts lieux* de la religiosité,

⁵¹ En Italie, le développement d'une littérature sociologique assez vaste concernant les associations et les groupes plus ou moins informels qui se consacrent à des actions bénévoles ou de promotion sociale, a conduit à un usage diffus de cette notion : voir M. Magatti, *Per una definizione di società civile*, in V. Cesareo (a cura di), *I protagonisti della società civile*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003, en particulier pp. 27-69.-.

⁵² Les nombreuses références concernent, en particulier, la filière d'études entreprise par le Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne ou les études des historiens qui font partie du groupe d'étude sur les Sanctuaires Chrétiens en Italie à l'École Française de Rome.

mais si l'on élève encore la généralité en séparant, cette fois, l'interprétation du cadre purement religieux, on peut les considérer comme des *espaces cognitifs* qui résultent *socialement construits*. Cette dernière proposition évoque plutôt explicitement l'approche constructiviste⁵³, cependant, d'un point de vue théorique, nous encadrons notre étude dans une perspective plus vaste. Nous voudrions prendre en considération le phénomène religieux comme un phénomène social presque « paradoxal » qui, pour nous, n'est encore réductible ni à une approche purement « individualiste », ni à une approche purement « holiste »⁵⁴. D'ailleurs, la sociologie naissante du dix-huitième siècle s'est largement mesurée avec les phénomènes religieux⁵⁵ en exposant des hypothèses importantes, à discuter aujourd'hui encore. Le problème que l'on vient de soulever est très vaste et éventuellement aussi affecté par cet excès de généralité, mais une série de questions est probablement capable de mieux centrer les multiples aspects du phénomène que l'on aborde ici. En particulier, le rôle du sanctuaire pourrait s'éclaircir de différentes manières : le sanctuaire est-il encore un lieu vécu ? Si oui, comment est-il est vécu ? Peut-il faire partie d'un jeu de représentations où la ville produit le sanctuaire ? Du côté de la ville, quelles représentations collectives opèrent au sujet d'un sanctuaire ? Est-ce qu'on les manipule ? Quels sont les intérêts en jeu ?

Notre analyse se réalise sur deux niveaux qui sont à la fois temporels et liés aux sources d'information dont on dispose : le premier est le rôle du sanctuaire dans le présent de l'enquête ; tandis que le second est l'importance du sanctuaire dans un passé relativement proche, à savoir les fonctions changeantes qu'il revêtait et les différentes phases de notoriété par lesquelles il passa de la fin du dix-neuvième siècle jusqu'à nos jours. Cette période historique qui vit le passage du contrôle du sanctuaire à la curie diocésaine représente, parallèlement, le temps originaire sur lequel se greffent plusieurs éléments caractérisant la religiosité locale actuelle. Le premier niveau, celui du présent, correspond aussi à celui de la recherche du terrain qui s'étend sur les six dernières années : il vise à mieux saisir l'autorité qui provient de la « tradition », comme le révèlent quelques constats qui dérivent de l'enquête. A la question : « Depuis quand la ville de Feltre s'intéresse-t-elle à son sanctuaire ? », la réponse presque constante des informateurs et des représentants des institutions religieuses et laïques, a été la suivante : « Depuis toujours, c'est la tradition ! »⁵⁶.

⁵³ L'influence de certains auteurs est évidente, comme par exemple, P.L. Berger et T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*.

⁵⁴ R. Fillieule, in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade, Paris, P.U.F., 2005, entrée *Individualisme méthodologique/Holisme*, pp. 351-354.

⁵⁵ A. Nisbet, *The sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966.

⁵⁶ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société*. I. *Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 1995 [1921], pp. 72-74 et le chapitre III aux n. 3 et 4.

Alors, face à une réponse aussi sèche et convaincue, notre question concerne maintenant la compréhension de la nature de la tradition que ces interviewés évoquent. La tradition dont ils parlent n'a pas de lettre majuscule initiale, donc elle correspond à la tradition locale : alors, que signifie pour eux se référer à la tradition locale ?

L'étude se développe en trois étapes dont le poids est différent : la première et la troisième parties abordent le sujet de l'enquête dans sa spécificité, tandis que la deuxième partie est conçue comme le noyau de la thèse. La littérature concernant le Nord-est de l'Italie sur laquelle nous nous attardons dans le premier chapitre, est approfondie dans le deuxième chapitre grâce aux données empiriques recueillies sur le terrain d'enquête. Un tel encadrement historique et politico-social vise à introduire le thème de l'enquête, en aidant ainsi à placer le sujet sur un « atlas historique ». La notion de « mentalité religieuse » – très controversée en d'autres contextes – s'est avérée très utile car elle permet de saisir une « tendance lourde » affectant un aspect de la culture locale qu'est le sentiment religieux à l'égard des Saints Patrons et à l'égard du lieu qui héberge leurs reliques. En fournissant alors une première lecture des sources historiques repérées dans les archives locales, on arrive à dresser un recueil de représentations qui se sont faites notions-clés. Sur celles-ci, il vaut la peine de réfléchir tout au long de l'étude parce qu'elles constituent le lexique interprétatif qui ouvre à la compréhension des croyances religieuses en question.

La deuxième partie aborde un problème classique, qui s'annonce incontournable : la religion populaire. Après avoir éclairci des problèmes de définition, on met en lumière le conflit entre la naissance d'un sanctuaire – souvent considéré comme une « efflorescence populaire » – et son institutionnalisation au sein de l'Eglise catholique. Aujourd'hui, alors que les notions de « peuple » et de « populaire » sont privées d'une grande partie de leur sens, cette dynamique peut être revue en considérant les stratégies d'appropriation et de réappropriation de la dévotion et de la religiosité qui dans un lieu, présentent leurs particularités. Espace et temps sont à la fois les deux idées directrices et les deux catégories de l'entendement permettant d'illustrer les mécanismes d'enracinement de l'attachement envers les Saints Patrons. Leur importance est décisive parce qu'elles permettent de parcourir des représentations physiques et surtout mentales / cognitives du phénomène religieux étudié : un lieu sacré et le mode de l'atteindre – le pèlerinage – révèlent l'acte de foi et de dévotion dont le déroulement est un fait simple, mais dont la signification est beaucoup plus complexe. Les implications de la notion de « lieu » ouvrent une discussion sur les modes d'approche, en introduisant les valeurs qu'un sanctuaire transmet aujourd'hui. La constatation de vivre dans un *lieu* pourvu de signification et riche en symboles soustrait au

risque de dissoudre l'appartenance locale dans un *non-lieu* : la perspective s'affine et les lieux évoqués dans cette étude se révèlent anthropologiques et de mémoire, mais surtout ce sont des lieux de rencontre. Le temps, dont la définition est très compliquée, s'avère, en revanche, beaucoup plus intelligible dans l'expérience de foi et dans les nombreuses représentations que l'on peut en faire. La perspective se dédouble : d'une part, on a le temps comme enjeu social et surtout religieux et, de l'autre, on a le temps comme il est perçu ou conçu dans l'histoire et dans la mémoire. Si le premier est l'objet des qualifications les plus variées, le second permet de saisir un fait important : le passé du sanctuaire est l'objet d'un travail collectif auquel participe une pluralité d'acteurs sociaux.

Dans la troisième partie on revient sur les données, mais cette fois le bilan empirique se base sur des sources contemporaines. L'observation participante à l'occasion du pèlerinage annuel est répétée pendant plusieurs années et a donné lieu à un recueil de données qui autrement aurait été lacunaires. En revanche, des considérations recueillies à la moitié de l'enquête ethnologique de terrain font réfléchir sur l'évaluation du phénomène à l'intérieur de l'institution religieuse. Le Doyen du Chapitre de la cathédrale de Feltre nous a averti : « Vous prétendez ou il semble que vous prétendiez que le pèlerinage soit une chose ahurissante, mais le pèlerinage est une chose extrêmement simple : ce sont des personnes qui se mettent sur la route un beau matin et, par beau temps, pluie ou vent, marchent pendant des heures en priant pour atteindre le lieu où se trouve le Saint »⁵⁷. Ce qui importe, c'est le but et « l'esprit de la marche » : à l'arrivée, chacun des fidèles demande ce qu'il croit le plus opportun. C'est pourquoi on ne s'est pas arrêté à ce niveau, mais on a posé des questions qui approfondissent la pratique extraordinaire et la pratique ordinaire, la célébration des noces et les autres manières par lesquelles la société locale prend soin de son sanctuaire. L'offrande d'argent pour le restaurer, la visite de « salutations » ou la visite dévotionnelle au sanctuaire servent également à entretenir une mémoire qu'il s'agisse de simples fidèles, de représentants des institutions laïques (politiques et éducatives, forces de l'ordre) ou de visiteurs en quête d'une expérience dotée de *sens*.

⁵⁷ Entretien avec le Doyen du Chapitre de la Cathédrale de Feltre, le Père Giulio Perotto, (le 20 septembre 2006).

PREMIERE PARTIE

LE SANCTUAIRE DANS UN CONTEXTE EN CHANGEMENT

Une esquisse de morphologie sociale

La configuration spécifique d'un *territoire* s'exprime à différents degrés : la géographie, l'histoire, la politique et la religion sont autant de dimensions des phénomènes sociaux impliqués dans la définition d'une problématique sociologique¹. La compréhension des spécificités géographiques du territoire s'étend soit sur les spécificités naturelles soit sur les spécificités socio-économiques. Ces dernières sont bien plus significatives que les premières même si, à certains égards, elles se révèlent impliquées strictement les unes dans les autres. Les caractères géographiques ne sont que l'aspect le plus visible et préliminaire à l'analyse de celui qui est considéré ici comme un processus à la fois historique et social. Le processus qui est abordé de cette façon est l'enracinement d'un phénomène dévotionnel dans son territoire : sa compréhension, en tant que phénomène historiquement et socialement déterminé, passe par la description de la *morphologie sociale* de la région où ce culte s'est développé².

Dans cette première partie de l'étude, il nous paraît important de mettre en lumière quelques éléments essentiels qui introduisent le thème des croyances collectives dans le

¹ La notion de *territoire* est polysémique et a donné lieu à un grand nombre d'études à l'intérieur des différents discours et disciplines scientifiques. Avant d'en mieux préciser les connotations, les premières coordonnées pour une entrée en matière sont : pour une première approche sur l'aménagement du territoire : J. Chevallier (éd.), *Centre, périphérie, territoire*, Paris, P.U.F., 1978. Pour une approche du rapport entre la religion et le territoire: voir un ouvrage général comme P. Deffontaines, *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948 (6^{ème} éd.) et en Italie comme G. Imbrighi, *Lineamenti di geografia religiosa*, Roma, Studium, 1961. Des ouvrages publiés en France sont les plus récents J.-R. Bertrand et C. Müller, *Religions et territoires*, Paris, L'Harmattan, 1999. Des numéros spéciaux de deux revues ont abordé le sujet : *Catholicisme et territoire*, « Archives de sciences sociales des religions », XLIV, 107, juillet-décembre 1999 ; *Les apories du territoire. Espaces, couper/coller*, « Espace Temps. Réfléchir les sciences sociales », 51-52, 1993.

² Pour la notion de *morphologie sociale* que nous retenons ici la première référence est E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988 [Alcan 1894]. Le caractère interdisciplinaire de notre étude est explicite à partir des méthodes typiques de l'anthropologie culturelle, comme l'observation participante qui s'est déroulée tout au long de l'enquête ethnologique de terrain : alors, d'autres références de la notion de *morphologie sociale* sont, dans un tel contexte l'étude de M. Mauss sur les Eskimos : voir M. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 2001 [1950], pp. 389-475.

domaine du religieux à partir d'une description du contexte où l'enquête s'est déroulée. On fournit ainsi des repères qui permettent de « placer » le sanctuaire des saints Victor et Couronne sur un « atlas historique ». Le premier but de cette démarche est la compréhension de l'emplacement géographique et historique d'un lieu de culte qui sera considéré dans sa singularité. La morphologie géographique et les particularités historiques de l'Italie engendrent le fait que lorsqu'on évoque un certain lieu, on peut trouver tout de suite de nombreux préjugés liés à la région ou au territoire considérés. Donc, il est nécessaire de fournir des spécifications ultérieures : ces autres renseignements contribuent à tracer un cadre plus parlant des phénomènes étudiés et aussi à déterminer le plan de l'analyse. Ce fait devrait être souligné d'une manière explicite car, à notre avis, les spécificités d'un pays comme l'Italie se traduisent aussi par une multiplicité de représentations et de modes d'adhésion à la croyance religieuse³. Parfois, la référence spatiale détermine aussi des modes spécifiques d'expression de la religiosité : la comparaison entre une messe célébrée dans une église située dans un village du Nord de l'Italie et une messe célébrée dans un village du Sud de l'Italie révélerait deux attitudes religieuses différentes. D'un point de vue phénoménologique, on pourrait presque raisonner sur la manifestation de « deux types de religion » dont les caractéristiques peuvent sembler clairement distinctes. Les éléments sur lesquels nous nous arrêtons pour tracer les caractéristiques essentielles du sanctuaire des saints Victor et Couronne et de la ville de Feltre, proviennent de sources principalement historiques et visent à décrire la mentalité religieuse locale⁴ en vue d'une explication des mécanismes d'enracinement de la religiosité locale. On peut alors situer plus précisément l'étude des mécanismes d'adhésion aux croyances collectives à l'intérieur d'un nombre de données qui touchent à la fois l'histoire, l'architecture et la mentalité religieuse locales.

Le plan de l'analyse à ce stade est encore à son niveau le plus descriptif, mais le discours se déroule sur différents niveaux : le premier à être abordé est une description de notre objet d'étude à partir d'une « photographie » des deux lieux impliqués : le sanctuaire des Saints Victor et Couronne et la petite ville de Feltre. Un niveau plus historique vise à donner des coordonnées temporelles : d'une histoire de l'architecture du sanctuaire on passe à son rôle dans le réseau des sanctuaires de la région⁵. On tente de donner ensuite une

³ E. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, « L'Année sociologique », 1897-'98, pp. 1-28 réédité in *Journal sociologique*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 140-165.

⁴ La notion de *mentalité* que nous prenons en considération dans notre étude provient de l'école des Annales, comme on le verra plus précisément dans la première partie du DEUXIEME CHAPITRE.

⁵ Les points de départ sont deux ouvrages à caractère sociologique le premier et surtout historique le deuxième: F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995 ; G.

réponse à la question de l'encadrement social, politique et économique d'un modèle de développement tantôt cohérent, tantôt contradictoire, c'est-à-dire le « modèle de la Vénétie » ou le « modèle du Nord-est de l'Italie »⁶. L'importance de ces coordonnées se réalise quand on essaie d'établir si une telle spécificité est contingente ou, au contraire, si elle se révèle le résultat d'un processus historique ou organisationnel lié à l'Eglise locale⁷ qu'il faudra alors mieux retracer⁸.

Nous cherchons les racines de ce processus dans une période importante pour la configuration des Eglises locales et pour la naissance de la forme moderne de la paroisse : il s'agit d'une transformation qui concerne également la région de Feltre et le sanctuaire des saints Victor et Couronne d'une manière spécifique. On assiste à la dissolution de certaines congrégations religieuses et à la formation de différentes paroisses sous la forme de « paroisse-village »⁹. Entre le dix-neuvième et le vingtième siècle, les sociétés occidentales sont affectées par un processus de modernisation¹⁰ qui touche tous les secteurs de la vie sociale, des institutions aux activités productives en passant par l'Eglise catholique. Cela entraîne, parmi d'autres conséquences, la naissance du concept moderne d'Eglise locale qui se distingue de l'Eglise particulière et de l'Eglise universelle¹¹. Cet aperçu sur les sources historiques provenant des archives locales pose l'attention sur les documents et les publications qui traitent du sanctuaire en particulier. La mentalité religieuse locale et l'opinion publique deviennent deux notions qui contribuent à l'explication d'un contexte en changement. A l'arrière plan de l'enquête ethnologique de terrain, en recueillant des données concernant les indices classiques, on tente, cette fois de nos jours, de mettre à l'épreuve le paradigme de la sécularisation. Si, dans le panorama du Nord-est de l'Italie, la région Vénétie

Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Trento 2-5 giugno 1999, Bologna, Il Mulino, 2002.

⁶ S. Lanaro, *Genealogia di un modello*, et G. Roverato, *La terza regione industriale*, dans *Storia d'Italia dall'Unità a oggi*, vol. II, *Il Veneto*, a cura di S. Lanaro, Torino, Giulio Einaudi, 1984, pp. 5-98 et 165-230.

⁷ L'Eglise locale est la réalisation dans un territoire spécifique de l'Eglise universelle : elle est établie dans la Constitution Dogmatique *Lumen Gentium*, chapitre III, paragraphe 23 sur « Le collège épiscopal et son chef ».

⁸ Les études qui ont inspiré cette approche sont nombreuses mais celles auxquelles on fait référence explicitement sont : G. Le Bras, *Etudes de Sociologie religieuse*, trad. it. *Studi di sociologia religiosa*, Milano, Feltrinelli, 1969; S. S. Acquaviva, *Un primo contributo alla sociologia storico-religiosa del padovano*, « Studia Patavina. Rivista di scienze religiose », III, 1, 1956, pp. 140-153 réédité dans « Sociologia religiosa », n. 5-6, 1960, pp. 1-12 ; Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf, 1985.

⁹ G. Dal Molin, *La parrocchia feltrina nell'età contemporanea* (I) et (II), « Dolomiti », respectivement III, 1 febbraio 1980, pp. 37-39 et III, 2, aprile 1980, pp. 15-22.

¹⁰ M. Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1998 [1922], en particulier l'introduction.

¹¹ Il s'agit d'un climax descendant en généralité : l'Eglise locale correspond à la paroisse, tandis que l'Eglise particulière correspond au diocèse et l'Eglise universelle est le monde entier comme espace et tous les temps comme temps. Voir L. Olgiati, *La catechesi e la parrocchia, chiesa locale*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1979, en particulier le chapitre 1. Aujourd'hui, on tend à simplifier en considérant comme Eglise locale la dimension diocésaine et paroissiale.

est considérée comme une région particulièrement religieuse, il vaut la peine d'approfondir cette conviction en partant d'une série de données socio-structurelles. On la place ainsi dans un angle, au moins partiellement, comparatif en ce qui concerne les indices quantitatifs et les résultats d'analyses secondaires sur les données quantitatives.

Cette première partie propose, en guise d'introduction, plusieurs dimensions du phénomène en le plaçant sur un « atlas historique » qui a le double but de ranger le sanctuaire dans un environnement et dans une temporalité. D'ailleurs, les deux chapitres initiaux abordent d'une manière encore large tous les thèmes développés ensuite : depuis le début, l'étude monographique que nous proposons est profondément ancrée dans un espace auquel on donne une épaisseur (au sens figuré du mot) en le plaçant dans un temps déterminé – une période limitée.

Si le premier chapitre introduit le thème de l'enquête, le deuxième pose les problèmes concernant la croyance et ses composantes. Mentalité religieuse et opinion publique représentent deux pôles entre lesquels les données recueillies oscillent dans les limites de l'analyse. En 1997, la revue « Sociologie de la communication » présente un numéro spécial où l'on recueille plusieurs contributions sur la notion d'*Opinion publique*, en mettant en relief l'usage très répandu de cette notion « hors du milieu des historiens, des politologues et des sociologues ». P. Beaud, en introduisant ces études, fait une remarque que nous voudrions faire aussi nôtre : « Mais à l'inverse l'analyse de la spécificité des représentations et des dispositifs par lesquels les sociétés occidentales ont depuis deux siècles définis et institutionnalisés l'opinion publique et les modalités de son expression ne doit pas faire oublier qu'au niveau des pratiques quotidiennes, ces modalités ne sont pas réductibles à la seule logique institutionnelle, à ce seul monde de référence. Elles doivent aussi s'analyser, pourrait-on dire, en deçà en situation, au niveau de l'échange intersubjectif par lequel nous reconstruisons chaque jour un monde commun. C'est à la confrontation de ces perspectives que les contributions qui vont suivre nous invitent. Penser l'opinion publique aujourd'hui, c'est tenter de rétablir, théoriquement et empiriquement, des ponts entre ses différents niveaux de signification »¹².

¹² P. Beaud, *Introduction, L'opinion publique*, « Sociologie de la communication », I, 1, 1997, pp. 315-335, en particulier p. 333.

PREMIER CHAPITRE

LE SANCTUAIRE DE FELTRE DANS LE CONTEXTE DU NORD-EST ITALIEN

1. Le sanctuaire des saints Victor et Couronne sur un « atlas historique »

1.1 La situation géographique

Souvent les lieux où s'érigent les sanctuaires répondent à l'exigence de s'approprier d'une « aire de sacralisation » qui peut être vécue à différents moments mais démontre une répartition non casuel 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 »¹.

La petite ville de Feltre se trouve dans la province de Belluno, qui est la plus septentrionale de la Vénétie. Il s'agit d'un territoire de montagnes au milieu des Dolomites, entre les Alpes et les pré-Alpes, où s'ouvre une vallée assez ample qui prend son nom du chef-lieu Belluno : la « Val Belluna ». Du côté du deuxième centre urbain par importance, elle prend son nom de Feltre, la « *Vallata Feltrina* » : voilà que l'« esprit de clocher » qui hante beaucoup de localités italiennes se montre déjà au premier regard dans les toponymes de ces localités du Nord-est de l'Italie.

Le sanctuaire des Saints Martyrs Victor et Couronne est un ensemble de bâtiments sacrés, actuellement composés de deux types d'édifices : une église bâtie au cours de l'an Mille et un couvent rajouté entre la fin du quatorzième et le début du quinzième siècle. « Jusqu'en 1440 environ, nous sommes certains de la présence, à côté du sanctuaire, du

¹ A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 34.

château de Saint Victor, démoli en même temps que celui de l'Ecluse situé au-dessous, ainsi que tous les châteaux de la région de Feltre, à la suite du décret de la Sérénissime de 1421 »².

Le sanctuaire est situé à la limite des deux provinces de Belluno et de Trévise, au sommet d'un éperon du Mont Miesna, à 344 mètres d'altitude. Du point le plus élevé de la ville de Feltre – l'ancien château construit au sommet de la colline nommée « Colle delle Capre » (la « Colline des Chèvres ») – on a un point de vue privilégié sur l'entière vallée, mais si l'on regarde en direction Sud-est on voit le sanctuaire qui se trouve à environ trois kilomètres de distance. La position du sanctuaire semble particulièrement privilégiée pour le contrôle du territoire environnant : un contrôle d'abord physique en ce qui concerne la sécurité lors de sa construction au Moyen Âge³, mais aussi symbolique pour les différentes formes de *protection* qu'il a répandu aux fidèles et à tous les visiteurs pendant plus de neuf siècles d'histoire⁴.

Il est plutôt difficile de ne pas remarquer le sanctuaire quand on arrive à Feltre ou quand on en part puisqu'il domine les principales voies de communication juste où celles-ci commencent à se resserrer dans un territoire plus montagneux. Que l'on arrive par la rue ou par le chemin de fer, ce sanctuaire représente un point de passage obligatoire : « ... même si l'on ne veut pas... » dirait l'un des nos interviewés. A un premier coup d'œil, il est incontournable pour sa « visibilité » : il est là depuis très longtemps : « ... depuis toujours... » dirait encore la *tradition*, lui donnant ainsi le statut d'objet historique et de patrimoine bâti. Au fil des siècles, il est devenu un point de repère pour la différenciation du territoire : à partir de là l'on rentrera dans un territoire « connu » surtout pour ceux qui sont obligés de s'en éloigner, à partir de n'importe quel type d'émigrants – ceux qui ont l'espoir de revenir et ceux qui savent être partis à jamais⁵.

Cet encadrement purement géographique n'est pas superflu si l'on considère que chaque type de territoire apporte des références symboliques fortes par ses propres caractères spécifiques : à cause de cela il constitue, à notre avis, un point de départ qui n'est pas fictif pour l'analyse des actions et des relations mises en place par les hommes à l'intérieur du

² L. Doriguzzi, *Guide du sanctuaire des Saints Victor et Couronne. Feltre*, trad. F. Gâcon, Feltre (BL), Tipografia « Beato Bernardino », 1995, p. 30.

³ La construction avant d'être reconstruite comme bâtiment religieux, faisait partie d'un système de constructions militaires dont il était l'élément de l'extrémité ouest. Voir L. Bentivoglio, *Scavi a San Vittore*, « El Campanon », V, 6-7, avril-septembre 1971, pp. 4-5.

⁴ Voir J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

⁵ Une introduction au sujet est donnée par A. Lazzarini, *Emigrazione e società*, in *Storia del Veneto 2. Dal Seicento a oggi*, a cura di C. Fumian e A. Ventura, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 119-134, en particulier 119-127.

territoire même⁶. En général, la position de ce genre de bâtiments religieux possède des caractéristiques assez distinctives et dominantes : on voit ainsi que les relations entre l'espace, l'homme et le sacré constituent une première approche possible à l'étude des phénomènes religieux. Le choix de notre première entrée à la problématique sociologique est alors celle d'analyser un sanctuaire à partir des notions d'espace et de lieu. Cela a l'avantage de comprendre ses spécificités et de dépasser certaines difficultés qu'à la fin de ce chapitre seront plus claires.

Un sanctuaire est d'abord un « lieu saint ; un édifice consacré à la pratique d'un culte, un lieu sacré »⁷. Le sanctuaire des Saints Victor et Couronne a été bâti entre la fin du onzième siècle et le début du douzième par l'initiative généreuse d'un riche seigneur de Trévis, appartenant à une famille particulièrement influente dans la Haute Vénétie, sur le territoire du haut cours du fleuve Piave. Ce bâtiment a survécu à neuf siècles d'histoire caractérisés par de nombreuses guerres, conquêtes et destructions sur une région disputée à maintes reprises entre différentes populations italiennes et d'autres provenant du Nord de l'Europe (surtout l'Autriche). Les communes de la période tard médiévale ont succédé à la domination lombarde, comme la domination autrichienne à celle de la République Sérénissime⁸. A la fin du quinzième siècle, le sanctuaire devient un couvent, résidence des Pères de Fiesole pendant une période de presque deux cents ans, auxquels succèdent les Pères Somasques de St. Jérôme Emiliani qui partent pendant la deuxième partie du dix-huitième siècle après la suppression du couvent en 1767 par une loi de la République de Venise⁹. Des Recteurs diocésains – élus par la ville de Feltre – succèdent aux Pères Somasques jusqu'à la moitié du dix-neuvième siècle quand il y a une brève présence des Frères Franciscains Mineurs de l'Observance qui partent en 1878.

Finalement le sanctuaire est redonné à sa splendeur originale au cours du vingtième siècle quand, après les destructions de la guerre d'invasion autrichienne de 1915-1918, une série de trois cycles de restaurations a été mise en place à partir des années Vingt et conclue en 2005 pour la partie qui concerne l'église et ses fresques remontant à différentes époques entre le douzième et le quinzième siècle¹⁰. Ce sanctuaire est d'abord une construction

⁶ On reviendra sur cette approche à la « géographie humaine » parfois appelée « approche écologique à la religion » : voir par exemple P. Claval, *Eléments de géographie humaine*, Paris, Génin, 1974.

⁷ *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de P. Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978, entrée *Sanctuaire* (version numérique).

⁸ N. Tiezza (a cura di), *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996.

⁹ A. Alpagò-Novello, *Architettura e vicende del santuario, Il santuario di S. Vittore. Arte e vicende*, Feltre (BL), « Panfilo Castaldi », 1974, pp. 31-33.

¹⁰ L. Doriguzzi, *Op. cit.*, 1995, pp. 28-29.

consacrée au culte et à la prière : on y vénère les reliques de deux martyrs au Moyen Orient dont l'un – le guerrier Victor – selon la légende, serait originaire de Feltre. Evidemment l'histoire et la légende sont entremêlées sans que l'on puisse vraiment les distinguer, bien que, pendant les trente dernières années de nombreuses études l'aient révélé. Le guerrier serait parti pour combattre dans les légions romaines dans la Syrie actuelle au quatrième siècle et il aurait subi son martyre à cause de sa foi chrétienne. Les restes de son corps avec ceux de la jeune femme qui, lors de son martyr s'est convertie au Christianisme, ont été transportés par mer à Venise, dans un premier temps et ensuite à Feltre pour la consécration de l'église, le 13 mai 1101¹¹.

Aujourd'hui, les deux saints titulaires du sanctuaire sont les Saints Patrons de la ville de Feltre et avec saint Martin ils sont devenus les Saints Protecteurs du diocèse de Belluno – Feltre, à partir de 1986, quand les deux diocèses de Feltre et de Belluno ont été unifiés. L'unification de ces deux diocèses n'est que une des nombreuses étapes qui constituent la dernière tranche de restaurations effectuées en Italie par la sainte Congrégation des Evêques, à la suite du Concile Vatican II. Il faut d'ailleurs rappeler que les deux diocèses, jusqu'à ce moment-là, « ont vécu un rapport tout à fait singulier » et qu'ils étaient liés par une série de motivations, surtout pratiques, comme par exemple le fait d'avoir été guidés par un même Evêque pendant deux périodes différentes : de 1199 à 1462 et à partir de 1816 jusqu'à l'unification en 1986¹². Toutefois, cette unification est encore aujourd'hui, à vingt ans de distance, une occasion de polémique voilée mais singulièrement ressentie par la *société locale*¹³. C'est là, déplacé dans le domaine religieux un indice du même « esprit de clocher » exprimé dans les toponymes, mais ressenti par les fidèles engagés dans l'église locale¹⁴.

Le sanctuaire des Saints Victor et Couronne n'est pas le seul sur le territoire diocésain : les deux autres dont on fait mention dans un guide publié lors du Jubilé de l'an 2000, sont dédiés à la Vierge Marie et de construction récente (1956 et 1994). D'autres lieux de culte sur le territoire du diocèse rentreraient dans la catégorie historique de *sanctuaire chrétien*¹⁵ mais

¹¹ *Ibi*, p. 11.

¹² N. Tiezza, *Prefazione*, in *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, N. Tiezza (a cura di), Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996, pp. 17-21.

¹³ G. Dal Molin, *A vent'anni dalla soppressione della diocesi di Feltre*, « El Campanon », XXXVIII, 16, n.s., décembre 2005, pp. 45-48.

¹⁴ Voir F. Dal Sasso, *Nuova diocesi. Quale disegno territoriale?*, « Il nuovo feltrino », XVII, 2-3, novembre 2006, pp. 2-3.

¹⁵ Pour la définition de *sanctuaire chrétien* en perspective historique voir A. Vauchez, *Introduction*, in *Sanctuaires français et italiens dans le monde contemporain*, Actes du colloque de l'Ecole française de Rome (8 et 9 novembre 2002), Roma, Ecole française de Rome, 2006, pp. 455-456. Un projet de recherche (le Recensement des sanctuaires chrétiens d'Italie) coordonné par A. Vauchez a produit des ouvrages très importants pour une homogénéisation de la recherche historique dans le champs des lieux de culte. En

ce guide les a exclus, selon toute probabilité, pour des raisons d'espace. Précisément le guide que nous considérons en guise de document et donc de donnée sociologique est présenté conjointement par l'adjoint pour le Tourisme de la région Vénétie et par l'Evêque délégué de la Conférence Episcopale des *Trois Venises* à la préparation de l'Année Jubilaire 2000 : cela montre qu'il sort d'une action éditoriale adressée à la fois aux pèlerins et aux touristes, quand les deux ne coïncident pas¹⁶.

La consultation des différents guides et ouvrages publiés sur les « lieux de l'âme » montre le territoire italien très riche en monuments et en bâtiments religieux. Il faut aussi reconnaître que le sanctuaire de Feltre n'est pas toujours présent dans ces ouvrages et sans rentrer dans le sujet, on est de ce fait obligé de se poser une question délicate : quelle est la spécificité du sanctuaire de Feltre qui justifie un travail monographique ? La question est posée d'une façon extrêmement simple et cependant brutale mais une première réponse est d'accepter cette question comme légitime et de reconnaître que le sanctuaire de Feltre n'a rien de spécial ni de spécifique. La comparaison avec d'autres sanctuaires démontre qu'ils sont tout à fait semblables entre eux pour leurs fonctions et pour leur morphologie. Il y a beaucoup de localités où s'érigent des bâtiments religieux, des couvents, des ermitages, des églises de campagne ou de montagne qui ont des décors et une ambiance aussi grandioses que le sanctuaire de Feltre. On peut alors considérer, d'un autre côté, qu'il est fréquenté par les fidèles, pèlerins, gens passionnés pour l'art et simples curieux. Se rendre en visite aux sanctuaires est toujours un acte dévotionnel qui résume différents besoins humains qui appartiennent à la gamme de l'affectivité comme à celle de l'identité sociale. D'ailleurs si une donnée à ce sujet doit être mis en relief, l'on remarquera tout d'abord que la popularité dont jouissent en Europe ces lieux sacrés est tout à fait singulière – comme l'on verra dans ce texte. Cela devient un clair signal de la pluralité des composantes de la *conscience religieuse moderne*¹⁷ et montre ainsi comment un sanctuaire qui n'a pas de caractéristiques fortement distinctives résume au contraire de nombreux éléments typiques qui évoquent des représentations sociales à l'œuvre dans les relations sociales, dans le domaine religieux au sein d'une *société locale*.

particulier on trouve une approche régionale à la problématique dans G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani in Italia : approcci regionali*, Bologna, Il Mulino, 2002. Voir plus loin dans ce texte.

¹⁶ Les « Trois Venises » est le nom traditionnel donné au Nord-est italien, c'est-à-dire les trois régions du Trentin Haute-Adige, de la Vénétie, et du Frioul Vénétie Julienne. Il faut rappeler que du point de vue pastoral, et pour des raisons surtout historiques, il s'agit d'une région ecclésiastique unique à la différence de toutes les autres régions italiennes. Regione Veneto – Assessorato al Turismo (a cura di), *Guida al Veneto Religioso e Culturale. Giubileo 2000*, ARBE, 1996, en particulier la présentation du volume.

¹⁷ La première référence est P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, trad. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, SugarCo, 1969.

1.2 Une « tradition » à Feltre

L'intérêt de cet objet d'étude est à la fois historique et sociologique parce que le sanctuaire est sans aucun doute, un ancien édifice de culte et, comme dans la plus courante tradition catholique, il est visité soit par des fidèles soit par des pèlerins. Mais, la différence d'autres édifices sacrés, voire certaines églises dont la vocation est exclusivement paroissiale et de « culte ordinaire », il est aussi une destination privilégiée par des visiteurs dont le but n'est pas spécialement la prière ou la pratique religieuse. Ces autres types de visiteurs du sanctuaire nous suggèrent sa véritable acception : c'est un lieu dont la signification est l'aboutissement d'un travail continu de négociation à un niveau symbolique – et parfois concret – entre les acteurs sociaux qui le fréquentent et s'en prennent soin et les sujets qui s'y rendent en visite et en pèlerinage. Ainsi il se révèle comme un *espace social*, un *lieu anthropologique*¹⁸ et un *haut lieu* de la religiosité locale dont la valeur est décidément supérieure car il est au centre de l'action religieuse, de la pratique extraordinaire, aussi bien que d'une fréquentation plutôt quotidienne, mais soucieuse de mettre en évidence son importance artistique et historique¹⁹. Ici un aspect « moderne » de la religiosité et du rapport aux édifices religieux apparaît très tôt. L'allusion claire est à l'intérêt pour le sanctuaire en tant qu'un important patrimoine culturel, historique et artistique du territoire de Feltre, mais surtout de la communauté ecclésiastique. Celle-ci se consacre à recueillir de nombreuses offrandes à plusieurs reprises à partir des années Vingt, quand est lancée la première des restaurations suite aux dégâts de la Grande Guerre et à l'abandon dans lequel se trouvait le sanctuaire entre la fin du dix-neuvième et le début du vingtième siècle²⁰.

Une histoire du sentiment religieux et de la transformation des relations sociales à un lieu de culte mise à montrer une synthèse exemplaire de la place que le *sacré* détient dans une société occidentale sécularisée. Une autre entrée possible à la problématique sociologique est alors celle de la transformation dans le temps de cette relation des institutions, des acteurs sociaux et des sujets au sanctuaire et, à un niveau plus général, du

¹⁸ Ici nous prenons l'adjectif « anthropologique » dans son sens littéral, remplaçable aussi avec « humain », en attendant une définition plus précise lors de la présentation de la problématique.

¹⁹ Les deux premiers ouvrages sur le sanctuaire font mention dans les présentations de la part du Recteur des « amis de saint Victor ». La profession et la vocation ont amenés ces personnes à s'intéresser au sanctuaire de différentes manières, autrement dit comme un lieu à découvrir, à préserver et à fréquenter habituellement.

²⁰ Des documents de l'Archive du Sanctuaire montrent une situation assez grave sur laquelle devrait intervenir (et en 1921 effectivement intervient) le Conseil Supérieur des Beaux Arts qui commence la première des restaurations.

rapport entre la religion et un changement social. Ce dernier touche toute institution mais en Europe, il se montre dans des processus de très longue durée à travers trois facteurs compénétrés : la pensée rationnelle grecque, la civilisation juridico-politique romaine et la religion chrétienne inspirent les changements fondamentaux dans les esprits et dans les sensibilités (chez l'individu et dans la société)²¹.

Cela est évident si l'on considère les progrès de la civilisation occidentale à partir du seizième siècle lors d'une véritable sortie du Moyen Age : la « véritable découverte » de l'individu est bien illustrée, par exemple, dans l'histoire de l'art par l'introduction de la perspective dans la peinture. L'exemple n'est pas superflu puisque les fresques peintes sur les murs de l'église du sanctuaire remontent aux deux époques successives romane et gothique et, selon une intention à la fois décorative et didactique, illustrent bien une façon d'expliquer la catéchèse catholique couramment pratiquée à partir de l'époque vulgaire²². D'autre part, l'iconographie du sanctuaire révèle l'évolution des thèmes religieux et des symboles et allégories bien connus par des fidèles et des pèlerins des différentes époques. Pour eux, les parois de l'église étaient bien plus parlantes que pendant les années Vingt quand la *Surintendance aux Monuments historiques* les a prises en charge, avec le reste du bâtiment, pour la première restauration²³.

La relation que nous entendons étudier ici est celle qui s'est construite à partir des deux éléments du sanctuaire et de la ville de Feltre qui reconnaît les deux titulaires comme ses Saints Patrons. Le Statut de la commune de Feltre déclare à l'article 7 du Titre I (Les principes généraux) : « Les Saints Patrons de la ville sont les Saints Martyrs Victor et Couronne. La fête du Saint Patron est célébrée tous les ans le 14 mai, dans le respect de la tradition séculière »²⁴. Ces quelques mots énoncent dans la charte qui permet l'administration de la ville et du territoire environnant, un aspect qui devrait appartenir à la tradition séculière, mais qui a une date de naissance précise historiquement déterminée, comme dans la majorité des traditions.

²¹ A. Vergote, *Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris, Cerf, 1999, pp. 9-13.

²² La méconnaissance du Latin de la part du « peuple » n'est que l'une des raisons du développement de l'iconographie. Voir aussi J. Séguy, *Images et « religion populaire »*, « Archives des Sciences sociales des Religions », XXI, n.44/1, juillet-septembre 1977, pp. 25-44 et Congrégation pour le Culte Divin et la discipline des Sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, 2001, en particulier n. 18 sur les images et le premier chapitre sur le développement historique du rapport entre la liturgie et la piété populaire.

²³ Les fresques avaient été couvertes à la chaux vive pendant la période de la peste de la fin de 1500 par des décors en stuc de style baroque pendant le séjour des Pères Somasques. Voir A. Alpago-Novello, *Architettura e vicende del santuario*, in *Il santuario di S. Vittore. Arte e vicende*, Feltre (BL), « Panfilo Castaldi », 1974, pp. 1-37.

²⁴ Voir Città di Feltre, *Statuto Comunale*, (ultima modifica B.U.R. del Veneto nr. 132 del 24.12.2004).

Ce qui nous intéresse, ce n'est pas de démontrer la vérité de la *tradition* mais de comprendre pourquoi cette tradition séculière a encore de *sens* pour des citoyens et des sujets par d'autres biais parfaitement sécularisés²⁵. Le critère de vérité n'est pas adéquat pour les considérations autour de la notion de tradition puisque celle-ci est vraie *a priori* : le présupposé, en la recevant, est sa validité intrinsèque. Ainsi elle est bien distincte de la mode et de la rumeur : elle prétend toujours « incarner une vérité fixée par une source autorisée », tandis que la mode et la rumeur, « bien que reçue par d'autres personnes ne sont considérées nécessairement ni dignes de foi ni d'être transmises identiques »²⁶.

Derrière une tradition respectée il y a toujours un univers normatif, matériel et un patrimoine de connaissances pratiques et morales partagées par un ensemble d'acteurs sociaux (des groupes ou des classes). Une tradition apporte un modèle de pratique et de croyance à respecter, mais elle n'acquiert quelque autorité et ne résulte efficace que lorsqu'elle est collectivement partagée au niveau du groupe. Les sujets acquièrent une tradition à travers un processus d'appropriation qui est à la fois mental et symbolique : dans la transmission des normes et des pratiques l'on exerce plusieurs aptitudes humaines qui vont de la mémoire à la représentation rituelle. Elle recouvre l'importante tâche de « lier ce que l'expérience sépare, ainsi que la personne âgée puisse communiquer avec une plus jeune, l'intellectuel avec l'illettré, le citadin avec le paysan, le prêtre avec ses paroissiens, le prince avec le pauvre »²⁷.

Le fait que cette tradition soit religieuse – et catholique – n'est pas auto référentielle : l'enjeu ici est de comprendre comment et par quelles représentations sociales elle s'avère être encore vivante, significative et source de *sens*²⁸ d'un point de vue intersubjectif. Si une tradition – relative à la religion ou à la culture dans tout le sens du terme – est effectivement « persistante », cela peut entraîner différentes interrogations. D'abord, il faut se poser la question sur le rôle qui lui est conféré par la société locale : cette tradition est-elle au centre d'un intérêt « local » ? Cet intérêt est-il limité aux institutions qui lui font strictement référence ou, au contraire, devient-il une source de *sens* à un niveau plus large d'un point de vue sociologique ?

²⁵ Il suffit de penser aux indicateurs sociologiques qui concernent la pratique religieuse, aussi bien que des comportements individuels et collectifs qui touchent la sphère des valeurs individuelles. Voir, en particulier, le DEUXIEME CHAPITRE.

²⁶ P. Vallière, entrée *Tradizione*, M. Eliade (directa da), *The Encyclopaedia of Religion*, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, vol. III, pp. 649-667, en particulier p. 650.

²⁷ P. Vallière, *Op. cit.*, 1994, p. 659.

²⁸ La référence principale est M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société*. I. *Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 1995 [1921], pp. 28-52.

Il faut partir d'un présupposé non idéologique selon lequel on n'a pas de sociétés sans tradition (au singulier et au pluriel) : « il n'y a pas de société dans laquelle les contenus culturels et structurels qui déterminent les dynamiques historiques ne se manifestent comme l'intersection constamment mouvante et expressive entre un patrimoine reçu du passé et les exigences constantes d'innovation qui jaillissent des différents niveaux de la vie collective »²⁹. C'est plutôt le contraire qui est vrai: souvent ce sont plusieurs traditions qui subsistent, vivent et entrent en conflit réciproque entre les différentes parties d'une même société. L'origine de cette distinction entre plusieurs formes de tradition est, selon l'intérêt de l'analyse et les spécificités de chaque contexte, la stratification sociale et avec celle-ci les variables structurelles plus classiques comme la classe d'âge, le sexe et la classe sociale.

Cette distinction est assez connue surtout parmi les anthropologues qui reconnaissent l'existence d'une double « stratification culturelle » : l'écart réside entre une « grande tradition » et une « petite tradition », entre un dominant et un dominé³⁰ où la première est cultivée et perpétuée dans les institutions scolaires et ecclésiastiques, tandis que la deuxième est vivante dans les communautés de village, parmi les gens sans instruction. « Grande et petite tradition » demeurent interdépendantes et cela est assez évident si l'on considère les influences réciproques et l'échange efficace de thèmes et modes de représentation dans la peinture et dans la littérature selon une « circulation sociale des faits culturels »³¹. Les thèmes, les conceptions et les comportements qui ont origine dans un groupe ou une classe sociale se répandent à d'autres groupes qui les adoptent avec des transformations plus ou moins importantes. Parfois ces *faits culturels* persistent dans certaines couches sociales lorsqu'ils sont abandonnés par les couches d'origine. Leur transmission dans le temps est celle d'une forme de connaissance qui se propage dans l'espace physique et social par diffusion, rencontres, apprentissage et déplacements des idées d'une dimension sociale à une autre³². Sans pénétrer trop profondément dans l'étude du folklore, mais en partant de certains de ses acquis, l'usage que nous choisissons de faire du mot *tradition* n'est pas un simple synonyme de religion ni des connaissances qui concernent celle-ci, comme, par exemple, dans les

²⁹ Voir C. Prandi, *La tradizione religiosa. Saggio storico-sociologico*, Roma, Borla, 2000, p. 8.

³⁰ La littérature dans les études d'anthropologie, de science politique et de sociologie est très riche. Sa dérivation est plus ou moins directement liée aux théories de Karl Marx et de Friedrich Engels. La réception des théories marxistes qui nous a donné la toute première inspiration est A. Gramsci dans *Osservazioni e note critiche su un tentativo di « saggio popolare in sociologia »* (1932-1933), *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1396-1401 et Idem, *Osservazioni sul « Folklore »* (1935), *Ibidem*, pp. 2309-2317. K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, I ed. a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi, 1975, pp. 394-412.

³¹ Voir A. M. Cirese, *Cultura egemonica e cultura subalterna. Rassegna sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1971, V ed. 1982, p. 19.

³² Voir A. M. Cirese, *Op. cit.*, 1982, p. 19.

locutions du type « tradition islamique ». Utilisée dans cette acception descriptive cette notion apporte l'avantage surtout critique de considérer les rapports réciproques entre les valeurs religieuses et l'histoire, mais risque de « subordonner la religion à son contexte historique et les valeurs aux groupes qui les professent. »³³.

En traitant de la tradition, deux points à considérer sont, d'abord, qu'elle évolue (ou mieux au pluriel « elles évoluent ») et « apparaît comme un *noyau dur* de préférences et de pratiques stabilisées ». Où ce noyau est « complexe » mais sa caractéristique fondamentale est « qu'elle établit une continuité entre les moments d'une même histoire »³⁴. D'ailleurs, cette tendance qui ressent de la « méthode historique »³⁵ dans les sciences sociales met en évidence la tradition comme un processus historique, mais elle est aussi capable de tirer de la tradition toute la conservation des Saintes Ecritures, au delà de tout changement³⁶. Il suffit de penser que « dans la religion chrétienne (...), le mot « tradition » est un terme théologique, un terme qui fait intrinsèquement partie de la foi. La communauté ecclésiale transmet de génération en génération ce qu'elle a reçu de ceux qui ont été les témoins de l'action et de la révélation divines en Jésus-Christ (...) A l'intérieur de la foi chrétienne, le terme « tradition » n'a donc pas un sens anthropologique et sociologique. Dans les Eglises établies, il y a naturellement toujours aussi des traditions au sens sociologique du terme et qui s'ajoutent à la tradition de la foi »³⁷.

Le rapport entre Feltre et son sanctuaire est qualifié de « traditionnel » : il s'agit de l'histoire et du développement d'une dévotion qui représente un des trois pôles de la vie ecclésiale locale. La dévotion aux deux Saints Patrons est vraisemblablement le pôle le plus important des trois et il s'avère le plus significatif puisqu'il synthétise en soi les deux autres, c'est-à-dire le diocèse (en siège indépendant de celui de Belluno) et l'Action Catholique locale³⁸. Une association laïque fondée lors de l'unification des deux diocèses de Belluno et Feltre – en 1986 – prend le nom des deux Martyrs titulaires du sanctuaire, tandis que les locaux du couvent ont été destinés pendant les années Trente à donner l'hospitalité à l'Action

³³ Voir P. Vallière, entrée *Tradizione*, in M. Eliade (directa da), *Op. cit.*, 1994, vol. III, p. 651.

³⁴ R. Boudon et F. Bourricaud, entrée *Tradition*, in *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., Coll. Quadrige, 2000 [1982], pp. 640-641.

³⁵ M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », XXII, 1, 1906, trad. it. *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in *Il metodo nelle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 2003, en particulier pp. 151-180 sur la « causalité de l'histoire ».

³⁶ Voir P. Vallière, entrée *Tradizione*, M. Eliade (directa da), *Op. cit.*, 1994, vol. III, p. 656.

³⁷ L'exemple porté est celui du *Credo* catholique comme témoignage de foi. Voir A. Vergote, *Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris, Cerf, 1999, pp. 26-27.

³⁸ Voir S. Dalla Rosa, *I poli della vita ecclesiale feltrina*, in N. Tiezza (a cura di), *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996, pp. 417-456.

Catholique locale³⁹. Toutefois, cette relation est effectivement *traditionnelle* – hors de la seule acception descriptive du concept – parce qu'elle constitue une source de sens et de significations religieuses et symboliques pour la construction de l'identité locale d'une petite ville et d'une partie assez importante de ses habitants. Autrement dit, le sanctuaire exerce une forme d'influence que l'on va décrire et analyser dans ce texte. Une hypothèse sur laquelle il faudra réfléchir encore est sans doute le fait que cette influence soit en mesure d'exercer un *pouvoir normatif*. Evidemment, il faudra bien préciser de façon plus approfondie les formes et les origines de ce pouvoir, qui est plutôt une forme d'autorité qui dérive du passé – donc de l'histoire et de la mémoire collective. A un regard préliminaire, sa configuration semble celle d'une discrète influence qu'il continue à exercer sur la vie culturelle et intellectuelle et, par conséquent, sur les thèmes qui sont soulevés par les chercheurs locaux (historiens et historiens de l'art *in primis*).

C'est alors la tâche de cette étude celle de comprendre pourquoi l'intérêt pour un sanctuaire, qui est un lieu sacré et un exemple de *haut lieu* du catholicisme, ne s'est pas *éclipsé*⁴⁰ avec l'entrée – métaphorique – de ce bâtiment dans une société moderne et industrialisée (ou post-moderne comme le préféreraient d'autres sociologues)⁴¹. Dans une esquisse d'analyse de la situation des années soixante-dix, S.S. Acquaviva affirmait : une fois, « tombé l'usage magique du sacré et du christianisme, comme la fréquentation des sanctuaires (massive dans le cas de l'Italie pour des raisons historiques), des indulgences, du culte des Saints, de la recherche des miracles, petits et grands, s'affaiblit aussi un certain type d'intérêt religieux comme moyen de soutien psychologique immédiat »⁴².

D'abord, pour dégager cette question, le premier constat qui s'impose c'est que le nouveau contexte de la modernité n'a véritablement atteint le sanctuaire des saints Victor et Couronne qu'à la fin du dix-neuvième siècle lorsque les congrégations religieuses l'ont quitté et qu'il est devenu une paroisse. Ensuite, le sanctuaire dans son rapport avec la ville proche,

³⁹ Le soir du dimanche des Pâques de 1932 la « Maison des Exercices Spirituels (la retraite) » a été inauguré par le Conseil Diocésain d'Action Catholique. Voir S. Dalla Rosa, *L'Azione Cattolica anima della pastorale diocesana*, in N. Tiezza (a cura di), *Op. cit.*, 1996, pp. 439-440.

⁴⁰ S. S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1995 [1^{ère} éd. it. 1966].

⁴¹ Cette question des choix terminologiques doit être mieux précisée : notre choix est celui de ranger les parcours de la croyance à Feltre en rapport avec son sanctuaire, comment ils se sont produits et consolidés à partir de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, dans la modernité. Les doutes sur ce choix demeurent, si l'on considère les conséquences actuelles de tels phénomènes. Cependant, on essaie de voir dans cette reconstruction une grille de lecture qui permet de saisir le « sens du sacré » aujourd'hui ou parfois sa « place » possible dans un contexte de plus en plus caractérisé par l'accélération des communications et par la homogénéisation des styles de vie.

⁴² S. S. Acquaviva, G. Guizzardi, G. Milanese, *Nouvelles formes de religiosité et développement socio-économique en Italie*, in *Changement social et religion*, Actes de la 13^e conférence Lloret de Mar – Espagne 31 août – 4 septembre 1975, polycopié, pp. 157-179, en particulier pp. 161-162.

qui est resté constant à partir du même moment de passage au clergé diocésain, a développé une forme de dialogue tout à fait original : des conflits existent mais la volonté de faire ressortir une image d'harmonie s'est affirmée fortement comme si le sanctuaire était effectivement le sanctuaire de Feltre.

La thèse forte soutenue ici, c'est que le sanctuaire comme lieu du christianisme magique et merveilleux – populaire comme M. Weber utilise cette notion⁴³ – ou comme lieu de la mémoire de Feltre n'est qu'une *construction* ou une *croyance*. Derrière ces formes d'appropriation réelle et symbolique résident d'autres enjeux qui ont leur origine dans le rapport entre les sphères religieuses et politiques. Clarifier la distance entre la *construction* et la *croyance* est alors un des buts de la deuxième partie de ce texte, qui est consacrée aux problèmes théoriques affrontés lorsqu'on analyse un sanctuaire d'un point de vue sociologique.

1.3 Les sanctuaires de la Vénétie

Une bonne partie des sanctuaires de la Vénétie est dédiée à la Vierge Marie qui est aussi protagoniste de nombreuses apparitions et intercessions miraculeuses dans cette région⁴⁴. L'édifice sacré dont nous nous occupons est dédié aux Saints et Martyrs, Victor et Couronne : dans le panorama de la région il serait donc une exception avec quelques autres sanctuaires de grande importance et qui constituent une attraction pour les visiteurs, comme Saint Antoine à Padoue, par exemple. Si l'on fait une comparaison avec le reste du territoire de la région la condition de la province de Belluno est assez singulière : son caractère d'exception doit aussi être reporté à la considération que les sanctuaires mariaux sont très nombreux (au total quatre-vingt-dix sur un nombre incertain, mais de plus de cent)⁴⁵. Il pourrait sembler curieux que l'on n'arrive pas à donner un nombre précis des sanctuaires, mais il y a différents ordres de problème : le premier est au niveau de la définition historique

⁴³ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société*. II. *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995 [1921], chap. 5, pp. 223-281 : le paragraphe sur le rapport entre « Ordres, classes et religion ».

⁴⁴ La bibliographie sur les sanctuaires et le culte marial est vraiment très riche. Nous avons considéré une bonne introduction historique G. De Rosa e A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, Roma-Bari, Laterza, 1993, 3 voll. et surtout D. Marcucci, *Santuari mariani d'Europa. Storia, fede, arte*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1993 ; Idem, *Santuari mariani d'Italia. Storia, fede, arte*, VI ed., Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline 1998.

⁴⁵ M. Tessarolo, *I Santuari nel Veneto tra devozione e istituzione*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 158-163, où notre sanctuaire est cité à la note n. 4. A la p. 160 le Tableau 2 résume les différentes dénominations des sanctuaires mariales.

des sanctuaires, tandis que le deuxième concerne l'origine des différentes formes dévotionnelles pratiquées dans chacun de ces lieux de culte. Ces deux problèmes sont imbriqués historiquement et touchent une opération apparemment banale comme le dénombrement. Donc, le compte des sanctuaires présents sur le territoire, effectué avec des critères chaque fois différents, ne peut donner jamais des résultats exactement univoques⁴⁶.

Si l'on choisit une définition strictement institutionnelle, selon le *Code de Droit Canonique* : « Can. 1230 - Par sanctuaire on entend 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. (...) Can. 1234 - § 1. 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.

§2. Les objets votifs d'art populaire et les témoignages de piété, exposés dans les sanctuaires ou dans des lieux proches, seront conservés et gardés en sûreté »⁴⁷.

Au contraire, si l'on considère une définition plus ample, mais historiquement scrupuleuse : un sanctuaire est « tout lieu marqué par des « apparitions » et des « miracles », objet pour cela de dévotion et de pèlerinage spontané, né en dehors des institutions ecclésiastiques normales, mais devenu bientôt leur strict « allié » »⁴⁸. Les deux définitions ne s'excluent pas l'une l'autre, mais selon la deuxième proposée dans le « Recensement des sanctuaires chrétiens d'Italie »⁴⁹, dans la catégorie sont compris aussi bien les sanctuaires

⁴⁶ On peut remonter au nombre des sanctuaires qui sont considérés actuellement comme tels dans l'*Annuario Cattolico 2006*. Dans la région ecclésiastique *Triveneto* il sont en total cent soixante dix sept, dont sept appartiennent au diocèse de Belluno – Feltre. Voir *Annuario Cattolico 2006*, Roma, Editoriale Italiana 2000, 2006, 28° edizione, pp. 666-669.

Une association qui prend le nom de Liaison National des Sanctuaires (Collegamento Nazionale dei Santuari) réunit tous les sanctuaires qui s'inscrivent dans un réseau qui leur donne visibilité grâce à un site internet : voir URL : <http://www.santuari.it>

⁴⁷ Voir le *Code de Droit Canonique*, Cité du Vatican, Editrice Vaticana (version numérique), Livre IV, III partie, chapitre 3, « Les sanctuaires », cann. 1230-1234.

⁴⁸ Il s'agit de la définition arrêtée lors du démarrage du « Recensement des sanctuaires chrétiens d'Italie », suite à la table ronde *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. Voir A. Vauchez, *Introduction*, in A. Vauchez (sous la direction de), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000 (Collection de l'Ecole de Rome, 273), pp. 1-7.

⁴⁹ Il s'agit d'un projet de recherche, coordonné par A. Vauchez, directeur de l'Ecole Française de Rome, qui a embauché trente universités italiennes (pour la part italienne, bien entendu) de 1998 à 2003 distribuées par équipes régionales.

existants encore que ceux qui ont disparu et qui, actuellement, demeurent attestés exclusivement par des sources écrites⁵⁰.

Toutefois, quelques données nous paraissent assez concordantes : un lieu pour être considéré comme sanctuaire, doit produire une dévotion – une piété – et, pour cela, devenir la destination d'un déplacement ou un voyage – un pèlerinage. Cette dévotion provient très souvent d'un événement exceptionnel ou de faits prodigieux, tandis que un pourcentage mineur dérive d'une volonté « institutionnelle ». Normalement là où l'on érige un sanctuaire, il y a eu l'apparition d'un saint, d'un ange ou de la Vierge ou l'on a fait des découvertes miraculeuses, très rarement il est bâti sur l'ordre des institutions religieuses⁵¹.

Dans le diocèse de Belluno-Feltre, des vingt-quatre sanctuaires recensés lors du « Recensement des sanctuaires chrétiens d'Italie », neuf sont dédiés au culte de la Vierge Marie, dont quatre ont été fondés au dix-septième siècle⁵². Au sujet des dédicaces des sanctuaires la province de Belluno se montre donc décidément en contre-tendance : « le culte marial apparaît absolument minoritaire et limité à quelques cas »⁵³. Par contre, il est parfaitement en ligne sur un autre aspect : il appartient au « premier copieux noyau de fondations (...) remontant à la période communale avancée, deux siècles avant la conquête vénitienne de la Terreferme »⁵⁴. Les titulaires des sanctuaires et des autels érigés pendant cette phase sont « « obscurs » 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 reliques 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 (...) de fin des autonomies communales »⁵⁵.

⁵⁰ Le Département d'Etudes Classiques de l'Université de Bari, a construit un logiciel organisé par fiches qui permet d'effectuer une recherche selon plusieurs critères, à partir des résultats du Recensement. Les sanctuaires sont groupés par province, région, diocèse, commune d'appartenance et pour chacun la fiche contient des informations sur l'architecture, l'histoire, les sources (en particulier, s'il existe des archives) et la bibliographie. Ce catalogue peut être consulté par Internet à l'adresse URL : <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it>

⁵¹ La recherche de M. Tessarolo cite les pourcentages suivants: respectivement le 70.6% contre 29.4%. Voir M. Tessarolo, *Op. cit.*, 1995, p. 161, le Tableau 3.

⁵² G. De Sandre Gasparini, L. Gaffuri et F. Lomastro Tognato, *Santuari veneti: dati e problemi*, in Giorgio Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani in Italia: approcci regionali*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 173-220, le Tableau 3 à la p. 214.

⁵³ G. De Sandre Gasparini *et al.*, *Op. cit.*, 2002, p. 195.

⁵⁴ G. De Sandre Gasparini *et al.*, *Op. cit.*, 2002, pp. 181-182.

⁵⁵ G. De Sandre Gasparini *et al.*, *Op. cit.*, 2002, pp. 185-186. A. Vauchez a approfondi cet aspect dans A. Vauchez, *Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale à la fin du Moyen Age*, in V. Moleta (editor), *Patronage and Public in the Trecento*, Proceedings of the St. Lambrecht Symposium, Abtei St. Lambrecht, Styria 16-19 July 1984, Firenze, Olschki, 1986, pp. 59-80.

Le dix-septième siècle est aussi une période de grande floraison des fondations des sanctuaires dédiés à la Vierge⁵⁶ et, en effet, pendant la période qui suivit la Contre-réforme, dans le culte catholique, la figure de la Vierge est de plus en plus importante. Une notation sur les Vierges peintes sur les parois de notre sanctuaire illustre bien les changements dont l'iconographie n'est que l'une des manifestations possibles : à partir de l'époque moderne l'image de la Vierge Marie perd son aspect le plus imposant et le plus hiératique des « Vierges monastiques pré-modernes »⁵⁷, pour devenir ensuite « une femme parmi nous » lorsqu'elle nourrit son enfant au sein.

Dans le diocèse de Belluno – Feltre la proportion entre les sanctuaires dédiés à la Vierge Marie et aux Saints Martyrs n'apparaît pas aussi évidente : au contraire, les sanctuaires mariaux représentent presque deux tiers du total, mais la comparaison avec un autre diocèse de la Vénétie suffit à montrer la tendance très nette. Dans le diocèse de Vérone, par exemple, sur les trente-six sanctuaires recensés, « seulement quatre ont une dédicace autre que la dédicace mariale, et, parmi ceux-ci, deux sont médiévaux »⁵⁸, donc remontant à cette période de développement d'une « religion civique »⁵⁹. Une importante conclusion signalée par l'historien est la spécificité du diocèse de Belluno – Feltre : la « tendance émergente est celle d'un lien très fort des communautés de montagnes avec les consécration plus anciennes, dédiées surtout aux premiers saints intercesseurs produits par le développement pastoral des cultes des martyrs. Dans ces localités, leurs pouvoirs thaumaturgiques ne semblent pas transférables à de nouvelles saintetés »⁶⁰.

En dépit de la tendance établie par les historiens, à l'intérieur des églises paroissiales le culte de la Vierge est très courant et, dans le sanctuaire des saints Victor et Couronne on trouve l'immanquable statue de la Vierge (de Lourdes). Elle est insérée dans un autel taillé dans la dernière bande d'encadrement de la nef, à gauche du presbyterium, mais il s'agit d'un élément architectural carrément rajouté dans un remaniement successif à la construction qui

⁵⁶ Voir R. Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova, Marietti, 1997, en particulier les pp. 664-667.

⁵⁷ Les Vierges peintes sur les parois de l'église du sanctuaire confirment cette tendance dans l'histoire de l'art comme nous l'a fait remarquer un des Recteurs du sanctuaire que nous avons interviewé. En 2002 le Père Attilio Minella nous disait : « Il y a plusieurs Vierges: c'est intéressant de remarquer sur une colonne la Vierge du Lait. Si dans la peinture byzantine la Vierge Marie est idéalisée, presque asexuée, tu vois une figure qui n'est pas terraine comme c'est typique des icônes. Ici la Vierge est choisie par Dieu, les anges la couronnent, mais pendant qu'elle allaite son enfant. Voici que la Vierge parmi nous et comme nous ». Entretien recueilli le 9 avril 2002.

⁵⁸ G. De Sandre Gasparini *et al.*, in G. Cracco (a cura di), *Op. cit.*, 2002, p. 194.

⁵⁹ Voir aussi *La religion civique à l'époque médiévale et moderne : chrétienté et Islam*, Actes du Colloque organisé par le Centre de Recherche d'Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident, XII-XVIII siècle, Nanterre 21-23 juin 1993, Roma, Ecole Française de Rome, 1995.

⁶⁰ G. De Sandre Gasparini *et al.*, *Op. cit.*, 2002, p. 196.

remontait au douzième siècle avec un autel dédié à saint Antoine de Padoue, symétrique à celui-ci, sur le côté droit du presbyterium⁶¹. Cependant, dans cet autel de la Vierge, aux pieds de la statue, on trouve la présence d'ex-voto comme des cœurs qui portent l'écriture « *Per Grazia Ricevuta* ». Ces objets, offerts pour un vœu exaucé, sont inspirés par des intentions strictement personnelles que d'ailleurs nous reportons à nouveau et indirectement à une forme de dévotion tout à fait spéciale aux Saints titulaires du sanctuaire. Sinon pourquoi choisir de les déposer là et non pas dans leur propre paroisse, par exemple ? La raison de ce choix est peut-être que l'ex-voto recevra ici une valeur adjointe reconnue par la communauté des croyants⁶², ou qu'une autre hypothèse, qui nous vient d'un témoignage oral, est peut-être plus proche de la vérité : lors de la première des restaurations (1920-1925) tous les ex-voto ont été enlevés avec les décors en stuc, jugés de mauvais goût. Auprès de l'Archive du sanctuaire nous n'avons pas trouvé de photographies qui confirment leur présence ni d'objets que l'on puisse considérer comme objets votifs⁶³.

Contrairement à d'autres sanctuaires de la Vénétie et de la même province de Belluno cette image de la Vierge ne produit aucune « habitude dévotionnelle » parce qu'ici la charge symbolique des reliques des Martyrs s'avère être la plus puissante et donc totalisante. Les événements historiques les plus importants et la condition naturelle concourent à la « configuration peut-être spécifique du réseau des sanctuaires de la région ». Les motivations de la construction d'un bâtiment sacré sont liées principalement aux faits prodigieux : des apparitions, des miracles ou des retrouvailles, alors qu'une partie mineure des sanctuaires est érigée par une « volonté institutionnelle »⁶⁴. Dans le diocèse de Belluno – Feltre il y a deux sanctuaires mariaux inaugurés en 1994 et en 1954 dont le premier se trouve dans une localité touristique de sports d'hiver juste hors de Belluno – le mont Nevegal⁶⁵. Dans les deux cas nous avons l'impression d'être en présence d'une dévotion « ex-novo » qui a peu en commun avec les autres sanctuaires fréquentés pour d'anciennes dévotions peut-être *populaires* (au sens péjoratif du terme), mais *authentiques* (si cela peut représenter un critère)⁶⁶. La tradition

⁶¹ Voir A. Minella, *Il Santuario dei Santi Martiri Vittore e Corona. Feltre*, Feltre, Tipolitografia « Beato Bernardino », 1995, pp. 15-16 et p. 66.

⁶² M. Tessarolo, *Op. cit.*, 1995, p. 158.

⁶³ Voir B. Cousin et D. Samson, *Les ex-voto*, in *La religion populaire*, Actes du colloque international Paris 17-19 octobre 1977, Paris, C. N. R. S., 1979, pp. 374-375.

⁶⁴ Dans sa recherche sur les sanctuaires Tessarolo affirme que seulement le 29.4% de tous les sanctuaires de la Vénétie. sont construits pour une « volonté institutionnelle » Voir M. Tessarolo, *Op. cit.*, 1995, p. 161, en particulier le Tableau 3.

⁶⁵ Voir Regione Veneto – Assessorato al Turismo (a cura di), *Guida al Veneto Religioso e Culturale. Giubileo 2000*, ARBE, 1996, pp. 32-33.

⁶⁶ Pour une première introduction: F. Lautman, *La religione popolare*, in *Atlante delle religioni*, Ideazione e realizzazione Ch. Balandier, Ed. italiana a cura di G. Filoramo, Torino, UTET, 1996, pp. 464-467.

locale fait vœu aux différents Saints Protecteurs pour se protéger des maladies et des malheurs. Il y en a pour toutes les catégories les plus importantes : les femmes mariées en quête d'un enfant ou les nourrices pour garder longtemps leur lait ou encore la quête de la pluie, le soin pour le mal à la tête, aux dents, à la gorge, au ventre, au dos, ou enfin la générique libération de tous les maux⁶⁷.

Les éléments à explorer maintenant d'une manière plus approfondie dérivent de ces considérations sociologiques et historiques : la spécificité du réseau des sanctuaires dans la province de Belluno est reconnue en rapport avec le reste de la Vénétie. Les montagnes, qui constituent la particularité du territoire, ont des conséquences non insignifiantes sur la construction d'un lien symbolique et religieux entre la population et le territoire, comme entre une ville et le sanctuaire de ses Saints Patrons. Elles sont un élément structurel difficile à dépasser et avec lequel il faut toujours se mesurer même dans la description du rapport avec les institutions (religieuses et laïques comme on le verra).

1.4 L'histoire du sanctuaire dans son architecture

Le sanctuaire des saints martyrs Victor et Couronne domine le défilé de la « Chiusa » – l'écluse – c'est-à-dire le point le plus étroit du canal où coule le torrent Sonna, un affluent du Piave. L'écluse correspond aussi avec la frontière entre la province de Trévise et la Vallée feltrine : historiquement c'est la « clé d'accès à la plaine vénitienne, à savoir le dernier territoire de la République de Venise à la limite des territoires de l'Empire Austro-hongrois ». « Depuis toujours le sanctuaire est une destination pour de nombreux pèlerins, parmi ceux-ci on trouve des rois et des empereurs de passage provenant du Tyrol voisin ou s'y dirigeant »⁶⁸.

La construction du sanctuaire des saints Victor et Couronne débute à la fin du onzième siècle par l'initiative d'un noble appartenant à une famille de la haute province de Trévise : Giovanni da Vidor. On ne sait pas encore exactement duquel des trois illustres Giovanni de Vidor l'on parle : « Pour la fondation du Monastère de Vidor il n'y a pas d'incertitude et toute la *domus* de Vidor en est impliquée, au contraire, pour celui de Feltre le doute demeure

⁶⁷ G. Rech, *La festa di S. Vittore: cambia la religiosità popolare*, F. Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 271-295.

⁶⁸ S. Claut (a cura di), *Raccolte d'arte a San Vittore*, Feltre, Tipografia « Beato Bernardino », 1983, troisième de couverture. Voir aussi A. Bona et M. Doriguzzi, *La chiusa ed il castello di San Vittore: un baluardo tra la diocesi di Feltre e la piana veneta*, in S. Claut, *San Vittore. Restauri e studi*, Feltre (BL), Associazione Ss. Martiri Vittore et Corona – Tipografia DBS, 1996, pp. 97-112.

encore pour l'identification univoque de la personne qui en a eu l'initiative et l'a financée »⁶⁹. « La construction du sanctuaire de Feltre des saints Victor et Couronne, et ensuite celle du sanctuaire de Vidor (Trévis) de saint Bona avec le monastère, font partie de la floraison des constructions d'églises et de monastères sur l'initiative des familles nobles pendant le onzième et le douzième siècles. Ce phénomène est répandu aussi dans le territoire de Vérone et motivé soit par la dévotion, soit par raisons économiques et de prestige »⁷⁰.

Le noble était très âgé lors de son décès – selon les sources disponibles – en 1096, et ses dépouilles ont été déposées dans un sarcophage fixé « sur le mur est du sacrarium » à l'extérieur de l'édifice sacré – puisqu'il s'agit d'un laïc⁷¹. La dédicace qui se trouve au dessus du sarcophage est de « bonne qualité artistique », en « marbre grec sculpté à la manière byzantine »⁷². La plaque de consécration du sanctuaire est « retranscrite en caractères du quatorzième siècle sur le côté court de l'arche actuelle des martyrs. Elle commence par la date de dédicace – 1101 – et se conclut par le nom de l'Evêque Arbone et une longue liste de reliques qui y sont contenues ». Il faut rappeler qu'en Occident au cours des huitième et neuvième siècles, on fixe la norme selon laquelle aucun autel d'église ne peut être consacré sans reliques à l'intérieur. Donc, la disponibilité financière, l'autorité et la puissance de l'Evêque jouent un rôle fondamental pour l'Eglise pendant cette période historique. Arbone se présente comme un personnage illustre puisque, au plus des corps des deux martyrs, il peut recueillir environ douze autres reliques⁷³. Ces dernières ont été séparées des os des martyrs suite à la visite au sanctuaire de Charles IV de Bohême qui laisse en échange seulement un de ses aiglons encore visible aujourd'hui sur la façade principale du sanctuaire. L'empereur emporte à Prague la tête de Victor et un bras de Couronne à son retour de Rome en 1355,

⁶⁹ Voir Giovanni da Vidor, *Il Monastero dei Santi Vittore e Corona di Feltre, i Vescovi ed i Canonici da Vidor* in E. Angella e P. Bonghi (testi di), *I Da Vidor ed il culto di San Vittore*, Pieve di Soligo (TV), Bubola & Naibo, 1995, p. 25.

⁷⁰ V. A. Doglioni + et L. Doglioni, *Notizie su Arpone da Vidor – Vescovo di Feltre (sec. XI) e su Giovanni, suo padre, Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri sudi dal 1981 al 1983*, Feltre (BL), Tipografia « Beato Bernardino », 1984, pp. 39-67, en particulier p. 41. Pour l'approfondissement historique voir G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalla origini alla fine del Medioevo*, Roma 1961, pp. 2000-02, 209-214 ; G. Tabacco, *La storia politica e sociale*, in R. Romano e C. Vivanti (coordinata da), *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1974, II, p. 127-131; P. Paschini, *Storia del Friuli*, Udine, Arti grafiche friulane, 1975, pp. 247-252.

⁷¹ Un travail monographique est rédigé par F. Coden, *Il monumento funebre di Giovanni da Vidor nel santuario dei santi Vittore e Corona di Feltre: cultura contariniana a nord di Venezia fra XI e XII secolo*, « Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore », LXXI, 310 gennaio-marzo 2000, pp. 25-48.

⁷² Voir A. Alpago-Novello, *Architettura e vicende del santuario*, in *Il Santuario di S. Vittore. Arte e vicende*, Feltre (BL), Tipografia « Panfilo Castaldi » 1974, pp. 1-37, en particulier pp. 9-10.

⁷³ A. Alpago-Novello, *Op. cit.*, 1974, pp. 18-20. Un texte nous vient aussi de la part d'un prêtre savant : don P. Bartolini, *Sul tempo della visita dell'imperatore Carlo IV al santuario dei martiri santi Vittore e Corona*, Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore, XVI, 93, giugno – dicembre 1944, pp. 1433-seg. et Idem, « Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore », XVIII, 94, gennaio – febbraio 1946, pp. 1438-1439.

quand il est couronné empereur du Saint Empire Romain Germanique par le Pape : c'est la première des ouvertures de l'arche des Saints⁷⁴.

Le bâtiment a été remanié à plusieurs reprises et une portion importante de l'ensemble du sanctuaire a été reconstruite et quelques parties sont affectées par des travaux importants. En ordre chronologique le couvent, la façade de l'église, l'escalier d'accès au sanctuaire et le campanile appartiennent à plusieurs époques et sont en styles différents. Heureusement on n'a pas abîmé irrémédiablement le cycle entier des fresques à l'intérieur de l'église : elles ont été découvertes sous des décors en stuc et, à la suite des dégâts de la Grande Guerre, ont motivé la première des restaurations (pendant les années vingt du vingtième siècle). Ces fresques, qui remontent à une période qui va du douzième au quinzième siècles⁷⁵, sont surtout significatives pour la compréhension de l'origine et du dessein de toute l'œuvre architectonique. Selon l'un des Recteurs du sanctuaire (chercheur en histoire de l'art) elles s'adressent d'abord à une forme de catéchèse : « Si les gens ne comprennent plus le latin des Ecritures, on dispose alors d'un grand moyen : la représentation picturale des Vérités de la foi »⁷⁶. Il s'agit d'une pratique que selon notre interviewé était très courante au douzième et treizième siècle et facilement compréhensible pour tous les fidèles à l'époque sans pour autant se renfermer nécessairement dans un dualisme « savant – populaire »⁷⁷.

L'histoire du sanctuaire procède en parallèle avec les événements historiques qui ont lieu dans la haute Vénétie. La période du Moyen Age à Feltre n'est pas parfaitement connue : les sources historiques dont on dispose sont incomplètes et la plupart indirectes puisque la ville de Feltre a été détruite plusieurs fois par le feu⁷⁸. Il y a des combats dans les alentours du sanctuaire pendant la moitié du quatorzième siècle contre les Vénitiens. Sous le domaine des Vénitiens, l'on rend hommage aux Saints Patrons en élevant l'arche des martyrs au-dessus de quatre piliers qui soutiennent une grande plaque sur laquelle, en bas, (pour être vue par les fidèles à genoux) est gravée l'image du saint guerrier. En 1411, Sigismond, le fils de

⁷⁴ A. Alpagò-Novello, *Op. cit.*, 1974, p. 21.

⁷⁵ L. Doriguzzi, *Op. cit.*, 1995, pp. 28-29.

⁷⁶ Entretien avec le Recteur, le Père Attilio (le 9 avril 2002).

⁷⁷ J. Séguy, *Op. cit.*, 1977, pp. 25-44 mais aussi P. Bourdieu, *Vous avez dit « populaire » ?*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 46, 1983, pp. 98-105.

⁷⁸ L'incendie le plus désastreux remonte au 4 août 1509, à la suite duquel on perd tous les documents notariés et les manuscrits de la période précédente. Il ne reste que le *Catastrum seu inventarium bonorum* retrouvé dans les Archives de la Curie. Voir la retranscription : E. Bonaventura, B. Simonato, C. Zoldan (a cura di), *L'episcopato di Feltre nel Medioevo. Il Catastrum seu inventarium bonorum del 1386*, Saggio storico introduttivo di S. Collodo, Venezia, Deputazione Editrice, 1999 (Deputazione di storia patria per le Venetie, n.s., XXV).

Charles IV, rend visite au sanctuaire comme simple pèlerin et y laisse le symbole du pouvoir impérial – un deuxième aiglon⁷⁹.

Une partie de l'ensemble des édifices du sanctuaire – le couvent – est construite pendant le quinzième siècle : elle comprend le cloître, les logements des frères et le campanile⁸⁰. Cette oeuvre est exécutée par la Congrégation de Fiesole de St Jérôme avec la permission du Pape Alexandre VI. Entre 1494 et 1495 cette Congrégation prend en gérance le sanctuaire des saints Victor et Couronne⁸¹ dont la richesse est témoignée par l'inventaire compilé en 1387 et mis à jour en 1409⁸². Sa rente annuelle est de deux cents ducats : « assez élevée, si elle est comparée à quelques vieilles paroisses de la région de Padoue qui, à la fin du quinzième siècle, valaient entre soixante et cent-vingts ducats »⁸³.

Les interventions à l'ensemble des édifices du sanctuaire ont toujours été apportées pour une amélioration esthétique et pour mieux utiliser les locaux : chacune a été dictée par les nécessités émergeant sur l'initiative des congrégations religieuses qui y ont habité ou par la relation active avec la société locale. Ce dernier aspect doit être développé plus loin puisqu'il intéresse la période plus proche de nous et se réfère, en particulier, aux restaurations du vingtième siècle. Une des interventions, qui est aussi l'exemple d'une forme d'« exploitation » du sanctuaire de la part des ordres qui y ont habité, est la construction des chapelles, appelées traditionnellement « Capitei » (un mot qui pourrait faire penser plutôt à chapiteaux)⁸⁴. Celles-ci sont postérieures à la construction du reste du sanctuaire et remontent à l'œuvre des Pères Somasques qui ont occupé le sanctuaire de 1669 à 1767. A cette congrégation est attribué l'engagement spirituel pour la décoration et l'embellissement du couvent et la construction d'une partie des chapelles terminées en 1697. Cependant ils recouvrent l'intérieur de l'église avec des « décors baroques en stuc, de mauvais goût – qui

⁷⁹ Une plaque rappelle aussi que l'Evêque de Feltre Henrico Scarampo – un important ecclésiastique protagoniste du concile de Constance – laisse « une fine statue de S. Victor » à un bout du sarcophage qui contient les corps sacrés : cela semblerait être à l'occasion de la deuxième ouverture de l'arche. Voir A. Alpago-Novello, *Op. cit.*, 1974, pp. 23-26. Voir aussi N. Tiezza, *Le chiese di Belluno e di Feltre nelle principali vicende storiche di due millenni*, in N. Tiezza (a cura di), *Op. cit.*, 1996, pp. 133-141.

⁸⁰ L'actuel campanile, a été reconstruit pendant les premières années du dix-neuvième siècle, après que la foudre l'eût détruit : l'on tire cela d'un tableau précédent où le campanile original est style Renaissance. Voir A. Alpago-Novello in Aa. Vv., *Op. cit.*, 1974, p. 31.

⁸¹ B. Simonato e G. Zasio, *Il passaggio della cura del santuario dei Santi Vittore e Corona dal cleoro secolare ai frati fiesolani di san Girolamo nel secolo XV*, in F. Coden (a cura di), *Op. cit.*, 2004, pp. 113-154.

⁸² Voir C. Zoldan, *Hoc est inventarium : i beni del santuario dei Santi Vittore e Corona fra XIV e XV secolo*, F. Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 69-112.

⁸³ B. Simonato e G. Zasio, *Op. cit.*, p. 127.

⁸⁴ Des considérations historiques et artistiques sont contenues dans L. Doriguzzi, *I sette capitelli del sentiero*, Feltre (BL), Tipografia DBS, 1997, entièrement consacré à l'ancien sentier d'accès au sanctuaire.

seront enlevés heureusement pendant les années Trente »⁸⁵. Les six chapelles où sont peintes des scènes de la Passion du Christ terminent avec le sanctuaire – la dernière étape – et « forment un itinéraire idéal qui calque celui des sept basiliques romaines afin d’obtenir l’indulgence plénière, lors de l’année sainte 1700 »⁸⁶.

Jusqu’à la moitié du dix-neuvième siècle, on peut gravir le mont Miesna par trois chemins différents : la route actuelle n’existe pas encore, celle-ci « d’ailleurs mérite d’être aménagée et élargie à cause de la demande croissante de tourisme culturel et aussi religieux »⁸⁷. Cette dernière affirmation faite par un prêtre, est l’expression d’une exigence absolument moderne d’efficience afin de rendre plus facile l’accès au sanctuaire, bien que cela puisse aller contre l’esprit originaire du lieu et de la nature qui en est le cadre.

Un décret de la République Sérénissime fait supprimer tous les couvents qui n’ont pas suffisamment de rente pour subsister⁸⁸. La comparaison entre deux couvents de la province montre bien la situation des Moines et des Frères de Feltre. En particulier, dans le compte rendu au Sénat de la République du podestat Vincenzo da Riva rédigé en 1701, on lit que « Les deux autres [couvents] sont hors des murs de la ville. L’un que se trouve à environ deux milles de distance et qui est occupé par des prêtres réguliers de la Congrégation Somasque, au nombre de huit, a une rente supérieure à mille deux cents ducats par an. Leur couvent et leur église (...) sont dédiés aux saints Victor et Couronne, les saints protecteurs du village. L’autre couvent, situé à dix milles, est occupé par six prêtres et six servants, des moines de saint Bruno, communément appelés Pères de la Chartreuse de Vedana, avec une rente d’environ cinq mille ducats par an (...) »⁸⁹.

Et, de ce fait, le couvent de saint Victor est supprimé par le Sénat vénitien le 7 septembre 1767 et les Pères Somasques se transfèrent à Venise : « la gérance de la paroisse et du sanctuaire est assumée par des Recteurs, c’est-à-dire des prêtres séculiers nommés de droit par la ville de Feltre qui, maintenant possède les biens de la Congrégation Somasque »⁹⁰. La gérance de la part des Recteurs nommés par l’Université de Feltre (composée par le « Conseil

⁸⁵ Le style baroque n’est peut-être pas en harmonie avec l’architecture romane mais on a malheureusement perdu le témoignage de ce passage dont on n’a même pas des témoignages indirects comme des photographies dans les Archives du sanctuaire. A. Minella, *Op. cit.*, 1995, p. 14.

⁸⁶ M. Giazon, *Il culto dei Santi Martiri Vittore e Corona nell’antica diocesi di Feltre*, Feltre, Tipografia « Beato Bernardino », 1991, pp. 104-108.

⁸⁷ Voir M. Giazon, *Op. cit.*, 1991, p. 98.

⁸⁸ A partir de « 1768, la République de Venise, sans l’avis positif du Saint Siège, réduit le nombre des sanctuaires aux seuls qui ont les moyens de se financier ». Voir M. Tessarolo, *Op. cit.*, 1995, p. 158.

⁸⁹ Don A. Vecellio, *Storia di Feltre in continuazione a quella del P. M. A. Cambruzzi*, Feltre, Tipografia « P. Castaldi », 1877, ristampa « P. Castaldi », 1971, pp. 58-73, en particulier p. 61.

⁹⁰ G. Biasuz, *Un parroco di S. Vittore “contestatore”*, « Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore », XLIV, 205, 1973, pp. 136-139, en particulier p. 136.

des soixante-dix ») a été par moments plutôt discutable et discutée : la paroisse est très vaste et les Recteurs ne sont pas toujours très diligents ni dans l'administration de ses biens, ni dans la *Cura Animarum*⁹¹. Suite à cela, en 1852, le « pieux Evêque Antonio Gava » appelle alors à la gérance du sanctuaire les Frères Mineurs Observants qui y restent jusqu'en 1878, « à la grande satisfaction générale ». En 1878, à la suite d'«une loi éversive du gouvernement italien », les Frères sont expulsés du sanctuaire qui passe définitivement aux clergé séculier diocésain⁹².

⁹¹ L'Université de Feltre est simplement la forme de gouvernement locale, autrement dit « Conseil des soixante-dix » qui est composé par autant de membres de familles nobles de Feltre. A ce conseil sont aussi présentées des plaintes contre les Recteurs négligents du sanctuaire de la part de nombreux paroissiens. Voir G. Biasuz, *Un parroco di S. Vittore "contestatore"*, «Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore», XLIV, 205, 1973, nota 1, p. 139 et p. 137.

⁹² N. Tiezza, *Ordini e congregazioni religiose in Belluno e Feltre*, N. Tiezza (a cura di), *Op. cit.*, 1996, pp. 457-495, en particulier p. 483-484.

2. Le Nord-est de l'Italie

2.1 La géographie du Nord-est

Le Nord-est de l'Italie comprend trois régions administratives qui sont de l'est à l'ouest le Frioul Vénétie Julienne, la Vénétie et le Trentin Haut Adige. On traite ces trois régions ensemble en les appelant couramment le Nord-est ou les « *Tre Venezie* » ou encore le « *Triveneto* ». L'usage des deux dernières expressions est apparemment périmé dans les travaux sociologiques et de science politique, depuis les années quatre-vingts, quand les spécificités régionales rentrent plutôt dans la problématique du développement « périphérique » ou dans celle plus générale des phénomènes sociaux largement décrits et analysés pour leur ancrage au *territoire*⁹³.

On attribue l'invention de cette expression des « Trois Venises » à un spécialiste en linguistique⁹⁴ qui divisait la dixième région romaine sous l'empereur Auguste, la « *X Regio, Venetia et Histria* », en trois parties : la *Venezia Giulia*, la *Venezia Euganea* et la *Venezia Tridentina* dont la capitale était Aquileia⁹⁵. *Veneto* et *Venezia Euganea* « sont des termes du dix-neuvième siècle, mais de deux dix-neuvièmes différents, pour ainsi dire : le premier renvoie à l'âge de la Restauration, au Royaume Lombard-Vénète (...) constitué par l'Autriche après l'occupation militaire, en avril 1814 (...). Par contre, le deuxième terme renvoie à l'unité nationale, avec une tentative d'associer le nom de l'une des gloires et des mémoires nationales les plus importantes – Venise et l'expérience de la République de Daniele Manin – à tout le secteur géographique du Royaume d'Italie nouveau-né »⁹⁶.

L'ancienne ville d'Aquileia, importante, pendant les premiers siècles de la Chrétienté, pour ses commerces et ses échanges avec le Moyen Orient, devient diocèse indépendant dès

⁹³ De l'économie à la politique, le *territoire* est un thème important de la sociologie économique, politique, urbaine ou rurale. Voir aussi M. Marié, *Territoire sans nom. Pour une approche des sociétés locales*, Paris, Librairie des Méridiens, 1982 ; A. Rivera, *La cultura fra locale e globale: sei frammenti*, « Rassegna italiana di sociologia » XLV, 1, gennaio-marzo 2004, pp. 49-61.

⁹⁴ Il s'agit de Graziadio Isaia Ascoli qui, parmi ses nombreuses autres études, a beaucoup étudié les dialectes italiens et il a fondé l'*Archivio Glottologico Italiano* (la plus ancienne revue italienne de linguistique comparée). Voir M. E. Loricchio (a cura di), *Graziadio Isaia Ascoli: biografia di un intellettuale*, Monfalcone (GO), Edizioni della Laguna, 1999.

⁹⁵ Cette région romaine prend son nom de celui des peuples qui y sont installés. Voir G. C. Menis, *Storia del Friuli dalle origini alla caduta dello stato patriarcale (1420)*, Udine, Società filologica friulana, II ed., 1974 et le plus récent : di S. Tavano, G. Bergamini, S. Cavazza (a cura di), *Aquileia e il suo patriarcato*, Atti del convegno internazionale di studio (Udine, 21-23 ottobre 1999), Udine, Arti grafiche friulane, 2000.

⁹⁶ C. Fumian, *Miti e realtà del Nordest*, in C. Fumian et A. Ventura (a cura di), *Storia del Veneto 2. Dal Seicento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 214-215. Un livre en forme d'entretien reconstruit ce passage du « Triveneto » au « mythe » du Nord-est : G. Lago, *Nordest chiama Italia*, Vicenza, Neri Pozza, 1996.

le troisième siècle après Jésus Christ⁹⁷. Selon la légende, à partir de cette ville, située au bord de la côte nord de la mer Adriatique (entre Venise et Trieste), les premiers évangélistes portaient la Bonne Nouvelle à toute la zone qui arrivait jusqu'aux Alpes, y compris le territoire de Belluno et Feltre⁹⁸. Le rôle central d'Aquileia pour l'évangélisation du Nord-est de l'Italie est une donnée historique qui explique aussi l'origine de la division en régions ecclésiastiques du nord : le « *Triveneto* » est une singularité puisqu'il est considéré comme une région ecclésiastique unique au sein de la Conférence Episcopale Italienne⁹⁹ : même si comparée avec les deux autres régions ecclésiastiques unifiées (le Piémont avec la Vallée d'Aoste et les Abruzzes avec le Molise) elle résulte très peuplée. La région ecclésiastique « *Triveneto* » compte presque sept millions d'habitants sur une surface de plus de quarante mille kilomètres carrés, tandis que la région ecclésiastique Piémont-Vallée d'Aoste a un nombre d'habitants de quatre millions et demie sur une surface de presque trente mille kilomètres carrés. La plus petite est la région ecclésiastique Abruzzes-Molise qui compte un nombre d'habitants d'un million et demie sur une surface de peu plus de quinze mille kilomètres carrés¹⁰⁰. Si l'on fait une comparaison avec les autres régions de l'Italie, le Nord-est présente aujourd'hui des traits communs et, en même temps il comporte des caractères assez spécifiques d'un point de vue économique et politique. D'un point de vue culturel (au sens d'un patrimoine intellectuel et matériel), il a des spécificités dues principalement au fait d'être un groupe de trois régions de frontière, en partie disputées au Royaume Austro-

⁹⁷ La pratique courante au troisième siècle, comme l'indique dans une lettre le pape Innocent I à l'évêque de Gubbio Decenzio, est de suivre la liturgie de l'église métropolitaine, c'est-à-dire à ce moment-là celle d'Aquileia. Voir L. Duchesne, *Origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, Fontemoing, 1909 (5. éd. revue et augmentée).

⁹⁸ Voir N. Tiezza, *Elementi di vita cristiana del primo millennio*, N. Tiezza (a cura di), *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996, en particulier les pp. 77-81. Une histoire des origines des diocèses italiens est donnée par F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, Roma, Multigrafica, 1963 [1927]. Le rôle du Synode d'Aquileia pour l'histoire de Feltre est illustré aussi dans A. Vecellio, *Storia di Feltre* del P. M. A. Cambuzzi, Feltre, Tipografia « Panfilo Castaldi », 1874, rist. Panfilo Castaldi, 1971, Vol. I, Libro I, Capo XI, pp. 102-110.

⁹⁹ La constitution des régions ecclésiastiques remonte à la subdivision officielle du Règne d'Italie, réalisée par la Congrégation des Evêques et des Réguliers en 1889 : voir A. Marani, *Il progetto politico-religioso di Leone XIII in Italia : la costituzione delle conferenze episcopali regionali*, D. Menozzi (a cura di), *Episcopato e società tra Leone XIII e Pio X. Direttive ed esperienze locali in Emilia-Romagna e Veneto*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 13-69. Cette région ecclésiastique prend l'actuelle dénomination « *Triveneto* » après le Concile Vatican II et elle est érigée en personne juridique en 1994 : Conferenza Episcopale Triveneta, *Decreto di costituzione in persona giuridica della Regione ecclesiastica Triveneto*, « Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia », 78, 1994, pp. 751-752.

¹⁰⁰ Les données proviennent toutes de l'*Annuario Pontificio dell'anno 2007*, Città del Vaticano, 2008. La source de ces données est le site internet de l'Eglise Catholique italienne sur les données des archives de l'Institut pour la subsistance du clergé, mises à jour 2006. Voir www.chiesacattolica.it Le diocèse de Belluno – Feltre compte 185.471 habitants divisés en 158 paroisses.

hongrois jusqu'à la fin de la Grande Guerre de 1915-1918 quand l'Italie a acquis les territoires du Trentin Haut Adige et de la Vénétie Julienne¹⁰¹.

D'un point de vue administratif, elles sont plutôt différentes : l'article n. 116 de la *Costituzione della Repubblica Italiana* reconnaît un « statut spécial » et des « conditions particulières d'autonomie » à cinq régions italiennes parmi lesquelles on trouve le Frioul Vénétie Julienne et le Trentin Haut Adige¹⁰². La condition d'autonomie administrative est « forte » dans le cas du Trentin Haut Adige qui est composé de deux provinces autonomes entre elles (la Charte constitutionnelle est explicite à ce sujet au même article) réparties selon la langue parlée. Le groupe linguistique allemand est concentré surtout dans la province de Bolzano tandis que la province de Trento est à nette majorité italienne.¹⁰³ Par contre, la condition d'autonomie est plus « tempérée » dans le cas du Frioul Vénétie Julienne où les minorités linguistiques sont aussi présentes mais, plus nombreuses, et sont plutôt groupées sur les zones de frontière¹⁰⁴. Evidemment, l'autonomie des ces régions est établie par la Constitution de la République pour des raisons historiques différentes les unes des autres qui ne peuvent pas être reportées à la simple question linguistique. Les minorités linguistiques – dont les droits sont garantis par la Constitution même¹⁰⁵ – ne sont que l'aspect aujourd'hui le plus visible et assez neutre à restituer¹⁰⁶.

¹⁰¹ Les frontières du Frioul Vénétie Julienne sont disputées avec l'empire austro-hongrois jusqu'à la fin de la Grande Guerre mais néanmoins incertaines jusqu'en 1924 (Traité de Rome) quand la ville de Fiume devient italienne elle aussi et elles sont encore redéfinies (par défaut car en effet on perd la province de Zara en Dalmatie) en 1947 suite à la conférence de Paris qui clôt la Seconde Guerre Mondiale. L'autre territoire, annexé au Royaume d'Italie suite à la Grande Guerre, est le Trentin Haut Adige qui demeure inchangé par son extension après la Seconde Guerre Mondiale. Voir E. Ragonieri, *La storia politica e sociale*, in *Storia d'Italia. Dall'unità ad oggi*, Torino, Giulio Einaudi, vol. IV, t. III, 1976, en particulier pp. 2393-2483.

¹⁰² Les trois autres sont la Vallée d'Aoste, la Sicile et la Sardaigne. Tous les rapports avec l'état sont réglés à partir du cinquième titre de la deuxième partie de la *Costituzione della Repubblica Italiana* (art. de 114 à 134) et des lois régionales qui en découlent. Source URL : <http://www.cortecostituzionale.it/>

¹⁰³ Une troisième langue est reconnue officiellement et représentée aussi auprès du conseil régional : il s'agit du ladin, une langue romane parlée dans trois vallées de la région (deux en Haut Adige et une en Trentin) et deux vallées de la Vénétie. Cette langue est diffusée dans la haute province de Belluno sur deux zones à la frontière avec la province de Bolzano (Livinallongo et Ampezzo). Depuis quelques années (à partir de 2000-2001) le Ministère de l'Éducation Nationale a financé sur tout le territoire national des projets scolaires pour l'enseignement des langues minoritaires. Source : <http://www.pubblica.istruzione.it/>

¹⁰⁴ Sur le territoire du Frioul Vénétie Julienne, au-delà de la langue autochtone, on parle les langues des pays voisins : le slovène, le croate et l'istrien. Il est intéressant de remarquer que sur les cent quatre-vingt douze projets financés pour l'année scolaire 2006-2007 soixante-sept sont pour l'enseignement de la langue du Frioul sur les soixante et onze financés en total pour cette région. Source : <http://www.pubblica.istruzione.it/>

¹⁰⁵ Au chapitre « Les principes fondamentaux » de la *Costituzione della Repubblica Italiana*, art. 6. Source : <http://www.cortecostituzionale.it/>

¹⁰⁶ Cela n'est pas complètement vrai si l'on considère que la dynamique de l'*identité collective* se joue aussi sur le plan de la langue – minoritaire ou pas. Voir par exemple M. Tassarolo, *Minoranze linguistiche e immagine della lingua : una ricerca sulla realtà italiana*, Milano, Franco Angeli, 1990 ou pour une enquête en province de Trento : Salvatore Abbruzzese (testi a cura di), *Minoranze in azione. L'esercizio quotidiano dell'identità*, Trento, PAT, 2005 (Conoscere le minoranze linguistiche 1).

La Vénétie à la différence des deux autres régions du Nord-est, a un statut ordinaire : elle est composée de sept provinces et se présente comme un territoire principalement plat, sauf la province septentrionale entièrement montagneuse. Les minorités linguistiques sont peu nombreuses et toutes concentrées à la frontière avec l’Autriche : une vallée de la province de Belluno a en commun avec la province de Bolzano le ladin¹⁰⁷. Donc, du point de vue administratif, la région ne présente aucune singularité. Cependant, aux deux autres niveaux – économique et politique – ses particularités sont très connues. La littérature scientifique sur ce sujet est importante¹⁰⁸ mais la production de « lieux communs » est abondante, elle aussi, comme le témoignent, entre autres, des journalistes et éditorialistes italiens¹⁰⁹.

Dans le but de mieux discerner les éléments de spécificité du modèle Nord-est (s’il y en a un) de la « mythologie » fondée au cours des années d’opulence de l’économie dans les provinces périphériques de la Vénétie, il faudra alors s’arrêter aux faits acquis. La première donnée est la richesse re-trouvée dans les premières années quatre-vingt dix comme nouveau « boom économique »¹¹⁰ et la deuxième est une crise de l’attitude (historiquement consolidée) au vote soi-disant « catholique » (ou mieux modéré)¹¹¹. De ces deux éléments la Vénétie semble être aujourd’hui partiellement « sortie » ou en train de s’en « sortir » : après la phase de célébration du « phénomène Nord-est », les ressources semblent plutôt engagées

¹⁰⁷ Dans la province de Vicence il y a aussi une petite minorité qui parle une ancienne langue germanique (cimbri). Si l’on compare la Vénétie pour les projets d’enseignement des langues minoritaires, on remarque que cette année scolaire quatorze projets de langue ladine sont financés par le Ministère de l’Education Nationale. Source : <http://www.pubblica.istruzione.it/>

¹⁰⁸ A partir d’A. Bagnasco e C. Trigilia (a cura di), *Società e politica nelle aree di piccola impresa: il caso Bassano*, Venezia, Arsenale, 1984 l’étude a été conduite sur le centre urbain de Bassano (dans la province de Vicence) et parallèlement sur le centre de Colle Valdelsa dans la province de Florence. L’encadrement historique (dans la Vénétie) est donné par G. Roverato, *L’industria del Veneto: storia economica di un « caso » regionale*, Padova, Esedra, 1996.

¹⁰⁹ Le « mythe du Nord-est » est abordé de façon critique mais aiguë par G. A. Stella, *Schei. Dal boom alla rivolta: il mitico Nordest*, Milano, Baldini & Castoldi, 1996 ou dans le livre moins heureux (d’un point de vue éditorial) M. Maugeri, *I nordestrani. Racconti e storie del Nord-Est, terra di imprenditori e autonomisti*, Milano, Sperling & Kupfer, 2001.

¹¹⁰ La période du « boom économique » en Italie correspond à la deuxième moitié des années soixante-dix : la période de plus forte industrialisation et de sortie définitive d’une économie à majorité rurale. La richesse est « re-trouvée » parce qu’à la fin des années soixante-dix, on a aussi parlé de région « en voie de sous-développement », tandis que pendant les années cinquante un dispositif tout à fait semblable à la Caisse pour le « Mezzogiorno » est mis en place par le Comité des Ministres. Voir pour les considérations de la Vénétie « sous-développé » : R. Brunetta et G. Segre, *Struttura e crisi dell’economia veneta*, « Quaderni della “Rivista Veneta” », giugno 1977. Pour la Caisse d’aide aux « Trois Venises » : G. Roverato, *L’industria del Veneto: storia economica di un « caso » regionale*, Padova, Esedra, 1996, en particulier les pp. 234-237.

¹¹¹ La culture de référence est bien la culture catholique mais l’expression de « vote modéré » est plus correcte si l’on pense au type de « confiance » qui s’est établi entre les électeurs et ce parti. Voir aussi M. Caciagli, *Il resistibile declino della Democrazia cristiana*, in G. F. Pasquino (a cura di), *Il sistema politico italiano*, Bari, Laterza, 1985, pp. 105-137.

dans la consolidation de la condition économique¹¹². Si l'on considère dans ce cadre la situation politique de demande de représentation de la part des mouvements autonomistes (nouvelle pour les années quatre vingt dix), cette région montre un synchronisme frappant entre la conjoncture économique très favorable autour de 1992 et les changements politiques survenus à partir des résultats des élections de 1992, 1996 et les élections du Parlement européen de 1999. Face à la modération de la *Démocratie Chrétienne*, la région a cédé le pas à un parti politique comme la *Lega Nord* qui n'est guère « modéré » et qui montre des aspects à la fois rustres mais balisant pour la politique nationale et locale de cette période¹¹³.

2.2 Le cours récent de l'économie du Nord-est

Si l'on suit les dernières enquêtes disponibles sur le cours de l'économie et le développement du Nord-est, les analystes ont déjà commencé à parler d'« incertitudes futures » dès la fin des années quatre-vingt dix. Dans les derniers rapports sur l'économie et la société un calme optimisme parle d'une « sortie de la conjoncture négative »¹¹⁴. Les facteurs à la fois structurels et conjoncturels du succès économique, qui arrive à son maximum vers la moitié des années quatre-vingt dix, sont profondément étudiés dans les sciences économiques et sociales. On les a synthétisés dans une formule qui est celle de « la centralité et de la spécificité du Nord-est ; de la centralité de la petite et moyenne entreprise, autrement dit l'*économie diffuse* ; l'autonomie, entendue comme principe de responsabilité et d'auto-gouvernement ; une politique qui devrait se faire de plus en plus subsidiaire (c'est-à-dire qui récite : ne pas faire au niveau supérieur ce qu'on peut faire à un niveau inférieur ;

¹¹² Voir aussi B. Anastasia e G. Corò, *Evoluzione di un'economia regionale. Il Nordest dopo il successo*, Portogruaro (VE), Ediciclo, 1996 en particulier les pp. 289-302 sur « les nouveaux dilemmes de la régulation politique locale ».

¹¹³ Ce qui est le plus frappant dans ce mouvement, c'est soit le contenu des programmes, soit la phénoménologie d'un leader « très simple » mais à la fois entraîneur de foules. Les revendications de la sécession du Nord sont accompagnées par I. Diamanti, *La Lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Roma, Donzelli, 1993 ; R. Mannheimer (a cura di), *La Lega Lombarda*, Milano, Feltrinelli, 1991.

¹¹⁴ Chaque année depuis 2000 un rapport annuel sur la condition du Nord-est – le « Rapporto Nord-est » – sort sous la direction de la « Fondation Nordest » : la dernière édition prise en considération est *La congiuntura del nord est. Consuntivo primo semestre 2006 – Previsioni secondo semestre 2006*, a cura di S. Oliva, Coordinamento di D. Marini, 2006 (Quaderni FNE Collana Osservatori 35). Voir aussi B. Anastasia e G. Corò, *Evoluzione di un'economia regionale. Il Nordest dopo il successo*, Portogruaro (VE), Ediciclo, 1996 en particulier les pp. 289-302 sur « les nouveaux dilemmes de la régulation politique locale » ; Regione del Veneto, *Il Mercato del lavoro nel Veneto. Tendenze e politiche. Rapporto 2005*, a cura di Veneto Lavoro, Venezia, 2005.

que le secteur public ne fasse pas ce que peut faire le privé) ; les centres multiples et les spécificités qui distinguent cette aire devraient continuer à être respectées et favorisées »¹¹⁵.

En Vénétie, le bilan de l'occupation dans les secteurs productifs de l'agriculture, l'industrie et les services est étonnant si l'on considère la différence entre 1951 et 1981. En 1951 la main d'œuvre est divisée entre ces trois secteurs dans les pourcentages de 44,6% dans l'agriculture, de 30% dans l'industrie et de 25,4% dans les services. Ces pourcentages passent respectivement à 10,9%, 43,3% et 45,8%. Au milieu des années quatre-vingt dix le pourcentage de la main d'œuvre dans l'agriculture baisse à 6%, dans l'industrie à 40% et s'élève à 53% dans les services¹¹⁶. Aujourd'hui, le premier secteur par importance est la manufacture tandis que dans le deuxième secteur est celui des services¹¹⁷. C'est du tourisme qui provient la production de la partie la plus élevée de la *valeur adjointe* (au sens économique du terme) et cette région est la plus dynamique à ce jour avec le primat sur les autres régions italiennes¹¹⁸.

Le succès de la dernière quinzaine d'années a aussi de raisons plus évidentes à l'examen de l'économiste : entre 1992 et 1993, la valeur du produit intérieur brut italien arrive à une valeur négative qui marque une récession au niveau national, mais qui soutient – comme conséquence – les exportations. Cependant, au niveau des trois régions du Nord-est, les variations du produit intérieur brut n'ont jamais atteint des valeurs négatives dans les années quatre-vingts où quelques-unes des provinces présentent un « taux synthétique de développement »¹¹⁹ particulièrement fort en 1994.

L'agriculture est le secteur qui ressent le plus de la nouvelle condition économique et de la richesse dont jouit tout le Nord-est. La perspective historique se révèle éloquente : en « 1951 l'agriculture contribuait à produire un tiers des revenus de la province, en 1961 elle est déjà descendue à un cinquième, en 1971, à un dixième et aujourd'hui, elle en produit

¹¹⁵ Ce sont les principes de fond sur lesquels s'est constituée une fondation de recherche privée – la Fondazione Nord-est – qui s'occupe des problèmes et des potentialités de cette région comme interlocuteur du reste de l'Italie et de l'Union Européenne. Voir *Nord Est 2005. Rapporto sulla società e l'economia*, a cura di D. Marini, Venezia, Marsilio, 2005 et la source: <http://www.fondazionenordest.net/>

¹¹⁶ G. Roverato, *Op. cit.*, 1996, pp. 279-291, en particulier les tableaux pp. 280-281.

¹¹⁷ N. Ianuale e F. Occari, *L'evoluzione dell'economia bellunese e il processo di internazionalizzazione*, in D. Marini e S. Oliva (a cura di), *Belluno 2003. Sfide e opportunità per la società e l'economia*, Venezia, Fondazione Nordest, 2003 (Quaderni FNE Collana Ricerche 14), pp. 13-39, en particulier p. 16.

¹¹⁸ Regione Veneto – Direzione Sistema Statistico Regionale, *Il Veneto si racconta. Rapporto statistico 2005*, Venezia, 2005. Voir en ANNEXE C les données statistiques relatives.

¹¹⁹ Le « taux synthétique de développement » est donné par la combinaison de six différentes variables : la valeur adjointe par tête, le taux d'industrialisation, le taux d'occupation, le montant de dépôts bancaires par habitant, le coefficient de motorisation et la consommation d'énergie électrique d'usage privé. Si la moyenne nationale de ce taux est faite 100, la valeur des régions du Nord-est est de 115 en 1993 et de 116 en 1994. Centro Studi Confindustria, *Indicatori economici provinciali*, Roma, Sipi, 1995, p. X.

1,7% du total »¹²⁰. D'ailleurs, l'agriculture de la province est souvent définie « de subsistance » sauf pour les deux secteurs de la culture du bois et de l'élevage des bovins, qui étaient abondamment exploités déjà au cours du dix-neuvième siècle par la République Sérénissime et l'administration austro-hongroise¹²¹.

Parmi les quatre provinces à fort « taux synthétique de développement » on trouve aussi la province de Belluno¹²². A partir du deuxième après-guerre, les changements économiques et sociaux y sont considérables pour la rapidité avec laquelle ils se sont manifestés, pour avoir apporté progrès et développement et pour avoir aussi entraîné comme conséquence involontaire une forme de désintégration des communautés alpines¹²³. Les changements les plus radicaux se sont produits à partir des années soixante du vingtième siècle, donc la rapidité est seulement relative au dernier siècle, si l'on considère qu'elle a affecté de façon tout à fait analogue une partie du territoire italien importante¹²⁴. La marginalité dont souffre la montagne est un aspect désormais bien étudié dont les données les plus évidentes sont le dépeuplement de vallées presque entières et l'abandon d'une agriculture très pauvre.

Ce qui caractérise le tournant des dix-neuvième et vingtième siècles jusqu'à la première moitié de mille neuf cent, c'est surtout une forte émigration dans toute la Vénétie mais spécialement à partir des zones de montagnes. Entre les premières années du vingtième siècle et les années Vingt, en moyenne quinze mil personnes par an quittent la province de Belluno

¹²⁰ D. Cason, *L'evoluzione socio economica nella montagna bellunese*, « Venetica », XV, 4, terza serie, 2001, pp. 145-174, en particulier p. 148. En 2002, ce secteur est peu influent sur la production de richesse mais important pour le nombre d'entreprises actives qui constituent 14,4% sur le total. Voir N. Ianuare e F. Occari, in D. Marini e S. Oliva (a cura di), *Op. cit.*, 2003, pp. 13-39, en particulier p. 21.

¹²¹ A. Amantia, *Produzione agraria e condizioni di vita nel bellunese tra Ottocento e Novecento*, A. Lazzarini e F. Vendramini (a cura di), *La montagna veneta in età contemporanea. Storia e ambiente. Uomini e risorse*, Convegno di Studio (Belluno, 26-27 maggio 1989), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991, pp. 69-94 et A. Lazzarini, *Degrado ambientale e isolamento economico: elementi di crisi della montagna bellunese nell'Ottocento*, in A. Lazzarini e F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1991, pp. 47-68 en particulier 53-60 où l'auteur illustre les conséquences provoquées par le déboisement et le défrichement massifs sur l'environnement.

¹²² Les autres provinces sont Bolzano, Vicence et Vérone. Voir G. Corò, *Morfologia economica e sociale del Nordest*, dans *Idee del Nordest. Mappe, rappresentazioni, progetti*, a cura di I. Diamanti, Torino, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, 1998, pp. 225-232. Pour les autres provinces qui partagent un haut « taux synthétique de développement » voir Centro Studi Confindustria, *Op. cit.*, 1995, p. XXII.

¹²³ D. Cason, *L'evoluzione socio economica nella montagna bellunese*, « Venetica », XV, 4, terza serie, 2001, pp. 145-174.

¹²⁴ « Le modèle organisationnel des communautés de la province de Belluno, en équilibre précaire après la chute de la République Sérénissime, tient jusqu'aux années cinquante du siècle dernier. Après, en vingt-cinq ans seulement, il se brise et se reconstruit sur des bases complètement différentes ». Cette analyse n'est pas fautive mais plutôt approximative d'autant plus que l'auteur, par la suite, arrête son analyse au tourisme. Cfr. D. Cason, *L'evoluzione socio economica nella montagna bellunese*, « Venetica », XV, 4, terza serie, 2001, p. 145. Une image historique du changement et des transformations sociales sous une perspective plus ample est donnée par P. Ginsborg, *Il « miracolo economico », la fuga dalle campagne, le trasformazioni sociali, 1958-63*, in P. Ginsborg, *L'Italia dal dopoguerra ad oggi: società e politica 1943-1988*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 283-343.

(ce qui correspond environ à une personne sur dix)¹²⁵. La tendance se renverse pendant les années soixante-dix¹²⁶ et, vers la fin de la décennie la région commence à attirer à son tour des immigrés dont la provenance est soit italienne, soit étrangère. La composante étrangère est de plus en plus nombreuse à la suite du « miracle économique du Nord-est » et de la « grande régularisation » des immigrés irréguliers de 2003 : la concentration des immigrés est différenciée à l'intérieur de la région avec un maximum dans les provinces de Trévise et de Vicence et un taux très bas dans les provinces de Venise et Belluno¹²⁷. Les conséquences des cours et des conjonctures économiques sont alors visibles aussi sur le bilan démographique des provinces. Des études démographiques récentes « ont montré que dans le contexte de la Vénétie toute la zone de montagne de la province de Belluno peut être décrite comme une zone de « malaise démographique », c'est-à-dire des zones dans lesquelles les taux de croissance naturelle de la population (dans ce cas négatifs) sont tels qu'ils comportent des conséquences préoccupantes pour leur développement même »¹²⁸.

L'industrialisation de la province de Belluno, vue dans la perspective du vingtième siècle, est décidément « aux marges du développement soit de la Vénétie soit national », malgré la tendance économique très positive de la décennie quatre-vingt dix et les changements sociaux qui l'ont investie à partir des années soixante-dix. Le fait de rester subalterne est surtout lié à deux ordres de problèmes : d'abord, elle est dans une position décentrée par rapport aux grandes aires du développement (surtout le Nord-ouest des grandes

¹²⁵ A. Lazzarini, *Emigrazione e società*, C. Fumian et A. Ventura (a cura di), *Storia del Veneto 2. Dal Seicento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 119-134 en particulier les pp. 122-125 sur la différence entre la montagne et la plaine. Pour les origines du phénomène les références sont des historiens : A. Lazzarini, *Movimenti migratori dalle vallate bellunesi fra Settecento e Ottocento*, « Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore », LXVIII n. 298, 1997, p. 43-61 ; Idem, *L'emigrazione temporanea della montagna veneta nel secondo Ottocento*, A. Lazzarini, *Campagne venete ed emigrazione di massa (1866-1900)*, Vicenza, Neri Pozza, 1981, pp. 231-274. Une autre contribution d'un historien se concentre sur le « mythe du montagnard et de la montagne » : E. Franzina, *L'emigrazione dalla montagna veneta fra Otto e Novecento*, in A. Lazzarini et F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1991, pp. 185-228.

¹²⁶ Voir les Tableaux n. 14, 15, 16, 17 dans l'*Appendice statistica*, a cura di G. Ghellini et P. Ginsborg, in P. Ginsborg, *Op. cit.*, 1989, pp. 587-590. En particulier le tableau n. 17 montre que le flux migratoire total de la Vénétie (sur la base nationale) de 1955 à 1981 est d'un total de déplacements entre soixante-quinze mil et cent cinquante mil personnes en direction de la Lombardie et du Piémont.

¹²⁷ Les pourcentages d'immigrés (réguliers) sur le total de la population est respectivement de 8% dans les deux provinces de Trévise et de Vicence et de 4% dans les provinces de Venise et Belluno. Voir G. Larese et M. Sandi, *Popolazione*, in Union Camere del Veneto (a cura di), *Relazione sulla situazione economica del Veneto nel 2005*, Venezia, 2006, pp. 25-40, en particulier pp. 31-35. Une perspective générale sur la « régularisation des immigrés » en Italie est donnée par M. Barbagli, A. Colombo, G. Sciortino (a cura di), *I sommersi e i sanati : le regolarizzazioni degli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2004 et A. Colombo et G. Sciortino, *Gli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2004.

¹²⁸ Voir G. Dalla Zuanna et F. Michielin, *Popolazione e sviluppo*, in D. Marini et S. Oliva (a cura di), *Op. cit.*, 2003, pp. 112-123. Le « malaise démographique » est une métaphore d'un problème beaucoup plus sérieux du point de vue du développement et de la croissance d'une nation : il s'agit du taux de natalité et le conséquent vieillissement progressif de la population. Voir parmi les autres études : A. Golini, A. Mussino, M. Savioli, *Il malessere demografico in Italia : una ricerca sui comuni italiani*, Bologna, Il Mulino, 2000.

industries) et ensuite elle résulte isolée d'un point de vue orographique, si l'on exclut le cours moyen du Piave (et donc Feltre et la *Vallata Feltrina*)¹²⁹. La période la plus significative pour comprendre la dynamique de l'industrie de la province est celle du Fascisme avant laquelle on ne peut pas encore parler d'industrie au sens moderne du terme : « dans la province de Belluno il n'existait pas de « systèmes » d'entreprises organisées », mais plutôt des « îles » productives¹³⁰. Même la production de lunettes – le secteur qui a entraîné l'industrie des vingt dernières années – n'est qu'à sa phase initiale. Toutefois déjà pendant la période du Fascisme elle a plus que quadruplé ses dimensions¹³¹.

Pendant la période qui a suivi la Seconde Guerre Mondiale et les années soixante, les activités économiques de la province sont concentrées surtout sur trois secteurs dont les intérêts majeurs sont déterminés de l'extérieur : l'exploitation hydroélectrique, les activités militaires et l'exploitation des bois. La tendance à la diminution nette des ouvriers dans les manufactures entre 1951 et 1961 (-12,6% quand la moyenne de la Vénétie est -5,2%) se renverse à partir des années soixante-dix : surtout dans la décennie 1971-1981 et entre 1991-1996 la croissance est forte (respectivement de 24,4% et de 15,7%)¹³².

Aujourd'hui, le secteur qui produit plus de richesse dans la province est celui des services suivi par l'industrie et enfin, nettement distancié, par le secteur de l'agriculture. La manufacture représente 17,3% des entreprises actives dans l'industrie tandis que les exercices commerciaux ont l'apport majeur dans les services (24,2%)¹³³.

¹²⁹ M. Della Vecchia, *L'industria bellunese tra fascismo e repubblica*, in F. Vendramini (a cura di), *Montagne e veneti nel secondo dopoguerra*, prefazione di E. Franzina, Verona, Bertani, 1988, pp. 343-370.

¹³⁰ Le recensement industriel, pendant le Fascisme, remonte aux années 1937-1940 : le premier secteur par importance est celui des constructions, suivi par le travail du bois et la production de lunettes. Le secteur des constructions était surtout un réservoir de main-d'œuvre pour les grands chantiers hydroélectriques (dans la province) mais aussi pour la construction d'infrastructures au niveau national et à l'étranger. Le travail du bois et la production de lunettes sont les deux domaines d'innovation technologique respectivement pour la production de pâte de bois et pour l'utilisation de matière plastique. Voir M. Della Vecchia, *L'industria bellunese tra fascismo e repubblica*, F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1988, pp. 348-351.

¹³¹ Un ouvrage, en but de célébration, est publié lors des Vingt ans de « l'âge fasciste », cependant le contenu est complet, approfondi et pertinent : *La provincia di Belluno. Rassegna delle forze produttive*, nel "Ventennale dell'era fascista", Cortina d'Ampezzo, 1942.

¹³² D. Cason, *L'evoluzione socio economica nella montagna bellunese*, « Venetica », XV, 4, terza serie, 2001, p. 147. L'année 1951 est prise comme base parce que l'année du premier des recensements de la population, de l'agriculture et de l'industrie de la série répétée tous les dix ans (après la Seconde Guerre Mondiale).

¹³³ « La partie de valeur adjointe produite par l'industrie (au sens strict sans compter les bâtiments) est de 34,9%. Les services produisent 24,1% ». Voir N. Ianuale e F. Occari, *L'evoluzione dell'economia bellunese e il processo di internazionalizzazione*, in D. Marini e S. Oliva (a cura di), *Op. cit.*, 2003, pp. 13-39, en particulier p. 16 et p. 21. En 2005, le pourcentage des salariés dans l'industrie est de 48% et dans les services (non commerciaux) de 21,3% : ce pourcentage de l'industrie comprend les bâtiments. Voir Regione Veneto, *Le nostre province. Rapporto statistico sulla provincia di Belluno 2005*, Venezia, 2005, p. 6 et p. 15 et les ANNEXES C à cette étude.

« L'économie de la province – comme celle de la région – a été très positive entre 1992 et 2002 » et, de l'analyse des produits exportés, elle résulte « spécialisée »¹³⁴ mais le secteur qui présente l'intérêt majeur est celui des services, surtout le tourisme. L'importance de ce secteur est aussi liée au fait qu'il pourrait « revitaliser le territoire et réduire le dépeuplement, donner de l'impulsion et diversifier le tissu productif des entreprises locales »¹³⁵. La province est formée de deux aires qui ont des caractères différents : l'une est au Nord spécialisée en tourisme alpin estival et hivernal, l'autre, aux pieds des Alpes est plutôt un tourisme de montagne « de proximité »¹³⁶. D'ailleurs, ce secteur s'est beaucoup développé au cours du demi siècle dernier : parfois la critique tient au fait que l'impulsion a été dirigée seulement dans ce sens là (par rapport aux autres secteurs productifs). Les exigences du tourisme auraient contribué à la perte du sentiment d'identité locale : dans les petites villes de la haute province de Belluno, on a une moyenne de trente-trois touristes par résident¹³⁷. Dans cette perspective, le territoire redevient à la fois une ressource importante mais aussi un objet de discussion, comme le montrent les changements au niveau politique, qui est local mais significatif de certains débats nationaux.

¹³⁴ La production est spécialisée dans les machines électriques, électroniques et optiques et dans les machines et les appareils mécaniques. Voir N. Iannuale e F. Occari, *L'evoluzione dell'economia*, p. 35 et suiv.

¹³⁵ V. Minghetti, *Il turismo*, in D. Marini e S. Oliva (a cura di), *Op. cit.*, 2003, pp. 64-83, en particulier p. 64.

¹³⁶ Ce deuxième est le territoire qui comprend le Parc des Dolomites de Belluno et entre autres la ville de Feltre aussi. Voir M. Manente, V. Minghetti e M. Cerato, *La domanda turistica nelle Dolomiti del Veneto. Segmentazione del mercato per lo sviluppo di nuovi prodotti*, et M. C. Furlan et E. Vettorazzo, *Il Parco Nazionale Dolomiti Bellunesi: caratteri e prospettive di valorizzazione turistica*, in H. Pechlaner et M. Manente (a cura di), *Manuale del turismo montano. Prospettive, cambiamenti e strategie di management*, T.U.P. – Touring University Press, Milano, 2002, respectivement pp. 421-445 et pp. 447-482.

¹³⁷ D. Cason, *L'evoluzione socio economica nella montagna bellunese*, « Venetica », XV, 4, terza serie, 2001, en particulier les pp. 150-174, en particulier p. 159. Voir pour une perspective historique : F. Faoro, *Alpinismo e turismo nella società bellunese dell'Ottocento*, et D. Cason, *Turismo e trasformazioni economiche nelle Dolomiti*, c. A. Lazzarini e F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1991, pp. 259-278 et pp. 279-322. D. Cason, *Il turismo nelle Dolomiti bellunesi: gli anni quaranta*, in F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1988, pp. 391-414.

2.3 La politique dans la crise de la Vénétie blanche

Le cours des résultats électoraux semble faire contre-chant à la condition économique surtout pendant la période des derniers changements profonds et de croissance économique. Sur la scène politique se présente un interlocuteur nouveau : les « *Leghe* » qui ont d'abord un relief régional et prennent le nom de *Liga Veneta* ou *Lega Lombarda* (des noms des deux régions de la Vénétie et de la Lombardie où se trouvent les premiers groupes d'activistes). Dans un second temps, elles s'« unifient » dans la *Lega Nord* et, à partir des années quatre-vingt dix, ce mouvement politique parcourt « un itinéraire complexe et controversé. (...) La *Lega* a élaboré et, par la suite, changé ses stratégies et ses objectifs institutionnels : le fédéralisme, la confédération, l'indépendance et aujourd'hui [1996] la sécession »¹³⁸.

La demande de rendre autonomes l'aire du Nord-est, la région Vénétie et par la suite la province de Belluno est l'un des thèmes forts de nombreuses campagnes électorales, depuis plusieurs législatures. Cette revendication d'une autonomie, à partir des premières années quatre-vingt dix, s'exprime au niveau politique avec la fondation de nouveaux partis ou la prise en charge de cette instance de la part des partis déjà existants. Quelles sont les origines de celle qui apparaît surtout une demande de reconnaissance ?

Une des origines, comme on vient de l'illustrer, reporte aux indicateurs économiques extrêmement positifs avec les implications de la conjoncture de 1992 : le succès économique est irrévocable et, à certains égards, inattendu même si le secteur de pointe – la production de lunettes – est ancien¹³⁹. Cette province de montagnes réalise avec difficulté (dans le sens de la compréhension aussi) la nouvelle condition économique et les indices d'un malaise diffus sont assez nombreux surtout pendant les dix dernières années. Ces indices sont analysés de la part des institutions provinciales et, en 2005, le bureau de l'adjoint aux Politiques Sociales de la province mène une enquête, financée par la région de la Vénétie, sur l'évolution sociale,

¹³⁸ Aujourd'hui la *Lega Nord* est un parti allié à la coalition de centre-droite : elle a gouverné pendant cinq ans et depuis les élections de 2006 elle est à l'opposition Voir l'ANNEXE B. I. Diamanti, *Il male del Nord. Lega, localismo, secessione*, Roma, Donzelli, 1996, p. 5.

¹³⁹ IRSEV Veneto, *Le province venete nell'ultimo cinquantennio. Profilo economico e sociale*, Venezia, 1960. Pour la réception des « technologies de réseau » dans le secteur de la production de lunettes, voir : M. Chiarvesio, S. Micelli, *Le tecnologie di rete nel distretto dell'occhialeria di Belluno*, in D. Marini e S. Oliva (a cura di), *Op. cit.*, 2003, pp. 40-52. Une comparaison avec d'autres expériences du Nord d'Italie est : G. Brunetti, S. Micelli, M. Minoja (a cura di), *La sfida delle tecnologie di rete: distretti lombardi e veneti a confronto*, Milano, Franco Angeli, 2002.

démographique et économique de la province¹⁴⁰. Les résultats illustrent une situation à la fois riche en potentialités locales mais aussi critique : une attention particulière est réservée au « capital social » de la province sous ses différentes acceptions : des spécificités des systèmes de production locale au rôle de la famille dans la médiation sociale. Cependant, l'insistance et les termes utilisés semblent plutôt un plaidoyer pour la constitution d'un organisme local d'observation¹⁴¹. Par contre, un mérite important de cette enquête est d'énumérer et d'avancer une esquisse d'analyse des données les plus difficiles concernant, en particulier, la justice (au sens large du mot)¹⁴². La capacité de médiation et de solution des situations de malaise, dans la province de Belluno, dépend en grande partie de la famille : l'éducation des enfants et l'assistance aux personnes âgées concernent presque toujours la famille et, en particulier, les femmes. Le rôle de l'administration provinciale serait alors de les soutenir contre les risques de pauvreté ou de désagrégation¹⁴³.

Toutefois, un élément de cette situation de déséquilibre réside aussi dans l'incapacité des partis politiques de répondre à l'administration du territoire : en particulier, le parti qui a le plus ressenti de ce nouvel agencement économique est la *Démocratie Chrétienne*. Ce parti « se révèle en difficulté pour représenter les intérêts locaux par rapport au gouvernement central. Sa base électorale et sa composition au gouvernement sont de plus en plus méridionales tandis qu'il n'est plus capable d'offrir le sens d'identité comme auparavant »¹⁴⁴.

Il faut maintenant introduire une précision qui concerne l'existence d'« une crise du rapport entre la politique et le territoire » : ce fait est dénoncé par un politologue expert de la « question septentrionale ». Cette expression fait écho à une autre très connue – la « question méridionale » – mais elle n'a en commun avec celle-ci que le fait d'indiquer un ensemble de

¹⁴⁰ B. Barp, G. De Marchi, G. Gobitti (a cura di), *Una montagna fra identità e trasformazione. Il monitoraggio e l'analisi delle criticità della provincia di Belluno*, Belluno, Amministrazione provinciale, 2005.

¹⁴¹ En particulier, la deuxième partie de cette enquête pointe l'attention sur cette notion des sciences sociales : voir G. Gobitti, *Il sociale e gli aspetti economici: l'economia della conoscenza e la necessità di un osservatorio sociale*, in B. Barp, G. De Marchi, G. Gobitti (a cura di), *Op. cit.*, 2005, parte seconda, pp. 2-24. Le fait d'utiliser cette notion de « capital social » n'est pas critiqué mais elle est tellement répandue que les arguments portés pour l'illustrer devraient être extrêmement ponctuels : l'objectif de ce texte échappe peut-être parce que il n'a pas été explicité dès le début.

¹⁴² Ces données concernent la justice au sens large du mot: elles sont rangées sous le sujet « délits » parce qu'elles proviennent des dénonciations auprès de l'Autorité judiciaire mais y rentrent les délits au sens propre comme les vols et les suicides, qui ne sont exactement des délits. Ces derniers ont une incidence saisissante sur la population jeune, par rapport à la moyenne nationale et régionale : voir B. Barp, *L'evoluzione sociale e demografica della provincia di Belluno negli ultimi dieci anni*, in B. Barp, G. De Marchi, G. Gobitti (a cura di), *Op. cit.*, 2005, parte prima, pp. 112-118, en particulier sur les suicides les pp. 117-118.

¹⁴³ G. De Marchi, *Le vulnerabilità sociali nella provincia di Belluno*, in B. Barp, G. De Marchi, G. Gobitti (a cura di), *Op. cit.*, 2005, parte terza, pp. 18-19.

¹⁴⁴ I. Diamanti, *Bianco, rosso, verde... e azzurro. Mappe e colori dell'Italia politica*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 50. Une analyse complémentaire est donnée par P. Segatti, *L'offerta politica e i candidati della Lega alle elezioni amministrative del 1990*, « Polis », VI, 2, 1992, pp. 257-280 ; Idem, *Religiosità e territorio nel voto alla Democrazia cristiana dal 1948 al 1992*, « Polis », XIII, 1, aprile 1999, pp. 45-68.

situations qui présentent une unité dans un contexte spécifique du pays (dans ce cas le Nord). Pendant les années quatre-vingt, on assiste à « la fin d'une longue saison, pendant laquelle le territoire constitue au niveau national une ressource pour l'intégration politique et institutionnelle et, au contraire, il devient un instrument et symbole de la division »¹⁴⁵. Cette période rassemble deux phénomènes politiques strictement liés l'un à l'autre : le déclin rapide du parti de la *Démocratie Chrétienne* et la naissance du parti de la *Legha Nord* dans les zones de vote traditionnellement « blanc ». La Vénétie est une région qui était considérée comme un réservoir traditionnel de votes au parti de la *Démocratie Chrétienne* pour des raisons liées à la fois à son histoire et à certaines formes de sociabilité qui sont spécifiques de ces aires¹⁴⁶.

Pour cette raison les analyses de la tendance du vote en série historique, qui s'appuient sur les métaphores des couleurs, en parlent comme d'une « région blanche »¹⁴⁷. En particulier, le « blanc » et le « rouge » sont respectivement les couleurs distinctives des deux grands partis républicains de la *Démocratie Chrétienne* et du *Parti Communiste*¹⁴⁸ auxquels s'ajoutent plus récemment le « vert » et le « bleu » correspondant aux deux partis de la *Legha Nord* et de *Forza Italia*¹⁴⁹. En Italie, la tendance au vote montre une constance pour les deux zones du Nord-est (*blanc*) et de l'Italie du centre (*rouge*) au cours de la période du deuxième après-guerre, tandis que pour le Nord-ouest et le Sud cette tendance est décidément instable. Les motifs de cette instabilité sont à attribuer du côté Nord-ouest à la grande modernisation et à l'industrialisation : il s'agit de la zone du « triangle industriel » formé par les trois grandes villes de Milan, Turin et Gênes¹⁵⁰. Du côté du Sud, l'analyse est beaucoup plus compliquée et

¹⁴⁵ I. Diamanti, *Op. cit.*, 2003, p. 56.

¹⁴⁶ Parmi les autres il faut rappeler la genèse historique (qui est plutôt un long processus) qui comprend trois périodes très marquantes pour l'histoire contemporaine : de l'Unité – en 1861 – à la Grande Guerre, le Fascisme et le deuxième après-guerre. Voir respectivement : E. Franzina, *Tra Otto e Novecento*, et Idem, *Operai, braccianti e socialisti nel Veneto bianco*, in *Storia d'Italia dall'Unità a oggi*, vol. II, *Il Veneto*, a cura di S. Lanaro, Torino, Giulio Einaudi, 1984, pp. 701-762 et pp. 763-860. S. Lanaro, *Società civile, "mondo" cattolico e Democrazia Cristiana nel Veneto tra fascismo e postfascismo*, in *La democrazia cristiana dal fascismo al 18 aprile. Movimento cattolico e Democrazia Cristiana nel Veneto. 1945-1948*, Venezia, Marsilio, 1978 (Istituto Gramsci Veneto – Ricerche 1), pp. 3-71. G. Sorge, *La DC bellunese e le istituzioni locali*, dans *Montagne e veneti nel secondo dopoguerra*, a cura di F. Vendramini, prefazione di E. Franzina, Verona, Bertani, 1988, pp. 93-133. Voir en ANNEXE B les cartes en couleurs du vote dans le Nord de l'Italie et dans le Nord-est.

¹⁴⁷ C. Trigilia, *Le subculture politiche territoriali*, Milano, Feltrinelli, 1984.

¹⁴⁸ La reconstruction cartographique de la tendance du vote – de tradition franco-belge – est illustrée dans des ouvrages comme : C. Ghini, *Il voto degli italiani. 1946-1974*, Roma, Editori Riuniti, 1975 et la mise à jour de E. Rizzi, *Atlante geo-storico 1946-1983. Le elezioni e il Parlamento nell'Italia repubblicana*, Milano, Geografia storica illustrata, 1986. Nous les appelons « grands partis républicains » puisqu'ils se sont affrontés lors des élections de 1948 à la suite du choix de la forme institutionnelle de la République dans le Referendum de 2 juin 1946. Voir P. Ginsborg, *Op. cit.*, 1989, et en particulier les pp. 128-148.

¹⁴⁹ I. Diamanti, *Op. cit.*, 2003, pp. 18-24.

¹⁵⁰ Les trois villes sont les centres urbains de la plus forte industrialisation pendant le « boom économique » des années soixante quand elles deviennent aussi des centres d'attraction des immigrés pour la plupart en

nous nous bornerons à remarquer d'une façon superficielle la condition de « faiblesse persistante de la société civile et du système économique ; cela favorise le contrôle de l'orientation du vote de la part des groupes dirigeants locaux »¹⁵¹.

A partir de la fin des années quarante, lors des premières élections parlementaires après la promulgation de la Charte constitutionnelle, la zone « rouge » et la zone « blanche » (respectivement l'Italie du centre et le Nord-est) montrent un résultat largement au-dessus de la moyenne nationale pour les résultats des partis *Communiste* et de la *Démocratie Chrétienne*. Dans les différentes analyses effectuées sur ce type de données, les limites de ces zones ne sont ni invariantes pendant la période qui va du deuxième après guerre jusqu'à la dissolution des deux partis, ni également partagées, dans leur étendue et pour leur poids, selon l'avis des chercheurs qui se sont occupés du vote. Cela dépend largement de l'unité territoriale choisie (la région, la province, le collège électoral ou la commune) mais pour les buts ici fixés il est intéressant de remarquer que les phénomènes politiques et économiques récents sont enracinés historiquement dans un territoire dont les limites peuvent changer mais dont la « civilisation catholique » constitue la donnée constante¹⁵². Cependant, la « Vénétie blanche » n'est pas l'aboutissement « logique » des héritages du passé, mais le résultat de conflits qui se sont manifestés à plusieurs niveaux : social et politique, d'abord, mais économique aussi¹⁵³.

L'aspect sur lequel on a insisté à plusieurs reprises (et qu'il intéresse ici de mieux comprendre) c'est l'existence d'un *ethos religieux* et du *travail* qui seraient strictement liés entre eux et à l'origine des potentialités de la région. Les valeurs, les structures et les acteurs de la société locale sont autant de facteurs qui déterminent la réussite du développement périphérique dans lesquels une forme de sociabilité spécifique a continué à apporter une *valeur adjointe* (au sens figuré des termes)¹⁵⁴. En Vénétie se sont activées des structures sociales dont le rôle a été déterminant : parmi les autres on retient « le modèle des relations d'entreprise, qui est fortement influencé par l'idée coopérative du catholicisme social » et le

provenance des régions du Sud de l'Italie. P. Ginsborg, *Op. cit.*, 1989, pp. 293-309. L'histoire économique italienne est tracée par M. Salvati, *Economia e politica in Italia dal dopoguerra a oggi*, Milano, Garzanti, 1984 et par T. Fanfani, *Scelte politiche e fatti economici dal secondo dopoguerra ai nostri giorni. Cinquant'anni di storia italiana*, Torino Giappichelli, 1996.

¹⁵¹ Voir I. Diamanti, *Op. cit.*, 2003, p. 26. Nous renvoyons aussi à un ouvrage qui a posé le problème à la fin des années soixante-dix : A. Bagnasco, *Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologna, Il Mulino, 1977 et à un ouvrage plus récent d'un spécialiste : P. Fantozzi, *Comunità, società e politica nel Sud Italia*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 1997.

¹⁵² I. Diamanti, *Elezioni e partiti nel secondo dopoguerra*, in C. Fumian et A. Ventura (a cura di), 2004, pp. 193-208.

¹⁵³ S. Lanaro, *Op. cit.*, 1978, pp. 3-71.

¹⁵⁴ I. Diamanti e E. Pace (a cura di), *Tra religione e organizzazione. Il caso delle ACLI*, Padova, Liviana, 1987.

rôle déterminant de la « famille qui est à l'origine de l'accumulation de la richesse individuelle et collective »¹⁵⁵.

Ce qu'il est important de remarquer c'est le type de légitimation que fournit la « religion » au système politique et, en particulier, à la *Démocratie Chrétienne* des années qui ont suivi la Seconde Guerre Mondiale. Pendant presque cinquante ans, « l'appartenance à l'Eglise est retenue une prémissesuffisante » pour l'appartenance au parti. Le système symbolique et normatif de l'Eglise a été capable de se traduire dans le « sens commun » et il a constitué, pendant cette période une forme de continuité. Toutefois, cette continuité, avec les bénéfices symboliques et d'identité, a apporté aussi des ressources d'organisation et des biens matériels¹⁵⁶. « En plus de l'identité, en plus de la production de « sens », entrent en jeu l'assistance sociale, le soutien économique, l'organisation civile. L'Eglise contrôle, en grande partie, la circulation de ces biens. (...) L'acceptation du système et du rôle de l'Eglise apparaît, de ce fait, la prémissesuffisante pour accéder au marché des bénéfices collectifs de l'identité ou des services de solidarité »¹⁵⁷. Pour comprendre combien l'Eglise est enracinée dans le tissu social civique de cette région, il suffit de penser que, pendant le dix-neuvième siècle, lors de la domination autrichienne, un *Règlement général* du gouvernement déclare : « où il y a un livre paroissial, là il faut une école primaire mineure ». Cependant, « si l'on considère qu'à ce moment là les paroisses de la Vénétie sont en nombre de 1663 (le double de celles de la Lombardie) et les communes 804 (c'est-à-dire environ la moitié) on peut tout de suite comprendre sur quelles racines s'appuient l'influence du clergé auprès des populations de la ville et de la campagne »¹⁵⁸.

Si ce cadre politique est assez consolidé pendant la période qui va de la fin de la Seconde Guerre Mondiale aux années quatre-vingts, la vraie perte d'hégémonie se manifeste pendant les années quatre-vingts avec toute évidence¹⁵⁹. Ces aires blanches se colorent de « vert » : la couleur de la *Lega Nord* et donc des revendications anti-institutionnelles dont les enjeux embrassent tous les champs du système fiscal à la bureaucratie en passant par

¹⁵⁵ R. Guolo, *Religione, economia e società : il caso veneto*, « Religioni e società », XVIII, 46, maggio-agosto 2003, pp. 48-60.

¹⁵⁶ I. Diamanti, *La filigrana bianca della continuità. Senso comune, consenso politico, appartenenza religiosa nel Veneto degli anni '50*, « Venetica. Rivista di Storia delle Venezia », I, 6, luglio-dicembre 1986, pp. 55-80, en particulier pp. 71-75.

¹⁵⁷ I. Diamanti e E. Pace (a cura di), *Op. cit.*, 1987, p. 14. Pendant une longue période la préfecture de Feltre s'appuyait sur les paroisses pour rédiger la « liste des pauvres » qui avaient droit à l'assistance. Aux Archives du Sanctuaire sont encore présents des formulaires avec les instructions : voir les documents en ANNEXE D.

¹⁵⁸ S. Lanaro, *Genealogia di un modello*, in *Storia d'Italia dall'Unità a oggi*, vol. II, *Il Veneto*, a cura di S. Lanaro, Torino, Giulio Einaudi, 1984, pp. 5-98, en particulier p. 24.

¹⁵⁹ I. Diamanti e G. Riccamboni, *La parabola del voto bianco : elezioni e società in Veneto 1946-1992*, Vicenza, Neri Pozza, 1992.

l'organisation centralisée de l'état¹⁶⁰. Ce tournant est interprété comme la manifestation d'un malaise social de manque de représentativité auquel a répondu l'essor du parti *Forza Italia* : le « bleu » serait représentatif d'une politique « sans le territoire », autrement dit, ce parti ne reproduit pas la géographie des « fractures » politiques déjà connues¹⁶¹. Cet aspect est une ressource, si l'on considère ses potentialités de *consensus* politique exempt des dynamiques « *localistes* », mais aussi une limite, si l'on pense aux intérêts les plus spécifiques qui prennent en charge nécessairement les difficultés d'homogénéisation des aires décentrées.

Les institutions ecclésiastiques ne sont pas insensibles à ces problèmes et commencent à s'interroger à ce sujet déjà à partir du congrès ecclésial d'Aquileia – Grado en 1990 : « dans l'ensemble la décennie est perçue par l'épiscopat du *Triveneto* imprégnée d'une culture, même au niveau local, qui assumait des caractères de plus en plus éloignés d'une perspective chrétienne »¹⁶². En 1996, selon un document des Evêques de la région les conditions de la société et de la culture du Nord-est se sont aggravées : « au bout de quelques années, nous ne pouvons que confirmer à nouveau cette lecture en marquant tout au plus quelque signe de gravité ultérieure sur le sécularisme, de perte de sensibilité religieuse et d'éthique de la part des jeunes »¹⁶³. Le contexte a changé et le « facteur religieux » n'a pas la même force de colorer les différentes aires italiennes : la dissolution de la *Démocratie Chrétienne* a eu des conséquences au sein de l'Eglise aussi et une analyse de l'intérieur de l'institution montre la présence « d'au moins deux catholicismes » : l'un vient « de la partie la plus vive du clergé et du laïcat catholique, qui s'adressent à une nouvelle confrontation avec la société post-moderne ». L'autre « catholicisme » est celui des « groupes (...) liés à une religiosité catholique traditionnelle, qu'une partie émergente de la petite entreprise locale embrasse plutôt, de la profession libérale et d'une partie de la population rurale, parfois dans ses composantes les plus radicales, cette religiosité fortement traditionnelle est défendue contre les mêmes institutions ecclésiastiques »¹⁶⁴.

¹⁶⁰ I. Diamanti, *Elezioni e partiti nel secondo dopoguerra*, in C. Fumian et A. Ventura (a cura di), *Op. cit.*, 2004, pp. 206-208.

¹⁶¹ I. Diamanti, *Op. cit.*, 2003, pp. 85-155.

¹⁶² G. Vian, *Dalla crisi del "Veneto bianco" alla nuova evangelizzazione. Note sull'episcopato del Triveneto nel contesto delle trasformazioni di fine Novecento*, « *Venetica* », XV, 4, terza serie, 2001, pp. 95-113 en particulier p. 99.

¹⁶³ Conferenza Episcopale Triveneta, *Lettera alle comunità cristiane di sull'Azione Cattolica*, « Rivista diocesana del patriarcato di Venezia », 81, 1996, pp. 439-445, en particulier p. 440. J.-P. Willaime, *La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions (Note critique)*, « *Revue Française de Sociologie* », XLVII, 4, octobre-décembre 2006, pp. 755-783.

¹⁶⁴ Les références de l'auteur ici sont multiples (et parfois pas très claires) : la religiosité traditionnelle appartient surtout à de petits groupes sympathisant du mouvement schismatique de Mgr Lefebvre, mais aussi (et surtout vue la résonance de cet aspect) aux positions de certains militants de la *Lega Nord* et la prise de position de la part des Evêques de la Vénétie. Voir G. Vian, *Op. cit.*, 2001, p. 108. Sur les valeurs des militants de la

De la part des institutions religieuses et, en ce qui concerne les indications que l'on donne aux fidèles, dans la *pastorale*, le dialogue avec la politique locale est essentiel pour la paix et la promotion de la dignité des hommes¹⁶⁵. « La communauté politique, dans sa variété d'articulations et de richesse des sollicitations, est l'objet et l'interlocuteur à privilégier de la part de l'Eglise locale, à la place de l'Etat-apparat (de pouvoir) »¹⁶⁶. La pastorale des années quatre-vingts considère le territoire comme un des points forts de l'action de l'Eglise : il y a une tendance tout à fait conforme de la part des administrations locales qui y voient le lieu de la reconnaissance de la subsidiarité et de la délégation des pouvoirs. D'ailleurs, de la part de l'Eglise locale, on précise encore que, de cette manière, « l'élément populaire sera mis en relief de nouveau, dans une sérieuse construction de participation effective, qui peut stimuler la société politique »¹⁶⁷. On peut en conclure qu'un trait commun entre l'Eglise et la politique locales est celui de l'importance de l'enracinement dans un territoire, mais les intérêts en jeu sont évidemment différents.

Malgré une erreur possible de généralisation, on peut remarquer, d'une manière préliminaire, que par la politique comme par l'Eglise « modernes »¹⁶⁸, des fins de « bien commun » sont poursuivies¹⁶⁹ : le territoire est aussi considéré comme une ressource importante à la disposition des hommes (dans ce cas ils ne sont définis ni comme citoyens, ni comme fidèles). Néanmoins, les tensions respectives séparent toujours le domaine religieux de celui institutionnel : si dans le cas de l'Etat moderne l'immanence et la rationalisation sont des fins en soi, dans le cas de la religion, les aspirations visent à des fins absolues qui continuent à être poursuivies par une « pluralité d'organisations » hors de l'apparat institutionnel¹⁷⁰.

Lega Nord dans la Vénétie voir I. Diamanti, *La mia patria è il Veneto. I valori e la proposta politica delle leghe*, VI, 2, « Polis », agosto 1992, pp. 225-255, en particulier les pp. 238-241 où l'auteur souligne l'importance du travail et de la religion comme dimensions fondamentales de la vie individuelle.

¹⁶⁵ Il s'agit de la réalisation des indications que l'on trouve dans la Constitution Pastorale du Concile Vatican II *Gaudium et Spes*.

¹⁶⁶ Voir G. Garancini, entrée *Territorio*, in *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto, Assisi, Cittadella Editrice, 1980, pp. 586-599, en particulier p. 590. Il est significatif que, dans ce dictionnaire de pastorale, les directeurs de la publication ont divisé les entrées entre fondamentales et « ordinaire » mais surtout que le territoire fait partie du premier groupe.

¹⁶⁷ Cette fois, l'usage de cette expression élément populaire apparaît moins compréhensible, toutefois elle rentre peut-être dans la conscience de la part de l'Eglise de l'importance de la communauté des croyants comme base. Voir G. Garancini, *Territorio*, *Op. cit.*, 1980, p. 590.

¹⁶⁸ Dans ce cas, le sens de « moderne », comme dans le cas d'autres considérations qui suivront, est celui tracé par E. Troeltsch, *Das Wesen des modernen Geistes (1907)*, trad. it. *L'essenza dello spirito moderno*, in *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli, 1977, pp. 125-174.

¹⁶⁹ La Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* (au paragraphe 26) est explicite lorsqu'on indique que le bien commun devrait être poursuivi même par la politique.

¹⁷⁰ La conséquence la plus importante est la séparation Etat – Eglise, comme on la peut voir en E. Troeltsch, *Op. cit.*, 1977, pp. 159-162.

Cependant, l'Église continue à être un interlocuteur de la politique¹⁷¹ : selon les uns elle maintient et devrait maintenir un rôle « extraparlamentaire »¹⁷², selon les autres l'appartenance à l'Église catholique pourrait se poser en corrélation avec le sentiment d'identité nationale : autrement dit, elle pourrait constituer une forme de « religion civile » mais « à l'italienne »¹⁷³. Contrairement à d'autres contextes nationaux¹⁷⁴, une « religion civile » ne s'est jamais développée en Italie¹⁷⁵. D'ailleurs, cette hypothèse ne peut pas être vraiment parcourue si l'on suit « le modèle rigoureux de définition des rapports entre le christianisme et la politique » comme il est contenu dans la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* où l'autonomie de la politique est clairement ratifiée¹⁷⁶. D'autant plus que, selon un modèle idéal-typique, cette position entrerait en conflit avec la vocation universelle qui caractérise l'Église Catholique.

2.4 Une donnée manquante ? La montagne

Jusqu'ici, le cadre est celui qui s'offre traditionnellement lorsqu'on illustre les succès économiques de cette région italienne devenue, pour certains économistes et sociologues, « un cas ». Les données à retenir sont alors, dans un ordre plus chronologique que d'importance : premièrement, la spécificité du rapport entre la religion et la société locale de la Vénétie qui s'est montrée dans la tendance au « vote catholique », pendant une cinquantaine d'années, mais aussi dans la capacité de construire une base de continuité au niveau des consciences qui, métaphoriquement, constitue le « filigrane blanc » dans la reproduction sociale et culturelle (au sens large des mots)¹⁷⁷. Deuxièmement, on considère la richesse pleinement atteinte, au cours des années quatre-vingt dix, lors de la plus heureuse

¹⁷¹ Il est significatif de remarquer qu'en 2002 le pape Jean-Paul II ait fait une visite officielle au Parlement de la République Italienne, tandis qu'en 2007 le Pape Benoît XVI face aux nombreuses polémiques renonce à une visite à l'Université La Sapienza de Rome.

¹⁷² S. Magister, *Chiesa extraparlamentare: il trionfo del pulpito nell'età postdemocristiana*, Napoli, L'ancora, 2001.

¹⁷³ G. Piana, *Cristianesimo come « religione civile »?*, « Aggiornamenti sociali », LVII, 3, marzo 2006, pp. 223-234; E. Pace, *Il singolare pluralismo degli italiani*, « Studi Emigrazione / Migration Studies », XLI, 154, 2004, pp. 476-486 ; G. E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione: tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, Bologna, Il Mulino, 1993.

¹⁷⁴ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, trad. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000.

¹⁷⁵ F. Garelli, *Presentazione* du numéro spécial *Religione civile e identità nazionale*, « Rassegna Italiana di Sociologia », XL, 2, aprile-giugno 1999, pp. 165-168 et voir également G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio*, Milano, Rizzoli, 2007.

¹⁷⁶ Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, n. 76.

¹⁷⁷ I. Diamanti, *Op. cit.*, 1986, pp. 55-80

des conjonctures économiques vécues par la Vénétie, pendant le vingtième siècle : le parcours évident de région sous-développée à région riche, au bout d'une trentaine d'années, se révèle une opinion commune mais, en réalité, il s'agit d'une thèse économique fautive¹⁷⁸. Troisièmement, on considère le rapport entre le territoire et la politique qui s'est fait de plus en plus difficile comme il ressort de l'analyse des changements dans les tendances du vote et, plus récemment, dans les sollicitations qui viennent de la base électorale. Les partis politiques font expérience de difficultés et de nouvelles instances : après l'échec ou le retard des projets de sécession ou de fédéralisme fiscal dont la *Lega Nord* est le principal parti à s'en faire porte-parole, dans ces zones s'affirme de plus en plus le parti de *Forza Italia*. Le rapport de ce parti avec le territoire, selon les analystes du vote de 2001, est relativement fragile : « Forza Italia apparaît un parti avec des racines fragiles, même si, dans certaines zones, il semble ancré solidement. Ses racines étaient déjà là auparavant, pour autant, elles ne lui appartiennent pas ». De cette manière, le territoire est plutôt considéré comme une variable dépendante dans son rapport avec la politique¹⁷⁹. Ce parti a révélé de posséder une claire connotation de parti « périphérique » mais, *lato sensu*, puisque cette « périphérie » est différemment entendue suivant que l'on se réfère à une « génération périphérique » comme les personnes d'un certain âge, à des « groupes sociaux périphériques » comme les femmes, les retraités et les chômeurs, à une « géographie périphérique » comme celle des centres urbains mineurs, à une « culture périphérique » comme celle des gens qui ne lisent pas, et enfin à une « politique périphérique » comme celle des gens qui ne s'intéressent pas à la politique ou sans connaissances du sujet »¹⁸⁰.

Le territoire du Nord-est qui a « produit » la religiosité et le lien avec le sanctuaire des saints Victor et Couronne – le territoire de Feltre – ne possède pas tous ces caractères de « périphérie en voie de perte d'une identité » à cause de la croissante homogénéisation culturelle et de la mondialisation¹⁸¹. Une hypothèse à discuter à ce sujet est celle de

¹⁷⁸ On trouve les origines avant les années soixante et soixante-dix du vingtième siècle : une première forme d'industrie (en particulier la manufacture de la laine) remonte au dix-neuvième siècle dans les provinces centrales de la Vénétie (Vicence, Vérone et Padoue) : voir G. Roverato, *Dall'Inchiesta industriale alla fine dell'Ottocento. Lo sviluppo della piccola manifattura*, in G. Roverato, *Op. cit.*, 1996, pp. 111-150.

¹⁷⁹ I. Diamanti, *Op. cit.*, 2003, pp. 138-139.

¹⁸⁰ P. Corbetta, *Forza Italia: il «nuovo» che non c'è*, « Il Mulino », n. 3, 2002, pp. 479-489, en particulier p. 480. Ces caractéristiques sortent d'une recherche empirique conduite par le groupe d'Itanes (*Italian National Election Studies* : des chercheurs en sciences sociales de différentes provenance de la sociologie à la science politique, à la statistique). Ils ont recueilli des entretiens face à face (d'environ cinquante minutes) sur trois mille deux cent électeurs à distance d'un mois des élections de 2001. Les autres résultats sont publiés dans P. Corbetta, *Perché ha vinto il centro-destra*, Bologna, Il Mulino, 2001.

¹⁸¹ On essaie d'éviter surtout les lectures totalisantes et les formules qui embrassent la « société de l'incertitude » comme le « choc des civilisations ». Un terrain de recherche dans sa singularité et dans ses

l'existence d'une multiplicité de terrains dans lesquels l'identité s'exprime : l'un est le rapport de l'homme avec son territoire et le milieu naturel. C'est la raison pour laquelle la donnée qu'il faut maintenant considérer et surtout intégrer au cadre, est foncièrement structurelle mais très significative pour cette étude et reporte encore une fois au territoire. Elle est foncièrement structurelle dans le sens qu'il faut toujours s'y mesurer en tant qu'habitant de cette aire limitée du Nord-est qu'est la province de Belluno. Elle est à la fois une limite métaphorique et réelle mais aussi une ressource importante à la disposition de la *société locale* : il s'agit de la montagne. La partie montagneuse du Nord-est n'est pas très étendue et couvre à peu près un tiers de la région mais en Vénétie, elle coïncide parfaitement avec la province de Belluno où se dressent les Alpes et les pré-Alpes dont la zone la plus connue, pour des raisons principalement touristiques, correspond aux Dolomites. Ce secteur est divisé en « zones développées et en zones de régression sociale et économique ou d'abandon des cultures (agricoles et boisées). Du point de vue naturel, c'est ce secteur qui conditionne de façon importante les vicissitudes géologiques et hydrographiques de la plaine du Pô »¹⁸². En effet, la montagne, et, en particulier les Alpes, sont un *système complexe*, c'est-à-dire « une source importante d'eau, d'énergie et de bio-diversité. (...) Les montagnes font partie des principaux écosystèmes qui représentent l'écologie complexe et inter-reliée de notre planète et pour cela elles sont essentielles pour la survivance de l'écosystème global »¹⁸³. La sauvegarde écologique de l'environnement de montagne est importante mais sa « complexité structurelle et fonctionnelle » entraîne aussi une réflexion qui fait dialoguer plusieurs disciplines dans le but de « comprendre l'aménagement et de ne pas compromettre les équilibres ». Ces derniers semblent de plus en plus en danger : plusieurs éléments dans le champ de l'économie et dans le contexte social, le manifestent.

La recherche des équilibres et d'un équilibre semble une tâche importante à poursuivre au niveau global, national et local. Même les institutions religieuses sont conscientes de cet aspect : dans les documents finaux produits pendant le Concile Vatican II, on trouve la dénonce d'un « équilibre brisé » qui est souligné comme un caractère du monde moderne dès l'avant propos de la constitution pastorale *Gaudium et Spes*. En effet on y lit que « Une évolution aussi rapide, accomplie souvent sans ordre, et, plus encore, la prise de conscience

limites permet d'aller plus en profondeur, peut-être avec des difficultés concernant la généralisation des résultats.

¹⁸² *Prefazione*, in *La montagna veneta. Fra rilancio territoriale e nuova identità economica*, a cura di O. Longo e F. Viola, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 7.

¹⁸³ Ministero dell'economia e delle finanze. Dipartimento per le politiche di sviluppo e coesione, *VIII Relazione sullo stato della montagna italiana*, Roma, Istituto Poligrafico e della Zecca di Stato, 2002, p. 227.

de plus en plus aiguës des écartèlements dont souffre le monde, engendrent ou accroissent contradictions et déséquilibres »¹⁸⁴.

L'Italie est souvent définie comme un cas d'« économie dualiste » dont les deux pôles sont un Nord développé et un Sud arriéré. Cependant, une forme de dualisme qui « oppose les zones (et les économies) de montagne au reste du pays » est moins évidente mais, en grande partie, encore persistante¹⁸⁵. Les origines de ce « dualisme économique » ne sont guère récentes mais une rhétorique de la montagne qui décrit les Alpes comme une oasis plaisante, n'abandonne cette représentation que dans la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale. Le regard sur la montagne était celui du touriste savant de la fin du dix-huitième siècle et la première approche scientifique est inspirée par une « conception déterministe du rapport homme-environnement, en privilégiant le poids des facteurs naturels qui modèlaient les genres de vie »¹⁸⁶. Il est significatif que les enquêtes de la Commission Economique du Ministère pour la Constituante considèrent la montagne à l'intérieur de la section « Agriculture », même si, dans cette enquête, des efforts ont été faits et des premières différenciations introduites par rapport à la législation fasciste¹⁸⁷. Le rôle de la montagne dans le cadre du développement institutionnel est considéré à partir de la réalisation de l'article n. 44 de la *Costituzione della Repubblica italiana* qui, avec l'affirmation de la propriété privée, mentionne aussi : « La loi dispose des mesures en faveur des zones de montagne »¹⁸⁸. La notion de « spécificité », plusieurs fois évoquée dans ces pages, enchaîne aussi une préoccupation institutionnelle et elle a été matière à législation en rapport avec les conventions de l'Union européenne pour les zones transfrontalières. La Région de la Vénétie a conféré des fonctions et des rôles administratifs aux organismes locaux pour acquérir plus d'autonomie et pour disposer une distribution plus équitable des ressources et des financements¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Constitution Pastorale, *Gaudium et Spes* (le 7 décembre 1965), *Avant-propos*.

¹⁸⁵ G. Roverato, *L'economia montana tra influssi riformatori e la realtà della emarginazione*, in F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1988, pp. 241-269, en part. p. 243.

¹⁸⁶ P. Guichonnet, *Le popolazioni alpine fra età moderna e contemporanea*, A. Lazzarini e F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1991, pp. 11-23, en part. p. 12. P. Guichonnet évoque son ouvrage : P. Guichonnet, *Histoire et civilisations des Alpes*, Lausanne, Payot, 1980.

¹⁸⁷ Un des problèmes de ces enquêtes est que la subdivision en portions (au moins les Alpes des Appenins et des montagnes des Iles italiennes) n'a pas été faite, cependant les problèmes de forestage sont différenciés des problèmes liés aux activités agricoles. Voir Ministero per la Costituente, *Rapporto della Commissione Economica*, "Agricoltura", tomo I-*Relazione*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1947, pp. 401-460 et tomo II-*Appendice*, (*Interrogatori, questionari monografie*), Roma, I.P.S., 1946, pp. 380-388 et G. Roverato, *Op. cit.*, 1996, p. 244.

¹⁸⁸ Source : <http://www.cortecostituzionale.it/>

¹⁸⁹ A. Brancher, *Il ruolo della montagna nelle linee di sviluppo istituzionale*, in O. Longo e F. Viola (a cura di), *La montagna veneta. Fra rilancio territoriale e nuova identità economica*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 15-17. Il s'agit de la Loi régionale n. 11/2001 qui réalise le Décret Législatif n. 112/1998.

A travers une donnée de géographie physique, on voit alors s'étaler plusieurs difficultés : d'abord, les difficultés sont analytiques de la part des « spécialistes du changement social convaincus de la disparition imminente de toutes les survivances des spécificités [qui] s'accompagnent aux pathétiques [*sic*] qui glorifient le « *localismo* » fondé sur la prétention de l'existence de vertus ethniques purement héréditaires de la population locale, non acquises de nouveau à chaque génération »¹⁹⁰. D'autre part, il est nécessaire de tempérer d'un côté et de l'autre cette analyse : les « vertus ethniques héréditaires » sont surtout des représentations faciles à manipuler dans le discours politique xénophobe et sécessionniste que tenaient les *Leghe* pendant leur période d'élan majeur : sur ce point on est d'accord qu'il s'agit d'une attitude « pathétique ». D'un autre côté, c'est assez facile de vérifier que, au fond, les spécificités – surtout dans les montagnes – ont de la peine à disparaître pour des raisons non identifiables distinctement : les données géographiques en constituent le cadre structurel, l'histoire des émigrations en reconstruit quelques-unes des dynamiques mais on a encore l'impression qu'une partie importante de l'explication échappe.

D'autre part, ces considérations d'ordre « culturel » évoquent moins de certaines données structurelles : « la surface de la province de Belluno (3678 kilomètres carrés) représente 20 pour cent du total de la Vénétie et son caractère de territoire complètement montagneux est très connu ». Il s'agit d'une province constituée en grande partie de petites communes : « 42,4% des vingt-six mille habitants environ de la Vénétie qui vivent dans les trente neuf communes de moins de mille habitants, sont concentrés dans la province de Belluno. Feltre est la deuxième commune la plus densément peuplée (197,2 habitants au km carré) après le chef-lieu, cependant elle s'arrête toujours au dessous de la densité moyenne des centres habités du reste de la région »¹⁹¹. Une étude inspirée par les catégories du géographe autrichien W. Batzing compte Feltre parmi les centres locaux de montagne dans l'aire des Pré-Alpes : avec Belluno et Asiago, Feltre est un centre qui assure effectivement ces fonctions tout en faisant partie d'un territoire « de frontière entre montagne et plaine » et tous les trois restent des centres d'importance majeure comme l'illustrent le nombre d'habitants et la densité moyenne¹⁹².

La condition démographique de ces zones montagneuses est préoccupante parce que cela implique, en gros, une marginalité économique et sociale. La situation est sérieuse et le

¹⁹⁰ U. Bernardi, *Culture locali. Senso soggettivo e senso macrosistemico*, Milano, Franco Angeli, 1993 [1988], p. 7. C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, Il Mulino, 1999.

¹⁹¹ Direzione Sistema Statistico Regionale, *Le nostre province. Rapporto statistico sulla Provincia di Belluno*, Venezia, Regione Veneto, 2005, p. 1.

¹⁹² B. Castiglioni, *Montagne e valli del Veneto : varietà di ambienti, varietà di paesaggi*, in O. Longo e F. Viola (a cura di), *Op. cit.*, 2005, pp. 43-63, en particulier pp. 51-52.

fait de parler d'un « malaise démographique »¹⁹³ n'est qu'une manière métaphorique de décrire la condition italienne de nos jours caractérisée par des taux de fécondité les plus bas du monde (seulement après le Japon), ce qui entraîne un fort vieillissement de la population. La forte diminution de la population jeune affecte l'Italie en général et certaines régions d'une façon particulière : si le cours de ce « malaise négatif » est typique des pays les plus développés, les composantes naturelles de la dynamique démographique (c'est-à-dire le rapport entre naissances et décès) peuvent prendre des valeurs *modérées* lorsque le solde naturel se trouve entre - 2 et - 5 pour mille (*intenses* entre - 5 et - 10 pour mille et *fortes* au dessous de - 10 pour mille). Dans la province de Belluno, selon une élaboration faite sur les données de 1992 à 1996, ce « malaise démographique » est sur le seuil de *modéré* à *intense*, tandis que la moyenne régionale est de - 0,9 pour mille¹⁹⁴.

Un indicateur utile à ce sujet est l'indice de vieillesse qui (exprimé sur la base de cent) correspond au rapport entre la population de soixante-cinq ans et plus et la population de moins de quinze ans. En Italie, au début des années quatre-vingts, cet indice est de 62%, tandis qu'en 2000 il est de 125 et en Vénétie il est de 145¹⁹⁵. « Dans l'ensemble, l'Italie septentrionale est affectée par une croissance du nombre et de la proportion des gens âgés allégée seulement en partie par l'autre phénomène important qui est l'immigration (...). Toutefois, dans certaines zones le vieillissement a été accentué, et l'est encore à cause des départs continus des jeunes qui quittent leur villes natales pour s'établir ailleurs. C'est ce qui s'est passé et continue à se passer dans les communes de montagnes »¹⁹⁶. Si l'on introduit une comparaison entre zones sur la base de l'altimétrie, la fécondité des zones de montagne n'est pas pire que celle de la plaine, tandis que celle des communes de collines est plus importante. Dans ce cas, l'explication revient aussi à l'émigration plus forte plutôt qu'à une natalité inférieure et au manque d'une compensation due à l'immigration. La province de Belluno a moins d'attrait d'autres de la même région et, de cette manière, la population résulte plus âgée que la moyenne nationale et régionale : en 2003, l'indice de vieillesse de

¹⁹³ A. Golini divise le « malaise démographique entre *positif* et *négatif* : le premier correspond à la situation des populations qui souffrent d'un excès de croissance démographique, tandis que le seconde dérive de la population en diminution. Voir A. Golini, A. Mussino, M. Savioli, *Op. cit.*, 2000.

¹⁹⁴ Voir A. Golini, A. Mussino, M. Savioli, *Op. cit.*, 2000, p. 173 et F. Rossi e A. Rosina con la collaborazione di M. Preda, *Montagna veneta e malessere demografico*, in O. Longo e F. Viola (a cura di), *Op. cit.*, 2005, pp. 243-261, en particulier pp. 245-247.

¹⁹⁵ Cet indice signifie que sur cent personnes entre zéro et quatorze ans, il y en a respectivement 62, 125 et 145 de plus soixante-cinq ans. F. Rossi e A. Rosina con la collaborazione di M. Preda, in O. Longo e F. Viola (a cura di), *Op. cit.*, 2005, pp. 243-261 en particulier p. 248. Ces données sont sur la base d'une estimation de 2000.

¹⁹⁶ F. Rossi e A. Rosina con la collaborazione di M. Preda, in O. Longo e F. Viola (a cura di), *Op. cit.*, 2005, p. 248.

Belluno est de 170. Si une grande partie des problèmes démographiques est imputée au départ des habitants et à la perte progressive d'identité culturelle de ceux qui sont restés, ce procès ne peut être interprété d'une manière univoque¹⁹⁷.

Dans le cas des montagnes du Nord-est de l'Italie – le secteur oriental des Alpes, y compris les Dolomites – le dépeuplement présente une diffusion par taches : « l'aire investie par la Grande Guerre est affectée par des difficultés qui ne se sont pas encore résolues, à cause aussi d'autres événements catastrophiques comme, dans le Frioul, le tremblement de terre de 1976 ». Dans la bande située au pied des montagnes, spécialement dans les vallées de communications, l'émigration s'est arrêtée, en particulier, où il y avait plus de possibilités d'implanter des activités à coûts bas et une plus facile disponibilité de main d'œuvre¹⁹⁸.

Donc, il s'agit d'un territoire en général peu peuplé. Cependant, l'isolement n'est ni son caractère dominant ni le seul caractère interprétatif : au contraire, les « signes » qui ont déterminé l'aménagement du territoire (c'est-à-dire l'usage, l'installation et le développement des habitats urbains) comme on le connaît aujourd'hui sont autres. Le premier est évidemment la montagne, le deuxième l'eau et le troisième le climat. « Ces trois aspects interagissent (...) et déterminent entre autres un peu partout des systèmes d'éboulements qui risquent d'isoler des portions du territoire, souvent représenté comme un système d'« îles », lieux circonscrits et bien identifiés reliés entre eux par le quatrième « signe fort » qui gouverne le territoire : la viabilité »¹⁹⁹. Le cinquième « signe fort » qui n'est pas un trait mesurable avec des instruments techniques, c'est « le stricte lien anthropologique entre les populations locales et les ressources locales. Ce lien a transformé des territoires autrement marginaux ou marginalisés, ou au risque de l'être, en territoires attirants pour le tourisme et non seulement »²⁰⁰.

Les difficultés d'ordre socio-structurel sont intrinsèques au système complexe représenté par la montagne et se déclarent d'une façon plus manifeste lorsqu'elles sont liées à une fracture entre le territoire et la politique. Toutefois, cette dernière affecte le territoire national et les orientations politiques aux différents degrés comme le manifesterait l'essor de certains partis politiques, comme ce fut ce cas selon certains sociologues, pour *Forza Italia* si on le compare à la dynamique de la *Lega Nord*. La demande d'autonomie reste inchangée au niveau de la politique locale (celle qui gouverne la province de Belluno), bien qu'elle soit

¹⁹⁷ F. Viola, *La montagna, sistema complesso*, in F. Rossi e A. Rosina con la collaborazione di M. Preda, in O. Longo e F. Viola (a cura di), *Op. cit.*, 2005, pp. 19-41, en particulier p. 27.

¹⁹⁸ F. Viola, *La montagna*, *Op. cit.*, p. 27.

¹⁹⁹ F. Della Puppa, *Usa del territorio e sistema insediativo in provincia di Belluno: una decentrata centralità*, in Marini e S. Oliva (a cura di), *Op. cit.*, 2003, pp. 84-98, en particulier p. 84.

²⁰⁰ F. Della Puppa, in Marini e S. Oliva (a cura di), *Op. cit.*, 2003, p. 84.

partiellement abandonnée à son niveau national de la part des partis qui avaient pris en charge cette instance. D'un côté, des réformes dans la direction de l'autonomisation ont été introduites mais, de l'autre, la politique locale n'a pas vraiment changé sa vocation aux revendications de type autonomiste. Toutefois, un sentiment de malaise semble affecter le discours politique comme également les prises de parole de la pastorale des années quatre-vingt dix : seulement au début de la décennie deux mille, l'attention se déplace plutôt sur les grands débats moraux qu'une partie de la politique n'est pas encore prête à affronter.

Cependant, la donnée vraiment nouvelle à considérer se trouve au niveau politique le plus proche des citoyens : il s'agit de la demande de « sortie de la Vénétie » de la part de plusieurs communes qui confinent avec le Trentin et le Haut Adige (dans l'actuelle province de Belluno et de Vicence) et quelques unes avec le Frioul Vénétie Julienne (dans l'actuelle province de Venise). Des raisons économiques et fiscales évidentes, si l'on considère le statut spécial et l'autonomie des régions auxquelles les communes aspirent à se joindre, se dissimulent (à notre avis) sous la prétention de l'existence d'une vocation identitaire qui a été faussée lors de la solution des frontières de 1947²⁰¹. Le conflit entre les communes et la région est évident surtout parce que, de cette manière, l'effort représenté par la demande d'autonomisation de la province de Belluno perd partiellement sa raison d'être. Il y a une faible conscience ou une générale insatisfaction face aux prudentes réformes mises en place à partir de 2001 : on constate que la conscience et la fierté de la spécificité ne semblent pas une motivation suffisante aux groupes locaux.

Il vaut la peine de mieux comprendre le contenu dudit lien anthropologique qui lie la population à son territoire et à ses ressources et de s'interroger sur l'existence d'une conscience de l'appartenance au territoire : quelles sont alors les composantes de l'appartenance à la montagne ? Comment s'agence la conscience d'une identité locale, s'il y en a une ? Cette étude est, dans ce sens, la tentative de montrer que le culte du Saint Patron peut représenter une des composantes de cette identité parce qu'il introduit un élément important pour la perception de soi de la part des sujets croyants ou non : la possibilité de différencier le territoire sur la base d'une discrète mais visible présence du « sacré » qui devient aussi une opportunité comme le perçoit bien et d'une manière consciente l'Eglise locale. Le Livre synodal aborde ce thème explicitement dans un paragraphe intitulé *Les fuites de la montagne* en dénonçant que « Nos montagnes ne sont seulement barrières, ne nous ont pas exclus des changements de la société et ne nous ont pas défendus des phénomènes

²⁰¹ Traité de paix de Paris (le 10 février 1947).

« négatifs qui la caractérisent ». Les motifs de préoccupation existent et sont liés au style de vie « qui a perdu les rites et les langages de la socialité simple et solidaire »²⁰².

De la part des institutions politiques, cette même conscience est plus nuancée mais également présente : l'option religieuse n'est pas écartée et les valeurs positives entraînée par un monument historique et lieu de culte comme le sanctuaire ne sont pas objet d'un refus. Au contraire, en répondant à la sollicitation d'une société locale soucieuse des sorts de « son Saint Victor », les différents acteurs sociaux se sont engagés dans plusieurs directions : la sauvegarde, la restauration et la promotion mesurée du sanctuaire.

²⁰² Voir Diocesi di Belluno-Feltre, *Libro Sinodale*, Belluno, Tipografia Piave, 2006, paragraphe 130, p. 116.

DEUXIEME CHAPITRE

LA MENTALITÉ RELIGIEUSE CHANGE : AUX SOURCES DES REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES

1. Aux origines de la mentalité religieuse locale : le dix-neuvième siècle

1.1 La mentalité religieuse locale à la fin du 19^{ème} siècle

Le cadre tracé dans le premier chapitre présente surtout les coordonnées de l'étude du sanctuaire des saints Victor e Couronne : une réflexion historique et sociologique sur la *mentalité religieuse locale* vise à les compléter. A première vue, la notion de *mentalité* peut sembler imprécise ou désuète : les références sont nombreuses et relèvent des différentes disciplines de l'histoire à la psychologie, en passant par la sociologie¹. D'après une approche sociologique, lorsqu'on utilise la notion de mentalité, on traite de *représentations collectives* au sein d'un *groupe social donné*². La définition de mentalité qui est la plus apte à l'étude des « phénomènes religieux à une échelle locale » est celle qui est synthétisée par P. Ansart : la mentalité est un « ensemble de représentations communes, d'images, d'attitudes affectives, s'exprimant par des réactions et des comportements propres à un groupe, à une classe sociale »³.

Dans un premier temps, on cherche à définir le groupe concerné par « représentations et comportements religieux communs » à partir d'un contexte spatial et temporel donné, à

¹ P. Ansart, entrée *Mentalité*, in *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert – Seuil, 1999, pp. 334-335 : cet auteur souligne surtout l'importance de la notion pour sa portée interdisciplinaire, tandis que J. Revel en note le champ d'intérêt vaste et hétérogène : voir J. Revel, entrée *Mentalités*, in A. Burguière (sous la direction de), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 450-456.

² La première référence sociologique qui, pour les critiques reçues, suggère une certaine désuétude, c'est l'approche de la « mentalité primitive », comme elle est présentée par L. Lévy-Bruhl : ce qui est principalement rejeté dans cet ouvrage, c'est l'argument principal, selon lequel les « mécanismes mentaux des « primitifs » ne coïncident pas avec ceux dont la description nous est familière chez l'homme de notre société ». Voir L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1922, p. 2.

³ P. Ansart, entrée *Mentalité*, *Op. cit.*, 1999, p. 334.

savoir la Vénétie et le diocèse de Belluno – Feltre de la période post-unitaire. Le choix est imposé par deux événements centraux de l'histoire locale : cette période correspond aussi à l'annexion de la Vénétie au Royaume d'Italie en 1866 et au passage du sanctuaire étudié au clergé séculier diocésain une dizaine d'années plus tard⁴. La vente des biens meubles du Couvent de Saint Victor qui appartenait « à l'ex Famille Franciscaine devrait rapporter au Trésor public quatre cent livres environ » pendant une vente aux enchères en octobre 1867⁵.

D'habitude, les historiens closent en 1878 la période concernée par les expériences de plus fort anticléricalisme et par des réformes dans la direction d'une laïcisation : c'est l'année de la mort du premier roi d'Italie et du Pape Pie IX⁶. D'ailleurs, comme c'est souvent le cas, la périodisation « locale » suit d'autres logiques que celles nationales ou internationales. En effet, de 1871 à 1899 le diocèse de Belluno – Feltre est guidé par un évêque – Salvatore Bolognesi – dont le tempérament se révèle très ferme face à l'autorité civile et au monde qui lui est contemporain : on le juge comme « un centralisateur et en opposition à l'air du temps. Il eut une position de défense contre les forces qui dévastaient un monde qui niait Dieu »⁷. L'influence de cette figure est forte sous différents points de vue : il s'agit d'un moment historique de conflits ouverts entre les institutions religieuses et laïques et, en même temps, c'est une période d'effervescence et de responsabilisation du laïcat qui commence à se réunir en associations et, dans un deuxième temps, en partis⁸. D'après l'analyse des documents épistolaires entre l'Evêque et le Saint Siège, on comprend que ses attitudes et ses choix pastoraux sont contradictoires. D'un côté, il est fort engagé dans la formation d'un nouveau groupe de prêtres – de provenance non noble – et aussi dans les rapports diplomatiques avec les autres évêques de la Vénétie⁹. De l'autre côté, il a manqué d'une ouverture à l'égard de la communauté ecclésiale en contradiction avec les tendances nationales en acte. En dépit des

⁴ Les lois italiennes de 1866-67 suppriment certains ordres religieux et le sanctuaire passe ainsi au clergé diocésain : voir A. Roldo, *Storie di monasteri soppressi: le vicende in provincia*, « Dolomiti », XXX, 2, 2007, pp. 39-52.

⁵ *Cronaca cittadina*, «Panfilo Castaldi», I, 23, martedì 8 ottobre 1867 p. 92.

⁶ Les références concernent surtout les années du plus fort anticléricalisme dont fait l'expérience l'Eglise en Italie : voir par exemple *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto Convegno di storia della Chiesa. Relazioni II*, Milano, Vita e Pensiero, 1973 et la bibliographie : J.-P. Viallet, *Anticléricalisme et laïcité en Italie*, in « Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age. Temps Modernes », t. 98, 1986, pp. 837-851. Sur la figure de cet évêque voir aussi E. Pasuch, *Il vescovo Salvatore Bolognesi*, in « Dolomiti », IV, 2 et suivants, 1986.

⁷ N. Tiezza, *Il distacco da Udine : un dramma per il clero cadorino*, in N. Tiezza (a cura di), *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996, pp. 308-354, en particulier pp. 329-332 et 345-348.

⁸ P. Stella, *Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento*, in G. De Rosa, T. Gregory et A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. 3. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 115-142.

⁹ N. Tiezza, *Nel mutevole scenario politico dell'Ottocento*, in N. Tiezza (a cura di), *Op. cit.*, 1996, pp. 293-307, en particulier les pp. 293-296.

intentions exprimées lors du congrès de Venise de 1874, de la visite à Feltre et à Belluno du président de l'« *Opera dei Congressi* » en 1882 et d'avoir été le lieu de déroulement du VII Congrès Régional des Catholiques de la Vénétie en 1894, le mouvement de l'Action catholique italienne a de la peine à s'organiser¹⁰. Le laïcat de Feltre commence à adhérer au Mouvement Catholique plutôt tard : on est déjà dans la deuxième décennie du vingtième siècle quand les cercles d'Action Catholique commencent à s'acheminer. Toutefois, les raisons de ce « retard » demeurent aussi sur l'enchaînement de plusieurs phénomènes : la configuration des paroisses de Feltre est susceptible d'une réforme importante¹¹, la baisse des vocations et du nombre de prêtres qui sortent chaque année des Séminaires de Feltre et de Belluno est grave au lendemain des mouvements de 1848-1849¹², mais c'est surtout l'émigration massive des deux décennies 1866-1886 qui réduit considérablement la composition du tissu social (les familles se séparent) qu'il s'agisse d'émigration saisonnière ou de départs définitifs¹³.

Après ce préambule, on avance une esquisse d'analyse des contenus des *représentations collectives religieuses* dans leur évolution récente – à partir de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle environ – dans les principaux supports de diffusion dans la partie méridionale de l'actuel diocèse : la presse locale et les documents produits évoquent les événements les plus marquants pour l'histoire du sanctuaire et de la société locale. Autrement dit, on essaie de comprendre le rapport qui s'est instauré entre l'opinion et la mentalité, c'est-à-dire qu'à partir des données recueillies, l'on devrait discerner la partie la plus durable de ce rapport qui se fonde aussi sur la *mémoire* prétendue ou réelle d'un lieu¹⁴.

Pour confirmer le caractère interdisciplinaire de la notion de *mentalité* ici considérée, les références sont en premier lieu à l'école historique des « Annales » : les études de M.

¹⁰ L'« *Opera dei Congressi* » (fondée en 1871) est une émanation de l'Action catholique italienne (fondée en 1868) : elle s'occupait principalement de la liberté du Pape et d'enseignement de la religion catholique. N. Tiezza, *Il distacco* et S. Dalla Rosa, *I poli della vita ecclesiale feltrina*, in N. Tiezza, *Op. cit.*, 1996, respectivement pp. 347-353 et 437-446. Pour le contexte à ce mouvement voir : A. Gambasin, *Il movimento sociale dell'Opera dei Congressi (1874-1904)*, Roma, Università Gregoriana, 1958.

¹¹ G. Dal Molin, *La parrocchia feltrina nell'età contemporanea* (I) et (II), « Dolomiti », respectivement III, 1 febbraio 1980, pp. 37-39 et III, 2, aprile 1980, pp. 15-22 ; G. Dal Molin, *Correnti di pensiero e d'azione nel Clero feltrino dal 1866 al 1950*, « Dolomiti », VI, 1, febbraio 1983, pp. 11-19.

¹² Il s'agit des mouvements pour la libération de l'occupation de l'Autriche, que dans la province de Belluno, furent caractérisés par une forte participation du clergé. Voir aussi G. Alvisi, *Belluno e la sua Provincia*, Bologna, Sardini, 1974 [rist.].

¹³ E. Franzina, *Le origini dei flussi migratori veneti 1866-1886* (I) et (II), « Rivista bellunese. Nuovi sentieri editore », respectivement II, 7, 4/1975, pp. 365-370 et III, 8, 1/1976, pp. 21-39.

¹⁴ Sur ce point convergent plusieurs des références que l'on verra amplement au cours de cette étude. Juste pour en citer quelques-uns : E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Tradition*, in E. Hobsbawm and T. Ranger (ed.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14 ; M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1971 [1941] et P. Nora, *Les lieux de mémoire*, (sous la direction de), t. I *La République*, Paris, Gallimard, 1984.

Bloch et de R. Mandrou s'insèrent « dans le sillage de la méthode compréhensive de Weber et de sa tentative de décrire les différentes dimensions du vécu social et historique, à des moments déterminés de l'histoire ». L'opinion, comme elle est abordée par ce groupe de chercheurs sociaux, désigne un « ensemble de jugements et de représentations structurées et conscientes ». Changeante par nature, elle est également « le lieu de certitudes d'autant plus résistantes qu'elles ne sont pas fondées ». Elle est, donc, essentiellement ambiguë, mais cette ambiguïté se retrouve dans la notion de mentalité : « à la différence de l'opinion, la mentalité désigne une tendance « lourde » des croyances et des représentations qu'une collectivité se fait du social, du politique, du religieux ». Le sociologue et l'historien peuvent, ainsi, distinguer la part du conservatisme et de la nouveauté : il s'agit de la tentative que nous avons entamée dans notre enquête¹⁵. De cette façon, on voudrait comprendre pourquoi, de nos jours, on continue à visiter le sanctuaire des saints Victor et Couronne : la réponse à cette question représente le véritable enjeu de cette étude car la réponse implique l'explication d'un phénomène qui se révèle aussi à caractère social.

La difficulté ne se trouve pas tant à mettre en évidence cette *tendance* « lourde » qu'à y introduire des distinctions. La Vénétie est une région où la religion catholique a constitué, pendant une longue période, une base de la continuité dans les rapports sociaux et dans les attitudes politiques. Jusqu'aux années soixante du vingtième siècle, l'axe de l'organisation de l'Eglise sur le *territoire* était indiscutablement la paroisse, d'autant plus que celle qu'aujourd'hui on appelle *société civile*¹⁶ trouve ses bases fortes dans celle-ci et dans les associations catholiques à inspiration religieuse¹⁷. Ces dernières accompagnaient la vie des citoyens-fidèles de l'enfance jusqu'à l'âge adulte : dans les petits villages perdus des zones rurales et des montagnes, jusqu'à la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale, certaines institutions comme l'école sont organisées avec la collaboration plus ou moins implicite de

¹⁵ P. Ansart, entrée *Mentalité*, *Op. cit.*, 1999, p. 335. Une autre référence en ce sens est M. Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, La Découverte, 1985.

¹⁶ Il s'agit d'une notion très controversée dans les sciences sociales et nous ne l'utiliserons pas. Toutefois, elle est une piste possible, malgré la confusion qu'elle peut entraîner. Un éclaircissement utile est offert par G. Pirotte, *La notion de société civile*, Paris, La Découverte, 2007 et par l'article V. Pazè, *Tre concetti di società civile. E un'eredità difficile da raccogliere*, « Teoria Politica », XXII, 2, 2007, pp. 79-102.

¹⁷ Les références sont nombreuses. Toutefois, un essai introductif sur la question de la spiritualité, pendant le dix-neuvième siècle, permet de comprendre les multiples origines de l'agrégation sociale d'impulsion ecclésiastique ou non : P. Stella, *Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento*, in G. De Rosa, T. Gregory et A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. 3. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 115-142, en particulier pp. 135-140 sur « Associationnisme et sainteté comme idéal pour tous ». D'ailleurs, l'Action catholique est l'une des plus diffuses et des plus proches des gens : voir, pour son histoire : F. Magri *L'Azione Cattolica in Italia*, Milano, La Fiaccola, 1953 et L. Ferrari, *L'Azione cattolica in Italia dalle origini al pontificato di Paolo VI*, Brescia, Queriniana, 1982. Une analyse sociologique sur la composition des groupes : G. Poggi, *Il clero di riserva*, Feltrinelli, Milano, 1963.

l'Eglise¹⁸. La législation autrichienne, pendant sa domination dans la première moitié du dix-neuvième siècle, prend en considération la configuration spécifique de l'Eglise de la Vénétie (et de la Lombardie) et y appuie l'instruction publique. Le « prêtre – curé et instituteur – est (...) à la fois fonctionnaire civil et employé de l'Etat qui ajoute, ainsi, des fonctions bureaucratiques à ses fonctions sacramentelles, liturgiques et caritative qui lui étaient attribuées par les statuts du Concile de Trente »¹⁹. Au contraire, lors de l'unification sous le Royaume d'Italie, la législation scolaire vise à réduire le plus possible l'instruction religieuse dans les établissements scolaires et elle vise, aussi, à une centralisation des programmes et de l'administration sous l'autorité du ministère²⁰.

De la part de l'Etat, de la politique et des courants culturels, les valeurs laïques du *Risorgimento* sont poursuivies explicitement : deux « manifestes » du positivisme italien qui datent de 1866 donnent des « orientations et un style de la pensée (...) dans les deux domaines des sciences de l'homme et de la nature »²¹. « Ce mouvement d'idées, même s'il est composé à son intérieur, avait fourni (...) à une classe d'entrepreneurs et de bourgeois, quelques bases philosophiques, l'optimisme et la confiance dans les inventions scientifiques et techniques »²². Cependant, à un niveau « populaire », les écoles primaires restent confiées aux communes pour la réalisation effective des instructions ministérielles : les conséquences sont importantes pour les zones les plus pauvres et les plus décentrées. C'est ce qui explique pourquoi l'action de l'apostolat catholique continue à représenter une alternative efficace, parfois la seule à s'occuper de l'instruction de masse jusqu'à une période relativement récente²³.

¹⁸ S. Lanaro, *Società e ideologie nel Veneto rurale*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1976, en particulier pp. PAGES.

¹⁹ S. Lanaro, *Genealogia di un modello*, in *Storia d'Italia dall'Unità a oggi*, vol. II, *Il Veneto*, a cura di S. Lanaro, Torino, Giulio Einaudi, 1984, pp. 5-98, en particulier p. 24.

²⁰ Le mouvement catholique a répondu rapidement à entrée en vigueur de la dite « Loi Casati » remontant à 1859 : voir S. Lanaro, *Intorno ai cattolici veneti e alle elezioni amministrative (1872-1889)*, « Archivio Veneto », XCIII, 1971, pp. 65-108.

²¹ Il s'agit respectivement de P. Villari, *La filosofia positiva e il metodo storico* et de S. Tommasi, *Il naturalismo moderno* : voir A. Zambarbieri, *Fede e religiosità fra tendenze laiche e modernismo cattolico*, in G. De Rosa, T. Gregory et A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. 3. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 142-188, en particulier p. 151.

²² A. Zambarbieri, *Fede e religiosità*, *Op. cit.*, 1995, p. 153, mais aussi J. B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, New York, Macmillan, 1932, en particulier le chapitre XVIII sur le « Progrès matériel et l'exposition de 1851 ».

²³ A. Zambarbieri, *Fede e religiosità*, *Op. cit.*, 1999, en particulier les pp. 157-165 sur « Législation et orientations scolaires ». Voir aussi D. Bertoni Jovine, *Storia dell'educazione popolare in Italia*, Bari, Laterza, 1965.

1.2 L' imprimerie locale du 19^{ème} siècle : les sources écrites et la dévotion aux Saints Patrons

Les sources écrites périodiques du dix-neuvième siècle que nous considérons comme pertinentes pour cette enquête sont peu nombreuses : elles sont conservées dans les Archives des Bibliothèques municipales de Feltre et de Belluno dans leurs sections historiques. Cependant, pour comprendre le nombre très modeste des documents locaux recueillis, il faut considérer plusieurs éléments qui compliquent la recherche d'archives et qui concernent surtout les événements qui ont intéressé la région : les anciennes archives municipales de Feltre, qui ont survécues aux nombreuses vagues de destructions, remontent à une période plutôt tardive, à savoir le Bas Moyen Age²⁴. Le tableau est encore plus lamentable si l'on prend en considération le fait que les deux villes, au cours du dix-neuvième et du vingtième siècles, ont été envahies à plusieurs reprises. Seulement pour énumérer les événements les plus saillants des deux derniers siècles, on est passé de la domination française, à la fin du dix-huitième siècle, à celle autrichienne, au dix-neuvième siècle²⁵, pour poursuivre avec des épisodes plus récents, au cours du vingtième siècle, lors des deux Guerres Mondiales, en 1917 et pendant l'hiver 1943-1944²⁶.

Dans notre recherche d'archives, on a constaté que, dans les sources périodiques modernes, mais aussi contemporaines, l'attention réservée à leur conservation a constitué, pendant longtemps, une préoccupation mineure, si on la compare à la conservation des livres et des manuscrits anciens. Il est significatif que l'attitude envers le patrimoine culturel, littéraire et folklorique, en général, et l'importance attribuée au passé, dans son ensemble, représentent une « découverte » toute récente : même la notion de *patrimoine* appliquée au domaine des biens matériels culturels n'est pas ancienne²⁷. Cela est encore plus clair si l'on suit les observations de nombreux historiens, lorsqu'ils considèrent l'obsession à conserver et à rappeler que l'on trouve, par exemple, dans les commémorations qui, en Italie, sont

²⁴ E. Bonaventura, B. Simonato, C. Zoldan (a cura di), *L'episcopato di Feltre nel Medioevo. Il Catastrum seu inventarium bonorum del 1386*, Saggio storico introduttivo di S. Collodo, Venezia Deputazione Editrice, 1999.

²⁵ A. Vecellio, *Storia di Feltre* del P.M. A. Cambruzzi, Feltre, Panfilo Castaldi, 1874, ristampa Panfilo Castaldi, 1971, en particulier vol. IV, pp. 318-347.

²⁶ L'histoire relativement récente (entre la fin du dix-neuvième et le début du vingtième siècle) de Feltre est abordée dans A. Pellin, *Storia di Feltre*, Feltre, Tipolitografia « B. Bernardino », 2001.

²⁷ Le mot « patrimoine » utilisé par analogie et au sens figuré de « Ce qui est transmis à une personne, à une collectivité, par les ancêtres, aux générations précédentes, et qui est considéré comme un héritage commun », dans l'exemple donnée par le *Trésor de la Langue Française*, date de 1899 : voir *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de P. Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 et éditions suivantes (sur support électronique), entrée *Patrimoine*. Sur cette notion on reviendra plus loin : voir, dans cette étude, le QUATRIEME CHAPITRE.

devenus de plus en plus nombreuses pendant les quinze dernières années²⁸. Un autre exemple est offert par l'attitude à l'égard du « devoir de mémoire » qu'ils attribuent à notre époque. Il semble que le souci de remémorer devient particulièrement fort lorsqu'on a « perdu la mémoire » : ce qui confirme la fragilité et l'ambiguïté de tout choix de sélection ou d'oubli lorsqu'on a affaire avec le « passé »²⁹.

D'autre part, la recherche historique dans les archives est affectée, plus que d'autres sources de données de l'enquête de terrain, par les accidents naturels ou causés par les hommes auxquels il faut ajouter un élément plutôt évident comme la fragilité du matériau – le papier – et les difficultés qu'on rencontre à le conserver longtemps³⁰. Dans le cas en examen ici, d'autres éléments peuvent être repérés pour expliquer la pénurie de ces sources : le public de la presse périodique de cette période est encore très limité mais, en même temps, « sélectionné » parce que les destinataires de ces publications forment un groupe spécifique. Les traits de ce public, d'une façon générale, comprennent l'alphabétisation et la disponibilité d'argent pour l'abonnement à ces journaux, mais – même si cela semble banal – ces caractéristiques n'étaient pas aussi répandues, comme le démontre, d'ailleurs, leur tirage assez limité même si le nombre précis ne peut être déterminé exactement.

Il est également important de considérer des éléments du contexte : c'est la période où l'on introduit la liberté de la presse et si, d'un côté, le nombre de documents imprimés s'accroît rapidement, de l'autre, dans les milieux ecclésiastiques, on retrouve « la crainte d'un grave et imminent danger pour la foi collective. Donc, des initiatives sont entreprises pour promouvoir et répandre journaux, livres, périodiques populaires ou de moyenne et de haute culture ecclésiastique, dans le but explicite d'opposer la « bonne » à la « mauvaise » presse »³¹. L'historien d'histoire moderne souligne que les résultats de ces initiatives sont évidents si l'on compare la situation de la presse dans le Nord et dans le Sud de l'Italie durant les deux dernières décennies du dix-neuvième siècle. En particulier, la région Lombardie et

²⁸ Pour limiter les références au contexte italien, voir M. Ridolfi, *Le feste nazionali*, Bologna, Il Mulino, 2003 et F. Focardi, *La guerra della memoria: la Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

²⁹ Plusieurs références sont pertinentes, mais on se borne à signaler l'un des parcours que nous avons fait : P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, in *Les lieux de mémoire*, sous la direction de P. Nora, t. I, *La République*, Paris, Gallimard, pp. XVIII-XLII ; J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988 [1977]. L'intéressant recueil d'essais de nombreux historiens : *Histoire et mémoire*, coordonné par M. Verlhac, Grenoble, Centre Régional de Documentation pédagogique de l'Académie de Grenoble, 1998 ; et dans le même sens va aussi un chercheur anglais P. Connerton, *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Voir aussi dans le deuxième partie de cette étude, le CINQUIÈME CHAPITRE.

³⁰ Le passage du papier aux microfiches est la technique, actuellement, la plus utilisée et la plus efficace pour la conservation prolongée des périodiques, cependant elle est tout à fait récente.

³¹ P. Stella, *Il clero e la sua cultura nell'Ottocento*, in G. De Rosa, T. Gregory et A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa 3. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 87-113, en particulier p. 92.

Milan représentent le pôle éditorial le plus important en Italie. Dans ce climat, « la presse périodique – produite en grande partie par les ecclésiastiques et qui se greffe dans des formes de protestation ou de malaise social – contribue à enraceriner et à répandre les thèmes de l’opposition politique et religieuse. Elle contribue aussi à la diffusion de la conviction que la société moderne (...) était une sorte de tour de Babel destinée, tôt ou tard, à s’écrouler »³².

Les périodiques locaux que l’on a repérés dans différents fonds historiques des bibliothèques locales et régionales³³ sont tous très lacunaires pour la partie moderne aussi bien que pour celle contemporaine. Des problèmes subsistent soit dans le catalogage soit dans la conservation proprement dite, même si le modeste patrimoine conservé garde une certaine importance que nous envisageons dans une perspective locale aussi bien que dans une perspective élargie au Nord-est italien³⁴. Après lecture des textes disponibles, on a décidé de prendre en considération les documents dont l’intérêt touche directement le sanctuaire des saints Victor et Couronne : de cette manière, on essaie, d’un côté, de repérer les origines de la littérature qui concerne le sanctuaire, le culte des Saints Patrons et la dévotion à leur égard. D’autre part, cette étude permet de relier l’histoire locale à la religiosité dans l’hypothèse de repérer un courant dans la mentalité religieuse qui présente un point de départ pendant le dix-neuvième siècle, mais qui se développe jusqu’à nos jours³⁵. Cette hypothèse interprète la dévotion aux Saints Patrons comme l’*invention d’une tradition*³⁶ et la promotion d’une *mémoire collective religieuse*³⁷ commune. Dans l’acception que l’on en fait ici, *tradition* et *mémoire* sont réelles, mais leur usage spécifique répond, d’une manière différente, à des exigences délibérées. Il sera intéressant de comprendre quels sont les intérêts qui se cachent derrière une manipulation hypothétique de ces deux dispositifs à l’œuvre dans toute société moderne ou non. Pendant un entretien, le doyen du Chapitre de la Cathédrale de Feltre sans qu’on lui pose directement la question, en nous expliquant la signification de la dévotion a soutenu que « cette dévotion pour Saint Victor et le pèlerinage vers Saint Victor remonte aux

³² P. Stella, *Il clero*, *Op. cit.*, 1995, pp. 101-102.

³³ Les bibliothèques visitées sont, principalement, celles municipales de Feltre et de Belluno et lorsque les sources devenaient très lacunaires on a entamé une recherche à la « *Biblioteca Marciana* » de Venise.

³⁴ Notre compétence, sur ce sujet, est très limitée : même si la source historique est un point de départ important, sinon fondamental, pour l’enquête sociologique de terrain, en même temps, son analyse historiographique n’est pas le but de cette étude. Les problèmes soulevés par le rapprochement de sociologie et histoire ont été récemment approfondis par G. Busino, *Histoire et sociologie*, in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade, Paris, P.U.F., 2005, pp. 319-322 ; L. Gallino, *Storiografia e sociologia*, in *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, II ed. Milano, TEA, 1996, pp. 655-669.

³⁵ La raison de cette hypothèse peut être remarquée aussi dans les annexes où l’on retrace une chronologie significative pour le sanctuaire entre le dix-neuvième et le vingtième siècle. Voir l’ANNEXE A.

³⁶ E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, in E. Hobsbawm and Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14.

³⁷ M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1971 [1941].

temps les plus reculés. Comment naît-elle cette dévotion ? Du peuple : il n'y a pas de volontés claires, elle n'est pas un « organisons et inventons »³⁸.

L'inventaire de la littérature locale, imprimée pendant le dix-neuvième siècle et concernant le sanctuaire des saints Victor et Couronne, que nous proposons ici permet de localiser un corpus originaire de croyances qui résultent écrites et, donc, codifiées déjà à cette époque-là. Lorsqu'on aborde la question d'une façon plus précise, on découvre que cette production littéraire (au sens large du mot) vise avant tout à fournir des informations historiques : l'intention des différents rédacteurs est principalement didactique. Aujourd'hui, l'impression du lecteur est qu'avec l'histoire du martyr et de la translation des reliques sur le mont Miesna, on voulait aussi enseigner la dévotion pour les Saints Patrons à partir de leur histoire, qui en grande partie s'est révélée, plus tard, authentique. Maintenant, les historiens locaux, en disposant d'informations à une échelle majeure³⁹, ont procédé à vérifier toutes les informations contenues dans cette littérature, ou en partie : le résultat est encourageant car, en principe, il n'y a pas de contradictions très évidentes. Cela signifie que l'*invention* dont on analyse les origines doit être conçue en tenant compte du sens étymologique latin : *invenire* (d'où provient le nom *inventio*) signifie aussi découvrir et les Saints Victor et Couronne se sont avérés être une redécouverte, au fond, jamais oubliée. A la différence d'autres sanctuaires à la même époque, il n'y a eu ni une superposition d'un nouveau culte, comme dans le cas de certaines dédicaces à la Vierge Marie, ni la nécessité de « rénover » le culte par de vrais ou prétendus miracles⁴⁰. D'ailleurs, une observation, pas encore bien documentée, autorise à soutenir qu'il n'y a pas eu ni le temps matériel ni l'occasion pour proposer un nouveau culte car un changement de la dédicace du sanctuaire des Saints Patrons représenterait un acte trop « onéreux » pour l'identité locale. D'une part, le clergé diocésain prend en charge une grande paroisse⁴¹, en plus du couvent qui était confié aux Frères Franciscains Mineurs de l'Observance de 1852 à 1878. Le sanctuaire, d'autre part, est depuis sa fondation, au onzième siècle, dédié aux Saints Victor et Couronne, devenus ensuite les

³⁸ Entretien avec le Père Giulio (le 20 septembre 2006).

³⁹ Un exemple très intéressant, d'un point de vue scientifique, est offert par l'étude philologique ou iconographique des Saints Victor et Couronne : plusieurs essais approfondissent ces questions dans F. Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004.

⁴⁰ A l'Université de Trente, il existe un riche recueil de matériaux, publiés malheureusement seulement en partie, concernant une recherche dirigée par F. Demarchi sur les sanctuaires des Alpes où la dédicace mariale est dominante. Plusieurs études qui sont publiées à la suite de la recherche « Recensement des sanctuaires chrétiens d'Italie » mettent en lumière cet aspect : voir, par exemple, G. De Sandre Gasparini, L. Gaffuri e F. Lomastro Tognato *Santuari veneti: dati e problemi*, in Giorgio Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Atti del convegno "I santuari cristiani dell'Italia settentrionale e centrale Trento 2-5 giugno 1999, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 173-220. Voir le PREMIER CHAPITRE de cette étude.

⁴¹ Voir les Archives du sanctuaire, Armadio A, n. inventaire 70, 75 et 94.

Patrons de la ville de Feltre. Donc, une différente destination du lieu n'était pas envisageable, bien que ce passage s'insère dans un processus de restauration de l'ensemble de l'organisation de l'Eglise locale⁴². Une nouvelle pastorale de « défense » et d'« action » est introduite avec l'Evêque Salvatore Bolognesi : au niveau local, on insiste sur l'importance de la « paroisse-village », en introduisant un curé pour chaque communauté de village⁴³. Cette action est en harmonie avec les transformations, au niveau national, dans la formation du clergé dans les séminaires réorganisés et dans un renouvellement des matériaux mis à la disposition des jeunes qui entreprennent le chemin qui les conduira à prononcer leurs vœux⁴⁴. Une personnalité apparaît très présente dans cette littérature élogieuse qui est aussi d'information périodique et de récupération de l'histoire locale (en particulier, de la ville) : il s'agit du Père Vecellio. Les périodiques que l'on a considérés sont tous gérés par ce religieux mais, sauf *Il Tomitano*, les autres ne peuvent pas être considérés comme des périodiques proprement ecclésiastiques. D'autre part, les thèmes abordés sont vastes et touchent effectivement la chronique locale et nationale, aussi bien que des thèmes culturels plus généraux de la littérature et de l'histoire⁴⁵.

Avec cette partie de l'enquête, on vise à donner une réponse provisoire à la question qui porte sur les origines de la dévotion pour les Saints Patrons en termes d'une provenance *haute* ou *basse*, voire *savante* ou *populaire*. Autrement dit, on essaie de repérer quels sont le milieu et les circonstances d'origine de la « sainteté »⁴⁶ des Saints Victor et Couronne, à partir de la façon dont elle s'est évoluée pendant les deux derniers siècles⁴⁷. Quand on a compris qu'aujourd'hui cette polarisation n'est plus valable dans ces termes-là⁴⁸, une constatation demeure à l'égard de l'existence de la circulation des thèmes et des contenus de la croyance religieuse. Il nous semble beaucoup plus important de saisir les appropriations et les significations que les acteurs sociaux mettent en place à travers l'analyse des représentations collectives dans le domaine du religieux. Cependant, en enquêtant sur les

⁴² Il est évident que l'on utilise une notion contemporaine introduite seulement après le Concile Vatican II. Voir pour la notion : L. Olgiati, *La catechesi e la parrocchia, chiesa locale*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1979 et G. Silvestri, *La Chiesa locale "soggetto culturale"*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1998.

⁴³ G. Dal Molin, *La parrocchia feltrina nell'età contemporanea 1850-1950 (I)*, a. III, n. 1, febbraio 1980, pp. 37-39 et G. Dal Molin, *La parrocchia feltrina nell'età contemporanea 1850-1950 (II)*, a. III, n. 2, aprile 1980, pp. 15-22.

⁴⁴ P. Stella, *Il clero e la sua cultura*, pp. 103-106 où l'auteur explique qu'après 1870 on passe d'un « prêtre de sacrement » à un « prêtre de mouvement ».

⁴⁵ Voir pour en ANNEXE A la chronologie des sources écrites.

⁴⁶ Voir S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999 [1° ed].

⁴⁷ Voir, par exemple le numéro spécial de la revue « Terrain » : *La fabrication des saints*, 24, mars 1995, en particulier J.-P. Albert, *Hagio-graphiques. L'écriture qui sanctifie*, mis en ligne le 21 juillet 2005. URL : <http://terrain.revues.org/document3115.html>.

⁴⁸ Voir, à ce propos, le chapitre qui suit où l'on discute plus en détail ce problème qui correspond à la vaste question de la religiosité / religion populaire.

indices et les indicateurs de ces représentations, la « tradition religieuse » et la « mémoire collective religieuse » constituent les deux composantes fondamentales qui caractérisent, encore, la dévotion et la considération pour les Saints Patrons de Feltre⁴⁹. Néanmoins, le problème ne se résout pas facilement et si la lecture des sources imprimées tend à faire juger comme originaire la littérature écrite, on sait que la réécriture de sources précédentes est une pratique particulièrement diffuse à l'époque moderne⁵⁰. Au contraire, la littérature écrite n'a peut-être que « codifié », par l'écriture et l'impression, un patrimoine de croyances largement diffusées dans la population locale et, par là, ce fait n'a que contribué à « gouverner » la piété populaire. Toutefois, cette seconde hypothèse est, selon nos études, la moins plausible pour deux raisons, au moins : en premier lieu, la légende, comme la connaissent les sources orales de nos jours aussi bien que les spécialistes qui étudient l'hagiographie des Saints Victor et Couronne, est déjà retranscrite dans le texte de Bonifacio Pasole qui remonte à 1580⁵¹. Par conséquent, cette opération de codification remonte incontestablement à une période précédant le dix-neuvième siècle que les études hagiographiques localisent dans les documentations latines et grecques, anciennes et médiévales⁵². En second lieu, il n'y a pas eu un phénomène de « re-popularisation »⁵³ car, lors des fêtes observées dans notre enquête ethnographique de terrain, on n'a pas repéré de manifestations de dévotion de pénitence. Cette donnée est aussi confirmée par le fait que personne, parmi les fidèles âgés interviewés, ne rappelle de telles manifestations, sauf le cas de quelques dévots qui montaient les escaliers à genoux. En tout cas, cette pratique de piété ne concerne pas directement les fidèles interviewés : ils et elles nous disent qu'ils n'ont jamais accompli cet acte de dévotion car, pour eux, l'acte de dévotion le plus important est celui de se rendre au sanctuaire pour

⁴⁹ On verra que dévotion et considération constituent deux attitudes tantôt entremêlées dans le fidèle, tantôt bien discernables dans le visiteur du sanctuaire

⁵⁰ Deux études, qui font partie d'un colloque interdisciplinaire, soulignent ce que l'on entend ici : A. Vecchi, *Reliquia e tradizione orale nelle leggende di fondazione* et G. Penzo, *La leggenda popolare religiosa o il problema del rapporto tra storia e sacro*, in *Memoria del sacro e tradizione orale. Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani Padova 4-6 gennaio 1984*, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, respectivement aux pp. 45-60 et pp. 61-66.

⁵¹ 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*, a cura di L. Bentivoglio e S. Claut, Feltre, Edizioni P. Castaldi, 1978, en particulier les pp. 79-92.

⁵² Voir R. Grégoire, *La leggenda dei Santi Vittore e Corona*, in C. Donà (a cura di), *I martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, Atti del convegno Feltre, 18 ottobre 1997, Feltre, Tipografia «Beato Bernardino», 1998, pp. 11-28 ; F. Coden, *Note sull'agiografia e sulla diffusione del culto dei Santi Vittore e Corona dopo l'XI secolo*, ibidem, pp. 175-196 et Idem, *Agiografia e iconografia dei santi Vittore e Corona*, in F. Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 213-269.

⁵³ A. M. Cirese, *Cultura egemonica e cultura subalterna. Rassegna sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1971, V ed. 1982, en particulier les pp. 68-74.

célébrer la messe, communier et chanter l'hymne des Saints Victor et Couronne⁵⁴. De nos jours, cette position se révèle la même et la solennité de la fête se traduit dans la messe célébrée dans l'église du sanctuaire et non dans l'église de paroisse : un lieu qui est considéré comme « extraordinaire »⁵⁵.

Certains chercheurs semblent attribuer ce fait à « la personnalité de base des habitants des montagnes, caractérisée par la simplicité et la sévérité, dépourvue de manifestations de folklore bruyant et de résidus de caractère profane »⁵⁶. Selon nous, ce n'est pas tant une question de « personnalité de base », qu'une combinaison de circonstances qui lient la piété individuelle avec les instances du clergé local. Ce dernier, avec la charge d'âmes, a toujours détenu la fonction de régulation des manifestations de piété populaire du Moyen Age jusqu'à nos jours, comme le témoigne, par exemple, la correspondance entre la curie diocésaine et les Recteurs du sanctuaire⁵⁷.

A ces premières explications, d'autres observations nous semblent plus difficile à interpréter, surtout en considération de certaines données de contexte déjà vues dans le paragraphe qui précède. L'une de ces données historiques est contextuelle mais importante pour situer les destinataires de la presse prise en examen. En fait, une partie des sources qui nous restent proviennent de recueils privés, c'est-à-dire des abonnés appartenant à la bourgeoisie locale : le public qui pouvait accueillir les divers contenus d'information, mais aussi d'éducation et de propagande pour l'associationnisme catholique⁵⁸. Autrement dit, si l'on peut généraliser, les destinataires de ces journaux n'appartiennent pas aux couches les plus modestes de la société locale qui, au contraire, grossissaient le nombre d'émigrants. Il faut remarquer que la période où le flux d'émigrations a atteint son maximum est fixée dans l'espace de vingt ans, de 1866 à 1886⁵⁹, qui correspond aussi à la période où se concentrent le plus grand nombre d'articles et d'études que l'on a repérés dans les périodiques locaux considérés ici.

⁵⁴ Avec « ils et elles » on spécifie qu'il s'agissait aussi bien des hommes que des femmes car la dévotion que les interviewés rappellent n'est pratiquée majoritairement ni par les femmes ni par les hommes. A la différence d'autres cas considérés, historiquement la connotation de sexe n'est forte ni pour la pratique, ni pour l'acte de la transmission : voir le SIXIEME CHAPITRE.

⁵⁵ Les prêtres interviewés s'expriment de manières différentes, mais l'on peut résumer ainsi leurs positions sans forcer leurs paroles.

⁵⁶ G. Dal Molin, *La parrocchia feltrina nell'età contemporanea 1850-1950 (II)*, « Dolomiti » a. III, n. 2, aprile 1980, pp. 15-22, en particulier p. 19.

⁵⁷ Voir les Archives du sanctuaire : Cassettiera destra, secondo cassetto, n. inventaire 78, 82 ; Cassettiera destra, settimo cassetto, n. inventaire 145.

⁵⁸ G. De Rosa e F. Maugeri, *L'impegno politico dei cattolici*, in G. De Rosa, T. Gregory et A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa 3. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 223-256.

⁵⁹ E. Franzina, *Le origini dei flussi migratori veneti 1866-1886 (I) et (II)*, « Rivista bellunese. Nuovi sentieri editore », respectivement II, 7, 4/1975, pp. 365-370 et III, 8, 1/1976, pp. 21-39.

Ainsi, notre hypothèse se précise et si la tradition se révèle réinventée, au contraire la mémoire collective religieuse semble, à certains égards, faussée : l'élément principal qui manque est l'existence d'un vécu religieux commun réel. Il n'y a pas de comptes rendus qui réfèrent d'expériences de pèlerinages ou de vœux faits en groupe, sinon à partir du vingtième siècle, les ex-voto résultent perdus autour des années Vingt : parfois, on a l'impression de trouver un effacement de ce genre d'information que l'on ne peut pas juger volontaire à l'état actuel de la recherche. Cela fait plutôt partie des changements qui ont entraîné le sanctuaire, comme la société locale.

a. Les périodiques étudiés

- *Panfilo Castaldi. Giornale di politica, letteratura, industria, agronomia, commercio e varietà*⁶⁰.

Fondé à Feltre le 7 mai 1867 : son titre est inspiré par celui que Feltre réclame comme le véritable inventeur de l'imprimerie. La deuxième partie du titre explique qu'il s'agit d'un « Journal de politique, littérature, industrie, agronomie, commerce et variété(s) », un hebdomadaire qui est publié le mardi. Apparemment, il s'agit du périodique le moins proche des thèmes religieux, cependant le rédacteur et gérant est, dans ce cas aussi, un religieux, le Père Antonio Vecellio. En 1871, ce périodique devient l'organe des comices agricoles même s'il continue à être incomplet : son rôle est repris par la fondation d'un autre périodique qui aborde des thèmes plus spécifiquement religieux : *Il Tomitano*.

- *Il Tomitano. Periodico religioso politico letterario della Diocesi di Feltre*⁶¹.

Fondé à Feltre en 1871 porte le nom d'un bâtiment historique de la partie ancienne de la ville de Feltre où se trouvait le Mont-de-piété fondé par le Bienheureux Bernardin Tomitano qui a institué ces agences de crédit non usurières. La seconde partie du titre spécifie « Périodique religieux, politique et littéraire du diocèse de Feltre ».

- *Il Vittorino da Feltre. Conversazioni bimensuali educative*⁶².

⁶⁰ Section historique de la Bibliothèque municipale de Feltre.

⁶¹ Section historique de la Bibliothèque municipale de Feltre.

⁶² Section historique de la Bibliothèque municipale de Feltre.

Fondé en 1889 à Feltre : il est intitulé à Vittorino de Feltre, un important humaniste et pédagogue qui a vécu entre le quatorzième et le quinzième siècles⁶³ dont la devise pourrait être « Croire et savoir »⁶⁴.

Le titre est complété par la spécification « Conversations éducatives bimensuelles », tandis que le sous-titre est « Dieu et Patrie », sur le côté gauche de la première page, et « Science et Foi », sur le côté droit de la même page.

1.3 L'analyse du contenu des sources du dix-neuvième siècle

Les études historiques entamées sur les sources locales modernes sont plutôt dures dans leurs jugements à l'égard des périodiques que nous présentons ici. En particulier, *Il Tomitano* est considéré comme un exemple de « transformation du catholicisme en idéologie cléricale, en lisant les articles de fond »⁶⁵. Sans rentrer dans les détails de cette affirmation, il est évident que les thèmes abordés dans ces journaux exposent toutes les préoccupations du clergé local à cette époque-là. On explicite aussi le but éducatif de ces articles qui s'adressent à une opinion publique bien disposée envers ces thèmes : à commencer par les explications sur le rôle du « prêtre de nos jours » qui intéressent, en premier lieu, d'autres prêtres, dans les pages de *Il Tomitano*⁶⁶, on passe aux commentaires sur les multiples dangers de la culture moderne. La rubrique « Anthologie de Feltre » représente un lieu où l'on traite de nombreux sujets d'actualité dans leurs retombées sur la ville comme, par exemple, du rapport entre « La Religion chrétienne et les Magistrats »⁶⁷. D'après ces sources, il apparaît également préoccupant de relever « l'empiété, l'absurdité et la turpitude du matérialisme »⁶⁸, aussi bien que les abus que, dans « la religion des socialistes », l'on fait du message évangélique⁶⁹. Ces considérations révèlent une ligne commune qui émane des pages du périodique le plus ancien des trois – *Panfilo Castaldi* – où l'on exalte l'éducation morale dans ses spécificités

⁶³ Aa. Vv., *Vittorino da Feltre. Nel V centenario della sua morte, 1446-1946*, Feltre 1946; G. Biasuz, *La vita et i costumi di Vittorino da Feltre*, Feltre 1947.

⁶⁴ N. Tiezza, *Le Chiese di Belluno e di Feltre nelle principali vicende storiche di due millenni*, N. Tiezza (a cura di), *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996, pp. 166-169.

⁶⁵ G. Dal Molin, *Correnti di pensiero e d'azione nel Clero feltrino dal 1866 al 1950*, « Dolomiti » a. VI, n.1, febbraio 1983, pp. 11-19, en particulier la note 3 à p. 19.

⁶⁶ G. B. Zannini, *Il prete*, « Il Tomitano », I, marzo 1872, pp. 94-95.

⁶⁷ Mons. G.B. Dott. Zanettino, *La Religione cristiana e i Magistrati*, « Vittorino da Feltre », XXVIII, N.s., XI, n. 5, 2 maggio 1899, pp. 34-35.

⁶⁸ Rédaction, *Il materialismo*, « Vittorino da Feltre », XXVIII, n.s., XI, n. 4, 1 aprile 1899, pp. 26-27.

⁶⁹ Rédaction, *La religione dei socialisti*, « Vittorino da Feltre », XXIX, n.s., XII, n. 2, 1 febbraio 1900, pp. 10-11.

religieuses. En effet, on lit explicitement que « L'éducation morale doit avoir comme base la religion et que, du sentiment religieux, jaillirait la morale. Il s'agit d'une pensée appuyée sur l'autorité de Cesare Balbo »⁷⁰. Les discussions sur le divorce et sur le célibat des prêtres tiennent leur place déjà autour de 1900 et, parmi les thèmes qui touchent directement ou non le rapport Etat – Eglise, même l'école n'échappe pas critiques, en étant qualifiée de « pervertissante »⁷¹.

Si l'on suit les thèmes et les modes de les aborder, on repère en parallèle un changement dans l'opinion publique qui les exprime. Ces trois périodiques constituent une source d'information très sensible aux thèmes religieux qui ont pour but l'éducation morale au sein de la religion chrétienne, car les rédacteurs sont très souvent à la fois des érudits et des religieux. La période est aussi compliquée parce qu'elle résulte touchée par plusieurs événements importants comme la séparation Eglise – Etat, les querelles sur l'autorité du Pape et la discussion concernant le rôle de l'Eglise par rapport au Royaume d'Italie. Il est intéressant de remarquer les conclusions de l'éditorial de *Il Vittorino da Feltre* qui, en 1899, craint une imminente fermeture « après vingt sept ans qu'il garde cette humble mais honorable palestre pour Dieu et pour la patrie ». Ensuite, on proclame qu'« il ne nous paraît pas téméraire de reprendre avec une ardeur renouvelée notre travail scientifique, artistique et littéraire au cri de *Avanti ancora, Vittorino da Feltre !* En avant encore, que l'on ne dise pas que dans notre vallée l'action catholique n'a pas un écho qui encourage : avec le Pape, dans le Pape et pour le Pape (...) »⁷².

Une lecture plus attentive a révélé à l'historien, les oscillations des attitudes du clergé local au point de définir la pensée qu'il manifestait comme en mouvement entre deux versions de l'« idéologie catholique ». Il s'agirait d'un courant « libéral et d'un autre clérical », à savoir de « deux différentes manières d'être prêtre et d'agir comme tel »⁷³. En effet, nous pouvons retracer ces différences dans les déclarations d'un clergé dont les idées

⁷⁰ L'éducation religieuse et morale constitue un thème abordé à maintes reprises dans les editoriaux du journal : voir *Sulla educazione religiosa e morale*, « Panfilo Castaldi », II, 20, martedì 19 maggio 1868, pp. 77-78 (première page) et l'on trouve la continuation : *Ancora sulla educazione religiosa e morale*, ivi, II, 21, martedì 26 maggio 1868, p.81.

⁷¹ Les références sont « Vittorino da Feltre » : en particulier, on dénonce que « L'école est en grande partie, sinon partout, athée et que l'accord [entre l'éducation littéraire, sociale, domestique, religieuse] est devenu, la plupart du temps, une aversion ». Le rédacteur conclut qu'« avec la religion s'en va tout autre idéal. La patrie, la famille, le devoir ne sont plus que des mots qui font sourire, comme fait sourire le mot religion ». Voir *La scuola pervertitrice*, « Vittorino da Feltre », XXXIII, n.s., XVI, Feltre 20 novembre 1904, nn. 21-11, pp. 89-90.

⁷² *Avanti ancora* « Vittorino da Feltre », « Vittorino da Feltre », XXVIII, N.s., XI, n. 1, 10 gennaio 1899, pp. 1-2.

⁷³ On précise qu'il s'agit d'idéologie car l'auteur n'y reconnaît pas « la religion » : voir G. Dal Molin, *Op. cit.*, 1983, p. 11.

sont libérales, patriotiques et favorables à l'annexion au Royaume d'Italie⁷⁴. A deux ans de distance, lorsque « Feltre, en 1866, eût à jouir du plus grand des dons, la Liberté, il semblait qu'elle se secouait de sa torpeur médiévale, en s'inspirant finalement des idées du progrès et de l'avenir de la Patrie ; en vérité, sous un certain point de vue, bien entendu, elle a vraiment progressé »⁷⁵. L'autre courant, défini clérical, naît des idées et de la trempe de l'Evêque Salvatore Bolognesi, devenu évêque de Feltre et de Belluno en 1871 jusqu'à sa mort en 1899.

Au contraire, la lecture que nous avons entamée dans cette étude est plus simple, à certains égards : elle se donne comme but de vérifier si le sanctuaire et les Saints Victor et Couronne sont nommés dans ces périodiques locaux. La réponse préliminaire est positive donc, on essaie de commenter le rôle qui leur est accordé : d'abord, on découvre que les trois journaux ont réservé un espace assez vaste, si on le compare à d'autres thèmes semblables, mais qui continue à être occasionnel. On reporte, à titre d'exemple, le nombre total des articles qui concernent le sanctuaire et les Saints Victor et Couronne dans des sources très lacunaires :

- « Panfilo Castaldi » : 4 articles de 1867 à 1872 ;
- « Il Tomitano » : 7 articles de 1871 à 1888 ;
- « Il Vittorino da Feltre » : 2 articles (le spécial du supplément *Archivio Feltrino*) de 1899 à 1908.

Ces périodiques, tous les trois gérés par des religieux, ont abordé les Saints Victor et Couronne et leur sanctuaire tantôt comme un thème d'approfondissement historique, tantôt comme une chronique du diocèse. Dans le premier cas, les pages consacrées à ce thème montrent les progrès dans les études qui relèvent de l'histoire et des sources philologiques : par exemple, le *Panfilo Castaldi*, à partir de 1868, à côté de la chronique locale, lance un programme de publications par fascicules de l'*Histoire de Feltre* qui achève la publication complète en 1874⁷⁶. Le journal *Il Vittorino da Feltre* consacre, en 1899, son supplément « *L'Archivio di Feltre* » à la transcription de l'*Illustre Certamen S.S. Victoris et Couronnee*, du Père Octavio Cajetano Siracusano remontant à 1657, c'est-à-dire la transcription du glorieux martyr des Saints Victor et Couronne. Il s'agit d'un texte en latin avec une

⁷⁴ G. Dal Molin, *Caratteri e personalità del clero feltrino nella seconda metà dell'Ottocento*, in «Archivio di Belluno, Feltre e Cadore», 186, 1969, pp.47 et suivantes.

⁷⁵ Rédaction, *Feltre dopo il 1866*, « Panfilo Castaldi », II, 34, martedì 25 agosto 1868, pp. 137-138.

⁷⁶ Cette publication touche le thème en question à plusieurs reprises et constitue encore l'un des ouvrages incontournables pour l'histoire locale. A p. 154 on lit « Programma d'associazione alla *Storia di Feltre* del Padre Antonio Maria Cambruzzi con Proemio, Commenti e Continuazione di Monsignor D. G. B. Dottor Zanettini», Voir à la rubrique *Dalle Alpi al Brenta* : « Panfilo Castaldi », II, n. 38, martedì 22 settembre 1868, p. 154 ; voir A. Vecellio, *Storia di Feltre* del P.M. Antonio Cambruzzi, Feltre Panfilo Castaldi, 1874, ristampa Panfilo Castaldi, 1971.

traduction en regard où le rédacteur souligne que « l'auteur suit les traces d'Onofrio Panvinio dans l'épuration des gestes des Saints »⁷⁷. Cette « épuration » détermine la Sicile comme lieu du martyr et offre aussi des commentaires à la source reportée qui, pendant longtemps et fort probablement à tort, fût considérée l'inspiratrice de l'iconographie du martyr qui se trouve à Feltre⁷⁸.

Le même sujet est traité d'une manière différente dans le périodique *Il Tomitano*, où il est abordé comme une donnée d'information contenue dans la section « Chronique du diocèse » ou dans le « Journal sacré ». En effet, avec l'annonce de la fête religieuse des Saints Patrons, il y a aussi celle de « la nouvelle foire de Saint Victor » qui est un événement *profane* qui ne résulte intitulé au Saint Patron que par le fait de se dérouler pendant le moi de mai⁷⁹. Cependant, un espace variable et sporadique apparaît consacré aux Saints Victor et Couronne : en particulier, trois articles méritent d'être évoqués car ils présentent à la fois des argumentations savantes, dont le but est didactique et des indications d'actualité. Suivant un ordre chronologique de parution, le premier concerne « Les gens de Feltre à la tombe de Saint Victor »⁸⁰, le deuxième est rédigé par un important architecte et reproduit une partie d'un document adressé au préfet de Belluno pour la conservation du sanctuaire⁸¹, le troisième est le plus proche de la forme de chronique locale qui dénonce l'interdiction des défilés processionnels⁸². Malheureusement, à cause des décalages temporels qui nous empêchent de comparer ces matériaux à d'autres données recueillies, nous n'arrivons pas à comprendre jusqu'à quel point les comptes-rendus de la « piété des habitants de Feltre » sont, en réalité, des éloges d'une « juste » dévotion des fidèles. L'interrogatif qui guide cette partie de la recherche dans les sources écrites modernes, vise à comprendre quelles sont les racines de la dévotion que l'on observe aujourd'hui. Encore plus spécifiquement, nous cherchons à déterminer la distance (s'il y en a une) entre la « manifestation de piété populaire » et

⁷⁷ Voir la chronique intitulée *Dal Piave al Brenta*, « Vittorino da Feltre », XXVIII, N. s., XI, n. 6, Feltre, 1 giugno 1899, p. 48 et A. Canali (a cura di), *L'illustre certamen S.S. Victoris et Coronae*, in « L'Archivio Feltrino », 1, 1899 supplemento al « Vittorino da Feltre », n. 7, XXVII, 1899.

⁷⁸ Voir F. Coden, *Agiografia e iconografia dei santi Vittore e Corona*, in *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, en particulier pp. 223-227.

⁷⁹ Cette foire, avait lieu pendant la deuxième partie du moi de mai, les dates changent selon les années, et c'était une foire de commerce de « bétail de tous les types et d'autres ». Voir *La nuova fiera di S. Vittore*, « Il Tomitano », I, 16, 16 maggio 1872, p. 147.

⁸⁰ *I Feltrini alla tomba di San Vittore*, « Il Tomitano », II, 16, 16 maggio 1873 p. 132.

⁸¹ G. Segusini, *Il tempio di san Vittore e di santa Corona. Cenni artistici e storici*, « Il Tomitano », V, 23, 11 maggio 1876, pp. 180-181.

⁸² *I Feltrini a San Vittore*, « Il Tomitano », VII, 10, 16 maggio 1878, p. 75. En 1876, le Ministère de l'Intérieur a interdit les processions religieuses non autorisées par les autorités gouvernementales. Une annonce est déjà présente l'année précédente : voir *La proibizione ministeriale delle processioni religiose*, « Il Tomitano », Anno VI, n.27, 16 settembre 1877, p. 211.

l'intervention de régulation des institutions religieuses, même par l'intermédiaire de l'opinion publique locale.

Un autre exemple qui reporte les deux différentes tendances que l'on a relevées dans les *styles* d'approche du thème sanctuaire/Saints Victor et Couronne se trouve dans le *Panfilo Castaldi*. Dans le deuxième numéro de cette revue, parue en 1867, on propose un court article (trois cents mots environ) intitulé *Le quatorze mai à Saint Victor*⁸³ qui, sous forme de chronique, présente le sanctuaire avec des mots, des expressions et une rhétorique que l'on trouvera ailleurs. En particulier, cet article devance de nombreux sujets présentés dans les sources du vingtième siècle, parfois dans celles de provenance laïque⁸⁴. Cette rhétorique juxtapose les traits du sanctuaire et des Saints qui y sont vénérés aux traits qui caractérisent le lieu et la religiosité qui se manifeste pendant la fête. Il y a plusieurs éléments significatifs qui constituent les attributs qui distinguent aujourd'hui encore le culte des Saints Victor et Couronne, aussi bien que la considération manifestée envers le sanctuaire et la volonté de perpétuer soit la dévotion soit l'attention pour un *haut lieu* de la religiosité locale. Ces éléments peuvent être résumés en quatre points :

- a) les références historiques et hagiographiques ;
- b) la beauté du lieu naturel et de l'architecture ;
- c) l'affection des fidèles qui s'y rendent le jour de la fête du 14 mai ;
- d) l'enracinement du culte dans la tradition religieuse locale.

L'ordre que nous avons donné à ces éléments ne prend pas en considération l'importance que chacun revêt mais il reporte simplement l'ordre originel du texte. Une opération

de remise en ordre pourrait effectivement refléter un aménagement qui s'avère être différent à chaque époque. Autrement dit, l'analyse du contenu que l'on a menée dans les sources imprimées a mis en relief la production d'un noyau d'arguments d'où se développe la *représentation collective* du sanctuaire. Les thèmes ne changent pas mais, au contraire, l'ordre de priorité qui leur est accordée s'agence d'une manière différente au changement du contexte historique et social. Maintenant, que l'on a distingué les contenus, pour ainsi dire, « invariables » de la représentation collective, il est important de comprendre comment les fidèles et les visiteurs du sanctuaire, au vingt et unième siècle, s'approprient ce noyau de *représentations collectives* qui, une fois codifiées, ont commencé à circuler.

⁸³ Rédaction, *Il 14 maggio a S. Vittore*, I, n. 2, martedì 14 maggio 1867, p. 7.

⁸⁴ Nous précisons certains aspects dans la partie de ce chapitre qui aborde les sources du vingtième siècle.

2. Un contexte profane ou sécularisé ?

2.1 La Vénétie sort de l'hégémonie ecclésiale

Dans une certaine perception, la complète séparation des influences réciproques entre Eglise et société et la sortie d'une domination idéologique de la part de la religion catholique ne sont véritablement accomplies qu'à partir de la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale et en particulier pendant les années soixante⁸⁵. Evidemment, cela ne signifie pas qu'auparavant les sphères politique et administrative étaient mêlées à la sphère religieuse, tout au contraire la modernité et la sécularisation sont des faits acquis dans la Vénétie comme ailleurs dans l'Italie contemporaine (dans l'acception de la périodisation communément introduite en histoire).

Le procès qui porte à la séparation des sphères religieuse et politique, au cours du dix-neuvième siècle, a été pénible, même pour la province de Belluno. Si la libération de la domination autrichienne a été saluée très positivement par les institutions religieuses et le clergé diocésain, les rapports avec les autorités civiles se sont révélés ensuite difficiles⁸⁶. L'allusion à cette période relativement récente de l'histoire locale est importante parce qu'elle correspond aussi à la période de formation d'un groupe de prêtres significatif pour l'histoire et les événements qui concernent le sanctuaire. Dans le passage des congrégations religieuses au clergé séculier se jouent la césure originaire pour le sanctuaire et le début d'un processus de construction et d'invention d'une image, d'une tradition et d'une forme de consensus. Il est ainsi intéressant de découvrir le moment final de ce long processus qui correspond, en effet, à la fin des années soixante. L'interprétation de l'histoire récente n'est jamais facile, mais les indices du changement peuvent être rangés selon des critères sociologiques de pertinence. Dans le cas italien, ce processus de sécularisation⁸⁷ est aussi

⁸⁵ Cette période est caractérisée par la réelle industrialisation et la sortie d'une civilisation paysanne : voir en particulier *Religione e politica. Il caso italiano*, Coines, 1976 : il s'agit de l'édition en italien du numéro monographique de la revue « Social Compass », XXIII, n. 2-3, 1976. Voir aussi : S.S. Acquaviva e G. Guizzardi (a cura di), *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, Roma A.V.E., 1971.

⁸⁶ Les personnalités des notables concernés dans cette phase historique ont eu contribué à cette situation : voir N. Tiezza, *Nel mutevole scenario politico dell'Ottocento*, in Idem (a cura di), *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996, pp. 293-307, en particulier les pp. 293-296.

⁸⁷ Sur le processus de sécularisation, nous reviendrons dans une autre partie de l'étude, où cherchons à comprendre quelles sont les retombées sur notre étude de ce qui est interprété comme un paradigme des sciences sociales et, en particulier, dans les phénomènes religieux. Une introduction à cette théorie est offerte par : O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.

l'objet d'une représentation, parfois fortement idéologisée, d'un changement inexorable qui a eu son épilogue lorsque l'Italie est entrée dans la société de consommation. En quittant une « civilisation paysanne » sur laquelle l'Eglise catholique appuie une grande partie du *consensus* pendant la période qui va de l'unification (à savoir 1861) aux années soixante du vingtième siècle, on aurait aussi quitté – selon une vision utopique marxiste – une société influencée ou déterminée par la religion⁸⁸. Pendant les années soixante-dix, les intellectuels italiens de gauche ont peut-être contribué à la construction de cette représentation à partir, aussi, d'un débat qui les a impliqués personnellement⁸⁹.

L'Italie, avant le « miracle économique »⁹⁰, est une nation considérée comme « agricole » et « catholique » : les deux caractères ne sont pas rapprochés au hasard puisqu'une rhétorique et un mythe d'« exaltation du paysan comme colonne portante de la société » sont assez diffus parmi les éléments les plus conservateurs de la société⁹¹. Le sociologue italien G. Guizzardi, en 1976, repère dans les discours officiels des Papes « la matrice originelle » de ce qu'il appelle « le pouvoir de construction de la réalité aux niveaux les plus hauts »⁹². Selon l'analyse tracée par cet auteur, dans les documents produits par les Papes Pie XII, Jean XXIII et Paul VI entre 1945 et 1975, la représentation du paysan qui se base sur la « Doctrine sociale de l'Eglise » possède aussi un poids politique. La thèse est portée à ses extrêmes conséquences lorsque la « civilisation paysanne » est présentée comme une « culture construite et contrôlée par l'Eglise » à travers la « domination réelle ou symbolique sur les classes rurales »⁹³. Toutefois, le monde capitaliste offre une série de contradictions pour les intérêts à poursuivre et pour les conditions matérielles de la classe paysanne : la construction culturelle tracée comme « civilisation paysanne » ne disparaît pas

⁸⁸ Probablement, les historiens qui s'occupent de l'histoire de l'Eglise ne seraient pas en accord avec ces affirmations : un approfondissement en ce sens est celui de S. Trinchese, *Sviluppi missionari e orientamenti sociali. Chiesa e stato nel magistero di Leone XIII*, in *Storia dell'Italia religiosa. 3. L'età contemporanea, Op. cit.*, pp. 61-86.

⁸⁹ On se réfère en particulier à P.P. Pasolini : ses éditoriaux, publiés sur les pages des quotidiens « Corriere della Sera » et « Il tempo », dénonçaient les institutions politiques (et aussi religieuses) sur plusieurs thèmes : de l'homologation sociale à la disparition d'une vraie culture populaire. Les textes, au lendemain de son meurtre, sont réunis dans P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 2000 [1975].

⁹⁰ Par cette expression, est indiquée cette phase d'expansion économique et de forte (et inédite jusqu'à ce moment là) industrialisation qui caractérisent la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale. Voir P. Ginsborg, *Il « miracolo economico », la fuga dalle campagne, le trasformazioni sociali, 1958-63*, in Idem, *L'Italia dal dopoguerra ad oggi: società e politica 1943-1988*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 283-343.

⁹¹ La référence explicite dans l'essai de G. Guizzardi, bien conscient des différences de période historique et de contexte social, est B. Moore Jr., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1969.

⁹² G. Guizzardi, *La « civiltà contadina ». Struttura di una ideologia per il consenso*, in *Religione e politica. Il caso italiano*, Coines, 1976, pp. 9-47, en particulier p. 14.

⁹³ G. Guizzardi, *La « civiltà contadina », Op. cit.*, p. 31.

mais commence à être « plausible » pour d'autres classes sociales que celles rurales, comme, par exemple, la bourgeoisie urbaine⁹⁴.

Hors de cette analyse, à maints égards, pertinente mais aussi discutable pour les conséquences idéologiques, les données significatives à retenir peuvent être résumées dans l'entrée de l'Italie dans une phase véritablement capitaliste, inconnue jusqu'à ce moment là. De 1950 à 1970, les revenus moyens montent à une vitesse qui égale seulement celle de l'Allemagne de l'Ouest : « si l'on prend comme base 100 en 1952, les revenus moyens par personne passent à 234,1 en 1970, tandis qu'en France, dans la même période, ils passent de 100 à 136 ». Cependant, il s'agit de progrès qui ne permettent pas encore d'atteindre les niveaux des revenus des nations du Nord de l'Europe⁹⁵, ni de franchir enfin les « dualismes » du développement économique, culturel et social. Au bout de vingt ans environ, les valeurs, les mœurs et les croyances ont subi un bouleversement qui les a éloignées de leur « matrice originelle », c'est-à-dire la religion catholique institutionnelle⁹⁶. Toutefois, le doute est justement sur ce dernier point : est-ce que la matrice originelle correspond à la religion catholique institutionnelle ? Ou celle-ci n'est-elle qu'une simplification ?

D'un côté, l'impression qui est propre des spécialistes – historiens ou sociologues – marxistes engagés à gauche, c'est d'être face à une condition nouvelle à la base du consensus et dans les structures de référence : certains thèmes, inouïs jusqu'à ce moment là, impliquent des questions comme la « défense de la nature, des équilibres globaux, des libertés de la sphère privée ». Il s'agit des conséquences des « plus modernes *idéologies* de la société industrielle » qui, à l'intérieur d'une continuité apparente, révèlent que les « termes rationaux sur lesquels construire l'idéologie », au contraire, sont changés⁹⁷. Sans aller dans le sens d'un thème classiquement marxiste de lutte de classe, il nous semble important de remarquer l'importance des rapports réciproques entre la sphère économique et celle des croyances⁹⁸. Les changements survenus sont particulièrement significatifs pour différentes raisons : d'abord, parce que l'industrialisation massive a eu lieu pendant une période courte et toute

⁹⁴ G. Guizzardi, *La « civiltà contadina »*, *Op. cit.*, pp. 34-35.

⁹⁵ M. D'Antonio, *Sviluppo e crisi del capitalismo italiano. 1951-1973*, Bari, 1973, le tableau 2 de p. 57.

⁹⁶ Le sens que cette expression prend concerne la « religion ecclésiastiquement orientée » : voir Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, trad. it. *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1969 [1963], mais surtout l'enquête sur l'Eglise italienne de F. Garelli, *Religione e chiesa in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1991.

⁹⁷ G. Guizzardi, *La « civiltà contadina »*, *Op. cit.*, pp. 34-35.

⁹⁸ Même si elle est énoncée d'une manière très imprécise, la référence est évidemment à M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, trad. franç. *L'éthique économique des religions mondiales (1915-1920)*, Paris, Gallimard, 1996, en particulier l'Introduction, pp. 331-378.

transformation soudaine implique des déséquilibres dans le système social⁹⁹ ; ensuite, parce que les transformations impliquent une nouvelle attitude des hommes vers la culture matérielle et, en conséquence, dans la sphère des valeurs collectivement partagées¹⁰⁰.

De l'autre côté, si les indices d'un profond changement « anthropologique » semblent aussi évidents aux différents observateurs – sociologues ou intellectuels¹⁰¹ – ce qui a vraiment caractérisé la religiosité de ces trente dernières années qui ont suivi la période d'industrialisation rapide ce n'est ni l'éclipse du sacré, ni son retour¹⁰². A l'interprétation marxiste – plutôt courante parmi les sociologues qui se sont occupés de religiosité à cette époque-là – on opposera plutôt la considération des changements qui ont fortement affecté les sphères individuelle et familiale par l'intermédiaire d'une série de réformes législatives. De la réforme du droit de famille à l'introduction du divorce, à la légalisation de l'avortement (ces deux derniers sont la matière de deux referendums parmi les plus « difficiles » de l'histoire républicaine italienne), en passant par d'importantes conquêtes des mouvements féministes. Maintenant que le débat s'est fortement atténué, il semble plus simple de se poser des questions sur le rapport qu'un sanctuaire entretient avec la société locale, mais un conflit ouvert ou latent existe malgré une image d'harmonie que l'on perçoit lors des entretiens aux observateurs privilégiés¹⁰³.

Pour mieux comprendre les bases de la continuité et les sources du changement vécues par la Vénétie dans le domaine religieux, il est intéressant de souligner quelques analogies entre les appareils institutionnels religieux et politiques pour ce qui concerne leur rapport avec

⁹⁹ Dans ce cas, la référence à la théorie des systèmes de T. Parsons, *The Social System*, Glencoe, Free Press of Glencoe, 1951 [1937], mais l'attention est plutôt pointée sur celle d'équilibre qui, même s'il s'agit d'une notion utilisée dans les théories systémiques, appartient à un auteur classique comme V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Milano 1964 [Firenze, 1916 et 1923], vol. I paragraphe 1207 sgg. et vol. II, chapitre XII-XIII, paragraphe 2067, comme le montre un essai de F. Chazel, *L'entrée de Pareto dans la sociologie américaine et son appropriation sélective par T. Parsons et G. Homans*, in F. Chazel, *Aux fondements de la sociologie*, Paris, P.U.F., 2000, pp. 131-154.

¹⁰⁰ T. Veblen, *The theory of the leisure class*, trad. it. *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1948 [1899] mais aussi M. Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherche sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Alcan, 1913.

¹⁰¹ S. S. Acquaviva, G. Guizzardi, G. Milanese, *Nouvelles formes de religiosité et développement socio-économique en Italie*, in *Changement social et religion*, Actes de la 13^e conférence Lloret de Mar – Espagne 31 août – 4 septembre 1975, photocopié, pp. 157-179, en particulier la première partie signée par S. Acquaviva, pp. 159-162. Sur l'existence de ces « nouvelles valeurs anthropologiques » confluent S. S. Acquaviva et P.P. Pasolini lorsqu'ils dénoncent « l'idéologie hédonistique de la consommation et de la tolérance moderniste du type américain qui s'en suit ». Voir S.S. Acquaviva, *ivi*, p. 160 et P.P. Pasolini, *22 settembre 1974. Lo storico discorso di Castelgandolfo*, in *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 2000 [1975], pp. 77-81.

¹⁰² Le débat sur éclipse – retour ou déclin – métamorphose du sacré est un thème qui a engendré un riche débat au niveau international mais aussi national : L. Sciolla le range parmi les faux dilemmes de la sociologie des religions : voir L. Sciolla, *Dimensioni della secolarizzazione*, « Rassegna italiana di sociologia », IXXX, 1, gennaio-marzo 1988, pp. 5-36, en particulier pp. 27-31.

¹⁰³ Il faut remarquer aussi que l'attitude des informateurs est différente selon le degré d'implication dans le phénomène étudié : ces considérations sont approfondies dans la TROISIEME PARTIE de la thèse.

le territoire. Le *territorio* est une notion polysémique qui rentre parmi les références dont l'importance a été « découverte » pendant le siècle dernier¹⁰⁴. Il est significatif que ce « lieu de production de biens, services et valeurs », se soit révélé une ressource fondamentale et un enjeu pour deux champs, l'un religieux et l'autre politique, dont la séparation est le fondement de l'Etat moderne.

En Italie, la période caractérisée, au niveau institutionnel, par un débat politique et juridique sur le procès de régionalisation italienne (la première législation régionale remonte à 1970-1975)¹⁰⁵, correspond, au niveau religieux, à celle qui suit la réception du Concile Vatican II mais surtout à l'introduction – par referendum en 1974 – du divorce dans la législation italienne et à un fort débat sur la Résistance italienne aux nazi-fascistes¹⁰⁶.

2.2 Aujourd'hui, la mentalité religieuse à Feltre : « Ne mêlez pas le sacré avec le profane ! »

Feltre se présente comme une ville aussi sécularisée que la région où elle se trouve : les deux sphères, religieuse et politique, restent bien séparées et il faut le souligner encore mais, cette fois, avec une donnée plus « sensible » que celles socio-structurelles ou historiques. En 2001, on a mené une première enquête sur des observateurs privilégiés¹⁰⁷ : au fond, la

¹⁰⁴ Si l'on compare quelques définitions sociologiques disponibles de cette notion, deux éléments en ressortent : premièrement, elle est toujours considérée comme polysémique et double source de représentations mais, aussi, de biens matériels ; deuxièmement, c'est une notion relationnelle, c'est-à-dire qu'elle se définit toujours par rapport à un ensemble. Il s'agit d'une notion sur laquelle on reviendra dans ce texte. Voir les définitions suivantes : B. Secchi, entrée *Territorio (pianificazione del)*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1996, vol. VIII, pp. 578-589 ; R. Gubert, entrée *Territorio*, in *Nuovo dizionario di sociologia*, a cura di F. Demarchi, A. Ellena e B. Cattarinussi, Milano, Edizioni Paoline, 1987, pp. 2206-2211 ; un troisième dictionnaire n'a pas consacré une entrée spécifique à cette notion, cependant la notion est expliquée par d'autres : L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, II ed. Milano, TEA, 1996, en particulier entrée *Morfologia sociale* et entrée *Sociologia rurale*.

¹⁰⁵ F. M. Broglio, *Le confessioni religiose tra Stato e Regione*, in « Città & Regione », II, 6, giugno 1976, pp. 5-21.

¹⁰⁶ La campagne électorale de la Démocratie Chrétienne fut très violente : « la survivance de la famille est sérieusement mise en discussion » par l'introduction du divorce qui « pourra parfois entraîner le mariage homosexuel ». P. Ginsborg reporte ce discours d'Amintore Fanfani, tenu en Sicile. La position de l'Eglise était nettement contraire, toutefois seulement la Conférence Episcopale Italienne s'exprimait avec décision, tandis que le Pape Paul VI se tenait à l'écart. P. Ginsborg, *Crisi, compromesso, « anni di piombo », 1973-80*, in *L'Italia dal dopoguerra ad oggi: società e politica 1943-1988*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 469-473.

¹⁰⁷ Il s'agit de dix entretiens avec dix observateurs privilégiés, entre 2001 et 2002 : deux entretiens (dont la première de seule orientation à la recherche) avec le Recteur du sanctuaire, un entretien avec le doyen du chapitre de la cathédrale (et témoin des ostensions des reliques de 1943) et les autres distribués entre les représentants des institutions (le maire et l'adjoint aux Biens Culturels de la commune de Feltre et la responsable du Bureau Touristique), de l'opinion publique (deux journalistes locaux qui se sont occupés de la chronique du sanctuaire) et deux représentants du bénévolat « autour » du sanctuaire (une dame qui a géré la maison des retraites spirituelles pendant une trentaine d'années et le responsable de la publication de l'Association intitulée aux Saints Patrons).

question à laquelle on visait à répondre, à ce moment là, concernait l'intérêt pour le sanctuaire de la part de la société locale. Dans le cas spécifique d'un entretien avec l'adjoint des Biens Culturels, la question concernait la considération que le Bureau des Biens Culturels de la commune de Feltre avait pour le sanctuaire des saints Victor e Couronne. Pendant cette première phase de l'enquête, nous avons interviewé l'adjoint qui, avant de refuser un entretien, nous a accordé un colloque par téléphone. A la question qui portait sur l'existence et les modalités des rapports entre le Bureau des Biens Culturels et le sanctuaire, nous avons reçu de sa part une réponse très sèche : « Mademoiselle, surtout ne mêlez pas le sacré avec le profane ! ». Sans trop approfondir ce résultat qui correspond à une donnée manquante, il faut lui reconnaître, au contraire, l'occasion de nous convaincre de l'existence, aujourd'hui encore, d'une *dialectique* qui marque une distance nette entre les deux sphères du religieux et du politique dont il est question ici. Le constat de l'écart est encore plus marquant lorsqu'on le compare avec les réponses très positives reçues de la part du maire¹⁰⁸ et de la « tradition » qui veut ce dernier présent à la messe solennelle de la fête du Saint Patron, qui renouvelle le geste du don du cierge pascal, orné du ruban tricolore italien, pendant l'offertoire¹⁰⁹. Lors de différents entretiens et en lisant les quotidiens locaux, on a essayé de comprendre à quel moment cette tradition a eu origine, mais sans aboutir à une date précise. Cependant, il est sûr que cet usage est présent pendant toute la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale et que, pendant le fascisme, l'Eglise locale avait décidé de défiler sans aucune enseigne : ni avec la croix, ni avec l'étendard du Parti National Fasciste¹¹⁰.

Le rapprochement du sanctuaire au Bureau des Biens Culturels nous a fait remarquer que le rapport entre les institutions locales, dans quelques occasions, peut prendre la forme d'un *conflit* plus ou moins latent. D'ailleurs, ce qui est le plus significatif, c'est que même à un niveau institutionnel (comme dans le cas de l'interrogation d'un adjoint, comparée à l'interrogation du maire) les deux sphères du politique et du religieux ainsi rapprochées s'avèrent être opposées ou, au contraire, simplement juxtaposées. Donc, même dans une région où un certain préjugé voudrait réelle et encore effective l'ingérence de l'Eglise dans différents aspects de la vie politique, l'enquête n'est pas dépourvue de difficultés. Toutefois, certains commentaires des Recteurs du sanctuaire ont souligné que la politique n'a pas les

¹⁰⁸ Entretien avec M. le maire G. Vaccari (le 14 mars 2002).

¹⁰⁹ Lorsque le Recteur du sanctuaire, le Père Attilio, nous présente brièvement le sanctuaire, il souligne cet aspect, tout en portant notre attention sur la relation qui s'instaure ainsi entre la ville et le sanctuaire. Entretien du 27 avril 2001 et du 9 avril 2002.

¹¹⁰ P. Gios, *Parroci e resistenza. Vicariati di Fonzaso e Quero*, Belluno, ISBREC, 2003. L'une des « vieux fidèles » le rappelle aussi lors de l'entretien : Erminia (née en 1918, juin 2003).

mêmes attentions pour le sanctuaire qu'autrefois¹¹¹. D'ailleurs, il faut admettre que ces commentaires ont été prononcés lors de différentes rencontres, aussi informelles que le colloque par téléphone avec l'adjoint : pour cette raison, ils contribuent simplement à nous suggérer une « piste » sur les aspects les plus problématiques concernant le sanctuaire.

La réponse de l'adjoint, a pris les caractères d'un avertissement¹¹² qui ne pouvait que confirmer le constat que le sacré et le profane, à Feltre, se présentent bien « discernés » mais d'autres considérations en découlent. Si, d'un côté, il faudrait nuancer et mieux préciser les rapports réciproques que sacré et profane entretiennent, de l'autre, ces considérations permettent d'explicitier les hypothèses sur le terrain de recherche. La séparation ontologique de ces deux catégories du sacré et du profane – quoiqu'étudiées dans leur détermination historique – n'est pas aussi absolue que le voulait la définition classique d'E. Durkheim, comme elle est formulée dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*¹¹³. D'abord, il est nécessaire de donner une spécification : pour l'analyse des *faits religieux* dans la modernité, les catégories de sacré et de profane peuvent se révéler, d'une part, obsolètes et, de l'autre, insidieuses¹¹⁴. La considération des cours et des recours du sacré¹¹⁵ illustre le fait que ces deux notions semblent toujours reporter par des voies différentes à un seul modèle – chrétien – du sacré, qui, d'ailleurs, peut bien convenir dans le cadre de cette étude. Alors, pour ne pas s'arrêter sur un examen de la nature du sacré dans ses rapports avec le profane à Feltre (qui n'est pas le but de ce texte), on a alors essayé plutôt de repérer les formes et les modalités de la « relation sociale » que les acteurs impliqués dans la « construction symbolique » d'un lieu de culte ont mises en place. Autrement dit, il faut mettre de l'ordre dans les documents et dans les autres données recueillis : de la production littéraire qui a des fins commémoratives aux moyens d'information comme la presse locale (cléricale ou non), on s'efforce de fournir

¹¹¹ Il s'agit d'une plainte générique, mais dans un entretien avec une dame qui faisait partie de la « classe dirigeante » locale, cette esquisse est plus claire car on rappelle les temps où le sanctuaire était visité par les personnages politiques locaux et non seulement en vue des élections administratives (comme nous avons remarqué par exemple en 2007, lors de la grand-messe le jour des Saints Patrons).

¹¹² La réponse complète a été encore plus brusque : toutefois, nous avons décidé de ne pas la reporter (hors des mots dont on est sûr) car il n'existe pas d'enregistrement et le doute demeure s'il y a eu une incompréhension de la question posée ou des intentions de notre décision de consulter l'adjoint.

¹¹³ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Le Livre de Poche, 1991 [P.U.F., 1912], pp. PAGES.

¹¹⁴ L'expression d'E. Durkheim est critiquée « car cette opération n'est rien d'autre (...) que le remplacement d'un mot (religion) par un autre (sacré) et cette substitution n'apporte, par elle-même aucune clarté ». Voir le commentaire de D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 156-157 à E. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, in « L'Année sociologique », II, 1897-1898, pp. 1-28.

¹¹⁵ La littérature sociologique dans le domaine de la religion s'est arrêtée, à plusieurs reprises, sur la question du retour ou, au contraire, de la fin (la sortie) de la religion, sans que, pour autant, l'on n'arrive à décider entre les deux. Probablement la question est mal posée et l'on devrait plutôt concentrer l'effort sur les éléments du changement.

une représentation complète des forces en jeu dans la ville de Feltre à partir de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle. Ainsi, le cadre synoptique du phénomène se construit d'un côté sur l'effort de repérer les acteurs sociaux (individuels ou collectifs) qui y sont impliqués et, de l'autre, sur la tentative de comprendre dans quelle mesure ces acteurs contribuent à maintenir vivant l'intérêt pour ce sanctuaire. Ce qui a signifié le choix de donner du relief, au sein de la société locale, à un ancien édifice religieux qui, autrement, serait destiné à disparaître, étant donné le rôle peu important que l'option religieuse garde aujourd'hui¹¹⁶.

Enfin, par ces opérations on vise aussi à comprendre s'il y a et quelles sont les influences réciproques entre les deux sphères politique et religieuse. Comme expliquent les politologues, le but de la sphère politique est de régler « la *structure* du contrôle sur les ressources (économiques ou non) essentielles pour l'existence humaine et pour l'ordre social ». Le point de départ est toujours l'Etat qui règle, à son tour, « les rapports sociaux, les actions, les associations et les institutions » dans un contexte qui change selon une dynamique interne ou qui provient des mouvements sociaux ou de l'idéologie¹¹⁷. Cependant, le but de la sphère religieuse, hors de la considération de tout appareil institutionnel¹¹⁸, est de déterminer les fins absolues et dernières de l'existence humaine et de donner une signification à l'ordre social et naturel, en considération de l'existence (ou de la représentation) d'un autre ordre, surnaturel et extrasensoriel, composé d'êtres, de puissances et de valeurs dernières non accessibles à l'expérience ordinaire¹¹⁹.

Evidemment, de telles affirmations doivent impliquer des précisions car, dans le cas contraire, le risque est de mal définir un phénomène qui n'est pas une ingérence de la sphère religieuse dans celle politique, ni d'ailleurs de l'inverse. L'idée est plutôt de comprendre comment se sont agencées réciproquement les deux différentes sphères par rapport au sanctuaire des Saints Patrons de Feltre, dans un contexte qui a ressenti l'influence d'un

¹¹⁶ L'exemple est offert par l'aliénation des biens religieux de la part de l'Eglise à la suite de la loi de 1867 : voir A. Roldo, *Storie di monasteri soppressi: le vicende in provincia*, « Dolomiti », XXX, n. 2, 2007, pp. 39-52.

¹¹⁷ L. Gallino, entrée *Sociologia della Politica*, in *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, II ed. Milano, TEA, 1996, pp. 495-500, en particulier p. 495.

¹¹⁸ La religion dans son acception institutionnelle est abordée dans le TROISIEME CHAPITRE où l'on essaie de comprendre, comme dans un prisme, quels sont les rapports mis en place par fidèles – laïc local – clergé.

¹¹⁹ Il s'agit d'une définition que nous avons élaborée, mais qui provient évidemment de nombreuses suggestions : de l'étymologie du mot *religion* aux différents dictionnaires de sociologie interrogés à entrée *religion* et *sociologie de la religion*. Les références ne sont pas exhaustives mais, parmi d'autres, on rappelle : S. Abbruzzese, *Religion*, in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade, Paris, P.U.F., 2005, pp. 596-600 ; J. Baechler, *Religion*, in R. Boudon, *Traité de Sociologie*, Paris, P.U.F., 1992, pp. 423-459 ; R. Boudon et F. Bourricaud, entrée *Religion*, in *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., Coll. Quadrige, 2000 [1982], pp. 487-499 ; M. Cortellazzo et P. Zolli, *DELI. Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1985 ; L. Gallino, entrée *Sociologia della Religione*, in *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, II ed. Milano, TEA, 1996, pp. 541-553 ; D. Hervieu-Léger, entrée *Religion*, in *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert – Seuil, Paris, 1999, pp. 447-449.

changement décisif comme il y en a eu dans d'autres milieux, pendant la même période. Un enjeu ultérieur de cette étude peut devenir celui d'arriver à bien saisir si une troisième sphère – à savoir celle économique – est sollicitée par l'existence d'un centre de dévotion comme le sanctuaire¹²⁰ ou si, au contraire, on peut repérer d'autres sphères qui sont mobilisées en conséquence d'une nouvelle considération des édifices religieux¹²¹.

La période concernée est relativement récente et va du dix-huitième siècle à nos jours, étant donné que la disponibilité des sources et des documents historiques (auxquels on a eu accès) fait partie de cette période. Le contexte social correspond à la période où les pouvoirs temporel et spirituel, initialement concentrés dans la même fonction et la même personne, aboutissent à la « condition moderne » d'immanence et de rationalisme de l'Etat. Ce processus trouve des origines déjà à compter de la fin du seizième siècle mais ce n'est qu'à partir de la fin du dix-huitième siècle et avec la naissance des Etats-Nations européens qu'une telle réflexion prend réellement corps¹²². Toutefois, d'un éloignement antagonique les rapports entre les sphères politique et religieuse sont matière de législation et de régulation de leurs influences réciproques : l'« orthodoxie » qui parfois s'oppose à la « raison d'Etat »¹²³. Plus récemment, elles traversent une phase de conflit très profond qui les juxtapose à l'intérieur comme à l'extérieur des différentes Eglises et fois religieuses : même si on limite les exemples au catholicisme romain, la situation a assumé une évidence médiatique de plus en plus saisissante qui selon les uns semble destinée à un éclatement¹²⁴. En se bornant au catholicisme à un niveau « périphérique » (c'est-à-dire l'Eglise locale), l'effort de comprendre quels sont les termes de ce conflit se traduit dans la détermination de tous les

¹²⁰ Tout mouvement physique de fidèles et de personnes (touristes ou touristes religieux) implique un mouvement parallèle de ressources économiques. Une introduction à la question est donnée par la Table ronde : *Turismo religioso: tra cultura, business, religiosità, istituzioni e leggi. Un approccio interdisciplinare*, in Carlo Mazza (a cura di), *Turismo religioso. Fede, cultura, istituzioni e vita quotidiana*, Ravenna, Longo, 1992, pp. 95-104.

¹²¹ G. Feliciani (a cura di), *Beni culturali e interesse religioso: legislazione dello stato ed esigenze di carattere confessionale*, Bologna, Il Mulino, 1995, en particulier pp. PAGES.

¹²² E. Troeltsch, *Das Wesen des modernen Geistes (1907)*, trad. it. *L'essenza dello spirito moderno*, in *L'essenza del mondo moderno*, a cura di Giuseppe Cantillo, Bibliopolis, Napoli, 1977, pp. 125-174, en particulier pp. 132-133.

¹²³ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, trad. it. *Le dottrine sociali delle chiese e die gruppi cristiani*, Firenze, La Nuova Italia Ed., II ed. 1949 [Tübingen 1923], vol. I, en part. pp. 17-20 (Introduzione – Ripartizione della materia).

¹²⁴ Dans le cas du catholicisme français, un exemple de cette déclaration vient de D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde* Paris, Bayard, 2003, en particulier le chap. 2. D'ailleurs, ce type de discussion sur le rôle du christianisme dans la société du vingtième siècle a des racines fortes dans les débats des années soixante-dix à partir du dialogue : M. de Certeau et J.-M. Domenach, *Le Christianisme éclaté*, Paris, Ed. du Seuil, 1974. Dans le cas italien, cette déclaration prend de formes les plus diverses chez certains auteurs : de l'approche marxiste de l'Ecole de Turin aux derniers ouvrages comme celui de G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio*, Milano, Rizzoli, 2007.

acteurs impliqués dans la construction des rapports réciproques entre le sacré et le profane à Feltre – pour développer les paroles de l’adjoint.

Si, dans une société traditionnelle, la religion est le seul système capable, mais aussi député à la production de signification et de « codes de sens », l’entrée dans la modernité brise ce primat. La conséquence principale est une « grave rupture par rapport à la tâche traditionnelle, (...) qui consistait précisément dans l’affirmation d’un ensemble intégré de définitions de la réalité qui peut faire fonction d’univers commun de signification pour les membres d’une société »¹²⁵. Toute réflexion sur la condition de l’homme moderne (ou comme le préfère P.L. Berger sur la « conscience moderne ») note la séparation entre les pouvoirs spirituel et temporel et une sécularisation croissante qui, dans la société moderne, « passe de la sphère économique à celle politique tout le long d’un processus de « diffusion », où les légitimations religieuses de l’état ou sont complètement abandonnées ou demeurent comme des ornements rhétoriques dépourvus de réalité sociale »¹²⁶. Toutefois, il faut préciser que le cadre esquissé est celui d’une société occidentale dont toutes les références sont avant tout chrétiennes. Dans un tel contexte, le sacré, même s’il s’est révélé exclu de la sphère politique en qualité de légitimation du pouvoir, peut devenir admissible en tant que « rhétorique idéologique »¹²⁷. Il peut maintenir un *sens* – dans l’acception wébérienne du mot – ou parfois en acquérir de nouveaux, comme tentera de le décrire ensuite l’analyse du rapport entre la ville et le sanctuaire. Un conflit et une distance demeurent entre le sacré et le profane mais ce fait n’atteint pas une solution à l’intérieur de leur rapport et, au contraire, les « différents modèles de leur entrelacement » transposent « des larges segments de l’agir religieux qui tendent ainsi à se fonder sur une base de légitimation strictement laïque » ; tandis que « les secteurs de l’agir laïc sont de moins en moins réductibles à une matrice d’agir simplement instrumentale, mais ils renvoient à des valeurs supérieures »¹²⁸. Si les « contenus de foi » ne changent pas, au contraire il y a une « mutation des structures du

¹²⁵ P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, trad. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, SugarCo, 1984, p. 147.

¹²⁶ P. L. Berger, *Op. cit.*, p. 146. Ces affirmations rejoignent d’autres sociologues qui se sont interrogés sur l’« esprit du monde moderne » et notamment E. Troeltsch et M. Weber respectivement dans *Das Wesen des modernen Geistes* (1907), trad. it. *L’essenza dello spirito moderno*, in *L’essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli, 1977, pp. 125-174 et dans *Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde*, in *Sociologie des religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996, pp. 410-460.

¹²⁷ Voir P. L. Berger, *Op. cit.*, 1984, p. 146.

¹²⁸ Ces valeurs supérieures dans « la chaîne moyen-fin (...) n’ont pas un caractère intangible », mais peuvent être « assurées une fois pour toutes », en devenant des « absolus normatifs ». Voir S. Abbruzzese, *Sapere religioso e ritorno alle fonti. La modernità e la fine dell’adattamento*, in R. Guolo (a cura di), *Il paradosso della tradizione. Religioni e modernità*, Milano, Guerini e Associati, 1996, pp. 117-139, en particulier les pp. 129-130.

croire »¹²⁹ : en effet, la rationalisation du monde moderne qui est, parmi les autres fonctions, un corollaire du progrès des sciences et des techniques, semble mettre de l'ordre dans le chaos et effacer l'incertitude dans la pensée et dans l'action. Lorsque « les facteurs sociaux et psychologiques de l'incertitude » commencent à disparaître, d'autres questions comme la « foi en acte ou la foi vécue » se développent, en remettant ainsi en jeu la « question du sens ». Cette dernière se dégage d'une manière individualisée et il ne faut pas confondre la religion avec le seul problème du sens¹³⁰.

« La modernité a déconstruit les systèmes traditionnels du croire : elle n'a pas évacué, pour autant, le croire. Celui-ci s'exprime de façon individualisée, subjective, dispersée et se résout à travers la multiplicité des combinaisons et des agencements de significations que les individus élaborent de façon de plus en plus indépendante du contrôle des institutions du croire (et en particulier les institutions religieuses) »¹³¹. Les symboles et les objets à forte charge symbolique peuvent acquérir un nouveau sens ou plus simplement un « sens » à l'intérieur du système religieux qui possédait ses propres « codes de sens », maintenant vidés d'une efficacité réelle et d'actualité à cause de croissantes exigences d'une société moderne et sécularisée. Autrement dit, le religieux – ou si l'on préfère le sacré – qui, au moins jusqu'à la moitié du vingtième siècle, détient le monopole de la production de sens dans les divers systèmes sociaux, se réfracte dans une multiplicité de champs sociaux et symboliques. Ledit champ politique en est un exemple, mais il semble de plus en plus destiné à franchir les frontières d'autres champs comme celui culturel et celui esthétique. La modernité « a également ouvert la voie, du fait même du jeu dialectique qu'elle introduisait entre ce champ séparé de la religion institutionnelle et d'autres champs sociaux, à des usages inédits du capital symbolique constitué par les religions historiques, dans l'ordre esthétique et culturel aussi bien que dans l'ordre éthique ou dans l'ordre politique. C'est la tension entre le religieux et le politique, résultant de leur différenciation, qui a rendu possible, notamment, la mobilisation des symboles religieux comme ressource de l'utopie politique. Pendant plusieurs siècles, c'est la mémoire religieuse des sociétés entrées dans la modernité qui a fourni aux visions de l'ordre nouveau à venir, l'essentiel de ses références imaginaires

¹²⁹ Où par « croire » l'auteur entend l'« l'ensemble des convictions, individuelles et collectives, qui ne relèvent pas du domaine de la vérification, de l'expérimentation, et, plus largement, des modes de reconnaissance et de contrôle qui caractérisent le savoir, mais qui trouvent leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent ». Voir D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 105.

¹³⁰ Nous évoquons ici le commentaire à l'ouvrage de D. Hervieu-Léger fait par A. Mary, *Religion de la tradition et religieux post-traditionnel*, « Enquête », numéro spécial « Usages de la tradition », n. 2, 1995, pp. 121-142.

¹³¹ Voir D. Hervieu-Léger, *Op. cit.*, 1993, p. 109.

(...) »¹³². Pour cette raison aussi, on n'est pas à l'intérieur d'une dialectique qui oppose d'une manière nette les notions de « sacré et profane » ou de « laïc et religieux », qui, au contraire, constituaient des instruments aptes à l'analyse des faits religieux avant l'entrée dans la *modernité tardive*¹³³. La référence est à la nécessité de qualifier une *relation sociale* de type expressif ou instrumental, sur la base de l'implication avec un être sacré personnel comme c'est le cas du Saint titulaire du sanctuaire, à la différence de toutes les relations qui n'envisagent pas ce type de référence au surnaturel.

La distance entre les sphères du religieux et du politique n'est pas mise en doute : la différenciation qui les a caractérisées et leur éloignement progressif trouvent une origine temporelle au dix-huitième siècle, mais cela, dans la société actuelle, n'empêche pas l'emploi de « symboles religieux comme ressource de l'utopie politique »¹³⁴. Si l'on transpose ce mécanisme à l'enquête de terrain effectuée, cette ressource peut être repérée *latu sensu* aussi dans le sanctuaire, qui est jugé à plusieurs reprises comme « beau » et comme une partie importante de l'*identité du lieu* et de l'identité collective. Les significations religieuses ne perdent pas leur importance, cependant les nombreuses fonctions sociales dont le sanctuaire peut se charger, confèrent à ce lieu la possibilité d'assumer des significations autres que religieuses, tout en les enrichissant. Parmi ces significations, les premières à considérer sont « les motivations accessoires » des visites au sanctuaire comme, par exemple, la visite culturelle ou la possibilité d'admirer un beau paysage qui peut devenir aussi le cadre idéal pour un mariage. Si l'on introduit des précisions dans notre examen, le décalage est évident : dans la représentation d'un lieu sacré se font place des considérations qui élargissent le jugement de l'acteur social (pour rester à un niveau de forte généralité) d'un régime du juste et, parfois, du vrai à celui du beau¹³⁵.

Dans le cas du sanctuaire de Feltre, mêmes les institutions religieuses explicitent la multiplicité d'intérêts culturels et sociaux que cet édifice sacré comporte pour la société locale, tandis que la reconnaissance d'une forme d'« appropriation »¹³⁶ des nombreuses

¹³² En particulier, la référence de l'auteur – à titre d'exemple – est aux utopies communautaires et socialistes du dix-neuvième siècle et à l'importance des thèmes messianiques par exemple dans la tradition juive de l'Europe central. Voir D. Hervieu-Léger, *Op. cit.*, 1993, p. 133

¹³³ Cette notion a un usage sociologique aussi bien que philosophique : dans le premier cas, la référence est , dans le second cas nous nous référons à C. Delsol, *Eloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, Paris, La table ronde, 2007.

¹³⁴ Ces réflexions reprennent D. Hervieu-Léger, *Op. cit.*, 1993, p. 143 mais elles seront largement reprises dans la TROISIEME PARTIE de ce texte où nous les intégrons avec l'enquête de terrain. .

¹³⁵ Voir, en particulier, la deuxième partie du SIXIEME CHAPITRE.

¹³⁶ F. Chazel, *Les ajustements cognitifs dans les mobilisations collectives : questions ouvertes et hypothèses*, in R. Boudon, A. Bouvier, F. Chazel (sous la direction de), *Cognitions et sciences sociales*, Paris, P.U.F., 1997, pp. 193-206.

significations de la part de la société locale est un acquis assez récent que l'on peut attribuer aussi à la perspective choisie dans cette étude. D'une analyse des données et des documents historiques, il ressort que la « ville » a redécouvert le sanctuaire bien avant que celui-ci s'ouvre à elle : cette découverte ou production (on n'a pas encore choisi entre les deux types de mouvement) passe par plusieurs restaurations, de nombreuses études sur l'art et sur l'histoire de l'édifice, par l'ouverture du sanctuaire aux retraites spirituelles de fidèles et militants de l'Action Catholique qui appartiennent à plusieurs générations (des années trente du vingtième siècle à nos jours). La constitution, il y a une vingtaine d'années, d'une association laïque intitulée aux Saints Martyrs Protectors de Feltre et de l'ancien diocèse est fort probablement l'élément le plus important à comprendre. Le nombre de visiteurs, selon les observateurs privilégiés mais aussi selon les « albums d'or » des visiteurs, est croissant mais l'édifice nécessite d'attentions continues comme l'affirme explicitement l'Evêque dans l'homélie de la célébration de la fête, en 2001, car cet édifice sacré peut évoluer encore dans « un centre culturel important »¹³⁷.

2.3 Les sources écrites du 20^{ème} siècle : des notions-clés aux représentations collectives

Les enquêtes sur la religiosité de la Vénétie, des années soixante-dix à nos jours, tracent un tableau où l'influence de la « religion d'église »¹³⁸ semble très marquante, tout en agissant indirectement sur le développement économique qui s'est avéré être tardif. Dans une enquête sur la presse de paroisse qui remonte à la même période, un historien marxiste lance une provocation à l'égard du rapport entre la diffusion d'un certain type de presse religieuse, que l'on peut repérer en Vénétie, et les conditions socio-économiques de la région. A la moitié des années soixante-dix, le débat sur le mouvement catholique et sur les enjeux que les appartenances de classe entraînent pour les différents groupes, est particulièrement passionné chez les historiens, mais aussi pour la société civile d'une région et d'une province qui

¹³⁷ L'évêque Mgr. Vincenzo Savio, homélie de la messe solennelle (le 14 mai 2001) auprès du sanctuaire. Le texte est publié dans le site internet diocésain. Ce dernier n'est pas le seul « centre culturel » dans le diocèse : vers la moitié des années quatre-vingts deux autres sont construits dans une commune proche qui fait partie encore de la partie méridionale du diocèse de Belluno – Feltre. Il s'agit d'un centre dédié à Mgr Albino Luciani, devenu Pape avec le nom de Jean Paul I.

¹³⁸ Par « religion d'église », nous entendons les positions exprimées par les institutions ecclésiastiques de l'Eglise catholique romaine.

devaient encore régler leurs rapports avec un passé fasciste et antifasciste¹³⁹. Un exemple nous semble significatif : à Padoue, en 1973, on présente un ouvrage intitulé *Movimento cattolico e sviluppo capitalistico nel Veneto* qui ne prend guère en considération Belluno. Toutefois, un groupe d'intellectuels de la province décide de porter le débat directement à Belluno pour « stimuler la confrontation entre forces différentes, entre personnes qui s'inspirent aussi de tendances et d'idéologies différentes, mais qui ont en commun un lien ferme avec les idéaux démocratiques et antifascistes »¹⁴⁰. Ces exemples illustrent les repères d'une controverse qui tantôt a pris l'allure d'une contestation, tantôt a engendré la naissance d'associations qui présentent une « couleur » politique et des implications idéologiques diverses dans la vie ecclésiale locale¹⁴¹.

En effet, les années soixante-dix correspondent à une période où de nombreuses questions acquièrent une nouvelle visibilité pour le clergé aussi bien que pour le laïcat locaux : il s'agit d'un fait qui caractérisera l'actualité des années suivantes, à savoir la réorganisation du diocèse dans un seul siège à Belluno. A la suite de la lettre pastorale de l'Evêque Mgr Gioacchino Muccin pour le Carême 1972¹⁴², les discussions sur les particularités respectives des Eglises de Feltre et de Belluno se succèdent tout au long des années soixante-dix dans la crainte d'une suppression¹⁴³. Laïcat militant catholique et clergé répondent aux paroles de l'Evêque qui, dans cette lettre pastorale, soulignait l'anomalie de l'union des deux diocèses « *pari jure* » ou « *aeque principaliter unitae* »¹⁴⁴. Cette histoire

¹³⁹ Le climat intellectuel et d'actualité politique de la période est particulièrement surchauffé comme témoignent, par exemple, les éditoriaux sur l'un des principaux quotidiens nationaux de l'époque : voir, en particulier, le recueil P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 2002 [1975].

¹⁴⁰ Un hebdomadaire local (désormais disparu) se prend charge de l'organisation et la publication des extraits de ce débat qui a engagé des historiens locaux aussi que des représentants de la future classe politique. Voir, dans la rubrique Chronique, *Dibattito sul movimento cattolico nel Veneto*, « Rivista bellunese. di storia arte cultura e problemi della provincia di Belluno », II, 4, 1/1975, pp. 97-106.

¹⁴¹ L'analyse que nous proposons ici provient de l'entretien avec le Président de l'Association « Santi Martiri Vittore e Corona » qui a voulu nous délivrer « l'explication d'un parcours » qui a été aussi le sien. Voir entretien avec M. F. Dal Sasso (janvier 2007).

¹⁴² Gioacchino Muccin, *Lettera pastorale della Quaresima*, « L'Amico del Popolo », LXIII, 8, 1972, pp. 3-4.

¹⁴³ Une étude reconstruit ces événements à partir d'une analyse historiographique des rapports réciproques entre les deux diocèses unis mais, en même temps, séparés. Voir G. Dal Molin, *La diocesi di Feltre: il fantasma della soppressione attraverso un'analisi storiografica*, in S. Claut (a cura di), *Studi e ricerche in memoria di Laura Bentivoglio*, (Famiglia Feltrina), Feltre (BL), Tipolitografia « B. Bernardino », 1985, pp. 73-113.

¹⁴⁴ Les réponses sont formulées dans une revue locale par une partie de celle qu'aujourd'hui on appellerait « société civile » et dans des documents produit *ad hoc* par le clergé local et par l'Action Catholique locale. La « société civile » se mobilise dans « El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio a cura della Famiglia Feltrina », VII, 14, avril-juin 1973, respectivement dans les articles suivants : L. Doriguzzi, *Il Feltrino: realtà sociale e religiosa in trasformazione*, , pp. 11-13 ; A. Barbon, *Diocesi di Feltre; Origini e costituzione della circoscrizione diocesana; La diocesi di Feltre fino al sec. XIX*, ivi, pp. 14-15; Redazione, *Parte del verbale della seduta dell'associazione "La famiglia feltrina" del 24-4-'73*, ivi, pp. 16-17; M. Pat, *Il laicato cattolico nella chiesa feltrina*, ivi, pp. 18-19; L. Meneghel, *Notiziario (rassegna stampa)*, ivi, pp. 20-22. La réponse du clergé local est: Consiglio presbiteriale della diocesi di Feltre, *Esposto a S.E. Mons. Vescovo e proposte sulla*

atteint son épilogue en 1986, lorsque un décret établit la fusion des deux diocèses de Belluno et de Feltre dans un seul dénommé « Belluno – Feltre ».

En revenant, alors, aux rapports entre la formation d'une opinion publique et l'adhésion à une croyance religieuse, le problème peut être déplacé sur les moyens d'information disponibles, rangés selon la large diffusion et la facilité d'accès. L'historien M. Isnenghi se demande « si l'on peut établir une équation qui relie la diffusion des journaux diocésains au sous-développement et leur crise ou disparition au développement urbain et industriel »¹⁴⁵. Il le « suspecte » (car il s'exprime ainsi), en lisant les statistiques de diffusion de cette presse, en rapport avec l'aire géographique et la classe sociale des lecteurs. Nous ne pouvons répondre à cette provocation qu'avec des considérations en marge de la question soulevée par l'historien : ces considérations procèdent de notre enquête dans la presse locale religieuse et laïque et ne situent pas le problème en termes de classe sociale et de développement. Au contraire, l'analyse des sources publiées au cours du vingtième siècle se concentre sur la représentation collective d'un phénomène religieux qui a des effets sur le plan social : ce qui correspond au pivot de toute enquête sociologique dans le domaine du religieux. Les journaux et les feuilles à diffusion paroissiale, intra-paroissiale ou diocésaine, abordent plusieurs thèmes qui illustrent un changement au niveau de la société locale, aussi bien qu'au niveau de la sphère ecclésiale. Celles-ci se sont révélées très sensibles aux changements qui ont touché le champ politique et le champ religieux : dans cette partie de notre étude, on cherche à reconstruire et expliquer comment, lors d'un moment de conflit, le resserrement autour des Saints Patrons a donné la possibilité de sortir d'une situation problématique pour une partie du clergé, mais aussi pour une partie du laïcat. La lecture de la presse de l'époque fournit le cadre explicatif des témoignages de la mobilisation de la société locale autour d'un petit sanctuaire local¹⁴⁶.

Toutefois, même dans le cas des sources relativement récentes (remontant au vingtième siècle), la tentative de rassembler la presse périodique locale s'est heurtée au problème de certains fonds et catalogues qui sont parfois très lacunaires en raison du peu de considération qui leur est attribuée lors de la conservation. Parmi les journaux quotidiens locaux, le manque de collections complètes n'est pas étonnant si l'on considère qu'en 1966 une inondation a touché toute l'Italie et, par conséquent, la bibliothèque la plus importante du Nord-est, la

sorte della diocesi, Feltre, 1972, tandis que l'Action Catholique formule une lettre ouverte aux associations: Azione cattolica italiana, *Lettera alle associazioni sullo stato della diocesi*, Feltre, 1972.

¹⁴⁵ M. Isnenghi, *Stampa di parrocchia nel Veneto*, Padova, Marsilio, 1973, p. 11.

¹⁴⁶ Sur cet aspect, on reviendra dans la TROISIEME PARTIE de l'étude, mais il nous paraît important de souligner comment le recueil des sources historiques et documentaires est une étape indépendante des résultats de certains entretiens.

Biblioteca Marciana, à Venise¹⁴⁷. Les conséquences d'un autre accident, l'incendie du siège local du quotidien *Il Gazzettino*, empêche le repérage complet des collections antérieures à 1956¹⁴⁸. En dépit de ces complications, nous avons cherché à recenser nos sources, en consultant à rebours les numéros du mois de mai 1999 jusqu'au dernier numéro disponible (tous les dix ans). Malheureusement, il n'a pas été possible de remonter avant 1929, bien que la fondation du journal soit beaucoup plus ancienne, à savoir 1887¹⁴⁹. Comme on s'y attendait, les jours où le sanctuaire est mis en relief dans le journal sont les plus proches de la fête, c'est-à-dire les deux ou trois jours précédant ou suivant le 14 mai. Plus rarement, l'annonce des initiatives qui concernent les actes de dévotion, mais aussi les initiatives ludiques, se fait avant : ce peut être le cas lorsque des nouveautés sont introduites pour la fête, comme, par exemple, les changements des hiérarchies diocésaines ou d'initiatives qui cherchent à *renouveler* et *améliorer* la « fête traditionnelle ». D'habitude, ces changements concernent des aspects définis « secondaires » de la fête, étant donné que l'aspect considéré comme le plus important est toujours la dévotion des fidèles pour leurs Saints Patrons et le respect de la tradition de la fête.

A notre avis, un exemple emblématique est offert, en 2006, par un article qui présente le programme de la fête, fin avril, donc très en avance par rapport aux autres années : de nombreuses nouveautés sont annoncées à partir de la « foire-exposition de Saint Victor » qui a lieu à Feltre le dimanche précédant la fête des Saints Patrons. Cependant, ce qui nous semble plus intéressant est la présence des jongleurs de drapeaux des quartiers du *Palio de Feltre* et du groupe *Sbandieratori Città di Feltre* qui s'exhiberont dans un spectacle avant la messe de dix heures¹⁵⁰. Cette nouveauté a été introduite il y a deux ans seulement, alors que le *Palio de Feltre* est une manifestation mise en place dans les années quatre-vingt pour

¹⁴⁷ A cette tragédie qui a détruit ou fortement abîmé une partie considérable des livres anciens à Venise aussi bien qu'à Florence, il faut ajouter les autres accidents qui ont touché directement la province de Belluno, comme les incendies ou les difficultés de l'occupation de la région pendant la Première et la Seconde Guerre Mondiale.

¹⁴⁸ Nous avons eu un entretien téléphonique (avril 2002) avec la responsable des Archives centrales du quotidien « *Il Gazzettino* » qui nous a expliqué que les microfiches du quotidien disponibles à la *Biblioteca Marciana* sont à leur tour récupérés des sièges locaux : malheureusement le siège de Belluno les avait déjà perdus lors de l'incendie en 1956.

¹⁴⁹ Cet échantillonnage a eu des exceptions : nous avons aussi cherché les numéros concernant les événements les plus importants pour l'histoire du sanctuaire au vingtième siècle (les ostensions des reliques, les restaurations et les anniversaires de la consécration et de la fondation) et depuis 2001 nous feuilletons le journal pendant toute l'année pour comprendre quel espace effectivement prend le thème « sanctuaire des saints Victor et Couronne » par rapport à d'autres thèmes « profanes ». Voir en ANNEXE A. Pour une histoire du quotidien il peut résulter utile l'ouvrage : M. De Marco, *Il gazzettino. Storia di un quotidiano*. Presentazione di M. Isnenghi, Venezia, Marsilio, 1976, en particulier pp. 15-29.

¹⁵⁰ Il faut préciser que la grand-messe, celle célébrée par l'évêque, est déplacée à l'après midi, à la différence de l'horaire habituel du matin à dix heures. Il faut aussi remarquer qu'en 2006 change aussi le chroniqueur des manifestations qui se déroulent au sanctuaire. Voir G. G., *La città si inchina ai Santi Patroni*, «*Il Gazzettino*», CXX, sabato 29 aprile 2006, p. VI.

commémorer l'épisode historique où Feltre a confié les clés de la ville à la République de Venise. En tant que sociologue des religions, l'absence de syncrétisme (ou mélange) entre l'activité proprement religieuse et des activités « profanes *tout court* » constituait un indice d'une certaine « pureté » du cas étudié : mais, de toute évidence, même Saint Victor finit par être, tôt ou tard, rattrapé par la modernité. Une étude de cas comme le nôtre, qui se base sur des données qualitatives et sur l'étude en profondeur d'un seul phénomène social, n'a pas de prétentions prédictives, mais ceci est fort probablement le seul cas où, sur la base d'une littérature sociologique et ethnologique, on pouvait s'attendre un rapprochement entre la récupération d'une tradition totalement inventée (le *Palio de Feltre*) et la fête des Saints Patrons, fête véritablement traditionnelle¹⁵¹.

Cependant, le sanctuaire mérite un espace au même titre que d'autres événements tout au long des années « ordinaires », c'est-à-dire les années où il n'y a pas d'élections administratives¹⁵² ou d'autres événements locaux de grand retentissement, comme de graves faits divers ou des faits qui mobilisent la société civile. Toutefois, même lors d'années caractérisées par ces événements ou faits divers, la chronique du sanctuaire est également abordée, mais il est probable que les articles qui concernent le sanctuaire se confondent avec beaucoup d'autres. C'est la raison pour laquelle nous avons enquêté systématiquement sur six différents périodiques choisis pour leur représentativité locale ou pour leur diffusion sur le long terme.

a. Les périodiques étudiés : sources laïques et religieuses

- *Il Gazzettino* : quotidien local, fondé à Venise en 1887.

On a choisi *Il Gazzettino*, le quotidien local, pour deux raisons : en premier lieu, seule cette source, parmi celles que nous avons repérées, peut être considérée comme formellement laïque et, en second lieu, elle constitue une lecture que nous tentons d'utiliser comme « source de contrôle » du changement des états de l'opinion publique locale. Même dans le cas de ces sources contemporaines, on a découvert l'existence d'un lien entre une forme de

¹⁵¹ Nous pensons notamment à F. Lautman, *Fête traditionnelle et identité locale. Rêve ?... ou recherche d'équilibre politique ?*, « Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique », 5, octobre 1985, pp. 29-36 et du même auteur, *La fête locale. Mise en scène ? Mise en œuvre ?*, « Ethnologie française », XVII, 1, 1987, pp. 39-44.

¹⁵² Jusqu'à présent, les élections administratives des différents conseils municipaux de Feltre, mais aussi des communes proches se révèlent l'événement de plus forte influence sur les espaces du quotidien local : en 1989, on attend la présentation des listes électorales, tandis qu'en 2003 et en 2007 les élections se déroulent la semaine qui suit la fête des Saints Patrons. En particulier, en 2007, trois candidats sur quatre étaient présents à la grand-messe célébrée par l'évêque comme nous avons pu constater. Voir le SEPTIEME CHAPITRE.

dialogue entre la représentation du sanctuaire et du culte qui s'y déroule et l'attention à l'égard des Saints Patrons. Autrement dit, la popularité du sanctuaire au sein de l'opinion publique interagit avec un certain corpus de représentations collectives. Il s'agit d'un mécanisme dont les origines sociales ne peuvent être reconduites ni à une souche populaire ni à une souche savante, mais qui s'est plutôt avéré fonctionner comme un renvoi réciproque entre différents acteurs. Ces acteurs sont, d'une part, la société locale qui comprend les habitants de Feltre et de ses alentours et les institutions locales (politiques ou non). De l'autre, on a la société religieuse qui comprend les institutions religieuses et les fidèles. Il est évident qu'entre ces acteurs existent des superpositions qui sont facilement expliquées par la multiplicité de rôles assurés par chaque acteur social¹⁵³.

D'un point de vue historique, ce mécanisme de « renvoi » présente des « indices précurseurs » dans des sources du dix-neuvième siècle, mais c'est seulement au cours du vingtième qu'il acquiert les caractéristiques que nous observons aujourd'hui¹⁵⁴. Ces caractéristiques permettent de saisir le noyau des représentations collectives à partir desquelles se donne à comprendre la nature du lien social entre le sanctuaire et la ville et le territoire environnant. Pour déterminer si cette source précise traduit de façon fiable l'opinion publique ou si, au contraire, elle la fausse, on la comparera avec les données recueillies dans la recherche de terrain. En particulier, la comparaison peut être faite avec les témoignages oraux que les observateurs privilégiés des événements et des faits les plus marquants pour la société locale nous ont livrés. D'ailleurs, il faut rappeler qu'ils ont vécu du côté religieux et du côté laïque les changements des trente dernières années. Avant l'analyse des sources, nous avons aussi interviewé les journalistes qui se sont occupés de la chronique du sanctuaire, pendant les quinze ou vingt dernières années : leur témoignage aide à comprendre l'interprétation du rapport entre le sanctuaire et la ville que les chroniqueurs visent à restituer¹⁵⁵. Si les limites des sources écrites résident dans les difficultés à les repérer d'une manière exhaustive, les limites des témoins sont liées à leur objectivité car ils sont toujours impliqués dans le phénomène que nous étudions. Pour cette raison aussi, seule la lecture contextuelle des deux séries de données fournit un tableau suffisamment complet des idées qui ont dominé le débat sur le sanctuaire en tant que lieu de dévotion. Dans notre

¹⁵³ Voir L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, Torino, Utet, 1996 (1^o ed. 1993), entrée *Ruolo*, pp. 558-562 ; R. H. Turner, *Rôle et statut*, in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade, Paris, P.U.F., 2005, pp. 609-612.

¹⁵⁴ Voir dans ce texte les SOURCES DU 19^{ÈME} SIECLE.

¹⁵⁵ Entretiens avec Mme R. Gabrieli (le 20 avril 2002) et avec M. G. Piazza (le 5 avril 2002).

interprétation, le sanctuaire est surtout un *espace cognitif* à remplir aussi avec les *besoins symboliques* de la société locale.

- *Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore*, fondé à Belluno en 1929

Cette revue, dont la périodicité est variable (au début bimensuelle, ensuite tous les quatre mois et aujourd'hui deux fois par an) a une diffusion limitée bien que facilement repérable dans les bibliothèques municipales de Feltre et de Belluno. On y publie des études inédites concernant l'histoire de la région avec un intérêt spécifique pour les aires de Belluno, Feltre et du Cadore (qui se trouve dans la partie septentrionale de la province de Belluno). Tout en étant une source scientifique, elle est intéressante dans notre étude pour la composition d'une bibliographie. Les contributions que l'on y trouve concernent moins directement le processus de développement de représentations collectives, qu'un progressif raffinement des études scientifiques menées sur l'histoire et l'art du sanctuaire et sur l'hagiographie des Saints Victor et Couronne¹⁵⁶.

- *El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio a cura della Famiglia Feltrina*, revue fondée à Feltre en 1967.

Cette revue est éditée par l'association « *Famiglia Feltrina* » et aborde différents thèmes d'actualité, culture et histoire locale. Au cours de son histoire, il a connu différentes périodicités, mais a toujours contribué à alimenter le débat sur les thèmes locaux les plus importants¹⁵⁷. Au sein de la société locale, l'association reconnaît la valeur des personnes qui se sont distinguées par un engagement particulier dans le domaine économique ou social, et leur confère les prix *Saints Victor et Couronne* et *Bienheureux Bernardin de Feltre*. Il s'agit d'une gratification symbolique à laquelle, au cours des années, la presse locale donne un relief variable : si l'on regarde le palmarès des trente dernières années, on retrouve nombre de personnalités importantes ayant contribué au développement local sur le plan social et économique, comme, par exemple, les personnes engagées dans le bénévolat ou, certains industriels et ingénieurs civils¹⁵⁸.

¹⁵⁶ En ANNEXE A nous discutons toutes les sources publiées que nous avons repérées, en donnant une bibliographie raisonnée des travaux scientifiques sur le sanctuaire des saints Victor et Couronne.

¹⁵⁷ Entretien avec le secrétaire de l'Association, M. G. Zasio (janvier 2007).

¹⁵⁸ La lecture du quotidien local *Il Gazzettino* nous a permis de parcourir ce palmarès, mais nous n'estimons pas nécessaire d'arrêter notre attention sur cet aspect. Voir l'ANNEXE A.

- *Il nuovo Feltrino*, fondé à Feltre en 1988.

Ce journal est l'organe de l'association « *Santi Martiri Vittore e Couronne* » : comme nous explique le directeur responsable, « il s'occupe des routes, de l'école, de la santé publique... d'une manière générale de matière politique, mais pas en termes de parti. Si cela est possible, chaque numéro consacre un espace à Saint Victor »¹⁵⁹. Ce périodique publie un maximum de quatre numéros par an, mais plus fréquemment de deux à trois : son intérêt réside surtout dans la possibilité d'y repérer les thèmes sur lesquels se mobilise la société civile engagée dans cette association mais aussi des informations pratiques, comme, par exemple, les coûts des restaurations et les états d'avancement des travaux. D'ailleurs, nous avons aussi appris que le journal, en tant qu'organe de l'association « *Santi Martiri Vittore e Couronne* », a accueilli également les idées et les propositions d'une partie « dissidente » du laïcat. Celle-ci entendait interpréter d'une manière plus radicale les orientations résultant du Concile Vatican II, exhortait le développement d'une Eglise locale¹⁶⁰. Dans l'esprit de ce groupe de personnes, cela aurait signifié créer un système de décentralisation prenant en compte les différences territoriales tout en introduisant des autonomies au niveau ecclésial sur le modèle des autonomies politiques¹⁶¹.

- *L'Amico del Popolo*, fondé à Belluno en 1909.

D'une façon préliminaire, il faut souligner que le repérage des sources d'origine religieuse s'est révélé beaucoup plus simple que celui des sources laïques. *L'Amico del popolo* est l'hebdomadaire de la curie diocésaine, fondé en 1909 et édité maintenant au format papier et au format électronique. Ce journal est moins ancien que le quotidien local, mais il a également dépassé les deux guerres mondiales et, surtout, il apparaît beaucoup mieux conservé. Notamment, nous n'avons pas eu de difficultés à consulter les numéros relatifs à la période de la Seconde Guerre Mondiale concernant les processions et les ostensions des reliques (1943). Même si le périodique n'est pas le bulletin officiel de la curie, cette source est ouvertement cléricale : les informations qui y sont contenues doivent être ramenées à un tel contexte d'information¹⁶².

¹⁵⁹ Entretien avec le directeur responsable du journal, M. S. Claut (le 12 mars 2002).

¹⁶⁰ Sur ce thème, plusieurs ouvrages approfondissent les dimensions liées à la catéchèse et à la culture locale : voir L. Olgiati, *La catechesi e la parrocchia, chiesa locale*, Leumann (Torino), E. Elle Di Ci, 1979, en particulier le chapitre IV ; G. Silvestri, *La Chiesa locale "soggetto culturale"*, Roma Dehoniane, 1998, en particulier le chapitre III.

¹⁶¹ Entretien avec M. F. Dal Sasso (janvier 2007).

¹⁶² Sur la diffusion de ce journal, voir M. Isnenghi, *Op. cit.*, pp. 11-13. Dans le même ouvrage, on définit la page de Feltre comme un « haineux fruit antidaté d'une rédaction locale » à p. 115.

- *L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre)* (de 1920 à 1925) qui change son titre en *L'eco del santuario e parrocchia di S. Vittore sul Miesna* (de 1927 à 1930). Bulletin paroissial du sanctuaire.

Les autres sources prises en considération sont, elles aussi, religieuses et comprennent les bulletins paroissiaux du sanctuaire : jusque dans les années 1950, la paroisse recouvre cinq villages au pied du mont Miesna contenus dans un rayon de moins de dix kilomètres. La périodicité de ces sources n'est pas précisée. Nous en avons repéré la plupart dans les Fonds historiques de la Bibliothèque municipale de Feltre et une partie dans les Archives du sanctuaire.

Le numéro zéro du bulletin est accompagné d'une lettre où le Recteur du sanctuaire, le Père G. Bortolon, introduit la publication à ses lecteurs ; celle-ci est sous-titrée en gras comme un « périodique Religieux – Illustré – Artistique ». Le Recteur entend « procurer une agréable lecture ascétique – religieuse – historique et variée aux familles chrétiennes »¹⁶³.

b. De notions-clés à représentations collectives

- *Fête – patron(s) – tradition : les notions-clés « de contrôle »*

Une lecture des journaux de l'échantillon, avec quelques exceptions concernant des numéros d'autres années¹⁶⁴, révèle des changements dans les formules utilisées par les journalistes, tandis que certaines notions-clés dans les titres et les sous-titres constituent le noyau des représentations que l'on peut retrouver aujourd'hui encore. La circulation de ces représentations dans les différentes sources écrites, c'est-à-dire dans les journaux diocésains et dans les bulletins paroissiaux, contribue à les partager collectivement et, donc, en un mot, à les rendre *collectives*. La lecture des articles par entier, permet, au contraire, de tracer une esquisse d'analyse du contenu qui marque les mécanismes de construction des représentations collectives concernant notre objet d'étude. Sur ces sources laïques, on peut établir un noyau de trois notions dont le sens apparaît différemment selon la période

¹⁶³ Voir la lettre datée de 29 juin 1920 jointe aussi à « *L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre)* », I, 1, avril 1920. Voir aussi l'ANNEXE D.

¹⁶⁴ Les périodes où le changement est le plus évident sont étudiées plus en détail, en cherchant dans les journaux à l'intérieur de l'intervalle : par exemple, nous avons pris le mois de mai 1963 et 1973, mais aussi les numéros d'importants anniversaires comme 1971 ou d'une célébration comme l'ouverture de l'arche en 1982. Voir ANNEXE A.

considérée : *fête* – *patron(s)* – *tradition* sont des simples notions-clés qui sont investis de façons diverses selon l'usage et le contexte dans lequel on les utilise.

La notion de *fête*, avec son extension *fêter*, apparaît dans toutes les sources consultées : dans l'ensemble de l'échantillon, ce mot n'a pas eu de glissement de sens car il continue à indiquer le jour qui commémore les Saints Victor et Couronne et il est référé à tous les rites célébrés dans le sanctuaire en leur honneur. Ces rites comprennent les pèlerinages, les processions et les messes, mais la *fête* peut aussi évoquer le côté profane de la commémoration annuelle, donnant alors l'occasion de citer la « *sagra di San Vittore* », une foire annuelle très ancienne ayant subi des mutations vraiment considérables du dix-neuvième au vingtième siècle. De fête foraine consacrée à la vente et l'achat de produits agricoles et animaux¹⁶⁵, elle est devenue une fête où les enfants font un tour de manège et achètent un sifflet appelé « *cuc* ». Les « vieux fidèles » se souviennent aussi de l'attente de la fête de Saint Victor comme le moment où ils pouvaient gagner un tour sur l'ancien carrousel « avec les chevaux de bois » ou l'un de ces sifflets¹⁶⁶. En 1973, pour la première fois, un sous-titre utilise le faux anglicisme « luna park » pour indiquer le parc d'attractions qui s'installe dans le village au pied du sanctuaire¹⁶⁷. Toutefois, ce n'est que l'un des indices d'un premier changement important dans la communication de l'événement annuel de la fête des Saints Patrons : les titres, mais aussi les articles, de la première partie des années soixante-dix, se différencient de ceux des années soixante en devenant chroniques, délaissant ainsi le but didactique des articles de la période suivant la Seconde Guerre Mondiale. Dans ces articles, mais cette rhétorique survit de nos jours, la donnée qui ancre l'article dans la réalité empirique se réfère presque toujours à la météorologie¹⁶⁸, tandis que les thèmes abordés concernent l'histoire, la légende et l'art du sanctuaire¹⁶⁹. Ces thèmes continuent à représenter les sujets forts dont l'importance apparaît inchangée jusqu'à nos jours.

¹⁶⁵ Au cours du dix-huitième siècle, la foire foraine a donné aussi lieu à des compositions populaires : voir, par exemple, G. Biasuz, *Il coro de "La sagra de San Vetor" di V. Zanella*, « El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio », V, 6-7, aprile-settembre 1971, pp. 24-26.

¹⁶⁶ Bruno (né en 1918) nous raconte que, encore petit, il aidait ses parents à extirper les mauvaises herbes des champs pour « gagner la fête de Saint Victor » et, en particulier, le tour de manège.

¹⁶⁷ *Festeggiamenti in occasione della festa dei Patroni*, « Il Gazzettino », LXXXVI, 113, domenica 13 maggio, p. 5. Ce titre avec son sous-titre mérite d'être traduit : « Réjouissances en occasion de la fête des Patrons. *Luna park* à Anzù – Les horaires des messes au sanctuaire de Saint Victor – Demain tous les magasins fermés ».

¹⁶⁸ Nous avons consacré un paragraphe à cette rhétorique : voir le CINQUIÈME CHAPITRE, PARAGRAPHES SI LE TEMPS EST MAUVAIS.

¹⁶⁹ Pour cette raison à l'échantillon des quotidiens nous en avons rajouté d'autres, en choisissant des années le plus possible « ordinaires » pour la société italienne, c'est-à-dire hors des événements les plus marquants d'un point de vue collectif (par exemple on a évité le 1968, le 1977, le 1978), mais importants pour le sanctuaire (l'achèvement des travaux de restaurations, le dix-huitième anniversaire du martyre des Saints).

Le rapport entre l'espace consacré à la fête religieuse et celui réservé à son côté profane et ludique apparaît variable : on ne peut facilement déterminer une régularité, ni exprimer des hypothèses sur les raisons pour lesquelles, en 1979, l'espace de la fête religieuse se limite à donner les horaires des messes tandis que trois colonnes présentent l'Union Sportive appelée « *San Vittore* » avec les projets d'agrandissement des installations sportives dans le village¹⁷⁰. Cet exemple nous paraît le plus significatif, si on le met en rapport avec les événements qui auront lieu seulement deux ans plus tard, à savoir l'ouverture de l'arche contenant les reliques avec les examens scientifiques et l'exposition publique aux honneurs des fidèles. Nous supposons que le minimum d'intérêt pour le sanctuaire dont parlent plusieurs témoins – observateurs privilégiés interviewés – se réfère à cette période : les interviewés ont eu des réserves à nous préciser quelle était, selon eux, la période concernée par cette baisse de popularité, mais les documents semblent le mettre en évidence. Les raisons de cette perte d'attrait du sanctuaire sont liées à des conditions à la fois locales et nationales : au niveau local, la deuxième « vague de restaurations » de l'ensemble d'édifices sacrés s'est terminée quelques années auparavant (en 1971-1973)¹⁷¹, tandis qu'au niveau national on est dans l'une des périodes les plus sanglantes, les années dites « de plomb » qui ont comporté de violents épisodes de terrorisme, même dans la région¹⁷². Un deuxième changement évident est celui qui se produit entre les années quatre-vingt et les formes actuelles de la communication : en 1999, les journalistes commencent à utiliser une nouvelle formule où ils témoignent de la participation des protagonistes – pèlerins à la fête avec des brefs entretiens¹⁷³.

Il est clair que l'expression *patron(s)* – deuxième notion-clé – abrège l'expression *Saints Patrons* : cette expression ne connaît pas de glissement de sens mais se révèle être

¹⁷⁰ Dans la page de la chronique locale, il n'y a pas de titre : « Les offices liturgiques solennels auront lieu au sanctuaire des patrons Saints Victor et Couronne dimanche et lundi ». Voir « *Il Gazzettino* », XCIII, sabato 12 maggio 1979, p. 8.

¹⁷¹ En ce qui concerne les restaurations des années soixante voir : *Oggi la festa di San Vittore*, « *Il Gazzettino* », LXXXII, mercoledì 14 maggio 1969, p. 9 où, entre autres, on explique l'engagement du Recteur dans la restauration des fresques ; *Novecento monete antiche trovate a San Vittore*, « *Il Gazzettino* », LXXXIV, 110, giovedì 13 maggio 1971, p. 6 ; *Ritorna alla luce un complesso di architettura sacra minore*, « *Il Gazzettino* », LXXXVI, 112, sabato 12 maggio 1973, p. 8. Les restaurations du sanctuaire constituent un thème important pour comprendre le changement du rôle du sanctuaire dans la société locale : dans la troisième partie, on précise modalités, raisons et implications de ces travaux qui ont duré presque un siècle. Voir le PARAGRAPHE RESTAURATIONS dans la troisième partie de cette étude.

¹⁷² Peut-être que des considérations très brèves sur la situation nationale et régionale peuvent donner une perspective à cette constatation : ce sont les années du terrorisme d'extrême gauche et n'est passé qu'un an de l'attentat à Aldo Moro. Voir P. Ginsborg, *Crisi, compromesso e « anni di piombo »*, in *L'Italia dal dopoguerra ad oggi: società e politica 1943-1988*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 469-545. Pour rester dans la région, il suffit de penser que la nuit entre le 30 avril et le 1^{er} mai 1979 à Padoue et province on a eu vingt-sept attentats aux casernes, aux sièges du parti *Démocratie Chrétienne* et aux maisons de personnages politiques et magistrats. Voir *Attentati nella notte in tutta la regione*, « *Il Gazzettino* », XCIII, mercoledì 2 maggio 1979, pp. 2-4.

¹⁷³ R. Gabrieli, *In 200 a piedi fino a San Vittore*, « *Il Gazzettino* », CXII, sabato 15 maggio 1999, p. XI.

intéressante pour d'autres raisons. D'abord, citée dans toutes les sources consultées, elle présente des variations qu'il convient de remarquer : même si l'on délaisse les différences purement orthographiques d'usage des majuscules et des minuscules, des différences demeurent dans la formule utilisée. Elle peut comprendre les deux Saints unis dans le martyre – Victor et Couronne – même dans la forme la plus simple « Saints Patrons » ou, au contraire, se limiter à nommer un seul des deux Martyrs. Si on n'utilise jamais la forme « le Patron », à sa place on emploie la forme « Saint Victor », qui peut indiquer à la fois le Saint Patron et Martyr, l'édifice sacré et le lieu. L'un des interviewés nous suggère que, dans l'usage commun des fidèles et des habitants de Feltre, la différence entre Saint et sanctuaire n'est pas faite. En 2002, le Recteur du sanctuaire s'exprime de cette manière: « le symbole de la *Feltrinità*, c'est-à-dire ce à quoi les habitants de Feltre s'identifient est justement Saint Victor. Ils ne parlent pas de sanctuaire ou de martyrs, Saint Victor les comprend dans une dévotion très vivante, aujourd'hui encore »¹⁷⁴. On voit alors comment une certaine ambiguïté devient significative pour le sociologue, car elle suppose un jeu de renvois réciproques entre lecteur et journaliste où le rapport de « patronage » reste un sous-entendu, comme il l'est pour les lieux ou les personnes patronnés. Dans le cas de cette deuxième notion-clé, le glissement de sens provient alors d'un usage langagier : les journalistes se bornent à utiliser une formule déjà connue où le premier des deux saints titulaire du sanctuaire prend le dessus sur l'autre. Il est aussi intéressant de voir que la Sainte Patronne n'apparaît jamais dans ces sources en guise de corrélatif objectif, ou mieux métaphore, comme c'est le cas, à l'inverse, du Saint Patron : le rôle de cette jeune femme convertie au Christianisme pour la ferveur de la foi du soldat Victor n'a pas donné lieu à une rhétorique de louange du rôle de la femme, même pas de la part des prêtres ou des évêques qui célèbrent les messes solennelles des sept dernières années. Nous ne nous attendions pas forcément à une telle rhétorique, mais le rôle de la Sainte martyrisée avec le soldat n'a pas un relief que la présence de la relique entière pourrait comporter. On se limite à indiquer les Saints Patrons ensemble comme des témoins d'une foi ferme à louer pour leur courage face au martyre et à la souffrance que ceci a comporté¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Entretien avec le Recteur, le Père Attilio (le 9 avril 2002).

¹⁷⁵ Cette rhétorique est particulièrement présente dans les homélies des Evêques que les journalistes reportent à grands traits dans leurs chroniques. Même le clergé puise cette rhétorique du martyre où l'expérience des deux Sains Patrons est toujours l'*exemplum* auquel s'inspirer dans la vie de bons chrétiens. Voir, à titre d'exemple, *La giornata religiosa*. «*Modelli da copiare*». *E' il suggerimento dato ai fedeli dal vescovo Brollo*, «*Il Gazzettino*», CXII, sabato 15 maggio 1999, p. XI, mais aussi *Celebrazioni in onore dei Santi Vittore e Corona. Feltre*, «*Rivista diocesana di Belluno e di Feltre*», a. LXII, n. 3, maggio-giugno 1983, pp. 240-251. Hors des sources écrites, notre observation participante de 2001 à 2007, confirme la présence de cette rhétorique dans plusieurs célébrations.

Une troisième notion utilisée dans la presse locale est celle de *tradition* avec l'adjectif dérivé *traditionnel* : cette troisième notion-clé se révèle le plus « plastique » des trois quant à l'usage qui en est fait au fil des années. En effet, des trois notions-clés dont se servent les chroniqueurs pour décrire ou annoncer la fête annuelle des Saints Patrons, celle-ci présente des changements intéressants, non seulement dans les sources écrites du vingtième siècle, mais déjà dans les sources du dix-neuvième. Lorsqu'on parle des événements concernant le sanctuaire, différentes actions mises en place peuvent être qualifiées de « traditionnelles » : ainsi de la dévotion et des autres pratiques, individuelles ou collectives qui y prennent place. Toutefois, dans notre échantillon, une telle qualification ne renvoie pas exclusivement à la ritualité. En effet, des comportements beaucoup plus nettement profanes sont associés à la « tradition », tels que l'« escapade » au sanctuaire, ou les goûters et pique-niques qui se consomment dans le cloître ou dans les près des alentours après la célébration eucharistique. En particulier, on trouve des expressions comme « l'escapade traditionnelle sur la *Rocchetta* » ou « le pique-nique traditionnel" dans les près de la *Rocchetta* » dans les sous-titres des chroniques de la fête¹⁷⁶. La « tradition » s'étend à tous les aspects de la fête du Saint Patron : des pratiques religieuses aux opportunités profanes comme les moments conviviaux et ludiques, les événements au cours de la fête acquièrent une aura dont la valeur provient de la répétition annuelle, mais dont les origines ne sont jamais précisément déterminées. La signification que l'on attribue à cette « tradition de la fête » se révèle changeante tandis que, jusque dans les années soixante, les chroniqueurs ne semblent pas intéressés à utiliser d'une manière véritablement explicite cette notion. En particulier, « l'« escapade » traditionnelle » apparaît pour la première fois dans un article de 1965 : on y précise que « La fête d'hier a éclairci encore une fois – s'il était nécessaire – comment certaines traditions enracinées, depuis longtemps, dans le cœur des habitants de Feltre suscitent vraiment le charme suggestif des cérémonies simples. Celles-ci, avec l'indispensable piété chrétienne, s'avèrent être très significatives et loin d'être superstitieuses »¹⁷⁷. Avant cette date, les thèmes préférés par les chroniqueurs concernent l'histoire, la légende et tout l'apparat historiographique, hagiographique et iconographique du sanctuaire : les contenus des articles montrent des sources où on est plus passionné par les découvertes des études philologiques et artistiques que par les comportements des habitants de Feltre à l'égard de leurs Saints Patrons. Une exception est l'annonce – toujours présente – des horaires des messes et la précision

¹⁷⁶ *Oggi la festa di San Vittore*, « Il Gazzettino », LXXXIII, mercoledì 14 maggio 1969, p. 9.

¹⁷⁷ *Grande folla di fedeli al Santuario di San Vittore*, « Il Gazzettino », LXXIX, 114, sabato 15 maggio 1965, p. 6.

rappelant que le sanctuaire est dédié aux Saints Patrons qui protègent la ville et le territoire. Pourquoi, dans cette source, la description de la religiosité des fidèles commence-t-elle à apparaître d'une manière systématique à la moitié des années soixante ? Au contraire, les autres sources concentrent leur intérêt sur la religiosité dès les premiers numéros disponibles. Une hypothèse à explorer concerne le changement du contexte social comme il est tracé par les sociologues de la religion italiens des années soixante-dix : le passage des années soixante aux années soixante-dix correspond aussi à la sortie d'un véritable âge d'or pour la religion catholique. Aussi le sanctuaire et la fête des Saints Victor et Couronne peuvent-ils constituer un prisme privilégié pour observer ou vérifier directement les effets de la sécularisation.

A Feltre, il devient intéressant d'invoquer la *tradition* lorsqu'un changement est évident pour la société locale et qu'une partie de cette tradition est menacée de disparition, d'oubli ou tout simplement de rénovation. La tâche de l'étude ethnographique de terrain est justement celle d'arriver à comprendre la manière dont se resserre autour de la tradition et dont on l'investit en 2007-2008 alors que la redécouverte et l'innovation ont une place importante dans l'intérêt que le sanctuaire a acquis au sein de la société locale.

- *Saint Victor – fête – restauration : les sources religieuses et des mots pour la croyance*

Les sources dont l'origine est ouvertement religieuse présentent des notions-clés qui peuvent ou bien se différencier ou bien se rapprocher des sources laïques. D'une façon préliminaire, il nous semble important de préciser qu'une parfaite indépendance entre les deux sources ne serait qu'idéal-typique : une analyse vraiment exhaustive de l'opinion publique¹⁷⁸ locale exigerait une technique raffinée de contrôle des sources et de ses rapports réciproques, au niveau institutionnel, qui, au minimum, considère les rapports entre clergé et classe politique, à l'intérieur au moins de l'échantillon de périodiques recueillis. Toutefois, il est également utile de rappeler que l'objet de cette étude reste le sanctuaire des saints Victor et Couronne et sa place par rapport à la ville de Feltre et au territoire restreint aux limites anciennes du diocèse. Pour cette raison aussi, nous bornons l'analyse aux textes qui sont disponibles car le but d'une telle lecture est la compréhension des changements dans la mentalité religieuse locale à partir des représentations collectives « effectivement disponibles ».

¹⁷⁸ D'ailleurs, si une telle analyse est possible, comme le « insinue » P. Bourdieu, *L'opinion publique n'existe pas*, « Les Temps modernes », 318, 1973, pp. 1292-1309.

La première notion-clé utilisée dans les sources religieuses est une expression cruciale pour la compréhension du rapport entre le sanctuaire et la ville et le territoire protégé : cette expression *Saint Victor* provient d'un glissement très significatif de l'ambiguïté que son usage comporte. En effet, comme dans le cas de l'expression *patron(s)*, le rôle de la Sainte Couronne martyrisée avec Victor échappe à l'usage commun. Celui-ci préfère l'ambiguïté et la *rapidité*¹⁷⁹ d'une expression nommant seulement le Saint Victor à la précision d'autres expressions comme « sanctuaire des saints Victor et Couronne »¹⁸⁰. Parfois, cette ambiguïté est nuancée par l'ajout d'un adjectif : pour parler de l'édifice sacré, la littérature précédant les années cinquante aime nommer le sanctuaire « le beau Saint Victor »¹⁸¹. L'une des premières sources du vingtième siècle à utiliser cette formule peut être repérée, à l'occasion de la célébration solennelle pour l'ouverture de l'arche de 1943, dans l'édition extraordinaire de l'hebdomadaire *L'Amico del Popolo* pour le diocèse de Feltre qui intitule la publication spéciale sur l'histoire, l'historiographie et la légende « il Bel S. Vittore »¹⁸².

Une première analyse sémantique de cet usage langagier nous est offerte par le Recteur du sanctuaire, le Père Attilio, interviewé en 2002, tout au début de l'enquête de terrain : ce qui nous paraît le plus intéressant est que nous n'avons pas posé une question directe au Recteur qui a nous a spontanément livré une interprétation de la relation entre le sanctuaire et la ville de Feltre (qui comprend les habitants et le sous-ensemble des fidèles aux Saints Patrons). Selon le Recteur, si les fidèles ne parlent « jamais » de Saints, de martyrs ni de sanctuaire, c'est parce que l'expression *Saint Victor* les comprend tous¹⁸³. En effet, lors des entretiens recueillis parmi les « vieux fidèles », les religieux et les observateurs privilégiés, l'ambiguïté de l'expression n'est remarquée que par l'intervieweur. Chaque interviewé répond à des questions concernant d'une manière générique « Saint Victor », en retenant ce

¹⁷⁹ I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Mondadori, 1993 [1988], pp. 37-62.

¹⁸⁰ Il faut remarquer que dans ce cas la dénomination du sanctuaire garde une graphie minuscule de l'adjectif « saints » car on évoque l'édifice. Dans toute la thèse, on gardera la différence entre la lettre minuscule pour nommer la dédicace de l'édifice et majuscule pour nommer les deux personnages devenus Saints.

¹⁸¹ Voir, par exemple, les salutations du Recteur dans l'ouvrage publié en 1997: *Saluto del Rettore, I Martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, a cura di C. Donà, Feltre (BL), Tipolitografia «B. Bernardino», 1998. Le Recteur reprend une formule que l'on trouve dans les journaux avant les années cinquante et fort probablement très répandue parmi ceux qui fréquentaient le sanctuaire. En particulier, est intitulé ainsi le numéro spécial de « L'Amico del Popolo », Maggio 1943, edizione straordinaria per la Diocesi di Feltre.

¹⁸² «*Bel S. Vittore*». *Dove sulla trama della storia l'arte e la pietà cristiana vanno ricamando e s'inchina la porpora di tre imperatori*, « L'Amico del Popolo », XXXIV, 24, sabato 19 giugno 1943.

¹⁸³ Cette analyse aurait pu être ultérieurement enrichie par une enquête dans les registres de l'état civil qui enregistrent les prénoms donnés aux enfants, mais nous avons reçu un refus pour des génériques raisons de « protection de l'intimité des citoyens », lorsque nous demandions simplement le nombre de personnes dont le prénom est Vittore – Vittorio – Vittorino – Vittoria ou Vittorina et Corona (qui n'a pas d'autres versions).

qu'il trouve le plus pertinent par rapport à son expérience personnelle. Celle-ci peut comprendre simplement la connaissance que l'interviewé a développé sur le sanctuaire et des aspects historiques ou artistiques ; parfois, les réponses considèrent aussi son expérience religieuse en rapport avec le sanctuaire ou avec le Saint. Le choix d'une acception ou de l'autre dépend de la situation, du contexte de l'entretien, mais surtout de l'importance accordée à l'un ou à l'autre aspect de cet « espace cognitif socialement construit », qui correspond au sanctuaire des saints Victor et Couronne. L'emploi de l'élision est intentionnel et est déjà présent dans les sources du dix-neuvième siècle, tandis que l'usage du vingtième siècle se limite à reprendre une formule connue et, évidemment, efficace pour nommer le sanctuaire où reposent les corps des Saints Patrons.

La *fête* est évoquée très souvent dans ces sources : dans ce cas aussi, comme dans les sources laïques, les acceptions de ce thème comprennent la célébration religieuse et, dans une moindre mesure, la fête profane. Les rédacteurs des différents articles s'arrêtent sur l'importance de célébrer avec solennité la « fête de Saint Victor » en célébrant aussi « une fête pour Saint Victor », tous les mois le jour 14¹⁸⁴. Si certains articles sont plus proches d'une chronique des événements lors de la fête des Saints Patrons, les rédacteurs qui tantôt signent leurs articles, tantôt utilisent des pseudonymes, rapportent le déroulement de la fête et ne manquent jamais d'exprimer « un désir et un vœu » que les « fidèles se répartissent pendant les jours qui précèdent et qui suivent la fête ou, au moins, et ceci il faut le faire, qu'ils observent un horaire pour éviter l'excessif rassemblement qui est au détriment de la piété et de la dévotion »¹⁸⁵.

La troisième notion-clé que nous avons repéré dans ces sources religieuses est *restauration* : bien que l'histoire, la légende et les repères hagiographiques occupent un espace tout à fait semblable aux *restaurations*, ceux-ci sont beaucoup plus significatifs de l'histoire récente du sanctuaire. Il est clair que dans ce cas, saint Victor est l'édifice, ou pour mieux le dire, l'ensemble d'édifices qui se trouvent au sommet du mont Miesna : si la piété des fidèles invoque les Saints Patrons, une autre forme de dévotion de figures importantes du clergé et de la culture locale a marqué cette ancienne construction au lendemain de la Grande Guerre. En particulier, le Recteur de cette période, le Père Giuseppe Bortolon, essaie de

¹⁸⁴ « Dès le mois d'octobre j'ai conçu de promouvoir, chaque mois, un pèlerinage au tombeau de nos Ss. Martyrs des différents villages qui confinent avec notre Diocèse ou loin du Diocèse, qui n'ont pas l'habitude d'y venir le 14 mai ». Voir *I pellegrinaggi a S. Vittore*, «L'Eco del Santuario di S. Vittore», V, n. 6, décembre 1924, p. 49.

¹⁸⁵ Voir *La sagra di S. Vittore e Corona – 14 maggio*, «L'Eco del Santuario di S. Vittore», IV, 2, aprile-maggio 1923, pp. 12-13, en particulier p. 12 qui est aussi signé par un pseudonyme : *Un osservatore*, qui signifie *Un*.

renouveler l'intérêt à l'égard du sanctuaire : à l'occasion de l'approbation des travaux de la part du Ministère des biens culturels, il annonce avec joie que « c'est une fête pour l'art »¹⁸⁶. Les résultats et les découvertes inattendues, au cours de ces premières restaurations, marquent le développement de l'attitude de la société locale et du clergé à l'égard du sanctuaire : pendant cette période, commence, à notre avis, un cours nouveau pour l'histoire du sanctuaire qui commence à être véritablement vécu comme un élément important *pour* la ville et *de* la ville de Feltre.

Le rôle des différents Recteurs et de certains curés est décisif pour le sanctuaire car ils ont cultivé personnellement des intérêts et une connaissance spécifiques à l'égard des Saints Patrons, tout en promouvant des pèlerinages et des actes de dévotion « sur les traces des Saints Victor et Couronne »¹⁸⁷, tandis que d'autres curés, au contraire, ont participé et continuent à participer d'une manière active aux débats scientifiques qui examinent surtout l'art contenu dans le sanctuaire¹⁸⁸.

Au cours des années vingt, plusieurs conditions contiguës s'enchaînent dans le sanctuaire de Feltre et la restauration en constitue l'événement le plus marquant, pour le futur du sanctuaire même, et pour l'interprétation et la réception d'un édifice sacré qui devient aussi un « monument national » de l'art. La découverte fortuite des fresques d'époque romane au-dessous des stucs baroques est l'occasion de donner une nouvelle valeur à l'intérieur de l'église, en lui rendant, selon les restaurateurs, sa splendeur « originale ». En récupérant, du point de vue des religieux que nous avons interviewés, un modèle du vécu religieux médiéval et de la piété dont le sanctuaire est destinataire depuis sa consécration. Il est remarquable que de nombreux acteurs sociaux ont contribué à ces opérations de « récupération » : chacun manifeste probablement des intérêts différents, mais tous ont le sentiment d'avoir pris en charge le sanctuaire avec leurs soins, visites, récoltes de fonds et offrandes.

¹⁸⁶ *Il restauro del santuario di S. Vittore a Feltre*, « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », I, 1, aprile 1920, p. 1.

¹⁸⁷ Nous avons pu de notre côté consulter les bulletins paroissiaux des différentes paroisses se trouvant sur la route en direction du sanctuaire des saints Victor et Couronne.

¹⁸⁸ Par exemple, l'introduction à S. Claut (a cura di), *S. Vittore. Restauri e Studi*, Rasai di Seren del Gr. (BL), Ass. Ss. Martiri Vittore e Corona – Tipolitografia DBS, 1996: ce texte est introduit par l'actuel Doyen du Chapitre de la cathédrale de Feltre – le Père G. Perotto – qui n'a jamais été recteur du sanctuaire.

3. Le contexte local est-il sécularisé ?

3.1 Une région « religieuse » ?

La Vénétie est une région où la religion catholique a gardé un certain poids dans différents aspects de la vie quotidienne : de région définie « blanche », à cause de la tendance au vote et de la longue tenue de la « religion d'église », elle a évolué en région de pointe pour l'économie italienne des quinze dernières années¹⁸⁹. Toutefois, cette évolution assez rapide a entraîné aussi des changements qui ont concerné la vie individuelle et collective : les indicateurs de la perte progressive d'importance de la sphère religieuse dans la région peuvent être repérés, d'une manière indirecte, dans les changements des conditions politiques et économiques¹⁹⁰. Au début des années quatre-vingts, la dissolution du parti *Démocratie Chrétienne* a brisé des équilibres qui duraient depuis quelques décennies, en laissant la place à un malaise qui s'est teint de « vert » comme les drapeaux du parti politique *Lega Nord*¹⁹¹. Cependant, il est clair que les tendances du vote et la situation politique ne sont pas suffisantes pour un encadrement général, alors on prend en considération d'autres données. De cette manière, on tente d'entamer une discussion des points les plus évidents pour constater une sécularisation que l'on peut juger désormais comme achevée¹⁹².

¹⁸⁹ Déjà ces thèmes sont l'objet de nombreuses études des historiens. Très récemment, l'Institut d'études italo-allemandes a consacré un colloque à « La reprise économique dans les aires marginales d'Europe pendant le second après-guerre » - *La ripresa economica del secondo dopoguerra nelle aree marginali de l'Europa* – dont deux interventions ont abordé l'économie des aires alpines et de la Vénétie : A. Bonoldi (Trento), *L'economia delle regioni alpine nella fase della ricostruzione postbellica* ; G. L. Fontana (Padova), *L'economia veneta da marginale a protagonista dello sviluppo italiano*, Trento, 6-7 décembre 2007. Les données économiques sont étudiées par le Bureau des Statistiques de la Région Vénétie et publiées chaque année dans le *Rapporto Statistico Anno XXXX. Il Veneto si racconta*, Venezia, Regione Veneto, 2007.

¹⁹⁰ Une esquisse historique de ces deux importants aspects de la société locale de Feltre et de la région est contenue dans le PREMIER CHAPITRE de ce texte.

¹⁹¹ Cette métaphore est proposée par le politologue I. Diamanti, *Bianco, rosso, verde... e azzurro. Mappe e colori dell'Italia politica*, Bologna, Il Mulino, 2003.

¹⁹² Ce texte n'entend pas discuter une notion aussi débattue que la sécularisation dont l'étude a engagé de nombreux chercheurs en sciences sociales et dont on continue à discuter de nos jours : il suffit de penser que la notion évolue de terme qui concerne la propriété des biens ecclésiastiques (au milieu du dix-septième siècle) à paradigme spécifique de la sociologie des religions, pendant les années soixante et soixante-dix du vingtième siècle. Au début des années quatre-vingt, une importante introduction est offerte par K. Dobbelaere, *Trend Report – Secularization : a multi-dimensional concept*, « *Current Sociology* », XXIX, 2, 1981, pp. 3-153. Une tentative de systématisation des controverses qui touchent cette notion est offerte par O. Tschannen, *The secularization paradigm : A systematization*, « *Journal for the Scientific Study of Religion* », XXX, 4, 1991, pp. 395-415 qui a consacré un ouvrage entier à ce thème : *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992 et qui a aussi reconstruit le débat à l'intérieur des actes de la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (Sociology of Religion) : O. Tschannen, *Le débat sur la sécularisation a travers les Actes de la CISR*, « *Social Compass* », XXXVII, 1, 1990, pp. 75-84.

Traditionnellement, les indicateurs de la sécularisation sont repérés dans un certain nombre de comportements individuels mais aussi collectifs qui intéressent, même indirectement, la sphère morale et le rapport que les individus entretiennent avec la sphère religieuse, selon le sens large que cette expression peut acquérir¹⁹³. Les traditions sociologiques adoptent des expressions différentes pour la définition de ce phénomène de diminution, voire de perte, d'importance que les sujets accordent à la sphère religieuse en ce qui concerne leurs choix, attitudes, comportements et actions¹⁹⁴. Souvent, l'expression « sécularisation » évoque « une privatisation des « préférences » religieuses » qui peuvent être systématisées « autour de trois éléments centraux : différenciation, rationalisation et mondialisation » auxquels s'ajoute « une série d'éléments périphériques ». Il s'agirait de l'« autonomisation, pluralisation, privatisation, généralisation, déclin de la pratique, incroyance et scientisation »¹⁹⁵. Nous avons décidé de retenir ici une acception de la notion de sécularisation assez large, mais nous sommes conscients que la sociologie des religions, d'après chaque tradition nationale, s'arrête sur d'autres notions comme, par exemple, celles de laïcisation¹⁹⁶ ou de déchristianisation¹⁹⁷. Ces « étiquettes » indiquent autant de tendances que les sociologues repèrent dans leurs études : l'attention se focalise sur les conséquences des actions agrégées qui motivées des sentiments religieux (même *lato sensu*) continuent à produire de nombreux phénomènes que l'on peut qualifier de « sociaux » et non seulement de « religieux »¹⁹⁸. En particulier, à la base des choix et des actions individuels il y a un système de valeurs qui guident les individus aussi bien que les groupes sociaux : la littérature sociologiques est riche en enquêtes soit quantitatives soit qualitatives qui tentent d'éclaircir les rapports entre la croyance religieuse, le système de valeurs et le comportement. En

¹⁹³ Nous évoquons un « sens large » de la sphère religieuse, en entendant ainsi le rapport avec la transcendance que chaque individu poursuit tout seul ou dans une communauté de croyants et dans une Eglise où les appartenants partagent un système de normes et de valeurs.

¹⁹⁴ Cette définition est encore incomplète, mais elle essaie de simplifier les caractéristiques fondamentales de ce phénomène aussi différemment précisé par de nombreux chercheurs en sciences sociales. En particulier, quelques-uns des ouvrages que nous avons considérés sont : P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, trad. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, SugarCo, 1969.

¹⁹⁵ Voir O. Tschannen, entrée *Sécularisation*, in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade, Paris, P.U.F., 2005, pp. 632-633, en particulier p. 632.

¹⁹⁶ D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde* Paris, Bayard, 2003.

¹⁹⁷ G. Le Bras, *Déchristianisation : mot fallacieux*, « Social Compass », X, 6, 1963, pp. 445-452 : l'usage de cette notion en histoire de la religion apparaît décidément plus adéquat. Voir, par exemple, D. Julia, *Déchristianisation ou mutation culturelle ? L'exemple du Bassin Parisien au XVIIIe siècle*, in M. Cassan, J. Boutier, N. Lemaître (textes réunis par), *Croyances, pouvoirs et société. Des Limousins aux Français. Études offertes à Louis Pérouas*, Treignac, Éd. Monédières, 1988, pp. 185-239. Ph. Boutry, entrée *Déchristianisation*, in *Histoire, La France et les Français (Encyclopédie d'histoire de France)*, sous la direction de J.-F. Sirinelli et D. Couty, Paris, Bordas, 1999, 4 volumes, entrée Eglise, tome II, pp. 646-650.

¹⁹⁸ Il suffit de penser au thème choisi par la Société Internationale de Sociologie des Religions pour la 29^{ème} conférence qui s'est tenue à Leipzig en juillet 2007 : elle s'intitulait « Sécularités et Vitalités Religieuses » et a rassemblé environ soixante-dix sessions thématiques autour de ce thème.

particulier, il faut évoquer l'Enquête sur les Valeurs des Européens (European Values Survey : dès maintenant EVS) qui est répétée tout les dix ans dans un nombre croissant de pays. Les ouvrages qui commentent les résultats de cette enquête par questionnaire sont nombreux et certains ont aussi entamé des comparaisons intéressantes¹⁹⁹.

Comme le précise le sociologue britannique Bryan Wilson, la « sécularisation est un changement qui se produit *dans la* société, mais aussi un changement *de la* société dans son organisation de base »²⁰⁰. Nous nous limiterons à présenter quelques données qui, à notre avis, se sont révélées significatives et intéressantes pour mieux encadrer notre étude. Celle-ci n'enquête pas sur la sécularisation de la province ou de la ville où se trouve le sanctuaire des saints Victor et Couronne. Cependant, cette esquisse voudrait montrer le fait que le milieu social dans lequel se trouve le sanctuaire « peut et pourrait ignorer la religion » (nous utilisons une expression forte). Autrement dit, dans la société locale, le sanctuaire dédié aux Saints Patrons de Feltre ne constitue un point de référence incontournable ni pour le contrôle social qu'un objet religieux peut représenter²⁰¹, ni dans d'autres aspects qui caractérisent la ville « d'une manière laïque ». Dans ce dernier cas, l'exemple le plus immédiat est offert par les consommations induites que le tourisme religieux peut entraîner pour une ville où il y a un édifice sacré visité par de nombreux pèlerins²⁰². De notre visite à l'Office du Tourisme de Feltre (*Azienda di Promozione turistica* n. 2), il ressort que le sanctuaire présente une position très résiduelle pour la promotion touristique de la ville et de ses alentours, car le centre historique possède déjà des attractions artistiques remarquables²⁰³. De ce point de vue, la séparation est claire : comme le remarque le maire de la ville, le sanctuaire est pris en

¹⁹⁹ Sur les valeurs la littérature sociologique est vraiment riche : il faut distinguer les résultats des enquêtes menées tous les dix ans en Europe (EVS) et les autres enquêtes sociologiques promues en Europe par l'Eurispes / Eurisko et ISSP. Nous renvoyons ici à différents ouvrages, comme, par exemple, *La religione degli europei : : fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino, Fondazione Agnelli, 1992 et *La religione degli europei II : un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo*, Torino, Fondazione Agnelli, 1993 qui collectent différents essais comparatifs, mais aussi P. Bréchon, *L'évolution du religieux*, « Futuribles », n. 260, 01/2001, pp. 39-48.

²⁰⁰ Bien que dans des positions un peu polémiques, celle-ci est l'une des interprétations de B. R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982, trad. it. *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 177.

²⁰¹ Une anecdote peut expliquer cette affirmation car des formes de respect et de crainte ont désormais disparu dans les pratiques quotidiennes. Il s'agit d'un fidèle d'un certain âge qui habitait notre village : chaque fois qu'il passait en face de l'église il ôtait son chapeau, en baissant la tête. Nous pensons que cet acte exprime physiquement le « contrôle des consciences de la part de l'Eglise », mais, avec cet acte, ont disparu aussi d'autres coutumes comme, par exemple, les foulards sur les têtes des femmes qui se rendaient aux célébrations liturgiques.

²⁰² Pendant les dernières années, un exemple italien de forte relevance est offert par la ville de San Giovanni Rotondo et le culte de S. Pie de Pietralcina mort en 1968 et canonisé par le Pape Jean Paul II en 2002.

²⁰³ Nous avons fait plusieurs visites à l'office du tourisme de Feltre au cours desquelles nous avons recueilli de matériaux concernant la ville et vérifié ensuite si le sanctuaire était présent et on reviendra sur ce point, dans la TROISIEME PARTIE.

considération, mais son existence résulte indépendante de la ville car « il est aussi vécu », à la différence du château de Feltre qui est plutôt « une iconographie ». Son « intérêt touristique en tant que patrimoine national » serait surtout lié à sa visibilité qui est devenue particulièrement forte lors du dernier Jubilé²⁰⁴. Nous ajoutons que sa visibilité est devenue aussi « plausible », si l'on suit les entretiens avec les différents Recteurs qui se sont succédé ou avec d'autres religieux qui s'y rendent pour des raisons culturelles ou culturelles²⁰⁵.

Dans notre enquête, nous avons considéré cinq indicateurs qui comprennent des phénomènes sociaux et religieux sur lesquels la région Vénétie ne s'écarte pas beaucoup des moyennes nationales. Nous avons pris en considération des données qui se réfèrent plus précisément à la province de Belluno, où il y avait la disponibilité de données. En particulier, certaines sont recueillies sur une base provinciale (parfois municipale), mais l'Institut italien des Statistiques (c'est-à-dire l'ISTAT) les divulgue toujours sur une base provinciale²⁰⁶. Ces cinq phénomènes sont autant de pistes de recherche sur lesquelles on pourrait fort probablement travailler ultérieurement dans des élaborations secondaires de données quantitatives, mais dans cette étude, ils servent surtout à illustrer les éléments de ce contexte local. Le choix d'analyser juste ces éléments-là dérive de l'exigence de donner un aperçu du contexte à partir de quelques exemples qui tantôt impliquent directement le sanctuaire, tantôt peuvent élargir cet aperçu à d'autres éléments saillants de l'Eglise local, tantôt s'éloignent décidément de toute référence directe à la sphère religieuse. Cette sélection voudrait montrer la Vénétie comme une région où l'Eglise n'a pas une influence plus grande qu'ailleurs dans certains comportement individuels.

Une discussion sur la pratique religieuse nous semblait nécessaire et préalable à toute autre considération : sur la preuve des dernières données recueillies, la « vitalité religieuse » que l'on peut mesurer dans les paroisses, où se déroule la pratique ordinaire, s'est révélée sérieusement compromise. Cela est évident surtout si l'on introduit des comparaisons avec « un âge d'or » comme les années cinquante. Pour vérifier alors d'autres indices de l'importance accordée à l'Eglise catholique dans les différentes phases du cycle de vie nous

²⁰⁴ Entretien avec le maire de la ville de Feltre, M. G. Vaccari (le 14 mars 2002).

²⁰⁵ Nous reviendrons sur cet aspect dans le TROISIEME PARTIE de ce texte, où nous réalisons une évaluation des entretiens recueillis, à différents moments de notre enquête, en montrant ainsi les problèmes et les résultats qui proviennent du fait de revisiter le terrain d'enquête.

²⁰⁶ Les données démographiques sont disponibles sur une base municipale, tandis que les taux de séparation et de divorce ou les IVG se basent sur la province. Dans ce dernier cas, d'autres problèmes surgissent pour la différence entre province et région de résidence et lieu effectif de l'intervention. Voir Istat, *L'interruzione volontaria di gravidanza in Italia. Anno 2003*, Informazioni n. 1 – 2006. D'autres taux, comme, par exemple, le produit intérieur brut (PIB) ne sont pas divulgués sur base provinciale, mais présentent des bases régionales ou par secteurs géographiques (le Nord-ouest, le Nord-est, le Centre, le Sud avec les îles). Voir Istat et Ufficio Regionale di Statistica del Veneto, *Schede statistiche*.

avons pris en considération deux sacrements qui nous semblaient cruciaux, car ils pourraient représenter aussi des rites de passage. Il s'agit des confirmations et des mariages dont les données ont deux sources différentes : les premières proviennent des statistiques du Vatican, tandis que les deuxièmes proviennent des registres de l'état civil et des relevés de l'ISTAT. D'ailleurs les mariages religieux trouvent une bonne comparaison avec les données concernant leurs dissolutions civiles. D'une part, on découvre une dimension importante de la sphère religieuse, même locale c'est-à-dire le sacrement du mariage qui est célébré d'une manière privilégiée dans l'église du sanctuaire²⁰⁷. De l'autre, on révèle les tensions croissantes qui caractérisent la vie quotidienne contemporaine : au principe de l'indissolubilité du mariage religieux correspond le nombre croissant de séparations et de divorces qui impliquent une dissolution du lien religieux seulement pour un très petit nombre de cas. En effet, un couple, ou plus rarement, un seul des époux, qui entame une cause au tribunal de la Rote Romaine pour obtenir l'annulation du mariage, s'engage dans un parcours assez long et pénible²⁰⁸.

Toutes ces données recueillies donnent des aperçus intéressants sur une région qui semble être vraiment sortie d'une « hégémonie cléricale »²⁰⁹ et « se passer de la religion » dans un certain nombre de choix et de comportements, mais qui « continue à faire appel à la religion » dans d'autres moments de la vie individuelle et collective. La tâche de notre étude est de tenter de comprendre quels sont les espaces du sacré à Feltre, aujourd'hui, s'ils en restent.

3.2 *La pratique religieuse*

a. Le cadre d'ensemble

La pratique religieuse est l'une des données que l'on pourrait définir « révélatrice » et « paradoxale » : pendant très longtemps, on l'a considérée comme déterminante pour donner

²⁰⁷ Voir la SIXIEME CHAPITRE.

²⁰⁸ L'annulation du mariage est prévue dans un nombre très restreint de cas qui concernent l'invalidité du mariage ou le manque de consommation qui, par ailleurs, est toujours présumée : Can. 1061, § 2. « Une fois le mariage célébré, si les conjoints ont cohabité, la consommation est présumée, jusqu'à preuve du contraire ». Voir le *Code de droit canonique*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, 2006, le Chapitre IX traite de « La séparation des époux », en particulier, l'article 1 explique les termes de « La dissolution du lien ».

²⁰⁹ Voir dans ce chapitre la DEUXIEME PARTIE.

des indications concernant l'« état de santé religieuse » d'une région et d'une nation²¹⁰. Ensuite, en réexaminant les dossiers qui présentent les dimensions quantitatives de ce phénomène, on a commencé à enquêter aussi sur l'importance de la compréhension des contenus cognitifs et des significations attribuées par les sujets croyants à leur pratique. Cette dernière approche peut être abordée selon les manières les plus diverses : les enquêtes sociologiques collectent des données qualitatives et quantitatives avec différents types d'échantillonnage ou d'élaboration statistique²¹¹, des données ethnographiques dans le cadre d'études de cas²¹².

Depuis quelques années, les sociologues italiens semblent assez d'accord sur un point : les données recueillies par questionnaire sont plutôt contradictoires et mesurent parfois de manières différentes le même phénomène²¹³, en fournissant ainsi des données difficiles à comparer. Le problème principal à focaliser ici nous semble le niveau de la pratique régulière, c'est-à-dire la fréquence de participation à la messe car, comme « toutes les études empiriques du changement et de ses dynamiques, il est nécessaire que les données sur le phénomène en examen remplissent deux conditions au moins : a) elles doivent être

²¹⁰ Les études françaises de « sociographie religieuse » inspirent une partie de la sociologie des religions, en Italie, à partir de la moitié des années cinquante : il est très intéressant de prendre en considération la revue italienne « *Sociologia Religiosa* », fondée à Padoue en 1957 et qui consacre beaucoup d'espace aux essais de méthodologie et de « statistique religieuse » : voir, par exemple, G. Brunetta SJ, *Statistica religiosa in Italia*, « *Sociologia Religiosa* », Quad. 1, maggio 1957, pp. 103-118 et, encore, G. Brunetta, *Contributo statistico allo studio delle diocesi e delle parrocchie italiane*, Quad. 2, 1958, pp. 59-118. Cette revue consacre aussi des sections cartographiques à divers diocèses italiens sur le modèle de l'*Atlas de la pratique religieuse des Catholiques en France*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques / C.N.R.S., 1980 ; F. Boulard et J. Rémy, *Pratique religieuse et régions culturelles*, Paris, Editions Ouvrières, 1968 ; G. Le Bras, *Etudes de Sociologie religieuse*, Paris, P.U.F., 1955-1956.

²¹¹ Etant donnée l'impossibilité de citer le grand nombre d'ouvrages qui s'intéressent à la Sociologie de la religion en Italie et bien conscient que tout choix signifie un acte de préférence, nous signalons des bibliographies très riches concernant notre discipline, en Italie, des origines jusqu'aux années quatre-vingt dix : S. Burgalassi, *Sociologia della religione in Italia dalle origini al 1967*, Roma, Edizioni Pastoral, 1967, en particulier pp. 115-182 ; G. Guizzardi et E. Pace, *Bibliographie de Sociologie de la Religion en Italie 1966 – 1976*, « *Social Compass* » XXIII, 2-3, 1976, pp. 273-278 ; G. Di Gennaro, *Bibliografia ragionata generale di sociologia delle religioni*, in D. Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, Roma, Borla, 1985, pp. 315-345 ; S. Martelli et M. C. Romano, *Bibliografia generale della Sociologia della italiana della religione (1981-1991 con addenda 1992)*, in S. Burgalassi, C. Prandi e S. Martelli (a cura di), in *Immagini della religiosità in Italia*, Introduzione di C. Cipolla, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 331-355. D'autres ouvrages présentent une perspective plus large : S.S. Acquaviva e E. Pace, *Sociologia delle religione. Problemi e prospettive*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1992, pp. 177-185 ; R. Cipriani, *Manuale di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1997, pp. 290-315.

²¹² Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf, 1985, mais aussi A. Piette, *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999.

²¹³ Ces conclusions proviennent de plusieurs articles critiques parus depuis quelques années : voir M. Pisati, *La domenica andando alla messa. Un'analisi metodologica e sostantiva di alcuni dati sulla partecipazione degli Italiani alle funzioni religiose*, « *Polis* », XIV, 1 aprile 2000, pp. 115-136 et A. Castegnaro et G. Dalla Zuanna, *Studiare la pratica religiosa: differenze tra rilevazione diretta e dichiarazioni degli intervistati sulla frequenza alla messa*, « *Polis* », XX, 1, aprile 2006, pp. 85-110. Dans ces deux articles, les auteurs comparent les données déjà recueillies au cours de deux enquêtes différentes – 1994 par l'Università Cattolica de Milan et en 1990 par l'Enquête européenne sur les valeurs (European Values System)

disponibles pour un laps de temps suffisamment long ; b) elles doivent présenter un degré de comparabilité élevé ». Toutefois, « les données disponibles ne répondent pas complètement à ces deux conditions »²¹⁴ : les chercheurs qui les ont utilisées en sont bien conscients, mais, seulement à la fin des années quatre-vingt dix, des spécialistes en élaborations quantitatives ont entamé un examen critique d'une partie des sources de données. Un tableau tracé par M. Pisati montre les caractéristiques principales des données qu'il a prises en examen à partir des années cinquante jusqu'en 1998 : notre première remarque concerne la différence du texte de la question posée aux interviewés par questionnaire. Celle-ci peut varier d'une question simple comme « Avez-vous fréquenté l'église pendant les sept derniers jours ? » à la demande d'un effort d'évaluation de leur fréquentation de l'église. Cette évaluation doit, par exemple, considérer un certain temps, mais exclure des rites comme les mariages, les funérailles et les baptêmes. En demandant la fréquentation des rites religieux, on trouve aussi des différences dans la formulation des réponses possibles en ce qui concerne la fréquence : par exemple, si l'on prend la formulation de trois enquêtes périodiques, l'*International Social Survey Program*, l'*European Values Study* et l'enquête *Multiscopo Istat*²¹⁵, les différences se sont révélées fortes. Dans la première enquête, on donne cinq alternatives de réponse, tandis que dans la deuxième, on en donne huit et dans la troisième six. La différence est encore plus remarquable si l'on considère l'évaluation de la fréquence majeure qui identifie les pratiquants réguliers : dans la première enquête, on peut choisir entre « une fois par semaine », « 1 à 3 fois par mois », « quelques fois par an »²¹⁶. L'évaluation dans la deuxième enquête est plus minutieuse car on passe de « plusieurs fois par semaine » à « une fois par semaine » et « une fois par mois » de là on descend tout de suite à une fréquence encore plus faible : « à Noël et/ou à Pâques » et « à l'occasion d'autres fêtes commandées »²¹⁷. L'enquête *Multiscopo Istat* pose la question en prenant en considération la fréquence de la fréquentation de l'église ou d'autres lieux de culte (sans spécifier la fréquence à un rite religieux) : de

²¹⁴ M. Pisati, *Op. cit.*, 2000, p. 115.

²¹⁵ Le *International Social Survey Program* (ISSP) est un programme international d'enquête annuel dont, actuellement, on peut repérer les données de 1985 à 2005. Le *European Value Systems Study Group* (EVSSG) est un programme international d'enquête qui débute à la fin des années soixante-dix et dont la première enquête dans les états européens remonte à 1981. Il résulte répété tous les dix ans en élargissant l'échantillon à d'autres pays comme la Suisse et les pays de l'Europe Centrale. Certains thèmes des recherches *Multiscopo Istat* sont enquêtés tous les ans, tandis que d'autres présentent une différentes périodicité. L'Istat est l'Institut national des Statistiques, un organisme public qui produit données statistiques depuis 1926.

²¹⁶ Les fréquences les plus faibles considèrent deux autres modalités : « Moins fréquemment » et « Jamais », mais ces enquêtes utilisent des fréquences qui changent de 1987 à 1990. Voir l'ANNEXE C, le tableau 1, pp. 118-119.

²¹⁷ Il faut aussi remarquer que le minimum est fixé à « Jamais ou presque jamais » au dessus duquel on trouve « une fois par an » et « moins qu'une fois par an ». Voir l'ANNEXE C le tableau 1, pp. 118-119.

« tous les jours » à « quelques fois par semaine », d'« une fois par semaine » à « quelques fois par mois, moins de quatre »²¹⁸.

De ces exemples, il s'ensuit que les différences sont remarquables et se révèlent difficiles à résoudre, même avec des élaborations statistiques très fines : à un examen plus attentif, ces enquêtes semblent mesurer des phénomènes différents qui ne sont pas nécessairement la messe dominicale. De ces considérations, il semble découler qu'une solution univoque et des évaluations statistiquement significatives ne sont pas envisageables. Le résultat des élaborations statistiques de M. Pisati sur cet ensemble de données relève que la probabilité moyenne de participation hebdomadaire à la messe baisse de 1956 à 1998 « d'une manière constante de 1956 à 1981, en perdant en moyenne 1,2 points en pourcentage par an. Au cours des années quatre-vingts, cette tendance s'est arrêtée » mais « à partir des années quatre-vingt dix on assiste à un nouveau déclin »²¹⁹. La probabilité de participation hebdomadaire à la messe, autour de 70%, lors du premier relevé disponible en 1956, est passée à 40% environ en 1981, en se maintenant presque constante jusqu'aux derniers relevés pris en considération, en 1998²²⁰.

Lors de l'enquête par questionnaire, la formulation des questions d'une façon directe présente l'inconvénient de surestimer la participation : une étude américaine relève qu'en grande partie, cette estimation faussée est due aux questions posées et à l'instrument d'enquête utilisé²²¹ et pourrait être dépassée en se servant d'un autre instrument comme, par exemple, les cahiers sur l'emploi du temps. Dans le cas d'une enquête de l'Istat entre 1988 et 1989, l'utilisation de ces cahiers montre « une probabilité moyenne de participation hebdomadaire à la messe de 38% environ versus 42,9% relevée par question directe en 1990 »²²².

²¹⁸ Dans ce cas, les fréquences les plus petites comprennent « Quelques fois par an » et « Jamais ». En ANNEXE C sur la PRATIQUE RELIGIEUSE nous avons reporté – en traduction fidèle à la version originale – le tableau de M. Pisati, *Op. cit.*, 2000, pp. 118-119.

²¹⁹ Voir M. Pisati, *Op. cit.*, 2000, pp. 132-133.

²²⁰ Voir M. Pisati, *Op. cit.*, 2000, l'illustration 3, p. 132. EN ANNEXE C sur la pratique religieuse.

²²¹ S. Presser et L. Stinson, *Data collection Mode and Social Desirability. Bias in Self-Reported Religious Attendance*, in « American Sociological Review », 63, 1998, pp. 137-145. Les auteurs de cet article affirment qu'aux Etats Unis les erreurs liées à un faux relevé de la pratique religieuse affectent les enquêtes des trente dernières années : ce qui cacherait une baisse continue depuis les années soixante. Cependant, ils démontrent que l'enquête qui pose une question sur l'usage temps a une fiabilité nettement supérieure.

²²² L'Institut National des Statistiques a recueilli périodiquement ces données qui prévoient la compilation d'un journal quotidien sur l'usage du temps quotidien. Voir M. Pisati, *Op. cit.*, 2000, p. 134 et pour la méthode P. Corbetta, *La ricerca sociale: metodologia e tecnica, II. Le tecniche quantitative*, Bologna, Il Mulino, 2003, chap. 5 sur les sources de données officielles.

b. La Vénétie et le diocèse de Belluno – Feltre

Depuis peu, des tentatives de clarification des données sociologiques ont été entamées avec la mise à l'épreuve des différences entre le relevé direct et les déclarations des interviewés sur leur fréquence à la messe : les données recueillies concernent le patriarcat de Venise (donc une partie de la région Vénétie) et les résultats peuvent être considérés comme très intéressants selon une perspective à la fois sociologique et méthodologique. L'article d'A. Castegnaro et de G. Dalla Zuanna semble répondre à la question posée par M. Pisati en conclusion de son article. « Jusqu'à quel point les enquêtes par sondage représentent un moyen vraiment adéquat pour relever les niveaux de participation à la messe ? ». Dans l'enquête menée dans le patriarcat de Venise en 2005, les études d'A. Castegnaro et de son équipe ont relevé une surestimation de la fréquence de participation à la messe qui s'est manifestée dans l'enquête par sondage, à la différence de l'enquête systématique effectuée sur les fidèles qui fréquentaient la messe dominicale quelques mois auparavant. Ces chercheurs tentent de montrer le fait que la fréquence à la messe déclarée est inférieure à celle effectivement relevée d'une manière très attentive, pendant un dimanche ordinaire. L'enquête systématique cherchait à diminuer le plus possible le pourcentage de « non réponse » : ce qui a impliqué d'enquêter « sur toutes les 619 messes fériées célébrées entre le samedi soir et le dimanche soir du week-end des 13-14 novembre 2004 ». « Chaque fidèle a reçu une « fiche à découper » où l'on demandait des données essentielles comme le sexe, l'état civil, la tranche d'âge, la profession, la fréquence à la messe pendant les quatre derniers dimanches »²²³.

Maintenant, on en vient au diocèse de Belluno – Feltre : au niveau local et dans ses lignes fondamentales, la préoccupation pour cet « état de santé religieuse » est manifestée par la pastorale. Dans son « plan pastoral pour les années 2000-2001 », en conclusion de l'année jubilaire, l'évêque Mgr Pietro Brollo insiste sur l'évangélisation de la région ecclésiastique et exhorte la pratique dans la quotidienneté. En particulier, l'évêque présente les traits de « l'évangélisteur comme ils émergent de l'expérience et de la théologie de Saint Paul »²²⁴ et

²²³ Voir A. Castegnaro e G. Dalla Zuanna, *Studiare la pratica religiosa: differenze tra rilevazione diretta e dichiarazioni degli intervistati sulla frequenza alla messa*, «Polis», XX, 1, aprile 2006, pp. 85-110, en particulier p. 89. La « fiche à découper » a le but de réduire au minimum les réponses manquantes, ne pas nécessitant de ciseaux ou de stylos : elle est une fiche qui a des pré-découpages que la personne interrogée doit suivre en les déchirant pour répondre au questionnaire.

²²⁴ Mgr Pietro Brollo, Piano pastorale 2000-2001, *Gli operai dell'evangelizzazione* qui traduit signifie *Les ouvriers de l'évangélisation*. Il s'agit d'un document où l'évêque sollicite la formation et la mission de tous les fidèles à travers des parcours qui s'articulent de la sphère la plus proche des individus aux instituts de formation dont dispose le diocèse. Incidemment, le seul moment où l'on évoque le sanctuaire des saints Victor et

ils les adressent au « peuple de Dieu, car on est tous évangélistes, en possédant chacun son don particulier »²²⁵. Toutefois, l'aspect le plus significatif du Jubilé serait d'être « une grande invitation à la conversion. En effet, seule une conversion qui change vraiment la vie donne un sens aux célébrations, pèlerinages, moments de fête, initiatives culturelles et artistiques parce qu'ils aident à renouveler le désir de suivre de plus près Jésus, le Seigneur »²²⁶. Cette invitation est ensuite accueillie dans l'ouverture du Synode diocésain, en 2002-2003, par l'évêque Vincenzo Savio qui le consacre au thème de la « Vie ». Pendant le « chemin du Synode », les initiatives dédiées à la pastorale sont nombreuses et démontrent une considérable clairvoyance de la part de l'évêque²²⁷. L'une de ces initiatives revêt un certain poids dans cette partie de notre étude car la curie diocésaine confie à un sociologue une « enquête socioreligieuse » intitulée « Quelle Eglise pour notre terre ? ». L'Evêque de Belluno – Feltre suit explicitement les indications du Décret du Concile Vatican II *Presbyterorum Ordinis* qui exhorte les Evêques : « Pour atteindre ce but (pastoral) on peut tirer un grand profit des enquêtes sociales et religieuses, réalisées par les bureaux de sociologie pastorale, qui sont recommandées empressement » (PO, 17)²²⁸.

Cette étude par questionnaire enquête « sur la condition socio-pastorale du diocèse de Belluno – Feltre » à travers la distribution de six cents questionnaires sur un échantillon statistique qui représente le nombre d'habitants de la commune, le sexe, la composition démographique de chaque commune, réparti selon cinq tranches d'âge²²⁹. L'auteur du rapport de recherche indique trois dimensions de la pratique religieuse qu'il repère dans la prière, dans les sacrements avec les autres pratiques religieuses et enfin dans l'information religieuse (presse ou médias)²³⁰. La donnée qui nous intéresse ici concerne la fréquence au moins mensuelle à la messe (question 18) que l'on essaie de comparer avec les données déjà recueillies dans trois autres enquêtes²³¹ : les tranches d'âge sont différemment distribuées,

Couronne est dans l'invocation finale où l'évêque rappelle qu'il célébrera l'anniversaire de la consécration le 14 mai 2001.

²²⁵ Mgr Pietro Brollo, Piano pastorale 2000-2001, *Gli operai dell'evangelizzazione*, l'Introduction.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ L'Evêque Mgr Vincenzo Savio est décédé en 2004 avant que la fin du Synode diocésain. Voir Sacco Sergio, *Mons. Vincenzo Savio vescovo di Belluno-Feltre*, « Dolomiti », XXVIII, n. 3, giugno 2004, pp. 7-14.

²²⁸ Décret *Presbyterorum Ordinis* (le 7 décembre 1965), n. 17. Nous avons proposé notre traduction du texte reporté dans Diocesi di Belluno-Feltre – Sinodo Diocesano, *Quale Chiesa per la nostra terra*. Nota pastorale del vescovo per la lettura dei dati dell'indagine socio-religiosa realizzata in provincia all'interno del cammino sinodale nell'anno 2002/2003, Belluno, Tipografia Piave, 2003, p. 3, étant donné que nous ne sommes pas réussis à repérer la traduction officielle.

²²⁹ P. Corvo (a cura di), *Quale Chiesa per la nostra terra? Rapporto di ricerca sulla realtà socio-pastorale della diocesi di Belluno-Feltre*, Leumann (TO), Elledici, 2005, pp. 15-18.

²³⁰ P. Corvo (a cura di), *Op. cit.*, 2005, chap. 5.

²³¹ En ordre chronologique il s'agit des données recueillies dans l'enquête de l'Université Catholique en 1994, les données de la Society for the Sociology of Religion et de l'European Values System en 1999. Les sources

cependant une comparaison sommaire avec les autres résultats peut être réalisée à partir des valeurs moyennes²³².

Les fréquences au moins hebdomadaires à la messe relevées en 1994 et en 1999 ne diffèrent pas beaucoup si l'on prend les données de l'enquête de l'Université Catholique de Milan et celles de l'*International Society for the Sociology of Religion* se référant à l'Italie, en étant 31,1% la première et 32,9% la seconde. Au contraire, les données recueillies par l'enquête de l'*European Values System*, en 1999, montrent un pourcentage de 40,5%, en augmentation par rapport à la même donnée de l'enquête menée en 1990 (qui était 37,9%)²³³. L'enquête de l'Université Catholique met aussi à disposition du lecteur les données distribuées selon les différentes aires géographiques où l'on relève un pourcentage légèrement supérieur à la moyenne générale pour le Nord-est, à savoir 37,6%. Si l'on compare les deux enquêtes menées récemment en Vénétie par l'*Osservatorio socio-religioso del Triveneto* dans le Patriarcat de Venise et sur l'initiative de la curie diocésaine dans le diocèse de Belluno – Feltre, on remarque une différence très faible de quelques dixièmes de points, c'est-à-dire que 26% et 25,8% des interviewés participent à la messe au moins une fois par semaine.

sont respectivement : V. Cesareo *et al.*, *La religiosità in Italia*, Presentazione di Adriano Bausola, Milano, Arnoldo Mondadori, 1995, pp. 340-341 ; F. Garelli *et al.*, *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 125 et S. Abbruzzese, *Il posto del sacro*, in R. Gubert, *La via italiana alla postmodernità : verso una nuova architettura dei valori*, Milano, Angeli, 2000, pp. 397-456, e particulier p. 424.

²³² ANNEXE C PRATIQUE RELIGIEUSE, tableau 3.

²³³ Voir le Tableau 4 en ANNEXE C PRATIQUE RELIGIEUSE. La source des données EVS est S. Abbruzzese, *Op. cit.*, 2000, pp. 397-455, en particulier p. 424.

3.3 Les étapes de la vie entre solennité et pragmatisme

a. Les confirmations

L'hypothèse que nous aurions voulu poursuivre, en rapport avec le sacrement de la Confirmation, concerne le cours des sacrements qui peuvent être considérés comme d'une nature plus « volontaire » par rapport au baptême et à l'eucharistie. En effet, dans la plupart des cas, les sacrements de l'initiation chrétienne sont reçus par le fidèle sur l'initiative de la famille d'origine et souvent à un âge scolaire²³⁴. Si pour le baptême, l'eucharistie et la confirmation, le catéchisme ne fixe pas un âge déterminé, ils doivent toujours précéder cependant les sacrements du mariage ou de l'ordre car le « pouvoir sacré et organiquement structuré de la communauté sacerdotale entre en activité par les sacrements et les vertus »²³⁵. Il est clair que le *Code de droit canonique* se charge de réglementer toutes les situations douteuses, il précise toutefois que les « catholiques qui n'ont pas encore reçu le sacrement de la confirmation le recevront avant d'être admis au mariage, si c'est possible sans grave inconvénient »²³⁶.

L'hypothèse qui permettrait de déterminer le lien exact entre le nombre de célébrations de la Confirmation et la puissance sociale de l'Eglise s'est malheureusement révélée difficile à tester. . Ainsi, certaines données indispensables ne figurent pas dans les statistiques officielles consultables. Chaque année, l'*Annuarium Statisticum Ecclesiae* publie un nombre considérable de données sur les différents aspects de l'Eglise catholique recueillies par le Bureau Statistique de l'Eglise. On trouve, par exemple, le nombre de baptêmes célébrés divisés selon les divers diocèses, mais les confirmations, comme les mariages, n'y figurent pas²³⁷.

²³⁴ A ce sujet, sont intéressants les dossiers ethnographiques français qui s'occupent de la fréquentation du « catéchisme » : voir par exemple L. Herault, *Mais qu'est-ce qu'ils apprennent au « Caté » ?*, « Archives de sciences sociales des religions », 111, , 2000, pp. 79-93.

²³⁵ La Constitution Dogmatique *Lumen Gentium* (le 21 novembre 1964), est explicite au paragraphe 11 : « Les fidèles, incorporés à l'Église par le baptême, sont rendus aptes, grâce à leur caractère, à célébrer le culte de la religion chrétienne. Et après avoir été régénérés pour devenir enfants de Dieu, ils sont tenus à professer publiquement la foi qu'ils ont reçue de Dieu par l'Eglise, à laquelle le sacrement de confirmation les unit plus étroitement grâce à l'Esprit-Saint qui les enrichit d'une force particulière ». Nous avons également consulté le Catéchisme de l'Eglise catholique, dans la section « Les sept sacrements de l'Eglise ».

²³⁶ Voir le *Code de droit canonique*, *Op. cit.*, Can. 1065 - § 1.

²³⁷ Pour le diocèse de Belluno – Feltre, hors du nombre de baptisés (1367), les autres données (mises à jour le 31.12.2006) publiées sont : la population totale, la population de catholiques et la surface en kilomètres carrés. Elles correspondent respectivement à 185.400 personnes dont 184.000 catholiques, 3.263 km². Voir *Annuario Pontificio dell'Anno 2006*, Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 2007.

Comme le prescrit le *Code de droit canonique*, toutes les personnes s'approchant du mariage sont supposées avoir déjà reçu la confirmation, ce qui fausse fort probablement les données sur le nombre de personnes qui ont reçu ce sacrement. Seulement un relevé qui tient compte aussi de l'âge des personnes qui parviennent au sacrement pourrait donner de résultats dans le cadre de notre hypothèse de travail et, à l'état actuel des données disponibles, nous ne sommes pas dans la condition de poursuivre.

b. Les mariages religieux

Le mariage est à la fois un acte civil et un sacrement, une institution et un rite de passage, mais ce mot indique aussi la cérémonie de célébration des noces. La multiplicité d'aspects qu'il touche implique le grand intérêt qu'il comporte pour différentes branches d'études. En premier lieu, il est important d'un point de vue démographique : même si le nombre et la durée des mariages sont en déclin depuis les années quatre-vingts²³⁸, le mariage demeure l'une des conditions privilégiées pour la formation d'une famille²³⁹. En second lieu, il représente aussi un terrain d'étude pour les sociologues, placé aux limites de différentes branches de la discipline, mobilisant des études sur les rites, sur la famille et sur les mœurs²⁴⁰. On trouve ainsi l'aspect qui nous intéresse directement : le mariage fait partie des rites qui peuvent être célébrés au sanctuaire, il est donc fort significatif pour notre étude. Un certain nombre de couples continue à se rendre au sanctuaire des saints Victor et Couronne pour la célébration de leur mariage : ce choix n'est pas contraint, car le Magistère de l'Eglise et les normes synodales établissent que le lieu privilégié pour tout mariage est l'église de la paroisse d'appartenance de l'un des époux²⁴¹. Il faut rappeler que le sanctuaire des saints Victor et Couronne, en 1957, a cessé d'être une paroisse qui réunissait les cinq villages au pied du mont. Comme nous explique l'actuel Recteur du sanctuaire, ce lieu garde un charme attirant encore les couples du diocèse et de ces alentours et, malgré la forte baisse du nombre de mariages des cinq dernières années : si l'on suit l'analyse que l'on nous propose, dans l'église du sanctuaire, on continue à célébrer une trentaine environ de mariages par an²⁴². Ce nombre est à la fois « petit et grand » : petit par rapport à d'autres périodes où l'on célébrait

²³⁸ A. L. Zanatta, *Le nuove famiglie. Felicità e rischi delle nuove scelte di vita*, Bologna, Il Mulino, 2003.

²³⁹ L'Institut italien des statistiques publie plusieurs études périodiques sur la population dont l'une est spécialement consacrée aux « Mariages, séparations et divorces ».

²⁴⁰ Voir, par exemple, M. Bozon, *Sociologie du rituel du mariage*, « Population », XLVII, 2, 1992, pp. 409-433.

²⁴¹ Voir *Code de Droit Canonique, Op. cit.*, Livre IV, Titre VII, chapitre V, Can. 1115 ; *Libro Sinodale*, Belluno, Tipografia Piave, 2006, n. 233 (Le lieu de la célébration), p. 181.

²⁴² Une discussion plus détaillée fait l'objet d'une partie du SIXIEME CHAPITRE. Entretien avec le Recteur le Père Secondo (le 3 mai 2006).

de cinquante à soixante-dix mariages par an, mais grand par rapport à la baisse dans toutes les paroisses du diocèse. Il en va de même, si on le compare aux nouveaux modèles de formation de couples ou de familles (au sens large du mot, dans ce cas) : le Recteur regrette surtout l'augmentation des cohabitations pré-matrimoniales, mais, en même temps, tout en soulignant que célébrer un mariage au sanctuaire signifie avant tout manifester un « véritable esprit de foi » et non embrasser une série d'autres raisons comme le choix du milieu naturel et artistique²⁴³.

La spécificité italienne du « mariage religieux ayant effets civils » empêche une véritable comparaison des modalités de mariage au niveau européen : pour chaque pays, il faudrait analyser différentes données décrivant aussi bien les modalités de déroulement que les politiques sociales liées à la formation d'une famille. On peut cependant donner un aperçu de la situation de l'Italie qui tend à s'aligner sur celle des autres pays européens : en 2004, en effet, la moyenne européenne EU-25 est de 4,8 mariages pour mille habitants, tandis que ce taux est de 4,3 en l'Italie, identique à celui de la France²⁴⁴.

Au niveau national, l'Istat relève que le choix de célébrer les premières noces (entre célibataires) à l'église demeure majoritaire, bien que la célébration seulement civile soit en augmentation : si, en 1995, les 14% de couples se mariant pour la première fois choisissaient la cérémonie à la mairie, en 2004, ce pourcentage est monté jusqu'à 24%, en raison surtout de l'augmentation du nombre de mariages où au moins l'un des époux est divorcé ou étranger²⁴⁵. La situation change selon la région considérée, mais la donnée nationale établit que 32,8% des mariages sont célébrés avec un rite exclusivement civil. Une comparaison entre régions peut offrir une image diversifiée de ces cérémonies civiles : en 2005, toutes les régions du Nord présentent des pourcentages au dessus de 40%, en descendant vers le Sud ces pourcentages baissent jusqu'à atteindre un minimum dans la Basilicate (11,7%)²⁴⁶. La comparaison entre régions du Nord place la Vénétie sur la même ligne que d'autres régions

²⁴³ Entretien avec le Recteur le Père Secondo (le 3 mai 2006). Il faut préciser que nous n'avons pas posé au Recteur la question directement, mais le thème a été abordé à la suite d'une question sur les rapports entre le sanctuaire et l'Eglise locale.

²⁴⁴ Si l'on regarde d'autres pays européens traditionnellement considérés comme catholiques, ce taux diffère sensiblement : en 2004, l'Espagne présente un taux de 5,0 mariages pour mille habitants et, en 2003, l'Irlande a un taux de 5,1 mariages pour mille habitants. Pour des motifs fort probablement différents, on continue à relever des taux élevés aussi dans les pays du Nord de l'Europe : en 2004, par exemple, ce même taux est 7,0 en Danemark et 5,6 en Finlande. Voir EUROSTAT, *Europe in figures – Eurostat yearbook 2006-07*, Luxembourg, European Community, 2007, p. 69.

²⁴⁵ Istat, *Il matrimonio in Italia: un'istituzione in mutamento. Anni 2004-2005*, Nota informativa, 12 febbraio 2007. Voir aussi en ANNEXE C sur le MARIAGE le Tableau 1.2.

²⁴⁶ Istat, *Il matrimonio, Op. cit.*, p. 3, le tableau n. 1. Il faut admettre que la Basilicate constitue un exemple limite, étant la région où la densité de population est la plus faible en Italie. Par exemple, en Sicile, ce pourcentage est de 20,8%.

comme la Lombardie ou le Piémont : elles diffèrent seulement de quelques dixièmes de point, en étant toutes entre 41% et 42%²⁴⁷.

Observons maintenant l'autre modalité du mariage, c'est-à-dire les mariages avec rite religieux que l'on peut considérer tous, ou presque, catholiques²⁴⁸. Si l'on regarde plus en détail les données sur base provinciale et si l'on compare la province de Belluno aux autres provinces de la région, le pourcentage de mariages religieux sur le total est de 55,3%, ne différant pas d'une manière significative ni des autres provinces ni de la moyenne régionale (58,2%). Toutefois dans cette province, en proportion, les habitants se marient moins que dans les autres provinces. Le taux de nuptialité est le deuxième le plus bas de la région et apparaît plutôt bas lorsqu'on le compare avec les autres provinces italiennes : en 2005, dans la province de Belluno se sont mariées 3,4 personnes pour mille habitants²⁴⁹. Une comparaison rapide entre provinces italiennes révèle que la valeur du mariage est au-dessous de la moyenne nationale et de la valeur de la mode (la plus fréquente) car la moyenne nationale est 4,2 et la mode 3,7. Même dans ce cas, des régions du Sud augmentent une moyenne qui dans les régions du Nord est de 3,8 : par exemple, en Campanie, la province de Naples présente la valeur la plus élevée, c'est-à-dire 5,9 mariages pour mille habitants²⁵⁰.

A notre avis, le choix du rite religieux, encore majoritaire pour les premières noces, constitue un indice assez significatif mais pas nécessairement lié à la croyance religieuse : un mariage à l'église demeure une tradition à laquelle nombre d'individus souhaitent rester fidèles, mais souvent ce choix est aussi inspiré par des raisons indépendantes des valeurs religieuses ou des actions religieusement orientées. Autrement dit, l'« esprit de foi », comme le définit l'actuel Recteur du sanctuaire, représente bien l'une des motivations possibles, mais pas toujours la principale : ce problème est soulevé quand il s'agit de rappeler le caractère solennel qu'est supposé revêtir aux yeux de l'église le mariage, celui-ci continuant de symboliser une ouverture à la communauté chrétienne. Cette attitude particulière à l'égard de la solennité que le mariage devrait garder est partagée par un certain nombre de couples et

²⁴⁷ Le Trentin Haut-Adige confirme sa situation exceptionnelle, même avec les mariages : si la province de Trente a un pourcentage analogue aux régions proches (42,5%), la province de Bozen a ce pourcentage très élevé (58,2%).

²⁴⁸ Le « mariage des autres cultes ayant effets civils » se distingue du « mariage catholique ayant effets civils » parce qu'il est « un rite discipliné par la loi civile (L. 24 giugno 1929, n. 1159) ». Ce mariage est réglé par une loi spéciale et par le code civil : « il peut être considéré comme un mariage civil célébré sous forme spéciale. A la différence du mariage religieux – catholique – ayant effets civils (en italien : *matrimonio concordatario*) on n'y applique pas les normes des règlements des religions qui n'y ont pas d'importance, pas même en rapport avec les formes de célébration ». Voir *Enciclopedia del diritto*, entrée *Matrimonio di altri culti con effetti civili*.

²⁴⁹ Voir le Tableau 2.13 en ANNEXE C MARIAGE.

²⁵⁰ Nos élaborations sur les données du Tableau 2.13, en respectant les critères de l'Istat (où l'Emilie-Romagne fait encore partie du Nord-est) : voir Istat, *Tavole Matrimoni, separazioni e divorzi – Anno 2005*.

par l'Église catholique. Les mariages « à l'ancienne » que l'on peut célébrer au sanctuaire s'inscrivent, en partie, dans une tradition familiale et, en partie, dans un besoin d'innover qui démontrent les couples choisissant ce lieu spécifique. On verra dans le sixième chapitre quelles considérations poussent les couples interviewés à célébrer leur mariage dans un sanctuaire, aux années soixante-dix et aujourd'hui.

Dans l'enquête « sur la condition socio-pastorale du diocèse de Belluno – Feltre », l'une des questions portait sur les motivations du choix d'un mariage religieux : ceci nous permet d'argumenter prudemment sur l'attitude des habitants du diocèse à l'égard des mariages religieux et de compléter, en partie, les considérations du Recteur du sanctuaire. Après la question sur la fréquence de la participation à la messe, le questionnaire pose la question suivante : « A votre avis, quelles sont les motivations qui poussent, aujourd'hui encore, la majorité des jeunes à se marier à l'église ? » (maximum 2 réponses)²⁵¹. Les réponses que les interviewés indiquent sont les suivantes : dans 68,7% des cas, est choisie la première réponse que le questionnaire propose, c'est-à-dire « Pour tradition parce que le mariage religieux fait partie de notre culture » ; dans le 33,5% des cas, la dernière des réponses proposées, c'est-à-dire « Parce qu'ils croient dans la valeur religieuse du mariage » et, enfin, dans le 26,7% des cas, est choisie la réponse « Parce que la cérémonie est plus belle, l'atmosphère plus solennelle »²⁵². Il faut remarquer que l'on donne aux interviewés la possibilité d'indiquer jusqu'à deux réponses : ce détail et l'impossibilité de récupérer le fichier original, nous empêchent de faire des considérations véritablement significatives sur la distribution des réponses. Cependant, il nous semble intéressant que l'option préférée par les interviewés est celle qui attribue le choix du mariage religieux à la tradition et à la culture à laquelle interviewés et couples appartiennent. Choisie par un tiers des interviewés, la « valeur religieuse du mariage » suit à une certaine distance avec les motivations « esthétiques » qui sont choisies par un quart des interviewés environ. Ce qui nous semble également intéressant est la somme des deux réponses exprimant la volonté de se conformer aux souhaits de la famille ou aux comportements des pairs : les réponses « Pour éviter des ennuis à la maison, pour faire plaisir aux parents » et « Pour ne pas être différent des autres », sommées, n'arrivent qu'à un cinquième des interviewés (respectivement 13,4% et 6,3%). Le fait que « le mariage religieux engage plus que le civil » présente un pourcentage de 9,1% et

²⁵¹ Il s'agit de la question 19. Nous avons remarqué qu'elle suit la question sur la fréquentation de la messe, car nous pensons que l'ordre des questions n'est pas anodin et peut avoir produit des effets psychologiques de série.

²⁵² Voir P. Corvo (a cura di), *Op. cit.*, 2005, tableau 26, p. 45 et p. 118.

la réponse « normative », à savoir « Parce que la religion l'établit de cette manière », n'atteint que 7,4%²⁵³.

Si l'on peut tirer quelques conclusions à partir des commentaires sur la distribution des réponses selon les interviewés regroupés par âge, sexe et le niveau d'étude, il semble que « les motivations liées à la tradition marquent surtout la partie la plus jeune de l'échantillon » qui, avec les femmes et les interviewés non mariés, choisissent assez fréquemment aussi « les motivations esthétiques ». Au contraire, les interviewés plus âgés avec un bas niveau d'étude partagent le conformisme pur, tandis que le conformisme familial est plus marqué parmi les jeunes, les hommes et parmi les interviewés avec un haut niveau d'étude (maîtrise)²⁵⁴.

Ces données permettent avant tout d'avoir un aperçu des grandes tendances de l'opinion autour du mariage : les comportements réels et les motivations personnelles précédant le choix de célébrer les noces religieusement appartiennent à un autre niveau, celui de la *croissance*. Nous abordons ces questions dans une autre partie de cette étude où nous concentrons la discussion sur l'enquête de terrain concernant les mariages célébrés au sanctuaire des saint Victor et Couronne²⁵⁵ : à ce moment-là nous cherchons surtout à comprendre quelle est la valeur adjointe d'un mariage religieux célébré dans le sanctuaire des Saints Patrons. La comparaison de plusieurs cérémonies qui se sont déroulées à différentes époques permet de mettre en lumière certains changements des mœurs matrimoniaux dans le Nord-est italien.

c. Les séparations et les divorces

Les données génériques et quantitatives sur le mariage apparaissent fortement influencées par la possibilité de dissoudre un mariage : l'instabilité croissante des mariages est un fait désormais observé dans toutes les sociétés occidentales, et dont l'augmentation est particulièrement forte depuis une quinzaine d'années en Italie. La loi sur le divorce est introduite en Italie en 1970 (L. 1 décembre 1970, n. 898.) : cette loi présente deux aspects différents, d'une part la dissolution du mariage, pour les mariages civils, et d'autre part la cessation des effets civils du mariage religieux pour les mariages « *concordatari* »²⁵⁶. Avant cette date, dans les cas de forte incompatibilité entre conjoints, la seule solution envisagée par la loi est la séparation. Celle-ci n'implique pas la dissolution du mariage, mais modifie

²⁵³ Voir le Tableau « Question 19 » en ANNEXE C sur la PRATIQUE RELIGIEUSE.

²⁵⁴ Voir P. Corvo (a cura di), *Op. cit.*, 2005, p. 45.

²⁵⁵ Voir le SIXIEME CHAPITRE.

²⁵⁶ Il s'agit des mariages religieux ayant effet juridique d'après le concordat signé entre le Saint Siège et l'Etat italien en 1929 et renouvelé en 1984. *Enciclopedia del diritto*, entrée *Matrimonio concordatario*.

certaines droits et devoirs qui lui sont associés : en effet, y compris de nos jours, les conjoints ne perdent pas leur statut, la séparation légale leur laissant la possibilité de se réconcilier ou d'obtenir le divorce au bout d'un certain temps et à la suite d'une vérification des conditions fixées par la loi. L'encyclopédie italienne du droit le formule ainsi : « La séparation personnelle peut être définie une situation temporaire, parce que d'habitude il s'ensuit le divorce ou la réconciliation »²⁵⁷. Après la réforme du droit de famille, en 1975, deux principes inspirent la possibilité de demander la séparation légale : a) l'impossibilité de la continuation du ménage ; b) un préjudice grave pour les enfants²⁵⁸.

Il n'est pas superflu de préciser que, dans le cas des mariages religieux, ceux-ci sont, par définition, indissolubles : « le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort »²⁵⁹. Toutefois, des cas soigneusement vérifiés par le tribunal de la Rote romaine peuvent bénéficier de l'annulation du mariage religieux délivrée par le Pontife Romain²⁶⁰. Par ailleurs, le Catéchisme de l'Eglise Catholique reconnaît qu'« Il existe cependant des situations où la cohabitation matrimoniale devient pratiquement impossible pour des raisons très diverses. En de tels cas, l'Église admet la séparation physique des époux et la fin de la cohabitation. Les époux ne cessent pas d'être mari et femme devant Dieu ; ils ne sont pas libres de contracter une nouvelle union »²⁶¹. Il est clair qu'« En cette situation difficile, la solution la meilleure serait, si possible, la réconciliation. La communauté chrétienne est appelée à aider ces personnes à vivre chrétiennement leur situation, dans la fidélité au lien de leur mariage qui reste indissoluble »²⁶².

Chaque année l'Istat (l'Institut Italien des Statistiques) estime le nombre de séparations et de divorces en interrogeant les chancelleries de cent soixante cinq tribunaux civils italiens : les données recueillies enregistrent les poursuites civiles conclues, d'un point de vue judiciaire, pendant l'année en examen. Les résultats révèlent un phénomène qui s'est

²⁵⁷ Voir *Enciclopedia del diritto*, entrée *Scioglimento del matrimonio et Divorzio*.

²⁵⁸ On évoque cet aspect, car avant cette réforme, pour demander la séparation il fallait une motivation parmi une liste donnée qui comprenait, par exemple, l'adultère, l'abandon volontaire, etc. *Enciclopedia del diritto*, entrée *Separazione dei coniugi*.

²⁵⁹ Voir le *Code de droit canonique*, Can. 1141 et le SIXIEME CHAPITRE, troisième paragraphe où nous en traitons d'une manière plus approfondie.

²⁶⁰ En particulier, le Can. 1142 prévoit que « Le mariage non consommé entre des baptisés ou entre une partie baptisée et une partie non baptisée peut être dissous par le Pontife Romain pour une juste cause, à la demande des deux parties ou d'une seule, même contre le gré de l'autre ». Voir le *Code de droit canonique*.

²⁶¹ Voir le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, can. 1649, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, 2006. Les règles qui concernent la séparation des époux se trouvent dans le Code de Droit Canonique au chapitre IX, où l'on considère la séparation avec la dissolution du lien (Cann. 1141-1150) et avec le maintien du lien (Cann. 1151-1155).

²⁶² *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, *Op. cit.*, can. 1649.

fortement développé au cours des quinze dernières années : « En 2005, les séparations sont estimées à 82.291 et les divorces à 47.036. Les deux phénomènes ont augmenté fortement pendant les dix dernières années ». Si on compare les données de 2005 avec celle de 1995, on relève que les séparations ont augmenté de 57% et les divorces de 74%²⁶³.

Toutefois, ces données deviennent véritablement intéressantes si l'on introduit une comparaison à différents niveaux. Une première comparaison s'impose avec les autres pays européens : en effet, l'Italie semble être encore très en deçà de la moyenne de l'Europe EU-25, notamment par rapport à la France ou à l'Espagne. Les données disponibles datent de 2005, elles comparent le taux de divorce pour mille habitants: on peut remarquer que, dans l'ensemble, les taux ont augmenté, mais pas de la même manière dans tous les pays. En 2005, la moyenne européenne EU-25 est 2,1 divorces pour mille habitants, tandis qu'en 1995 ce taux est 1,8. Les différences sont remarquables : en Italie, on trouve 0,8 divorces pour mille habitants, tandis qu'en France il y en a 2,1, comme en Espagne²⁶⁴. Il y a dix ans, en 1995, ces mêmes taux, dans les trois pays considérés – Italie, France et Espagne – sont respectivement de 0,5, donc légèrement inférieur, de 2,1 donc inchangé, et de 0,8, correspondant à presque un tiers de celui de 2005. Comme dans le cas des mariages, les conditions sont très différentes selon le pays considéré : la législation n'est pas la même et les délais pour obtenir un divorce diffèrent fortement. Toutefois, l'Italie maintient le taux le plus bas, après l'Irlande, qui n'a introduit le divorce dans sa législation que récemment²⁶⁵.

D'autres indicateurs viennent préciser ces quelques données indicatives. Par exemple, si l'on prend les variations des taux total et spécifique de séparation et de divorce, on peut dégager le nombre de mariages se concluant par une séparation ou un divorce pour une année donnée au regard du nombre de mariages célébrés²⁶⁶. Ce taux indique qu'en 1995, dans un groupe (statistiquement constitué) de mille mariages, ont eu lieu 158,4 séparations 228 en 2000 et 272, 1 en 2005. Dans le cas des divorces, on relève une augmentation encore plus forte : tandis qu'en 1995 on compte 79,7 divorces dans un groupe de mille mariages, en

²⁶³ Voir Istat, *Separazioni e divorzi in Italia. Anno 2005*, Statistiche in breve, le 26 juin 2007, p. 1.

²⁶⁴ Il faut préciser qu'en Espagne le divorce est relevé à partir de 1985 et les taux initiaux sont autour de 0,5 pour mille. Par exemple, ce même cours est observable en Irlande où on le relève depuis 2000 et le taux est autour de 0,7 divorces pour mille habitants. Voir EUROSTAT, *Op. cit.*, 2007, p. 70 et en ANNEXE C SEPARATION_DIVORCE, Tableau 28.

²⁶⁵ Voir EUROSTAT, *Op. cit.*, 2007, p. 70 et en ANNEXE C sur SEPARATION et DIVORCE, Tableau 28.

²⁶⁶ En réalité, le calcul de ces taux est beaucoup plus compliqué et notre affirmation est imprécise: le *Taux spécifique de séparation et de divorce* est le rapport entre le nombre de séparations et de divorces obtenus en une année t provenant de mariages célébrés en l'année x , et le total des mariages célébrés l'année x . Il représente la partie de mariages célébrés l'année x qui finissent par une séparation ou un divorce après une durée de $(t-x)$ années ». Le *Taux total de séparation et de divorce* est le résultat de la somme des taux spécifiques de séparation et de divorce, pour chaque année de calendrier t , selon la durée des mariages. Voir le *Glossario*, in Istat, *Separazioni, Op. cit.*, 2007, p. 10.

2000, le nombre s'élève à 114,9 et, en 2005, à 151,2²⁶⁷. Au niveau national, la tendance à la séparation et au divorce, calculée comme le rapport entre le nombre de couples mariés et divorcés à une certaine date, n'est pas la même dans le Nord et dans le Sud. Cette donnée correspond à un indice assez simple qui peut suggérer l'instabilité matrimoniale : en 2005, les moyennes nationales sont respectivement 5,6 pour les séparations et 3,2 pour les divorces. La différence entre Nord et Sud est saisissante surtout pour les divorces : si, au Nord, sur mille couples mariés (en date 31.12.2004) on compte 4 divorces, ils sont au nombre de 3, 6 dans le Centre et de 1, 8 dans le Sud. Malgré les différences relevées, les séparations présentent une variabilité apparemment inférieure : dans le Nord, le taux est de 6,2, de 6, 6 dans le Centre, et de 4, 2 dans le Sud 4,2²⁶⁸.

Regardons dès à présent plus en détail la situation par régions : les données sont issues des Cours d'appel ayant prononcé les sentences de séparation et de divorce, donc ne reflètent que le lieu où le jugement a été prononcé. D'autres données plus précises considèrent les régions respectives de naissance ou de résidences des conjoints qui se séparent ou divorcent, mais le niveau d'approximation auquel nous nous tenons ici paraît suffisant pour rapporter la situation italienne au lecteur. Dans le cas de séparation et divorce, la Vénétie présente des taux au-dessous de la moyenne nationale et les plus bas parmi les régions du Nord : en 2005, en Vénétie, sur mille couples mariés 5,1 parviennent à une séparation légale et 3,4 couples parviennent au divorce. La comparaison avec les autres régions du Nord révèle qu'en moyenne, 6,2 couples pour mille se séparent et 4,0 divorcent : en Italie, ces données relatives aux séparations aussi bien qu'aux divorces atteignent le maximum en Ligurie (respectivement 8,0 et 5,8) et le minimum en Basilicate (respectivement 3,0 et 1,2).

En 2005, la durée moyenne du mariage lors de l'inscription terme de la poursuite de séparation est de quatorze ans, mais environ un quart des séparations proviennent de mariages d'une durée de moins de six ans. Lors de la sentence du divorce, le mariage dure en moyenne dix-sept ans, mais, en 2005, 24,7% des divorces prononcés concernent des mariages célébrés depuis moins de dix ans. Toutefois, la comparaison avec les données de 1995 montre une augmentation des crises parmi les mariages de longue durée et une diminution des crises parmi les mariages pendant les cinq premières années de la célébration²⁶⁹. La classe d'âge la plus représentée dans ces démarches judiciaires est 40-49 pour les hommes et 30-39 pour les

²⁶⁷ Voir Istat, *Separazioni*, *Op. cit.*, 2007, pp. 1-2 et le Tableau 1 en ANNEXE C SEPARATION_DIVORCE.

²⁶⁸ Voir Istat, *Separazioni*, *Op. cit.*, 2007, p. 2 et le Tableau 2 en ANNEXE C SEPARATION_DIVORCE.

²⁶⁹ Les couples séparés après 25 années de mariage et plus passent de 11,4% en 1995 à 14,8% en 2005. Au contraire, les couples qui se séparent dans les cinq premières années de mariages sont 24,4% en 1995 et 18,7% en 2005. Voir Istat, *Separazioni*, *Op. cit.*, 2007, p. 4 et Istat, *Matrimoni, separazioni e divorzi. Anno 2005*, dont, pour l'instant, sont disponibles seulement les Tableaux : voir le n. 9.

femmes : en moyenne, les femmes se séparent à quarante ans et les hommes à quarante-trois. Conséquemment à l'augmentation de l'âge moyen lors du mariage, le nombre de couples se séparant avant l'âge de trente ans a baissé : en 2000, pour les hommes, ce pourcentage est de 7,3% et, en 2005, de 4,7%, tandis que pour les femmes ces pourcentages sont respectivement de 16,8% et de 11,5%²⁷⁰.

Les données se rapportant à la base provinciale ne sont pas aujourd'hui encore disponibles.

Conclusions de la première partie

Les éléments propres au contexte, dont on a traité dans cette première partie de notre étude, abordent le thème des croyances collectives dans le domaine du religieux d'une manière encore « vaste », parfois « vague », même si l'on est déjà plongés dans le *contexte local*, qui fait donc directement partie du cas en cours d'étude. Ce qui nous paraît très important à souligner concerne des constatations auxquelles nous sommes parvenus à partir d'un éclaircissement des thèmes concernés par l'enquête de terrain. Premièrement, les données prises en considération touchent les lieux de cette étude monographique, tout en délimitant l'espace de notre analyse dans un parcours de généralisation décroissante. Les unités administratives ne définissent que partiellement les caractéristiques d'un *territoire* : le fait de prendre en considération l'Italie du Nord-est et, dans cette portion de l'espace, une province montagneuse de la Vénétie, révèle l'existence d'une géographie qui avant d'être politique, physique et économique est surtout humaine. Deuxièmement, le terrain, plusieurs fois « revisité »²⁷¹ lors de l'enquête ethnologique, commence à dévoiler la complexité du plan temporel de toute étude qui se déroule selon les méthodes de l'enquête qualitative. L'expérience de la diachronie et de la synchronie que l'on peut faire sur le terrain d'enquête, se mêle à l'étude des documents historiques et, ensemble, soulignent l'importance des micro-changements, tout comme celle des macro-changements²⁷². Pour cette raison aussi, la logique

²⁷⁰ Les couples d'un certain âge qui se séparent, au contraire, sont faiblement augmentés : de 4,7% à 7,3% pour les hommes et de 3,5% et 5,9% pour les femmes. Voir Istat, *Separazioni*, *Op. cit.*, 2007, p. 5.

²⁷¹ G. K. Garbett, *The restudy as a technique for the examination of social change*, in D. G. Jongmans and P. C. W. Gutkind (ed.), *Anthropologists in the field*, Assen, Van Gorcum – Prakke, 1967, pp. 116-132. D'un point de vue méthodologique il vaut la peine de réfléchir sur F. Affergan, *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, P.U.F., 2006.

²⁷² On évoque ici la diachronie et la synchronie tout en étant conscients des nombreuses implications que ces deux notions présentent. Il est clair que nous en présentons un usage faible qui ne s'appuie pas sur les notions spécifiques de la linguistique de Saussure. Toutefois, leur usage nous semble pertinent au vu de l'approche

suivie dans l'enquête n'est pas exactement celle que nous avons suivie dans ce texte : certains matériaux, souvent recueillis en ordre dispersé, acquièrent une logique à partir d'un ordre chronologique ; d'autres, au contraire, ne se sont avérés importants qu'à partir de la perspective « organique » à travers laquelle notre étude de cas poursuit une « individuation »²⁷³. On a trouvé les origines des représentations collectives concernant la fête et la dévotion envers les Saints Patrons dans l'opinion publique du dix-neuvième siècle qui les a transmises à celle du vingtième siècle. Ce processus de transmission – ainsi que l'élaboration de la notion et surtout des contenus de la « tradition locale » – sera l'un des thèmes qui guidera la deuxième partie de cette étude où il y aura un retour partiel sur un certain nombre de concepts théoriques.

L'étude d'une *géographie humaine* et *sacrée* est également un but auquel on parvient dans la deuxième partie, tandis que l'analyse des éléments concernant la politique, l'économie et les spécificités territoriales est abordée dans cette première partie pour être ensuite délaissée. Le processus législatif et le rapport entre l'Etat et les régions, les provinces et les communes mériteraient d'être approfondis comme un sujet à part qui, d'ailleurs, ne concerne pas, d'une manière directe, le thème principal de notre étude.

Ce qui intéresse, en effet, ce n'est pas l'analyse du cadre constitutionnel et juridique en soi mais la présentation d'une esquisse de *la généalogie du modèle régional* et surtout l'illustration de sa mise en œuvre dans le cas spécifique de la Vénétie²⁷⁴. Seule la description de quelques-uns de ces éléments les plus significatifs a permis de mieux situer un phénomène religieux (la dévotion aux Saints Patrons) qui selon une « sociologie des religions classique »²⁷⁵, serait apparemment un « résidu » ou une « persistance » d'une religiosité

interdisciplinaire que nous embrassons, en particulier du côté anthropologique de notre étude. Voir, par exemple, P. Bogatyřev et R. Jakobson (1929), *Die Folklore als eine besondere Form des Schafften*, trad. it. *Il folklore come forma di creazione autonoma*, in D. Carpitella (a cura di), *Folklore e analisi differenziale. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma Bulzoni, 1976, pp. 163-183.

²⁷³ L. Quéré, *Le tournant descriptif en sociologie*, « Current Sociology », XL, 1, Spring 1992, pp. 137-165, en particulier pp. 155-159.

²⁷⁴ S. Lanaro, *Genealogia di un modello*, in S. Lanaro (a cura di), *Storia d'Italia dall'Unità a oggi*, vol. II, *Il Veneto*, Torino, Giulio Einaudi, 1984, pp. 5-98.

²⁷⁵ Le groupe des auteurs considérés « classiques en sociologie des religions » change selon l'approche choisie et selon la période de référence. Ici nous nous bornerons à indiquer les références incontournables en y revenant quand il y aura l'occasion d'en parler plus largement. Le groupe de sociologues classiques est composé d'auteurs européens qui ont écrit entre la fin du dix-neuvième siècle et la fin de la Grande Guerre : il s'agit d'un petit groupe universellement reconnu (Emile Durkheim, Max Weber et Georg Simmel) auquel s'ajoutent d'autres dont l'apport est un peu plus nuancé (Karl Marx, Alexis de Tocqueville, Maurice Halbwachs et Ernst Troeltsch). Cette comparaison est faite à partir de : D. Hevieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001 ; J.-P. Willaime, *Sociologie des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 ; R. Cipriani, *Manuale di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1997 ; S. Abbruzzese, *Sociologia delle religioni*, Milano, Jaka Book, 1992.

qualifiée de *traditionnelle* ou *populaire*. Ces deux pistes, qui traitent des persistances²⁷⁶, se sont révélées à la fois intéressantes mais très problématiques à l'épreuve de l'enquête de terrain : en effet, la première approche du sanctuaire dédié aux saints Victor et Couronne (pendant la phase exploratoire de la recherche) s'est mesurée avec ces aspects de la dévotion sans trouver cette tentative d'explication ni complètement satisfaisante ni justifiée par les données recueillies²⁷⁷. Les raisons de ce constat se trouvent, d'abord, dans le contexte du phénomène religieux étudié et dans la définition même de l'objet d'étude qui n'est ni strictement religieux ni seulement historique.

D'autre part, avant de parvenir à une telle affirmation (qui est déjà un résultat), il faudrait mieux comprendre les problèmes que l'usage de ces notions implique. On a affaire à des dynamiques qui touchent à la fois les institutions et une certaine conception des catégories sociales (les classes) qui, selon la science des religions²⁷⁸, sont censées fréquenter les lieux de piété en tant que représentants d'une *religiosité* ou d'une *culture populaires*.

En Italie, une approche « régionale » des faits sociaux a l'avantage de mettre à l'épreuve de nombreux stéréotypes dont tout le territoire national est différemment affecté. Plusieurs enquêtes sociologiques se sont intéressées à la Vénétie dans cette direction²⁷⁹ et l'idée d'une région de « gens bien et sages », d'une région « très religieuse » et attachée aux « valeurs de la famille et de l'Eglise » est encore loin d'être complètement démentie²⁸⁰. Cette représentation fonctionnelle encore dans certaines prises de parole au niveau d'une partie de la politique locale²⁸¹, tandis que la lecture des résultats des recherches empiriques, déjà à la fin

²⁷⁶ Depuis un certain temps dans le champ de la sociologie des religions on s'est interrogé sur les caractères de la persistance ou sur la disparition du sacré. Une première ouverture sur le débat est donné par D. Bell, *The return of the sacred? The argument on future of religion*, « The British Journal of Sociology », XXVIII, 4, December 1977, pp. 419-449 auquel a répondu B. Wilson, *The Return of the Sacred*, « Journal for the Scientific Study of Religion », XVIII, 3, 1979, pp. 268-280. R. Stark and W. S. Bainbridge, *The future of Religion*, Berkeley, California University Press, 1985. En Italie la discussion est reprise par L. M. Lombardi Satriani, «Ritorno» o permanenza del sacro?, « Studi di sociologia », XXVI, 3-4, 1988, pp. 371-376.

²⁷⁷ Les données qualitatives recueillies pendant la recherche de terrain sont de trois types : les documents (des sources comme on dirait dans le travail de l'historien), les observations participantes (aux rites ordinaires et festifs) et les entretiens non directifs (aux informateurs et aux sujets).

²⁷⁸ On reviendra sur ce thème d'une manière plus précise dans le TROISIEME CHAPITRE, mais l'une des références principales est donnée par A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1971 e rist.

²⁷⁹ D'ailleurs, un important groupe de sociologues de la religion se forme à l'Université de Padoue, à partir de la deuxième moitié des années soixante, autour de Sabino S. Acquaviva arrivé à « ses quarante ans de pratique de la sociologie » : voir parmi les autres contributions : R. Cipriani, *Il contributo di S.S. Acquaviva alla sociologia della religione*, in *Scritti in onore di Sabino Acquaviva*, a cura di Enzo Pace e Laura Verdi, Padova, CEDAM, 2005, pp. 15-28.

²⁸⁰ Il est assez curieux que ces stéréotypes – tels que nous les avons reportés – se trouvent (pour être ensuite fortement stigmatisés) dans l'introduction d'un article qui remonte aux années soixante-dix : voir G. Guizzardi, *Territorio e religione. Ipotesi di lavoro sul « caso veneto »*, « Città & Regione », II, 6, giugno 1976, pp. 76-88.

²⁸¹ La référence ici est à l'offre politique des « *Leghe* » qui est très simple – peut-être « trop simple » – puisqu'elle insiste sur le canal de la prise de parole en vue d'une reconnaissance sociale. Voir I. Diamanti, *Il*

des années soixante-dix, fait parler de la « séparation entre le développement économique et la dynamique du développement social et idéologique »²⁸². Il en est résulté le choix de centrer l'étude sur un niveau explicitement et simplement *local* : un terrain où mettre à l'épreuve des hypothèses bien plus générale relatives à la nature du *lien social* entre une ville et le sanctuaire intitulé à ses Saints protecteurs. Cependant, la définition de ce niveau n'est pas univoque : le choix est dicté essentiellement par les nombreuses références du « modèle du Nord-est » dans le domaine économique et politique. Cela implique l'usage du néologisme italien « *localismo* » dont la signification est à la fois très précise et polysémique au sein des sciences sociales : il souligne « l'importance, tout à fait nouvelle par rapport au passé, qu'ont acquise le territoire et le niveau local (opposé à l'état) pour la définition et le déroulement de phénomènes, processus, acteurs et systèmes d'action au cours des années soixante-dix et quatre-vingts »²⁸³. Toutefois, dans ses excès il devient aussi une dramatisation de l'« esprit de clocher » qui n'intéresse pas de la même façon le pays entier : l'Italie « des *localismi* coïncide avec les régions centrales et nord orientales »²⁸⁴ où il constitue aussi le « contenu de l'identité politique ». « Utiliser le territoire comme base de l'identité et des propos politiques constitue en soi un élément de rupture puisque les forces politiques traditionnelles avaient utilisé, pendant le deuxième après-guerre, des références de valeurs différentes, de signe « universaliste » : la classe, la religion, l'opposition entre la droite et la gauche »²⁸⁵.

Le mot « local » est aussi considéré comme l'antonyme du mot « global » : par conséquent, le « *localismo* » serait une optique, dans les opinions et dans la perception chez les sujets, de signe contraire à la « mondialisation »²⁸⁶, où l'exaltation du « local » assume le

male del nord, Roma, Donzelli, 1990, pp. 110-111 et Idem, *La mia patria è il Veneto. I valori e la proposta politica delle leghe*, VI, 2, « Polis », agosto 1992, pp. 225-255.

²⁸² G. Guizzardi, *Territorio e religione. Ipotesi di lavoro sul « caso veneto »*, « Città & Regione », II, 6, giugno 1976, p. 80. Toutefois, il faut reconnaître que cette perspective ressent fortement d'une lecture explicitement marxiste du « cas Vénétie ». Voir aussi la note 9 à la même page.

²⁸³ Voir I. Diamanti, *Localismo*, « Rassegna italiana di sociologia », XXXV, n. 3, 1994, pp. 403-424, en particulier p. 402.

²⁸⁴ Voir I. Diamanti, *Localismo*, « Rassegna italiana di sociologia », XXXV, n. 3, 1994, pp. 407-408. Cette partie de l'Italie correspond à la « troisième Italie » comme dans la formule d'A. Bagnasco, *Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologna, Il Mulino, 1977. Dans le Sud d'Italie les connotations de ce phénomène sont différentes comme le montrent C. Trigilia, *Sviluppo senza autonomia. Effetti perversi delle politiche nel Mezzogiorno*, Bologna, Il Mulino, 1992 et R. Cartocci, *Localismo e protesta politica*, « Rivista italiana di scienza politica », XXI, 3, 1991, pp. 551-581 ou Idem, *Scambio, appartenenza, integrazione: la risposta locale*, « Il Mulino », XL, n. 4 (fasc. 336), luglio-agosto 1991, pp. 721-732.

²⁸⁵ Voir I. Diamanti, *Localismo*, « Rassegna italiana di sociologia », XXXV, n. 3, 1994, p. 409 et S. Rokkan, *Cittadini, elettori, partiti*, Bologna, Il Mulino, 1982.

²⁸⁶ Notre première référence est donnée par la réception spécifique – c'est-à-dire comme elle est explicitée en Italie – de cette notion très controversée : L. Weiss, *Globalizzazione*, « Rassegna italiana di sociologia », XXXIX, 2, aprile-giugno 1998, pp. 273-285 ; M. Magatti, *Persona e mutamento sociale. La « globalizzazione » cambia davvero qualcosa ?*, « Studi di Sociologia », XL, 4, settembre-dicembre 2002, pp. 413-430 ; S. Abbruzzese, *Persona, cultura, religione*, « Studi di Sociologia », XLIII, 4, ottobre-dicembre 2005, pp. 391-410

rôle d'une redécouverte et d'une valorisation de tout ce qui s'oppose au « global » pour l'échelle de grandeur mais aussi pour la vocation des thèmes abordés dans la politique et dans l'économie. Cette vocation est décrite à partir du modèle économique des « Trois Italies » tracé vers la fin des années soixante-dix : selon ce modèle, l'Italie du centre et du nord-est se révèlent caractérisées par une forte prévalence de la petite entreprise en ce qui concerne les modes de production de biens. Une sociabilité spécifique au niveau des relations familiales ou des rapports entre les travailleurs caractériserait les rapports de productions, considérés à la fois comme variables dépendantes ou indépendantes²⁸⁷.

Une description du niveau local, même très détaillée, possède une valeur limitée et seule une mise en perspective peut permettre des affirmations explicatives. Pour cette raison, la discussion touchant la sécularisation a amené à proposer une perspective comparative sur un certain nombre de données socio-structurelles. Si l'on restreint l'attention au contexte plus spécifique de la petite ville de Feltre, « la sécularisation des institutions et des consciences »²⁸⁸ représente une donnée qui ressort nettement lorsqu'on entame l'analyse de la société contemporaine. De nombreuses données sont couramment utilisées pour montrer cette situation : comme on l'a illustré dans la deuxième partie du deuxième chapitre, elles sont généralement relatives au taux de pratique religieuse, au taux de divorces et au taux d'avortements²⁸⁹. Plusieurs autres données pourraient se démontrer pertinentes pour confirmer la remarque de l'un de nos interviewés, selon lequel « le profane ne se mêle pas avec le sacré, à Feltre ». En particulier, parmi les données que nous avons prises en considération, la pratique religieuse constitue l'aspect le plus difficile à déterminer d'une manière satisfaisante : même si les enquêtes les plus importantes utilisent des questionnaires et peuvent compter sur une analyse statistique, elles ne sont pas suffisamment exactes pour obtenir une série historique de la pratique religieuse en Italie. Les chercheurs ont le droit d'affirmer une baisse de la pratique religieuse, mais en établir les valeurs en pourcentage

en particulier les pp. 392-398. Pour une perspective dans la sociologie des religions : P. Beyer, *Religions in Global Society*, London and New York, Routledge, 2006, en particulier Le chap. II The religious system on global society pp. 62-116. Une autre référence est relative au religieux et sort d'un colloque: de J.-P. Bastian, F. Champion et K. Rouselet (sous la direction de), *La globalisation du religieux*, Paris, l'Harmattan, 2001.

²⁸⁷ A. Bagnasco, *Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 153-168. Selon la direction du lien causal (choisi par l'analyste qui approche la question), le type d'entreprise est considéré cause ou effet de la sociabilité spécifique : les rapports à l'intérieur de la famille et les valeurs partagées collectivement sont en tous les cas en rapport direct avec le type d'entreprise dominante sur le territoire. Pour une introduction à la notion de *sociabilité* que nous retenons ici, voir : M. Forsé, *La sociabilité*, « L'Année sociologique », XXX, 1979-1980, pp. 38-46.

²⁸⁸ Cette expression est utilisée à partir de l'ouvrage de P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, trad. franç. *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971, en particulier pp. 176-179.

²⁸⁹ Pour des raisons de cohérence interne des données proposées, nous avons préféré ne pas reporter dans le texte, mais en annexe, les données concernant les interruptions volontaires de grossesse et celles sur l'objection de conscience du personnel médical. Voir l'ANNEXE C, troisième partie.

représente la tentative d'en faire une estimation plutôt que de les déterminer d'une manière univoque²⁹⁰. La comparabilité des données est encore loin d'être correcte et on est obligé d'appuyer leur estimation sur des chiffres dont l'origine est hétérogène : aux enquêtes sociologiques s'ajoutent les enquêtes menées sur l'initiative pastorale. Leur scientificité n'est pas mise en doute, cependant ces enquêtes répondent souvent à une logique de recherche loin de celle que la sociologie des religions poursuit depuis qu'elle se bat pour être considérée comme une branche de la sociologie et non comme une sorte d'émanation de la pastorale²⁹¹. Pour cette raison aussi, notre étude ne tente pas de fournir des données concernant la pratique religieuse dans le diocèse de Belluno – Feltre : le manque de matériaux officiels nous suggère de reporter simplement un sentiment partagé par les religieux interviewés, à savoir la désaffection des fidèles à l'égard de la pratique religieuse régulière. En particulier, ce fait du manque de participation aux messes se répand aussi sur d'autres aspects de la pratique religieuse comme, par exemple, l'accès aux sacrements, à partir de la baisse des mariages religieux et des baptêmes²⁹².

L'action d'enquêter sur la pratique religieuse par questionnaire est encore la seule manière qui fournit des données comparables sur une échelle nationale et internationale. En 1989, la région ecclésiastique des « Trois Venises » s'est procurée un cabinet d'étude qui depuis s'occupe de problèmes socioreligieux et conduit des enquêtes sur « Eglise et société locales » dont l'axe principal se trouve dans les provinces centrales de la Vénétie²⁹³. Donc, cette région dispose de données constamment mises à jour et tout récemment, à l'occasion du Synode diocésain, une enquête a été menée sur l'« état de santé » de l'Eglise locale²⁹⁴ dans la province même de Belluno (ou mieux dans le diocèse de Belluno – Feltre).

Un doute demeure sur le fond car une telle enquête continue à présenter des problèmes

²⁹⁰ M. Pisati, *La domenica andando alla messa. Un'analisi metodologica e sostantiva di alcuni dati sulla partecipazione degli Italiani alle funzioni religiose*, « Polis », XIV, 1 aprile 2000, pp. 115-136.

²⁹¹ P. Bourdieu, *Sociologues de la croyance et croyances de sociologues*, « Archives de sciences sociales des religions », XXXII, n.63/1, janvier-mars 1987, pp. 155-161. Nous remarquons qu'un jeu de mot facile (*Sociologia* -> *Ciò lo so già* qui signifie « cela, je le sais déjà ») est connu même de l'évêque Mgr G. Andrich : il l'évoque dans la présentation du texte consacré à l'enquête socioreligieuse sur la condition socio-pastorale du diocèse de Belluno – Feltre. Par contre, il affirme que « la présomption de connaître par d'autres voies les résultats d'une enquête scientifique fait un mauvais tour : elle empêche de voir avec rigueur la réalité ». P. Corvo (a cura di), *Quale Chiesa per la nostra terra? Rapporto di ricerca sulla realtà socio-pastorale della diocesi di Belluno-Feltre*, Leumann (TO), Elledici, 2005, *Presentazione*, en particulier p. 3

²⁹² Cette information est fournie tous les ans par l'*Annuario Statisticum Ecclesiae*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana.

²⁹³ L'« Osservatorio Socio-religioso Triveneto (O.S.Re.T.) » est une association culturelle, à but non lucratif qui s'est constituée entre les diocèses des Trois Venises : on publie de nombreux ouvrages concernant les phénomènes religieux, tout en offrant à la Conférence Episcopale des Trois Venises et aux diocèses un instrument pour la réflexion pastorale.

²⁹⁴ Voir P. Corvo (a cura di), *Quale Chiesa per la nostra terra? Rapporto di ricerca sulla realtà socio-pastorale della diocesi di Belluno-Feltre*, Leumann (TO), Elledici, 2005.

qui apparemment ne trouvent pas de solution exhaustive : nous avons mené une enquête dont la logique de recherche ne visait pas à mesurer un phénomène, mais plutôt à le comprendre²⁹⁵. Cependant, nous avons également recouru à des informations qui mesuraient et comparaient le poids de certains phénomènes. Ces derniers, tout en concernant des choix individuels et indépendants de la sphère religieuse, deviennent véritablement convaincants s'ils sont pris comme des indicateurs. Si la sécularisation des institutions constitue un fait achevé, l'espace d'articulation entre l'existence d'un contrôle social, le poids accordé à la doctrine catholique et l'espace restant aux choix individuels en matière d'éthique et d'autodétermination des personnes est l'objet de conquêtes et de reconquêtes continues. Autrement dit, nous n'interprétons pas la sécularisation comme un but qui donne lieu à un état atteint une fois pour toutes, au contraire il est l'objet de négociations entre les différents acteurs concernés dans des phénomènes individuels et collectifs. En un mot, nous dirions qu'elle est un *processus social* dont certains éléments nous semblent achevés alors que d'autres, au contraire, sont encore en évolution.

L'intérêt et l'affection à l'égard d'un sanctuaire ne sont donc pas à interpréter seulement comme des indices d'une « persistance » ou d'un « résidu » car ils révèlent le résultat d'un « travail collectif » de transmission et de représentation d'un *univers symbolique* dont les racines sont à la fois universelles et particulières. Elles sont universelles parce qu'elles concernent les contenus de la croyance collective dans le domaine du religieux, mais elles sont aussi particulières parce que la croyance étudiée est l'objet d'appropriations spécifiques. L'étude des rapports entre sacré et modernité ne peut se limiter à l'acte d'énumérer des éléments – présents ou absents – comme si l'existence d'un sanctuaire était suffisante à relier d'une manière automatique la mentalité religieuse locale au pôle traditionnel et à la persistance d'une religiosité non encore sécularisée. Ces rapports sont beaucoup plus complexes car les représentations et les sentiments religieux qu'un sanctuaire inspire concernent les croyances collectives aussi bien que les pratiques religieuses. Donc, on touche des opinions aussi bien que des actions – qui émanent d'acteurs parfois véritablement croyants, parfois se disant fidèles.

Le choix d'utiliser certaines notions, tout en positionnant notre étude dans un paradigme sociologique, peut entraîner quelques problèmes. Au niveau théorique, l'usage parallèle de deux notions comme opinion publique et mentalité (qualifiée de religieuse) peut

²⁹⁵ M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913), in *Gesammelte Aufsätze Wissenschaftslehre*, trad. it. *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in *Il metodo nelle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 183-239.

produire une certaine gêne. Elles appartiennent à deux champs différents des sciences humaines et même à l'intérieur de leur champ d'application, elles résultent de même assez controversées. Si la première demeure un thème abordé à maintes reprises par la sociologie des communications et avec des appropriations qui parfois diffèrent entre elles²⁹⁶, la seconde naît et est utilisée dans une certaine approche de l'histoire sociale et culturelle²⁹⁷. La « mentalité », tout en étant une notion floue, n'a pas eu de peine à sortir du milieu théorique qui l'a conçue²⁹⁸. Cependant, dans notre étude, l'usage de cette notion – à laquelle nous avons ajouté l'adjectif « religieuse » – contribue à mieux illustrer certaines données du contexte historique. Le contexte local est en rapport continu avec un objet religieux – le sanctuaire – que la ville s'approprie de manières différentes au cours des cent cinquante dernières années environ. De cette manière, avec le développement du deuxième chapitre, les résultats provenant de l'encadrement historique du dix-neuvième et les évolutions du vingtième siècle nous semblent répondre à une question concernant le changement. En cherchant dans les représentations collectives, nous trouvons ainsi le cadre historique d'une période qui a eu des conséquences importantes sur le présent, objet de l'enquête ethnologique de terrain. La notion de « mentalité » que nous avons choisie est très spécifique mais utilisée avec les précisions nécessaires, elle a démontré de convenir à notre étude. Il faut préciser qu'elle ne donne pas lieu à des résultats généralisables, mais elle permet de parcourir l'histoire d'un ensemble d'idées, en échappant, en revanche, aux limites posées par le seul usage de la notion de *représentation collective*²⁹⁹. La notion de mentalité exprime alors la tendance d'une dévotion et d'une croyance locales, sans pour autant enfermer les résultats dans un groupe donné dont les caractéristiques sont plutôt difficiles à préciser. La cause de ces difficultés réside en différents phénomènes liés, par exemple, aux changements qui ont touché la région en ce qui concerne l'émigration et la modernisation. La première a bouleversé la Vénétie à partir des années mille huit cent quatre-vingts jusqu'à la deuxième moitié du vingtième siècle, tandis que la seconde est une condition finalement atteinte lors des trente dernières

²⁹⁶ Voir le numéro spécial consacré à *L'opinion publique*, « Sociologie de la communication », I, 1, 1997, en particulier la contribution de M. Ouzouf, *Le concept d'opinion publique au XVIIIe siècle*, « Sociologie de la communication », I, 1, 1997, pp. 349 - 365.

²⁹⁷ Les deux disciplines sont très proches en ce qui concerne les thèmes et les approches d'enquête : voir A. Burguière, *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006 ; P. Burke, *What is Cultural History ?*, Cambridge, Polity Press, 2004 ; P. Carrard, *The Poetics of the New History*, Baltimore, John Hopkins Univ. Press, 1994.

²⁹⁸ A. Burguière, *Op. cit.*, 2006, en particulier chapitre 9 où l'auteur se demande : « Faut-il en finir avec les mentalités ? ». J. Revel, entrée *Mentalités*, in A. Burguière (sous la direction de), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 450-456.

²⁹⁹ E. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F., 1996, pp. 1-48.

années. La société possède un tissu qui s'avère être brisé par des générations entières affectées par l'émigration en Amérique, mais aussi en France, en Belgique et en Suisse et par le combat des deux guerres mondiales sur le territoire. Ces conditions empêchent une étude visant à reconstruire, d'une manière simple et cohérente, les événements qui touchent un seul groupe choisi, par exemple selon son appartenance à une classe sociale, une communauté de village ou une famille.

La notion d'opinion publique se présente sur deux pôles juxtaposés dont l'une des acceptions est offerte par la version « technique » liée à la théorie de la communication développée, par exemple, par le philosophe allemand J. Habermas depuis les années soixante³⁰⁰. Au contraire, l'autre acception définit une notion qui n'a pas de spécifications « techniques » préalables et dont l'usage est beaucoup plus souple, surtout de la part des historiens et d'une partie des sociologues³⁰¹. Cette ambiguïté risque de produire plus de confusion que de réponses, en effet, il faut remarquer que la notion n'appartient que d'une manière partielle à la sociologie car son champ d'application est spécifiquement la science politique. Les critiques reçues par l'usage de la notion d'opinion publique en sociologie proviennent de plusieurs parties³⁰², mais malgré cela nous avons décidé de la retenir également à certaines conditions. D'abord, nous l'utilisons dans sa version la plus souple et la moins rigoureuse : les documents recueillis sont produits indépendamment du phénomène social sur lequel nous enquêtons³⁰³ et vont constituer, pour nous, une opinion publique fiable à l'intérieur d'un contexte spécifique. En particulier, la presse locale laïque et paroissiale constitue le corpus de matériaux qui nous donne l'occasion de comprendre les résultats et la nature d'une opinion publique dans la petite ville de Feltre. On remarque alors que le sanctuaire est aussi pris en considération par une partie de la société dont l'origine sociale n'est pas aussi modeste que le voudrait l'étude des sanctuaires dans la perspective des études ethnologiques sur le folklore. Il s'agit d'une première acquisition pour entamer une étude sur les origines du culte des Saints Patrons à Feltre. On revient alors à l'idée qu'un sanctuaire représente une forme de dévotion qui est « restée » ou qui a « résisté » à la modernisation et à la sécularisation. Les questions se déplacent des origines de la construction aux origines des sentiments qui s'expriment en visitant un lieu sacré. Des dichotomies prennent alors place : le

³⁰⁰ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

³⁰¹ Lorsqu'on touche cette notion, on trouve des renvois à la théorie de la communication ou à la théorie des opinions : politologues et sociologues utilisent cette notion d'une manière plus ou moins efficace et appropriée. Voir P. Beaud, *Introduction*, « Sociologie de la communication », *L'opinion publique*, I, 1, 1997, pp. 315-335.

³⁰² P. Bourdieu, *L'opinion publique n'existe pas*, « Les Temps modernes, 318, 1973, pp. 1292-1309.

³⁰³ P. Corbetta, *La ricerca sociale : metodologia e tecnica. III. Le tecniche qualitative*, Bologna, Il Mulino, 2003, le chapitre 3.

culte des Saints Patrons prend naissance d'une impulsion populaire ou savante ? Et encore : l'intérêt pour un lieu comme le sanctuaire est à relier à une tradition haute ou basse ? Sur ces interrogations s'ouvre alors la deuxième partie de notre étude.

DEUXIEME PARTIE

LES MECANISMES D'ENRACINEMENT DE LA RELIGIOSITE LOCALE

Les mécanismes d'enracinement de la religiosité locale

La marque de la présence des hommes sur un territoire est indéniable : les interventions sur le paysage naturel, telles les constructions destinées aux habitations ou aux édifices publics, sont répandues selon une grande variété de matériaux et de formes. Certains lieux ont une fréquentation majeure et une importance différente face à leur utilité ou à leur ancienneté, tandis que d'autres lieux gardent une portée remarquable pour les représentations et les univers symboliques qu'ils évoquent, dans une société ou un territoire donnés. En particulier, lorsqu'il s'agit de lieux de culte, bien qu'également susceptibles d'être délaissés ou dégradés¹, l'attention et l'importance qu'ils semblent maintenir sont considérables, même dans nos sociétés contemporaines. Le but de notre étude est ici de comprendre si le rapport dynamique que le sanctuaire des saints Victor et Couronne entretient avec la ville avoisinante a entraîné une forme de religiosité² ou de sociabilité³ distinctives d'une région. Au contraire, on peut croire que ce phénomène se pose dans la mouvance des multiples appropriations mises en place dans les formes religieuses contemporaines : le but de cette partie de l'étude est alors de soulever ces différentes questions d'une manière explicite, en examinant un seul cas.

Le thème est ici abordé selon des argumentations théoriques, mais la tentative que nous poursuivons concerne l'explication ou, au moins, la description d'une forme spécifique de

¹ Les exemples en Italie ne manquent pas : il suffit de penser qu'une politique et une pratique de conservation du patrimoine national sont des dispositions très récentes –tout en remontant aux années mille neuf cent soixante. Voir L. Bobbio, *Le politiche dei beni culturali in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1992.

² La religiosité que nous évoquons ici concerne surtout les sentiments que l'on reconstruit à partir du vécu religieux observé pendant les observations participantes et des souvenirs des « vieux fidèles ». G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin, Duncke & Humblot, 1989, trad. it. *Per una sociologia della religione* (1898), dans *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993, pp. 57-78.

³ La sociabilité est une notion que nous croisons entre M. Forsé, *La sociabilité*, « L'Année sociologique », XXX, 1979-1980, pp. 38-46 et J. Baechler, *Groupes et sociabilité*, in R. Boudon (sous la direction de), *Traité de sociologie*, Paris, P.U.F., 1992, pp. 57-96.

dévotion dans un espace et dans un temps donnés. Cette partie approfondit les grands thèmes sur lesquels s'est constitué notre projet de thèse : il s'agit de la compréhension du rôle d'un sanctuaire catholique dans la société contemporaine sécularisée. La *dévotion*⁴ est alors un thème central qui permet de saisir le sanctuaire des saints Victor et Couronne à partir de la formulation des dynamiques qui peuvent s'exprimer en un conflit latent ou manifesté entre institutions, classes ou groupes. Une démarche préliminaire, d'un point de vue logique, consiste à reconnaître l'importance de la présence d'un sanctuaire sur le sol d'un diocèse au vingt et unième siècle. Toutefois, on renvoie une telle discussion à la troisième partie de l'étude où l'on pourra détailler les nombreuses références aux données recueillies sur le terrain d'enquête. Le point de départ se révélant, en revanche, plus théorique que concret, porte la discussion sur la religiosité spécifique qui se développe à Feltre : quel rôle arrive à revêtir le sanctuaire par rapport aux traits qui devraient normalement caractériser des lieux de culte et de piété dits populaires⁵ ? Est-ce que le sanctuaire des saints Victor et Couronne a déterminé de formes de sociabilité et de mobilisation spécifiques à la ville et à la région ? S'agit-il plutôt d'une appropriation intersubjective diffuse dans les sociétés contemporaines sécularisées ? Comment peut-on l'expliquer en suivant les théories sociologiques ? Peut-on aller plus loin avec l'aide de certains acquis de l'anthropologie ?

Le propos de l'approche entamée ici est d'établir la discussion à partir de la spécificité de l'objet : décrire les caractères de ce territoire – le « Nord-est » comme on l'appelle avec une élation significative – en ce qui concerne ses « mythes » et ses « réalités »⁶, n'était que le premier pas de cette « étude monographique »⁷. Ce qui semble le plus pertinent dans cette démarche, qui tente de tenir compte du rapport des sujets avec leur milieu, c'est d'abord le caractère « contraignant »⁸ que peut assumer un milieu physique sur les actions d'ordre moral. Cependant, entamer l'explication de l'organisation politique d'une région impose toujours la considération du rôle central d'« une poussée collective » plus ou moins

⁴ La notion de dévotion que nous retenons ici est encore courante et concerne le « Dévouement et zèle déployé, sous une forme liturgique ou par des pratiques régulières privées en l'honneur de Dieu ou des saints ». Voir *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 et éditions suivantes, entrée *Dévotion*.

⁵ Assez récemment, la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements a élaboré un document qui met de l'ordre dans cette matière avec un document officiel : voir Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, Décembre 2001 (document numérique pour la version en français).

⁶ C. Fumian, *Miti e realtà del Nordest*, in C. Fumian et A. Ventura (a cura di), *Storia del Veneto 2. Dal Seicento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 209-232.

⁷ La terminologie utilisée est celle anglo-saxonne, tandis que celle francophone trouve plus adéquat parler d'« étude monographique ». Pour une discussion voir J. Hamel, *Pour introduire. De nouveaux enjeux théoriques et méthodologiques*, « Current Sociology », XL, 1, Spring 1992, pp. 8-15.

⁸ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988 [Alcan 1894], pp. 88-89.

consolidée qui « rattache les faits de structure les plus caractérisés à ces libres courants de la vie sociale ». « A travers le droit public (...) il est possible d'étudier cette organisation, car c'est ce droit qui la détermine, tout comme il détermine nos relations domestiques et civiques »⁹. Donc, les aspects matériels de la vie des groupes rentrent pleinement dans l'explication de la configuration d'un fait social : l'étude de la *morphologie sociale* est alors interprétée à partir des précisions chez Halbwachs. « Les faits de structure spatiale ne représentent plus alors le tout mais seulement la condition et comme le substrat physique de telles communautés (...), replacées et saisies dans les cadres de sociologies particulières, les formes matérielles des sociétés reflètent l'ordre de préoccupations propres à chacune d'elles ; c'est pour quoi il y a une morphologie religieuse, une morphologie politique *etc.* »¹⁰.

Si la première partie de l'étude a cherché à localiser le sujet de l'enquête dans un contexte en changement d'un point de vue historique, politique et social, cette deuxième partie est consacrée à une définition sociologique plus fine. Les parcours de la religiosité locale sont pris en considération à partir des mécanismes à travers lesquels les croyances collectives dans le domaine du religieux s'enracinent dans un contexte spécifique. Ceci est à la fois un contexte « physique » et « cognitif » : le contexte « physique » est éminemment réel, concrètement il peut être visité et observé comme le sont les manifestations de dévotion et les lieux concernés par cette dévotion. Ce contexte « physique » est déjà abordé dans la première partie de cette étude à travers des précisions permettant de placer un sanctuaire sur un « atlas » au vingt et unième siècle, sans pour autant se limiter à situer l'édifice sur une carte géographique. 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 connaissance¹¹, 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 visant toujours la réalité observée, on prend en considération deux dimensions importantes de tout phénomène social et, d'une manière tout à fait particulière, des phénomènes religieux : l'espace et le temps¹². A première vue, l'espace semble le temps que

⁹ E. Durkheim, *Op. cit.*, 1988 [Alcan 1894], pp. 105-107.

¹⁰ M. Halbwachs, *Morphologie sociale*, Paris, Armand Colin, 1938, p. 18 et les pp. 19-30 sur la *morphologie religieuse*. La référence que Halbwachs introduit est l'étude de M. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Etude de morphologie sociale*, dans *Anthropologie et sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, IX éd., 2001 [1904-1905], pp. 389-477. Voir également J. Baechler, *Les morphologies sociales*, Paris, P.U.F., 2005, en particulier le chapitre 3 sur « La cohésion morphologique ».

¹¹ *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 et éditions suivantes, entrée *Cognitif*.

¹² E. Durkheim,

l'on peut le plus facilement rattacher à une situation réelle, comme celle que l'on observe sur le terrain d'enquête, mais cette conviction s'est avérée vraie seulement en partie. L'hypothèse que l'on développe ici prend en considération l'espace et le temps comme deux catégories constitutives de toute forme dévotionnelle qui se concrétise en rites et pratiques religieuses – parfois codifiées par la liturgie et pour autant, dites actions liturgiques – comme les pèlerinages ou les autres manifestations de piété¹³. Ces deux catégories en examen sont d'autant plus importantes si on les considère en rapport avec une société, comme celle contemporaine, qui exclut le sacré des références principales en ce qui concerne les normes et les valeurs collectivement partagées. D'autres mérites apparaissent en considérant une analyse qui combine les argumentations théoriques et l'enquête ethnologique de terrain : espace et temps s'avèrent être deux catégories qui nous permettent de saisir à la fois les dimensions synchroniques et diachroniques du phénomène étudié¹⁴ pour repérer les mécanismes éventuellement sous-jacents.

Lorsqu'on cherche à déterminer des « mécanismes d'adhésion à la croyance », nous proposons un usage faible de la notion de mécanisme. Cette notion nous paraît utile parce qu'elle aide à décrire et aussi à expliquer un phénomène social abordé avec des méthodes qualitatives. En premier lieu, on se limitera donc à un usage courant : il implique une signification à la fois simple et claire qui concerne la « combinaison de pièces, d'organes agencés en vue d'un mouvement, d'un fonctionnement d'ensemble ». Toutefois, il s'agit aussi de « ce fonctionnement lui-même »¹⁵. Les « pièces » et les « organes » dont il est question dans notre étude sont notamment des faits sociaux et des phénomènes religieux au sens donné à ceux-ci par E. Durkheim¹⁶. Notre travail vise à une synthèse qui tient compte à la fois de la chronologie et de l'influence de certaines idées – considérées comme des

¹³ 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 sacrements : voir en particulier Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Op. cit.*, n. 47-59, concernant « Liturgie et piété populaire : la problématique actuelle ».

¹⁴ Il s'agit d'une conception faible des notions de diachronie et synchronie, utile à comprendre certaines dimensions du phénomène en examen, mais qui est encore en dehors des acquis de la linguistique saussurienne, par exemple. Voir, en particulier, P. Bogatyrev et R. Jakobson, *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, (1929), trad. it. *Il folklore come forma di creazione autonoma*, in D. Carpitella (a cura di), *Folklore e analisi differenziale. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 163-183. Nous avons éclairci cette question de la diachronie et de la synchronie dans le champs des sciences humaines, à partir d'U. Fabietti et F. Remotti (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Torino, Zanichelli, 1997, entrée *Diacronia/sincronia*, pp. 233-234.

¹⁵ *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 et éditions suivantes (sur support électronique), entrée *Mécanisme*.

¹⁶ Voir E. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, « L'Année sociologique », série I, 1897-1898, pp. 1-28.

représentations collectives – dérivant d'un certain nombre de notions-clés. Celles-ci sont continuellement mises à la disposition de la rhétorique locale, qu'elle soit liée à la communication ecclésiastique ou séculière.

On distingue alors dans notre étude une version très faible de la notion de « mécanisme » qualifié de « social » qui cherche à reconstruire les composantes principales et les événements les plus significatifs qui ont marqué et continuent à marquer le rapport entre un sanctuaire et une ville. En particulier, l'hypothèse que nous suivons dans cette partie de l'étude, part d'une controverse concernant la qualification des lieux comme les sanctuaires, leurs caractéristiques principales et les conflits que leur présence entraîne au sein d'une société locale. La démarche entreprise repose sur une approche de type historique qui explique ainsi l'objectif de « reconstruire » à partir de documents d'archives, mais il s'agit ensuite, grâce à ces données, de l'« actualiser » par la juxtaposition de l'enquête ethnologique de terrain. Dans la distance qui caractérise la pratique du terrain d'enquête et le recueil de nombreux documents d'archives, on trouve la rencontre entre la diachronie des faits sociaux et religieux considérés et l'expérience synchronique que le chercheur expérimente lors de son observation participante¹⁷.

Dans nos hypothèses, les représentations collectives proposées et repropoées à travers les pratiques et les textes, 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 continuellement affirmé avec le passé de la région et les événements qui ont impliqué les lieux respectifs, s'exprime encore mieux dans une notion redécouverte depuis un certain temps : il s'agit de la « mémoire collective », qualifiée de religieuse. A travers l'usage de cette notion aussi, on en vient alors plus spécifiquement au mécanisme car le mouvement d'ensemble du dépôt de ces connaissances opère dans le sens d'un « enracinement » de certaines connaissances au détriment d'autres¹⁸. Ces connaissances concernent toujours des croyances de type religieux qui ont leur noyau dans un lieu (le sanctuaire), dans une période donnée (les cent cinquante dernières années environ) et

¹⁷ A.-M. Arborio, P. Fournier, *L'enquête et ses méthodes: l'observation directe*, Paris, Nathan, 2001 [1999], en particulier pp. 85-93.

¹⁸ D'autres notions apparaissaient au début également applicables à la définition comme par exemple « ancrage », mais elle a été exclue pour son acception liée à la fixité. Au contraire les mécanismes que nous cherchons concernent aussi une certaine fluidité à relier aux « jeux » de la mémoire collective qui ne laisse pas le passé inchangé lorsqu'on l'évoque dans le présent. Le choix entre les deux termes d'enracinement et d'ancrage est faite à partir du *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 et éditions suivantes (sur support électronique), entrées *Enracinement* et *Ancrage*.

concernent les Saints Protecteurs de la ville et du territoire de Feltre. On explique alors pourquoi on utilise cette expression d'« enracinement de la religiosité locale » : le choix de ce terme implique d'abord le mot racine. De cette manière, on essaie d'aller aux origines d'un phénomène religieux sans atteindre forcément les informations disponibles les plus anciennes, mais en établissant, en revanche, les plus adéquates pour expliquer une situation actuelle. D'une part, 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. De l'autre, la tentative d'aller au coeur du fait religieux observé implique une recherche dans le passé qui est transmis par l'histoire, mais surtout par la tradition locale. En remontant aux racines de la religiosité locale pour comprendre les mécanismes de l'adhésion, nous voudrions aller 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 surtout 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 pour détecter aussi les « cadres sociaux de la mémoire collective » à Feltre où un sanctuaire est plus qu'un édifice sacré.

Nous abordons le thème en trois moments successifs dans le but de comprendre quels sont les structures interprétatives à mobiliser lors de l'étude monographique du lien entre un sanctuaire catholique local et la petite ville avoisinante que, « selon la tradition, Saint Victor protège ». Le langage courant cache, encore une fois, une ambiguïté significative : Feltre est-elle protégée par le sanctuaire ou par le Saint ?

TROISIEME CHAPITRE

LA DÉVOTION : LES ÉLÉMENTS D'UN CONFLIT

1. De la définition générale à la qualification de l'espace sacré

1.1 Le sanctuaire : une définition générale

Le mot sanctuaire vient du latin *sanctus* – sacré, inviolable – qui est le participe passé du verbe *sancire* dont la racine est la même que *sacer* – sacré¹. Un sanctuaire au sens où il est entendu dans cette étude est d'abord un lieu de culte et de prière : un « lieu saint, un édifice consacré à la pratique d'un culte »². On voit alors que l'origine du terme sanctuaire semble impliquer la distinction entre le *sacré* et le *profane* : par prudence, il faut préciser que l'existence d'une telle distinction n'est pas universelle d'un point de vue religieux. Donc, les sanctuaires au sens propre ne sont pas communs à toutes les traditions religieuses : on les trouve dans le catholicisme, mais il n'existent pas dans la tradition protestante, par exemple. Alors, dans cette deuxième acception, ils sont reconnus comme les temples. Selon ses propres spécificités, ces lieux sacrés appartiennent aux différentes traditions religieuses monothéistes comme le judaïsme, l'islam et le christianisme, mais aussi aux polythéistes comme l'hindouisme. Ils sont considérés comme une destination privilégiée de pèlerinage et / ou des lieux de culte avec des caractères distincts par rapport à tous les autres³.

Donc, il y a deux significations spécifiques liées au terme *sanctuaire* : la première signification est en rapport au culte, tandis que la deuxième est plutôt en rapport au milieu social et aux règles politiques de genre « séparé » qui sont en vigueur dans ces lieux de refuge et sur leurs alentours. Si le premier aspect est assez clair et n'a pas subi de

¹ Avec ses dérivations *sanctificare sanctificatione* (tard latin) *sanctitate* et *sanctuariu (m)* (formé sur le modèle de *sacrarium* qui en est la version savante) : M. Cortelazzo e M. A. Cortelazzo (a cura di), *DELL. Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, 2003, entrée *Sacro*, et M. Morani, *Latino « sacer » e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, « Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche », LV, 1, pp. 30-46.

² Voir *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs Paris, C.N.R.S., 1978 (et version numérique).

³ Voir G. D. Alles, entrée *Santuario* in M. Eliade (directa da), *The Encyclopaedia of Religion*, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, pp. 540-541. Les exemples portés sont les villes saintes de l'Inde comme Bénarès.

changements substantiels, le deuxième fait référence explicite à l'origine des sanctuaires comme l'on les trouve, par exemple, dans le monde grec ou dans certaines villes de l'ancien Israël où était en vigueur le droit d'asile politique⁴. Le droit de refuge pour les persécutés est un élément commun aux sanctuaires – reconnus comme tels par l'autorité politique – et il est appliqué à différents degrés pendant une période qui va de la Grèce antique à la Rome de Justinien jusqu'à sa suppression pendant la Révolution française à la fin du dix-huitième siècle⁵.

Le sanctuaire est aussi connu par l'expression *domus dei*, la maison de dieu, ou la *domus ecclesiae*, la maison de l'assemblée réunie⁶. A travers cette spécification analytique on réintègre de nouveau la signification qui nous convient le mieux pour l'étude des phénomènes religieux. Le lieu de la présence de Dieu est aussi le lieu où les hommes pourront le rencontrer, le vénérer et lui offrir leurs dons, chacun pour soi ou réunis dans une assemblée : il se présente aujourd'hui et au fil des siècles avec une « grande variété de spécialisations et d'élaborations. Il peut en ressortir un grand édifice ou un ensemble d'édifices qui contiennent des aires à différents degrés de sainteté »⁷.

Ce n'est pas du tout un phénomène récent, comme au contraire le serait plutôt l'intérêt qui lui est porté dans l'Europe moderne et contemporaine. Parfois, on a l'impression que la presse et les médias viennent de découvrir l'existence de ces bâtiments et de ces endroits qui, au contraire, sont là depuis très longtemps, sinon depuis toujours – comme on entend répondre si l'on interroge les gens qui les fréquentent. La production d'ouvrages et de guides à leur sujet est particulièrement abondante surtout ceux qui sont destinés au marché du tourisme et des loisirs, en montrant comment la destination religieuse ou sacrée ou spirituelle a commencé à être à la mode, en apparence contradiction avec la sécularisation de la société contemporaine⁸.

D'un point de vue sociologique, l'intérêt renouvelé pour les sanctuaires n'est pas dissociable de celui qui s'adresse aux pèlerinages et aux *ex-voto*. Ces trois termes forment une séquence qui exprime « un phénomène à la fois complexe et unitaire » : ils sont

⁴ Voir G. D. Alles, entrée *Santuario* in M. Eliade (directa da), *Op. cit.*, 1994, pp. 540-541.

⁵ Voir C. Prandi, *Il Santuario : funzione, storia, modello* in F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 39-45, en particulier p. 43.

⁶ Voir H. W. Turner, *From temple to meeting house : the phenomenology and theology of places of worship*, Den Haag, Mouton, 1979.

⁷ Voir G. D. Alles, entrée *Santuario* in M. Eliade (directa da), *Op. cit.*, 1994, p. 540: les exemples rapportés sont le *Saint des Saints* dans le temple de Jérusalem ou l'*adyton* des temples grecs.

⁸ Le Touring Club Italia a dédié une collection aux lieux religieux d'accueil des touristes-pèlerins : *Luoghi dello spirito. Eremi, conventi, abbazie: l'ospitalità nei monasteri italiani tra ricerca spirituale, arte, storia, natura*, Milano, Touring Club Italiano, 2004. Coll. Guide Accoglienza, et *Abbazie monasteri e luoghi dello spirito*, Milano, Touring Club Italiano, Nuova edizione, 2007, Coll. Guide Accoglienza.

interchangeables. Cela est évident, selon une approche historique des phénomènes religieux : si on les imagine « aux trois sommets d'un triangle équilatéral et si l'on fait tourner cette figure sur son barycentre, on exprimerait graphiquement et d'une façon dynamique la propriété d'interchangeabilité des trois événements, chacun d'entre eux n'est pas explicable sans les deux autres. Hors de la métaphore : « 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 réductrice »⁹. A ce niveau, nous préférons nous focaliser uniquement sur le sanctuaire, bien conscients que les pèlerinages et les ex-voto vont composer avec celui-ci le cadre connu plus communément comme « religiosité populaire », sur laquelle on reviendra plus en avant avec des propos partiellement critiques et une discussion décidément plus minutieuse.

Il y a des considérations préalables encore à expliciter : une première raison de cette limitation de champ d'analyse est un choix de généralité majeure des catégories interprétatives. L'espace et le lieu sont des propriétés constitutives du sanctuaire plus générales que les actes de marcher vers celui-ci ou de l'offre d'un don de remerciement pour un vœu exaucé. Une deuxième raison, c'est que traiter de l'espace et du lieu nous permet de parler d'un phénomène *intersubjectif* qui dépasse sa qualification en tant que *religieux* ou *sacré*. Si l'on ne s'efforce pas en ce sens, on risquera de rester enfermé dans une perspective qui ne considère que les sujets croyants en tant que protagonistes du processus d'appropriation symbolique à l'œuvre dans notre étude de cas. Au contraire, ce processus a une portée plus générale et montre une démarche qui s'est incontestablement accomplie en relation à des faits religieux, mais qui est reconnue comme plausible hors de la sphère religieuse puisqu'elle implique des relations continues et plus ou moins explicites avec les autres sphères – comme la politique et l'économie. La troisième raison est la suivante : seule la précision dans l'emploi du langage est féconde à ce niveau de l'investigation. L'intention est celle de saisir quelles sont les représentations sociales derrière les trois mots sanctuaire – espace – lieu pour revenir enfin aux deux concepts d'espace et de lieu désignés cette fois comme *sacrés*. On verra alors que si les intérêts et les initiatives humaines passent par le *sacré*, celui-ci apporte aux actions symboliques ou concrètes une *valeur adjointe*, très difficile à reproduire par d'autres sphères du monde social.

⁹ Voir C. Prandi, in F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, p. 44.

1.2 Pour qualifier un espace anthropologique : le sacré

L'action de dresser un sanctuaire, si l'on revient brièvement à son origine en Grèce antique, est aussi un signe de mutation importante pour la géographie religieuse : « l'apparition du sanctuaire signifie une modification sensible de la perception de l'espace, en mettant fin d'abord à son état de relative indétermination ». En contradiction avec la situation précédente, quand « le lieu sacré le plus commun dans le poème homérique est le bois consacré », le *sacré* commence à être localisé et au sens le plus général, « enfermé »¹⁰. Pendant la période de transition entre la Grèce archaïque et la Grèce antique, l'espace sacré commence à avoir le profil que les sciences humaines, qui s'occupent aujourd'hui de religion, connaissent et ont étudié le mieux. En perspective historique la localisation d'un espace sacré précède toujours la construction du sanctuaire : l'action première est celle d'identifier des « portions d'espace qualitativement différentes des autres »¹¹.

Selon une perspective phénoménologique¹², les *hommes religieux* ont expérience du monde comme d'un espace non homogène qui présente des portions dont la densité symbolique est variable. Le critère de différenciation est établi sur la base de la manifestation du sacré, une *hiérophanie* ou *théophanie*, qui révèle le « point fixe » absolu, un « Centre » du monde qui équivaut à une sorte de fondation originelle, cosmologique¹³. Cela n'est que la condition *pure*, une situation idéale et qui ne concerne que l'homme religieux, c'est-à-dire un homme pour lequel toutes connaissances et tout existant dérivent de cette expérience du sacré. Le « système du Monde » de ces sociétés – qualifiées de traditionnelles – est un « enchaînement de conceptions religieuses et d'images cosmologiques qui sont solidaires et s'articulent (...) selon : a) un lieu sacré qui constitue une rupture dans l'homogénéité de l'espace. b) Cette rupture est symbolisée par une « ouverture » au moyen de laquelle est rendu possible le passage d'une région cosmique à l'autre (...). Enfin c) la communication avec le Ciel est exprimée indifféremment par un certain nombre d'images se référant toutes à l'*Axis mundi* (...) »¹⁴.

¹⁰ Voir F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte, 1984, pp. 28-30.

¹¹ Voir M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, trad. franç. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 [1957], p. 25.

¹² Les références sont à la phénoménologie religieuse comme elle a été pratiquée par des auteurs comme Mircea Eliade et G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino, Boringhieri 1960 [1933].

¹³ Voir M. Eliade, *Op. cit.*, 1965, p. 26. La différence entre les deux mots *hiérophanie* et *théophanie* réside dans le fait que le premier signifie d'une manière générale « quelque-chose de sacré s'est manifesté », tandis que le deuxième correspond à la manifestation d'un dieu aux hommes, donc d'un sacré personnel.

¹⁴ Voir M. Eliade, *Op. cit.*, 1965, p. 38.

D'ailleurs, pour une étude des faits religieux se révèle encore plus intéressante « l'expérience de l'espace telle qu'elle est vécue par l'homme non religieux, par un homme qui refuse la sacralité du Monde, qui assume uniquement une existence « profane », purifiée de toute présupposition religieuse ». D'autre part, cette condition d'existence totalement profane ne se rencontre plus dans la réalité à son état pur mais plutôt dans « des fragments d'un univers brisé, masse amorphe d'une infinité de « lieux » plus ou moins neutres où l'homme se meut, commandé par les obligations de toute existence intégrée dans une société industrielle »¹⁵.

D'abord, on essaie d'échapper à une opposition entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes ou industrielles qui pourra être plus utile ailleurs : si l'approche est strictement phénoménologique, cette distinction n'a pas d'intérêt puisque l'on essaiera de trouver des « expériences pré catégorielles » donc hors de tout contexte historique¹⁶. Ainsi l'on remarque de préférence la partie des constats d'Eliade quand il reconnaît, d'un côté, l'existence d'une infinité de *lieux* dont la charge de *sacré* n'est pas totale et envahissante de la vie de l'homme. D'un autre côté, nous voyons son explication des catégories du *sacré* et du *profane* plus adhérente aux situations empiriques que nous avons abordées jusqu'ici, que celle énoncée par Durkheim dans son introduction aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Le sociologue français nous parle des « catégories de l'entendement : notions de temps, d'espace, ... » comme sont conçues par « les philosophes, depuis Aristote », montrant que lorsqu'« on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre (...) les principales d'entre ces catégories (...) nées dans la religion et de la religion ; elles sont un produit de la pensée religieuse »¹⁷. Cela confronté à sa définition de religion¹⁸ nous amène à la conséquence que les catégories de *sacré* et de *profane* seraient plus primitives que, par exemple, celles d'*espace* et de *temps*. Toute forme de connaissance dériverait de la vie religieuse, mais si l'on peut comprendre cette affirmation selon la perspective phylogénétique adoptée par Durkheim, cela est moins évident quand on l'examine d'un point de vue

¹⁵ Voir M. Eliade, *Op. cit.*, 1965, pp. 26-27.

¹⁶ Voir A. Schutz, *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Nijhoff, 1962, trad. it. *Scritti sociologici*, Torino, Utet, 1979.

¹⁷ Voir E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Le Livre de Poche, 1991, p. 52.

¹⁸ Celle selon laquelle « Une religion est un système solidaire de croyances et pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent ». E. Durkheim, *Op. cit.*, 1991, pp. 108-109 ; il s'agit de la définition de « religion » la plus achevée, mais on rappelle que ce n'est que le moment final d'une recherche plus étendue qui a précédé *Les formes élémentaires*, en particulier nous pensons à l'article « De la définition des phénomènes religieux » paru dans *L'Année sociologique*, 1897-'98, pp. 1-28 que nous avons retrouvé dans *Journal sociologique*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 140-165.

ontogénétique. Pour être plus clair : dans l'*Introduction aux Formes élémentaires* E. Durkheim en affirmant qu'« il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses », précise aussi qu'« il n'est pas impossible de les disposer suivant un ordre hiérarchique. Les unes peuvent être dites supérieures aux autres en ce sens qu'elles mettent en jeu de fonctions mentales plus élevées (...) »¹⁹.

Notre tentative n'est pas de démontrer que l'expérience de l'espace est l'expérience originare ou un *a priori* kantien, cependant un constat assez naïf, mais qui n'est pas démenti par différentes théories en psychologie sociale et évolutive²⁰, c'est que les êtres humains dans leur relation avec le monde font d'abord l'expérience d'un espace qui est physique. Ce que nous entendons soutenir ici, c'est que la notion d'espace a une importance prépondérante avec celle de temps, pour la définition et le développement des systèmes de représentation symbolique, parmi lesquels celui qui nous intéresse principalement dans cette étude est le système religieux²¹.

Dans cette perspective, les thèses durkheimiennes ne sont point contestées, mais elles deviennent un point de départ important à partir duquel nous essayerons de comprendre ce que l'on veut indiquer aujourd'hui par l'expression « croyances religieuses ». La notion de *sacré* telle qu'on la trouve chez Durkheim pourrait alors ne plus être aussi utile pour l'étude de la religion que d'autres : d'ailleurs, il s'agit, dans cette seconde dispute, d'une hypothèse discutée à plusieurs reprises par les sociologues, les ethnologues et certains philosophes qui ont abordé à différents égards les faits religieux²². Pour quelques-uns d'entre eux, cette notion a alors glissé sur celles de *mana*²³, de *charisme*²⁴, de *numineux*²⁵, mais toutes

¹⁹ Voir E. Durkheim, *Op. cit.*, 1991 [1912], pp. 41-42.

²⁰ Les éléments de ce débat sont nombreux et tous se mesurent avec une notion importante et controversée – celle de socialisation – qui appartient à trois différentes disciplines (la sociologie, l'anthropologie et la psychologie). Ici, on se borne de signaler la référence principale en psychologie évolutive où on s'occupe du rapport enfant – espace : J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1926. Au contraire, en sociologie, très nombreuses sont les auteurs qui se sont intéressés « au jeune sauvage » des faits divers du dix-neuvième siècle retrouvé déjà adulte : *Les cadres sociaux de la mémoire* de M. Halbwachs s'ouvre sur la tentative d'explication d'un tel fait. Il s'agit d'un des ouvrages où on retrouve – sous une perspective différente – les problèmes de construction de significations collectivement partagées comme ils sont soulevés selon une logique évolutive (c'est-à-dire chez l'enfant, l'adolescent et l'adulte), par exemple, dans G. H. Mead, *Mind, self and society*, Chicago, Chicago University Press, 1934.

²¹ Voir M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, préface de G. Dumézil, Paris, Payot, 1949.

²² Voir F.-A. Isambert, *L'élaboration de la notion de sacré dans l'« Ecole Durkheimienne »*, « Archives des Sciences sociales des Religions », n. 42, 1976, pp. 35-56 ; R. Courtas, F.-A. Isambert, *La notion de « sacré »*. *Bibliographie thématique*, « Archives des Sciences sociales des Religions », XXI, n. 44/1, juillet-septembre 1977, pp. 119-138.

²³ Voir M. Mauss avec H. Hubert, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., Quadrige, 2001 [1950], en particulier les pp. 101-114.

²⁴ Voir M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société*. II. *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995 [1921], chap. 5, pp. 145-147.

expriment la même difficulté de compréhension de la relation des hommes avec une réalité *suprasensible* et avec celle des fins dernières.

Cette tension de l'homme vers l'absolu rend compte d'une forme d'universalité dans le temps et dans l'espace : « Quant aux croyances, on constate l'universalité – ou la quasi-universalité, car les lacunes sont si grandes qu'il est imprudent d'affirmer quoi que ce soit de général – de la créance en un principe personnel considéré comme le fondateur de l'ordre naturel et humain »²⁶. Il s'agit de l'universalité de l'existence d'un ordre religieux²⁷ dans toutes les civilisations et du besoin, universel lui aussi, de se poser toujours des questions sur la place que l'homme occupe dans l'univers. La majorité de ces questions a été posée d'abord par et à la théologie et souvent la réponse est implicite aux religions traditionnelles. Les cosmologies et les cosmogonies représentent une constante de toute religion et elles expriment la place que l'homme peut couvrir dans l'univers, en tant que seul être doté de conscience de soi, et elles révèlent l'origine de cet univers avec son destin et avec ses fins ultimes²⁸.

En sortant de l'analyse des origines de la pensée mythique et de la pensée religieuse il est mieux de porter l'attention sur l'expérience religieuse : celle-ci est saisie par nous comme une donnée invariante à partir de laquelle l'on réussira à comprendre la nature de la relation entre la croyance, le groupe social de référence et le *sens* du religieux. Pour ainsi dire, les sentiments, les actes et les expériences ont un accent typiquement religieux quand « l'homme crée un contact avec le divin »²⁹.

Enfin, la religion comme une « chose éminemment sociale »³⁰ n'est pas mise en discussion, tandis que le sentiment religieux mérite d'être développé davantage à partir du côté individuel. D'ailleurs, le cadre individuel se révèle largement significatif pour l'étude de la religiosité et à une première approche, c'est le seul qui dénote dans cette étude quelque pouvoir heuristique. C'est pourquoi se limiter au cadre individuel signifie aussi renoncer à

²⁵ Voir R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, trad. franç. *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2001 [1^{ère} éd. franç. 1929].

²⁶ Voir J. Baechler, *Religion*, in R. Boudon, *Traité de Sociologie*, Paris, P.U.F., 1992, p. 428.

²⁷ Nous entendons par « ordre », comme l'entend J. Baechler : les domaines d'activités humaines, ce sont des régimes qui peuvent être appropriés ou inappropriés à la poursuite des fins humaines. En tant que domaines d'activités humaines, ils se différencient en domaine religieux, politique, économique, etc. où l'on poursuit des fins de régulation.

²⁸ « Il n'est pas de religion qui ne soit une cosmologie en même temps qu'une spéculation sur le divin. Si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est qu'elle-même a commencé par tenir lieu de sciences et de philosophie » ; voir E. Durkheim, *Op. cit.*, 1991 [1912], p. 51.

²⁹ W. James, *The Varieties of Religious Experience* trad. franç. *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1906 [1902].

³⁰ Voir E. Durkheim, *Op. cit.*, 1991, p. 52.

l'analyse d'un processus qui est à la fois collectif et individuel : nous voici de nouveau devant le problème du passage du niveau microsociologique au niveau macrosociologique³¹. La solution que nous allons adopter passe par la notion sociologique de *représentation collective* comme l'a définie Durkheim³². La tentative est alors de la rendre actuelle dans cette recherche en la faisant dialoguer avec d'autres acquis fondamentaux de la sociologie des religions et de l'histoire dans toutes ses qualifications.

La recherche de la « permanence des archétypes », c'est-à-dire des manifestations du sacré, considérés comme fondamentaux pour une partie féconde de la phénoménologie religieuse³³, résulterait tempérée par l'étude et par une mise en contexte qui considèrent aussi les données historiques. Toutefois, l'idée d'histoire que l'on retient est assez vaste et les spécifications choisies sont si multiples que, pour l'historien, la perspective serait fort probablement contestable. « Une histoire » qualifié de locale, mais aussi de sociale et de culturelle (comme on l'aborde dans cette étude) s'appuie aussi sur les données hagiographiques : les représentations et les faits religieux sont tout naturellement en dialogue entre eux, tandis que le phénomène complexe que l'on examine ici, c'est-à-dire une configuration spécifique de la mentalité religieuse locale, ne peut être décrit (parfois, expliqué) que par une multiplicité de données³⁴.

1.3 *Entre histoire et légende : une esquisse d'analyse historico-morphologique*

Une tradition qui s'est consolidée au cours du seizième siècle aux fins « commémoratives », dans le territoire de Feltre et de ses alentours, affirme que Victor, l'un des deux martyrs devenus les Saints Patrons du diocèse de Feltre, serait originaire du petit village d'Anzù (où s'érige le sanctuaire qui leur est dédié). Né vers la moitié du premier siècle après Jésus-Christ³⁵, ce jeune homme appartiendrait à une famille noble qui lui a donné

³¹ Il s'agit d'un problème sous-tendu par tout ce travail.

³² Voir E. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F., 1996 [1^{ère} éd. Librairie Alcan, 1924]. Article publié la première fois dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. VI, numéro de mai 1898.

³³ Les considérations de F.-A. Isambert ne sont point flatteuses vers la phénoménologie religieuse, cependant il « sauve » M. Eliade, tout en suggérant la voie offerte par M. Weber : celle du *type idéal*. Voir F.-A. Isambert, *La phénoménologie religieuse*, in *Introduction aux sciences humaines des religions*, Symposium recueilli par H. Desroche et J. Séguéy, Paris, Ed. Cujas, 1970, pp. 217-240, en particulier pp. 237-238.

³⁴ La source hagiographique peut être considérée comme histoire à tous les effets, comme le montre S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, pp. 50-55.

³⁵ Trois versions nous consignent la légende de fondation du sanctuaire des saints Victor et Couronne à Feltre : 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*, a cura di L. Bentivoglio e S. Claut, Feltre, P.

une éducation chrétienne et l'a destiné à la carrière des armes. Ensuite, il est envoyé comme soldat au Moyen Orient pour renforcer les légions romaines en Syrie et en Cilicie en lutte contre les populations des Parthes. Une fois victorieux de cette guerre, il décide de continuer son service, probablement en Syrie qui sera aussi le lieu de son martyre, selon une partie des sources hagiographiques³⁶. Avant qu'il ne soit tué par décapitation, il exprime le souhait que ses restes soient ramenés en Italie avec ceux de la jeune veuve d'un frère d'armes. Cette femme est Corona qui, spectatrice du martyre de Victor, est touchée par son courage et sa foi extraordinairement ferme, se convertit et décide de suivre le même destin de sacrifice. Quelques années plus tard, un groupe de personnes de Feltre récupère leurs restes et les transporte sur les plages de la Vénétie (à Aquileia ou à Venise) d'où ils sont ramenés à Trévis et enfin à Feltre³⁷. Toutefois, la tradition parle aussi de la translation des corps des martyrs par l'intervention d'un groupe de participants à la première croisade : cependant, cette deuxième version également n'a pas de sérieuse considération de la part des historiens³⁸. Les deux versions sont peu véridiques même si sur le fond, certains éléments sont concordants et qu'aujourd'hui on peut les considérer comme réels : un fait particulièrement significatif est, par exemple, l'examen du matériel contenu dans l'arche située dans l'église du sanctuaire qui a révélé « avec les moyens de la science moderne » que la provenance des reliques est, fort probablement, le Moyen Orient. En fait, en 1982, à l'occasion de la dernière des ouvertures de l'arche qui garde les corps des deux Saints, des examens scientifiques sont exécutés sur l'ordre de l'Eglise locale (en particulier de l'Evêque) sur les matériaux repérés dans la châsse où reposent les reliques depuis qu'elles furent

Castaldi, 1978, pp. 78-92 ; don Pietro Marco Gerlin, *Memorie per servire alla storia de' santi Vittore e Corona. Martiri protettori della città di Feltre. Aggiuntevi quelle della sua chiesa e dell'antico suo culto*, Feltre dai torchi del seminario per Giovanni Marsura, 1812, pp. 37-41 ; A. Vecellio, *Storia di Feltre* del P.M. A. Cambuzzi, Feltre, Panfilo Castaldi, 1874, ristampa Panfilo Castaldi, 1971, vol. I, libro I, capo V, pp. 60-65 et libro II, capo IV, pp. 151-153.

³⁶ Selon une autre partie de ces sources, le martyre s'est déroulé ailleurs : les lieux concernés pourraient être Damas ou Antioche, Alexandrie ou l'Egypte, la Sicile ou Marseille, tandis que l'élément en commun est toujours la localisation sur les bords de la Méditerranée. Voir G. Lucchesi, entrée *Vittore e Corona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Città Nuova, 1969, vol. XII, coll. 1290-1293, en particulier la col. 1291. Voir G. Biasuz, *Il Santuario Feltrino dei S.S. Vittore e Corona*, in *I Santuari d'Italia Illustrati*, Supplemento del "Pro famiglia", Milano, Rizzoli & C., 1930, III, 5, pp. 67-69

³⁷ A. Vecellio, *Storia di Feltre*, *Op. cit.*, repris, entre autres, par Giuseppe Biasuz, *Op. cit.*, 1930, pp. 67-69.

³⁸ Il s'agit d'une question assez discutée à cause de la publication d'un texte qui indiquait Alexandrie d'Egypte comme le lieu du martyre : voir A. Dal Zotto, *La traslazione da Alessandria d'Egitto dei S.S. Vittore e Corona e della statua di Antinoo del fondo Grimani*, Padova, Edizioni del Messaggero, 1951 et R. Grégoire, *La leggenda dei Santi Vittore e Corona*, in C. Donà (a cura di), *I martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, Atti del convegno Feltre, 18 ottobre 1997, Feltre, Tipografia «Beato Bernardino», 1998, pp. 11-28; N. Tiezza (a cura di), *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996, pp. 418-428.

transportées à Feltre (et donc depuis la fondation du sanctuaire)³⁹. Des pollens contenus ont été détectés comme appartenant, parmi les autres plantes, à des arbres qui n'étaient pas diffus en Europe avant le quatorzième siècle⁴⁰. Cette découverte confirme la croyance relative à la provenance des restes vénérés mais elle représente surtout un moment fondamental où le culte est l'objet d'une profonde rationalisation : l'ouverture de l'arche et la présentation des reliques à la vénération de la part des fidèles, dans ce cas, visent surtout à mieux comprendre l'importance « d'avoir parmi nous les restes de deux Saints et Martyrs chrétiens »⁴¹. Au contraire, lors des trois autres ouvertures de l'arche, dans le cas de l'ouverture la plus ancienne, des portions sont prélevées et offertes aux régnants, tandis que la suivante est rappelée comme un acte de mécréance de la part de l'un des évêques⁴². Enfin, l'avant dernière est assez récente et ne remonte qu'à 1943 pendant l'occupation allemande de la région et, ensuite, à la débâcle de la campagne de Russie où un grand nombre de soldats provient de la Vénétie⁴³. Il faut remarquer que cette ouverture et l'ostension des reliques qui l'a suivie sont l'objet d'une « réappropriation » toute récente : pendant l'été 2008 (1^{er} août – 31 août), dans le cloître du sanctuaire une exposition de sources documentaires provenant des Archives du sanctuaire est consacrée à ce pèlerinage avec le titre « Vingt milles voix pour la paix »⁴⁴.

La reconstruction des origines de Saint Victor peut sembler assez imaginaire et le but de célébration évident : la ville de Feltre est fière d'avoir donné la glorieuse naissance à un martyr chrétien, en exposant de cette manière l'ambition de construire, voire d'*inventer* une vérité historique dont la crédibilité est mise en doute de la part des historiens et des philologues, mais aussi de la part du sociologue comme voudrait le montrer ce texte. En effet,

³⁹ Autour du dixième et onzième siècles (qui est une période de grande diffusion de reliques en Occident), les châsses contenant des reliques ont aussi à l'intérieur une plaque en plomb en guise de garantie de leur authenticité sur laquelle est marquée la date du dépôt. C. Bellinati, *Una tavoletta plumbea (sec. IX-X) fra la reliquia dei Ss. Mm. Vittore e Corona nel santuario di Feltre*, in *Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri sudi dal 1981 al 1983*, Feltre, Tipografia «B. Bernardino», 1984, pp. 69-73.

⁴⁰ Il s'agit d'une espèce de cédratier dont la provenance est attestée par les botanistes dans la zone qui est comprise entre la Turquie et l'Égypte actuelles. Voir A. Paganelli e A. Todaro, *Reperti pollinici del materiale proveniente dai sacelli di S. Vittore e S. Corona di Feltre e di S. Lorenzo del Pasenatico (Istria)*, in *Ricerche sui santi*, *Op. cit.*, 1984, p. 75.

⁴¹ Voir la lettre de demande d'ouverture du Recteur du sanctuaire adressée à l'Évêque pour l'ouverture et le Décret épiscopal qui établit l'ouverture et l'examen des reliques : G. Gaio, *Lettera di richiesta per la ricognizione et Decreto vescovile per l'apertura dell'Arca*, in *Ricerche sui santi*, *Op. cit.*, 1984, respectivement p. 3 et p. 5.

⁴² Scarampi?

⁴³ L'entretien avec le Père Giulio P. (le 12 avril 2002), Doyen du chapitre de la cathédrale de Feltre et témoin de l'événement, met en relief l'énorme afflux de fidèles et son sentiment d'être face à une foi presque « plus fervente envers les deux Saints qu'envers le Seigneur. Voir la TROISIEME PARTIE de ce texte.

⁴⁴ Mostra fotografico-documentaria *Ventimila voci per la pace*, a cura della dott.ssa Laura Pontin, Chiostro della Basilica dei Santi Vittore e Corona, Venerdì 1 agosto - Domenica 31 agosto 2008.

d'après l'analyse qui en est faite dans la *Bibliotheca Sanctorum*, qui se base sur des sources grecques, latines et coptes, comme d'ailleurs dans les recherches (même très récentes) qui en découlent, la provenance de Feltre de Saint Victor représente la donnée la moins véridique.

L'importance du récit ne réside pas dans l'authenticité de l'histoire, mais sur la vraisemblance : « le récit peut être complètement fabuleux sans pour autant nous préoccuper, mais devrait présenter au moins deux points sûrs de référence : la date et la ville du martyr »⁴⁵. Ces deux points sont très discutés, en particulier la série de dates du calendrier qui fêtent les deux Saints présente peu d'accord : avril, mai, juillet et novembre sont les mois concernés, tandis que les jours du mois sont variables. Cependant, certains éléments convergent dans un même développement narratif qui joint les différentes *passiones* au récit de la translation à Feltre, « avec de seules addictions secondaires qui sont dues à des interprétations personnelles de la part des rédacteurs »⁴⁶. Le récit du martyr semble ainsi l'aspect le plus plausible de la légende : la récente analyse comparative des sources hagiographiques des nombreuses versions de la *passio*⁴⁷ qui résultent des martyrologes latins⁴⁸, établit les éléments du martyr qui se répètent d'une manière similaire d'une rédaction à l'autre, ce qui prouve comment la légende est transmise plutôt inchangée. Les concordances repérées parmi les plus de quarante *passiones* analysées, dont la date de rédaction est comprise entre le huitième et le quinzième siècles, fixent trois éléments importants : la date, le lieu, le nom du persécuteur qui préside le procès aux martyrs chrétiens et le fragment central de la narration, c'est-à-dire la modalité de la torture, l'âge de la sainte et les hypothèses sur les noms des deux personnes suppliciées. L'indication de la date de la fête est décisive parce que ce type de source, à savoir celle qui établit le calendrier des fêtes, est le plus ancien⁴⁹ : le 14 mai se répète dans la majorité des cas, comme d'ailleurs la Syrie se répète comme lieu de déroulement du supplice. La charge militaire de Sébastien, le persécuteur, est définie de manières différentes, d'un cas à l'autre, comme *dux* ou *comes*, et plus rarement *praefectus* ou *iudex*. L'importance de ce deuxième élément réside sur le fait qu'il permet de ranger « avec précision » les *passiones* dans des groupes homogènes : donc,

⁴⁵ G. Lucchesi, entrée *Vittore e Corona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Città Nuova, 1969, vol. XII, coll. 1290-1293, en particulier les coll. 1291-1292.

⁴⁶ F. Coden, *Note sull'agiografia e sulla diffusione del culto dei Santi Vittore e Corona dopo l'XI secolo*, in C. Donà (a cura di), 1988, pp. 175-196, en particulier p. 175.

⁴⁷ F. Coden, *Agiografia e iconografia dei santi Vittore e Corona*, in F. Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 213-269.

⁴⁸ H. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Age. Etude sur la formation du Martyrologe Romain*, Paris, Lecoffre – Gabalda, 1908 et G. Philippart, *Martirologi e leggendari*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, 1, *Il medioevo latino*, II, *La circolazione del testo*, Roma, Salerno Ed., 1994, pp. 605-648.

⁴⁹ G. Lucchesi, *Op. cit.*, 1969, col. 1291-1292.

il est vraisemblable que ces légendes proviennent d'une même source ou des sources proches. Enfin, il y a les noms sous lesquels les deux saints sont identifiés : *Victor* et *Stephana* dans la tradition grecque et *Victor* et *Corona* dans la dérivation latine qui constitue la source traditionnellement considérée pour comprendre la diffusion de cette dévotion à Feltre⁵⁰.

Les dépouilles sont récupérées et ensuite ramenées en Europe, dans les lieux d'origine présumée, où elles sont vénérées comme de précieuses reliques⁵¹. Si l'on analyse le récit selon une approche morphologique⁵², tous les éléments sont partiellement vraisemblables et attestent des analogies avec d'autres épisodes de martyres chrétiens infligés en Asie Mineure ou à Rome au cours des persécutions de la période précédant l'édit de Constantin, c'est-à-dire avant que le Christianisme ne soit déclaré religion d'état dans l'Empire Romain. Quant à l'arrivée à Feltre, le parcours est également possible : en partant des bords du Sile (qui se jette dans l'Adriatique du Nord), les corps des martyrs sont transportés jusqu'au pied du mont Miesna où ils seront montés plus tard. La légende veut qu'ils soient transportés sur un chariot traîné par des chevaux : les animaux s'arrêtent au pied du mont et ne veulent plus avancer, malgré toute tentative, même sous les coups de fouet. A ce point, dans l'histoire-légende des Saints Victor et Couronne est introduit l'élément prodigieux et miraculeux : un fait extraordinaire se manifeste pendant la nuit et un ange apparaît à une petite vieille du village à qui il donne l'ordre d'attacher ses vaches au chariot à la place des chevaux. Le lendemain matin, une fois que la volonté de l'ange est accomplie, le chariot se déplace facilement et monte jusqu'à l'endroit où doit être érigé le sanctuaire, selon les indications précédemment données par Victor⁵³. La « hiérophanie » dans cette légende est constituée par l'apparition de l'ange à la vieille dame : il s'agit d'un type de légende « originaire ». Les vaches de la petite vieille, escaladent aisément le mont et, malgré leur maigreur, laissent des empreintes dans la roche à cause de l'énorme effort. Ces empreintes sont encore visibles dans la deuxième des chapelles de l'ancien chemin qui représente, lui aussi, l'effort final du pèlerin qui atteint (et atteignait) le sanctuaire : ce « chemin est un parcours qui est rendu moins fatigant car il est parsemé de chapelle qui donnaient à la marche une inspiration religieuse et apaisante »⁵⁴. Ce

⁵⁰ F. Coden, in F. Coden (a cura di), *Op. cit.*, 2004, pp. 213-221.

⁵¹ La relique est définie comme « un reste vénéré d'une personne vénérable. Parmi les reliques on peut inclure non seulement les corps, les os ou les cendres des saints, des héros, des martyrs ou des fondateurs des traditions religieuses, mais aussi les objets qu'ils ont possédés et parfois, par extension, tout ce qui fut en contact avec eux ». Voir J. S. Strong in M. Eliade (directa da), *Op. cit.*, 1994, Vol. II, p. 452, entrée *Reliquia*.

⁵² V. Ja. Propp, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 2000 [1928].

⁵³ Voir pour la légende G. Biasuz, *Op. cit.*, 1930, pp. 67-69.

⁵⁴ L'auteur continue en expliquant que « l'ancien chemin « sentiero delle vacchette e dei capitelli » est lié à la tradition séculaire de l'arrivée des corps des Saints Victor et Couronne qui avaient choisi cette dure pente pour

détail des empreintes peut sembler assez secondaire, cependant il constitue un motif d'étonnement et de curiosité pour les jeunes fidèles qui se rendaient au sanctuaire pendant les premières décennies du vingt et unième siècle : les souvenirs d'une partie des fidèles – informateurs s'arrêtent sur leur surprise lorsqu'ils découvraient ces creux dans la roche dont ils avaient longtemps entendu parler pendant les veillées hivernales (les « filò »)⁵⁵.

Les origines locales de Victor sont démenties à maintes reprises par les historiens et les chercheurs d'art et d'histoire locaux : il s'agit d'une création qui remonte au dix-neuvième siècle comme c'est souvent le cas des légendes de fondation des sanctuaires. Néanmoins, la légende est aujourd'hui encore aimée par les fidèles et par le clergé qui en conservent le souvenir et la transmettent avec une attitude explicitement fabuleuse. Lorsqu'ils la racontent en différentes occasions ou selon une sollicitation au cours d'un entretien ou, spontanément, lors d'une homélie, tous les éléments qui produisent un récit mythique et fabuleux ne sont pas écartés parce que non véridiques. On a recueilli plusieurs versions de la légende des Saints Victor et Couronne : la première est racontée par le Recteur du sanctuaire en 2001, lors du premier entretien, tandis que les autres versions sont prononcées par quelques-uns des prêtres qui célèbrent les messes lors de la fête du Saint Patron de 2001 à 2007. Enfin, la légende que l'on considère sous une « forme populaire » est celle qu'a racontée l'une des interviewés, Erminia, recueillie en 2001 et choisie pour ses capacités de rendre très vive l'affabulation⁵⁶. La légende n'est jamais reportée avec l'épuration des éléments les plus fantastiques mais le récit est toujours raconté d'une manière désenchantée, tout en laissant entrevoir comment certains éléments sont évidemment une fiction. Parfois, les « formes populaires » de la légende (racontées par les informateurs-fidèles) mettent en évidence un *sous-texte* où les contenus fabuleux sont présentés aussi bien comme parfaitement plausibles ou restent implicites à l'événement différemment considéré comme le centre de l'histoire⁵⁷.

Si l'on suit l'analyse « morphologique » des légendes de fondation des sanctuaires

s'y arrêter à l'aube de l'an 1000 ». Voir L. Doriguzzi, *I sette capitelli del sentiero*, Feltre, Tipografia DBS, 1997, pp. 11-12.

⁵⁵ Le témoignage provient de l'entretien avec Bruno (né en 1918, août 2003), tandis qu'une étude sociologique sur cette pratique est faite par U. Bernardi, *El filò, o La veglia di stalla : un istituto di socialità contadina*, Vicenza, Neri Pozza, 1992.

⁵⁶ L'entretien avec Erminia (née en 1918, interviewée en juin 2003). Voir l'ANNEXE E de ce texte et G. Rech, *La festa di S. Vittore: cambia la religiosità popolare*, F. Coden (a cura di), *Op. cit.*, 2004, pp. 271-295.

⁵⁷ G. Penzo, *La leggenda popolare religiosa o il problema del rapporto tra storia e sacro*, in *Memoria del sacro e tradizione orale*, Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani Padova 4-6 gennaio 1984, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, pp. 61-66.

comme elle est actualisée par des ethnologues italiens dans les années soixante-dix⁵⁸, dans ce récit on peut localiser l'événement fondateur dans l'apparition de l'ange à la vieille dame, tandis qu'en soi la récupération et le transfert des reliques ne sont pas un fait rare à cette époque-là, c'est-à-dire à la fin du onzième siècle. Donc, l'intercession de l'ange pour solliciter la montée sur le Miesna avec son apparition à la vieille dame, représente la *hiérophanie*, c'est-à-dire la manifestation du sacré, le fait exceptionnel.

La vraisemblance est un facteur important parce qu'elle permet de comprendre et d'interpréter « le sens donné au vivre commun » dans un contexte et à une époque donnée. Donc, ce qui s'avère le plus intéressant dans ce récit, ce sont les éléments caractérisant les personnages de l'âge à l'aspect physique ou le type d'animal qui paraît. Le récit résulte ainsi « culturellement partagé » : ce type de matériels, hors de la « morphologie de la légende de fondation », s'installe sur une conscience collective ou parfois en constitue les produits⁵⁹. De la comparaison de plusieurs sources qui reportent la légende⁶⁰, deux éléments nous paraissent se présenter à chaque fois : le personnage de la vieille femme et ses vaches. En particulier, ces dernières sont toujours caractérisées comme petites et maigres : ce sont des « *vacchette* » (des « vachettes ») ou, dans la version savante de la fin du dix-neuvième siècle, des « *vaccarelle* ».

La légende de fondation du sanctuaire des saints Victor et Couronne, comme dans le cas des chroniques des apparitions de la Vierge Marie⁶¹, reporte une histoire qui possède des éléments fixes qui sont typiques. Par exemple, le mandataire divin est un ange qui donne des ordres pour la montée, il apparaît à une vieille dame – femme simple mais probablement sage parce qu'on l'a désignée comme vieille. La figure du médiateur humain de la volonté divine est intéressante car sa description est de l'ordre des *interprétations* de la croyance et des représentations qui lui sont attachées : l'origine humble et spécifiquement locale de cette femme dérive de la description de ses vaches. On remarque qu'il ne s'agit pas d'animaux très bien nourris : elles sont petites et maigres et remplacent les chevaux, malgré la forte incrédulité des gens présents à l'événement prodigieux. Dans celles que les philologues et les hagiographes considèrent des interprétations se cache un aspect saillant du quotidien local :

⁵⁸ Les premières analyses des légendes sont avancées par G. Profeta, *Le leggende di fondazione dei Santuari. Avvio di un'analisi morfologica*, « Lares », XXXVI, fasc. III-IV, 1970, pp. 245-258 et par E. Gulli, *Il Santuario e la leggenda di fondazione*, « Lares », XXXVIII, fasc. III-IV, 1972, pp. 155-167.

⁵⁹ Voir les exemples portés par M. Tessarolo in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, pp. 166-169.

⁶⁰ En ANNEXE E on reporte les diverses versions et les sources de chaque légende.

⁶¹ Cela met en relief quelques éléments constants comme, par exemple, « le choix de personnes simples ou handicapés, la peur de répéter ce que la Vierge Marie leur a dit, conséquente mécréance et enfin la construction d'un bâtiment ». Voir M. Tessarolo in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, p. 166.

les ajustements de ce récit reflètent des caractéristiques qui sont typiques du territoire de Feltre et des alentours d'une zone de montagnes, en particulier de la période qui précède la modernisation, à savoir la parcimonie. L'économie de montagne est rurale mais elle se base sur un choix obligé de faire face à la disponibilité de biens largement insuffisants, comme il est bien documenté dans de nombreuses études historiques⁶².

Tous les éléments témoignent de la puissance du sanctuaire des saints Victor et Couronne qui a eu toujours une forte influence culturelle et normative sur la population qui le considérait comme un avertissement symbolique de contrôle social de la part des institutions ecclésiastiques sur le territoire environnant. Ces affirmations doivent être reportées aux contextes d'une société de type traditionnel et pré-moderne où les moyens de communication étaient peu développés et où le contrôle de la part de l'Église pouvait être total⁶³. Les moyens de contrôle et de blâme passaient aussi par des signes très visibles sur le territoire comme les sanctuaires, mais toutes les autres constructions sacrées sont également importantes. Des églises aux ermitages, des chapelles aux milliers d'oratoires éparpillés sur de vastes territoires, tous contribuaient à cette forme de protection morale et physique. On rappelle aux fidèles que Dieu et les Saints en Jésus-Christ veillaient sur eux mais les surveillaient aussi⁶⁴.

Hors des éléments les plus spécifiquement historiques ou locaux, le fait que les récits présentent des ressemblances universelles est un exemple de régularité historique qui dérive des formes identiques de productions, de certaines formes et catégories de la pensée, des représentations de la vie rituelle ou de la langue rituelle et du folklore : ces aspects « vivent, se conditionnent réciproquement, se développent et disparaissent ». De cette manière, certaines légendes de tradition spécifiquement orale peuvent échapper et être oubliées parce qu'elles ont perdu leur fonctionnalité dans leur milieu ou leur « sens » d'exister et de persister dans la société qui les a produites, désormais changée⁶⁵. En d'autres mots, elles disparaissent lorsqu'elles ne sont plus « compréhensibles » dans un milieu qui est changé dans ses éléments les plus saillants. Toutefois, à l'examen actuel, la légende est bien vivante et elle nous est consignée presque intacte, si elle est comparée aux sources savantes du dix-

⁶² Nous avons abordé ce thème dans le PREMIER CHAPITRE, en particulier en consacrant un paragraphe à la « question de la montagne ».

⁶³ Les contributions en ce sens sont nombreuses : voir L. Gaffuri, *Luoghi di culto e santuari nel medioevo occidentale. Bibliografia ragionata*, in A. Vauchez (sous la direction de), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000, pp. 179-196.

⁶⁴ S. Boschi, *I santuari e il territorio santuarizzato*, in A. Turchini, *Lo straordinario e il quotidiano. "Ex voto", santuario, religione popolare nel bresciano*, Brescia 1980, pp. 305-350.

⁶⁵ Voir M. Tessarolo, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, pp. 166.

neuvième siècle⁶⁶, mais, justement sur cet aspect, des considérations problématiques ressortent : en réalité, il nous semble qu'une fois fixée dans sa forme écrite, sur cette légende il n'y a plus eu de nouvelles interventions. Pour mieux comprendre, on sait que, dans ce type de matériel qui se trouve entre la source orale et celle écrite, il est fort probable de trouver des remaniements qui dérivent d'une circulation des thèmes entre les différents milieux et strates sociaux. D'ailleurs, la dévotion et la forme narrative qui l'accompagne (la légende) sont couramment rangées dans la catégorie de la *religion populaire* mais, à un examen plus attentif, cette catégorie s'avère non adéquate puisqu'une multiplicité d'intérêts est engagée dans la transmission d'une tradition religieuse⁶⁷. Une tâche des pages suivantes sera, d'un côté, d'établir tous les acteurs engagés dans la transmission de la dévotion et de la croyance dans les Saints Victor et Couronne ; de l'autre, il faudra mieux comprendre quels sont les parcours de la dévotion et par quels mécanismes elle s'avère transmise.

⁶⁶ Les versions écrites de la légende sont au nombre de quatre dont la quatrième (du vingtième siècle) est une reprise des trois précédentes : 1) Bonifacio Pasole (1580) ; 2) don Pietro Marco Gerlin (1812) ; 3) don Antonio Cambruzzi (1874) ; 4) Giuseppe Biasuz (1920). Pour une analyse plus approfondie voir la ANNEXE E de ce texte.

⁶⁷ En ce qui concerne la tradition et ses rapports avec l'histoire, on revient dans le CINQUIEME CHAPITRE.

2. La religion institutionnelle

2.1 Le sanctuaire entre « structure religieuse universelle » et institution religieuse

Le sanctuaire fait partie de la tradition catholique depuis ses origines : dans les religions du Livre, on peut trouver la provenance de ce type d'endroits à partir de la diffusion du Christianisme, quand les gens allaient prier sur les tombes des premiers martyrs⁶⁸. Selon une perspective historique, son existence est très ancienne, presque universelle et, parfois, hors du temps historique et notamment hors de celui qui est marqué par la Révélation des religions du Livre⁶⁹. Dès les formes les plus primitives de la religion, le *templum* et le *sanctuaire* font partie de cette typologie de construction, ou simplement d'espace, sacrés destinés au culte. A la différence d'autres espaces et constructions, ils continuent à maintenir un caractère « extraordinaire » : ils rentrent difficilement dans la pratique ordinaire des « œuvres et des jours ». Les motifs de cette caractéristique s'appuient sur leur genèse et sur le fait que leur construction (au sens propre et figuré) est très souvent l'aboutissement de plusieurs types de processus, composites entre eux. Ces processus sont la combinaison de faits historiques et légendaires, selon une stratification des traditions et des souvenirs qui procèdent en parallèle avec l'histoire locale et dont la vérité n'est pas toujours possible à déterminer de manière certaine⁷⁰.

Dans la forme qui est celle connue dans le Christianisme Romain, on peut en retracer assez aisément l'histoire : « Les tombes des premiers martyrs à Rome (...) devenaient des points privilégiés où tous les fidèles pouvaient se mettre directement en communion avec la sainteté scellée avec le sang sacrificiel ». La diffusion de la réputation du martyr comporte la naissance de pèlerinages dont le nombre grandissant des personnes impliquées « atteint de tels niveaux qu'à partir du sixième siècle on commence à construire les premiers édifices autour des reliques, pour accueillir les groupes de fidèles qui affluaient à Rome »⁷¹. Pèlerinages et sanctuaires sont strictement liés les uns aux autres : c'est ainsi que se définit un

⁶⁸ S. Vareschi, *Il santuario come istituzione nei suoi aspetti canonico-amministrativi*, in F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 56-77 mais aussi C. Prandi, *Il Santuario : funzione, storia, modello*, *Ibidem*, pp. 43-45.

⁶⁹ Il suffit de penser au mode de datation dans le monde occidental contemporain : le temps qui a un début à l'an zéro correspond au temps de la Révélation et de l'incarnation.

⁷⁰ On reviendra sur cet aspect, en touchant la question de la mémoire collective religieuse dans le CINQUIEME CHAPITRE.

⁷¹ C. Prandi, *Il Santuario : funzione, storia, modello* in F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, p. 44.

rapport de « réciprocité entre les lieux saints et les pèlerins » dont la crédibilité des deux se renforce mutuellement grâce à la présence des reliques. « La pratique de vénérer les ossements, les cendres ou les linges des martyrs se répandit surtout au moment du triomphe de l’Eglise, et dès le début du IV^{ème} siècle (...) »⁷². Posséder des reliques importantes est alors l’impératif pour un grand nombre d’églises et de familles influentes pendant toute la période médiévale : « disposer de reliques confère aux fondations religieuses privées un surplus de charisme qui se transférait à leurs donateurs »⁷³. Lors de la fondation du sanctuaire de Feltre, l’aménagement politique du territoire de l’actuelle haute province de Trévise (à cette époque là appelée la Marche de Vérone) est fortement influencé par des luttes entre les autorités religieuses et communales. L’« usage politique des reliques » qui, pendant cette longue période qui va du sixième au douzième siècle, se traduisait aussi dans leur vol ou leur transfert forcé est intéressant parce qu’il révèle la tension et la crise, d’abord économique, des évêchés qui « ouvre de nouveaux espaces à l’action des communes ». Le sanctuaire des saints martyrs Victor et Corona rentre pleinement dans cette situation : la famille qui l’a fondé sait bien que « la constitution de ces ensembles dévotionnels et leur ancrage à des institutions monastiques stables avaient normalement la fonction de contrôle religieux et patrimonial des familles les plus riches sur le territoire sous leur hégémonie. C’était une manière de rationaliser leur domaine »⁷⁴.

Dans le domaine de l’histoire des sanctuaires chrétiens, les sources historiques, remontant aux différentes époques, sont nombreuses : elles influencent le réseau des sanctuaires d’une région soit que celle-ci est conçue comme administrative soit qu’elle dispose de particularités géographiques (physiques et orographiques)⁷⁵. L’aspect géographique est encore une fois pris comme source de différenciation, toutefois, l’explication qui trouve son soutien sur une approche géo-historique n’est pas suffisante pour

⁷² Où par « relique » on « appelle ainsi tout ce qui reste sur la terre d’un saint ou d’un bienheureux après sa mort ». Voir P. Séjourné, *Reliques*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, Tome 13, deuxième partie Commencé sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1937, coll. 2312-2376, en particulier col. 2330. Voir C. Prandi, *Il Santuario : funzione, storia, modello* in F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, p. 44.

⁷³ D. Canzian, *L’uso politico delle reliquie nei processi di strutturazione territoriale in area plavense tra VII e XII secolo*, in F. Coden (a cura di), *Op. cit.*, 2004, pp. 33-67 en particulier p. 62.

⁷⁴ D. Canzian, *L’uso politico*, pp. 61-62. Voir aussi sur ce thème P. Golinelli, *Il Cristianesimo nella Venetia altomedievale. Diffusione, istituzionalizzazione e forme di religiosità dalle origini al sec. X*, in A. Castagnetti, G. M. Varanini (a cura di), *Il Veneto nel Medioevo Dalla Venetia alla Marca Veronese*, I, Verona, Banca popolare di Verona, 1989, pp. 359 et suivantes. Le rapport entre les lieux de la vie religieuse est illustré d’un point de vue sociologique dans S. Abbruzzese, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995, en particulier les chapitres II et III sur « Le monastère » et sur « La ville ».

⁷⁵ G. Cracco, *Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d’Italia: approcci regionali*, Atti del convegno “I santuari cristiani dell’Italia settentrionale e centrale Trento 2-5 giugno 1999, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 7-61

comprendre à la fois l'« institutionnalisation », la « survivance » et les nouveaux « usages » de ces « lieux de l'extraordinaire ». Si l'on suit l'explication de C. Prandi, le sanctuaire est compréhensible sous la forme d'une « structure religieuse universelle » à laquelle sont toujours liées la marche dans un but religieux (le pèlerinage) et l'existence d'un objet votif (les ex-voto)⁷⁶. Le pèlerinage et la prière au sanctuaire rentreraient, selon une perspective qui appartient explicitement à la sociologie historique des religions, parmi les « rites de passage »⁷⁷. Ces deux gestes religieux, s'ils peuvent être accomplis librement et dans la solitude par le fidèle, ils sont pratiqués, cependant, le plus souvent en groupes. En particulier, les racines du pèlerinage – lui aussi phénomène universel – se trouvent dans les Saintes Ecritures⁷⁸: « il s'inspire de types originaux qui lui confèrent ses formes et ses forces propres ». Quatre figures ou modèles reviennent continuellement dans l'histoire de la religion judéo-chrétienne pour rappeler le sens du prendre le chemin : ce sont « la figure d'Abraham, la figure, plus collective encore, du peuple de l'Exode qui prit la route sur l'ordre du Seigneur et la figure, plus individualisée, des justes et des prophètes ». Cette dernière image est celle « du chrétien, toujours « étranger et voyageur » sur la terre. Enfin, on trouve le modèle de Christ et des Apôtres « circulant » par les villes et les bourgades, prêchant et annonçant la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu »⁷⁹.

Cette perspective historique ouvre des pistes interprétatives intéressantes et pertinentes sur l'origine d'un phénomène religieux comme le sanctuaire, sans pour autant répondre explicitement à l'actualisation de ce même phénomène dans la société contemporaine. Cette démarche révèle que l'approche du sociologue commence à se compliquer : les frontières disciplinaires et analytiques entre la méthode appliquée par la sociologie historique des religions et la phénoménologie (comme elle est conçue dans le domaine des sciences de la religion⁸⁰) commencent à être de moins en moins nettes. Les deux devraient avoir des

⁷⁶ C. Prandi, *Il Santuario : funzione, storia, modello* in F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, p. 44 et les pp. 47 et suivantes.

⁷⁷ A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909.

⁷⁸ On peut préciser : « Ainsi la Bible est à la fois un document historique qui nous renseigne sur la pratique religieuse d'Israël, et plus encore un témoignage de la foi du peuple de l'alliance. Et, comme c'est au cœur même des célébrations que s'accomplit cette mise au point, soit par les récits qu'entendent les pèlerins, soit par les paroles que leur adressent les prophètes, on peut dire que la bible est, d'une certaine façon, née des pèlerinages ». J. Brière, *Les racines bibliques du pèlerinage chrétien*, in J. Chélini et H. Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 1982, pp. 23-53, en particulier pp. 23-24.

⁷⁹ Voir M.-H. Vicaire, *Op. cit.*, 1980, pp. 17-18. Le peuple d'Israël est celui qui « a conscience de n'être pas un peuple comme les autres, car il croit en un Dieu qui n'est pas comme les autres dieux, le Dieu unique, le Dieu vivant et vrai (...) Au terme de cette histoire, le Christ, dans sa mort et sa résurrection, apporte une nouveauté qui change radicalement le sens du culte et des pèlerinages ». Voir J. Brière, *Les racines bibliques du pèlerinage chrétien*, in J. Chélini et H. Branthomme, *Op. cit.*, 1982, p. 23.

⁸⁰ G. Van der Leeuw, *Op. cit.*, 1960.

frontières disciplinaires distinctes l'une de l'autre, même si chacune des deux approches est apte à expliquer, selon une perspective différente, cette question de la « survivance ». L'hypothèse, répétée ici, est que ces formes universelles survivent jusqu'au moment où elles continuent à faire partie d'un quotidien « plausible » pour les croyants. Alors, si l'on s'arrête à quelques constats, on voit que, si l'on peut parler de « survivance », cela signifie alors que le « rite de passage », représenté par le voyage au lieu sacré, a perdu beaucoup de sa solennité. Cet événement collectif qui tâchait de « promouvoir une mobilisation des ressources individuelles (...) comme elle peut se réaliser lors de la célébration annuelle de la fête du Saint »⁸¹ est de plus en plus loin de l'expérience du croyant qui éventuellement choisit délibérément et d'une façon « courageuse » de célébrer la fête. La perspective dans laquelle la fête du Saint résulte compréhensible pour le croyant est celle de la « mémoire d'un événement qui s'est passé *in illo tempore* ou dans un temps historique ». C'est une forme de *mémoire* qui stimule « des hommes qui se mettent à la recherche d'une expérience de changement intérieur. Cette expérience, théoriquement, les rend capables de comprendre le mode d'atteindre le salut et de le mettre en pratique dans leur vie quotidienne ». Le pèlerinage représente alors un *chemin symbolique* par lequel le pèlerin, et par extension le croyant, « franchit la séparation entre la vie de tous les jours et une vie plus authentique »⁸².

L'hypothèse que le sanctuaire est une forme de « survivance » d'une religiosité d'autrefois semble aussi démentie par quelques constats sur leur institutionnalisation : l'encadrement juridique des sanctuaires est plutôt éloquent. On constate qu'une définition explicite des sanctuaires catholiques est introduite assez récemment par les institutions ecclésiastiques : « ce terme [sanctuaire] n'avait pas fait l'objet d'une définition par le Code. Pour remédier à cette omission, la S. Congrégation des Séminaires et Universités a proposé à l'approbation du pape [Pie XII le 22 décembre 1955 et communiqué aux Ordinaires le 8 février 1956] » la définition qui est devenue officielle dans le Code de Droit Canonique⁸³. Donc, les sanctuaires ne résultent réglementés que depuis peu de temps si l'on met en comparaison cette date avec toute l'histoire de leur existence.

La communication aux Ordinaires (c'est-à-dire les évêques) qui après devient la définition couramment acceptée est la suivante : « Est donc dit sanctuaire l'église ou l'édifice sacré affecté à l'exercice public du culte qui, pour un motif particulier de piété, est établi par

⁸¹ C. Prandi, in F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, p. 47.

⁸² C. Prandi, in F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, p. 47-48. Cette forme symbolique du pèlerinage voir E. Pace, *Pilgrimage as Spiritual Journey*, « Social Compass », n. 2, 1989, pp. 229-244.

⁸³ R. Naz, entrée *Sanctuaire*, *Dictionnaire de droit canonique*, sous la direction de R. Naz, Paris – VI, Librairie Letouzey et Ané, 1965, tome VII, col. 870.

les fidèles comme un but de pèlerinages tendant à obtenir des grâces ou à exécuter des vœux. » On précise que « les motifs qui peuvent justifier les pèlerinages sont les suivants : une image sainte à honorer ; la présence de saintes reliques ; un miracle accompli en ce lieu ; une indulgence particulière à gagner »⁸⁴.

Deux aspects semblent importants à remarquer pour mieux comprendre ces lieux de culte soit du point de vue de l'institution ecclésiastique, soit du point de vue des individus religieux ou non. On verra que ces derniers constituent un type de fréquentation des sanctuaires apparus encore plus récemment dans le *champ religieux*. D'un point de vue purement pastoral la vie de la communauté chrétienne n'a pas, à son origine, une véritable opposition entre les lieux de culte ordinaires et les autres – appelés exceptionnels ou extraordinaires. Mais « s'il est vrai que la foi dans l'Évangile est supérieure à la sacralisation des lieux, l'Église cependant se sert d'autres médiations en plus des sacrements. Le sanctuaire se trouve exactement dans cette perspective : il est une efflorescence populaire. Il ne prend pas sa source de l'institution, mais il est à l'intérieur »⁸⁵.

Alors quelle est la source de la création et de l'édification des sanctuaires ? Quand on parle d'efflorescence populaire, on sait qu'on est en face d'une définition très vague bien que très connue et acceptée d'une manière peu précise et parfois très critique⁸⁶. Au près du sanctuaire, la prière et le culte seraient spontanés et simples : même si la force charismatique initiale (la raison pour laquelle le sanctuaire est construit) a cessé, ce lieu en gardera des souvenirs. A la mémoire de l'événement fondateur s'accompagnent certaines traditions écrites ou transmises de façon orale, quelques fois peintes sur les parois du bâtiment. Toutes formes de mémoire et de souvenir demeurent très importantes pour la vie et pour la survivance même du sanctuaire.

Pour la vie de l'Église catholique les sanctuaires s'avèrent importants : leur « vitalité expressive » explique, selon la perspective adoptée, une fonction de sauvegarde de certaines valeurs de la foi pour « endiguer des schismes et hérésies, ou bien pour garder l'identité chrétienne de la population et en accroître la spiritualité. » Quoi que des précisions soient nécessaires, la théologie et la liturgie reconnaissent ces aspects du sanctuaire comme

⁸⁴ La définition donnée en latin est la suivante : « *Ecclesia seu aedes sacra divino cultui publice exercendo dicata quae, ob peculiarem pietatis causam, a fidelibus consistitur meta peregrinationum ad gratias impetrandas ve vota solvenda* », R. Naz, entrée *Sanctuaire*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, sous la direction de R. Naz, Paris – VI, Librairie Letouzey et Ané, 1965, tome VII, col. 870. On trouve la définition de sanctuaire dans le *Code de Droit Canonique*, Editrice Vaticana, 2006, cann. 1230-1234.

⁸⁵ V. Bo, entrée *Santuario*, in V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto (a cura di), *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, Assisi, Cittadella Editrice, 1980, p. 522.

⁸⁶ On reviendra à nouveau sur la question de la qualification de « populaire » donnée à une gamme entière de phénomènes religieux et sur la légitimité sociologique d'utiliser le mot même.

« compensateurs et complémentaires » dans la vie spirituelle de la communauté des croyants, tandis que la pastorale risque de vivre une sorte de polarité entre le sanctuaire et l’Eglise locale⁸⁷.

2.2 De l’« efflorescence » à l’institutionnalisation : les éléments d’un conflit

Les considérations qui précèdent, portent sur un « objet d’études » qui possède un double statut : le sanctuaire se trouve dans une condition à la fois intérieure et extérieure de la religion institutionnelle. Si sa fondation mythique fait partie d’un processus difficilement accessible qui comprend la « hiérophanie », aussi bien que le récit de cet événement⁸⁸, il est également vrai que son intégration dans l’histoire officielle de l’Eglise se révèle plus problématique aux trois niveaux international, national ou local⁸⁹.

L’existence des sanctuaires est bien documentée et étudiée par les historiens, par les ethnologues et, semble-t-il, de manière inférieure, par les sociologues des religions⁹⁰. Néanmoins, les fonctions qu’ils recouvrent, comme les activités qu’ils hébergent, se proposent, à chaque époque, différentes. Les sanctuaires peuvent avoir des dénominations différentes : si l’on reste à l’intérieur de la perspective qui vise à repérer des « universels », lorsqu’on traite d’un sanctuaire on est à l’intérieur de la définition d’un *espace sacré* comme il est exposé par M. Eliade. A l’origine, il y a « le Temple : il n’est pas seulement une *imago mundi*, il est également la reproduction terrestre d’un modèle transcendant. Le judaïsme a hérité cette conception paléo-orientale du Temple comme une copie d’un archétype céleste ». Cette même conception est proposée dans la Jérusalem céleste « qui a été créée par Dieu en même temps que le Paradis, donc *in aeternum*. (...) La basilique chrétienne et plus tard la cathédrale reprennent et prolongent tous ces symbolismes. D’une part, l’église est conçue comme imitant la Jérusalem céleste, et ceci dès l’antiquité ; d’autre part, elle reproduit le Paradis ou le monde céleste »⁹¹.

Les sanctuaires de nos jours héritent de tous ces symbolismes en demeurant ainsi des lieux privilégiés pour atteindre le salut : « chaque sanctuaire est porteur d’un clair message,

⁸⁷ V. Bo, entrée *Santuario*, *Op. cit.*, 1980, p. 522.

⁸⁸ M. Eliade, *Op. cit.*, 1949.

⁸⁹ Ces trois titres sont les mêmes dont peuvent se parer les sanctuaires selon le *Code de droit canonique*, Can. 1231.

⁹⁰ Les sanctuaires, en tant que sujets de recherche, ont intéressé surtout les deux premiers groupes : celle-ci est aussi l’une des raisons pour laquelle la recherche s’est démontrée très riche en l’abordant avec une approche interdisciplinaire aux sciences humaines.

⁹¹ Voir M. Eliade, *Op. cit.*, 1965, pp. 56-59.

parce qu'il présente de nouveau, aujourd'hui, l'événement fondateur du passé, qui continue à parler au cœur des pèlerins. (...) Tous les sanctuaires, en tant que témoins de la grande richesse de l'action porteuse de salut de Dieu, sont aussi, dans le présent, un don inestimable de grâce à Son Eglise »⁹². Ce document officiel de la Pastorale pour les Migrants et les Itinérants continue en précisant que « réfléchir sur la nature et la fonction du sanctuaire peut contribuer d'une manière efficace à accueillir et vivre le grand don de la réconciliation et de la nouvelle vie que l'Eglise offre continuellement à tous les disciples du Rédempteur, à travers eux, à la famille humaine entière ». Ce document « se fait écho de la vie spirituelle qui fleurit dans les sanctuaires, dans l'effort pastoral de ceux qui y exercent leur ministère et du rayonnement que ces lieux ont dans les Eglises locales »⁹³.

On vient d'énoncer que, sur les sanctuaires, pèse un passage fondamental (qui est parfois une frontière difficile à franchir) de l'« efflorescence » à l'« institutionnalisation » d'un culte. La « fondation » d'un sanctuaire est retenue dans la « légende de fondation » qui raconte l'événement prodigieux qui a inspiré la construction du sanctuaire : pour cette raison, on pose à l'origine du culte d'un Saint, dans un lieu donné, « la manifestation de Dieu aux hommes » à chaque fois que le récit mythique, le vraisemblable et le vrai concourent, de façon variable, à la naissance et à la diffusion d'un culte⁹⁴. On voit ainsi les difficultés envisagées et, parfois, résolues par l'Eglise, aux différentes époques, lorsqu'il se rend nécessaire de régler la « puissance créative » que l'expressivité des hommes comporte et un sanctuaire « vivant » est à la fois une « création des hommes et des dieux »⁹⁵. Le cas des sanctuaires semble alors exemplaire : à l'intérieur du Code de Droit Canonique, les modalités et les fins du culte dans ces lieux (qui sont très souvent hors de la liturgie ordinaire) sont l'objet de remaniements successifs. A la différence de l'approche pastorale, qui souligne la portée spirituelle de ces bâtiments sacrés, celle traitée par S. Vareschi se concentre sur une comparaison des différentes rédactions du Code et donc, assez explicitement, sur le rapport que les sanctuaires entretiennent avec l'autorité ecclésiastique⁹⁶. D'abord, on remarque l'évolution de la législation à partir du Code de 1917 où il n'y avait aucune mention des sanctuaires, pour passer à la première introduction de ces lieux dans une circulaire de la

⁹² Pontificio Consiglio Della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario. Memoria, presenza e profetia del Dio Vivente*, Roma, Editrice Vaticana, 1999, paragraphe 1 où l'on précise le sens et le dessein du document

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Voir dans ce texte le PREMIER CHAPITRE sur l'histoire et la légende. En ce qui concerne cette expression « efflorescence », le mot est tiré des argumentations de *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, *Op. cit.*, entrée *Santuario*, pp. 522-523.

⁹⁵ Voir G. D. Alles, entrée *Santuario* in M. Eliade (directa da), *Op. cit.*, 1994, pp. 540-541.

⁹⁶ Voir S. Vareschi, *Il santuario come istituzione nei suoi aspetti canonico-amministrativi*, in F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, pp. 56-77.

Sainte Congrégation des Séminaires et Universités en 1956⁹⁷, avant la réforme du nouveau Code, qui est introduite en 1983. Malgré l'acceptation juridique soit ainsi bien déterminée, l'emploi du terme « sanctuaire » est encore aujourd'hui ample et diffus, comme le montrent bien plusieurs sources de données, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'institution religieuse. Il suffit de feuilleter l'*Annuario Cattolico* (l'Annuaire catholique) ou de consulter le site internet d'une association comme le *Collegamento Nazionale dei Santuari* (Liaison nationale des sanctuaires) pour s'apercevoir que l'Italie est un pays où les lieux de « culte extraordinaire » sont en grand nombre et où leur diffusion est très vaste⁹⁸. D'autre part, la tentative d'un *Censimento dei santuari cristiani d'Italia* (Recensement des sanctuaires chrétiens italiens) exprime de la même façon comment les sanctuaires et les églises, qui peuvent se définir ainsi, sont en nombre supérieur à celui reconnu aujourd'hui par l'Eglise locale⁹⁹.

La « sainteté » d'une personne et celle d'un lieu se définissent à la fois anthropologiquement et historiquement¹⁰⁰ : pris dans la catégorie de type-idéal, le processus social (et juridique) qui conduit à l'institutionnalisation d'un culte est variable, selon les contextes et les milieux, mais il n'aboutit pas toujours à une religion institutionnelle ou institutionnalisée. On peut déjà repérer chez les auteurs classiques de la sociologie de la religion, comme M. Weber, une illustration paradigmatique de ce passage difficile, en particulier lorsqu'il explique le passage décisif du succès de la prédication du prophète à la formation d'un groupement communautaire et d'un suivi de prosélytes¹⁰¹.

Si la comparaison des différentes sources historiques peut fixer des dates certaines et déterminer le déroulement concret des événements qui conduisirent à la fondation du sanctuaire¹⁰², cependant elle n'est pas complètement en état d'explicitier les rapports de pouvoir qui se sont structurés entre le sanctuaire et la société. Selon l'époque considérée, cette dernière peut présenter une condition plus ou moins avancée de sécularisation. Dans le cas de notre étude, le sanctuaire est dédié aux Saints Patrons et ses rapports avec la société

⁹⁷ Derrière cette première définition, on trouve des raisons très pragmatiques : la question à discuter porte sur l'obligation de payer une taxe en faveur des séminaires de la part des sanctuaires qui ont des maisons religieuses annexées. Voir S. Vareschi, F. Demarchi et S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, p. 57.

⁹⁸ Voir *Annuario Cattolico 2006*, Roma, Editoriale Italiana 2000, 2006, 28^e edizione, pp. 666-669.

⁹⁹ Voir *Censimento dei santuari cristiani d'Italia*. Il faut préciser que la définition utilisée dans cette étude est historique et pas toujours en accord avec la pastorale diocésaine. Voir la PREMIERE PARTIE.

¹⁰⁰ S. Boesch Gajano, *La santità*, Bari-Roma, Laterza, 1999.

¹⁰¹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société*. II. *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995 [1921], chap. 5, section 4 et 5, « Le Prophète » et « Le groupement communautaire ».

¹⁰² Ceci est le cas de toutes les études menées sur le sanctuaire des saints Victor et Couronne du début du vingtième siècle jusqu'à nos jours et dont on se sert d'une manière critique dans cette étude. Voir en particulier l'ANNEXE A concernant les sources écrites du sanctuaire des saints Victor et Couronne à Feltre.

locale et l'autorité ecclésiastique sont continues à partir de la fin du dix-neuvième siècle. L'agencement pas tout à fait clair de l'Eglise locale, c'est-à-dire de la curie diocésaine, marque les rapports ecclésiastiques entre Feltre et le chef-lieu Belluno jusqu'à il y a une vingtaine d'années. En fait, à partir de 1867 (la date n'est pas vérifiée) l'évêque réside alternativement dans les deux sièges épiscopaux jusqu'au décret de fusion des deux diocèses, le 30 septembre 1986. Cet aspect contribue à créer des tensions dans les rapports entre les deux zones, surtout à l'intérieur du laïcat et par les choix de quelques prêtres, pendant la période qui suit la fusion des deux diocèses¹⁰³.

Les sources à notre disposition n'arrivent pas à mettre en relief la question de la « fondation » du sanctuaire ni à partir de l'« efflorescence » populaire, ni à partir des études strictement « historiques ». Ce passage se confirme lié à un processus sociologique beaucoup plus complexe qui concerne, d'un côté, les rapports de pouvoir qui sont internes et externes à l'Eglise et, de l'autre, l'affection et la considération pour les Saints Patrons, en un mot la dévotion et son développement au fil des siècles. Ce processus engage aussi le fidèle avec ses aspirations spirituelles à la transcendance et son expressivité qui se manifeste dans la pratique religieuse, dans l'invocation des Saints en cas de danger pour lui et pour la communauté, aussi bien que dans d'autres indices indirects de leur importance dont le choix du prénom pour les enfants peut constituer un exemple intéressant¹⁰⁴. On évoque les rapports de pouvoir en jeu parce que l'importance des sanctuaires jusqu'à l'époque moderne a un lien fort avec des intérêts économiques (une rente annuelle) qu'ils assuraient aux congrégations religieuses ou au clergé régulier qui les occupaient. D'autre part, ils constituaient également des avant-postes privilégiés pour l'occupation ou le contrôle du territoire jusqu'à l'unification italienne.

Le vocabulaire utilisé jusqu'ici préférerait se référer à l'*homo religiosus* lorsqu'on considère le fidèle mais, si l'on aborde une religion selon un point de vue institutionnel, alors on est résolument en train de sortir d'une analyse phénoménologique, en se déplaçant plutôt vers une analyse plus proprement sociologique et historique. L'institution religieuse – dans ce cas, l'Eglise Catholique Romaine – est engagée dans ce processus, en premier lieu, par son effort « d'évangélisation et d'éducation à la foi, qui doit caractériser chaque communauté

¹⁰³ Une anecdote suffit pour comprendre la tension de la période : pendant la Messe, lors de la prière eucharistique l'un des curés les plus « dissidents » décide d'omettre explicitement le nom de l'Evêque. Il prononçait toujours : « Prions pour nos Evêques », au lieu de dire : « Prions pour notre Evêque (suivi du prénom) ».

¹⁰⁴ Dans les communes d'« influence » des saints Victor et Couronne il y a un certain nombre de personnes qui s'appellent Vittore ou des prénoms dérivés comme Vittorio, Vittorino et les versions féminines ou Corona. Malheureusement, pour des problèmes de protection des données personnelles, les communes ne nous ont pas fourni ce genre de données.

ecclésiale et chaque croyant » à travers le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*¹⁰⁵. Cependant, hors du discours qui est le plus typique de la catéchèse, il est utile de rappeler que l'affirmation des dogmes, l'interprétation des Saintes Ecritures et la régulation des pratiques religieuses font toujours partie des fonctions principales de la doctrine de l'Eglise (que le lexique ecclésiastique appelle *magistère*). En ce sens, il est correct d'affirmer qu'elle détient l'autorité et a l'intention de la garder : ce pôle institutionnel *doit* constituer le cadre de tout culte de l'Eglise Catholique Romaine, ce qui se traduit dans le « *Nulla salus extra ecclesia – Aucun salut hors de l'Eglise* ».

Pour mieux comprendre le processus d'« institutionnalisation » qui caractérise tout sanctuaire constamment en équilibre entre lieux de culte extraordinaire et lieux de culte ordinaire (et donc aussi potentiellement en conflit), on peut procéder en spécifiant les caractères de l'« efflorescence » et la source du charisme aussi bien que la régulation introduite par les institutions ecclésiastiques dans le but de contrôler une canonisation légitime. Les dispositifs mis en place pour cette régulation rentrent tous dans un processus habituel de définition de l'orthodoxie. L'Eglise se pose face à la croyance ou aux événements d'« institutionnalisation » ou de « routinisation » à un *charisme* avec une attitude qui a été variable¹⁰⁶. Le problème sociologique que l'on aperçoit ainsi, restitue une perspective plus claire sur le *conflit* qui oppose assez explicitement les lieux de cultes ordinaire et ceux de culte extraordinaire, c'est-à-dire l'opposition des églises de paroisse à toutes les autres (à savoir celles des sanctuaires, mais aussi à celles des couvents ou des monastères). D'ailleurs, ce *conflit* confronte également deux attitudes différentes vis-à-vis de l'expression de la religiosité et se noue au problème du dilemme de se trouver à l'intérieur d'une Eglise et, en même temps, d'intégrer dans ce cadre des pratiques de dévotion, pas toujours jugées orthodoxes.

La lecture d'un texte qui concerne cette attitude religieuse, définie comme *populaire*, se révèle utile puisque les textes soulignent bien les problèmes et les limites comme les conçoit l'Eglise elle-même. La période de rédaction est d'autant plus significative (il s'agit de la deuxième moitié des années soixante-dix) si l'on pense qu'il s'agit d'un document qui entend régler l'évangélisation et en même temps affronter les risques de schismes. Ce document précise que l'« on trouve dans le peuple des expressions particulières de la recherche de Dieu

¹⁰⁵ Ces paroles sont tirées de la lettre *Motu proprio* du Pape Benoît XVI, 28 juin 2005.

¹⁰⁶ Le choix du mot *charisme* est évidemment délibéré et pointe à reporter ces commentaires à l'analyse webérienne. Une entrée en matière est donnée par S. Abbruzzese, *Charisma : Social Aspects of*, in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Editors-in-Chief: Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, Amsterdam (*et al.*), Elsevier, 2001, pp. 1653-1659.

et de la foi. Considérées longtemps comme moins pures, quelquefois dédaignées, ces expressions font aujourd'hui, un peu partout, l'objet d'une redécouverte. (...) On peut dire que la religiosité populaire a certainement ses limites. Elle est fréquemment ouverte à la pénétration de maintes déformations de la religion, voire de superstitions. Elle reste souvent au niveau de manifestations culturelles sans engager une véritable adhésion de foi ». D'abord, il faut que cette religiosité soit « bien orientée, surtout par une pédagogie d'évangélisation (...) Elle traduit une soif de Dieu que seuls les simples et les pauvres peuvent connaître. Elle rend capable de générosité et de sacrifice jusqu'à l'héroïsme, lorsqu'il s'agit de manifester sa foi. (...) Elle engendre des attitudes intérieures rarement observées ailleurs au même degré : patience, sens de la croix dans la vie quotidienne, détachement, ouverture aux autres, dévotion. En raison de ces aspects, Nous l'appelons volontiers « piété populaire », c'est-à-dire religion du peuple, plutôt que religiosité. (...) »¹⁰⁷.

Si la lecture de la part de l'autorité religieuse tend à déplacer la question sur des problèmes de vocabulaire, elle est également soucieuse de préserver la « vraie foi » des altérations que la créativité des hommes risque d'introduire en guise de superstition. Cette dernière représente la dérive majeure à laquelle la croyance religieuse est exposée avec les rites : cela révèle le rapport toujours vivant entre la pratique religieuse, les vérités religieuses et la tradition¹⁰⁸.

Pour le sociologue, le problème se pose d'une manière tout à fait différente : la religiosité dans son double aspect d'expérience et de dogme est l'expression d'une spécifique « conception du monde » et de cette façon elle peut être étudiée comme un « processus culturel ». Parmi les différentes « formes culturelles », elle constitue l'une des plus originaires qui influence d'une manière généralisée toutes les représentations, les valeurs et les règles partagées collectivement et changent au fil des époques. Au cours du vingtième siècle, de nombreux phénomènes, parmi lesquels les plus évidents sont la baisse de la pratique religieuse et la désaffection à l'égard des institutions religieuses on conduit à l'élaboration de la théorie de la sécularisation¹⁰⁹. Au sein d'une société sécularisée, la capacité de certains phénomènes religieux de « résister », comme en est l'exemple la fréquentation des lieux sacrés, peut être interprétée comme non comme un changement, mais comme une forme de survivance. Comme le remarque E. Poulat à propos de la critique du

¹⁰⁷ Paul VI, Exhortation Apostolique *Evangelii Nuntiandi* (le 8 décembre 1975), Cité du Vatican, version numérique, paragraphe 48.

¹⁰⁸ On reviendra sur cet aspect dans le CINQUIEME CHAPITRE, mais il est également utile de signaler la dérivation ecclésiastique du mot tradition, comme l'illustre Ph. Boutry, *Traditions et écriture. Une construction théologiques*, in « Enquête », 2, 1995, pp. 39-57.

¹⁰⁹ Nous avons approximativement abordé le problème dans le DEUXIEME CHAPITRE.

terme de *survivance*, « quand on analyse une religion comme le christianisme, il est ben vrai que ce qu'on constate c'est une stratification au cours des âges ». Celle-ci est la motivation pour laquelle on peut préférer le terme *écart* (temporel et diachronique) à celui de survivance¹¹⁰. Si, au début, les sanctuaires étaient des lieux séparés où des normes et des lois « autres » restaient en vigueur, aujourd'hui, ce sont des lieux visités mais surtout revisités, restaurés, récupérés, parfois promus et portés à l'attention d'un grand public¹¹¹. Les monastères (comme les sanctuaires) *revisités* sont un exemple d'une religiosité qui se renouvelle en se rattachant à des idéaux pré-modernes¹¹² mais qui, après tout, fondent leur possibilité d'exister sur quelques idées profondément modernes (parfois post-modernes) : poursuivre l'équilibre et le bien-être est une tâche qui s'oppose à la quête du salut. L'exaltation esthétique du lieu naturel et de la construction s'oppose aux aspirations spirituelles, tandis que les fidèles ont la conscience que par cet acte dévotionnel, ils contribuent à renouer des rapports avec une mémoire collective qui peut être vraie ou fausse¹¹³.

Pour cette raison aussi, le rapport entre le sanctuaire et la religiosité qui lui est spécifique, représente l'un des nœuds débattus de la sociologie des religions, comme des autres sciences des religions (l'historiographie religieuse *in primis*). Les raisons de l'intérêt qu'ils suscitent sont nombreuses mais elles touchent toutes à un problème de fond qui est celui de l'attribution d'une autorité et de la définition d'une pratique religieuse et d'une croyance qui peuvent rentrer dans une doctrine orthodoxe. On peut préciser qu'au fond le problème dont il est question reporte aux composantes spécifiques de la tradition : les normes et les valeurs et surtout le *conflit* qui s'engendrent à l'intérieur de la transmission d'une tradition touchent à la fois le changement et la résistance à celui-ci. Les intérêts concurrents dont les différents groupes sont porteurs rentrent dans la dynamique du changement social : le futur de la religion et le futur de l'Église sont affirmés à maintes reprises par ceux qui, dissidents ou déférents, tentent une prédiction des évolutions de la sphère religieuse¹¹⁴. Au

¹¹⁰ E. Poulat, *Pour une notion extensive de « religion populaire »*, in « Ricerche di storia sociale e religiosa », VI, n. 11, N.s., gennaio-giugno 1977, pp. 45-52, en particulier p. 47.

¹¹¹ La vente de guides touristiques de l'« accueil spirituel » ou des « routes du sacré » est un phénomène en forte expansion, signe que le marché éditorial est prêt à proposer au grand public les « plus importants monuments culturels ouverts à l'accès des gens ». Voir en ANNEXE X une bibliographie raisonnée sur ces guides.

¹¹² D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, pp. 17-22 (ed. ital.)

¹¹³ Dans cette partie de l'étude, il s'agit de simples suggestions à expliquer et à argumenter. Voir la TROISIEME PARTIE.

¹¹⁴ Voir par exemple les approches théologiques de S. Quinzio, *Religione e futuro*, Milano, Adelphi, 2001; S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Milano, Adelphi, 1992; L. Lombardi Vallauri, *Nera luce: saggio su cattolicesimo e apofatismo*, Firenze, Le lettere, 2001. La tentative de faire dialoguer sociologie et théologie a été le but d'un

contraire, le sociologue s'efforce de proposer une lecture des changements et de fournir une grille de lecture des phénomènes pour comprendre quelle est la nature du lien social produit par la *religiosité* et la *religion* aux différents niveaux individuel et collectif, interpersonnel et institutionnel.

2.3 Institutionnalisations : la solution du conflit ?

Pendant les années quatre-vingts, parmi les chercheurs, est diffuse une conception de l'existence d'un « modèle de la Vénétie »¹¹⁵ qui a engendré un riche débat dans les différents champs disciplinaires : de l'histoire à l'économie, aux sciences religieuses. En particulier, ces dernières se sont interrogées réciproquement : la sociologie et la théologie ont engagé, avec des exemples importants dans la zone des « Trois Venises », une discussion très féconde qui a produit une grande quantité d'ouvrages et d'études. Si les sciences historiques des religions ont leur « terrain privilégié » dans le Sud de l'Italie¹¹⁶, par contre, l'Union Catholique en Sciences Sociales s'était constituée à Padoue en 1889 sous les auspices des autorités ecclésiastiques¹¹⁷. Pendant les deux dernières décennies du dix-neuvième siècle, la statistique religieuse et, plus en général, les sciences sociales qui s'occupent du catholicisme trouvent une origine militante dans le Mouvement Catholique Italien et dans ses rapports avec les sciences sociales considérées comme « laïques »¹¹⁸. De cette notation d'histoire des sciences sociales en Italie, il paraît plus aisé de comprendre que de la part des autorités

colloque de la moitié des années 1990 : *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Atti del convegno teologico interdisciplinare Trento 11-12 maggio 1994, a cura di G. Capraro, Bologna, EDB, 1995, en particulier les chapitres I-IV. Un autre exemple de discussion est donné par les éditoriaux en ligne (*Il Documento*) sur le site internet du journal quotidien « Corriere della Sera » de Hans Küng auquel a répondu Vittorio Messori : 26 et 28 mars 2005. Malheureusement ces deux sources ne sont plus disponibles dans les archives numériques du journal. La tentative de faire dialoguer sociologie et théologie a été le but d'un colloque de la moitié des années 1990 : *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Atti del convegno teologico interdisciplinare Trento 11-12 maggio 1994, a cura di G. Capraro, Bologna, EDB, 1995, en particulier les chapitres I-IV.

¹¹⁵ Voir S. Lanaro, *Genealogia di un modello*, in *Storia d'Italia dall'Unità a oggi*, vol. II, *Il Veneto*, a cura di S. Lanaro, Torino, Giulio Einaudi, 1984, pp. 5-98.

¹¹⁶ La référence est évidemment à l'école italienne d'histoire des religions, dont le premier titulaire académique a été Raffaele Pettazzoni, et à l'histoire des traditions populaires qui s'est occupée surtout de l'étude de la culture populaire. Voir C. Tullio-Altan, *Antropologia. Storia e problemi*, Milano, Feltrinelli, 1989, en particulier les chap. 16 et 17, pp. 119-124 et la commémoration et bibliographie complète *Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia*, scritti di E. De Martino, A. Donini, M. Gandini, Bologna, Forni, 1969 (Quaderni della Biblioteca comunale "G.C. Croce" di San Giovanni in Persiceto 2, 1969).

¹¹⁷ Voir R. Mosi, *Storia della sociologia religiosa fino al 1931*, in S. Burgalassi, *Sociologia della religione in Italia dalle origini al 1967*, Roma, Edizioni Pastoral, 1967, pp. 9-28, en particulier pp. 16-19.

¹¹⁸ Les chercheurs italiens en sciences sociales adhèrent et s'inspirent aux deux grands courants du positivisme français et du matérialisme historique marxien : un exemple significatif est A. Loria, *La sociologia : il suo compito, le sue scuole, i suoi recenti progressi : conferenze tenute all'università di Padova gennaio-maggio 1900*, Verona – Padova, Drucker, 1900.

ecclésiastiques, il y a une volonté précise de connaître l'état de la pratique religieuse et des vocations à la vie religieuse depuis très longtemps. Si le recueil de ces informations est un procédé habituel propre aux institutions ecclésiastiques, la reconnaissance de leur intérêt au niveau académique et une institutionnalisation « non confessionnelle » des disciplines qui s'en occupent n'ont lieu, en Italie, que très tardivement.

En Italie, la date de naissance de la sociologie des religions est plutôt controversée : l'étude de la religion sous un angle sociologique peut être divisée entre un avant et un après où la date discriminante est 1931. Cependant, cette date ne semble pas avoir de raisons originelles dans l'histoire de la pensée sociologique italienne mais, au contraire, elle se superpose à la date de publication du célèbre article de G. Le Bras *Statistique et Histoire Religieuse - Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du Catholicisme dans les diverses régions de France*¹¹⁹. Si l'on cherche dans la pensée sociologique (religieuse et laïque) des éléments utiles à la définition de leurs rapports réciproques, il faut trouver un véritable événement pivot. Cet événement est, à notre avis, double : d'un côté, il y a la fondation de la revue « Sociologia Religiosa », à Padoue en 1957 dont l'importance est parfois peu connue même de la part de la sociologie des religions italienne¹²⁰. D'autre part, la convocation en 1959, l'ouverture des travaux du Concile Vatican II, en 1962 et la publication des documents concernant les rapports de l'Eglise avec le « monde de ce temps »¹²¹ représentent la plus importante réflexion collégiale (il s'agit d'un Concile vraiment œcuménique) sur la condition et le « destin » de cette institution universelle¹²².

Encore une fois, pour revenir au scénario local, on remarque qu'une impulsion significative en ce sens vient des sociologues de Padoue¹²³. La quantité de données recueillies et de matériaux produits (études, recherches ou simple recueils de données) en Vénétie est vraiment saisissante dans les domaines les plus différents qui touchent à la religion catholique. Le recueil des données est finalisé aux différentes approches : parmi les

¹¹⁹ L'article est publié dans la « Revue d'histoire de l'Eglise de France » XVII, 1931, pp. 425-449 : voir comment on traite R. Mosi, in Burgalassi, *Op. cit.*, 1967, en particulier les pp. 31-32.

¹²⁰ Voir E. Pace, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Roma, Carocci, 2007, le chapitre §.

¹²¹ Voir en particulier la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* (le 7 décembre 1965) comme on lit à la note 1 « La Constitution pastorale « L'Eglise dans le monde de ce temps », si elle comprend deux parties, constitue cependant un tout. On l'appelle en effet Constitution « pastorale » parce que, s'appuyant sur des principes doctrinaux, elle entend exprimer les rapports de l'Eglise et du monde, de l'Eglise et des hommes d'aujourd'hui ».

¹²² G. Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II : (1959-1965)*, Bologna, Il mulino, 2005.

¹²³ En 1957, la fondation de la revue « Sociologia Religiosa » en est le témoignage explicite, mais avant celle-ci des études dans le même domaine sont publiées dans une autre revue « Studia Patavina », une publication en Sciences religieuses, comme le mentionne encore aujourd'hui le sous titre, qui dépend directement de la Faculté de théologie de la Vénétie. Voir aussi E. Pace e L. Verdi (a cura di), *Scritti in onore di Sabino Acquaviva*, Padova, CEDAM, 2005.

chercheurs, on compte de nombreux militants catholiques ainsi que plusieurs religieux. D'ailleurs, ces considérations ne constituent qu'un élément d'un contexte où l'engagement politique et, encore plus, celui religieux sont à la base de l'*action collective*¹²⁴, au moins jusqu'à la crise du modèle de la « Vénétie blanche », c'est-à-dire des partis politiques comme la Démocratie Chrétienne forts aux deux niveaux local et national¹²⁵.

De la part des institutions religieuses et pour ce qui concerne les indications que l'on donne aux fidèles, dans la *théologie pastorale*, le dialogue avec la politique, y compris celle locale, est essentiel pour la paix et la promotion de la dignité des hommes¹²⁶. « La communauté politique, dans sa variété d'articulations et dans la richesse de sollicitations, est l'objet et l'interlocuteur à privilégier de la part de l'Eglise locale, à la place de l'Etat-apparat (de pouvoir) »¹²⁷. La pastorale des années quatre-vingts considère le territoire comme l'un des points forts de l'action de l'Eglise : il y a une tendance tout à fait conforme de la part des administrations locales qui y voient le lieu de la reconnaissance de la subsidiarité et de la délégation des pouvoirs. D'ailleurs, de la part de l'Eglise locale on précise, encore, que, de cette manière, « l'élément populaire sera mis en relief de nouveau, dans une sérieuse construction de participation effective, qui peut stimuler la société politique »¹²⁸. On peut en conclure, d'une manière prudente, qu'un trait commun entre l'Eglise et la politique locales est celui de l'importance de l'enracinement dans un territoire mais les intérêts en jeu sont évidemment différents.

Malgré l'erreur possible d'un excès de généralisation, on peut remarquer, d'une façon préliminaire, que la politique, comme l'Eglise « modernes »¹²⁹ poursuivent des fins de « bien commun »¹³⁰ : le territoire est aussi considéré comme une ressource importante à la disposition des hommes (dans ce cas ils ne sont définis ni comme citoyens, ni comme

¹²⁴ Dans ce contexte, nous considérons l'*action collective* dans son sens large : de la mobilisation à l'agir en groupes d'intérêts des partis politiques aux associations.

¹²⁵ On a suffisamment approfondi cet aspect dans la PREMIERE PARTIE de ce texte.

¹²⁶ Il s'agit de la réalisation des indications que l'on trouve dans la Constitution Pastorale du Concile Vatican II *Gaudium et Spes*.

¹²⁷ Voir G. Garancini, entrée *Territorio*, in *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, *Op. cit.*, 1980, pp. 586-599, en particulier p. 590. Il est significatif que, dans ce dictionnaire de pastorale, les directeurs de la publication ont divisé les entrées entre fondamentales et « ordinaires » mais surtout que le territoire fait partie du premier groupe.

¹²⁸ Cette fois, l'usage de cette expression élément populaire apparaît moins compréhensible, toutefois, elle rentre peut-être dans la conscience, de la part de l'Eglise, de l'importance de la communauté des croyants comme base. Voir G. Garancini, *Territorio*, *Op. cit.*, 1980, p. 590.

¹²⁹ Dans ce cas, le sens de « moderne », comme dans le cas d'autres considérations qui suivront, est celui tracé par E. Troeltsch, *Das Wesen des modernen Geistes (1907)*, trad. it. *L'essenza dello spirito moderno*, in *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli, 1977, pp. 125-174.

¹³⁰ Si, sur les efforts pour le « bien commun », dans la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, est explicite, en particulier, au paragraphe 26 : le bien commun poursuivi par la politique est plutôt une orientation de cet action.

fidèles). Néanmoins, les tensions respectives séparent toujours le domaine religieux de celui institutionnel : si, dans le cas de l'Etat moderne, l'immanence et la rationalisation sont des fins en soi, dans le cas de la religion les aspirations sont des fins absolues qui continuent à être poursuivies par une « pluralité d'organisations » hors de l'apparat purement institutionnel¹³¹. Désormais, il est amplement annoncé de la part de nombreux sociologues que la condition de l'homme « notre contemporain »¹³² est celle d'une pluralité d'appartenances personnelles et institutionnelles où « il faut choisir la sienne »¹³³.

Pour mieux comprendre quels sont les éléments les plus significatifs du rapport qui s'est instauré entre le sanctuaire et la société locale de Feltre, une stratégie consiste à déplacer la question sur l'existence effective d'une religiosité qui est spécifique des sanctuaires catholiques. Une réponse univoque est possible mais elle dépend du point de vue que l'on décide d'adopter : lorsqu'on interroge les textes et les documents approuvés et publiés par l'Eglise catholique, la réponse est décidément négative et la visite au sanctuaire ne constitue que l'une des voies par lesquelles le fidèle peut atteindre le salut¹³⁴. Un examen qui considère la *demande* et l'*offre* religieuse des sanctuaires, pris dans leur singularité (et donc en rapport avec les lignes pastorales des respectives Eglises locales), peut clarifier cette question et la réponse s'avère beaucoup plus nuancée pour les sociologues¹³⁵. Des attitudes différenciées se présentent parmi ceux qui se rendent au sanctuaire des saints Victor et Couronne qu'ils soient des visiteurs, des fidèles ou des pèlerins. On remarque alors qu'il faut plusieurs termes pour

¹³¹ La conséquence la plus importante est la séparation Etat – Eglise, mais aussi E. Troeltsch, *Op. cit.*, 1977, pp. 159-162.

¹³² Il nous résulte encore difficile de décider s'il s'agit d'un homme *moderne* ou *postmoderne* et de le nommer comme « notre contemporain » si, d'un côté, cela peut sembler une évidence, de l'autre, on ne résout pas encore l'hésitation implicite. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de minuit, 1979.

¹³³ Nous pensons, en particulier, aux ouvrages de P. L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, trad. franç. *L'impératif hérétique. Les possibilités actuelles du discours religieux*, Paris, Van Dieren, 2005, pp. 27-32 et *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, trad. it. *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 166-179.

¹³⁴ D'ailleurs, ceci semble le sens du *Code de droit canonique* aux canons concernant les sanctuaires (can. 1230-1234) et des documents que le Conseil Pontifical de la Pastorale pour les Migrants et les Itinérants produit depuis sa fondation par le Pape Paul VI : voir *Motu Proprio Apostolicae Caritatis* (le 19 mars 1970), "Pontificia Commissio de Spirituali Migratorum atque Itinerantium Cura". Une bibliographie concernant ce ministère se trouve en ANNEXE.

¹³⁵ On évoque ici une dynamique qui est typique du paradigme de l'« économie religieuse » : l'intention n'est pas celle de poursuivre une analyse comme celle de R. Stark et W. S. Bainbridge mais les deux termes de *demande* et d'*offre* nous semblent synthétiques et utiles dans le contexte traité dans cette partie. Les deux termes prennent alors un sens moins spécifique : par *demande* dans le contexte de la visite aux sanctuaires, l'on entend alors les « biens religieux » cherchés ou attendus lors de la visite au sanctuaire, tandis que, par *offre*, l'on entend les activités liturgiques et extra liturgiques qui sont organisées ou hébergées dans le sanctuaire. Voir pour le paradigme de l'« économie religieuse » : R. Stark et W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987 et la réception italienne dans le numéro spécial de la revue « Polis » : *L'analisi delle economie religiose*, XII, 1, avril 1998, pp. 5-73. On traite, d'une manière ponctuelle, demande et offre du sanctuaire des saints Victor et Couronne dans la TROISIEME PARTIE de ce texte.

définir tous ceux qui fréquentent le sanctuaire et leurs motivations à se mettre en marche vers ces lieux sacrés : en d'autres mots, les trois termes tentent de définir la nature de la *demande de biens religieux*. Si *visiteur* correspond à l'attitude hypothétiquement la plus laïque d'aller dans un sanctuaire mais qui semble aussi la plus appropriée pour définir tout type d'intention, tout en étant plus inclusive, *fidèle* est l'attitude qui évoque le plus explicitement la dimension de la foi religieuse. Le rôle de la religion institutionnelle, dans laquelle le sanctuaire des saints Victor et Couronne se trouve de façon stable depuis un siècle environ, est grandissant : surtout à partir des années 1930 lors du passage d'une partie du bâtiment à l'Action Catholique locale et aux activités de retraites spirituelles. L'attitude du *visiteur* et celle du *fidèle* ne sont pas contrastantes, ni l'on ne peut les déterminer sur la base d'une appartenance institutionnelle ou associative. L'intention du *sujet croyant* dans sa visite au sanctuaire appartient intimement à la personne qui accomplit le geste¹³⁶, toutefois le rapport qui s'instaure entre sanctuaire et société locale se révèle dynamique et il est intéressant de constater que le changement s'est engendré et continue à se réaliser des deux côtés. Si l'on continue dans la métaphore d'un marché religieux, une différenciation des contenus de la *demande de biens religieux* de la part de ceux qui « utilisent » le sanctuaire ou y vont, est compensée par une semblable différenciation de l'*offre de biens religieux*. En réalité, cette dernière change dans le sens d'un fort élargissement de ce que l'on peut inclure sous l'expression « biens religieux ». Si, traditionnellement ceux-ci comprennent le salut et les voies pour l'atteindre¹³⁷, tout en demeurant une finalité affirmée explicitement par l'Eglise catholique, on ne se limite pas à ces fins transcendantes. Le sanctuaire qui accueille des visiteurs et non seulement des fidèles ou des pèlerins a franchi un pas : une ouverture à l'immanence du monde moderne s'énonce concrètement dans les travaux de restauration d'un « monument national » pendant les années vingt du vingtième siècle¹³⁸, comme d'ailleurs dans l'hébergement des cours d'iconographie du printemps dernier¹³⁹. Enfin, il y a la dernière attitude qui est aussi la plus habituelle dans l'histoire des sanctuaires : on peut définir *pèlerin* celui qui a entamé un voyage individuel ou collectif pour arriver au sanctuaire, au tombeau des martyrs, aux villes saintes¹⁴⁰. On restreint ainsi cette définition à quelques-

¹³⁶ G. Simmel, *Il problema della condizione religiosa* (1911), G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993, pp. 143-157.

¹³⁷ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société* in *Sociologie des religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996, pp. 177-240.

¹³⁸ Il s'agit des termes utilisés par le Père G. Bortolon, mais sur cet aspect nous reviendrons dans le QUATRIEME CHAPITRE.

¹³⁹ Entretien avec le Recteur, le Père Secondo (le 3 mai 2006).

¹⁴⁰ Voir Ch. et L. Pietri, *Le pèlerinage en Occident à la fin de l'Antiquité*, in J. Chélini et H. Branthomme, *Op. cit.*, 1982, pp. 79-118.

uns des fidèles ou des visiteurs qui accomplissent un acte de dévotion ou simplement qui « marchent pour atteindre un lieu sacré »¹⁴¹.

Parmi ces trois types différentes de *demandes*, seulement la dernière reporte directement au « problème » d'une pratique religieuse hors de la liturgie ordinaire : on peut *visiter* le sanctuaire en s'y arrêtant pour une prière individuelle ou collective, sinon l'on peut y aller pour assister à la messe (en participant ou non à l'eucharistie), mais la visite peut se dérouler comme une simple visite culturelle à la découverte de l'art et de l'histoire locaux.

La première étape est celle de partir de la compréhension des différentes façons de s'articuler du rapport entre l'institution religieuse et les « croyants », dans un lieu spécifique comme le sanctuaire, pour résoudre ensuite la question de la religiosité dans les sanctuaires et éventuellement de chercher ses caractères spécifiques. Dans une vaste littérature sociologique¹⁴², la démarche a été plutôt celle contraire : la religiosité dans les sanctuaires est considérée – implicitement ou explicitement – d'un type différent et on regarde combien et comment elle se différencie des comportements et des croyances ordinaires ou orthodoxes. Pendant longtemps, dans les lieux sacrés « extraordinaires », le défi pour l'historien, l'anthropologue ou le sociologue face aux manifestations de piété religieuse a été celui de les observer et de les classer dans un genre différent des pratiques dans une paroisse. Ce choix s'est révélé motivé aussi par les caractères physiques et géographiques des sanctuaires qui se trouvent très souvent loin des églises de paroisse, « *extra muros* », c'est-à-dire hors de l'enceinte de la ville ou du village. Cette classification laisse paraître que la religiosité dans les sanctuaires était dépourvue de la nature officielle ou pure qui, au contraire, caractériserait la religiosité dans les paroisses, à savoir celle pratiquée et surtout réglée par les prêtres diocésains¹⁴³. Dans une expression, il s'agit d'une religiosité (ou religion) populaire qui s'oppose à la religion orientée ecclésiastiquement¹⁴⁴.

D'un point de vue intérieur à l'institution, l'analyse de la *religiosité populaire*, comme elle est proposée par la *théologie pastorale*, aperçoit les origines et la matrice de ce phénomène « dans l'exigence constitutive de l'homme d'exprimer et de rendre concret son

¹⁴¹ La marche pour atteindre le sanctuaire est l'une des expressions religieuses les plus classiques comme l'on décrira dans le SIXIEME CHAPITRE.

¹⁴² F.-A. Isambert rend compte d'une partie de cette littérature en France dans *Le sens du sacré*, nombreuses revues d'histoire, de sociologie mais aussi de théologie abordent la question aussi bien en Italie qu'en France. Aujourd'hui, le thème n'est plus à la mode dans la sociologie des religions, cependant on continue à visiter les sanctuaires, y compris celui des saints Victor et Couronne.

¹⁴³ Voir C. Prandi, *Alle origini moderne dell'egemonia "religione" e "popolare" in Italia tra XVIII e XIX secolo*, in G. Guizzardi et al., *Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia*, Torino, Claudiana, 1981, pp. 46-74.

¹⁴⁴ T. Luckmann, *Op. cit.*, 1969, en particulier les pp. 34-41.

sens religieux sous des formes et des attitudes qui ne sont pas assimilées par, ou dans, le culte officiel et institutionnalisé. A la limite, elles ne peuvent pas être assimilées et parfois elles sont refusées par l'Église catholique »¹⁴⁵. Une analyse historique « correcte et attentive » de ce phénomène, repère un lien continu non seulement entre « l'affirmation de cette religiosité et l'insuffisance du culte officiel ou institutionnalisé mais aussi avec l'exigence des communautés, des groupes et des ethnies d'exprimer leur sens religieux selon des formes et des attitudes qui conviennent à leur culture, à leur histoire et à leurs expériences »¹⁴⁶.

Un deuxième ordre de problèmes soulevé par la *religion populaire* est lié d'un côté aux différentes approches idéologiques aux deux termes qui composent cette expression, à savoir la religion et par extension de l'adjectif populaire, au peuple. Les deux termes sont très problématiques et entraînent des discussions qui ne portent très loin dans cette analyse. Si le peuple est une « découverte » tardive, presque une construction qui remonte à la fin du dix-huitième siècle, la religion est tout autre que une « invention » récente. Cependant, des difficultés demeurent et chez de nombreux chercheurs en sciences humaines religieuses lorsqu'ils cherchent à en donner une définition univoque et exhaustive, même dans le cas des deux termes associés religion et populaire¹⁴⁷.

Au contraire, une tentative de simplification de cette discussion est fournie par le commentaire d'un historien, Gabriele De Rosa : « Si l'on ne rencontre pas le mot dans nos enquêtes, on rencontre certainement le phénomène. En disant « populaire » on n'ajoute ni un plus ni un moins à la « religion » »¹⁴⁸. Et, en essayant d'être encore plus clair, il affirme : « A mon avis, on n'a pas deux religions différentes : l'une, celle du clergé réformateur [du Concile de Trente], est considérée « pure », l'autre, celle populaire, est considérée inférieure. Entre les deux religions, il y a un rapport, un échange continu, il y a toujours en cours une partie de doit et d'avoir ». Une situation de rupture peut se vérifier, mais, dans ce dernier cas, les conditions sont différentes : « il s'agit d'une autre religion caractérisée par un refus intégral de la prescription, soit qu'elle se présente sous l'aspect du dogme, soit qu'elle se présente sous celui d'une certaine tradition rituelle et liturgique »¹⁴⁹. On partira alors de ce premier éclaircissement.

¹⁴⁵ V. Bo, entrée *Religiosità popolare*, in *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, Cesare Bonicelli, Italo Castellani, Franco Peradotto, Assisi, Cittadella Editrice, 1980, pp. 499-501, en particulier p. 499.

¹⁴⁶ V. Bo, entrée *Religiosità popolare*, *Op. cit.*, 1980, p. 500.

¹⁴⁷ Voir C. Prandi, in G. Guizzardi *et al.*, *Op. Cit.*, 1981, pp. 30-36 sur « la religion et l'imaginaire ».

¹⁴⁸ G. De Rosa, *Conclusioni*, in « Ricerche di storia sociale e religiosa », VI, 11, n. s., gennaio-giugno 1977, pp. 177-192, en particulier p. 178.

¹⁴⁹ G. De Rosa, *Op. cit.*, 1977, p. 181

3. La religion populaire

3.1 La dévotion populaire et les sanctuaires

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* souligne que l'identité de ces lieux¹⁵⁰ de culte dérive de la fréquentation suffisamment nombreuse pour des motifs religieux¹⁵¹. Il s'ensuit que les deux éléments les plus importants, pour une définition rigoureuse du sanctuaire, sont le nombre de visiteurs et le motif de piété : ceux-ci constituent les conditions convenables, voire celles acquises, par l'institution ecclésiastique. Dans le Droit Canonique, la formalisation de la définition des sanctuaires est tardive – elle remonte à 1956¹⁵² – 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 contestés¹⁵³. Un autre élément fondamental du texte du Code le confirmerait : l'obligation d'obtenir l'approbation de l'Ordinaire du lieu révèle que l'autorité qui détermine la légitimité du culte, dans un sanctuaire, est l'évêque et non, par exemple, celle du supérieur de la congrégation religieuse qui le régit. Souvent les sanctuaires sont confiés à une congrégation religieuse : c'était le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle, mais souvent le sanctuaire peut avoir des Recteurs qui appartiennent au clergé diocésain¹⁵⁴. 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 dans celle de l'ensemble du diocèse d'une manière structurée, ou, comme on dirait plutôt avec un lexique de l'Eglise, qu'elle soit « en communion » »¹⁵⁵. Donc, si une différence

¹⁵⁰ Cette notion d'*identité du lieu* est mieux précisée dans le troisième chapitre de ce texte, en particulier dans le QUATRIEME CHAPITRE.

¹⁵¹ Voir le *Code de Droit Canonique*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2006 can. 1230.

¹⁵² Voir le paragraphe dans le troisième chapitre de ce texte, en particulier PARAGRAPHE « *Le sanctuaire entre structure religieuse universelle et institution religieuse* »

¹⁵³ Voir S. Vareschi, *Il santuario come istituzione nei suoi aspetti canonico-amministrativi*, in *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 56-77.

¹⁵⁴ Il n'y a aucune raison sacramentelle ou canonique pour l'une ou l'autre solution : dans le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne, une fois installée la paroisse, est restée confiée au clergé séculier, même après la construction d'une église paroissiale dans le village au pied du mont Miesna.

¹⁵⁵ Voir S. Vareschi, *Il santuario come istituzione nei suoi aspetti canonico-amministrativi*, in *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 56-77, en particulier pp. 59-60.

demeure, elle ne devrait pas subsister sur le plan pastoral. Toutefois, la pratique religieuse au sanctuaire, qu'elle soit la participation à la messe, aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie ou la simple visite, et la pratique en paroisse possèdent des caractères morphologiques profondément différents qui contribuent à inspirer, en partie, le charme de ces lieux¹⁵⁶. Sur cet aspect, les institutions religieuses et les fidèles peuvent être considérés en accord sur le plan de l'expérience concrète : ils reconnaissent les sanctuaires comme des lieux hors de l'ordinaire pour ce qui concerne leur histoire et leur construction, mais aussi pour les formes particulières du *vécu religieux*¹⁵⁷. 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 »¹⁵⁸. 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 »¹⁵⁹. La préoccupation manifestée dans ce texte est aussi celle d'introduire de la précision et de garantir une régulation des « pratiques de piété populaire », en plus de reconnaître aux sanctuaires leur importance pour la vie liturgique et pour les sacrements qui y sont célébrés et qui en constituent l'axe portant et la fondamentale, voire la seule, voie pour atteindre le salut.

La dévotion aux Saints est l'un des aspects les plus marquants de ces pratiques dites de *piété populaire*¹⁶⁰ : elle constitue, en même temps, une ressource formidable pour la vie des croyants et de l'Eglise, mais aussi une source potentielle de gêne face aux dérives d'une

¹⁵⁶ Sur cet aspect des lieux, on reviendra plus loin dans le QUATRIEME CHAPITRE à l'analyse des lieux.

¹⁵⁷ La référence est à l'historiographie religieuse et, en particulier, à l'œuvre de G. De Rosa qui avec d'autres historiens, a fondé à Padoue, en 1966, le *Centro studi per la storia della Chiesa nel Veneto nell'età contemporanea* (Centre d'études d'histoire de l'Eglise de la Vénétie de l'âge contemporaine).

¹⁵⁸ Voir le *Code de Droit Canonique*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2006, can. 1234, paragraphe 1.

¹⁵⁹ La comparaison des textes dérive de la lecture du *Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2006 can. 1234, paragrafo 1 dans la version en italien où l'on lit : « come pure coltivando le sane forme della pietà popolare ». L'autre est un texte publié par le Conseil de la Pastorale pour les migrants et les gens itinérants à l'occasion du Jubilé de l'an 2000, c'est-à-dire Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario, Memoria, presenza e profezia del Dio vivente*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1999, paragraphe 1.

¹⁶⁰ Une différence qui permet de distinguer la *piété* de la *dévotion* est probablement le fait d'évoquer tout de suite l'objet du sentiment mais surtout de la pratique dans le deuxième terme, à la différence du premier où il faut évoquer explicitement le mot « pratique ». Comme le définit le *Trésor de la langue française*, la piété est un « attachement fervent à Dieu ; un respect des croyances et des devoirs de la religion », la dévotion est un « dévouement et zèle déployé, sous une forme liturgique ou par des pratiques régulières privées en l'honneur de Dieu ou des saints ». *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul IMBS, Paris, C.N.R.S., 1978, (version numérique) respectivement les entrées *Piété* et *Dévotion*.

religiosité qui peut acquérir des connotations magiques¹⁶¹. 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'un côté, la dévotion des Saints se déploie dans 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 y endossant aussi des aspects qui sont propres à une mentalité religieuse naturaliste à laquelle souvent 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 à la quantité des actes de culte qu'à leur qualité, avec une tendance à leur accumulation selon une inspiration magique »¹⁶². Ceci est le cas du ritualisme : une attitude stigmatisée par l'Eglise moderne et dont le contraste d'une grande partie du clergé remonte aux périodes de Réformes, à commencer de la Contre-réforme¹⁶³ jusqu'au climat qui précède le Concile Vatican II¹⁶⁴.

D'autre part, la dévotion peut prendre la signification d'un « modèle à imiter » : « les fidèles cherchent des figures idéales à imiter dans leur quête de perfection qui s'inspire du modèle monastique »¹⁶⁵. Si la quête d'une intercession des Saints est quand-même praticable, 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 »¹⁶⁶ mais surtout en rappelant le « primat de l'intercession du Christ » dans les rapports entre l'Eglise du ciel et l'Eglise sur la terre¹⁶⁷.

¹⁶¹ Sur ce point se joue un point fondamental de l'étude de la religiosité : pour une différence entre magie et religion voir M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. it. *Economia e società*, Vol. II, capitolo 5 mais aussi M. Mauss avec H. Hubert, in M. Mauss, *Op. cit.*, 2001 [1950], en particulier les pp. 101-114.

¹⁶² Voir V. Bo, entrée *Santi (devozione)*, in *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto, Assisi, Cittadella Editrice, 1980, pp. 520-522, en particulier p. 520.

¹⁶³ D. Julia, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la direction d'André Vauchez, Rome, Ecole Française de Rome, 2000 (Collection de l'Ecole de Rome, 273), pp. 241-295.

¹⁶⁴ G. Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II : (1959-1965)*, Bologna, Il mulino, 2005.

¹⁶⁵ L'auteur continue: « la figure du saint et l'exemple ou le modèle proposé par celui-ci, ont mis en marge Jésus Christ. En effet, la dévotion aux saints dans son développement historique et dans ses manifestations concrètes n'a pas seulement glissé dans l'exagération et la déformation soit expressive que de contenu, mais elle a fait perdre le sens de la centralité du Christ ». La référence est à la Constitution Dogmatique *Lumen Gentium*, (le 21 novembre 1964), n.39, 49. Voir V. Bo, entrée *Santi (devozione)*, *Op. cit.*, p. 521.

¹⁶⁶ La Constitution Conciliaire *Sacrosanctum Concilium* (le 4 décembre 1963) décrète au paragraphe 111 : « 111. Selon la tradition, les saints sont l'objet d'un culte dans l'Église, et l'on y vénère leurs reliques authentiques et leurs images. Les fêtes des saints proclament les merveilles du Christ chez ses serviteurs et offrent aux fidèles des exemples opportuns à imiter.

Pour que les fêtes des saints ne l'emportent pas sur les fêtes qui célèbrent les mystères sauveurs en eux-mêmes, le plus grand nombre d'entre elles seront laissées à la célébration de chaque église, nation ou famille religieuse particulière; on n'étendra à l'Église universelle que les fêtes commémorant des saints qui présentent véritablement une importance universelle.

¹⁶⁷ Voir la Constitution Dogmatique *Lumen Gentium* (le 21 novembre 1964), en particulier les paragraphes 49 et 50.

L'intervention de l'institution religieuse est très souvent « une action qui suit la fondation du sanctuaire même, étant donné le caractère normalement charismatique de ces lieux de culte »¹⁶⁸. La fondation d'un sanctuaire – c'est-à-dire la construction et la consécration – correspond à la définition d'un espace de qualité autre que l'ordinaire, à cause d'une manifestation du sacré. Sur le lieu où s'érige un sanctuaire, s'est produit un fait exceptionnel ou un événement prodigieux : lorsqu'une fois il y a eu la *hiérophanie*, le lieu devient le point privilégié pour d'autres rencontres avec le « sacré sans médiations ». La caractéristique de tout sanctuaire est de concéder aux fidèles cette possibilité de la rencontre directe avec le sacré, qui, autrement, resterait inconnaissable : « ce sacré s'exprime par des concepts, des mythes, des symboles qui ne sont jamais ressentis par l'*homo religiosus* que comme des manières de parler, des approximations, des idéogrammes plus ou moins inadéquats à leur objet. Ils ne sont que de simples transcriptions humaines d'une réalité qui demeure (...) plus ou moins cachée à l'homme, mais à laquelle il entend rattacher son action. Le sacré se définit ainsi comme une relation »¹⁶⁹. A travers la *hiérophanie* et son souvenir constitué par le sanctuaire, l'*homo religiosus* peut avoir accès à une dimension du « sacré-vécu, historiquement possédé en un temps et un espace donnés, et dont l'expression résulte, pour une grande part, de la culture originale de l'homme religieux »¹⁷⁰. Pendant toute l'histoire des religions et sans solution de continuité, se sont accumulées de nombreuses *hiérophanies*, des plus primitives jusqu'à la hiérophanie suprême qui, pour un chrétien, est l'incarnation de Jésus-Christ¹⁷¹.

Le sacré, lors de sa manifestation, introduit « des distinctions, des discriminations, des différences de niveau et de potentiel : certains objets sont plus élevés que d'autres, plus chargés de puissance et de menaces que d'autres ». « Du même coup, l'espace dans lequel le sacré a fait irruption est un espace différencié, semé de lieux privilégiés. Il en est de même du temps, scandé par l'alternance des jours ordinaires et des jours fastes ou néfastes »¹⁷². Les objets et les lieux « acquièrent une dimension nouvelle par référence à un système de croyances. Les objets sont investis d'une charge de sacré quand ils sont à l'intérieur du

¹⁶⁸ S. Vareschi, *Il santuario*, *Op. cit.*, p. 60.

¹⁶⁹ Voir M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, p. 8. Pour une brève introduction aux notions de *homo religiosus* en rapport avec celles de *sacré* et de *sanctuaire*, voir J. Ries, *L'homo religiosus, il sacro e il santuario*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 24-38.

¹⁷⁰ M. Meslin, *Pour une science*, *Op. cit.*, 1973, p. 9. Sur cet aspect du sanctuaire comme « lieu de mémoire » et « lieu d'une mémoire » on reviendra dans le QUATRIEME CHAPITRE de ce texte.

¹⁷¹ M. Eliade, *Op. cit.*, 1965, p. 19

¹⁷² E. Terray, *Le religieux et le sacré*, in *La cité et le sacré*, numéro spécial de « Raison présente », n. 101, 1992, pp. 21-25, en particulier p. 22.

champ religieux et participent à la structure symbolique propre à chaque culture »¹⁷³. Pour simplifier, et presque caricaturer, « Le monde qui fait place au sacré est en conséquence un monde *marqué, balisé* : des *repères* y sont érigés, des *frontières* y sont tracées. Le sacré a du même coup même coup pour effet de *donner forme et détermination à la pensée et à l'action des hommes* : dans un monde imprégné par le sacré, on ne peut pas croire, dire et faire n'importe quoi ». Au contraire, « un monde privé de sacré serait un *monde de l'indifférenciation* (...) de point de vue de la connaissance comme du point de vue de l'action. Les « individus n'auraient, pour définir des valeurs, pour se repérer et s'y guider, d'autre boussole que leurs *intérêts personnels* ou leurs *passions personnelles* »¹⁷⁴. D'ailleurs, cette analyse d'un monde « *désacralisé* » ou « *désenchanté* » s'énonce comme une déformation dans le sens que la source de la définition des valeurs, dans une société sécularisée comme l'Europe occidentale moderne et actuelle, est bien plus complexe que l'actualisation de la capacité d'orientation axiologique intrinsèque du sacré. Accepter ces énoncés, sans autres précisions, signifie renoncer à un discours sur la définition des sources des valeurs, qui se révèlent, elles aussi rationnelles¹⁷⁵.

Si l'on essaie de répondre aux propos du Code de Droit Canonique, que l'on vient d'énoncer, 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 tard Moyen Age¹⁷⁶. Les reliques ont été transportées dans le sanctuaire à la fin du onzième siècle mais elles remontent, selon différentes sources historiques, à la période de persécution des chrétiens d'Antonin ou Dioclétien, pendant les premiers siècles. Du point de vue hagiographique, les deux Saints et leur martyre sont l'« un des (nombreux !) nœuds problématiques de l'hagiographie ancienne (...) A propos de leur *passio*, du culte et des translations des reliques, il existe un modeste répertoire de sources latines, grecques et parfois coptes »¹⁷⁷. Cependant, les deux références qui, selon les spécialistes, devraient

¹⁷³ F. Raphaël, *Monopole du sacré. Confiscation, Stockage et Monopole du sacré*, in M. Philonenko et M. Simon (Collection dirigé par), *Sanctuaires et clergés. Etudes d'Histoire des religions*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1985, pp. 167-179, en particulier p. 169.

¹⁷⁴ E. Terray, *Le religieux*, *Op. cit.*, 1992, p. 22. Les *italiques* sont de l'auteur.

¹⁷⁵ R. Boudon, *Le sens des valeurs*, Paris, P.U.F., 1999, en particulier les chapitres 2 et 3. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

¹⁷⁶ Une introduction sur le sanctuaire est donné par *Il santuario feltrino dei Ss. Vittore e Corona*, « I santuari d'Italia illustrati. Supplemento del 'Pro familia' », III, n. 5, maggio 1930, pp. 65-79.

¹⁷⁷ La *passio* (au pluriel *passiones*) est le récit du martyre des Saints : ils sont contenus dans de nombreux manuscrits qui constituent la source de ce que l'on connaît à propos des Saints vénérés en époque ancienne, moderne et contemporaine. G. Lucchesi, entrée *Vittore e Corona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Città Nuova, 1969, vol. XII, coll. 1290-1293, en particulier les coll. 1290-1291. Il faut préciser aussi que ce texte (qui est une source très importante pour tout chercheur qui s'occupe de religion catholique dans différentes disciplines) compte cinquante *Vittore* différents.

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 ancienne) du martyr sont les mêmes dans les différentes *passiones*¹⁷⁸. L'histoire et la légende, même à l'examen attentif de la part des chercheurs, 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 atteinte¹⁷⁹. L'importance d'un récit mythique – comme dans le cas des légendes de fondation – réside rarement dans sa vraisemblance: les textes de ces récits des événements 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) ». Un texte narratif en général (la légende de fondation dans ce cas) 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 ». Cette dernière 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 racontés¹⁸⁰.

Au contraire, si l'on cherche à répondre au deuxième propos du Code de Droit Canonique, c'est-à-dire pour ce qui concerne le nombre de fidèles et de visiteurs que compte en moyenne le sanctuaire, l'évaluation est beaucoup plus problématique. Les deux sources de cette évaluation peuvent être ou la mémoire collective (jusqu'au point où l'on peut la reconstruire aujourd'hui) ou les documents historiques (pour les sources auxquelles on a eu accès). D'abord, la reconstruction de cette mémoire s'est concentrée sur la période précédant les années soixante du vingtième siècle, à travers le recueil de récits de vie de personnes d'un certain âge qui participaient à la fête des Saints Patrons – les dits « vieux fidèles ». La vérité, la légende et la reconstruction factuelle se confondent dans les récits des interviewés qui ne peuvent avoir de souvenirs (et parfois vagues) que de la période qui suit la Grande Guerre. Tous les interviewés auxquels on a demandé de raconter comment se déroulait autrefois la fête du Saint Patron, sont nés entre 1908 et 1934. Ils proviennent des différentes paroisses locales et la seule donnée qui semble ressortir avec un plein accord, c'est que les participants

¹⁷⁸ G. Lucchesi, entrée *Vittore e Corona*, *Op. cit.*, col. 1291.

¹⁷⁹ G. Lucchesi, entrée *Vittore e Corona*, *Op. cit.*, col. 1291 l'affirme explicitement, bien qu'entre parenthèse mais en y reviendra lors de la discussion de la légende de fondation du sanctuaire et de son rapport avec l'histoire : voir la PREMIERE PARTIE de ce texte.

¹⁸⁰ M. Tessarolo, *I Santuari nel Veneto tra devozione e istituzione*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, pp. 166-169. Voir en ANNEXE E la légende de fondation du sanctuaire.

à la fête étaient tous des personnes « comme nous-mêmes », c'est-à-dire des gens simples, des travailleurs, ni des « riches » ni des « patrons ». Ces derniers, au contraire, allaient à la messe dans les chapelles de leur domaine ou à la cathédrale¹⁸¹.

D'autres indices, à savoir ceux plus objectifs qui dériveraient des documents historiques, sont assez difficiles à repérer ou même très lacunaires : le « livre des visiteurs » est une initiative discontinuée et peu fiable. Premièrement, si l'on considère la condition de l'alphabétisation de la région avant la période républicaine¹⁸² ; deuxièmement, si l'on se base sur les sources repérées dans les Archives du sanctuaire : on a commencé à le rédiger en 1936 mais d'une façon discontinuée puisque les livres sont en nombre de six et incomplets¹⁸³. Un autre indice indirect comme le nombre d'hosties consacrées distribuées pendant les trois jours de la fête est une donnée notée, elle aussi, d'une façon non continue : on le mentionne dans les bulletins du sanctuaire mais seulement lorsque l'information est jugée comme très remarquable¹⁸⁴. Une question posée aux interviewés « dévots » porte sur l'éventuelle célébration d'une « neuvaine » pour les Saints Victor et Couronne, mais tous ceux qui s'en souviennent (la moitié des interviewés et ceux plus âgés) racontent de préférence d'un « triduum » de la fête. Cette remarque laisse supposer une attitude « festive » plutôt que « de pénitence »¹⁸⁵. Les livres paroissiaux sont des sources importantes pour la démographie religieuse mais, pour le fait de retenir les informations de la vie paroissiale (mariages, baptêmes, funérailles et acquisitions de biens), ils ne sont pas aussi remarquables pour le type d'analyse entamée ici. Si l'on veut parler de « religion populaire », ce qui intéresse, c'est surtout la religiosité festive et non ordinaire qui s'est développée autour du sanctuaire, dont les sources sont moins fiables et très dispersées. Il est intéressant aussi de remarquer que celles-ci ont subi des opérations d'« épuration », c'est-à-dire qu'elles sont détruites au nom du goût esthétique lors de la première des restaurations effectuées pendant le vingtième

¹⁸¹ La question initiale est : « Est-ce que vous alliez à la fête des Saints Victor et Couronne ? » et ensuite, au fur et mesure que l'interviewé reconstruit ses souvenirs, on introduit des précisions sur le temps historique de la fête la question des participants est toujours posée explicitement.

¹⁸² G. Genovesi, *Storia della scuola in Italia dal Settecento a oggi*, Nuova ed. accresciuta e aggiornata, Roma-Bari, Laterza, 2004.

¹⁸³ Dans les Archives du sanctuaire, on trouve ces livres en nombre de six, recueillis d'une façon non systématique. L'analyse des documents sera plus ponctuelle dans la TROISIEME PARTIE.

¹⁸⁴ En 1901, un périodique le mentionne lors de la fête des « filles de Marie » : « le nombre est de sept cent intervenants qui célèbrent l'eucharistie à la présence de l'évêque ». Voir *Pie unioni delle Figlie di Maria*, « Il Vittorino da Feltre. Conversazioni bimensuali educative », XXX, N.s. n. 13 – Feltre, 7 novembre 1901 n. 21-22, pp. 87-88. Dans les Archives du sanctuaire, dans les livres de la comptabilité les frais pour les hosties sont carrément calculées annuellement.

¹⁸⁵ La différence entre les deux (*triduum* et *neuvaine*) et le maintien du premier terme pendant les fêtes actuelles n'est pas une donnée anodine ou une simple acception de la langue. Au contraire, ils vont constituer la vraie attitude de la fête. Pour des précisions, on y reviendra dans la TROISIEME PARTIE.

siècle¹⁸⁶.

Etablir la vérité historique des Saints Martyrs Victor et Corona et de leur sanctuaire est indiscutablement une tâche des historiens, mais ce qui intéresse davantage au sociologue 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 aux fins d'exaltation de la dévotion féminine¹⁸⁷. Comme on l'a vu, une certaine morphologie du territoire et une certaine réception de la Contre-Réforme ont déterminé, dans le diocèse de Belluno – Feltre, la persistance des dévotions pour les Saints tout au long du dix-huitième et du dix-neuvième siècles¹⁸⁸.

3.2 *La religion populaire : une notion hétérogène*

L'étude de la *religion populaire* est un thème commun à plusieurs disciplines des sciences humaines et elle prend différentes dénominations selon l'encadrement théorique et selon l'orientation nationale choisis par les chercheurs qui l'abordent. Dorénavant, on appellera *religion populaire* une catégorie de phénomènes religieux plutôt étendue et toujours susceptible d'acquérir de nouveaux dossiers. Le choix est dû à l'exigence d'une simplification du langage plutôt qu'à une simplification de type conceptuel, puisqu'on est toujours bien conscient que ce choix de la traiter comme, au contraire, celui de le passer sous silence, est fondamentalement problématique et discutable¹⁸⁹. La discussion sur les phénomènes religieux qui peuvent être rangés dans cette catégorie « populaire » est composite : *a priori*, la dévotion aux Saints¹⁹⁰ y rentrerait sans problème et, par extension, aussi les croyances et les pratiques que l'on retrouve dans les lieux comme les sanctuaires. Alors, quels sont les éléments problématiques ? La *religion populaire* « entre mythe et réalité » est l'objet de nombreuses investigations et d'aussi nombreuses critiques adressées

¹⁸⁶ On y reviendra dans la TROISIEME PARTIE.

¹⁸⁷ A. De Spirito, *Il « sesso devoto ». Religiosità femminile tra Settecento e Ottocento*, in *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'età moderna*, G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (a cura di), Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 453-476.

¹⁸⁸ G. De Sandre Gasparini, L. Gaffuri et F. Lomastro Tognato, *Santuari veneti: dati e problemi*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani in Italia: approcci regionali*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 173-220, le Tableau 3 à la p. 214. Voir en particulier la PREMIERE PARTIE de ce texte.

¹⁸⁹ Voir D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, en particulier le chapitre 3, paragraphe IV.

¹⁹⁰ D'un point de vue historique, l'une des approches les plus réussies est encore celle de P. Brown, *The cult of Saints* trad. it. *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, 1983.

aux chercheurs qui s'en sont occupé comme aux disciplines qui l'ont maniée. De l'approche historique à celle pastorale, des dossiers ethnographiques aux sociologiques, en France mais aussi en Italie, dans la littérature aussi bien francophone qu'anglo-saxonne les références sont très nombreuses¹⁹¹.

Dans les différentes approches à l'étude de la *religion populaire*, on trouve plusieurs sources de difficultés qui dérivent de l'accord encore limité (parfois non poursuivi) sur l'emploi et les fonctions de cette notion très « hétérogène », comme elle est jugée avec beaucoup plus d'accord. De cette manière, celle-ci s'énonce controversée soit pour les acceptions qu'elle prend que pour les matériaux dont elle traite : lorsque les chercheurs entament la notion, les précisions semblent prendre le relais sur la discussion même¹⁹². Description, explication, compréhension et régulation de la religion populaire concourent au débat avec les méthodes et les instruments épistémologiques des différentes disciplines comme l'ethnographie, la sociologie, l'anthropologie et la pastorale. Ce domaine d'études a une forte possibilité de s'élargir aussi bien dans le temps que dans l'espace : l'articulation des interventions qui y sont consacrées selon les différentes approches des sciences humaines lors du colloque qui s'est déroulé à Paris en 1977, sur l'initiative du C.N.R.S., en témoigne¹⁹³. Si l'on laisse de côté, pour l'instant, le développement de cette idée dans l'espace et si l'on considère celui 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 Lumières¹⁹⁴. A cette occasion-là, les intervenants essaient de dégager une question de fond qui entraîne le doute sur l'existence même de la religion populaire : est-ce que « la religion populaire est un nouveau mythe ou une réalité socio-

¹⁹¹ L'un des ouvrages les plus adéquats dans le domaine de la sociologie c'est F.-A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Ed. du Minuit, 1982, mais le nombre d'ouvrages, de recherches et d'étude consacrés à ce domaine, est plutôt étonnant. Tout au long de cette partie on ajoutera d'autres références bibliographiques utiles.

¹⁹² A l'occasion des nombreux colloques et publications spéciales qui y sont consacrés, une rhétorique recourante est l'affirmation de l'hétérogénéité de la notion : voir, par exemple, J. Cuisenier, *Introduction*, in *La religion populaire*, Actes du colloque international (Paris, 17-19 octobre 1977), Paris, Ed. du C. N. R. S., 1979, pp. 11-12 ; J. Duquesne, *Un débat actuel : « La religion populaire »*, in *Religion populaire et réforme liturgique*, « La Maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique », 122, 2^e trimestre 1975, pp. 7-19 ; *Religione popolare e chiesa cattolica: riflessione sociologica, storico-antropologica, teologica, rassegna bibliografica*, « Rivista di Teologia Morale », XI, 42, aprile-giugno 1979, pp. 167-170 ; *La religiosité populaire*, « Social Compass », XXII, n. 2, 1975. Plus tard : R. Cipriani, *La religion populaire : en guise de présentation*, « Archives de sciences sociales des religions », XXXII, n.64/1, juillet-septembre 1987, pp. 5-6. G. De Rosa, *Introduzione et Conclusioni à Religione e religiosità popolare*, « Ricerche di storia sociale e religiosa », VI, n. 11, N.s., gennaio-giugno 1977, pp. 6-8 et pp. 177-192.

¹⁹³ *La religion populaire*, *Op. cit.*, 1979.

¹⁹⁴ A partir des trois périodes historiques (du Moyen Age aux Lumières, des Lumières au milieu du dix-neuvième siècle et enfin « l'Aujourd'hui »), le colloque vise à confronter des chercheurs dont les intérêts sont divers, sous la même « étiquette ». Mais l'expérience n'est ni la seule ni la première : *Les religions populaires*, Colloque international 1970, Québec, Presses de l'université de Laval, 1972.

historique ? »¹⁹⁵. Il s'agit d'une question que l'on avoue avoir hanté cette étude sur les Saints Patrons de Feltre. 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 »¹⁹⁶. Pour mieux discerner la complexité de cette notion, d'un côté, il serait approximatif de négliger les orientations idéologiques qui marquent les chercheurs qui s'en sont occupés, comme de l'autre, il serait excessif de résoudre la question par la seule référence à cet aspect. Ceci est reconnu important pour l'orientation de la recherche mais il ne peut porter à une solution du long débat qui a engagé les chercheurs de différentes provenances, parmi lesquels on trouve des historiens et des sociologues mais aussi des théologiens et des liturgistes¹⁹⁷. 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 si « la religion populaire a été constituée en objet scientifique », d'autant plus que le débat s'est déroulé soit à l'intérieur des sciences humaines qu'à l'intérieur de l'Eglise¹⁹⁸.

Un commentaire de la part d'un historien au sujet de la constitution de ces différents champs d'application de la notion est significatif. Il permet ainsi de comprendre les difficultés sur le plan des définitions, comme les incompréhensions que ces dernières peuvent engendrer dans les rapports entre disciplines scientifiques différentes, en quête de la vérité historique ou plus simplement d'une explication plausible : « Les troubles du monde viennent de la grammaire et de la sémantique »¹⁹⁹. L'auteur poursuit son examen de la terminologie, en remarquant qu'on tend de plus en plus à préférer le tour (=la formule) *histoire d[...]* *religieux*, plutôt que *Histoire de la France religieuse*, *Storia dell'Italia religiosa*. « Ces titres

¹⁹⁵ On vient d'énoncer la question comme elle est reportée par F.-A. Isambert, *Op. cit.*, 1982, en particulier p. 21.

¹⁹⁶ F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, *Op. cit.*, 1982, p. 21.

¹⁹⁷ Il s'agit de la question que se pose A. N. Terrin, *La religiosità popolare in prospettiva fenomenologica. Tentazione di fondazione antropologico-religiosa*, in *Ricerche sulla religiosità*, *Op. cit.*, 1979, pp. 119-148.

¹⁹⁸ F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, *Op. cit.*, 1982, en particulier les chapitres 2 et 3.

¹⁹⁹ E. Goichot, *Sentiment religieux, pietà, vissuto religioso*, in A. L. Coccato (a cura di), *Contributi alla storia socio-religiosa. Omaggio di dieci studiosi europei a Gabriele De Rosa*, Vicenza Istituto per le Ricerche di Storia sociale e religiosa – Roma Istituto “Luigi Sturzo”, 1997, pp. 35-62, en particulier les pp. 35-36. Il s'agit d'un caractère commun à d'autres chercheurs qui s'occupent d'histoire : ils vont dans le même sens d'une interrogation du langage à la recherche de pièges ou de précisions qui peuvent expliquer le développement du langage : voir l'*Introduction* d'A. Vauchez à *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, André Vauchez (sous la direction de), Rome, Ecole Française de Rome, 2000 (Collection de l'Ecole de Rome, 273), pp. 1-7.

traduisent le souci de respecter deux exigences qu'il n'est pas facile de concilier. Cette histoire vise au religieux dans ce qu'il a de spécifique, les rapports des hommes avec leur Dieu et non simplement les appareils ecclésiastiques, leurs conflits avec les Etats, les querelles doctrinales, ni même le dénombrement dans l'empyrée du « spirituel », à le cantonner dans une sphère étanche, elle montre comment il s'inscrit dans les structures et le devenir des sociétés, ce qui est bien l'objet de toute histoire »²⁰⁰. On peut ajouter que si cette spécificité du religieux est l'objet de toute histoire, une telle approche est aussi l'objet d'une analyse sociologique attentive aux processus culturels qui visent à l'examen des parcours du changement de la mentalité religieuse, dans ce cas locale. D'ailleurs, l'analyse de la mentalité religieuse, lorsqu'on se pousse dans un temps dont les souvenirs n'appartiennent plus à des observateurs ou à des témoins mais à des traces²⁰¹, passe forcément par des documents produits à d'autres fins ou par la mémoire qui en reste. La sélection de ces derniers est toujours dictée par des intérêts qui peuvent être à la fois religieux, intellectuels, politiques et parfois économiques²⁰². Toutefois, le tri des souvenirs arrive à se faire aussi par le biais de la réaction aux traumatismes, même dans le cas où l'on s'occupe de groupes dont le dénominateur commun peut être constitué par des caractéristiques diverses (de l'appartenance politique à la parentèle, de la race à la religion professée)²⁰³.

Les différentes dénominations et les tournures choisies pour indiquer cet ensemble de phénomènes religieux – les dévotions, les pèlerinages parmi les plus importants – cacheraient, à leur tour, d'autres problèmes à propos des disciplines auxquelles elles se réfèrent. L'étude de la *religion populaire* fait partie des sujets intrinsèquement *interdisciplinaires* : il faudrait remarquer, peut-être à côté de cela, que la matière de base – l'étude des phénomènes religieux – est controversée elle-même d'un point de vue disciplinaire. Si, à cette première considération, on inclut une spécification aussi ambiguë comme *populaire*²⁰⁴, le résultat est stimulant mais pas nécessairement accompli. D'ailleurs, comme l'affirme F.-A. Isambert : « Examiner tour à tour les deux termes dont se compose

²⁰⁰ E. Goichot, *Sentiment religieux*, *Op. cit.*, p. 37.

²⁰¹ On songe ici à l'ouvrage de M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1971 [1941].

²⁰² Il s'agit d'un aspect souligné par exemple par J. Ségué dans *Langue du peuple et piété du vulgaire : un exemple occitan au grand siècle*, in *Recherches et religions populaires, colloque international* (1973) Montréal, Bellarmin, 1976, pp. 50 et suivantes.

²⁰³ Voir dans le cas des « représentations sociales, par exemple, à propos des victimes des camps de concentration et de leurs descendants : N. Zajde, *Enfants de survivants*, Paris, Odile Jacob, 1995 cité dans P. Mannoni, *Les représentations sociales*, Paris, P.U.F., 1998, pp. 18-23. Mais aussi le numéro spécial des « Actes de la recherche en sciences sociales » : *L'illusion biographique* n. 62-63, juin 1986, en particulier l'article de M. Pollak et N. Heinich, *Le témoignage*, pp. 3-29.

²⁰⁴ P. Bourdieu, *Vous avez dit 'populaire' ?*, « Actes de la recherche en sciences sociales », n. 46, mars 1983, pp. 98-105.

l'expression « religion populaire » serait un exercice stérile, dans la mesure où ils ne sont pas indépendants, où chacun des deux, dans sa liaison à l'autre, en limite les variations de sens, et aussi lui apporte des incertitudes propres »²⁰⁵. Plusieurs disciplines ont touché l'étude de la *religion populaire* par les biais divers de l'historiographie religieuse ou de l'anthropologie religieuse ou encore de la pastorale ecclésiastique, seulement pour en nommer quelques-unes et sans la prétention d'être exhaustifs²⁰⁶. Toutes ont avancé leurs précisions – ou pour mieux dire, les précisions de leur discipline – et toutes ont contribué à rendre plus riche (voire hétérogène et compliqué) le débat qui s'est exprimé d'une façon plus forte pendant la décennie soixante dix, lors de la publication de nombreux ouvrages sociologiques, historiques et qui s'adressent à la pastorale catholique. Les dates sont toutes très proches : la décennie soixante-dix est la plus concernée, tandis qu'à partir de la deuxième moitié des années quatre-vingts, l'attention se déplace sur d'autres thèmes « difficiles » pour l'Eglise catholique. Il est vraisemblable que plusieurs facteurs ont contribué à cette floraison d'ouvrages, hors du champ proprement religieux, mais une hypothèse déjà avancée dans d'autres parties de ce texte, demeure celle de la réception du Concile Vatican II qui s'est produite aussi bien de la part du clergé que de la part des fidèles qui ont donné lieu aux mouvements et aux associations d'inspiration religieuse²⁰⁷.

Si des ouvrages et de nombreux articles sociologiques cherchent à comprendre l'usage de cette notion, à l'opposé, la pastorale se pose le problème du « devoir être » de cette « forme d'expression religieuse » : si l'on admet l'existence d'une religiosité « propre au peuple », de la part des institutions religieuses, une intervention active est attendue et encouragée à propos de leur régulation²⁰⁸. En Italie, au niveau pastoral, le thème est développé surtout à partir de l'Exhortation Apostolique du Pape Paul VI, *Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975)²⁰⁹ : la « religiosité populaire », qu'il préfère appeler ensuite « piété

²⁰⁵ F.-A. Isambert, *Op. cit.*, 1982, p. 27.

²⁰⁶ Des articles mettent de l'ordre dans l'approche historique aux phénomènes religieux, en Italie : voir C. Prandi, *Storia religiosa d'Italia e mondi popolari subalterni (tendenze e problemi)*, « Religioni e società », IV, n. 8, luglio-dicembre 1989, pp. 104-127 et M. Massenzio, *The Italian school of 'history of religions'*, « Religion », n. 35, 2005, pp. 209-222.

²⁰⁷ R. Latourelle (a cura di), *Vaticano II : bilancio e prospettive, venticinque anni dopo 1962/1987*, Cittadella, Assisi, 1987.

²⁰⁸ Les ouvrages dans ce domaine sont également nombreux : pour le débat en France on renvoie à F.-A. Isambert, *Op. cit.*, 1982, chapitre 3, pp. 78-99 et à l'article F.-A. Isambert, *Autour du Catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat*, « Social Compass », XXII, 2, 1975, pp. 193-210.

²⁰⁹ En Italie, parmi les ouvrages (pour nommer seulement ceux publiés pendant la période des années soixante-dix) sur le rapport entre pastorale (et Eglise *latu sensu*) et *religion populaire*, on signale : Aa.Vv., *La religiosità popolare*, Teresianum, Roma, 1978 ; Aa.Vv., *Liturgia e religiosità popolare*, Dehoniane, Bologna, 1979 ; D. Pizzuti – P. Giannoni, *Fede popolare*, Marietti, Torino, 1979 ; V. Bo, *La religiosità popolare*, Cittadella, Assisi, 1979 ; *Ricerche sulla religiosità popolare nella bibbia, nella liturgia, nella pastorale*, a cura dell'Istituto di Liturgia Pastorale della Abbazia di S. Giustina, Padova, Bologna, Dehoniane, 1979.

populaire », est abordée pour son importance dans l'évangélisation des vieux et de nouveaux lieux d'«implantation de la foi chrétienne »²¹⁰. Cette intervention du *magistère de l'Eglise* est un acte nécessaire lorsque des controverses ecclésiastiques et un débat à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Eglise éclatent resserrés en une période assez courte à partir de la fin des années soixante-dix et qui n'atteint pas les années quatre-vingts. Pendant cette période, à Paul VI succèdent sur le siège pontifical, en succession rapide, Jean Paul I (Albino Luciani) et Jean Paul II (Karol Wojtila)²¹¹.

D'autre part, aucun ouvrage de la littérature examinée sur ce sujet, ne s'est avéré véritablement conclusif pour décider de l'incontestable utilité de cette notion de « religion populaire ». Les réponses données par F.-A. Isambert à la question « mythe ou réalité » de cet « objet d'études » semblent nombreuses, lorsqu'il introduit la discussion à propos de « l'Aujourd'hui » de la « religion populaire », ou lorsque il essaie de l'isoler à l'intérieur d'une approche possible. Toutefois, lorsqu'il pose véritablement la question sur un plan sociologique (presque programmatique) sa critique conclut que « la religion populaire ne possède pas l'unité qui permettrait de la traiter comme *un* objet social ». Il en est de même lorsque le sociologue oppose les caractères qui l'identifient comme *idée* ou comme *chose* : si en tant qu'*idée*, elle s'est « construite à travers les passions », « comme *chose* à voir et à explorer » elle est résiduelle parce que située « par rapport aux volontés et aux représentations de catégories populaires »²¹². D'autre part, la motivation de fond demeure l'ambiguïté épistémologique à laquelle on essaiera d'échapper dans cette étude. Cette possibilité nous est offerte par la distance, surtout temporelle, des origines du phénomène de la dévotion et par le manque d'engagement dans la croyance et dans les rites. « On est ainsi invité à une mise en perspective épistémologique à deux degrés. Car l'historien, le sociologue, l'ethnologue ne sont pas indépendants des idées de leur temps. Leur conceptualisation est une lutte incessante pour se désengluer des idéologies qui baignent les

²¹⁰ Paul VI, Exhortation Apostolique *Evangelii Nuntiandi*, (le 8 décembre 1975), paragraphe 48.

²¹¹ D'ailleurs, il s'agit d'une remarque superficielle qui constitue un élément important, à évaluer plus en détail ailleurs. Les ouvrages cités par F.-A. Isambert que l'on cite à la note 42 (régulation) sont en majorité publiés entre 1968 et 1978, même si le débat prend naissance dans les années quarante lors de la publication d'Henri Godin et Yvan Daniel, *La France pays de mission ?*, Lyon, l'Abeille, 1943. Entre parenthèse, on remarque que certaines déclarations du Pape Benoît XVI à propos de « l'Italie, pays de mission » lors de l'audience du mercredi font (pour nous singulièrement) écho à toutes ces controverses dont la solution n'a jamais été atteinte (malheureusement nous n'avons pas retrouvé la référence précises).

²¹² F.-A. Isambert, *Op. cit.*, 1982, pp. 118-121. Sur ce point l'auteur évoque explicitement l'opposition utilisée par E. Durkheim dans la seconde préface à *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988 [Alcan 1894], pp. 81-91.

notions qu'ils sont bien obligés d'utiliser »²¹³. De cette réflexion et par rapport à l'étude du sanctuaire des saints Victor et Couronne, on peut conclure qu'il n'y a aucune obligation à utiliser cette notion. Toutefois, il a fallu s'y mesurer au moins pour un motif d'importance non secondaire : 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 troublant, parfois justifié par la production d'ouvrage dans un domaine disciplinaire aux limites entre la scientificité des sciences sociales et la doctrine sociale de l'Eglise²¹⁴. 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 venaient des idées du Concile Vatican II (comme ils la 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 célébré²¹⁵.

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 »²¹⁶. 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 patrimoine (à travers les restaurations effectuées à partir des années vingt du vingtième siècle) ; ou comme lieu de la mémoire collective locale et comme point de repère pour l'identité locale. Une question opérative ressort à ce point et porte sur l'identité des acteurs de ce processus et sur les actions qu'ils ont entamées.

Qui sont les acteurs de cette construction, voire de 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 (par exemple, les Pères Antonio Vecellio, Giuseppe Bortolon, Giulio Gaio), tandis que les deuxièmes sont des personnes très cultivées, catholiques, aisées et qui ont une condition sociale plutôt

²¹³ F.-A. Isambert, *L'Aujourd'hui*, in *La religion populaire*, Actes du colloque international (Paris, 17-19 octobre 1977), Paris, Ed. du C. N. R. S., 1979, pp. 285-292, en particulier p. 285.

²¹⁴ Voir J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F. 1998, entrée *Doctrine sociale de l'église*.

²¹⁵ On reviendra d'une manière systématique sur les résultats de l'enquête dans la TROISIEME PARTIE de cette étude.

²¹⁶ F.-A. Isambert, *Op. cit.*, 1982, p. 119.

privilegiée par leurs connaissances et leur position socioprofessionnelle (par exemple, Alberto Alpagò-Novello ; Giuseppe Biasuz ; quelques-uns des interviewés parmi les observateurs). 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 fin²¹⁷.

Où se trouve alors « le peuple de cette religion populaire » ? Le peuple est là lors des « grandes manifestations religieuses de masse », lors des ostensions ou lors de la fête annuelle mais il est là surtout lors de la souscription financière pour les restaurations. Ces dernières se sont succédées pendant le vingtième siècle au nombre de trois grandes interventions, mais à chaque fois qu'on leur demande, les gens font ponctuellement leur grande ou petite offrande « à cause d'un attachement atavique à Saint Victor ». Cette justification est donnée par S. Claut, l'un des fondateurs de l'association qui s'inspire des deux Saints Patrons et responsable de la publication locale « Il nuovo Feltrino » qui en est l'organe officiel²¹⁸.

3.3 De la religion populaire à la religion réappropriée ?

Une discussion sur la *religion populaire* reporte à une autre discussion aussi contestée, ou encore plus, sur la *culture populaire*²¹⁹. En Italie, le débat sur la *religion populaire* n'arrive pas toujours à se libérer des problèmes qui entraînent la notion de *culture populaire* : en effet, les deux sont traitées assez souvent à partir de leur implication réciproque²²⁰. Un élément qui s'est révélé difficile à maîtriser, mais qui constitue une partie significative du

²¹⁷ On discutera de cet aspect d'une manière plus ponctuelle dans la TROISIEME PARTIE de ce texte

²¹⁸ Entretien avec Sergio Claut, recueilli le 12 mars 2002. L'« Associazione Santi Martiri Vittore e Corona » est fondée au milieu des années quatre-vingts et parmi ses initiatives il y a la récolte de fonds destinés à la restauration, mais aussi la prise de parole de la part d'une société locale composée du laïcat appartenant à l'Eglise locale. Voir TROISIEME PARTIE de ce texte où l'on essaie aussi de faire une estimation sur les frais soutenus pour les restaurations.

²¹⁹ La *culture populaire* ne doit pas être confondue avec la *culture de masse*, même si les deux sont parfois utilisées comme des synonymes : voir, entre autres, A. Nesti, *La negazione della cultura popolare*, R. Cipriani (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979, pp. 84-119 ; A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1982 ; C. Prandi, *La religione popolare fra potere e tradizione*, Milano, Franco Angeli, 1983. En particulier, dans L. Gallino *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, II ed. Milano, TEA, 1996 l'index analytique à entrée *cultura popolare* renvoie à *cultura di massa*.

²²⁰ En Italie, la question est traitée par les chercheurs en sciences humaines à partir de cette perspective. Un ouvrage qui recueille plusieurs thèmes autour de la *culture populaire*, c'est R. Cipriani (a cura di), *Op. cit.*, 1979.

cadre (contexte) de tout phénomène social qui relève aussi du changement (et la religion en est l'une de ces parties)²²¹, c'est l'existence d'une stratification sociale qui donne lieu à des productions culturelles spécifiques au groupe d'appartenance²²².

Cet élément ressort également de la démarche que l'on a suivi au début de l'enquête de terrain et qui a conduit forcément à sélectionner un certain nombre de catégories interprétatives. Cependant, il faut admettre que l'expression relative aux « productions culturelles » ainsi présentée est indéfinie, au point d'évoquer immédiatement des évaluations idéologiques (particulièrement fortes à ce sujet)²²³. Au contraire, un point sur lequel il n'y a pas de doute, c'est celui de l'existence d'une différenciation des groupes sur base sociale : un groupe social est caractérisé, entre autres, par le partage d'un certain nombre de normes et de valeurs tantôt codifiées tantôt à un état flou²²⁴ et d'un patrimoine intellectuel et matériel (ce dernier n'est pas autre que la culture). Ces dernières affirmations conduisent à l'hypothèse qu'un lien entre la production culturelle et la classe sociale (ou le strate ou le groupe selon les acceptions) d'appartenance soit opératoire même pour la définition d'une « forme religieuse moderne ». La distinction qui s'applique lorsqu'on étudie la religion populaire, est celle d'un *haut* et d'un *bas* ou d'une *grande tradition* opposée à une *petite tradition*²²⁵. Pour autant, il semble inacceptable de reporter toute différenciation à cette antinomie : très rarement une analyse sociologique peut se résoudre dans une antinomie, à la limite, celle-ci peut être utile dans le cas où elle va constituer les pôles extrêmes d'un idéaltype²²⁶.

La stratification, comme elle résulte évoquée ainsi, se réfère à la possibilité d'accès, de

²²¹ Voir, par exemple, les actes de la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (Sociology of Religion) : *Changement social et religion*, Actes de la 13^e conférence (Lloret de Mar, Espagne, 31 août – 4 septembre 1975), Polycopié.

²²² Pour être plus précis, il s'agit de la réception que de certains thèmes est faite de la part d'un groupe ou mieux par une classe sociale (au sens donné par M. Weber) : l'exemple le plus lumineux

²²³ On évoque surtout les deux attitudes principales vis-à-vis de la définition de classe ou strate social d'inspiration respectivement marxiste et wébérien. En particulier, le plus marqué du point de vue idéologique au sujet de la *religion* et de la *culture populaires* est sans doute la dérive « néo-marxiste » pour laquelle « la distribution de biens tels que le pouvoir, le revenu et le prestige est présentée comme nécessairement bimodale, opposant une classe dite « dominante » à une classe dite « dominée » ». Voir R. Boudon et F. Bourricaud, entrée *Stratification sociale*, in *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., Coll. Quadrige, 2000 [1982], pp. 569-576, en particulier p. 570.

²²⁴ On compare les définitions de *groupe(s)* contenues dans L. Gallino *Dizionario di sociologia*, *Op. cit.*, pp. 325-332, R. Boudon et F. Bourricaud, *Op. cit.*, 2000, pp. 269-277 et J. Baechler in R. Boudon (sous la direction de), *Traité de Sociologie*, Paris, P.U.F., 1992, pp. ??

²²⁵ En partie, ces distinctions trouvent leur origine dans l'anthropologie sociale et dans les études sur le folklore dans lesquelles (en Italie, surtout dans la seconde) elles résultent encore utilisées : par exemple A. M. Cirese, *Cultura egemonica e cultura subalterna. Rassegna sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1971, V ed. 1982.

²²⁶ M. Weber, *Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltaufhebung*, trad. franç. *Considération intermédiaire. Théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde*, in *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996 [1922], pp. 410-460, en particulier pp. 410-413.

la part des fidèles des différentes périodes considérées dans cette étude, à un certain nombre de *représentations collectivement partagées*. La question que l'on se pose alors porte sur la direction, sur la force et sur les modes d'acquisition des thèmes et des connaissances qui « circulaient » *naturellement* à l'intérieur de la société depuis le treizième siècle (qui correspond à la datation des fresques les plus anciennes de l'église du sanctuaire)²²⁷. Cette lecture est faite à partir de l'enseignement des folkloristes et des ethnologues, selon lesquels le culte des Saints Victor et Couronne semblerait un exemple de la naissance et du développement d'une « piété locale ». Cette suggestion s'est révélée, seulement en partie, marquante et utile pour la compréhension du phénomène, étant donné que 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 à la circulation des opinions. L'opinion touche au 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. En particulier, les connaissances sur l'histoire, sur la légende des Saints Victor et Couronne est un exemple de la « circulation » des thèmes, dont l'origine de la version récente (à savoir, celle que l'on connaît pendant le siècle dernier) est savante et qu'elle a subi une « popularisation »²²⁸. Pour mieux comprendre, il suffit de penser qu'une partie considérable des légendes de fondation des sanctuaires s'est structurée selon ce mécanisme d'*aller et retour* entre un milieu savant et un autre populaire. A partir de l'analyse des matériaux recueillis dans les Abruzzes, un 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, en plus que sur la tradition orale. A la différence d'autres histoires locales (...) la tradition écrite semble prévaloir sur la tradition orale et en constituer l'inspiration, même, si à l'origine, il y eut souvent une matrice populaire »²²⁹.

Il en découle que les deux notions – *religion* et *culture populaires* – en partie se superposent et en partie diffèrent puisque le « vocabulaire est incertain ». Quelques précisions sont nécessaires : présenter un répertoire du débat sur cette notion et de tous ses

²²⁷ La date représente seulement un point de repère iconographique pour la comparaison des recherches sur le sujet : les recherches originellement produites dans cette enquête portent comme date de départ la source la plus ancienne à laquelle on a eu accès et surtout dont on a la compétence de traiter en tant que sociologue, c'est-à-dire 1812 pour les monographies publiées et 1867 pour la presse locale. Voir pour une explication plus précise la BIBLIOGRAPHIE RAISONNÉE.

²²⁸ P. Burke, *Popular Culture in early modern Europe*, trad. it. *Cultura popolare nell'Europa moderna*, introduzione di C. Ginzburg, Milano, Mondadori, 1980, en particulier le chap. II.

²²⁹ G. Profeta, *Le leggende di fondazione dei Santuari. Avvio di un'analisi morfologica*, « Lares », XXXVI, fasc. III-IV, 1970, pp. 245-258, en particulier p. 247.

divers usages n'est point le but de ce texte²³⁰. Le rapport entre culture et religion est fort mais pas au point de nous faire pencher pour une fusion des deux notions de *religion populaire* et de *culture populaire* : en Italie, ces deux notions trouvent à l'intérieur d'une filière d'études un rapprochement assez harmonieux. Il s'agit de l'approche dans laquelle l'école historique croise les recherches sur le folklore dans le *Mezzogiorno* d'Italie où « histoire et ethnologie allaient se compléter et même se compénétrer (...) [sur] un terrain de rencontre : le champ culturel lui-même »²³¹.

La tentative que l'on fait à ce niveau de l'étude, c'est plutôt celle de comprendre jusqu'à quel point ces notions sont fécondes pour la construction d'une problématique sociologique dans le domaine du religieux. Une remarque semble importante à signaler comme préalable à d'autres discussions : ces notions sont difficiles à contourner : en particulier, la *religion populaire* (dont il est principalement question ici) s'avère très risquée si l'on en fait une catégorie explicative en soi. L'explication d'un phénomène religieux ne peut être donnée simplement par l'attribution d'une pratique ou d'une croyance à une catégorie de phénomènes – à savoir les manifestations de *religiosité populaire* – sauf si l'on se contente d'avancer une explication tautologique. C'est le cas, lorsqu'on considère les études qui rangent les croyances religieuses parmi celles qui sont jugées comme des « superstitions » et dont il faut, par conséquent, se libérer²³². Cette perspective, que l'on peut aujourd'hui considérer comme périmée, présente des raisons pertinentes pour être évoquée maintenant. Il est intéressant de saisir une « filiation » des idées et des initiatives institutionnelles qui permettent aussi de comprendre le parcours de réception en Italie d'une pratique née en France pendant la période qui suit la Révolution de 1789. Le fait de lancer des enquêtes sur les coutumes et les traditions populaires a pour but celui de réaliser les idéaux révolutionnaires et « d'extirper ainsi la croyance dans le surnaturel, sous toutes ses formes »²³³. Le progrès constitue un dogme à poursuivre avec des actions de sécularisation

²³⁰ Des ouvrages qui analysent d'une manière complète la question sont des côtés respectivement sociologique et historique : F.-A. Isambert, *Op.cit.*, 1982 et B. Plongeron (sous la direction de), *La religion populaire : dans l'occident chrétien : approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976. Les actes du colloque organisé à Paris en 1977, regroupent les dossiers qui traitent de *religion populaire* d'époques et de disciplines différentes : du Moyen Age à la période contemporaine, de l'ethnologie à l'histoire de l'art : voir *La religion populaire*, Actes du colloque international (Paris, 17-19 octobre 1977), Paris, C. N. de la Recherche Scientifique, 1979.

²³¹ F.-A. Isambert *Op. cit.*, 1982, pp. 71-72.

²³² Sans trop insister sur cet aspect – sur lequel le mémoire de D.E.A. s'était plus arrêté – on rappelle les deux précieux articles de F.-A. Isambert, *Religion populaire, sociologie, histoire et folklore*, dans « Archives des Sciences sociales des Religions », publiés respectivement dans le n. 43/2 avril-juin 1977, pp. 161-184 et dans le n. 46/1 juillet-septembre 1978, pp. 111-133.

²³³ J.-M. Domenach, in *Approche de la modernité*, Palaiseau, Ecole Polytechnique, 1985, pp. 76-77, reporte cette pensée d'E. Renan, *L'avenir de la science*, Paris, Calmann-Lévy, 1910.

exaspérée qui « ne manquent pas de produire des scélératesses, à cause d'une confusion catégorielle entre culture traditionnelle, préjugé et superstition »²³⁴.

Le Royaume Italique (celui qui précède l'unification italienne)²³⁵ sur l'initiative de la Direction de l'Education Nationale et sur l'exemple de l'enquête sur le folklore lancée par l'Académie Celtique de Paris en 1807-08²³⁶, engage une enquête sur les cultures locales italiennes. Les différentes préfectures des départements, formés en Italie sur le modèle de la France de Napoléon Bonaparte, doivent présenter des relations sur les costumes traditionnels, les usages, les dialectes, les pratiques agraires, les superstitions courantes et les typologies des habitations rurales²³⁷. Les résultats sont particulièrement intéressants : premièrement, ils constituent un matériel très appréciable pour la comparaison avec la masse de données recueillies au cours du vingtième siècle par les ethnologues et les anthropologues qui s'occupent de l'étude du folklore en Italie et également en Europe. Deuxièmement, l'une des sources les plus importantes de ces informations est représentée par les prêtres qui, très souvent, « sortaient de la même condition sociale et culturelle dans laquelle ils vivaient leur fonction sacramentelle »²³⁸. Un texte qui résulte assez connu dans les zones de la Vénétie est rédigé par un curé de la haute province de Trévise, intitulé *Le paysan instruit par son curé* où l'on décrit, entre autres, la pratique des réunions, le soir, dans les étables, ledit « filò »²³⁹. Il s'agit d'un moment de socialisation et de possibilité de rencontre entre jeunes, femmes et hommes où l'on apprend des légendes, des jeux, des proverbes et quelques normes de droit coutumier mais aussi il donnait possibilité de se fiancer. Toutefois, il est aussi dénoncé comme une occasion qui favorise le risque de contracter des maladies graves à cause de la saleté des lieux où ces veilles se déroulaient. Troisièmement, une figure intellectuelle très importante pour l'histoire du sanctuaire des saints Victor et Couronne, collabore à l'une de

²³⁴ U. Bernardi, *Gli studi sul costume e le tradizioni popolari nell'Ottocento*, in *Storia della cultura veneta. Dall'età napoleonica alla prima guerra mondiale*, vol. 6, Vicenza, Neri Pozza, 1986, pp. 311-341, en particulier p. 311.

²³⁵ Le Règne Italique comprend les régions italiennes actuelles : Lombardie une bonne partie de la Vénétie et du Frioul Vénétie Julienne et de l'Emilie-Romagne, en descendant le long de la côte de la mer Adriatique jusqu'aux Marques (comprises). Voir V. Fumagalli, *Il Regno italico*, Torino 1978 (Storia d'Italia Utet, 2).

²³⁶ G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Torino, Boringhieri, 1971 [1952].

²³⁷ U. Bernardi, *Gli studi sul costume*, pp. 311-312. Le texte de l'enquête est repris dans F. Riva, *Tradizioni popolari venete secondo i documenti dell'Inchiesta del Regno Italico* (1811), in «Memorie dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», XXXIV, II, Venezia 1966, pp. 345-364.

²³⁸ U. Bernardi, *Gli studi sul costume*, pp. 328-330.

²³⁹ Il s'agit de L. Crico, *Il contadino istruito dal suo parroco*. Ce texte est divisé en quatre cahiers recueillis entre 1817 et 1819 et il est écrit sous forme de dialogues sur quatre thèmes principaux : l'enseignement ménager, l'économie rurale et l'instruction religieuse ou les histoires saintes. Sur cette pratique au niveau local, voir U. Bernardi, *El filò, o La veglia di stalla : un istituto di socialità contadina*, Vicenza, Neri Pozza, 1992.

ces enquêtes : il s'agit de Luigi Alpago-Novello²⁴⁰, un médecin originaire de Belluno qui rédige plusieurs relations sur les conditions d'hygiène des paysans, y compris des montagnards²⁴¹. Il est chargé de mener des enquêtes pendant la période qui suit l'unification italienne comme, par exemple, l'*Enquête Agraire sur les conditions de la classe agricole* (l'*Enquête Jacini*) qui est promue directement par le Parlement du Royaume d'Italie. A cette occasion, on met en relief surtout les pénibles conditions d'insalubrité des habitations et des étables où les paysans passaient de nombreuses heures de travail et de veille, surtout pendant les longs hivers. C'est dans ce contexte de culture paysanne de montagnes que de nombreuses croyances religieuses se sont produites et reproduites : l'exemple, porté surtout par les ethnologues, est celui de recourir à des Saints pour toutes les nécessités : du mal au ventre au mal de tête, de la pluie à un accouchement sans problèmes²⁴². L'aspect vraiment intéressant des Saints Victor et Couronne est le manque de cette spécialisation : d'abord, les Saints Patrons protègent les habitants du territoire du diocèse et c'est tout ce qu'on leur demande. Leur importance relève du rapport au territoire et ses habitants et non de leur pouvoir « magique-religieux »²⁴³.

Avec ces précisions, il semble ainsi moins facile de contester l'emploi de cette notion de *religion populaire*, même si le contexte que l'on considère est celui d'une société en voie de modernisation et de sécularisation : il s'agit d'une notion que l'on rencontre assez fréquemment si l'on entame une étude sociologique sur la croyance et, en particulier, dans la perspective historique. Dans le cas en examen, on cherche à mettre en relief les parcours de l'adhésion à une croyance religieuse, à partir de sources historiques et de données de type qualitatif. Dans le cas du culte des Saints Patrons de Feltre, l'affection pour ces deux martyrs est souvent définie « populaire » et au moins en se tenant aux données historiques, la participation aux processions et aux pèlerinages est massive de la part des fidèles, lors de la célébration de la fête du quatorze mai et lors des célébrations extraordinaires des deux *ostensions* des reliques des Saints Victor et Couronne en 1943 et en 1982²⁴⁴. En suivant les souvenirs des interviewés, les « riches » n'y participaient pas : c'était une fête pour les « gens

²⁴⁰ Il s'agit d'un important chercheur de culture locale (au sens large du mot), fondateur (avec Alessandro da Borso, Luigi Niccolini e Rodolfo Protti) en 1929 d'une revue bimensuelle d'histoire locale : l'« Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore ». Il est aussi le père d'un des architectes les plus importants pour le sanctuaire.

²⁴¹ En Italie, on rappelle que la montagne jusqu'à la période républicaine, rentre dans le chapitre « Agriculture » : voire la PREMIERE PARTIE de ce texte. U. Bernardi, *Gli studi sul costume*, pp. 331-332.

²⁴² F. Lautman, *La religione popolare*, in *Atlante delle religioni*, ideazione e realizzazione Ch. Balandier. Edizione italiana a cura di G. Filoramo, Torino, UTET, 1996, pp. 464-467.

²⁴³ G. Rech, *La festa di S. Vittore: cambia la religiosità popolare*, in F. Coden (a cura di), *Op. cit.*, 2004, pp. 271-295.

²⁴⁴ On reviendra sur ces deux épisodes que l'on considère comme fondamentaux pour la « rationalisation » du culte. Voir TROISIEME PARTIE de cette étude et en ANNEXE.

simples ». D'un autre côté, si l'on fait confiance à ces souvenirs et si l'on veut le vérifier avec des indices objectifs de dévotion comme, par exemple, le don ou l'existence d'ex-voto, on constate qu'au sanctuaire aucun n'est offert par de « pieux riches », ni par de « pieux pauvres ». En dépit de cela, le Recteur actuel du sanctuaire, lors d'une conversation informelle, a parlé de bijoux « donnés à Saint Victor » et vendus ou disparus par la suite. En 1953, le Recteur du sanctuaire des saints Victor et Couronne de cette période, en participant à l'enquête de la Société Ethnologique Italienne (Comité pour l'enquête sur les sanctuaires) à propos des objets votifs conservés dans l'église, il donne cette réponse: « les anciens ex-voto furent détruits il y a une trentaine d'années parce qu'ils enlaidissait le temple tout en l'encombrant »²⁴⁵.

Si l'on se pose dans la perspective opposée, c'est-à-dire du point de vue de l'institution, on trouve des documents qui confirment la représentation donnée par les interviewés : l'afflux des pèlerins devait être réglé par le soin des curés qui recevaient des lettres avec les indications des horaires des messes, établies selon la paroisse de provenance. Sur ce point, la mémoire et les indications pastorales (qui dérivent des lettres découvertes dans les Archives du sanctuaire) divergent : les interviewés, pour la plupart, se souviennent qu'ils allaient par petits groupes au sanctuaire et non en procession ou en groupe paroissial. Par ailleurs, la curie diocésaine et les prêtres sont les seuls à produire des documents auxquels on peut avoir accès systématiquement : d'autres sources, comme les journaux intimes ou la correspondance, sont extrêmement rares. Les « sources populaires » constituent probablement les matériaux les plus aléatoires à découvrir et exceptionnels à trouver quand on mène une enquête de terrain sur des lieux où l'on a combattu deux guerres mondiales et d'où la population a émigré jusqu'à la fin des années soixante-dix. En ce qui concerne le sanctuaire des saints Victor et Couronne, ce genre de sources n'est ressorti ni des recherches dans les Archives du sanctuaire, ni d'autres recherches secondaires.

Lorsqu'on a entamé la première des enquêtes de terrain²⁴⁶, les deux options, d'utiliser ou non la notion de *religion populaire*, étaient également explorables, mais, finalement, les

²⁴⁵ On y reviendra dans la TROISIEME PARTIE de cette étude et en ANNEXE on trouve une copie de ces documents.

²⁴⁶ Cette étude est une « étude de cas » mais on a fait l'expérience d'un « terrain revisité » dont le but est d'acquérir un état d'« objectivation participante » sur les données ethnographiques recueillies. La perspective diachronique sera mise en relief lors de la TROISIEME PARTIE où l'on concentre l'analyse sur les données empiriques recueillies. Pour l'instant, on énonce simplement que l'on a participé à la fête des Saints Patrons pendant une période qui va de 2001 à 2006 (la dernière est récente : mai 2007). Voir P. Bourdieu, *L'objectivation participante*, « Actes de la recherche en sciences sociales », n. 150. décembre 2003, pp. 43-58 et sa version précédente : *Sur l'objectivation participante*, « Actes de la recherche en sciences sociales », n. 23, septembre 1978, pp. 67-94.

différentes données recueillies ont imposé d'en discuter. Aborder un thème comme celui des sanctuaires engage le sociologue dans l'examen de dossiers historiques, aussi bien qu'ethnographiques. Dans cette étude, on essaie alors d'explorer une perspective sociologique qui soit soucieuse de restituer une vision historique correcte mais, en même temps, on ne veut pas oublier cette donnée « phénoménologique » qui reporterait au *sens du sacré*. La possibilité de faire l'expérience de ce dernier demeure une caractéristique fondamentale de la religiosité que les sanctuaires inspirent chez les fidèles, soit pendant le temps de la fête que pendant le temps ordinaire²⁴⁷. On pourrait même indiquer celle-ci comme la raison principale pour laquelle un sanctuaire mérite d'être visité : « la localisation du sacré » constitue une exigence profondément humaine pour marquer le territoire²⁴⁸. 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 pour des fins différentes – c'est-à-dire pour des usages quotidiens et de *negotium* »²⁴⁹. Toutefois, cette interprétation fondée sur une lecture militante de l'histoire de la Bible, à côté de l'effort de la formulation d'un paradigme sociologique idéal-typique²⁵⁰, ne peut être tenue comme définitive. Elle laisse ouverte une question essentielle, à savoir celle du *désenchantement du monde*²⁵¹. En d'autres mots, si cette lecture met en relief l'idée que la sainteté des dieux (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 religieux²⁵². 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 pendant le siècle dernier. Il s'agit de la question problématique de la rationalisation du monde moderne²⁵³, dont un corollaire significatif est

²⁴⁷ La référence principale est ici à F.-A. Isambert, *Op. cit.*, 1982. On reviendra sur ces questions plus spécifiquement liées au *temps* et à l'*espace sacrés* dans le QUATRIEME CHAPITRE et dans la TROISIEME PARTIE.

²⁴⁸ M. Eliade, *Op. cit.*, 1949. Mais on est dans le même sens dans F. Demarchi, *Il territorio come fornitore di referenti simbolici*, «Sociologia urbana e rurale», n. 12, 1983, pp. 3-10.

²⁴⁹ F. Demarchi, *La dinamica della localizzazione del sacro. Elementi per una introduzione*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 9-16, en particulier p. 9.

²⁵⁰ Il s'agit de la lecture du premier livre de la Bible (Genèse) : selon l'auteur « Le phénomène de la localisation du sacré trouve dans l'histoire biblique des éléments suffisants pour formuler un paradigme sociologique idéal-typique (wébérien), utile pour une analyse d'une telle ampleur », voir F. Demarchi, *La dinamica della localizzazione del sacro. Elementi per una introduzione*, *Op. cit.*, 1995, pp. 10-11.

²⁵¹ M. Weber, *Politik als Beruf* (1919), trad. it. *La politica come professione*, Milano, Edizioni di comunità, 2001, pp. 41-113, en particulier pp. 103-107.

²⁵² Une introduction au thème de la sainteté est donnée par S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999, en particulier les conclusions sur la sainteté entre histoire et anthropologie pp. 115-118.

²⁵³ M. Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1998 [1922].

constitué par la forte contraction de la sphère d'influence de la religion dans la vie quotidienne. Une conséquence intéressante alors à chercher est la possibilité de l'effective existence de ces lieux sacrés. Ou pour mieux dire, si l'on pose l'accent sur le changement social et culturel, il s'agit de comprendre les conditions d'une *survivance* des sanctuaires : qu'est-ce qu'on cherche encore et qu'est-ce qu'on peut trouver aujourd'hui dans un sanctuaire que l'on ne peut trouver ailleurs? Les hypothèses sont nombreuses et toutes s'interrogent sur une capacité de se renouveler de la part du sacré : la distance de ces lieux d'une logique de la *consommation* est un élément à étudier car elle révèle aussi qu'une forme d'appropriation réside derrière le sentiment que les habitants de Feltre et de son territoire démontrent « depuis toujours » pour *leur* Saint Victor.

QUATRIEME CHAPITRE

L'ESPACE DANS L'ANALYSE DES LIEUX

1. Le sanctuaire et l'espace : sacralisation de l'espace et société locale

1.1 Sacraliser l'espace : la marche dans un but religieux

Sacraliser l'espace, c'est-à-dire l'action ou le fait de conférer un caractère sacré à un espace, est une expression que l'on essaie de traduire comme l'effort, typiquement humain, de donner une signification spécifique à l'espace, où cette signification acquiert un caractère religieux. Ce dernier peut s'expliciter de façons différentes : de l'interdiction d'actions déterminées à la transcendance en tant qu'expérience de foi, de l'impureté des objets à l'acquisition d'une certitude de l'existence d'un ordre ultrasensible¹. L'acte de sacralisation s'exerce sur un milieu naturel ou sur une construction bâtie dans ce but, mais son résultat est toujours l'existence (parfois on devrait parler d'une *production*²) de lieux sacrés où la transcendance est moins inconnaissable et où se met en place la relation avec un monde ultrasensible.

La référence à l'espace peut être considérée comme implicite dans l'usage de cette terminologie de *sacré* et *profane* et « la connotation purement spatiale accompagne encore les deux termes ». En particulier, l'origine étymologique du terme *profanum* opposé à *sacrum* dérive de la prise de position « en face de l'enceinte du temple » et dans « l'acception primitive, le terme n'était employé que pour indiquer des lieux »³. L'espace correspond alors

¹ La notion de « sacré » à laquelle s'accompagne très souvent le « profane » est difficile à contourner pour toutes leurs acceptions : les approches sont les plus divergentes mais, au fond, elles ne sont pas exhaustives. Comprendre le sacré, comme d'ailleurs utiliser la notion avec une totale maîtrise, est assez compliqué. Il suffit de considérer une partie de bibliographie sur ce sujet pour se rendre compte que le discours est très vaste. Une entrée en matière est offerte, par exemple, par G. Filoramo e C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 1987.

² H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974, en particulier le *Dessain de l'ouvrage*, pp. 23-26.

³ Le *fanum* était le terme avec lequel on indiquait l'enceinte sacrée à l'intérieur de laquelle on célébrait les sacrifices. Voir C. Colpen, entrée *Sacro e Profano*, in M. Eliade (edited by), *The Encyclopaedia of Religion*, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, vol. I, pp. 491-507, en particulier p. 491.

au milieu physique sur lequel se déploient l'action et la structure symboliques du sacré⁴ et, dans cette étude, il correspond aussi à la première étape pour entamer une explication des croyances collectives dans le domaine religieux. Si, d'un côté, action et structure symboliques font ressortir le fait que « l'expérience du sacré ne reste jamais privée ni intime »⁵, de l'autre, elles constituent les fondements de nombreuses institutions sociales, dont elles règlent le fonctionnement⁶. La raison de l'intérêt de l'espace réside dans l'objet même de l'étude – un sanctuaire – qui est enraciné dans cet espace et, encore plus précisément, dans un territoire sur lesquels agissent différents acteurs sociaux – institutions et individus – dans le but primaire de l'occuper aussi bien que de le maîtriser.

D'un point de vue philosophique, l'espace est le « milieu idéal indéfini, dans lequel se situe l'ensemble de nos perceptions et qui contient tous les objets existants ou concevables ». Il faut préciser qu'il s'agit d'un « concept philosophique dont l'origine et le contenu varient suivant les doctrines et les auteurs », mais aussi d'une notion scientifique importante⁷. Une théorie de la connaissance, qu'elle soit philosophique ou sociologique, se mesure toujours avec les deux idées d'espace et de temps – qui sont des *intuitions sensibles* dirait le philosophe E. Kant⁸ – mais l'explication à laquelle on parvient dépend fortement de la pensée de l'auteur. Hors du domaine scientifique où les exemples se multiplient comme l'étudient les spécialistes en épistémologie⁹, l'espace est une donnée réelle et sensible de l'expérience quotidienne ; cependant, même cette remarque, apparemment une évidence, n'est pas à l'abri de critiques de la part des philosophes. Les questions classiques qu'ils posent (et se posent) concernent l'espace en tant que *réalité* ou, au contraire, en tant que *construction mentale*, comme un *artéfact* ou comme une façon de *percevoir* ou de *penser*¹⁰. La réflexion sur

⁴ Si « l'action symbolique » est celle qui se met en place lors de la pratique religieuse, des rites et du culte, « les structures symboliques de l'imagination humaine » sont celles qui permettent une « mise en forme collective » de l'expérience du sacré. Voir respectivement F.-A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Cerf, 1979, l'introduction et le chapitre 5 ; J.-J. Wunenburger, *Le sacré*, Paris, P.U.F., 1981, en particulier le chapitre 2.

⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1991, en particulier p. 389 sur les origines des croyances.

⁶ J.-J. Wunenburger, *Op. cit.*, 1981, en particulier le chapitre III sur les fonctions culturelles du sacré.

⁷ « En tant qu'objet de la géométrie et des mathématiques », il s'agit d'un « ensemble mathématique formel comprenant des objets satisfaisant à des lois spécifiques ». Voir *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul IMBS, Paris, C.N.R.S., 1978 et suivantes (version numérique), entrée *Espace*.

⁸ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. Franç. *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001 [1724-1804].

⁹ Voir H. Barreau, *L'épistémologie*, Paris, P.U.F., 2005 [1990] ; F. Dagognet, *Une Epistémologie de l'Espace Concret*, Vrin, Paris, 1977 ;

¹⁰ Ce débat a confronté, par exemple, philosophes et savants : une querelle très connue est celle qui oppose Clarke (qui interprétait la pensée de Newton) et Leibniz pour une conception de l'espace respectivement comme absolu ou comme relatif. La querelle continue jusqu'à nos jours et entraîne aussi des débats sur la mesure

l'espace engendre trois questions principales, si l'on suit les études de l'historien de la philosophie, dont la première est constituée par le véritable problème de « la nature de l'extériorité et donc de ce qui rend possible le rapport extrinsèque entre les objets »¹¹. La deuxième question se réfère à l'espace en tant que réalité, tandis que la troisième, dont la solution réside dans les différentes géométries, aborde la structure métrique de l'espace¹². Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la discussion purement épistémologique ni la recherche d'une solution de tout conflit philosophique ou à l'intérieur du champ d'études des sciences dites dures. Ce n'est pas la finalité de notre problématique sociologique mais il est également utile d'évoquer ces questions principalement philosophiques car elles donnent un encadrement de la discussion sur la production et sur l'usage de l'espace et des espaces d'un point de vue religieux¹³.

A ce « corps imaginaire » – comme le poète définit l'espace¹⁴ – peuvent être attribuées des caractéristiques différentes parmi lesquelles le sacré et ses formes déterminées nous intéressent ici principalement. A la différence des espaces et des temps *profanes*¹⁵, ceux qui sont *sacrés* se différencient parce qu'ils sont destinés à des fins particulières – c'est-à-dire les rites – ou semblent posséder des traits distinctifs selon une attribution de signification qui devrait transcender toute action humaine. « Les rituels, pratiqués par les hommes dans un certain lieu ou adressés à un certain lieu, en déterminent la sacralité tout en le différenciant des autres espaces définis. (...) Un lieu sacré, en d'autres termes, focalise l'attention sur les

d'espace et de temps, pour ce qui concerne l'objectivité des unités de mesure ou le rôle des conventions dans ce domaine. Voir par exemple S. Blackburn, in *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1996, entrée *Space* (version numérique)

¹¹ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 1998 [1^o ed. 1960, 2^o ed. 1971], entrée *Spazio*, en particulier p. 1027.

¹² D'après A. Einstein, la nature de l'espace peut être résolue à travers deux théories principales auxquelles il juxtapose la sienne : chacune de ces théories ouvre à son tour un certain nombre de problèmes qui n'ont pas d'intérêt ici. La seule question qui nous intéresse concerne le fait que même face à la conception de l'espace comme lieu – c'est-à-dire comme position d'un corps parmi les objets – les théories ne sont pas univoques. Voir N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 1027 et pp. 1027-1032.

¹³ Voir D. R. Montello, *Spatial Cognition* et S. C. Levinson, *Space: Linguistic Expression*, in N. J. Smelser and P. B. Baltes (Editors-in-Chief), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam (*et al.*), Elsevier, 2001 (version numérique), respectivement pp. 14771-14775 et pp. 14749-14752. Voir aussi C. Tarot, *De Durkheim à Mauss l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999, en particulier le chapitre 11.

¹⁴ Une phrase de P. Valéry, citée par le *Trésor de la langue française*, peut résumer ces querelles d'une manière poétique, mais très loin de l'objectivité poursuivie par les chercheurs dans les sciences exactes : « L'espace est un corps imaginaire comme le temps un mouvement fictif » Voir *Trésor de la langue française. Op. cit.*, entrée *Espace* : P. Valéry, *Tel quel II*, 1943, p. 293.

¹⁵ La différence entre *sacré* et *profane* a été tracée dans le DEUXIEME CHAPITRE lors de l'introduction terminologique de l'objet d'étude « sanctuaire ».

formes, sur les objets et sur les actions qui y sont présents et qui lui attribuent une signification religieuse »¹⁶.

Certains lieux sont construits pour des raisons religieuses (le sanctuaire en est ici l'exemple principal), mais il y a aussi des lieux naturels considérés ainsi au-delà de tout rituel qui y est pratiqué, selon une explication qui parcourt la ligne interprétative inaugurée par F. Schleiermacher et développée ensuite par R. Otto. La perception du sacré serait reliée au trouble religieux¹⁷, mais certaines critiques portées à cette interprétation évoquent des doutes légitimes à propos de la capacité de percevoir le sacré de la part de tout individu, comme éclaire, par exemple, R. Otto¹⁸, mais aussi à propos d'une possibilité euristique réelle de la notion même. En particulier, cette notion tout en possédant, en origine, une « connotation purement spatiale », entraîne des difficultés lorsqu'on l'utilise comme une catégorie spécifique de la religion comme « le juste ou le vrai sont considérés comme des catégories de la théorie de la connaissance et le beau une catégorie de l'esthétique ». Une telle perspective impliquerait qu'un seul attribut est suffisant à décrire la religion d'une manière totale, mais toute étude scientifique qui s'intéresse à la religion dans ses divers aspects révèle que ses connexions nécessitent d'autres attributs¹⁹.

L'espace sacré résulte déterminé de plusieurs façons : « les lieux sacrés devraient être ceux qui originairement (ou authentiquement), évoquent une véritable réponse émotionnelle. (...) Le seul aspect extérieur, si dissocié de sa signification, ne transmet aucun sentiment religieux »²⁰. Parfois, il y a la conviction que la singularité d'un lieu ou sa signification dans un contexte culturel ou social peut aussi contribuer à la détermination d'un espace sacré, comme si ce dernier n'était jamais arbitraire. Les lieux de culte sont fortement caractérisés par des symbolismes qui expriment une tension : que ce soit celui de la « voûte céleste, ou celui de l'ascension, leur impact sur l'imaginaire humain explique l'importance de

¹⁶ J. P. Bereton, *Spazio sacro*, in *Enciclopedia delle Religioni, Op. cit.*, 1994, Vol. I, pp. 523-534, en particulier p. 523.

¹⁷ Voir respectivement F. Schleiermacher, *Über die Religion, De la Religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs* (1795. trad. nouvelle en français par Bernard Reymond. Paris, Van Dieren Éditeur, 2004) et R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, trad. franç. *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1995 [1^{ère} éd. franç. 1929].

¹⁸ R. Otto, *Op. cit.*, 1995, pp. PAGES.

¹⁹ L'exemple qui nous provient de la sociologie montre qu'une explication en seuls termes de sacralité n'est pas suffisante à expliquer les conséquences de la croyance sur le plan social et donc comme moteur de phénomènes sociaux de type religieux. Voir C. Colpe, *Sacro e profano*, in *Enciclopedia delle Religioni, Op. cit.*, 1994, Vol. I, pp. 491-507, en particulier p. 491.

²⁰ J. P. Bereton, *Spazio sacro*, p. 524.

la « montagne cosmique » comme lieu de rencontre entre le Ciel et la Terre. Pour l'homme, elle devient un centre saturé du sacré »²¹.

Dans l'édification d'un sanctuaire (et, en général, de tout édifice sacré), les éléments traditionnels et symboliques s'unissent aux opportunités physico-géographiques : la construction n'est jamais une opération fortuite, au contraire, elle répond à des critères parmi lesquels la sacralité originaire ou acquise du lieu est l'une des données fondamentales. Leur position est *dominante* ou *panoramique* selon les cas, mais elle peut être également *cachée* ou d'*accès difficile* : il faut dire qu'un grand nombre d'édifices sacrés présentent autant de variétés d'emplacement par rapport au paysage et au cadre naturel. Si le sanctuaire des saints Victor et Couronne a une position visible pour ceux qui avisés parcourent l'Ecluse de Feltre à la plaine vers Trévis, d'autres sanctuaires semblent se cacher au fond de vallées secondaires ou entre grottes et rochers²². Les chercheurs semblent en accord lorsqu'ils reconnaissent à tout lieu sacré une capacité d'attraction des personnes (fidèles ou non) ; en particulier, ils accordent cette capacité à « des éléments de singularité, hors du commun, qui engendrent une attention ou un intérêt et enfin un culte ». Dans cet « élément religieux, ceux qui fréquentent la localité entrevoient les motifs d'espoir pour un avenir aussi radicalement meilleur qu'imprévu », mais toujours espéré. C'est principalement pour cette raison que le lieu sacré « est protégé et gardé »²³.

Les fonctions qu'un espace sacré recouvre sont nombreuses et elles changent suivant le niveau de l'analyse et la perspective adoptés : il s'agit d'un lieu où il est possible de *communiquer* avec le divin ou les divinités. Même si cela paraît superflu, on remarque que l'espace sacré, sans y ajouter aucune spécification, est universel et au-delà de toute détermination historique. « En tant que lieu de la *puissance divine*, il peut transformer la vie de l'homme. La nature de cette transformation varie selon la tradition religieuse et la notoriété de l'espace sacré »²⁴. Le bénéfique caractéristique que l'on en tire est la guérison mais aussi d'autres avantages comme le bien-être physique et matériel, voire le bien le plus important pour un chrétien qui est le salut. En tant que lieu d'accès à la divinité, la fréquentation du lieu sacré peut devenir un moyen ou, à la limite, un exemple de

²¹ Voir J. Ries, *Pèlerinages, pèlerin et sacralisation de l'espace*, in P. Caucci von Saucken (sous la direction de), *Pèlerinages. Compostelle, Jérusalem, Rome*, Paris, Zodiaque – Desclée de Brouwer, 1999, en particulier p. 21.

²² Les exemples sont nombreux et dans un ouvrage plutôt ancien mais toujours riche en suggestions on trouve soit des localités réelles soit une typologie de l'emplacement : voir P. Deffontaines, *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948 (6^{ème} éd.), pp. 291-297 (de l'édition italienne).

²³ Voir F. Demarchi, *La dinamica della localizzazione del sacro. Elementi per una introduzione*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), Op. cit., 1995, p. 9.

²⁴ J. P. Bereton, *Spazio sacro*, pp. 527-528.

perfectionnement de la vie humaine²⁵. Lorsqu'on essaie d'actualiser ces considérations, il est clair qu'elles ne sont valables que pour un petit nombre de visiteurs des sanctuaires : aujourd'hui, la plus part de ces gens ne font pas partie d'une typologie proprement religieuse (ni de vie consacrée ni de fidélité à une Eglise). En ce sens, nous partageons les considérations de S. Abbruzzese à propos de la « marginalité du surnaturel » qui « ne coïncide pas avec une éclipse du sacré, entendue comme déclin des pratiques et des croyances religieuses ». « La dévotion aux sanctuaires se constitue ainsi comme la conséquence d'une irruption du sacré dans un monde qui ne le reconnaît plus comme tel (...). Le rapport avec le processus de désenchantement du monde est d'opposition claire ». Dans son caractère de « sacré manifesté », le sanctuaire se propose dans une *altérité* qui provoque comme, d'ailleurs, provoque « l'attirail des ex-voto affichés à titre d'autant de preuves de l'efficacité du divin qui y réside et qui s'y est manifesté d'une manière radicale et incontestable »²⁶.

Toutefois, la fonction de l'espace sacré que l'on retient à ce niveau pour sa valeur illustrative relie ces lieux à leur capacité de *représentation* : selon la perspective que l'on adopte ici, les espaces sacrés deviennent des métaphores du monde religieux, c'est-à-dire qu'ils le représentent. Si l'on choisit une perspective religieuse, ces espaces sont capables d'*actualiser*, c'est-à-dire de rendre présent et perceptible le *sacré* pour tout croyant ouvert à une telle expérience religieuse²⁷.

L'aspect métaphorique et de représentation proposé par l'espace sacré peut être lu sur deux niveaux : l'un est seulement évocatoire et donne implicitement une interprétation de l'existant (on la définirait une fonction positive), tandis que l'autre concerne l'orientation des actions et donc on pourrait la considérer comme une fonction (quasi-) normative. Si l'on regarde plus en détail ces deux lectures, selon la première, « la connexion entre le système de l'espace et le système du monde est certainement évidente et immédiate (...) Les lieux sacrés

²⁵ De nombreux ouvrages soulignent cette dynamique : on évoque ici, d'une part, des ouvrages qui présentent une approche phénoménologique et de longue haleine comme M. Eliade, *Das Heilige und das Profane* (1957), trad. franç. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, en particulier le premier chapitre et A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, en particulier les pp. 367-369. De l'autre, on évoque aussi des contributions qui abordent plus spécifiquement des enquêtes de terrain : voir, par exemple, la contribution, d'approche descriptive, d'E. Renzetti, *Con passo devoto*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 122-155, mais aussi A. Baldessari e M. Facchinelli, *Il santuario : ricerca sociologico-religiosa*, Roma, Città Nuova, 1981. Pour l'approche proprement historique on renvoie à la BIBLIOGRAPHIE en ANNEXE.

²⁶ S. Abbruzzese, *Introduzione* [alla prima parte], in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, pp. 19-23, en particulier p. 20. Pour des raisons analytiques, la « hiérophanie » et le « sacré manifesté » peuvent être considérés comme la même chose dans ce cas.

²⁷ G. Simmel, *Contributi ad una gnoseologia della religione*, in G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993, pp. 79-91, en particulier la première partie.

mettent de l'ordre dans l'espace – celui géographique et existentiel – et, de cette manière, ils donnent un ordre à tout ce que l'on y trouve ». D'une façon différente, la métaphore spatiale qui agit sur l'action dénote, en effet, que « le lieu sacré focalise l'attention sur un territoire significatif, d'un point de vue symbolique, tout en étant tourné ou en faisant diriger ceux qui le fréquentent vers ce territoire-ci »²⁸. La subdivision des territoires et de l'espace géographique qui se produit ainsi peut être réelle ou fonctionnelle, mais elle demeure, en même temps, une métaphore des modalités d'une existence différente : donc, les lieux sacrés constituent aussi bien le centre vers lequel converger, que la limite entre des royaumes divers, visibles ou invisibles. Comme conclut M. Eliade, auquel s'inspire explicitement J. P. Bereton : « là où le sacré s'est manifesté dans l'espace, *le réel se dévoile*, le Monde vient à l'existence. Mais l'irruption du sacré ne projette pas seulement un point fixe au milieu de la fluidité amorphe de l'espace profane (...), elle effectue également une rupture de niveau, ouvre la communication entre les niveaux cosmiques (la Terre et le Ciel) et rend possible le passage d'ordre ontologique, d'un mode d'être à un autre »²⁹.

Si l'on en vient alors à l'acte de sacralisation de l'espace, le plus souvent, les rites accomplissent cette tâche : dans toute religion, on peut trouver des « mécanismes » de sacralisation de l'espace qui peuvent se réaliser d'une façon statique ou dynamique. Cette différenciation se base sur des constats qui découlent de l'enquête de terrain, tout en considérant l'espace sacré d'un point de vue phénoménologique³⁰. La première forme de sacralisation suit l'attitude humaine de découper un espace qui devient sacré (celui du bois sacré ou de l'enceinte sacrée), tandis que la seconde considère des comportements comme le déplacement et le voyage. La première attitude est celle mise en relief par la géographie des lieux sacrés et par la capacité métaphorique attribuée à l'espace que l'on vient d'évoquer : on représente l'espace avec des charges sacrées de différentes intensités pour mieux le saisir, pour se sentir à l'abri, pour purifier l'existence humaine ou la perfectionner. Au contraire, la deuxième est celle du chemin qui relie ces lieux par l'intervention rituelle ou simplement humaine. Dans ce deuxième cas, on apporte une bénédiction aux lieux que l'on visite et traverse, jusqu'à une condition dans laquelle la marche acquiert une valeur sacrée en soi dans

²⁸ J. P. Bereton, *Spazio sacro*, p. 528.

²⁹ M. Eliade, *Le sacré*, *Op. cit.*, p. 60. et J. P. Bereton, *Spazio sacro*, p. 528.

³⁰ Il s'agit surtout d'un choix méthodologique qui tient compte de toutes les observations participantes que l'on a pu faire : voir A.-M. Arborio et P. Fournier, *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*, Paris, Nathan, 2001 [1999] ; P. Corbetta, *La ricerca sociale : metodologia e tecniche. III. Le tecniche qualitative*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 13-68. Pour des précisions concernant le statut épistémologique de ce type d'enquête voir D. Allen, entrée *Fenomenologia della religione*, in M. Eliade (edited by), *The Encyclopaedia of Religion*, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, vol. V, pp. 159-171, en particulier pp. 163-165 ;

le sens que les participants y font l'expérience d'une communauté religieuse temporaire³¹. A certaines occasions, la marche en groupe, qu'il soit nombreux ou modeste, apporte une sacralisation à l'espace : c'est le cas des processions périodiques (ou extraordinaires) lors des manifestations liturgiques spécifiques dont l'exemple le plus commun est la fête du Saint Protecteur ou l'ancienne pratique des Rogations³². Le pèlerinage est l'un de ces mécanismes dynamiques, tandis que la procession en constitue l'exemple spécifique dans le cadre d'un rite³³ : on trouve les deux lors de l'observation des actes de dévotion que les fidèles adressent aux Saints Victor et Couronne, patrons de la ville de Feltre et protecteurs de l'ancien diocèse. Quelle que soit la motivation individuelle qui motive cette forme d'appropriation symbolique de l'espace qui est la marche qui se dirige vers le sanctuaire, tôt ou tard le *sens du sacré* l'emporte sur toutes les autres attitudes. Il s'impose aux participants par rapport aux autres impulsions qui dérivent pour eux des relations ordinaires qui, souvent, sont sous-tendues à la formation du groupe de pèlerins et de fidèles qui, tous les ans, prennent la route du sanctuaire : de Feltre, de S. Giustina et de Lamon (pour nommer les principaux lieux de provenance) y arrivant en procession, au bout de quelques heures³⁴.

Les pages qui suivent tentent d'établir la nature de la marche dans le but religieux et les attraites spirituels, ou non, d'un petit sanctuaire comme celui de Feltre, tout en rappelant qu'un sanctuaire, aujourd'hui, représente une provocation à l'uniformité des lieux, parfois des *non-lieux*, que l'on fréquente habituellement³⁵. Cet espèce de défi ne se trouve pas dans la plausibilité de son existence, qui n'est pas mise en doute par une société – locale et globale – qui accueille aussi la proposition des religions, même si elle les renferme dans une position assez résiduelle. Au contraire, il est suggestif de retrouver la capacité de produire du *sens*

³¹ A la suite des ouvrages de l'anthropologue écossais V. W. Turner, la notion de « Liminality » désigne la condition particulière des participants au pèlerinage : voir V. W. and E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997, en particulier le premier chapitre, pp. 49-85.

³² Le caractère syncrétique de certaines pratiques chrétiennes est souligné surtout par les ethnologues et les anthropologues : voir F. Lautman, *La religione popolare*, in *Atlante delle religioni*, ideazione e realizzazione Ch. Balandier. Edizione italiana a cura di G. Filoramo, Torino, UTET, 1996, pp. 464-467.

³³ La littérature produite dans le cadre pastoral ou de l'étude des phénomènes religieux « de l'intérieur » des institutions religieuses est abondante : le débat sur la « religion populaire » est aussi très influent dans cette production catholique qui, tout en tenant compte de l'histoire des religions, tente de donner une perspective différente surtout en réponse à la production des folkloristes. Voir, parmi les autres, V. Bo, *La religiosità popolare. Studi, Ricognizione storica, orientamenti pastorali, documenti*, Assisi, Cittadella Editrice, 1979 ; *Ricerche sulla religiosità popolare nella bibbia, nella liturgia, nella pastorale*, a cura dell'Istituto di Liturgia Pastorale della Abbazia di S. Giustina, Padova, Bologna, Dehoniane, 1979, en particulier la deuxième partie sur la typologie des processions aux pp. 149-262 ; L. Sartori (a cura di), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, atti del convegno Cascia 2-4 settembre 1981, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1983.

³⁴ La première partie du SIXIEME CHAPITRE aborde l'ethnographie des pèlerinages.

³⁵ On reviendra sur ces notions DANS LA DEUXIEME PARTIE DE CE CHAPITRE, en essayant de glisser cette notion d'*espace* sur celle de *lieu* qui est très articulée dans les sciences sociales et aux limites interdisciplinaires avec la géographie.

collectivement partagé à travers un certain nombre de représentations collectives sur lesquelles œuvrent plusieurs facteurs historiques et sociaux, mais qui ont, au centre de leur intérêt, un objet principalement religieux. La question importante à poser, alors, concerne les rapports entre cet objet qui appartient à la tradition religieuse locale, au de-là et en dehors du seul univers religieux, c'est-à-dire dans sa capacité de motiver des actions dont la tension religieuse n'est pas adressée seulement au salut, mais aussi à une forme de sociabilité³⁶. Il faudra alors établir si la production de sociabilité dans la société locale est un résultat auquel l'on pouvait et l'on devait aussi s'attendre ou si elle fait partie d'une configuration spécifique, sinon inédite, du *sacré* contemporain³⁷.

1.2 Les pèlerinages : une pratique d'appropriation sacrée

Le pèlerinage garde un rôle très important parmi tous les différents actes de dévotion hors de la liturgie ordinaire, mais le limiter dans cette catégorie résulte inadéquate : d'un point de vue religieux, il est significatif aussi bien pour son enracinement historique³⁸ que pour le profond sens théologique qu'il peut assumer³⁹. D'un point de vue anthropologique, il révèle sa dimension existentielle fondamentale du besoin de se séparer, pour un laps de temps, (ou, à jamais, si le pèlerinage n'a pas un retour⁴⁰) du quotidien « des œuvres et des jours » pour atteindre quelque chose de différent à travers le voyage⁴¹. Pendant des siècles, le déplacement pour un motif religieux constitue l'une des rares occasions de mobilité à la disposition des gens (surtout du peuple) dans l'Europe occidentale pré-moderne. Les autres motifs sont la guerre et, plus généralement, la conquête de nouveaux territoires et

³⁶ J. Baechler, Groupes et sociabilité, in R. Boudon (sous la direction de), *Traité de sociologie*, Paris, P.U.F., pp. 57-96 ; M. Forsé, *Sociabilité*, in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade, Paris, P.U.F., 2005, pp. 645-647.

³⁷ La réponse à cette proposition ne peut qu'être partielle, mais dans la TROISIEME PARTIE de l'étude on ira plus en profondeur dans ce thème.

³⁸ R. Roussel, *Les pèlerinages à travers les siècles*, Paris, Payot, 1954.

³⁹ V. Bo, entrée *Pellegrinaggio*, in *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto, Assisi, Cittadella Editrice, 1980, pp. 422-424 ; *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, a cura di L. Sartori, Atti del convegno Cascia 2-4 settembre 1981, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1983.

⁴⁰ On verra plus loin, dans ce texte, que tous les pèlerinages présentent une structure semblable où le retour n'est pas toujours pris en compte : le point fondamental est le chemin à l'aller. Voir V. et E. Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*, trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997 ; A. Dupront, *Pèlerinage et lieux sacrés*, in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. II Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, Toulouse, Privat, 1973, pp. 189-206.

⁴¹ C. C. Canta, R. Cipriani et A. Turchini, *Il viaggio. Pellegrinaggio e culto del Crocifisso nella Sicilia centrale: Lu Signori di Biluci, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia*, 1999.

l'assujettissement de populations, ou le commerce⁴². En comparaison avec ces autres catégories de voyageurs, le pèlerin a une condition privilégiée, il « est un personnage considéré. Il a droit à la protection de l'autorité ecclésiastique et bénéficie de la sympathie populaire. Les sédentaires des bourgs et des villages l'admirent comme un héros qui brave les éléments, les bandits, la maladie, la mort pour conquérir son salut de chrétien »⁴³.

Le pèlerinage est reconnu comme un « besoin religieux universel » d'aller à la rencontre d'un « sacré extraordinaire » ou d'accomplir un vœu : il recourt dans toutes les religions, en tant que métaphore du chemin de la foi ou de la vie du croyant, aussi bien que comme obligation pour l'expiation de quelques graves fautes individuelles ou collectives. Une typologie des pèlerinages est possible, mais elle ne parvient pas nécessairement à une liste exhaustive : les classifications sont différentes selon les critères choisis par les chercheurs qui s'en occupent. Notre choix est de nous en tenir simplement aux pèlerinages observés qui impliquent deux données fondamentales : le chemin et le lieu où parvenir, à savoir le sanctuaire des saints Victor et Couronne.

L'origine étymologique du mot « pèlerinage » est double : ce terme vient du latin et présente deux racines possibles dont la première – *per ager* – qui semble la plus probable, signifie « à travers les champs », tandis que la deuxième – *per eger* – est également un complément de mouvement mais signifie « passage de frontière »⁴⁴. Les deux étymons rappellent l'aspect qui distingue le pèlerinage, c'est-à-dire le fait d'entreprendre un voyage et ils témoignent aussi de la nature du chemin du *peregrinus*, comme de l'esprit qui hante son âme, autrefois comme aujourd'hui. Le pèlerin passe les frontières de provinces, de nations ou d'empires pour atteindre des sanctuaires significatifs pour lui à différents niveaux (dévotionnels et politiques, mais aussi ethniques ou simplement personnels). Les sanctuaires sont des lieux qui se sont démontrés d'une importance grandissante : dans toute « nation naissante, quelques sanctuaires deviennent des centres importants de dévotion légitime ». La motivation reporte au fait que l'Eglise, depuis toujours, aspire à l'universalité d'une telle manière que les

⁴² Des ouvrages de synthèse sont, par exemple: R. Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova, Marietti, 1997 ; R. Roussel, *Les pèlerinages à travers les siècles*, *Op. cit.*, 1954 ; R. Oursel, *Sanctuaires et chemins de pèlerinage*, Paris, Cerf, 1997 et J. Chélini et H. Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 1982.

⁴³ Il possède des signes bien reconnaissables qu'il reçoit à son départ : à partir de la besace et du bourdon, pour passer à des drapelets et à des enseignes qu'il gagnait à l'accomplissement du pèlerinage, le pèlerin démontrait à travers ces objets l'achèvement de son voyage. Voir R. Roussel, *Op. cit.*, 1954, pp. 111-115.

⁴⁴ Le latin « *Peregrinu(m)* » signifie « étranger » et présente un tard dérivé qui est « *peregrinare* » (ou pour les classiques « *Peregrinari* ») qui signifie « voyager à l'étranger » de « *per eger* », c'est-à-dire « hors de la ville » ou de « *per ager* » au-delà du champ. Voir M. Cortellazzo et P. Zolli, *DELI. Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1985, entrée *Pellegrinaggio*.

destinations des pèlerinages se déplacent en direction des sanctuaires qui se trouvent aux frontières de plus en plus lointaines des lieux originaires de la Chrétienté⁴⁵.

Quant à l'origine de cette pratique, si dans certaines religions il peut évoquer l'origine nomade des peuples et des fidèles qui le pratiquent comme, par exemple, dans le judaïsme ancien et dans l'islam⁴⁶, à l'époque ancienne les dévots qui se rendaient sur les tombes des premiers martyrs chrétiens accomplissaient, de fait, le premier des pèlerinages catholiques, bien que des précisions de différents types soient apportées par les historiens⁴⁷. En effet, l'avènement du Christ constitue un changement profond et un renouvellement radical, même si, « quand on ouvre le Nouveau Testament, on peut avoir l'impression, à première lecture, qu'en ce qui concerne les pèlerinages tout continue dans la même ligne, renforcée encore par la pratique de Jésus et de l'Eglise primitive »⁴⁸. Le croyant saisit la nouveauté du Christ lorsqu'il « cherche Dieu dans des lieux pour le trouver dans l'accomplissement de sa volonté et finalement dans la communion à la personne de Jésus qui conduit tout homme vers le Père »⁴⁹. Pendant les premiers siècles après la mort du Christ, on a des difficultés à définir comme des « pèlerins » en sens propre ceux qui vont sur les tombes et dans les lieux des gestes de la passion et de la mort de Jésus, « c'est-à-dire des fidèles qui se rendent dans un lieu qu'ils tiennent pour saint en vue d'y prier. On connaît alors quelques voyageurs chrétiens ». Leurs déplacements en Palestine et en Asie Mineure ont surtout pour but de se renseigner : au contraire, ces mêmes voyages se caractérisent comme dévotionnels après le quatrième siècle, quand commencent à se développer le culte pour les reliques et pour les martyrs, en plus des véritables pèlerinages aux lieux de la vie de Jésus-Christ. Le lieu le plus visité jusqu'à nos jours est le tombeau de Christ à Jérusalem et les autres lieux où s'est

⁴⁵ Ce déplacement massif de personnes est aussi organisé d'une façon centralisée : « Venise devint le modèle successif de tourisme séculier pour les agences de voyages modernes pour les pèlerins ». Voir V. and E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997, p. 52, mais aussi l'exemple d'un pèlerinage accompli à cette époque-là : M. Margaret Newett, *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem in the Year 1494*, Manchester, Manchester University Press, 1907.

⁴⁶ En particulier, dans le cas du judaïsme ancien, ses origines sont très anciennes et déjà illustrées dans l'Ancien Testament, Genèse 12, 1-2, tandis que l'obligation musulmane à l'hadji a ses origines dans le sacrifice d'Isaac. Le pèlerinage dans la Bible est traité dans R. De Zan, *Il pellegrinaggio nella Bibbia*, in L. Sartori (a cura di), *Op. cit.*, 1983, pp. 42-68.

⁴⁷ Voir P. Brown, *The Cult of the Saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago-London, Chicago University Press, 1981; *Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla prima Crociata*, Convegno di Todi 8-11 ottobre 1961, Todi (PG), Accademia Tubertina, 1963 ; L. M. Orrieux, *Le pèlerinage dans l'Écriture sainte*, in « Lumière et vie », 79, septembre-octobre 1966, pp. 5-34, numéro spécial intitulé *Le Pèlerinage*.

⁴⁸ L'Évangile de Luc parle des parents de Jésus qui « se rendent chaque année à Jérusalem pour la fête de la Pâque, dans le cadre d'un pèlerinage collectif qui rassemble les familles et connaissances ». Voir J. Brière, in J. Chélini et H. Branthomme, *Op. cit.*, 1982, p. 47.

⁴⁹ Voir J. Brière, in J. Chélini et H. Branthomme, *Op. cit.*, 1982, p. 53 : l'auteur traite de « La nouveauté de Christ » aux pp. 47-53.

déroulé le sacrifice de Christ, mais aussi la Samarie et la Galilée, deux régions où Jésus et les Apôtres ont prédiqué l'Évangile et accompli des miracles⁵⁰. Ces voyageurs contribuent à la production d'un imaginaire lié à une géographie des lieux de la passion et mort du Christ comme l'illustre M. Halbwachs dans son parcours en Terre Sainte en quête des croyances collectives qui se sont déposées sur ces lieux saints⁵¹.

Pendant le Moyen Âge, on le reconnaît distinctement le pèlerin parce qu'« il est équipé de manière voyante » et il possède des signes bien évidents : à son départ, il est investi du bourdon et de la besace et à son retour il ramène des enseignes et des médailles qui « avaient l'aspect de lamelles frappées à l'effigie du saint ou rappelant la caractéristique du sanctuaire. Elles étaient munies d'un anneau ou d'une bélière qui permettaient de les suspendre à la coiffure, à la ceinture ou au revers du manteau ». L'un des exemples les plus connus est probablement la coquille de Saint Jacques de Compostelle, recueillies à Cap de Finistère, mais « à partir du quinzième siècle, sans doute sous l'influence de l'imprimerie naissante, les enseignes de pèlerinage prirent une forme nouvelle (...) Ce furent les *drapelets de pèlerinage*. Ces nouveaux emblèmes étaient imprimés en xylographie sur papier »⁵².

Le Moyen Âge est également la période de majeure expansion et de grand succès de ce phénomène religieux : entre le onzième et le douzième siècle, on assiste à son essor, tandis que les « grands sanctuaires acquièrent un rayonnement international et [que] se constitue aussi tout un réseau de sanctuaires secondaires, parfois en rapport avec les itinéraires de ces grands pèlerinages (...). Il s'intègre d'abord dans un phénomène général d'expansion de l'Occident ». Cette expansion est à détriment de l'Islam en Espagne, dans la Méditerranée avec la reconquête de la Sicile et des lieux saints du Proche Orient pendant une dizaine d'années⁵³.

Un changement est évident, au passage de l'époque du bas au haut Moyen Âge, lors de la floraison de nombreux pèlerinages qui sont initialement liés à des conjonctures géopolitiques où la conquête de nouveaux territoires pouvait en constituer l'un des résultats attendus ou espérés⁵⁴. À l'époque moderne, les destinations du saint voyage qui sont très

⁵⁰ P. Maraval, *Les pèlerinages en Orient du I^{er} au VII^{ème}*, in J. Chélini et H. Branthomme, *Op. cit.*, 1982, pp. 54-79.

⁵¹ M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1971 [1941].

⁵² R. Roussel, *Les pèlerinages à travers les siècles*, *Op. cit.*, 1954, p. 112.

⁵³ Voir P.-A. Sigal, L'apogée du pèlerinage médiéval : les XI^{ème}, XII^{ème}, XIII^{ème} siècles, in J. Chélini et H. Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 1982, pp. 153-186, en particulier p. 155-158 sur l'essor du pèlerinage à Jérusalem.

⁵⁴ P. Alphanéry et A. Dupront, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, Albin Michel, 1995 [1954-1959] ; G. Filoramo et D. Menozzi, *Storia del cristianesimo*, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 1997, les pp. 1234-1236

connues jusqu'à maintenant sont remplacées par de nouvelles localités où se sont manifestées des apparitions, très souvent de la Vierge Marie⁵⁵.

Rome, Jérusalem et Compostelle en Espagne mais aussi Padoue et Canterbury ou des cultes plus anciens comme la tombe de Saint Martin à Tours et les cultes de Saint Michel Archange, sur les côtes de la France septentrionale et de l'Italie méridionale⁵⁶, perdent progressivement leur attrait à l'avantage de localités depuis lors secondaires ou tout à fait nouvelles. On voit que les exemples sont nombreux et que leur portée a varié selon les différentes périodes historiques : si le fait d'aller prier sur les tombes des martyrs semble, en premier lieu, un besoin spontané mais il induit, dans un second temps et progressivement, à une tentative de trouver une dimension communautaire de la religiosité des origines chrétiennes. Encore différemment, l'interprétation des croisades en Terre Sainte se présente plus complexe : A. Dupront s'interroge justement sur les origines de ces expéditions et si les hommes de la première croisade sont « pèlerins ou croisés ? »⁵⁷. Les différents chercheurs (surtout les historiens) ne répondent pas de la même manière, toutefois tous y discernent une aspiration spirituelle (un *profil psychosociologique de spiritualité*), qu'elle soit de « pénitence » ou de « lutte pour leur droit au sacré » – selon les deux typologies les plus fréquentes. Les grandes puissances européennes de l'époque essayaient de vaincre les « infidèles » pour que les pèlerins aient libre accès à Jérusalem, qui garde aujourd'hui encore ce privilège (parfois, cette infortune) de représenter la ville sainte pour les trois grands monothéismes, à savoir le judaïsme, le christianisme et l'islam⁵⁸.

Si l'on suit une filière d'analyse différente, hors des considérations historiques, dans le catholicisme, le pèlerinage peut assumer une interprétation théologique dont on repère les origines scripturaires dans le Nouveau Testament : du point de vue étymologique, le terme pèlerinage est évoqué par Saint Paul dans sa première Epître à Saint Pierre. Saint Paul indique ainsi « la condition du fidèle chrétien qui *est* pèlerin sur la terre (c'est-à-dire qu'il n'a

⁵⁵ P. Pierrard, *La renaissance des pèlerinages au XIX^{ème} siècle*, J. Chélini et H. Branthomme, *Op. cit.*, 1982, pp. 295-318, en particulier les pp. 303-318 sur les grands pèlerinages mariaux.

⁵⁶ La liste ne peut être exhaustive, mais elle vise à donner une vague idée de la complexité de la géographie des pèlerinages en Europe occidentale : les études historiques sont nombreuses mais on se borne à renvoyer à la bibliographie (classée par période) de J. Chélini et H. Branthomme, *Op. cit.*, 1982, pp. 463-474 et au catalogue de l'exposition sur les pèlerinages qui s'est tenue au Musée National de Bavière – Munich en 1984 : *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Bayerisches Nationalmuseum, Munich, 1985.

⁵⁷ La question est posée par de nombreux chercheurs, en particulier des historiens : voir, par exemple, E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975 et encore plus précis la contribution d'E.-R. Labande, *Pellegrini o crociati? Mentalità e comportamenti a Gerusalemme nel secolo XII*, in «Aevum», t. LIV, 1980, pp. 217-230.

⁵⁸ Il faut dire que ce privilège d'incarner la ville sainte des trois grands monothéismes s'est révélé, à maintes reprises pendant son histoire ancienne et récente, une disgrâce qui la fait occuper et parfois disputer entre différentes confessions religieuses.

pas ici bas le lieu de sa vie) mais qui se trouve en chemin vers sa vraie patrie, qui est la maison du Père »⁵⁹. A notre époque, la théologie pastorale explique que le pèlerinage peut assumer deux acceptions différentes : selon l'une, jugée comme positive, il s'agit d'« un moment privilégié dans lequel le chrétien se libère des entraves et du vacarme, des occupations et de la « routine » du quotidien. Il peut ainsi expérimenter, au delà des limites de sa propre Eglise locale ou paroisse, la catholicité [universelle] de la foi chrétienne »⁶⁰. Cette conception est enracinée dans l'ecclésiologie catholique : si l'on considère les documents du Concile Vatican II concernant le rôle de l'Eglise, cette dernière se définit comme « en marche sur la terre »⁶¹.

Au contraire, l'autre acception souligne le côté négatif et les risques auxquels expose cette pratique : le pèlerinage peut devenir « un moment de déformation religieuse », en particulier dans le couple « pèlerinage – tourisme » où se remarque davantage l'occasion de détacher la vie de foi et la vie quotidienne avec ses problèmes et ses exigences. L'intégration de ces deux derniers aspects constitue « le critère incontournable pour fixer la validité chrétienne du pèlerinage »⁶². La distance entre tourisme et pèlerinage est très étroite et les respectifs points de contact ou de différenciation ont changé au fil des études accomplies sur ce thème⁶³. D'autre part, on peut remarquer que les considérations de la théologie pastorale et celles des sciences humaines ne diffèrent guère, tout en montrant que la perspective centrée sur une anthropologie qui s'applique au pèlerinage arrive à des conclusions tout à fait semblables⁶⁴. Cet acte de dévotion (ou, comme le préférerait une autre perspective, cette « entreprise humaine ») constituerait une réponse à « l'exigence, innée dans l'homme, de

⁵⁹ V. Bo, entrée *Pellegrinaggio*, in *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto, Assisi, Cittadella Editrice, 1980, pp. 422-424, en particulier p. 422.

⁶⁰ V. Bo, entrée *Pellegrinaggio*, *Op. cit.* pp. 422-423. D'autres ouvrages, touchant le pèlerinage dans la perspective pastorale, sont par exemple : V. Bo, *I pellegrinaggi nella comunità cristiana*, « Rivista Anno Santo », n. 2 et n. 6, 1975, respectivement pp. 89-106 et pp. 51-71, mais également CEI-UCIT, *Orientamenti per la pastorale del tempo libero e del turismo in Italia*, Torino, LDC, 1975? en partic. le chapitre VI. Il est sous entendu que chaque Conférence Nationale des Evêques produit à des moments différents les indications au sujet et notamment l'ouvrage de J. Chélini et H. Branthomme est établi à partir de l'union française des pèlerinages.

⁶¹ Voir la Constitution Dogmatique, *Lumen Gentium* (le 21 novembre 1964) sur l'Eglise, en particulier le chapitre VII.

⁶² V. Bo, entrée *Pellegrinaggio*, p. 423.

⁶³ A. Dupront, *Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective*, « Communications », 1967, 10, pp. 97-121 ; Z. Bauman, *Da pellegrino a turista*, « Rassegna italiana di sociologia », XXXVI, 1, 1995, pp. 3-26 ; N. Costa, *Il turismo religioso*, « Annali italiani del turismo internazionale », II, vol. 1, 1995, pp. 29-48 (121-167) ; Vukonic B., *Tourism and religion*, London, Routledge, 1997 ; B.Vukonic, *Religion*, in Jafari J. (editor), *Encyclopaedia of tourism*, Londra, Routledge, 2000, pp. 497-500. Dans le cas du Jubilé de l'an 2000, plusieurs enquêtes italiennes s'occupent de cet aspect : voir, en particulier M. Seidita, *L'homo viator del giubileo : turista o pellegrino*, in C. Corposanto et L. Berzano (a cura di), *Giubileo 2000 : non tutte le strade portano a Roma. La Chiesa cattolica fra ecumenismo e autocelebrazione*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 143-164.

⁶⁴ E. A. Morinis, *Sacred Journeys. Anthropology of pilgrimages*, Westport, London, Greenwood Press, 1993.

plénitude et de comblement qu'il peut acquérir avec des gestes qui le détournent de la monotonie de tous les jours et le mêlent aux autres hommes pour jouir d'une expérience unifiante, encore plus totale »⁶⁵. Le pèlerinage fait partie de la dimension expérientielle de la religion qui permet au fidèle une sortie du quotidien et un renforcement de la foi : il présente un mécanisme qui est constant pour toutes les religions, à savoir le départ solitaire ou en groupe, la marche d'une longueur variable et l'arrivée au lieu sacré. En dehors de toutes les considérations qui s'enchaînent à partir de ces aperçus, le pèlerinage, en tant que voyage au but religieux, représente un phénomène dont la diffusion nous amène à le définir comme universel : il s'explicite dans la marche du croyant vers un lieu de culte ou un monument qui se trouvent plus ou moins éloignés de chez lui, mais toujours hors de son milieu le plus familier⁶⁶. La raison pour laquelle un pèlerin se déplace peut concerner la réputation miraculeuse d'un lieu et donc là il pourra demander une guérison à Dieu ou aux Saints invoqués pendant le chemin. D'ailleurs, il y a beaucoup d'autres fins souhaitées, comme par exemple l'espoir dans un renouvellement de la foi ou l'intention d'exaucer un vœu ou de respecter un précepte imposé à tout « bon pratiquant ». En particulier, ce dernier correspond au voyage saint à La Meque que tout bon croyant et pratiquant musulman est tenu à respecter. Au contraire, dans le catholicisme un tel précepte n'existe pas, toutefois, le voyage pour motif religieux demeure comme un aspect considérable de la dimension expérientielle et expressive de la vie religieuse : demander le pardon, comme d'ailleurs la santé ou le salut sont encore aujourd'hui les requêtes les plus fréquentes pour tout pèlerin qui se dirige vers un sanctuaire fameux ou secondaire⁶⁷. Le pèlerinage ne peut qu'enrichir la vie du croyant, tout en lui donnant l'occasion de faire l'expérience directe de la rencontre avec le « numineux »⁶⁸. D'après A. Dupront, on peut distinguer les motivations qui poussent les pèlerins au départ en trois catégories, sans trop simplifier les intentions de ceux qui partent et qui, implicitement, n'envisagent pas de retour : en effet, le pèlerinage peut se résumer dans le départ, la marche pour atteindre un lieu sacré où s'accomplit la rencontre avec la sacralité. La première, la plus élémentaire, « mais l'un des substrats les plus puissants de la pulsion pèlerine, le recours (...)

⁶⁵ V. Bo, entrée *Pellegrinaggio*, p. 423.

⁶⁶ E. Turner, *Pilgrimage*, M. Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, Macmillan, New York, 1986, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, vol.?, pp. 416-419.

⁶⁷ Les visiteurs du sanctuaire des saints Victor et Couronne ne diffèrent guère de cette brève série de motivations : on le verra mieux dans le SIXIEME CHAPITRE.

⁶⁸ A la suite des suggestions présentes dans l'essai d'E. Renzetti sur les pèlerinages locaux dans la région de montagnes Trentin et Haut Adige, la référence au sens du « numineux » sur l'exemple de l'usage qu'en fait R. Otto nous semble justifié. Voir respectivement E. Renzetti, *Con passo devoto*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, en particulier p. 129 et R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, trad. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Torino, Feltrinelli, 1966.

est la quête d'une « autre » puissance, celle de la santé (...) qui peut être aussi la bonne mort et la promesse de la vie éternelle. (...) L'autre pulsion est plus généreusement cultuelle. Il s'agira tantôt d'honorer la face de Dieu, tantôt (...) de vénérer la Maison de Dieu sur terre, ou comme on l'entend souvent dans le langage des simples, de « visiter » la Sainte Vierge, c'est-à-dire d'aller prier devant son image. (...) Le troisième ordre de motivations est celui de la mutation spirituelle. « Renouveau et réconciliation », ces finalités proposées par Paul VI aux pèlerins de l'Année Sainte 1975 expriment, en langage d'aujourd'hui, les deux aspects maîtres qui, plus ou moins consciemment, portent l'élan pèlerin »⁶⁹.

Chaque pèlerinage implique des « structures voisines »⁷⁰ qui franchissent les différences qui existent parmi les différentes cultures et religions : résumer le processus à la base du pèlerinage est utile pour illustrer ces structures. Souvent le lieu en direction duquel on se dirige est le lieu de l'apparition d'un saint, un miracle s'est produit, une masse de fidèles s'est réunie et un monument commémoratif est érigé par la suite. « Encore aujourd'hui de nombreux malades, dans leurs cœurs, adressent au Saint une promesse de ce type : « Si tu m'aides, je ferai un voyage jusqu'au sanctuaire et là je vais prier » »⁷¹. La destination du voyage accompagne l'espoir et la promesse d'assainir le corps et l'esprit du pèlerin qui à la rencontre avec le Saint oubliera les difficultés et les peines du chemin.

1.3 Le pèlerinage aux Saints Patrons et à l'art local

Le sanctuaire des saints Victor et Couronne est souvent décrit, dans les sources historiques et les documents, comme un important centre de pèlerinage « au niveau local » : il présente une certaine capacité d'attraction de fidèles provenant de la ville de Feltre mais aussi des zones limitrophes. Le territoire de diffusion de cette dévotion couvre la surface de l'ancien diocèse, mais n'atteint pas les limites de l'actuel qui a annexé le diocèse de Belluno. Plusieurs territoires occidentaux avaient déjà été annexé aux diocèses de Trente, de Padoue et de Belluno selon des découpages successifs tout au début (pendant le dixième siècle), entre le treizième et le quatorzième siècle, pendant le dix-huitième et le dix-neuvième siècles⁷².

⁶⁹ Voir A. Dupront, *Du sacré: Croisades et pèlerinages – Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 377-378 et voir aussi P. Boutry et D. Julia, *Une Anthropologie religieuse du Jubilé. L'année sainte d'Alphonse Dupront*, « Revue d'Histoire de l'Eglise de France », LXXXVI, 216, janv.-déc. 2000, pp.95-117.

⁷⁰ La notion de « structure » évoque ici les études anthropologiques concernant les rites et les rituels : voir l'introduction à V. W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, trad. it. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, Morcelliana, 1972, p. 9.

⁷¹ Voir E. Turner, entrée *Pellegrinaggio*, in M. Eliade (a cura di), *Op. cit.*, 1994, p. 416.

⁷² Le diocèse a été découpé par des interventions successives et enfin il a été annexé à celui de Belluno : voir, par exemple, A. Barbon, *Diocesi di Feltre. Origini e costituzione della circoscrizione diocesana. La diocesi di*

L'entretien avec le Recteur du sanctuaire est la première source d'information pour comprendre, à travers un observateur privilégié, la portée du phénomène et même la représentation qu'en fait l'Eglise locale. Pendant les six dernières années, trois Recteurs se sont succédé pour des raisons contingentes aussi bien que pour des choix pastoraux : la passion et la profonde sensibilité pour mettre en relief l'intérêt à la fois historique et religieux de ce lieu constituent les traits communs des religieux qui ont accompli cette tâche depuis le passage de la *Cura di San Vittore* à la curie diocésaine en 1867⁷³. Dès le premier entretien le Père Attilio explique que les gens dévots aux deux Martyrs ont une provenance variable mais étendue sur la surface de l'ancien diocèse qui s'étendait à l'Ouest jusqu'à la *Basse Valsugana*, au Nord-est, jusqu'aux limites actuelles avec le territoire communal de Belluno et, au Sud, jusqu'à la haute province de Trévis. Sur ces lieux sont encore disséminées de petites églises et des chapelles votives intitulées aux deux Saints⁷⁴. Les témoignages oraux recueillis sont abondants mais le choix des fidèles interviewés a essayé de représenter tout le territoire de l'ancien diocèse : l'échantillon n'est pas statistiquement représentatif⁷⁵ mais suit plutôt une logique de convenance pour reconstruire, à travers leur mémoire, les souvenirs de la fête d'autrefois et les modalités de pèlerinage des paroisses des alentours⁷⁶. Le petit nombre de récits recueillis a même des raisons liées à l'histoire locale : dans le but de recueillir des informations aussi complètes que possible vis-à-vis des changements du côté « microsociologique », on a dû faire face à une population âgée qui s'est révélée statistiquement en augmentation, mais surtout du côté féminin⁷⁷. La population âgée est en

Feltre fino al sec. XIX, «El Campanon», VII, aprile-giugno 1973, pp. 14-15, mais aussi M. Giazzon, *Il culto dei santi martiri Vittore e Corona nell'antica diocesi di Feltre*, Feltre, Tipolitografia « B. Bernardino », 1991, en particulier les pp. 35-36. En ANNEXE, il y a la carte du diocèse avec les différentes limites aux différentes périodes historiques.

⁷³ Voir N. Tiezza, *Nel mutevole scenario politico dell'Ottocento*, in N. Tiezza (a cura di), *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996, pp. 308-354 et A. Roldo, *Storie di monasteri soppressi: le vicende in provincia*, «Dolomiti», XXX, 2, 2007, pp. 39-52.

⁷⁴ Entretien avec le Père Attilio (le 24 avril 2001), témoignage oral non enregistré.

⁷⁵ Dans une approche qualitative à l'enquête de terrain, la représentativité statistique joue un rôle secondaire, par rapport aux contraintes que nous avons rencontrées dans le choix des sujets à interviewer. Voir D. Bertaux, *Le récit de vie*, Paris, Armand Colin, 2005 [1997], pp. 27-31; S. Beaud et F. Weber, *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte, 1998, en particulier les pp. 49-58.

⁷⁶ Les huit fidèles – quatre femmes et quatre hommes – interviewés dont on a recueilli le récit de la dévotion aux Saints Victor et Couronne sont âgés de plus de soixante-quinze ans (lors de l'entretien) et viennent des différentes paroisses qui, chaque année, anciennement (et encore) se mettaient en route vers le sanctuaire : voir G. Rech, *La festa di S. Vittore: cambia la religiosità popolare*, Fabio Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 271-295.

⁷⁷ B. Barp, *L'evoluzione sociale e demografica della provincia di Belluno negli ultimi dieci anni*, in B. Barp, G. De Marchi, G. Gobitti (a cura di) *Una montagna fra identità e trasformazione. Il monitoraggio e l'analisi delle criticità della provincia di Belluno*, Belluno, Amministrazione provinciale, 2005, en particulier pp. 17-23.

outre caractérisée par une forte émigration pendant les années qui suivent la seconde guerre mondiale⁷⁸. Avec un tel cadre, l'opération de repérage des interviewés s'est déroulée par réseau de connaissances : pour marquer la donnée sociologique qui intéressait dans cette enquête, ils devaient remplir plusieurs caractéristiques à partir d'une dévotion sincère et enracinée vers les Saints Patrons, provenir de lieux bien repartis sur le territoire du diocèse, et, surtout, se trouver dans la condition de nous délivrer un entretien qui abordait leurs souvenirs⁷⁹. On a ainsi constitué un petit corpus de huit entretiens avec de « vieux fidèles » du diocèse qui se sont révélés plus importants pour focaliser un certain nombre de représentations collectives couramment répandues que pour élaborer de véritables hypothèses de recherche⁸⁰.

Les documents historiques et iconographiques, plus faciles à recueillir que le témoignage mémoriel, n'ont que confirmé cette donnée à partir des matériaux dévotionnels qui n'avaient pas été exposés à la disparition, comme des statues et des fresques ou des peintures présentes dans les églises périphériques de paroisse ou de campagne⁸¹. D'ailleurs, pour donner un jugement encore plus défini sur l'importance des Saints Victor et Couronne, il nous paraît important de rappeler les témoignages historiques « civils » qui proviennent des documents des archives comme les statuts communaux, les inventaires des biens et des propriétés ou les procès-verbaux. Des territoires limitrophes (dont la limite est actuellement à la fois communale et régionale) de la vallée de *Primiero* il y a des sources qui remontent à 1367⁸². Pour cette donnée, on n'a pas trouvé d'homologue dans les statuts de la commune de Feltre ni dans les autres archives, à la même époque, comme on pouvait s'y attendre. La raison réside dans les nombreux incendies qui ont détruit la majorité des documents civils de

⁷⁸ L'émigration féminine est très caractéristique de la province de Belluno : de nombreuses recherches historico-ethnographiques ont été menées sur ce phénomène qui a caractérisé la structure de l'émigration en profondeur, tout en soustrayant des femmes à la population entière. Les conséquences, aujourd'hui se trouvent aussi dans le fait que plusieurs femmes émigrées sont désormais restées dans leur lieux de travail : voir D. Perco (a cura di), *Balie da latte: una forma peculiare di emigrazione temporanea*, Feltre, «, 1984 et l'article récent D. Perco, *Les nourrices de Vénétie migrantes temporaires*, « Sextant : revue du groupe interdisciplinaire d'études sur les femmes, 21-22, 2004, pp. 45 et suivantes.

⁷⁹ Voir D. Bertaux, *Op. cit.*, 2005, pp. 36-41.

⁸⁰ En est issu une contribution à un ouvrage sur le sanctuaire des saints Victor et Couronne où nous avons cherché à montrer les changements de la fête consacrée aux Saints Patrons : voir G. Rech, *La festa di S. Vittore: cambia la religiosità popolare*, F. Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 271-295.

⁸¹ Voir C. Comel, *Il culto dei Santi Vittore e Corona nell'alta diocesi di Ceneda (Vittorio Veneto)*, « Dolomiti », XX, 6, dicembre 1997, pp. 30-34 et ensuite précisé dans C. Comel, *Il culto dei santi Vittore e Corona nell'alta diocesi di Ceneda (Vittorio Veneto)*, in C. Donà (a cura di), *Op. cit.*, 1998, pp. 197-199.

⁸² Voir U. Pistoia, *Nel segno di San Vittore. Testimonianze del culto nella valle di Primiero*, in C. Donà (a cura di), *Op. cit.*, pp. 101-110 et en particulier U. Pistoia (a cura di), *La valle di Primiero nel medioevo. Gli statuti del 1367 e altri documenti inediti*, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1994, doc. 18, 1362 maggio 8, pp. 194-198.

la ville et non sur une faible considération des deux Saints et Patrons de la ville. Il reste le *Catastrum seu inventarium bonorum* qui remonte à 1386 mais le poids des deux Martyrs n'est pas évident⁸³.

La provenance des visiteurs n'est pas limitée à Feltre et à ses alentours : les visiteurs qui décident d'écrire leur nom sur le registre des hôtes sont originaires des provinces et des régions voisines, mais aussi de régions plus éloignées comme la Toscane, le Latium ou la Campanie, par exemple, et l'on compte aussi quelques étrangers. On serait tenté de les inclure tout simplement parmi les touristes religieux, mais la typologie, bien que très inclusive, n'est pas complètement adéquate si elle est considérée selon les fins que l'on se pose dans ce texte. Le touriste religieux est une catégorie assez présente parmi les visiteurs et le sanctuaire fait partie d'un parcours qui comprend ce sanctuaire avec d'autres destinations religieuses de la région. La visibilité et les informations disponibles par les moyens de communication classiques (comme les bulletins paroissiaux, diocésains et les annuaires catholiques) ont subi une brusque expansion à partir de la deuxième moitié des années quatre-vingt dix avec un maximum autour de la dernière des années jubilaires. Des publications spécifiquement conçues pour servir de guide aux grands et petits pèlerinages locaux, ont le mérite de donner une visibilité (parfois simplement de la renouveler) aux nombreux lieux sacrés présents dans la province italienne⁸⁴.

Par contre, les provenances étrangères, surtout pendant les périodes estivales et hors du Jubilé de l'an 2000, peuvent s'expliquer, le plus souvent, par l'affection des émigrants ou de leurs descendants en visite à la région natale. Les émigrants qui ont dû quitter la province, « avec les instruments de travail, les vêtements, les semences », ont emporté aussi « un fort sentiment religieux parce que la prière et la foi se sont révélées des ressources importantes pendant les moments d'abattement et désespoir »⁸⁵. Dans des localités d'immigration vénitienne de l'Amérique du Sud (en particulier le Brésil et l'Argentine), on trouve alors des églises et des chapelles dédiées aux deux Saints Patrons de Feltre : la dévotion et ses points

⁸³ E. Bonaventura, B. Simonato, C. Zoldan (a cura di), *L'episcopato di Feltre nel Medioevo. Il Catastrum seu inventarium bonorum del 1386*, Saggio storico introduttivo di S. Collodo, Venezia Deputazione Editrice, 1999 (Deputazione di storia patria per le Venezie, Nuova serie, Volume XXV).

⁸⁴ Voir L. Berzano et D. Teagno, *Pratiche giubilari tra fede e cultura*, in C. Cipolla e R. Cipriani (a cura di), *Pellegrini del giubileo*, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 42-61, en particulier leur différenciation entre les « pèlerins fidèles » et les « pèlerins séculiers » en passant par les « critiques » et les « autonomes ». Une autre contribution sur le même thème se révèle intéressante : voir la publication en collaboration avec le bureau de l'adjoint au tourisme de la Région Vénétie : Regione Veneto – Assessorato al Turismo (a cura di), *Guida al Veneto Religioso e Culturale. Giubileo 2000*, ARBE, 1996 et le SEPTIEME CHAPITRE de cette étude.

⁸⁵ Un exemple concret étudié par un anthropologue est celui des émigrants dans l'Amérique du Sud, au Brésil : voir D. Perco, *Il culto dei Santi Vittore e Corona in Brasile (Rio Grande do Sul)*, in C. Donà (a cura di), *I Martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, Feltre (BL), Tipografia «B. Bernardino», 1998, pp. 201-208.

de repère originaires contribuent à la constitution d'un sentiment d'appartenance et de solidarité qui aidaient à faire face à la nostalgie⁸⁶. Même si l'on estime par défaut le nombre des fidèles qui ont marqué leur nom sur le « livre d'or » et si on le compare à celui des fidèles qui participent à la fête annuelle des Saints Patrons le quatorze mai, on ne peut que le juger comme petit ou, à la limite, moyen. Selon les Recteurs du sanctuaire, le nombre de pèlerins peut arriver à vingt milles présences annuelles environ : ce qui nous semble plutôt plausible si on le compare avec les livres des présences où les pèlerins laissent volontairement un signe de leur passage.

L'afflux de pèlerins, pendant toute l'histoire du sanctuaire, est encouragé par sa position qui est tout à fait centrale sur les routes qui, du Nord de l'Europe se dirigeaient vers Rome ou Venise (d'où on s'embarquait pour la Terre Sainte) lors des croisades et des plus importants pèlerinages du passé⁸⁷. Une étude historique qui croise l'histoire locale et la topographie ancienne repère la route dite « patriarcale de Belluno » qui « calque le tracé de la plaine frioulane, à travers le *Cansiglio* et le bassin d'*Alpago* et rejoint les villes de Belluno et de Feltre, toutes les deux sièges diocésains »⁸⁸. Tout au long de « cet itinéraire demeurent les toponymes des anciennes *xénodochies* : *Ospitale d'Ampezzo*, *Ospitale di Cadore* »⁸⁹. L'intérêt de cette route est multiple parce que, d'une part, elle représente le chemin principal parcouru par les pèlerins d'antan : parmi les documents historiques, on retrouve une description d'un moine pèlerin qui, à la fin du quinzième siècle, est de retour de la Terre Sainte, tout en se dirigeant vers Ulm en Bavière⁹⁰ ; de l'autre, elle a subi une forme d'oubli et le parcours le plus fréquenté ne comporte pas nécessairement une étape à notre sanctuaire, surtout lorsqu'il s'agit de pèlerinages de longue distance. Maintenant, on redécouvre de plus

⁸⁶ Le récit d'Erminia (1918) aborde, en particulier, l'émigration d'une partie de sa famille en Argentine et l'impossibilité, une fois émigrés, de rentrer en Italie, à cause (et malgré) des conditions très difficiles des lieux d'immigration.

⁸⁷ On a déjà évoqué la différence assez subtile qu'il y a eu à un temps entre ces deux type de voyage pour motif religieux.

⁸⁸ Voir en ANNEXE l'image qui montre cette ancienne route. I. Alfaré et C. Comel, *Le grandi strade giubilarie e di pellegrinaggi*, «Dolomiti», XXXIII, 3, 2000, pp. 43-46, en particulier pp. 44-45. Un mémoire de maîtrise propose une analyse de tous les sanctuaires de la haute province de Belluno, mais malheureusement son approche ne considère pas la topographie des sanctuaires de la province de Belluno, qui serait très intéressante à mettre en rapport avec les grandes routes de pèlerinage jubilaire : voir M. G. Cavinato, *Indagine su Santuari del bellunese*, tesi di Laurea, Padova, Istituto di Storia delle Religioni, 1966-'67.

⁸⁹ Voir I. Alfaré e C. Comel, *Op. cit.*, p. 43. Le terme *xénodochia* se réfère au lexique historique du Moyen Age et indique les anciens hospices qui, à partir du sixième siècle avaient été construits le long des grandes voies de circulation – le plus souvent annexés aux monastères, pour accueillir et héberger en sécurité les pèlerins. L'usage de la langue a laissé la trace dans les toponymes où, encore aujourd'hui, l'on peut repérer cette trace de l'hospitalité chrétienne. Voir par exemple J. Chélini, *Les pèlerinages dans le haut Moyen Age occidental (VIII^e-X^e siècle)*, in J. Chélini et H. Branthomme, *Op. cit.*, 1982, en particulier les pp. 139-140.

⁹⁰ Selon les notices fournies par I. Alfaré e C. Comel, *Op. cit.*, pp. 43-45 il s'agit de frère Schmid Felix (Faber). La composition des journaux de voyage est une habitude très répandue parmi les pèlerins alphabétisés de l'antiquité jusqu'à l'âge moderne : voir, par exemple, Récits

en plus des chemins de pèlerinage sur des territoires et vers des destinations fameuses ou méconnues⁹¹, cependant, les routes qui descendent du Nord de l'Europe vers Rome passent plutôt par la frontière du Brenner et continuent le long de l'Adige pour atteindre Vérone et la Plaine du Pô. Au contraire, pendant le haut Moyen Age, sur ce parcours, le sanctuaire est l'objet de visites célèbres qui n'ont pas manqué de puiser de matériau du sanctuaire. De la visite de Charles IV⁹² à celle de Frédéric II, le sanctuaire de Feltre fait partie d'un diocèse plutôt petit mais non dépourvu d'intérêt au niveau des équilibres communaux : ces personnalités se sont arrêtées pour prier dans le sanctuaire et ont pu emmener des importantes portions des reliques des deux Martyrs, en laissant des dons symboliques en échange. Il paraît que l'acquisition de l'ouverture de 1354 comprend la tête de Saint Victor – depuis lors exposé dans « le Trésor de Saint Guy » à Prague – et le bras de Sainte Corona, en plus que la tête d'un Saint Luc⁹³.

L'histoire du sanctuaire signale, à toute occasion, comme simple exemple ou comme commémoration, les pèlerins célèbres et aristocratiques qui lui ont rendu visite pendant les neuf siècles de consécration : cette histoire est illustrée d'une manière « matérielle » sur les lunettes du cloître du couvent qui remontent au dix-septième siècle. Un commentaire du Recteur nous paraît significatif, même s'il est anecdotique : lors d'un deuxième entretien (le Père Attilio, le 9 avril 2002), confie que son attachement et son intérêt pour le sanctuaire (auquel il a aussi dédié plusieurs études d'art) ont justement commencé à partir de la lecture des didascalies de ces fresques. Cette anecdote concorde avec d'autres témoignages et confirme notre hypothèse que l'une des sources de la croyance, et surtout, de l'attachement

⁹¹ Un exemple est offert par l'*Opera Romana Pellegrinaggi*, une activité institutionnelle du Vicariat de Rome, un organisme du Saint Siège, aux dépendances directes du Cardinal Vicaire du Pape : « Son service est pastoral et adressé promouvoir l'homme et l'évangéliser à travers le pèlerinage. Une autre mission importante concerne le dialogue, la solidarité, la charité et la paix entre les peuples du monde ». Source : <http://www.orpnet.org>

⁹² don Pompeo Bartolini, *Sul tempo della visita dell'imperatore Carlo IV al santuario dei martiri santi Vittore e Corona*, « Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore », XVI, 93, giugno – dicembre 1944, pp. 1433-seg. et a. XVIII, n. 94, gennaio – febbraio 1946, pp. 1438-39. 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*, a cura di L. Bentivoglio e S. Claut, Feltre, P. Castaldi, 1978, en particulier les pp. 45-47.

⁹³ Pendant la visite de l'empereur Charles IV, l'urne qui contient les reliques des deux Martyrs a été ouverte et ces portions de leurs restes emportées : l'historien du vingtième siècle se plaint qu'« Aucun des nos historiens locaux (...) a transcrit (...) le fait que Charles IV, fort de son autorité impériale, de sa politique d'annexion de Feltre et de Belluno dans l'aire tyrolien-impériale (...) a prétendu de se faire offrir du Doyen et du chapitre de la cathédrale de Feltre des reliques aussi importantes ». Voir L. Doriguzzi, *La «Ricognizione» del 1354 alla presenza di Carlo IV re di Boemia e Imperatore Romano*, in Aa. Vv., *Ricerche sui Santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri studi dal 1981 al 1983*, Feltre, Tipolitografia « Beato Bernardino », 1984, pp. 134-135.

pour le sanctuaire de la part de tout fidèle et visiteur se fonde sur sa « visibilité »⁹⁴. Cet aspect mérite ailleurs plus de précision, mais il suffit de remarquer le fait que le support matériel – architectural, pictural, sculptural ou simplement scriptural – est toujours déterminant pour la survivance et le réinvestissement de sens de ce *haut lieu* de la religiosité locale. L'image, qu'elle soit « populaire » ou « savante », peut être réinvestie de sens et devenir un objet de controverse ou, au contraire, l'occasion pour des opérations de mise en relief. Ce genre d'intervention connaît son essor pendant la deuxième moitié du vingtième siècle, lors de la nouvelle popularité d'une notion importante, à savoir celle de mémoire, qui à partir de la philosophie, de la psychologie, de la spéculation théologique, mais aussi de la sociologie et de l'histoire résulte de plus en plus utilisée dans les sciences humaines⁹⁵.

Très récemment, l'art local constitue le motif conducteur d'une redécouverte de ce sanctuaire et d'autres édifices sacrés éparpillés sur tout le territoire de montagnes du diocèse de Belluno – Feltre : les murs de l'église du sanctuaire logent un exemple remarquable d'un cycle de fresques « datables entre la fin du quatorzième et la fin du seizième siècles » qui déroulent le thème de la Cène. Une particularité captivante caractérise ce thème, autrement très diffus, où se distinguent des écrevisses rouges. « A l'intérieur de la composition picturale, avec les symboles eucharistiques, revient la représentation des écrevisses rouges qui, selon la symbolique chrétienne, représentent le plus couramment la résurrection mais, avec une signification plus cachée, aussi l'idée d'hérésie »⁹⁶. D'autre part, ce symbole est aussi l'objet d'une appropriation pastorale et l'un des Recteurs nous explique qu'en dépit des différentes hypothèses avancées par les historiens de l'art, il s'agit simplement de la nourriture du pauvre qui les pêchait dans les torrents et dans les fleuves de la région⁹⁷. Quelle que soit la bonne interprétation, les symboles se prêtent à une appropriation subjective de la

⁹⁴ I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Mondadori, 1993 [1988], pp. 89-110. Pour une approche dans les sciences sociales voir le récent A. Brighenti, *Visibility. A Category for the Social Sciences*, in « Current Sociology », LV, 3, 2007 pp. 323-342.

⁹⁵ Les distinctions sont alors nécessaires car la mémoire des psychologues est autre que la mémoire des sociologues et des autres disciplines nommées. L'intérêt de cette notion réside probablement dans sa portée interdisciplinaire, parfois fuyante et critiquable par l'historien, mais porteuse de significations collectivement partagées pour le sociologue et l'anthropologue. Les spécifications qui lui sont ajoutées précisent ou, au contraire, rendent plus vague la notion même qui devient une mémoire collective ou social, individuelle et biologique, etc. Un grand nombre d'ouvrages est consacré à cette notion, mais à ce stade on ne signale que des généralités concernant la mémoire que nous prendrons effectivement en considération : Ph. Joutard, *Mémoire collective*, in A. Brugière (sous la direction de), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 447-449. J.-C. Marcel, *Mémoire collective*, in M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade (sous la direction de), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, P.U.F., 2005, pp. 445-446.

⁹⁶ I. Alfaré e C. Comel (testi a cura di), *Il Cammino del Giubileo*, Belluno, APT2 Belluno – Feltre – Alpago, 2000, pp. II-III. La symbolique liée à cet animal est controversée : certains dictionnaires s'en passent, tandis que d'autres renvoient à la symbolique du crabe et du cancer, comme, par exemple, C. Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris, l'Archipel, 2004, p. 358.

⁹⁷ Entretien avec le Recteur, le Père Secondo (le 3 mai 2006).

part des individus, du groupe religieux et de la société qui l'utilisent, tout en considérant la situation historiquement déterminée et donc le contexte dans lequel la lecture est faite⁹⁸.

Le pèlerinage au sanctuaire des saints Victor et Couronne répond au modèle le plus recourant des « pèlerinages de villes » : la route parcourue, les modalités du chemin et les temps choisis pour le parcours déterminent, selon leur agencement réciproque, la typologie de cette pratique annuelle qui est la marche pour motif religieux, processionnelle ou en solitude, à l'occasion de la fête des Saints Patrons. La définition que les participants fournissent est variable : il est assez rare qu'ils se décrivent comme des « pèlerins » et les entretiens recueillis révèlent plutôt une forme de dévotion, d'attachement et de fidélité qui les poussent à se réunir et à se rencontrer au sanctuaire des saints Victor et Couronne. Leur marche qui correspond ainsi au « modèle le plus habituel des pèlerinages de villes » peut « se définir, en effet, par une sortie hors les murs ou les boulevards de l'ancienne enceinte, pour visiter processionnellement un sanctuaire aux champs ou dans quelque faubourg »⁹⁹.

La différence entre procession et pèlerinage n'est pas que formelle, mais les deux gardent aussi la donnée la plus spécifique qui les rapproche, c'est-à-dire le rapport qu'ils entretiennent avec l'espace. Même les « parcours réduits qui disent mieux que tout cette donnée anthropologique essentielle du pèlerinage d'être franchissement contraignant d'espace ». « Quelles que soient les cultures concernées, le substrat et comme la matière même de l'acte pèlerin, c'est l'espace »¹⁰⁰. Toutefois, la différence qui permet de déplacer l'analyse de la typologie de procession à celle de pèlerinage réside plutôt sur les temps et les modalités de déroulement des pèlerinages : en particulier, une distinction doit être introduite quand les parcours couvrent un nombre de kilomètres qui permet aux participants de saisir un espace plus large que dans leurs habitudes, en récitant un chapelet et en ayant la possibilité de se recueillir et de prier selon leurs intentions¹⁰¹. Cette condition semble encore plus ressentie lorsque ces voyages s'accomplissent pendant la nuit et que le chemin est parcouru au sein d'une compagnie qui tout au long de la marche s'est faite *communitas*¹⁰². Les pèlerins en route commencent à constituer un groupe à caractère propre seulement après avoir franchi un

⁹⁸ J. Ségué, *Images et « religion populaire »*, « Archives des Sciences sociales des Religions », XXI, 44/1, juillet-septembre 1977, pp. 25-44. Les images sont aussi l'objet d' A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, en particulier le chapitre 6 (*L'image religieuse*).

⁹⁹ Voir A. Dupront, *Op. cit.*, 1987, p. 376.

¹⁰⁰ Voir A. Dupront, *Op. cit.*, 1987, p. 376.

¹⁰¹ Les cinquante grains du chapelet représenteraient les phases du pèlerinage et les cinq dizaines rappellent chacune un moment du voyage des pèlerins, c'est-à-dire le départ, la route, la prière, l'arrivée et le retour. Voir S. Bonnet, B. Gouley, C. Martin, *Les pèlerinages. Qui êtes-vous pèlerins ?*, Paris, Fayard – Le Sarment, 1984, pp. 4-7.

¹⁰² Il s'agit de la catégorie connue introduite par V. W. Turner, *Variations on a Theme of Liminality*, in S. F. Moore, *Secular Ritual*, Leiden, Van Gorcum, pp. 27-41.

certain espace qui peut être variable, mais qui leur permet d'expérimenter une véritable mutation dans leur « état de fidèles ». On verra plus loin quelles sont les caractéristiques des groupes de fidèles en marche vers le sanctuaire des Saints Patrons, le jour de la fête du quatorze mai¹⁰³.

Alors, ce qui nous intéresse mettre en relief ici concerne le sanctuaire dans les relations qui le caractérisent à la fois comme un phénomène *local* et *global*¹⁰⁴. Il peut être considéré, d'abord, comme un phénomène « local » parce qu'il est le sanctuaire des Saints Patrons de la ville de Feltre et donc cette relation le renferme dans un espace qui correspond aux limites de la « dévotion traditionnelle ». Ces limites sont diocésaines, mais, d'un point de vue administratif, elles se sont réduites au cours des siècles, tandis que, d'un point de vue religieux, la dévotion avère de ne pas connaître les mêmes limites que la frontière administrative impose au fil des siècles. D'une manière spécifique, elle possède des voies de diffusion *autres* qui, tout en dépassant les frontières administratives, se répand sur un territoire qui présente ainsi les caractéristiques d'une « terre sacrée » et d'un « territoire qualifié d'un point de vue religieux »¹⁰⁵.

L'étude du sanctuaire des saints Victor et Couronne répond aussi au besoin de compréhension d'un phénomène qui s'est révélé « global » parce qu'il concerne ce petit sanctuaire dans le Nord d'Italie, aussi bien que de nombreux autres lieux de l'esprit et de la dévotion diffusés sur le territoire italien et européen. Cet intérêt renouvelé pour ce type de lieux tantôt se caractérise comme une ré-visitation¹⁰⁶, tantôt devient l'occasion pour renouer un lien ou retrouver une tradition plus ou moins réelle et authentique¹⁰⁷.

1.4 Le sanctuaire élevé à patrimoine local – bien culturel

Le sanctuaire dédié aux saints Victor et Couronne occupe un espace dominant sur la vallée et une place stratégique dans la province : ce qui suggère de le considérer comme un

¹⁰³ Dans la TROISIEME PARTIE on approfondira dans les détails des données ethnographiques recueillies.

¹⁰⁴ Sur les problèmes concernant ladite « glocalisation » voir C. Saint-Blanchat, *Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux*, in J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (sous la direction de), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 75-86.

¹⁰⁵ Il s'agit d'une image qui provient de l'ouvrage issu d'une enquête sur les sanctuaires en Trentin Haut-Adige et en Vénétie : voir F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra*, *Op. cit.* 1995.

¹⁰⁶ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, pp. 17-22 (éd. italienne) et du même auteur *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, pp.96-99.

¹⁰⁷ E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Tradition*, in E. Hobsbawm and T. Ranger (ed.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14, trad. franç. *Inventer des traditions*, « Enquête », n. 2, *Usages de la tradition*, 1995, pp. 171-189.

haut lieu de la religiosité locale. Cependant, cette position élevée d'un point de vue physique et d'un point de vue métaphorique, tantôt peut signifier une attention pareille dans l'opinion publique et dans les représentations collectives du sanctuaire¹⁰⁸, tantôt semble dissoudre notre objet d'étude dans une multiplicité d'autres questions. L'approche sociologique finalisée à la solution de ces discussions ne se révèle pas la plus exhaustive mais, au contraire, elle montre que l'on doit recourir à des disciplines proches comme l'anthropologie et l'ethnologie et, parfois, à d'autres disciplines, apparemment moins proches, comme le droit et la géographie. En dépit du caractère sociologique des problèmes posés qui concernent le rôle du sanctuaire au sein d'une société moderne et sécularisée, les réponses nous restituent un objet religieux dont la multiplicité des domaines qu'il touche évoque une configuration complexe du sacré.

De nombreuses hypothèses concernant le rapport entre la ville de Feltre et le sanctuaire dédié à ses Saints Patrons partent du constat que le sanctuaire est là comme tout bâtiment sacré, donc il est destiné principalement au culte. Il se trouve au milieu d'un territoire montagneux, mais pas trop difficile à atteindre, aujourd'hui comme au douzième siècle, c'est-à-dire l'époque de sa construction. Ce qui retient l'attention du sociologue c'est sa fréquentation et l'intérêt qu'on lui porte, puisque ces deux données sont le résultat d'une action longue et continue de la part des institutions religieuses et laïques, des personnes qui le fréquentent et de l'opinion publique qui en a construit l'image et la représentation. Donc, les regards sur le sanctuaire sont nombreux et, parfois, ils ne sont guère distincts entre eux. Selon les intérêts dont les acteurs sociaux sont porteurs, les initiatives entreprises concernent la promotion de la visibilité religieuse ou touristique du lieu ou la sauvegarde de la beauté artistique. Ces quatre regards – les institutions religieuses et laïques, les visiteurs et l'opinion publique – dérivent de l'analyse de plusieurs sources de données : d'abord, on trouve les documents historiques, ensuite les observations participantes et les entretiens avec les témoins et avec les observateurs privilégiés¹⁰⁹. L'action de tous ces acteurs sociaux, dont la continuité présente aussi des ruptures importantes à signaler et à comprendre, est d'abord une forme d'engagement et de pratique qui s'adressent à une promotion du sanctuaire des saints Victor et Couronne. Certaines actions sont entamées « officiellement » par une impulsion qui vient de différentes directions (d'abord de l'Eglise locale mais aussi des laïcs qui le fréquentent) et visent à la découverte et à la mise en relief de ce bâtiment sacré, en tant que « bien culturel ».

¹⁰⁸ Comme on a vu dans le DEUXIEME CHAPITRE de cette étude, en traitant des sources historiques du dix-neuvième et du vingtième siècles.

¹⁰⁹ La TROISIEME PARTIE de ce texte est consacrée aux résultats de l'enquête de terrain, mais tout le texte aborde l'ensemble des données recueillies.

En français, si l'on cherche une traduction la plus correcte possible de la notion de « *bene culturale* »¹¹⁰, on devrait utiliser l'expression « patrimoine national »¹¹¹. En effet, jusqu'aux années soixante, en Italie, on utilise assez couramment d'autres notions assez proches comme, par exemple, dans le cas du sanctuaire étudié, « monument national »¹¹². Cependant, la conscience de la nécessité de qualifier des institutions, connaissances, arts et traditions qui font partie de la culture matérielle aussi bien qu'immatérielle, conduit à forger une expression un peu plus large que « monument ». En Italie, on utilise l'expression « bien culturel », pour la première fois, dans une Commission instituée à la suite de la loi n. 310 du 26 avril 1964¹¹³ où l'on s'engage à « promouvoir un examen attentif de la situation du patrimoine culturel italien et à en proposer des solutions adéquates »¹¹⁴. Il faut préciser qu'une première législation concernant la sauvegarde des biens artistiques, historiques et du paysage remonte à la période fasciste, à savoir 1939, mais une législation qui s'en occupe en vue de la sauvegarde d'un patrimoine commun remonte aux années soixante. Enfin, le Décret Législatif n. 490 du 29 octobre 1999 ordonne d'une manière systématique la matière avec un texte unique sur les biens culturels et environnementaux¹¹⁵.

¹¹⁰ S. Musmeci, *Il concetto di bene culturale*, Acireale, Bonanno, 1995.

¹¹¹ A. Desvallées, *Emergence et cheminement du mot patrimoine*, « Musées et collections publiques de France », 208, 1995, pp. 6-29.

¹¹² Le monument se différencie du bien et du patrimoine pour son sens plus restreint et intentionnel : le monument est « une œuvre de la main de l'homme, créée au but déterminé de conserver toujours présents et vifs des actes particuliers ou des destins humains (...) dans la conscience des générations à venir ». Cette définition et celle concernant la valeur des monuments dans son développement historique et dans sa valeur de mémoire est contenue dans A. Riegl, *Der moderne Denkmalkultus Sein Wesen und seine Entstehung* (1903), trad. it. *Il culto moderno dei monumenti. Il suo carattere e i suoi inizi*, a cura di S. Scarrocchia, Bologna, Nuova Alfa, 1990 [1981], pp. 25-75, en particulier p. 27.

¹¹³ La loi n. 310 du 26 avril 1964 institue une « Commission d'enquête pour la protection et la valorisation de choses d'intérêt historique, archivistique, artistique et du paysage », tandis que « Le nouveau texte des dispositions législatives en matière de biens culturels et environnementaux – Décret Législatif n. 490 du 29 octobre 1999 – indique les biens culturels dans les choses immobilières et mobiles qui présentent intérêt artistique, historique, archéologique ou démo-ethno-anthropologique, dans les choses immobilières avec une référence à l'histoire (...) dans les collections ou séries d'objets (...) qui pour tradition, réputation ou caractéristiques environnementales spécifiques (...) dans les biens archivistiques et libraires ». Voir *Enciclopedia del diritto*, Novara, De Agostini, 2006, (version numérique), entrée *Beni culturali*.

¹¹⁴ Voir U. Fabietti e F. Remotti (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Torino, Zanichelli, 1997, les entrées *Beni culturali* et *Patrimonio culturale*, respectivement p. 118 et p. 560. La Commission produit un texte en deux volumes qui est intitulé « Pour le salut des biens culturels en Italie : voir Commissione « Franceschini », *Per la salvezza dei beni culturali in Italia : atti e documenti della commissione d'indagine per la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico, archeologico*, Roma, Colombo, 1967. Lorsque nous avons essayé d'éclaircir le rapport entre ces notions, nous avons eu de la peine car la sociologie s'en occupe d'une manière pas toujours directe : ou par le biais des politiques promues à ce but ou par M. A. Toscano, *Per una sociologia dei Beni Culturali*, « Sociologia e ricerca sociale », XXIV, 71, 2003, pp. 5-28. Voir G. L. Bravo, *Cultura popolare e beni culturali: ricerca e metodo*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1979; G. L. Bravo et R. Tucci, *I beni culturali demoetnoantropologici*, Roma, Carocci, 2006.

¹¹⁵ Au niveau régional, on opère avec des lois qui promeuvent le développement et la diffusion des activités culturelles : il s'agit d'un cadre législatif qui joue un rôle collatéral, mais qui contribue aussi à la « valorisation des activités et des structures culturelles dans le territoire régional » avec le financement d'institutions, organes,

L'ambivalence de la notion de « bien » auquel en italien on ajoute l'adjectif « culturel », n'a un homologue ni en français, où ces biens sont définis « patrimoine national », ni en anglais où l'on utilise l'expression « *cultural heritage* ». Ces aspects, unis au développement assez limité d'une sociologie des biens culturels¹¹⁶, cachent partiellement l'avantage que l'ambiguïté du mot « bien » entraîne, à savoir la double acception patrimoniale et éthique ou morale. Au contraire, les opérateurs ecclésiastiques apparaissent plus attentifs à ce double sens, comme on peut remarquer dans la définition de « bien vivant » qui est attribuée à plusieurs objets du patrimoine de l'Église à partir de la *Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa* qui à la suite de la Constitution apostolique *Pastor Bonus* (le 29 juin 1988) est constituée au but « de la conservation et de la valorisation du patrimoine historico-artistique de l'Église universelle »¹¹⁷. Les deux aspects cruciaux pour tout bien culturel concernent alors tantôt la conservation, tantôt la valorisation : si ces manières d'approcher le bien culturel semblent exclusivement reporter à des problèmes techniques, en réalité, au de-là d'un savoir technique spécifique qui se développe assez récemment¹¹⁸, il faudrait s'interroger sur la valeur du bien transmis. Cela implique le fait de se poser une série de questions concernant ce que l'on veut conserver, pourquoi et comment. La valeur des biens qui passent à travers cette sélection se révèlent plus le résultat d'un travail collectif que la conséquence d'un choix délibéré : le bien qui survit et que l'on garde « vivant » montre une valeur qui peut être reconnue comme collectivement partagée. Le mécanisme qui conduit à la sélection des biens répond à une série d'intérêts et de jugements qu'une société porte, dans le présent, sur soi-même et parfois sur son passé : il s'agit du corpus d'objets, pratiques, savoirs et croyances qui sont transmis à travers la tradition¹¹⁹.

mais aussi fondations, associations et coopératives à but non lucratif. Voir la Loi Régionale n.51 du 5 septembre 1984 (BUR 41/1984).

¹¹⁶ En Italie, une sociologie des Biens Culturels est proposée pour la première fois à partir d'une sociologie de la culture : M. A. Toscano, *Per una sociologia dei Beni Culturali*, « Sociologia e ricerca sociale », XXIV, 71, 2003, en particulier les pp. 10-11.

¹¹⁷ Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, *Profilo del Dicastero*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2006.

¹¹⁸ C. Ceschi, *Teoria e storia del restauro*, Roma, Bulzoni, 1970.

¹¹⁹ Sur la notion et les contenus de la *tradition* on reviendra ailleurs, mais sa définition a requis plusieurs références. D'un point de vue sociologique, voir A. Cavalli, *Tradizione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della enciclopedia italiana, fondata da Giovanni Treccani, Roma 1996, pp. 649-657 ; R. Boudon, F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., Coll. Quadrige, 2000 [1982], entrée *Tradition*, pp. 635-641 ; P. Bénétou, *Tradition/Traditionalisme*, in M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade (sous la direction de), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, P.U.F., 2005, pp. 707-708. D'un point de vue ethnologique, il est intéressant comme en traite G. Lenclud, *La tradition n'est plus ce qu'elle était...*, « Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique », 9, octobre 1987, pp. pp. 110-123 (version numérique). D'un point de vue de l'analyse des phénomènes religieux : P. Vallière, *Tradizione*, M. Eliade (directa da), *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, vol. III, pp. 649-667. D'un point de vue plus strictement

Même l'*Enciclopedia del diritto* reconnaît que la notion de « *bene culturale* » « n'a jamais eu une définition univoque » : en effet, « pour qu'un bien soit qualifié de culturel, il ne doit pas nécessairement se distinguer pour des caractéristiques de rareté, valeur, créativité et même pas d'utilisation aux buts d'enrichissement culturel »¹²⁰. L'intérêt du législateur se focalise sur la sauvegarde des biens dont les qualités peuvent être intrinsèques ou représenter des « témoignages de la civilisation »¹²¹. Il est alors évident que le « bien culturel » correspond, d'une manière assez nette, au français « patrimoine » car ce mot indique l'« ensemble des biens hérités des ascendants ou réunis et conservés pour être transmis aux descendants ». Par analogie et au sens figuré, cette notion désigne aussi « ce qui est transmis à une personne, une collectivité, par les ancêtres, les générations précédentes, et qui est considéré comme un héritage commun »¹²². Toute forme de patrimoine s'insère dans une continuité sociale, tout en étant, d'un côté, opérateur actif de tradition et, de l'autre, condition nécessaire à l'innovation et à la construction de pratiques de mémoire¹²³. Même si, comme le remarque l'ethnologue, « curieusement au moins en apparence, ce sont nos sociétés, non pas les sociétés à tradition orale, qui vont cultiver l'art de la mémoire, ériger la reproduction conforme (la copie) en vraie fidélité »¹²⁴. Les mots de l'ethnologue vont dans le même sens que ceux de l'historien : lorsque P. Nora annonce « la fin de l'histoire-mémoire » en expliquant que l'« on ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus (...) Il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire »¹²⁵.

Lorsqu'on considère notre terrain d'enquête, on pourrait même dire que l'intérêt – actuel ou passé – pour le sanctuaire et son histoire du vingtième siècle révèlent un processus de production ou de découverte d'un « bien culturel ». On peut considérer ce processus comme caractéristique de l'un des points de vue possibles que l'on porte, à notre époque, sur les « biens culturels ecclésiastiques ». Ces-ci ne se limitent pas aux églises et aux lieux de

théologique : L.-M. Chauvet, *La notion de tradition*, in n. spécial *La tradition*, « La Maison-Dieu », 178, 2^e trimestre 1989, pp. 7-46.

¹²⁰ Voir *Enciclopedia del diritto*, *Op. cit.*, entrée *Beni culturali* (version numérique).

¹²¹ Donc, on y comprend les archives, les livres, les audiovisuels, les installations à l'intérieur et à l'extérieur des villes, les aires géologiques, écologiques, paléontologiques et archéologique dans la mer, les fleuves et les lacunes, aussi bien que la flore et la faune. Voir *Dizionario di antropologia*, *Op. cit.*, entrée *Beni culturali*, p. 118 et B. Cavalli, *La nozione giuridica di bene culturale*, in F. Perego (coordinamento di), *Memorabilia: il futuro della memoria. Beni ambientali, architettonici, archeologici, artistici e storici in Italia*, Roma-Bari, Laterza, vol. I, 1987, pp. 12-20.

¹²² Voir *Trésor de la langue française*, *Op. cit.*, entrée *Patrimoine*.

¹²³ J. Davallon, *Le patrimoine : « une filiation inversée » ?*, « Espaces Temps », Les Cahiers, 74/75, 2000, pp. 6-16.

¹²⁴ G. Lenclud, *La tradition n'est plus ce qu'elle était...*, « Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique », 9, octobre 1987, pp. (version numérique).

¹²⁵ P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, in P. Nora (sous la direction), *Les lieux de mémoire*, t. I *La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp. VII-XLII, en particulier p. VII.

cultes, mais comprennent aussi les musées, les archives, les bibliothèques, les répertoires de musique et de littérature et les représentations sacrées¹²⁶. Dans un premier temps, le sanctuaire est reconnu comme un « patrimoine local » quand encore la politique des biens culturels est l'apanage d'une culture d'élite et la notion même de « bien culturel » n'existe pas encore comme nous la connaissons de nos jours. Certains documents comme les bulletins des paroisses de Feltre et des alentours présentent le sanctuaire comme un « monument national » à partir de 1920¹²⁷, quand, en Italie, on ne peut pas encore parler d'une véritable politique des biens culturels comme, au contraire, on le relève clairement à partir des années soixante-dix et quatre-vingts¹²⁸. Les années vingt et trente sont très importants pour le sanctuaire des saints Victor et Couronne, car les premières restaurations restituent une église remontant à la période romane qui se révèle cachée sous des stucs baroques : ce fait est, en même temps, une coïncidence heureuse et 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 scrupules¹²⁹. Cela signifie perdre un moment important de l'histoire de l'église du sanctuaire : d'ailleurs, assez souvent le restaurateur se trouve face à de tels énigmes et, avec l'œuvre d'art, on peut risquer de perdre d'autres témoignages intéressants selon d'autres points de vue¹³⁰. Dans le cas en examen, on a perdu des traces religieuses dont l'importance est surtout ethnographique : il s'agit des ex-voto qui étaient contenus dans le sanctuaire.

D'un côté, les choix opérés à ce moment-là se révèlent tout à fait intentionnels et pragmatiques car permettent des interventions pour la restauration et la valorisation de ce bâtiment. De l'autre, tous les aspects concernant le culte s'appuient sur des sentiments

¹²⁶ Voir C. Chenis, *Un primo approccio alla iconografia del sacro. Indagine interdisciplinare sull'arte per il culto*, lezione pronunciata al corso per Guide Volontarie ai Beni Culturali della Diocesi di Trento, 2007-2008 ; Consulta per i beni culturali ecclesiastici delle Tre Venezie con la partecipazione della Giunta regionale del Veneto, *Conservazione e valorizzazione dei beni culturali ecclesiastici*, atti del convegno Padova, 7 ottobre 1989, Venezia – Padova, CEDAM, 1990; C. Bellinati e I. Cacciavillani (a cura di), *Vademecum per gli operatori nei Beni Culturali Ecclesiastici*, Padova, Giunta regionale del Veneto – CEDAM, 1990.

¹²⁷ Voir *L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre). Periodico mensile, illustrato, artistico religioso*, a cura di Mons. Giuseppe Bortolon Rettore del santuario di S. Vittore, I, 1, aprile 1920, p. 1. Archivio della Biblioteca civica di Feltre – Sezione storica.

¹²⁸ Voir F. Barbano, *I beni culturali. Una politica per il territorio*, Torino, Stampatori, 1980 ; L. Bobbio, *Le politiche dei beni culturali in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1992 et B. Sanguanini et M. Tessarolo, *Beni culturali e modernità. Sociologia dei beni ambientali, architettonici, artistici, storici e mutamento culturale nelle società post-industriali*, Trento, Reverdito, 1994.

¹²⁹ Les « scrupules » ne sont présents ni chez les autorités religieuses locales, ni de la part de la direction des Beaux-arts, même s'il faut préciser que dans les Archives du sanctuaire et dans les bulletins paroissiaux le chemin qui conduit à ces restaurations est long. En ce qui concerne les restaurations du sanctuaire voir le SEPTIEME CHAPITRE.

¹³⁰ Voir, par exemple, A. Conti, *Storia del restauro e della conservazione delle opere d'arte*, Milano, Electa, 1988.

moraux comme l'attachement et la piété qui se manifestent au niveau de la société locale. La dévotion est authentique : ses origines se trouvent dans l'histoire locale mais pas nécessairement dans le peuple, même si elle est tenue en forte considération par les fidèles les plus simples. Cette notation qui se relie à la définition d'une orthodoxie nous paraît particulièrement importante car on touche ainsi le mécanisme de définition même du bien culturel et des valeurs à conserver : pourquoi, alors, disperser les ex-voto et détruire les stucs baroques qui « enlaidissaient »¹³¹ l'intérieur de l'église ?

Le problème qui continue à être posé, même à la suite de la lecture des sources du dix-neuvième et vingtième siècle, comporte la compréhension de la genèse de ces sentiments religieux, mais aussi moraux : sont-ils antérieurs ou postérieurs à « la redécouverte du sanctuaire » lors de la période entre les deux guerres mondiales ? L'origine de ce travail intellectuel est-elle une réponse à une religiosité jugée « trop populaire » ? Dans ce dernier cas alors on devrait se trouver face à la mise en acte de la volonté de régulation et de normalisation propre aux institutions religieuses qui agissent sur « les manifestations de la superstition et des croyances traditionnelles dont une société moderne doit se libérer »¹³².

Enfin, une telle juxtaposition contraste car on pourrait l'admettre seulement à la condition de reconnaître un projet idéologique, presque une manipulation délibérée. Au contraire, l'appropriation ne peut pas être univoquement attribuée à un acteur plutôt qu'à un autre : elle a acquis un caractère intersubjectif. Or, quelques remarques provenant directement du terrain l'illustrent plus clairement car les notions que nous avons utilisées ici ne sont jamais évoquées explicitement par les interviewés, soient-ils des fidèles ou des observateurs privilégiés du phénomène que nous expliquons ici. Les deux notions de « bien culturel » et de « patrimoine » n'apparaissent jamais explicitement, cependant les pratiques mises en place comprennent toujours des mécanismes de ce type. Quelle est alors la source explicite de l'attachement de la société locale à ce sanctuaire ? La réponse évidente est qu'il contient les reliques des Saints Patrons, mais cette explication n'est pas suffisante pour comprendre le lien avec les sentiments d'appartenance qu'il inspire. Une appartenance « locale » se joue aussi sur des renvois symboliques forts qui permettent à un sentiment

¹³¹ Il s'agit des mots du Recteur qui répond à l'Enquête sur les Sanctuaires organisée par la Société Italienne d'Ethnographie en collaboration avec les Autorités Ecclésiastiques (en particulier la Commission Pontificale d'Art sacré). Archives du sanctuaire, Lettre du 1^{er} mars 1953 et réponse non datée.

¹³² En rappelant que, entre le XVII^{ème} siècle et le début du XVIII^{ème}, la « piété populaire » n'est que le mode d'expression, chez les *illetterati*, d'une religion commune à toutes les classes de la société (...) La religion populaire – l'expression n'existe pas encore au sens où nous l'entendons – ce sont d'abord les « superstitions ». Voir F.-A. Isambert, *Religion populaire, sociologie, histoire et folklore* in « Archives des Sciences sociales des Religions », 1978, 46/1 (juillet-septembre), p. 112.

religieux de s'enraciner dans un territoire¹³³, malgré les paradoxes que l'*invention* d'un patrimoine peut entraîner¹³⁴.

L'étude du sanctuaire des saints Victor et Couronne devient alors un bon exemple du rapport qui peut se créer entre les deux qualifications de religieux et de culturel : ces lieux sacrés sont aussi appelés des « valeurs de la Vénétie » et sont mis à la disposition des pèlerins et des touristes à la découverte ou à la redécouverte de l'art qu'un territoire possède. On va au sanctuaire pour les motivations les plus diverses : pour la beauté du lieu et parce qu'il appartient au patrimoine culturel de sa ville ou de sa région, mais aussi parce qu'une visite enrichit culturellement les personnes qui l'accomplissent. La réalisation personnelle peut passer à travers la croissance des connaissances personnelles¹³⁵ : en entrant dans le sanctuaire, comme des curieux ou des touristes, on peut trouver des instruments comme, par exemple, les guides et les publications scientifiques étudiés à dessein sur le thème. D'autre part, si l'on entre dans une église on doit être conscients que l'on rencontre aussi une « organisation de valeurs et de normes » qui constituent le cadre d'orientation de cette beauté dont la finalité principale est d'être un « bien de l'homme pour l'homme » mais dans le projet du salut¹³⁶.

¹³³ H. Carrier, *La psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, Editrice Pontificia Gregoriana 1960.

¹³⁴ M Augé, *Les paradoxes du patrimoine*, in M. Augé (sous la direction de), *Territoires de la mémoire. Les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées.*, Postface de C. Lévi-Strauss, Salins, l'Albaron, 1992, pp. 19-21.

¹³⁵ Voir S. Abbruzzese, *Sapere religioso e ritorno alle fonti. La modernità e la fine dell'adattamento*, in R. Guolo (a cura di), *Il paradosso della tradizione. Religioni e modernità*, Milano, Guerini e Associati, 1996, pp. 120-126.

¹³⁶ C. Chenis, *Op. cit.*, 2007-2008.

2. Le sanctuaire comme lieu anthropologique

2.1 L'interaction des hommes avec le territoire

Dans les sciences humaines et dans les différentes approches disciplinaires aux phénomènes religieux, le rapport entre la géographie et la religion (au singulier et au pluriel) est très connu mais peu étudié et parfois presque tenu par un acquis. Une hypothèse qui explique la pauvreté relative de l'investigation à ce sujet est celle de la condition de la géographie en tant que discipline située au croisement entre les sciences de la nature et celles de la société. Pour cette vocation appelée « bipolaire », il y a une tendance à l'utiliser dans les sciences humaines comme soutien ou auxiliaire à la construction de l'argumentation sociologique et historique¹³⁷. C'est aussi pour cette raison qu'explicitier ce rapport est une tâche modeste mais utile à ce niveau de l'analyse. Restituer, au moins en partie, son rôle dans la discussion de la relation étroite qui existe entre le *territoire* et la religion devient important pour comprendre quelques-unes des dynamiques d'un processus social de *production* d'un lieu sacré¹³⁸. La notion de *production* – encore à mieux préciser – y est prise au sens philosophique (en particulier aristotélien) du terme et donc il s'agit de « mettre en acte ce qui pourrait ne pas l'être ». Ainsi, la production fait partie des tâches propres de l'art et se distingue nettement des tâches de l'action et du savoir¹³⁹.

Se substituer au géographe serait prétentieux comme le serait, d'ailleurs, le fait de reconnaître aux notations géographiques le rôle de soutien à l'argumentation sociologique concernant le sanctuaire et la dévotion aux Saints Victor et Couronne. Au contraire, ce que l'on retient de la géographie concerne son niveau opérationnel, comme par exemple, le dit concept de *territoire*. Ce dernier « permet le mieux d'appréhender les conditions matérielles des pratiques sociales d'appropriation, gestion et transformation de la nature sur une portion déterminée de la surface terrestre »¹⁴⁰. Le rapport entre les groupes sociaux et les milieux

¹³⁷ Un numéro monographique de la revue « Social Compass » est consacré à *La géographie des religions, contexte et perspectives*. Voir D. Dory, *Introduction*, « Social Compass », XL, 2, 1993, pp. 147-157.

¹³⁸ Pour la notion de production d'un espace la première référence est H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974.

¹³⁹ Où l'action est une opération qui a toujours en soi son but (voir Thomas d'Aquin) à la différence de la production que comme l'affirme Aristoteles : « Ogni arte concerne la generazione e cerca gli istrumenti tecnici e teorici per produrre una cosa che potrebbe essere e non essere e il cui principio risiede in colui che la produce e non nell'oggetto prodotto » (*Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 2002, VI, 4, 1140 a 10). Voir N. Abbagnano, entrée *Produzione*, dans *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 1998 [1° ed. 1960, 2° ed. 1971], p. 863.

¹⁴⁰ D. Dory, *Introduction*, « Social Compass », XL, 2, 1993, pp. 147-15, en part. p. 148.

naturels est de type *dialectique* et « donne lieu à la fois à des paysages (...) et à des représentations, qui, à leur tour, conditionnent, par leurs potentialités et leurs inerties, les pratiques territoriales subséquentes »¹⁴¹.

Les cultes et les manifestations de dévotion qui sont pratiqués si, d'un côté, ils émanent de la religion dominante sur ce territoire, de l'autre, ils reflètent aussi son histoire et ses spécificités (physiques ou politiques). L'extension et les caractères du *territoire* peuvent changer selon la portion d'espace prise en considération : parfois ils retracent les limites administratives civiles, parfois celles religieuses, d'autres fois encore les références principales dérivent de l'orographie (dont les montagnes et les fleuves sont les premiers éléments)¹⁴². Les processus, qui ont conduit à une configuration territoriale déterminée, sollicitent une reconstruction minutieuse et respectueuse du parcours historique et religieux. La référence spatiale est une donnée de grande importance analytique au même niveau que la référence temporelle pour reconstruire les disputes qui se sont déroulés dans un lieu ou dans une région et qui ont impliqué des conflits pour le pouvoir spirituel ou temporel. La géographie et l'histoire sont ainsi liées étroitement : cette relation étudiée dans un cas empirique révèle comment ces approches disciplinaires pèsent sur les rapports sociaux et peuvent avoir une influence sur la situation présente. Le risque à éviter est celui de donner un poids décisif ou exclusif à cette concaténation spécifique : si le territoire et l'histoire locale sont importants pour comprendre comment la situation apparaît au sociologue, ils ne sont pas suffisants pour expliquer par eux seuls comment elle s'est déterminée. Cette explication risque d'aboutir à une approche holiste qui cacherait le fait qu'une configuration du *sacré* ne soit pas seulement le résultat d'un processus historique localisé¹⁴³. Au contraire, l'important est de comprendre quelles actions individuelles ou collectives donnent lieu à cette configuration du *sacré* à Feltre et donc le rôle et l'importance accordés au sanctuaire par la ville (entendue comme l'ensemble des fidèles et de la société locale). D'autre part, le point sur lequel une étude uniquement historique se révélerait insuffisante réside dans le domaine

¹⁴¹ D. Dory, *Op. cit.*, 1993, p. 149. Voir aussi l'aboutissement du colloque intitulé « Religion et territoire », organisé à Clermont-Ferrand en novembre 1993 : J.-F. Vincent, D. Dory, R. Verdier (sous la direction de), *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995.

¹⁴² S. Abbruzzese, *Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière*, « Archives de sciences sociales des religions », XLIV, 107, juillet-septembre 1999, pp. 5-20 et J. Palard, *Les Reconstitutions territoriales de l'Eglise catholique entre singularité et universalité*, XLIV, 107, juillet-septembre 1999, pp. 55-76 ; G. Cracco, *Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni*, G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, atti del convegno "I santuari cristiani dell'Italia settentrionale e centrale" Trento 2-5 giugno 1999, Bologna, Il Mulino, 2002, en particulier pp. 7-61.

¹⁴³ E. Durkheim, *Représentations collectives et représentations individuelles* [1898], in *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F., 1996 [1994], pp.1-48, en particulier p. 5.

de la reconstruction des *raisons des interprètes* de ce processus¹⁴⁴. La détermination de la vérité historique est indispensable cependant, si elle répond aux questions du comment et du quand, mais elle échoue à la question du pourquoi que l'on se pose explicitement dans ce cas.

Le point de départ est un ouvrage qui aborde de façon générale le thème de la géographie et de la religion : selon son auteur, « l'homme et la portion de terre qu'il habite, forment la base de la géographie religieuse »¹⁴⁵. Sur le même ton, il affirme aussi que le « Christianisme est le plus grand exemple d'influence spirituelle en rapport à la géographie et à l'histoire »¹⁴⁶. Aujourd'hui, on ne serait pas aussi catégorique, néanmoins, il faut reconnaître le rôle important de la religion pour la détermination des *hauts lieux* du patrimoine culturel et historique¹⁴⁷ et, en Europe de l'ouest, cette matrice est incontestablement chrétienne¹⁴⁸. L'importance qui leur est attribuée s'avère révélatrice si l'on considère que ces lieux de la foi et du patrimoine artistique n'ont pas disparu lorsque la société s'est modernisée mais, au contraire, ils continuent à représenter une référence incontournable pour l'identité des lieux. Ils sont repérés, inventoriés et, parfois, célébrés en tant que « lieux de mémoire » à partir des années quatre-vingts¹⁴⁹. Même la petite ville de Feltre n'a pas pu s'en passer et, durant l'été 2006, les a célébrés avec des parcours de visite

¹⁴⁴ R. Boudon, *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*, Paris, Hachette, 1979, pp. 37-39 et pp. 60-61.

¹⁴⁵ G. Imbrighi, *Lineamenti di geografia religiosa*, Roma, Studium, 1961, p. 10. L'inspiration est clairement à l'ouvrage de P. Deffontaines, *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948 (6^{ème} éd.) traduit en Italie en 1957.

¹⁴⁶ Cette affirmation est introduite quand l'auteur présente le thème "Les peuples" à partir des migrations, G. Imbrighi, *Op. cit.*, p. 55.

¹⁴⁷ Le terme « haut lieu » est connu et bien thématé en France. Au contraire, en Italie il n'est pas utilisé très couramment. Cependant, l'idée qu'il y a à la base convient bien à cette étude : le point de départ est l'indication biblique de construire les autels sur des lieux surélevés : « Quel est le lieu du rendez-vous? Le peuple immolait toujours dans les hauts lieux, parce que, jusqu'alors, on n'avait pas bâti de temple du Seigneur (Saci, Bible, III, 2) ». Voir P.-E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Monte-Carlo, Cap, 1968, entrée *Lieu*. Mais son sens métaphorique de lieux mémorables convient aussi. Voir aussi *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de P. Imbs Paris, C.N.R.S., 1978 (et version numérique), entrée *Lieu*. Pour l'usage ici voir : J. Davallon, *Produire les Hauts Lieux du patrimoine*, dans A. Micoud (textes rassemblés par), *Des Hauts Lieux. La Construction Sociale de l'Exemplarité*, Paris, C.N.R.S., 1991, pp. 85-102 mais aussi le numéro monographique de revue *Hauts Lieux*, « Autrement », n. 115, mai 1990 (série Mutations).

¹⁴⁸ J. Rémy, *Laïcité et construction de l'Europe*, in G. Vincent et J.-P. Willaime (sous la direction de), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993, pp. 365-379. D'un point de vue italien, voir aussi la contribution assez récente : R. Marchisio, *Ripensare la laicità: tra pluralismo e individualismo religioso*, « Rassegna italiana di sociologia », XLVI, 4, octobre-décembre 2005, pp. 605-629.

¹⁴⁹ En France, l'œuvre monumentale de Pierre Nora est la référence majeure dans les domaines de l'histoire et de la civilisation française, mais les références pourraient se multiplier. Voir P. Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1986. En Italie, ce travail sur la mémoire est décidément plus récent : on commence à parler de mémoire avec la réception des études françaises et anglo-saxonnes qui s'en occupent. Voir P. Jedlowski, *Memoria*, « Rassegna italiana di sociologia », XXXVIII, 1, 1997, pp. 135-147 ; Idem, *Memorie. Temi e problemi della sociologia della memoria nel XX secolo*, « Rassegna italiana di sociologia », XL, 3, 2001, pp. 373-392 : ce dernier est un numéro monographique dédié à la problématique de la « Mémoire ».

aux monuments historiques civils et religieux et des concerts dans les lieux suggestifs de la ville, y compris le sanctuaire des saints Victor et Couronne comme seule destination hors du centre historique urbain¹⁵⁰.

L'intérêt porté par la communauté scientifique sur la géographie est plutôt fluctuant et en hausse pendant les vingt dernières années, après une longue période d'oubli relatif¹⁵¹. Ce sont des géographes qui donnent cette explication surtout, pour la branche la plus proche des sciences de la société. Dans ce domaine, les références géographiques, comme on les rencontre dans des études d'anthropologie et de sociologie¹⁵², semblent s'achever lorsque la recherche aboutit à l'approche spécifique de la *géographie humaine* dans un premier temps et dans un second temps *culturelle* (comme elle est conçue en France)¹⁵³. C'est ainsi que se posent des bases de réflexion pour comprendre comment s'est formé un processus historique et social qui réalise une situation dans laquelle un sanctuaire continue à être visité et à se trouver au centre d'un réseau d'initiatives. Ces dernières sont d'abord religieuses, comme, par exemple, l'activité liturgique ordinaire et extraordinaire (celle de la fête annuelle des Saints Patrons) mais aussi culturelles. Ainsi, ce phénomène social, absolument religieux, établit une interaction avec la sphère civile et politique de la société locale de Feltre. Ce n'est pas un rapport tout à fait inédit (les sphères du religieux et du civil se sont toujours rencontrées dans les sociétés modernes et pré-modernes) mais l'intérêt est dans ce parcours qui peut révéler comment le *sacré* continue à constituer une source de *sens* au niveau intersubjectif¹⁵⁴.

Le chemin du questionnement a été plutôt l'inverse de ce que l'on voit ici : en partant du concept de *lieu* et d'*espace* s'est manifestée l'exigence de remonter à une discipline qui s'en occupe en tant que thèmes centraux. La démarche qui s'en suit est d'approfondir les représentations et les croyances partagées au niveau collectif : c'est ce qui explique le choix

¹⁵⁰ L'initiative est « Feltre. Immagine e memoria di una città. 24 giugno – 10 settembre 2006. Mostre, concerti, incontri » et a reçu le soutien de la Région Vénétie, de la Division à la Culture de la ville de Feltre et du Ministère des Biens et Activités Culturels.

¹⁵¹ P. Claval, *Champ et perspectives de la géographie culturelle*, « Géographie et cultures », I, 1, printemps 1992, pp. 7-38, en part. p. 8.

¹⁵² Le point de départ de cette quête est l'anthropologie religieuse comme elle est abordée dans l'ouvrage et par la perspective d'A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987 où l'on essaie de conjuguer un regard phénoménologique (au sens d'extérieur) aux données historiques.

¹⁵³ L'auteur de références est surtout P. Deffontaines et sa façon d'aborder les religions et leur impact sur les paysages et l'organisation de l'espace. Donc, on est plutôt loin des études allemandes (la dite *Kulturlandschaft*) et américaines (aux Etats Unis les études de Carl Sauer) ou françaises, comme par exemple, celles menées par Jean Brunhes. Voir P. Claval, *Champ et perspectives de la géographie culturelle*, « Géographie et cultures », I, 1, printemps 1992, pp. 9-11 pour les acceptions de « nature et culture ». Voir aussi P. Deffontaines, *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948 (6^e éd.).

¹⁵⁴ Voir N. Crossley, *Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming*, London, Sage, 1996, en particulier pp. 78-81.

de considérer des éléments de la géographie mais, principalement, pour ses essors dans le domaine de la connaissance et donc aussi de la sociologie de la connaissance¹⁵⁵.

En traçant un aperçu de la situation de la *géographie culturelle* en France, P. Claval affirme que « Depuis une quinzaine d'années, les conditions ont profondément changé. Cela provient de l'évolution interne de la géographie : la recherche de lois, qui retint exclusivement la nouvelle géographie durant une vingtaine d'années, laisse sur leur faim les chercheurs curieux de comprendre ce qui rend chaque lieu différent des autres »¹⁵⁶. L'origine des rapports entre géographie et religions est plutôt ancienne et la reconstitution de ses filiations disciplinaires assez explorée. Selon les uns on peut considérer la géographie comme « l'aînée de l'ethnologie » avec laquelle elle partage le même attachement au genre monographique comme lieu de réflexion. L'ethnologie a ainsi à sa disposition un capital de méthodes, de théories et de matériaux déjà élaborés du fait de son antériorité¹⁵⁷. Les rapports réciproques entre ces deux disciplines sont enchevêtrés : encore au milieu du vingtième siècle la géographie considère l'ethnologie (rebelle à la quantification) comme une « science *annexe, auxiliaire* ou *conseillère* ». De son côté, l'ethnologie estime la démarche géographique comme un « mode élégant de présenter les recherches »¹⁵⁸.

Selon les autres, ces rapports de proximité disciplinaire à la géographie pourraient ainsi être multipliés et transmettre « l'impression que le développement de sections au sein de la discipline fait perdre de vue son projet globalisant, qui est de comprendre le rôle de l'homme dans la différenciation spatiale (...) et dans l'affirmation de l'identité des lieux »¹⁵⁹. On se bornera ici à établir le rôle de la « géographie culturelle » pour l'étude d'un sanctuaire et de ses rapports avec la petite ville voisine, sans que cela soit un choix qui éloigne du domaine de la sociologie. Le thème principal à explorer dans cette perspective concerne l'interaction de l'homme avec un territoire où ses actions ont pour but, et, parfois, pour résultat intentionnel (ou pas), la diffusion d'un noyau de représentations du sacré. Alors, la « géographie

¹⁵⁵ A ce niveau la « géographie culturelle » – comme elle est retenue ici – rejoint la théorie de la connaissance durkheimienne : « Les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites. Les premières sont des états de l'opinion, elles consistent en représentations ; les secondes sont des modes d'action déterminés. Entre ces deux classes de faits, il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement ». Voir E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Le Livre de Poche, 1991 [1912], p. 92.

¹⁵⁶ P. Claval, *Champs et perspectives de la géographie culturelle*, « Géographie et cultures », I, 1, printemps 1992, p. 8.

¹⁵⁷ A. Juillard, *Cartes et paroles. Ethnologie et géographie sur le terrain de la religion*, « Annales de Géographie », CV, 588, mars-avril 1996, pp. 164-183, en part. pp. 164-165. Cet article fait partie d'un numéro monographique intitulé *Géographie et religions*.

¹⁵⁸ A. Juillard, *Cartes et paroles. Ethnologie et géographie sur le terrain de la religion*, « Annales de Géographie », CV, 588, mars-avril 1996, p. 171.

¹⁵⁹ P. Claval, *Champs et perspectives de la géographie culturelle*, « Géographie et cultures », I, 1, printemps 1992, p. 9.

culturelle » comme elle est considérée ici, est un moyen d'atteindre le processus d'interaction entre l'espace physique et les représentations religieuses qui se sont produites à partir du rapport d'une ville avec un sanctuaire qui garde les reliques de ses Saints Protecteurs¹⁶⁰.

L'hypothèse à explorer, maintenant, est que l'on trouve à la base de cette interaction des croyances à la fois positives et normatives qui se combinent de façon spécifique dans le diocèse de Belluno – Feltre. Donc, le parcours est celui de comprendre d'abord quelles sont les représentations que les différents acteurs sociaux contribuent à construire. Cela qui signifie prendre en considération les institutions religieuses et politiques, d'un côté, et les fidèles ou simples spectateurs. Dans un deuxième temps, on essaie de voir comment les fidèles et les visiteurs se sont appropriés celles-ci : la direction du mouvement de ces idées est extrêmement intéressante pour comprendre d'où vient l'impulsion à garder vivant ou, au contraire, à réduire l'intérêt autour du sanctuaire.

Les institutions laïques auxquelles on fait référence sont politiques dans le cas de la mairie et de ses adjoints et publiques dans le cas des forces de l'ordre qui sont présentes en uniforme pendant la fête solennelle. Il est aussi question des écoles de différents degrés qui y vont plus rarement en visite¹⁶¹. L'autre groupe considéré est composé par les fidèles ou les simples « amis du sanctuaire »¹⁶², mais on trouve aussi l'opinion publique, c'est-à-dire les journaux et les ouvrages publiés au niveau local ou national. Donc, celle-ci est prise dans un sens assez large et comme source de représentation collective¹⁶³. Comme institutions religieuses, il s'agit du clergé local : ce sont surtout les prêtres qui s'occupent des paroisses locales et le recteur du sanctuaire qui dépend directement de l'Evêque. Au sanctuaire, il n'y a plus de congrégations religieuses depuis la deuxième moitié du dix-neuvième siècle quand les Frères Mineurs sont partis et que le sanctuaire a retrouvé sa fonction d'église paroissiale.

Cet apport de la géographie pourrait sembler peu important mais il faut préciser que

¹⁶⁰ La discipline de la « géographie humaine » précède la « géographie culturelle ». L'auteur de référence le plus important dans le domaine de la « géographie humaine », et son fondateur, est le français Paul Vidal de la Blache auquel se sont inspirées les études américaines de l'Université de Berkeley et notamment C. Sauer. Voir aussi S. Myhew, *Cultural Geography*, in *A Dictionary of Geography*, Oxford, Oxford University Press, 2004, et J. Scott and G. Marshall, *Human Geography*, in *A Dictionary of Sociology*, Oxford, Oxford University Press 2005 (Oxford Reference On Line).

¹⁶¹ Voir aussi le SEPTIEME CHAPITRE.

¹⁶² Cette expression est utilisée dans la présentation du premier ouvrage moderne consacré au sanctuaire des saints Victor et Couronne pour désigner des personnes qui, à différents titres, se sont occupées du sanctuaire comme objet d'étude (en approfondissant l'histoire et l'histoire de l'art) ou comme monument (en prenant en charge le financement et la direction des travaux de restauration). Voir Don Giulio Gaio, *Presentazione*, dans *Il santuario di S. Vittore. Arte e vicende*, Feltre (BL), P. Castaldi, 1974, p. V.

¹⁶³ La notion d'*opinion publique* que nous considérons ici est plus proche de celle utilisée par les historiens que de celle tracée par J. Habermas, par exemple. Les difficultés de l'usage de la notion sont illustrées par P. Beaud, *Sens commun. De quelques avatars historiques de la notion d'opinion publique*, « Sociologie de la communication », I, 1, 1997, pp. 367-385.

l'on considère l'interaction d'un territoire avec la société locale pour le fait qu'il peut s'avérer symptomatique d'une mentalité religieuse. Alors, la « géographie culturelle » fournit plusieurs outils pour améliorer la compréhension des origines des représentations du *sacré* à Feltre : de la notion de *lieu* à celle d'*espace*, en passant par la spécification de la notion de *lieu anthropologique*, le sanctuaire et l'univers de *sens* qui le représente commencent à s'éclairer à l'intérieur de la problématique sociologique des rapports entre la modernité et la religion.

2.2 *Lieu et non-lieu ou l'espace significatif*

Si l'on considère la définition de sanctuaire, qui est l'objet principal de cette étude, on est en face de deux ordres de constats : premièrement, le sanctuaire est un lieu et, deuxièmement, il est strictement lié au *sacré*, soit pour ce qui concerne les croyances qui y sont attachées, soit pour les pratiques qui y sont adoptées¹⁶⁴. Pour l'instant, on considère le premier des deux constats et on essaie d'aller au fond des implications de cette affirmation : ainsi, il en découle une entrée à la problématique, qui approfondit les coordonnées spatio-temporelles et le rôle que le sanctuaire a acquis aujourd'hui dans l'*imaginaire*, en tant que *lieu*¹⁶⁵. Parler de *lieu* n'est pas une manière de régler hâtivement la question des *lieux sacrés*, au contraire, c'est le point de départ d'une analyse sémantique qui, d'un point de vue objectif, essaie d'éclairer l'emploi et la fonction des concepts à partir des théorisations sociologiques, anthropologiques et géographiques où ces trois approches se touchent¹⁶⁶. D'un point de vue subjectif, on trace l'interprétation que les fidèles, les visiteurs et les institutions religieuses ou laïques fournissent au chercheur : le lieu est objet d'une « ontologie implicite » et un lieu

¹⁶⁴ Les pratiques religieuses et les croyances sont les deux éléments qui constituent les contenus principaux de la religion comme il en suit de la définition que l'on trouve chez Durkheim. Voir *Les formes élémentaires*, p. 92.

¹⁶⁵ Parler d'*imaginaire* n'est pas univoque et il peut sembler extrêmement vague ou, au contraire, très spécifique. Quelques précisions sont alors à introduire : d'abord il s'agit de la forme substantif de ce mot et dans ce contexte on est plutôt proche à une anthropologie de l'*imaginaire* comme est tracée explicitement par J. Duvignaud, *Lieux et non lieux*, Paris, Galilée, 1977 et surtout dans *Champ imaginaire et champ social*, « L'ARC », 72, 1978, pp. 26-31 sans aborder le thème selon une perspective philosophique ou psychanalytique comme dans les implications de l'usage dont J.-P. Sartre et J. Lacan sont les deux exemples principaux dans leurs ouvrages respectifs : *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940 et *De nos antécédents*, Paris, Éd. du Seuil, 1966. Pour des précisions dans le champ de la sociologie voir P. Legros, F. Monneyron, J.-B. Renard, P. Tacussel, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, 2006.

¹⁶⁶ Ceci est un propos explicite de cette étude : les trois approches se rencontrent quand on aborde un sujet comme les univers symboliques d'une façon interdisciplinaire. Voir N. J. Smelser, *On Comparative Analysis, Interdisciplinarity and Internationalization in Sociology*, « International Sociology », XVIII, 4, December 2003, pp. 643-657 et B. Valade, *Le « sujet » de l'interdisciplinarité*, « Sociologie et sociétés », XXXI, 1, printemps 1999, pp. 11-21.

comme le sanctuaire l'est de la part de différents acteurs considérés¹⁶⁷.

D'abord, on sait que le lieu « se dit par rapport à la destination » : cette définition évoque le fait qu'il est toujours une « portion déterminée de l'espace »¹⁶⁸ vers laquelle on se dirige. Donc, au moins deux autres idées y sont implicites : le déplacement, quand on réfléchit sur l'idée dynamique et l'espace, quand on considère la perception et les expériences sensibles. Le concept polysémique d'espace¹⁶⁹, ainsi introduit, dans la langue courante est souvent associé à celui de lieu. D'habitude, ces mots ne se présentent pas de façon simple : « d'un usage commun et constant, *lieu* est un mot accompagné »¹⁷⁰, tandis que « l'espace est déterminé par sa situation dans un ensemble, par la chose qui s'y trouve ou l'événement qui s'y produit »¹⁷¹. Le *lieu* est un « mot simple et secret à la fois, d'une simplicité telle que nous l'utilisons sans questions, sans nous interroger sur ce qu'il apporte avec lui et en lui »¹⁷². Ces mots qui décrivent le lieu sont très évocateurs et peuvent être également attribués à une espèce particulière de lieux, c'est-à-dire les *lieux sacrés*.

Lieu et *espace* permettent une description encore plus précise de ce qu'un sanctuaire représente et de quelles sont les implications sociologiques de l'action de le fréquenter pour les gens religieux ou non. Le lieu, en général, est la destination d'un voyage ou, plus simplement, d'une visite. Du fait d'introduire la spécification donnée par l'adjectif « sacré », le lieu encore indéfini s'insère dans un champ spécifique de l'existant : le domaine du religieux¹⁷³. Ainsi, on aboutit au deuxième des constats qui définissent le sanctuaire, et, notamment, celui qui exprime son rapport avec le *sacré* pour l'instant. Il ne s'agit pas du plus

¹⁶⁷ D. Sperber, *La Contagion des Idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.

¹⁶⁸ Comme l'explique le *Dictionnaire de la langue française* de P.-E. Littré, il s'agit d' « Un lieu d'assemblée, de récréation. Un lieu public. Le lieu où l'en rend la justice. « Quel est le lieu du rendez-vous? Le peuple immolait toujours dans les hauts lieux, parce que jusqu'alors on n'avait pas bâti de temple du Seigneur (Saci, Bible, III, 2) ». Voir P.-E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Monte-Carlo, Cap, 1968, entrée *Lieu*.

¹⁶⁹ Au sens philosophique, l'espace est un « Milieu idéal indéfini, dans lequel se situe l'ensemble de nos perceptions et qui contient tous les objets existants ou concevables (concept philosophique dont l'origine et le contenu varient suivant les doctrines et les auteurs) » On parle de « théorie de l'espace; espace axiologique; l'espace et le temps, l'espace et la durée. Il y a deux formes pures de l'intuition sensible, à savoir, l'espace et le temps » En particulier ce dernier fait référence au philosophe I. Kant. Voir *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de P. Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 (et version numérique), entrée *Espace*.

¹⁷⁰ Voir A. Dupront, *Au commencement un mot : lieu. Etude sémantique et destin d'un concept*, in M. Crépu et R. Figuiet avec la collaboration de R. Louis (dirigé par), *Hauts Lieux*, « Autrement », série Mutations, n. 115, mai 1990, pp. 58-66, en part. p. 60.

¹⁷¹ *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 (et version numérique), entrée *Lieu*.

¹⁷² Voir A. Dupront, *Au commencement un mot : lieu. Etude sémantique et destin d'un concept*, in M. Crépu et R. Figuiet avec la collaboration de R. Louis (dirigé par), *Hauts Lieux*, « Autrement », série Mutations, n. 115, mai 1990, pp. 58-66, en part. p. 58.

¹⁷³ Le « domaine du religieux » est la version la plus neutre qui permet de comprendre ce qui est aussi bien tracé avec la dénomination « champ religieux » par P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, « Revue française de sociologie », XII, n.3, juillet-septembre 1971, pp. 295-334.

important d'entre les deux : les deux – lieu et sacré dans son acception durkheimienne – sont nécessaires quand on définit un sanctuaire, cependant, cette spécification met en rapport le *lieu* à un univers de symboles et de rites de type religieux que, différemment, le lieu n'évoquerait pas tout seul. Le voyageur et le pèlerin se dirigent tous les deux vers le lieu mais l'intention et la destination de la marche en indiquent la différence fondamentale : la « marche pour motif religieux (...), le pèlerinage, est une prise de possession de l'espace dans une intention et par un comportement religieux, une sacralisation de cet espace et des gestes qui s'efforcent de le dominer ». En effet « parvenir à quelque lieu sacré, c'est l'itinérance vers les réalités saintes, *peregrinari ad sancta*, où le *peregrinus* a pris notre sens moderne de pèlerin d'un sanctuaire »¹⁷⁴.

Le lien entre lieux différents se fait au niveau de la circulation d'un noyau d'idées et de représentations collectives : « De lieu en lieu s'établit naturellement dans l'imaginaire, hors de la merci de cartographes, un réseau subtil, déjà spirituel d'attrait et d'attente, réseau qui est certitude bien mieux que rêve d'un univers différent, pulsion de découverte dans un besoin humain, rien qu'humain, d'une orientation vers « l'autre », plus encore d'une conscience ou d'une réalité de source »¹⁷⁵. Par contre, le vrai fondement de l'approche du lieu, et du lieu même, se trouve dans l'espace. Celui-ci est de type *réel*, quand on se réfère à l'ordre de la nature comme, par exemple, dans l'acte de marcher d'un lieu à un autre mais l'espace est également *existentiel*. C'est le cas lorsque les lieux « vivent »¹⁷⁶, c'est-à-dire lorsqu'il y a une intervention de l'homme au niveau de l'attribution d'un sens subjectif. Selon la perspective de l'approche phénoménologique en sciences humaines, l'espace existentiel, voire vécu, est « la structure interne de l'espace comme il apparaît dans nos expériences concrètes du monde

¹⁷⁴ Voir M.-H. Vicaire, *Les trois itinérances du pèlerinage au XIII^{ème} et au XIV^{ème} siècles*, in *Le pèlerinage*, Cahiers du Fanjeaux 15. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIII^{ème} et au début du XIV^{ème} siècles, Toulouse, Edouard Privat, 1980, pp. 18-19. Le choix de cette définition n'est ni la plus complète ni la plus connue, cependant sa brièveté convient à ce niveau de l'étude. Pour une étude très détaillée qui part des données sémantiques : A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 365-379.

¹⁷⁵ Entre autres, cette citation montre quelle est l'utilisation du mot *imaginaire* qui convient le mieux dans cette étude. Voir A. Dupront, *Au commencement un mot : lieu. Etude sémantique et destin d'un concept*, dans *Hauts Lieux*, dirigé par M. Crépu et R. Figuié avec la collaboration de R. Louis, « Autrement », série Mutations, n. 115, mai 1990, pp. 58-66, en particulier p. 59.

¹⁷⁶ On emprunte cette expression apparemment naïve mais extrêmement efficace à A. Dupront : « Le lieu nommé, il lui faut donner vie. C'est l'autre intervention créatrice de la parole (...) Légende, affabulation ou mémoire contée, le discours demeure indispensable pour donner au lieu un semblant ou une réalité d'âme ». Voir *Au commencement un mot : lieu. Etude sémantique et destin d'un concept*, dans *Hauts Lieux*, dirigé par M. Crépu et R. Figuié avec la collaboration de R. Louis, « Autrement », série Mutations, n. 115, mai 1990, p. 62.

en tant que membres d'un groupe »¹⁷⁷.

La « source de vie » de ces lieux vient de la capacité typique des hommes de donner un sens à ce qui les entoure, au cours de leurs expériences sensibles. Cette capacité sert aussi aux hommes à se repérer dans un monde autrement indistinct : voici que l'on retrouve un besoin typiquement humain de différencier l'indistinct et l'ordinaire de ce qui ne l'est pas. Ce besoin fournit aussi la base de différenciation entre ce qu'on peut approcher de ce que, par exemple, on n'a pas le droit de toucher selon une vision plus proche des phénomènes religieux, comme l'expérience du *sacré*¹⁷⁸. Ces dernières affirmations rejoignent, dans une même perspective, les chercheurs qui se sont occupés du *sacré* et du *sens du sacré* à partir des dossiers ethnographiques où les exemples de cette « efficacité symbolique » sont un grand nombre¹⁷⁹.

Une première conclusion importante à tirer, c'est que les lieux ne sont pas tous tenus dans la même considération. Il y a ceux qui sont porteurs de représentations partagées au niveau collectif : ce sont les lieux *authentiques*, autrement dit des lieux *personnalisés* ou *anthropologiques*¹⁸⁰. Dans ce cas, une « synthèse de la nature et de l'histoire » crée et « anthropomorphise » le lieu : on parle « tantôt du *génie des lieux*, tantôt de l'*esprit des lieux* ». Le caractère que toutes ces spécifications ont en commun, c'est l'intervention délibérée de la part des hommes, plus simplement par le biais de l'attribution d'un nom ou quand l'attitude des hommes est active, par le biais de la fréquentation aux fins culturelles ou cognitives, c'est-à-dire quand ils se rendent aux lieux en quête de quelque chose. Dans ce seconde cas, « on fait visite, « pour avoir vu » » : c'est pourquoi ces lieux peuvent hypothétiquement atteindre un rang encore majeur, ce qui est attribué aux *hauts lieux*. On définit *hauts lieux* « ces points du monde où l'on peut penser que l'on pourrait, du fait de traditions religieuses ou de la qualité d'un site, ou d'un ciel, atteindre mieux qu'ailleurs au

¹⁷⁷ La référence philosophique est à M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 mais ici la phénoménologie dont on retient des notions est celle d'A. Schutz, *Collected Papers*, The Hague, Nijhoff, 1962, vol. II, pp. 122-127.

¹⁷⁸ J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnographiques*, Paris, P.U.F., 1958, en particulier la première partie sur l'impureté.

¹⁷⁹ La notion d'« efficacité symbolique » est de F.-A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Cerf, 1979, surtout le chapitre 5. Tandis que les références aux dossiers ethnographiques sont surtout de J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnographiques*, Paris, P.U.F., 1958 et R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

¹⁸⁰ Les trois spécifications rejoignent la perspective du géographe, de l'historien-anthropologue (c'est difficile de définir l'œuvre de Dupront) et de l'anthropologue. Respectivement *authentique* est pris de E. Relph, *Place and Placelessness*, London, Pion, 1976, pp. 79-82 et Idem, *Sense of Place*, dans S. Hanson (editor), *Ten Geographic Ideas that changed the World*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1997, pp. 195-214 (trad. it.). *Personnalisés* provient d'A. Dupront, *Au commencement*, *Op. cit.*, p. 63. *Anthropologique* vient de M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 57 et suivantes.

rapport à soi que l'on recherche »¹⁸¹. Il en découle de cette illustration que le sanctuaire des saints Victor et Couronne se révèle un exemple de « haut lieu de la religiosité locale » et qu'il continue à être fréquenté à cause de cette forme d'attachement des fidèles et des habitants des alentours qui le connaissent fort bien : sa *visibilité* est l'un des caractères les plus superficiels mais qui contribue aussi à sa popularité. D'ailleurs, il faut aussi souligner une caractéristique moins émotionnelle/sentimentale/romantique de ce sanctuaire qui dérive peut-être avant tout du manque d'un charisme actif¹⁸². Il échappe à la tendance d'homogénéisation et manque de la distinction affectant d'autres lieux qui résultent construits ou reconstruits ou plus simplement restaurés dans le but de leur fonction ludique et touristique. Cette dernière serait la composante majeure de la tendance à nier aux lieux leur authenticité et leur sens comme ils devraient être collectivement partagés. Selon une simplification conceptuelle qui s'est démontrée très efficace, ceci est le cas des lieux appelés par négation « non-lieux ». L'origine de la notion de « non-lieu » ne semble guère controversée : le mot est attribué à l'anthropologue français M. Augé qui à son tour l'emprunte à M. de Certeau¹⁸³. Cette expression a un usage répandu dans les différents domaines où lui sont attribuées des significations divergentes avec des fortes approximations et, parfois, avec un emploi très imprécis, quand l'usage n'est pas faux¹⁸⁴. Il n'est jamais facile d'introduire ni de préciser la définition d'un mot dont l'utilisation se fait d'abord par négation, surtout quand le mot « nié » possède, lui aussi, un très large champ sémantique¹⁸⁵. Deux domaines, au moins, utilisent et diffusent cette notion : la géographie et l'anthropologie, même si avec des acceptions différentes dont les références sont multiples et s'étendent de l'urbanisme à l'aménagement du territoire, des contre-cultures urbaines à l'art contemporain¹⁸⁶. Son emploi, dans les sciences humaines et de la culture, révèle que la notion de « non-lieux »

¹⁸¹ Y. Bonnefoy, *Existe-t-il des « hauts lieux » ?*, dans *Hauts Lieux*, dirigé par M. Crépu et R. Figuié avec la collaboration de R. Louis, « Autrement », série Mutations, n. 115, mai 1990, pp. 14-19, en particulier p. 15.

¹⁸² Sur la notion de charisme la première référence est M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société*, Paris, Plon, 1995, vol. II.

¹⁸³ Voir M. Augé, *Op. cit.*, 1992, pp. 97-144 en particulier p. 108.

¹⁸⁴ Un épiphénomène de cette notion de non-lieu est offerte par le cyberspace : D. E. Cowan, *Online U-Topia: Cyberspace and the Mythology of Placelessness*, «Journal for the Scientific Study of Religion», XLIV, 3, 2005, pp.257-263.

¹⁸⁵ Dans le *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, on peut comparer quatre différentes entrées et approches sur la notion de lieu : A. Berque, *Lieu 1*, « Là où quelque chose se trouve ou/et se passe. termes proches : endroit, place, position, site, emplacement, parages, lieudit, localité, coin, scène, théâtre... » ; N. J. Entrikin, *Lieu 2*, « Une condition de l'expérience humaine » ; J. Lévy, *Lieu 3*, « Espace dans lequel la distance n'est pas pertinente » ; M. Lussault, *Lieu 4*, « Plus petite unité spatiale complexe de la société », in J. Lévy et M. Lussault (sous la direction de), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003.

¹⁸⁶ E. Relph, *Place in Geography*, in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Editors-in-Chief: N. J. Smelser and P. B. Baltes, Amsterdam (*et al.*), Elsevier, 2001 (version numérique), pp. 11448-11451.

s'avère utile pour rassembler en une seule expression des phénomènes dont l'origine est double. La notion reporte toujours au problème, pour le chercheur, d'un positionnement par rapport au temps et surtout à la temporalité et notamment à la modernité. Avec d'autres notions semblables, elle a en commun le fait d'être composée : parler de « non-lieux » évoque pour certains se positionner au-delà de la modernité ou, par défaut, on reconnaît l'émergence d'un certain nombre de conditions qui déterminent les caractéristiques de la société contemporaine. La définition à travers une expression de cette société est discordante et dépend du choix du préfixe à antéposer au mot « modernité » qui, évidemment, n'est pas neutre ni sans conséquences analytiques : la post-modernité comme l'ultra-modernité ou la sur-modernité se sont révélées des outils mais aussi des orientations à la conception de la condition des hommes en société¹⁸⁷. Seul le contexte d'analyse est vraiment susceptible de répondre à ce problème de positionnement : dans le cas des phénomènes religieux, les données certaines à partir desquelles la modernité ne semble pas résolue sont la sécularisation de la société et de la conscience¹⁸⁸ et la contraction d'influence de la religion à la sphère individuelle.

D'un côté, on trouve l'acception la plus sommaire de la notion de « non-lieu », qui est souvent utilisée par extension à celle qui est théorisée par le géographe, l'anthropologue ou le philosophe : il s'agit des lieux qui perdent leur sens et leur identité pour des raisons contingentes ou délibérées. Ce sont, par exemple, les villages qui se dépeuplent à cause de l'émigration massive ou des bâtiments (surtout industriels) qui sont abandonnés pour la cession ou la délocalisation des activités productives. C'est alors que les motivations de leur état sont à reporter à l'action de la modernisation et des autres facteurs intrinsèques au changement social ou, simplement, à des effets de la mode¹⁸⁹.

De l'autre côté, il y a l'acception la plus spécifique et matière de théorisation : il s'agit de lieux « typiques de la surmodernité » et définis par le manque de certains caractères que les lieux, au contraire possèdent. Ils manquent de contenus cognitifs et de représentations collectivement partagées dont les « lieux » sont toujours porteurs : « la surmodernité est productrice de non-lieux, c'est-à-dire d'espaces qui ne sont pas eux-mêmes des lieux anthropologiques et qui, contrairement à la modernité baudelairienne, n'intègrent pas les

¹⁸⁷ A. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984, trad. it. *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1990.

¹⁸⁸ P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, trad. it. *La sacra volta. elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, SugarCo, 1984.

¹⁸⁹ Dans ce cas spécifique il s'agit de la réception de la notion comme elle est utilisée par G. Simmel, *Philosophie der Mode (1905)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, pp. 367-369.

lieux anciens »¹⁹⁰. Il s'agit, par exemple, d'ensembles de bâtiments construits dans un but de parfaite efficacité, mais qui ne sont pas dans la condition d'atteindre le « niveau des lieux ». En effet, ils ne sont pas profondément enracinés dans le rapport des hommes avec leur territoire ou parce qu'ils manquent d'un « vécu » réel qui les soustrait à l'indistinct « des œuvres et des jours » ou à cause des milliers de passages quotidiens comme dans les trajets qui des lieux de vie portent aux lieux de travail (les gares et les stations en sont l'exemple le plus courant).

2.3 « Lieu anthropologique » et « lieu de la rencontre »

La relation, l'histoire et l'identité sont les trois caractères qui définissent conjointement les « lieux anthropologiques » : les sociétés *surmodernes* en seraient de plus en plus dépourvues et dans l'impossibilité d'en produire. Dans les *sociétés surmodernes*, les lieux anciens « occupent une place circonscrite et spécifique » qui est celle des lieux « répertoriés, classés et promus comme « lieux de mémoire » »¹⁹¹. Le sanctuaire est un lieu sacré très ancien, remontant presque à un temps indéfini, même si l'événement qui a comporté sa fondation – l'apparition ou le fait prodigieux – semble bien déterminé d'un point de vue chronologique¹⁹². L'histoire et la mémoire le caractérisent en même temps : chacune de sa part donne au lieu une interprétation plausible sans que ni l'une ni l'autre ne caractérise univoquement ce lieu. La capacité de présenter l'histoire et de représenter une mémoire est l'élément qui fait du sanctuaire un lieu *authentique* qui garde son « identité de lieu ». L'histoire témoigne que son origine n'est ni fictive ni une *invention* (au sens étymologique du mot qui vient du latin *invenire*) et en tant que tel il fait partie des lieux les plus significatifs pour la ville de Feltre. S'il n'est pas une *invention* pour l'historien qui en étudie la vérité à travers les sources documentaires, il l'est en ce qui concerne la reconstruction d'une tradition autochtone du culte comme elle est affirmée par la légende que des témoins rapportent¹⁹³.

L'hypothèse défendue dans cette étude est que la qualification du sanctuaire, en tant

¹⁹⁰ M. Augé, *Op. cit.*, 1992, p. 100.

¹⁹¹ M. Augé, *Op. cit.*, 1992, p. 100.

¹⁹² La consécration de l'église remonte au 14 mai 1101 et les historiens affirment qu'aujourd'hui il n'y a pas de raisons pour croire que les reliques sont arrivées au sanctuaire avant cette date : voir F. Coden, *Note sull'agiografia e sulla diffusione del culto dei Santi Vittore e Corona dopo l'XI secolo*, in C. Donà (a cura di), *I martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, Feltre Tipolitografia « Beato Bernardino », 1998, pp. 175-196.

¹⁹³ L'invention est prise dans le sens de E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, in E. Hobsbawm and T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14. La légende comme elle est racontée par Erminia (née en 1918) est reportée en ANNEXE E.

que *lieu sacré*, est nécessaire mais pas suffisante pour y reconnaître ce que le géographe E. Relph définit comme « sens du lieu » ou « identité des lieux », autrement dit le sacré n'est pas la seule source du « sens du lieu ». Ce dernier n'est ni une théorie ni un outil comme, au contraire, « le sont les cartes géographiques ou les théories des localités centrales qui résolvent les énigmes géographiques »¹⁹⁴. Il s'agit d'une « faculté innée » qui relie les hommes « au monde » et qui persistera à certains endroits malgré un certain nombre de nouvelles conditions : des transports, aux moyens de communication de masse, à la consommation croissante de biens, voluptueux aussi. On évoque – maintenant explicitement – les nombreuses théorisations sur la « condition postmoderne » qui affecterait tantôt l'homme tantôt son environnement, y compris le « sens du lieu ». Quelques remarques exemplifient la situation au sujet des lieux qui n'ont pas disparu « pendant le dix-huitième siècle lorsque le chemin de fer et le télégraphe ont rendu de plus en plus familiers les endroits lointains. Maintenant, ils ne disparaîtront plus pour au moins trois raisons : les frontières entre cultures ont toujours été perméables (...). Il reste encore de nombreux lieux pré-modernes et un sens géographique du lieu bien développé peut continuer à en réveiller l'appréciation (...). Aujourd'hui, le tourisme est un des secteurs économiques les plus importants (...). Un monde sans lieux et sans variété géographique serait ennuyeux et inapte au tourisme »¹⁹⁵. Le géographe n'attribue pas de manière univoque, l'existence des non-lieux à la « condition postmoderne » comme le fait, au contraire, l'anthropologue M. Augé : « Dans toutes sociétés, en tout temps il existe certains non-lieux, et de cette manière comme le manque d'intérêt pour les lieux offre un contexte et une comparaison, essentiels pour un sens du lieu »¹⁹⁶.

S'il n'est pas envisageable d'affirmer qu'il existe des « non-lieux sacrés »¹⁹⁷, on sait également que la source de ce qui est appelé « sens du lieu » ne vient pas forcément de la catégorie du *sacré*. Il est alors important de comprendre quelle est la source de la sacralité d'un lieu : autrement dit, il n'est pas suffisant de définir un lieu (et notamment un bâtiment) comme sacré, en raison du fait qu'il a été consacré, pour lui reconnaître un « sens du lieu » authentique. La consécration et la sacralité, même dans le monde contemporain, ne peuvent provenir que de l'action (réelle et symbolique) des hommes, comme l'expliquent ces mots : « la fréquentation, discrète d'abord, fidèle ou grandissante, est la création même. Défilés

¹⁹⁴ E. Relph, *Sense of Place*, dans S. Hanson (ed.), *Ten Geographic Ideas that changed the World*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1997, pp. 195-214, en particulier p. 197.

¹⁹⁵ E. Relph, *Op. cit.*, 1997, p. 211.

¹⁹⁶ E. Relph, *Place and Placelessness*, London, Pion, 1976, p. 80.

¹⁹⁷ Dans le sens des « non-lieux produits par la surmodernité » comme dirait M. Augé, ou des « placeless » comme préférerait E. Relph.

processionnels de pèlerins, de visiteurs, de touristes, de simples curieux aussi (...) consacrent lentement le lieu »¹⁹⁸.

Une réflexion conduit à quelques exemples à la limite entre « lieux et non-lieux sacrés » : des expériences de rationalisation des espaces mais sous la condition de l'expérience interreligieuse sont représentées par les chapelles mortuaires dans les hôpitaux ou les salles de prière dans les aéroports¹⁹⁹. Un exemple encore plus proche du terrain de la recherche, dans la province de Belluno, est donné par une église-monument (qui est aussi l'église paroissiale) reconstruite à la mémoire des trois mille victimes d'une désastreuse inondation²⁰⁰. Cette église garde ses caractères de « lieu sacré » et de « lieu de mémoire » : on y célèbre la liturgie ordinaire mais elle résulte de plus en plus visitée depuis la célébration du quarantième anniversaire qui a eu une certaine résonance nationale de la part des émissions télévisées et des journaux²⁰¹. Cependant, l'église ne parvient pas au niveau de « lieu anthropologique » et, de ce fait, on peut la considérer comme un « non-lieu » parce que si ce monument possède une histoire récente, il est plutôt difficile de repérer le sens de l'identité et de la relation. La petite ville est une reconstruction du village ancien dont il ne reste que deux ou trois familles et elle remonte aux années soixante-dix du vingtième siècle²⁰². Ces considérations expriment comment le « lieu et le non-lieu sont plutôt des polarités fuyantes : le premier n'est jamais complètement effacé et le second ne s'accomplit

¹⁹⁸ A. Dupront, *Op. cit.*, 1990, p. 62.

¹⁹⁹ Dans ce sens on lit : I. Saint-Martin, *Art, espace et rite religieux en milieu hospitalier*, in *La modernité rituelle : rites politiques et religieux des sociétés modernes*, sous la direction de E. Dianteill, D. Hervieu-Léger, I. Saint-Martin, Paris, l'Harmattan, 2004, pp. 239-261. Le deuxième exemple porté est une référence explicite à un lieu qui selon la classification de M. Augé est déjà un « non-lieu ».

²⁰⁰ Il s'agit d'un exemple très spécifique puisque la tragédie qui s'est déroulée en octobre 1963 – n'a pas eu de causes naturelles mais une série très compliquée de responsabilités civiles. Un mur d'eau (sorti du barrage du « Vajont ») a détruit le village de Longarone et tué trois mille personnes. Une image suffit à donner une vague idée : la statue de l'autel de la Vierge Marie qui se trouvait dans l'église du village a été retrouvée à presque trois cents kilomètres de distance le long du fleuve Piave, quelques jours après. Longarone a été aussi un des terrains d'une recherche d'A. Cavalli sur les lieux des désastres : voir A. Cavalli, *Tra spiegazione e comprensione : lo studio delle discontinuità socio-temporali*, in M. Borlandi e L. Sciolla (a cura di), *La spiegazione sociologica. Metodi, tendenze, problemi*, Bologna, Il Mulino, 2005, chapitre XII, en particulier les pp. 203-205 et A. Cavalli, *Memoria e identità collettiva nella comunità ricostruita*, in *Disastro e ricostruzione nell'area del Vajont*, F. Vendramini (a cura di), Longarone (BL), Comune di Longarone, 1993, pp. 27-146

²⁰¹ En Italie, est aussi assez récente une forme théâtrale d'« oraison civile », c'est-à-dire de théâtre de la mémoire où à travers un monologue est racontée l'histoire de l'événement. Voir le spectacle : M. Paolini, *Vajont : 9 ottobre 1963*, Produzione RAI ed Edizione Einaudi, 1999. Longarone a été aussi un des terrains d'une enquête sur des non-lieux d'A. Cavalli.

²⁰² Selon E. Relph, les lieux détruits rentrent parmi les manifestations de non-lieux au même niveau que les lieux fabriqués *ad hoc* (par exemple les parcs d'attractions, les musées et les centres commerciaux), ceux qui sont standardisés (les quartiers industriels), ceux énormes et hors de l'échelle de l'homme (les mégapoles, par exemple) ou ceux en continuelle transformation (les quartiers d'affaires, par exemple). Voir E. Relph, *Place and Placelessness*, London, Pion, 1976, pp. 117-121 sur « Les composantes de la géographie des non-lieux ».

jamais totalement »²⁰³. Un exemple en ce sens sur lequel il vaut la peine de réfléchir est celui des lieux de pèlerinage hors des routes les plus pratiquées à une période historique : avant d'arriver à la polarité des non-lieux, l'intervention de la mémoire collective les « sauve » ou les « a sauvés ». De cette manière, on voit que même les *lieux sacrés* souffrent de ces cycles du changement social et de la mode pour des raisons bien sérieuses comme l'aménagement géopolitique ou l'occupation militaire des régions où ces *lieux sacrés* se trouvent²⁰⁴ mais aussi pour des fluctuations éphémères comme celle de la mode ou du goût²⁰⁵.

Si l'on reprend la théorisation proposée par M. Augé, on peut reconnaître dans le sanctuaire des saints Victor et Couronne les trois caractères de l'identité, de la relation et de l'histoire. Cependant, ces trois caractères peuvent être décrits d'une manière différente de celle des exemples qui viennent des dossiers ethnographiques. Le contexte est celui d'une société locale, occidentale et sécularisée : autrement dit, le terrain de la recherche empirique est celui d'une « société proche » (la nôtre)²⁰⁶. Toutefois, l'intention n'est pas de traiter les trois notions comme des étiquettes mais, au contraire, on peut affirmer que ce *haut lieu* de la religiosité locale touche la notion comme elle est tracée par l'anthropologue. D'abord, il représente une source symbolique d'« identité locale » : il est « le sanctuaire de Feltre », « il est notre sanctuaire », comme certains des interviewés l'affirment lorsqu'ils expliquent leur attachement au sanctuaire qui, de telle façon, « obéit bien à la loi du « propre » »²⁰⁷. La notion d'identité appliquée à une chose en définit le caractère d'unité et de persistance dans le temps qui permet à cette chose de se différencier des autres²⁰⁸. « On peut trouver autant d'identités du lieu que de gens parce que l'identité demeure dans l'expérience, la vue, l'esprit et l'intention de l'observateur comme dans l'apparence physique de la ville ou du territoire. Si chaque individu peut assigner consciemment ou inconsciemment une identité aux lieux particuliers, ces identités sont quand même agencées d'une façon intersubjective (...) Ce n'est pas seulement l'identité *d'un* lieu qui est importante mais aussi l'identité qu'une personne ou un groupe développe avec ce lieu, en particulier s'ils en font l'expérience de l'intérieur ou de

²⁰³ M. Augé, *Op. cit.*, 1992, p. 101.

²⁰⁴ Le Moyen Orient est l'exemple le plus éloquent à ce sujet dans toute l'histoire du Christianisme de l'antiquité à nos jours : pour une entrée en matière, voir R. Grousset, *Histoire des croisades*, Paris, Perrin, 1936 [et éditions suivantes]. Un autre exemple saisissant est le développement de localités comme Lourdes, en France, ou Czestochowa, en Pologne.

²⁰⁵ G. Simmel, *Philosophie der Mode (1905)*, herausgegeben von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, pp. 367-369.

²⁰⁶ Voir G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud (sous la direction de), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1992, en particulier la première partie est consacrée à « L'ethnologie chez soi », pp. 7-55.

²⁰⁷ M. Augé, *Op. cit.*, 1992, p. 69.

²⁰⁸ D'un point de vue sociologique la référence est à la contribution critique de L. Sciolla, *Teorie dell'identità*, L. Sciolla (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983, pp. 7-59.

l'extérieur »²⁰⁹.

Une telle explication peut sembler presque une tautologie mais le deuxième caractère, remarqué par Augé, suggère une extension de l'identité dans les relations que le lieu produit : dans un premier sens, « en un même lieu peuvent coexister des éléments distincts et singuliers » (et notamment les deux catégories du *sacré* et du *profane*). Dans un second sens, le sanctuaire consiste en une source de relations qui sont produites au niveau du réseau social activé autour du sanctuaire. Par réseau social, dans ce contexte, on entend les relations plus ou moins formelles entre les différents acteurs sociaux qui sont impliqués dans des rapports suffisamment stables dans le temps avec le sanctuaire ou en tant que lieu de prière ou en tant que lieu historique et culturel. Cette stabilité leur permet d'être relevés dans les documents recueillis pendant la recherche, au moins à partir de la dernière partie du dix-neuvième siècle : des lettres et des articles de périodiques à diffusion locale en témoignent. L'activation de ce réseau social est dans la majorité des cas finalisée à en promouvoir les visites, à en relancer l'importance et à en sauvegarder le bâtiment.

Le troisième des caractères, selon une entrée au problème qui considère surtout la pertinence théorique, se révèle le résultat du fait que l'identité et la relation se conjuguent. Le lieu est également historique quand « il se définit par une stabilité minimale » dans le temps²¹⁰. Dans le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne, ce caractère semblerait plutôt le premier à être distingué parmi les trois qui le définissent. Pourtant, les deux autres caractères ne se présentent pas comme des conséquences du fait que le bâtiment est ancien et fréquenté par les fidèles et les pèlerins depuis longtemps. Autrement dit, « identité » et « relation » ne viennent pas du charme que le temps confère à tout objet qui persiste²¹¹ : ce qui relie le sanctuaire et les personnes qui le fréquentent à l'histoire n'est pas tant l'approche à l'histoire comme science que le fait d'être eux-mêmes histoire²¹². Le sanctuaire est considéré comme un exemple de *lieu sacré* et *significatif* (c'est-à-dire pourvu de sens intersubjectif) parce qu'il vit dans l'histoire et n'y est pas renfermé comme dans les « lieux de mémoire » de la « boulimie commémorative » qui a affecté la dernière partie du vingtième

²⁰⁹ E. Relph, *Op. cit.*, 1976, p. 45.

²¹⁰ M. Augé, *Op. cit.*, 1992, p. 71.

²¹¹ Sur la valeur de l'ancienneté, voir A. Riegl, *Der moderne Denkmalkultus Sein Wesen und seine Entstehung* (1903), trad. it. *Il culto moderno dei monumenti. Il suo carattere e i suoi inizi*, a cura di S. Scarrocchia, Bologna, Nuova Alfa, 1990 [1981], pp. 25-75, en particulier pp. 43-48.

²¹² « Historique enfin (...) l'est pour autant que ceux qui y vivent peuvent y reconnaître des repères qui n'ont pas à être objets de connaissance. Le lieu anthropologique, pour eux, est historique dans l'exacte mesure où il échappe à l'histoire comme science ». Voir M. Augé, *Op. cit.*, 1992, p. 71.

siècle et le début du vingt et unième²¹³. D'une telle manière, le caractère sacré établi d'une manière délibérée (c'est-à-dire le sacré de la consécration institutionnelle) ne peut défendre un lieu de l'oubli. D'autre part, « se situant dans une histoire, qu'on le veuille ou non, il [le lieu] manifeste la réalité de la durée. (...), il réunit en lui la spatialisation du temps, cependant que celui-ci, indissolublement lié à la terre du lieu, s'impose en une double histoire : celle du lieu, histoire vraie ou légendaire, et celle de l'œuvre humaine qui a fait le lieu ». Encore une fois, la « réalité vive du lieu, sa socialisation, œuvre évidente de création collective » s'établit à partir de l'intervention de l'homme et de sa capacité de signification, « quant à la durée, elle donne au lieu, outre sa consécration d'élection et sa vénérabilité, une vertu d'élévation et de grandeur »²¹⁴.

2.4 Production, construction ou invention d'un haut lieu ?

Ce qui défend vraiment un lieu de l'oubli, c'est l'intervention de l'homme, de sa parole, de son œuvre et d'une forme particulière de mémoire, comme l'explique bien le fait d'y reconnaître un lieu anthropologique. L'hypothèse ici avancée, c'est que, de nos jours comme autrefois, des formes d'intégration des lieux anciens dans la modernité (ou *surmodernité* si l'on suit les termes de l'anthropologue) sont mises en place au niveau collectif. D'ailleurs, leur « promotion comme lieu de mémoire » ne signifie pas forcément le confinement de ces lieux dans une logique de musée où ils sont portés comme des exemples de la persistance d'un monde qui n'est plus, c'est-à-dire des « résidus » du passé. La mémoire, si elle est collective, n'est pas un dispositif d'abolition de ces lieux mais, au contraire, elle peut devenir une source de sens collectif qui, du présent, puise dans le passé d'une région, d'une nation ou d'un groupe. Le rapport du présent avec le passé est à la base du vivre en société, il est efficacement synthétisé dans les « cadres sociaux de la mémoire » qui, dans notre cas, s'est révélée collective et religieuse²¹⁵.

²¹³ L'expression « boulimie commémorative » est efficacement trouvée par l'historien Pierre Nora qui a dirigé un ouvrage très articulé (défini aussi une oeuvre-monument) sur les lieux de mémoire. Voir P. Nora, *L'ère de la commémoration*, dans *Les lieux de mémoire III. Les Frances*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 975-1012, en particulier p. 977. Sur ce point on reviendra dans ce texte. Cependant, les considérations de l'historien rejoignent celles de l'anthropologue : cela est très précieux dans la mesure où le deuxième évoque toute la différence qu'il existe entre un *lieu anthropologique*, un *lieu de mémoire* comme il est gardé selon un « droit, devoir et besoin » et la *mémoire collective* dans l'acception qu'en fait Halbwachs dans ses études. Voir M. Augé, *Op. cit.*, 1992, p. 71.

²¹⁴ A. Dupront, *Au commencement*, *Op. cit.*, p. 63.

²¹⁵ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 [Alcan, 1925]. De nombreux ouvrages touchant différentes disciplines des sciences humaines sont également consacrés à ces aspects de la

D'un point de vue ecclésial, le « regard muséal »²¹⁶ est très limitatif du véritable « sens du lieu de culte » comme, d'ailleurs, certains éléments architecturaux et iconographiques peuvent suggérer : sur un transept du cloître du sanctuaire des saints Victor et Couronne, on lit « *Christus Vobiscum, State* » qui signifie « le Christ est avec Vous, arrêtez-vous ici ». Cette inscription contiendrait en soi l'intuition initiale pour la compréhension de l'« esprit du lieu » et notamment du sanctuaire : le témoignage du Recteur interviewé, lors de la première approche du terrain d'enquête, rappelle l'attention sur les implications d'une telle phrase qui est une synthèse efficace des fonctions des lieux de spiritualité²¹⁷. La perspective adoptée rencontre les suggestions de la phénoménologie religieuse, comme elle est pratiquée par A. Dupront : ce lieu de la sacralité de Feltre posséderait alors les caractères des lieux les plus significatifs. C'est un lieu pour s'arrêter à la différence des lieux anonymes ou de passage qui sont, au contraire, les « non-lieux » du géographe et de l'anthropologue. La notion de lieu se révèle très utile pour tracer les caractères qui permettent de mieux comprendre pourquoi un sanctuaire continue à être fréquenté aujourd'hui encore : la recherche de communion avec la sacralité est essentielle mais le fait d'être *anthropologique* est aussi important parce qu'il explique le sanctuaire de Feltre au dedans et en dehors des typologies de sanctuaires comme ils sont étudiés selon une approche historique²¹⁸. Discerner les effets les plus éphémères des caractères les plus constitutifs d'une forme religieuse dans la modernité est alors une tâche de cette recherche. Si sur le caractère de la sacralité, il y a forcément un accord car, d'abord, les fidèles s'y rendent pour prier, on pourrait contester le caractère anthropologique. « Nous réservons le terme de « lieu anthropologique » à cette construction concrète et symbolique de l'espace qui ne saurait à elle seule rendre compte des vicissitudes et des contradictions de la vie sociale mais à laquelle se réfèrent tous ceux à qui elle assigne une place, si humble ou modeste soit-elle »²¹⁹.

transmission de simples informations, mais surtout de valeurs et normes : voir, par exemple, M. Augé (sous la direction de) *Territoires de la mémoire. Les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées*,. Postface de C. Lévi-Strauss, Salins, l'Albaron, 1992, en particulier l'introduction pp. 19-21 ; S. Laurens et N. Roussiau (sous la direction de), *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002 ; M. Verlhac (coordonné par), *Histoire et mémoire*, Grenoble, Centre Régional de Documentation pédagogique de l'Académie de Grenoble, 1998.

²¹⁶ A. Gauthier, *Le regard muséal*, « Ethnologie française », XXV, 1, janvier-mars 1995, pp. 36-42.

²¹⁷ Entretien avec le Recteur du sanctuaire, le Père Attilio (le 9 avril 2002).

²¹⁸ Notamment celle d'A. Vauchez et des collaborateurs à la recherche qu'il a coordonné pour un « Recensement des sanctuaires chrétiens d'Italie ». Voir A. Vauchez (sous la direction de), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000 et le catalogue qui est issu de cette enquête qui peut être consulté par Internet à l'adresse : <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it>

²¹⁹ M. Augé, *Non-lieux*, p. 68.

Les conséquences de cette hypothèse sont qu'un *lieu sacré* qui, pour sa survivance dans la modernité, ne compte que sur le sacré et sur les comportements et les croyances que ceci évoque, est destiné à rester enfermé. Cela peut se produire à cause d'une faute de communication ou d'une incompréhension²²⁰. Même si cette catégorie du sacré est extrêmement riche et constitutive de la nature humaine, « des rapports de tension entre monde et religion » sont également des conséquences de la rencontre entre religion et modernité²²¹. C'est ainsi que, outre les gens qui reconnaissent la valeur du sacré comme catégorie portante de leur existence et de leur rapport avec le monde, un sanctuaire resterait un lieu destiné à être gardé intact pour sa valeur historique ou visité comme si l'on allait au musée. Autrement dit, hors du groupe des croyants, un sanctuaire n'aurait pas de considération de type social et surtout il ne serait pas censé développer une interaction avec une société dont la religiosité est largement limitée à la sphère personnelle et intime, s'il ne développait et ne construisait une forme de dialogue. Il s'agit d'un dialogue à partir des éléments qui mobilisent les caractères trans-subjectifs du sanctuaire : de la production symbolique de l'espace au renouvellement du sens des gestes et des croyances religieux.

Ce renouvellement du sens peut opérer à travers des mécanismes distincts qui mettent l'accent sur des aspects qui diffèrent pour l'acception qu'ils peuvent acquérir : il s'agit de la *production*, de la *construction* et de l'*invention*. Ces notions sont choisies à partir de la constatation que le rôle du sanctuaire change au cours de son histoire récente²²² et à partir d'une remarque simple qui concerne l'importance donnée à ce lieu de la part de la société locale, composée de fidèles et de certaines institutions laïques²²³. Cette transformation se place à l'intérieur d'un processus culturel plus vaste et qui, apparemment, irait dans le sens contraire : il s'agit de la sécularisation qui représente un phénomène, mais surtout un paradigme élaboré en sociologie, pour expliquer la forte diminution de l'influence de la sphère religieuse par rapport à la sphère politique et individuelle et la croissante perte de plausibilité d'une vision religieuse du monde²²⁴. L'objectif de cette discussion n'est ni de discréditer une vision religieuse du monde ni de réduire le caractère principalement religieux des lieux sacrés, mais plutôt celui de fournir une entrée en matière qui s'éloigne d'une lecture

²²⁰ P. L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City, Doubleday and Co., 1969.

²²¹ M. Weber, *Considération intermédiaire*, dans *Sociologies des religions*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 410-460.

²²² Il résulte facile de le constater à partir de l'analyse des sources historiques repérées : voir le DEUXIEME CHAPITRE.

²²³ Pour les détails, voir le SEPTIEME CHAPITRE.

²²⁴ Nous évoquons explicitement cette discussion d'une manière plus précise dans le DEUXIEME CHAPITRE.

strictement ecclésiale²²⁵. Tout en restant à l'intérieur de problèmes de nature sociologique, nous cherchons à découper notre objet d'étude d'une pluralité de disciplines dont les frontières se touchent dans l'étude de cas que nous avons abordée.

Production, construction et invention sont des termes qui, tout en provenant d'un langage courant, assument une signification spécifique à l'intérieur des sciences humaines : en particulier, elles connaissent un large emploi qui parfois résulte emprunté à la sociologie d'autres disciplines comme, par exemple, l'histoire ou la philosophie. Chacune présente tantôt des aspects utiles à la compréhension des lieux sacrés dans le monde contemporain, tantôt des limites à l'usage que l'on peut en faire. Ces trois termes impliquent une même idée qui concerne, premièrement, un changement et, deuxièmement, l'intervention d'une certaine créativité dans l'histoire et dans le rôle de ce lieu. Le choix de l'un des termes n'est pas anodin car l'usage que l'on en réalise implique aussi le fait d'embrasser un certain paradigme de la connaissance, même si, sur le fond, le problème à résoudre demeure, pour nous, l'adhésion à la croyance et à la dévotion envers les Saints Patrons d'une petite ville sécularisée. Si les trois termes impliquent une même idée de fond, au contraire, d'autres implications résultent plus éloignées : les significations immédiates de *production* et de *construction* se réfèrent à des actions concrètes, au contraire, le terme *invention* intéresse avant tout l'imagination et un domaine dont le contexte se réfère à une certaine abstraction.

Ces trois notions peuvent alors être assimilées à des mouvements qui contribuent à développer une attitude particulière à l'égard des lieux et, en particulier, des lieux sacrés dont une marque fondamentale réside dans leur caractère, en même temps, anthropologique et symbolique. Les lieux sacrés résultent d'abord anthropologiques car leur fonction principale concerne le culte qui, comme le définit la théologie qui suit le Concile Vatican II, est l'objet d'une nouvelle conception centrée sur l'homme. En effet, si, « jusqu'au seizième siècle, la religiosité est entendue en sens objectif parce qu'elle privilégie ce qui est dû à Dieu (d'où l'importance de la participation aux actes de culte), ensuite on l'a entendue en sens subjectif. Ce qui signifie une réponse libre et consciente de l'homme à Dieu : par conséquent sont devenues importantes les motivations qui déterminent une telle réponse »²²⁶. Cependant, ces lieux sont aussi symboliques et comme peuvent révéler la position et les caractéristiques de

²²⁵ Evidemment, il s'agit d'une lecture que nous avons prise en considération dans le TROISIEME CHAPITRE mais qui ne satisfait pas le sociologue des religions car il s'agit, d'abord, d'une émanation du « Conseil de la Pastorale pour les migrants et les itinérants » : Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio Vivente*, Roma, Editrice Vaticana, 1999.

²²⁶ La religiosité ainsi exprimée par les documents du Concile Vatican II « récupère dans le concept de « culte » l'engagement de donner un sens religieux à tous les aspects quotidiens de la vie du chrétien ». Voir V. Bo, *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto, Assisi, Cittadella Editrice, 1980, entrée *Religiosità* pp. 488-499, en particulier pp. 492-493.

l'architecture, le sanctuaire des saints Victor et Couronne représente une « permanence des références ». Cela se traduit dans le fait qu'il constitue un élément stable pour la société locale, à travers sa permanence dans le territoire comme « point de repère » religieux et culturel. Parmi les « *points de repère symboliques du territoire* on peut distinguer deux groupes dont l'un est formé d'objets qui se présentent dans le territoire d'une manière continue ou irrégulière et l'autre est constitué des paysages et des panoramas »²²⁷. Le sanctuaire des saints Victor et Couronne appartient aux deux groupes simultanément car, d'une part, il est un édifice et donc un objet et, de l'autre, comme pour un grand nombre de sanctuaires, il présente un emplacement qui est en harmonie avec le paysage environnant, mais qui constitue lui-même un élément du panorama. Le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne se révèle emblématique car ce sanctuaire « a toujours été là » pour la ville qu'il protège : centre historique de la ville et sanctuaire des Saints Patrons constituent l'un le panorama de l'autre. Ce fait que l'on peut facilement remarquer par une visite à la région est aussi l'un des éléments les plus marquants pour la définition d'une « appartenance locale »²²⁸.

Les références que ce lieu évoque sont nombreuses, mais on peut les résumer en trois points fondamentaux :

le passé chrétien et catholique de ce territoire ;

le sentiment religieux que le lieu inspire aux habitants ;

le rapport de protection que les Saints titulaires du sanctuaire dispensent à la ville et au territoire environnant.

Le rôle du sanctuaire s'avère fondamental dans les rapports qu'il entretient avec un territoire parce qu'il est capable de persister une référence à son passé et à sa mémoire. Très rarement, le territoire de montagnes est dépourvu de ces signes et de ces références : la population en a eu toujours besoin pour les difficultés qui proviennent de l'environnement et des conditions naturelles. La présence de Dieu est continuellement affirmée par les simples

²²⁷ F. Demarchi, *Il territorio come fornitore di referenti simbolici*, «Sociologia urbana e rurale», V, 12, 1983, pp. 3-10, en particulier p. 5. Voir également J.-R. Bertrand et A. Gasnier, *Repères géographiques et religions*, in J.-R. Bertrand et C. Müller (sous la direction de), *Religions et territoires*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 19-29.

²²⁸ Le parcours de la notion est très articulé et il se réfère à : L. Struffi e G. Pollini, *Appartenenza* et F. Demarchi, *Ecclesialità*, in F. Demarchi, A. Ellena e B. Cattarinussi (a cura di), *Nuovo dizionario di sociologia*, Milano, Edizioni Paoline, 1987, respectivement pp. 155-168 en particulier les pp. 165-167 et pp. 710-721; G. Pollini, *Comunità territoriale ed appartenenza simbolico-culturale: il contributo di Max Weber*, «Sociologia urbana e rurale», 17, 1985, pp. 33-50; F. Demarchi (a cura di), *La struttura sociale del territorio montano*, Milano, Franco Angeli, 1986.

croix ou les chapelles éparpillées sur tout le territoire jusqu'au sommet des montagnes²²⁹. Le sanctuaire résulte en rapport avec le territoire qu'il protège et avec la ville dans un agencement de représentations dont la matière est l'espace et dont les mécanismes générateurs résident en la *production* et en l'*invention*. Nous ne sommes pas encore capables de nous résoudre pour l'une ou pour l'autre, car si la *construction* constitue une position à la mode²³⁰, mais épistémologiquement faible donc négligeable selon certaines positions très critiques²³¹, *production* et *invention* semblent également concernées dans le phénomène religieux observé, même à partir de certaines constatations empiriques proposées par des observateurs privilégiés. Selon l'un des interviewés qui est historien de formation, mais homme politique pour le rôle dans lequel il a été interviewé, « Saint Victor est une invention du dix-huitième et dix-neuvième siècle »²³².

A partir de cette suggestion, nous nous sommes interrogés sur la manière dont la société locale invente son sanctuaire et sur les motifs expliquant un tel mécanisme. Il faudrait alors partir de la signification même d'*invention* qui est un mot pourvu d'une signification double, à savoir celle de création et de découverte²³³. En effet, la première signification, en évoquant la création, couvre, en partie, aussi celle de production, sur laquelle nous nous arrêtons d'abord. La *production* comme on l'entend ici se réfère à l'« action d'engendrer, de faire exister ; le fait ou la manière de se produire, de prendre naissance »²³⁴. Toutefois, les caractéristiques principales de ce terme se réfèrent surtout à l'usage qui provient du langage aristotélicien. « La production signifie réaliser quelque chose qui pourrait ne pas exister » : Aristote y voit la tâche de l'art, tout en la distinguant de l'action et du savoir²³⁵. Si avec H. Lefebvre l'on admet que « l'espace social est un produit social » et que l'on suit les implications d'une telle affirmation, alors toute société résulte « génératrice » de formes qui la « présentent et la représentent » dans un *processus*. « Il faut (...) que la capacité pratique de cette société et ses puissances souveraines disposent de lieux privilégiés : les lieux

²²⁹ En Trentin Haut-Adige un prêtre a recensé les chapelles et les croix éparpillées sur les montagnes de la région.

²³⁰ R. Boudon, *Le relativisme*, Paris, P.U.F, 2008.

²³¹ Voir I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), Londres, 1999 et le commentaire A. D. Dalmedico et J.-J. Rosat, *À plusieurs voix sur* Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?, « Mouvements », 17, septembre-octobre 2001, pp. 144-150.

²³² Il s'agit d'une affirmation qu'il a fait au cours d'un entretien informel.

²³³ *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de P. Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 (et version numérique), entrée *Invention*.

²³⁴ *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de P. Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 (et version numérique), entrée *Production*.

²³⁵ « Chaque art concerne la génération et cherche les instruments techniques et théoriques pour produire une chose qui pourrait être ou ne pas être et dont le principe réside en la personne qui la produit et non en l'objet produit » (*Etic. Nic.* VI, 4, 1140 a 10). Voir N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, terza ed. aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 1998 [1° ed. 1960, 2° ed. 1971], entrée *Produzione*, p. 863.

religieux et politiques »²³⁶. Cette considération nous ramène au rôle du sanctuaire par rapport à la société locale et une question semble s'imposer : pourquoi le sanctuaire et sa charge symbolique n'ont pas été usurpés par d'autres bâtiments ? On constate qu'à Feltre, dont le développement économique et industriel n'a pas été aussi rapide et bouleversant, les « nouvelles » constructions publiques se limitent à des édifices d'intérêt civil, comme les hôpitaux et les casernes. Au contraire, toutes les constructions du pouvoir politique et certains bureaux administratifs sont logées dans des édifices anciens remontant à la période de la Renaissance, dans le centre historique de la ville de Feltre. A partir de cet emplacement, le rapport avec le passé nous semble continuellement présent à travers la possibilité d'accéder aux anciens palais du pouvoir, même pour accomplir des démarches administratives plus ou moins ordinaires : de la délivrance de pièces officielles à la célébration de mariages avec rite civil.

Voici que l'on revient aux références les plus importantes du territoire dont la valeur iconographique et symbolique peut être repérée dans l'espace à la fois « perçu, conçu et vécu ». Dans cet « espace produit » les deux références importantes s'avèrent être l'ancien (presque décrépit) château au sommet de la colline qui demeure le centre historique de la ville et le sanctuaire des saints Victor et Couronne. Ils mettent en place un jeu de renvois réciproques où le château est, d'abord, un élément du panorama et du paysage que l'on aperçoit du sanctuaire : ceci devient à son tour un élément du panorama du château. Cependant, les renvois ne se limitent pas aux données du paysage car le château, représenté sur le gonfalon de la ville, résulte présent toutes les années à la fête des Saints Patrons, tandis que ceux-ci sont peints sur l'un des murs dans la « *sala degli Stemmi* », la salle municipale de représentation où l'on célèbre les cérémonies importantes comme, par exemple, les mariages célébrés avec rite civil.

Ces éléments nous semblent un point de départ pour la compréhension de ce processus de valorisation des monuments anciens et des gloires locales, mais surtout une clé de lecture pour un processus dont les origines résident dans un temps qui appartient à un récit aussi bien qu'à l'histoire locale. Ce qui ouvre notre étude à l'*invention* et aux mécanismes que celle-ci implique : en premier lieu, l'acte d'inventer signifie « Trouver par la force de l'imagination créatrice et réaliser le premier quelque chose de nouveau » donc, comme on vient de souligner, il se relie à la création, mais l'invention se relie aussi à l'« Action de trouver, de

²³⁶ H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974, p. 43.

découvrir (une chose qui existe mais jusque là inconnue) »²³⁷. Cette deuxième acception est alors synonyme de découverte. Le champ sémantique de ce mot et l'usage qui en est fait dans les sciences sociales nous permettent alors de positionner le rôle du sanctuaire dans son histoire récente. Tout « bien culturel » – ou « patrimoine national » – est impliqué dans ce mécanisme de découverte d'un lieu ou d'un objet dont les propriétés étaient jusqu'à ce moment-là méconnues. Le sanctuaire des saints Victor et Couronne passe par cette phase de découverte à partir des années vingt du vingtième siècle, même si cette découverte – objective car elle se réfère à l'architecture – s'installe sur une *invention* précédente qui a opéré à travers la transmission du culte et surtout de la légende concernant les Saints Victor et Couronne²³⁸. Il est évident que ces deux mécanismes – *production* et *invention* – ne peuvent qu'opérer sur la base d'une continuité temporelle – vraie ou prétendue – durant laquelle les représentations qui intéressent le sanctuaire sont susceptibles de changements plus ou moins importants. Alors si la matière sur laquelle les représentations collectives opèrent concrètement « en produisant des monuments » est l'espace entendu aussi comme territoire, le cadre de ces mécanismes d'appropriation et réappropriation de la croyance est le temps. La temporalité qui évoque explicitement le sacré – c'est-à-dire le *temps sacré* ou *sacralisé* – se présente de qualité différente par rapport au temps profane et ordinaire : ceci est fait avant tout de délais et d'échéances, mais surtout il peut être représenté par un vecteur qui a une direction. Si le progrès appartient à ce deuxième type de temps, au contraire, le temps sacré peut revenir sur soi-même et récupérer un passé, mythique ou vrai, dans un retour continu sur l'événement ou les événements fondateurs. A ce niveau, interviennent les deux approches fondamentaux du temps qui coule qui sont aussi des dispositifs d'enregistrement, de reconstruction et d'évocation du temps qui passe, c'est-à-dire l'histoire et la mémoire.

²³⁷ *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de P. Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 (et version numérique), entrée *Invention*.

²³⁸ Sur ce thème nous renvoyons au DEUXIEME CHAPITRE en ce qui concerne les sources du dix-neuvième siècle et au TROISIEME CHAPITRE pour un examen de la légende de fondation en rapport avec l'histoire du sanctuaire. On verra les détails de l'invention dans la TROISIEME PARTIE de l'étude.

CINQUIEME CHAPITRE

LE TEMPS : L'HISTOIRE FACE À LA MÉMOIRE COLLECTIVE RELIGIEUSE

“Une fête a une date et elle est une date. Une date de fête est un élément du temps qui se distingue des autres par des qualités particulières” Isambert, 1982, p. 149.

1. Le temps : un enjeu social et religieux

Les deux dimensions principales à considérer comme portantes de la célébration du rite et de la fête du Saint Patron sont l'espace et le temps qui s'avèrent strictement associés l'un à l'autre. Si, sur la question de la relevance sociale de tels rites on peut discuter, on peut, en revanche, plus facilement reconnaître l'importance qu'ils recouvrent au niveau de l'expérience individuelle que les fidèles peuvent en faire. Celle-ci demeure importante, sinon fondamentale pour une religiosité véritablement vécue d'une manière collective et, parfois, communautaire.

1.1 Définir, régler et structurer le temps

De nombreux sociologues et chercheurs en sciences humaines et sociales considèrent le temps comme un enjeu de la vie sociale aussi bien que de la spéculation philosophique. Si, selon une perspective sociologique, le temps est une institution et une construction collectivement partagée qui sont apprises et élaborées à l'intérieur d'un contexte social et culturel. Cependant, « il *n'existe pas* » en dépit des efforts que l'on fera en l'expliquant ici. On essaie de mieux préciser cette affirmation étonnante : le temps n'existe pas comme « objectif, universel, ayant une existence propre, doué d'un mouvement propre, source même de l'évolution, extérieur aux êtres et aux choses »¹. Toutefois, le domaine d'études est l'un des plus vastes des sciences sociales pour les implications qu'il a dans plusieurs autres : on peut avoir des études qui s'intéressent à l'usage du temps aussi bien que celles qui

¹ R. Sue, *Temps et ordre social*, Paris, P.U.F., 1994, p. 18.

s'interrogent sur les représentations qui engendrent ou caractérisent le temps, en tant qu'institution et construction sociale.

Le temps, comme il est conçu dans les études sociologiques, possède plusieurs acceptions qui sont synthétiquement résumées par le sociologue italien L. Gallino² qui, dans son *Dizionario di sociologia* le définit, d'abord, comme « un élément déterminant pour la vie quotidienne puisqu'il peut caractériser, seul, le niveau et le style de vie »³. Dans la vie quotidienne, les individus font toute espèce d'expérience relative au temps mais ils peuvent également entamer une réflexion sur le temps transcendant, celui qui est promis par les Saintes Ecritures au fidèle qui attend le royaume des cieux. D'autre part, lorsqu'on considère le temps comme un indicateur ou un index du niveau et du style de vie, il semble clair qu'il représente aussi une ressource, d'abord « sociale, dont la disponibilité est différente selon les individus et le groupe, tandis que son emploi [*productif ou de loisir*] en faveur des autres (...) sont strictement liés au profil de la stratifications sociale »⁴. Cette ressource se caractérise d'une façon économique lorsque « le calcul, l'usage et le contrôle sont différents, selon le type de société et la place que la rationalité y occupe ». Les exemples sont saisissants surtout si l'on considère les domaines très divers dans lesquels le temps est examiné : à partir des dossiers ethnographiques de la fin du dix-neuvième siècle sur les peuples ainsi dits *primitifs* pour parvenir aux recherches qui, au début du vingtième siècle, s'intéressent au temps en rapport avec la modernité, pour arriver enfin aux essais qui s'interrogent sur le rapport que l'on entretient aujourd'hui avec le temps. Le travail, le temps de travail et le loisir sont les trois domaines dont le temps est la ressource primaire, tandis que la construction d'une

² Pour rendre plus facile la lecture, on prévient le lecteur que toutes les citations qui suivent sont tirées de L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, Torino, Utet, 1996 (1^o ed. 1993), pp. 701-702, en particulier p. 701, entrée *Tempo*. En bas de page, d'autres références intègrent ou spécifient la citation. On explicitera la fin de la citation. Dans les sciences sociales, il y a plusieurs revues qui sont spécifiquement consacrées à l'étude du temps : quelques titres comptent parmi les plus importants « *Time & Society* » ; « *Espace Temps* » ; ? in italiano ? in tedesco ? D'autre part, ce thème est abordé dans ce texte d'une manière non exhaustive qui vise plutôt à comprendre de quelle manière la notion de temps peut être employée dans l'étude des croyances collectives dans le domaine du religieux. D'autres questions, capitales pour l'étude du « temps social » ne sont pas l'objet de notre exposé : par exemple, un article récent est consacré plus spécifiquement à l'analyse lexicale de la temporalité individuelle et collective comme elle est traitée dans la sociologie américaine : voir V. Cicchelli, C. Pugeault-Cicchelli and M. Merico, *Individual and Social Temporalities in American Sociology (1940–2000)*, « *Time & Society* », XV, 1, 2006, pp. 141-158.

³ Les études sur le travail sont riches en inspiration qui concernent le temps : voir, par exemple, G. Gasparini, *Il tempo e il lavoro*, Milano, Angeli, 1986 ; M. Glucksmann, *Cottons and Casuals: The Gendered Organisation of Labour in Time and Space*, Durham, Sociologypress, 2000.

⁴ Si la stratification sociale est probablement l'élément le plus visible, cependant les différences passent aujourd'hui par des variables qui sont de moins en moins caractérisées par la seule sphère économique – pour laquelle on considère d'habitude les revenus – mais, au contraire, intéressent d'autres variables comme le sexe, la provenance ethnique ou le niveau d'étude. La considération du « style de vie » (et ce que la notion porte avec elle) l'emporte de plus en plus sur la notion de classe.

typologie de sa distribution et de son agencement différent révèle si le contexte considéré appartient à une société où les valeurs et les liens sont postindustriels (ou postmodernes).

Le temps assume une autre signification encore, lorsqu'on le considère comme « une dimension dans laquelle se déroulent les processus historiques du changement et de l'évolution sociale ». Si l'on vient alors aux catégories principales dans lesquelles se distribue le temps vécu dans la vie quotidienne, on constate que « la conception du passé, présent et futur change à la variation du type de société et de culture considérées, comme on peut l'observer dans la perception du rythme de succession des activités, des mouvements et des événements socioculturels »⁵. On met ainsi en place une explication qui prend en considération le changement qui affecte toute société où les mœurs et les normes, les goûts, la mode, l'évolution du savoir et des techniques sont tous impliqués à différents degrés. La variation est encore plus large si l'on ajoute la « variabilité culturelle » : à partir des sciences sociales, le regard comparatif et les dossiers des anthropologues (et plus rarement des sociologues) africanistes sur ces catégories (passé, présent et futur) révèlent qu'elles ne sont point un acquis. Parfois, les dimensions peuvent se limiter à deux – le présent et le passé – par exemple dans les lieux où l'existence se partage entre la saison de la pluie et celle de la sécheresse⁶. Les conséquences sont différentes encore au moment où la pensée philosophique essaie de définir et expliquer la conception du passé : qu'il s'agisse du passé *biographique* ou du passé d'une société, le discours s'ouvre aux techniques de remémoration⁷ et au rapport entre la tradition orale et la tradition *tout court*⁸.

Si la perspective s'ouvre aux phénomènes plus distinctement religieux, ce processus de mutation est tantôt interprété comme orientable dans une direction, tantôt il semble tourner en rond : le symbolisme lié au temps oppose deux conceptions principales où l'une se réfère à un temps qui dégénère ou évolue et l'autre à un temps qui revient tout en se répétant

⁵ Ici s'arrête la citation qui reporte, en gros, les différentes acceptions qui sont aussi les six approches que le temps assume dans la recherche sociologique selon L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, Torino, Utet, 1996 (1^o ed. 1993), pp. 701-702, en particulier p. 701, entrée *Tempo*.

⁶ L'exemple le plus connu est probablement J. Mbiti et E. E. Evans-Pritchard sur les peuples Zande de l'Afrique centrale: voir E.E Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, with a foreword by C.C. Seligman, Oxford, Clarendon, 1968 ; R. Romano (a cura di), *Le frontiere del tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1981, p. 15.

⁷ J. Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1996, en particulier le chap. III où il aborde les fondements mythiques et philosophique de la mémoire. Voir aussi J.-L. Le Moigne et D. Pascot (publiés par), *Les processus collectifs de mémorisation. Mémoire et organisation*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence 28 et 29 juin 1979, GRASCE – Faculté d'Economie Appliquée, Librairie de l'Université (pas de date de publication).

⁸ Le rapport entre tradition et tradition orale est l'objet de nombreuses études : d'un point de vue historique, nous renvoyons à J. Vansina, *De la tradition orale : essai de méthode historique*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961, tandis que d'un point de vue anthropologique les études de J. Goody sur le rapport entre écriture et oralité : J. Goody, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

périodiquement⁹. Le mythe (et la pensée mythique) interprète les deux visions que l'on vient d'énoncer : la première est celle incarnée dans le mythe de la chute d'un âge d'or ou dans l'idée de progrès¹⁰, tandis que la seconde s'incarne dans le mythe de l'éternel retour où le temps se « régénère »¹¹. Le temps de la conception philosophique grecque ancienne possède un cours circulaire auquel l'homme était lié, de bon ou de mauvais gré. Seulement lors de l'entrée dans l'âge chrétien, après l'annonce du Nouveau Testament, se réalise un changement de perspective pour lequel « hier, aujourd'hui et demain » se situent sur un « axe de l'abscisse sur lequel l'histoire acquiert un sens »¹². La direction et le sens du temps déterminent le développement et le changement ou la tension vers la fin et les fins de l'histoire : cette conception entraîne des conséquences sur le temps de la « religion quotidienne dans le contexte chrétien ». A l'intérieur de ce dernier, l'expérience concrète est double et dérive de la convergence d'une « structure temporelle de l'histoire comme lieu du salut » et de la structure typiquement cyclique comme elle est vécue dans la succession des saisons et du temps liturgique¹³. La structure cyclique produit un « temps pendulaire, anisotrope de suspension du temps économique collectif à travers l'introduction de discontinuités vécues collectivement ». Les discontinuités rentrent parmi les temps non-économiques de la fête et résultent insérées dans un processus qui possède les caractéristiques circulaires qui suivent « d'une manière idéale-typique une loi qui est analogue à celle qui en physique exprime les mouvements périodiques »¹⁴.

⁹ Le symbolisme qui s'applique au temps est profondément étudié par de nombreux chercheurs : une brève introduction est donnée par D. Zadra, entrée *Tempo (Simbolismo del)*, in M. Eliade (directa da), *The Encyclopaedia of Religion*, Macmillan, New York, 1986, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, Vol. IV, pp. 610-614.

¹⁰ Le mythe de la chute d'un âge d'or est très présente dans les cosmogonies religieuses : voir M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1989 [1949]. Sur l'idée de progrès voir par exemple, J. B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, trad. it. *Storia dell'idea di progresso*, Milano, Feltrinelli, 1964 [1932].

¹¹ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969, en particulier les pp. 65-110 sur la « régénération du temps ». Le philosophe F. Nietzsche avait également compris l'importance du temps « qui revient » : voir F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. franç. *Le gai savoir*, Paris, Flammarion, 1997 [1958].

¹² C. Prandi, *I dinamismi del Sacro fra Storia e Sociologia*, Brescia, Morcelliana, 1988, p. 112 et suivantes. Evidemment celle de l'auteur est une généralisation des différentes conceptions présentes parmi les philosophes pré-chrétiens, comme il précise lui-même.

¹³ Voir C. Prandi, *Op. cit.*, 1988, pp. 123-124. Le Salut de la Révélation (qui a déjà eu lieu) et le Salut potentiellement à disposition de ceux qui se convertissent au message évangélique. Le cycle qui se répète dans les saisons est objet d'étude de nombreux ouvrages d'E. De Martino in *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1980 e rist., ou les différents aspects de la périodicité liturgique comme elle est décrite par P. Burke, *Popular Culture in early modern Europe*, trad. it. *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1978, en particulier le chapitre VIII.

¹⁴ C. Prandi, *Op. cit.*, 1988, pp. 124-125 l'illustration de p. 125 représente sur un diagramme cartésien une courbe sinusoïde : l'idéaltype du cyclique annuel de l'alternance des temps « fort » de la fête et des temps « faibles » de la religion quotidienne.

L'effort de synthèse, ainsi introduit, est considérable : si le sociologue italien a tenté de résumer la multiplicité des orientations des études qui sont faites en sociologie pour décrire et expliquer les problèmes les plus divers de la vie sociale qui ont des conséquences pour et sur l'usage du temps, la lecture religieuse est plus complexe. Le temps est l'objet aussi bien que l'enjeu à préciser dans la compréhension du comportement, des valeurs et des actions¹⁵, en passant par la réflexion sur le changement social et culturel dont certaines disciplines comme l'historiographie et la philosophie de l'histoire se sont chargées¹⁶, au-delà de la sociologie.

De manière différente, suivant la perspective philosophique, le « temps en soi » résulte l'objet d'au moins trois conceptions, dont la réalité n'est pas mise en doute, mais discutée comme si le temps était un problème réel¹⁷. Toute l'histoire de la pensée philosophique se déploie entre un temps comme « ordre mesurable », un temps comme « intuition » du mouvement et un temps comme « structure des possibilités ». La portée des trois schématisations n'est pas absolue surtout pour les conséquences dans l'étude sociologique des croyances collectives : la première, qui répond au problème de la mesure, s'étend, chez les anciens, dans « le concept cyclique du monde et de la vie de l'homme (métempsychose) » et, à l'époque moderne, dans « le concept scientifique du temps ». La relation qu'une telle conception entretient avec l'étude de la pensée mythique-religieuse est assez proche. La deuxième conception reporte au rapport du temps avec « le concept de conscience à laquelle le temps est identifié », tandis que la troisième naît de la philosophie existentialiste¹⁸. Lorsqu'on considère le temps comme fait social et religieux, on ne peut opérer un véritable choix entre ces trois conceptions : les deux premières surtout constituent un cadre important dans lequel poser le problème de la croyance et de la pratique religieuses. Cependant, on décide de mobiliser la pensée des philosophes puisqu'elle permet de saisir le temps comme un objet et de le relier à la croyance et au comportement religieux.

¹⁵ Sur la « multiplicité des temps sociaux » voir G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. II, *Antécédents et perspectives*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, en particulier le chapitre XIII.

¹⁶ Dans ce domaine les ouvrages sont nombreux mais en rendre compte n'est pas le but de ce texte. D'ailleurs, quelques textes peuvent être considérés de manières différentes puisqu'ils visent directement le problème de l'Histoire (avec une grande h) et de l'historicisme, c'est-à-dire la vision déterministe du monde. Voir en particulier les critiques K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960 [1957] ; F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, trad. franç. *Deuxième Considération intempestive : de l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire du point de vue de la vie*, Paris, Fayard (Mille et une nuits), 2000 [1873-1876] ou R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure, 1986 [1938].

¹⁷ En effet, pour les philosophes le temps est un problème réel, comme d'ailleurs il l'est dans les sciences exactes où sa mesure est la matière d'une discipline à part. Voir N. Abbagnano, entrée *Tempo*, in *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 1998 [1^o ed. 1960, 2^o ed. 1971], pp. 1075-1081.

¹⁸ N. Abbagnano, entrée *Tempo*, *Op. cit.*, p. 1075.

Si l'on essaie de donner une définition de cette notion de temps, la tâche se révèle encore difficile, y compris à ce niveau, après une introduction de la notion sociologique et philosophique du temps. Les chercheurs qui s'en sont occupés, ont dû instaurer, en voie préliminaire ou postérieure, leurs propres typologies, sinon leurs propres interprétations. Il est intéressant aussi de remarquer que le terme « temps » occupe une place de choix dans certains dictionnaires célèbres : quantitativement celle-ci est plus importante que d'autres termes plus génériques, controversés ou fondamentaux comme le sont, par exemple, les termes « chose », « dieu » ou « espace ». D'ailleurs, le doute sur une définition satisfaisante demeure puisque l'engagement, par rapport au temps, est aussi total et inévitable qu'atteindre la distance nécessaire à le comprendre présente des difficultés immédiates¹⁹. Dans ses *Confessions*, Augustin se pose d'intéressantes questions sur le temps et, parfois, on peut considérer cet ouvrage comme une réflexion minutieuse autour du temps même, comme perception et comme enjeu de la vie sur la terre et surtout, de la vie éternelle. Quelques mots résument toute la difficulté qu'entraîne une telle réflexion qui s'étale ensuite sur les notions de « passé » et d'« avenir » : « Qu'est-ce que le temps ? Si personne ne me pose la question, je le sais ; mais si on me le demande et je veuille l'expliquer, je ne le sais plus »²⁰.

Le temps est à la fois « le contexte et le contenu de la réalité, le milieu éternel et interchangeable de notre exister et, en même temps, sa modalité d'expression transitoire et variable »²¹. La distinction entre deux conceptions différentes, l'une absolue et l'autre relative, constitue le noyau significatif pour la caractérisation des diverses religions car, à la différence de la science, la religion tente de « comprendre les connexions translogiques qui relient les étapes du temps relatif avec l'éternité atemporelle »²². L'attitude que l'on assume à l'égard du temps révèle « les conceptions des fins de l'être qui sont typiques de ces religions-là », autrement dit, elle révèle la signification de l'existence. L'un des traits principaux qui caractérisent une vision religieuse est « la détermination de la direction du temps. Plusieurs religions, en effet, considèrent le temps comme linéaire », d'autres le considèrent comme « progressif » ou « dégénératif », à partir des « séquences d'instant » qui s'enchaînent.

¹⁹ Parfois, d'autres notions fondamentales, comme le bien ou le mal, semblent un enjeu moins ardu pour les rédacteurs de ces dictionnaires : cette dernière remarque est tirée de R. Cipriani, *Tempo sociale e tempo sacro: lo stato della ricerca sociologica* in A. Nesti, *Il tempo e il sacro nella società post-industriali*, Milano, Franco Angeli, 1997, pp. 41-42.

²⁰ Saint Augustin, *Confessiones*, trad. franç. *Les Confessions*, Paris, GF Flammarion, 1964, livre XI, chap. 14, p. 264 et plus diffusément les chapitre de 14 à 17.

²¹ Voir B. C. Sproul in M. Eliade (a cura di), *Op. cit.*, 1994, vol. I, p. 562 e p. 565, entrée *Tempo sacro*.

²² B. C. Sproul, *Op. cit.*, 1994, p. 562. Voir aussi des ouvrages plus spécifiques sur la question du temps comme, par exemple, J. Needham, *Time and Eastern Man*, London, 1965 ; J. Neusner, *Between Time and Eternity. The Essentials of Judaism*, Encino, California, 1975 ;

D'autres religions encore en ont une vision « circulaire » et fondamentalement statique. Au contraire, si, d'une part, la science se limite – pour ainsi dire – à distinguer et marquer les étapes du temps, de l'autre, elle s'engage dans l'effort épistémologique²³.

D'ailleurs, d'autres considérations, que l'on peut juger banales, montrent comment une vision dichotomique du temps est également enracinée dans la culture occidentale et dans l'expérience quotidienne des hommes (croyants ou non) : l'observation de l'enchaînement des jours, des semaines et des mois résulte complètement opposée à l'irréversibilité de la vie individuelle et du temps cosmique. Le temps quotidien est totalement autre par rapport au temps existentiel : si le premier présente un cours, au moins en partie, cyclique, le deuxième est linéaire et continu. Dans la société moderne, la conception dominante pour la vie en commun est « une approche quantitative et linéaire du temps : *le temps est une quantité que l'on mesure* ». Différentes représentations et « formes sociales » investissent alors ces deux approches de la qualité et de la quantité du temps : du temps des salariés au travail, à la vitesse de déroulement du travail, à l'aménagement du temps et à l'organisation (mentale, aussi) de la vie individuelle. Lorsque le temps devient ainsi « quantifié » une conceptualisation alternative apparaît : il s'agirait du « *temps-devenir*, une alternative présente dans la réalité sociale, mais très faiblement institutionnalisée ». Dans ce cas, l'accent est posé sur la qualité : il s'agit d'un temps « à différentes dimensions [dont] la plus décisive (...) est celle du devenir de l'humanité ». Toutefois, la proposition, non dépourvue de problèmes, oblige à penser de nouveau « *soit la dimension de la productivité (...), soit la dimension de la vie individuelle* »²⁴.

Les religions portent toujours des jugements et des prescriptions sur la réalité : tantôt ceux-ci sont exprimés en termes temporels, tantôt spatiaux ou ontologiques. Si l'on peut s'exprimer – encore une fois – en termes philosophiques, quel que soit le fondement de l'être et du non-être (temps, espace ou ontologie), les religions arrivent toutes à convenir sur le fait que « l'Absolu est atemporellement éternel, éternellement atemporel »²⁵. Il s'ensuit que la référence au temps, même s'il s'agit d'une assertion qui concerne un cadre de référence hypothétique, semble obligatoire.

²³ En philosophie, on parle souvent de l'opposition entre une épistémologie newtonienne et une épistémologie einsteinienne à l'égard du temps. Voir N. Abbagnano, entrée *Tempo*, *Op. cit.*, p. 1076.

²⁴ Voir P. Zarifian, *Op. cit.*, pp. 289-290. Les *italiques* sont de l'auteur.

²⁵ Voir B. C. Sproul, *Op. cit.*, p. 563.

1.2 Si le temps a un sens : la structuration des calendriers

Le temps social, dans l'analyse des sciences humaines, est une sorte de terme moyen qui « raccorde entre eux deux univers, c'est-à-dire le temps vécu, ou individuel, de la philosophie et le temps cosmique ou naturel des sciences physiques. (...) Ils [les univers] sont respectivement porteurs d'une logique qualitative et quantitative »²⁶. Dans les sociétés modernes, on attribue au temps les caractéristiques du « temps spatialisé » : il s'agit d'une notion tirée des ouvrages du philosophe H. Bergson qui indique « une approche du temps qui part d'une référence de base à l'espace. C'est le temps qui sépare deux endroits ou deux faits, saisis dans leur supposée immédiateté, et qui se trouve mesuré au travers du parcours de l'intervalle qui sépare ces deux points, en référence à un mouvement régulier (...) qui, par relation, permet de le définir et de le calculer »²⁷. Le « temps spatialisé » a une connotation positive qui est celle « d'offrir des repères communément admis à la vie sociale. Et il le fait sous la figure du *temps chronique* : (...) un temps soumis à l'objectivation (celle du temps spatialisé) pour offrir des repères temporels communs à l'ensemble d'une communauté humaine pour socialiser ce qui se passe, s'est passé, se passera. C'est précisément un *calendrier* »²⁸. Le calendrier est un élément de grande importance qui se révélera fondamental dans la compréhension des mécanismes qui fondent historiquement ou cognitivement la perception et la reconnaissance de la « sainteté » et donc de la croyance religieuse. Pour illustrer cet aspect, le domaine d'étude de l'hagiographie nous paraît exemplaire : elle constitue une base pour la connaissance des faits historiques et de la mentalité religieuse, avec ses changements de longue ou courte durée. Il suffit de penser que l'hagiographie se base sur différents ordres d'écritures dont les principaux sont les Passions prétendues authentiques qui comprennent la narration du martyr, aussi bien que des événements immédiatement antécédents à la mort du martyr. Toutefois, on peut avoir aussi « des écritures beaucoup plus dépouillées, mais non moins efficaces et probablement plus durables : c'est l'inscription du nom du martyr dans le calendrier liturgique de la communauté ecclésiastique. Des calendriers dérivent les martyrologues, qui peuvent être

²⁶ Voir G. Gasparini, La questione del tempo nelle società post-industriali in A. Nesti, *Op. cit.*, p. 15.

²⁷ Cette explication est offerte par P. Zarifian, *Temps et Modernité. Le temps comme enjeu du monde moderne*, Paris, l'Harmattan, 2001, pp. 20-21. D'autre part, ce chercheur n'est que l'un des derniers – chronologiquement – qui se sont occupés de la notion de temps à partir de la façon dont elle est traitée chez H. Bergson.

²⁸ P. Zarifian, *Op. cit.*, 2001, p. 51.

universels ou locaux et qui contiennent, au-delà des indications essentielles pour le culte, quelques notes historiques »²⁹.

Le processus d'élaboration des calendriers exprime la « dimension du temps social ou collectif » et apparaît central dans l'approche des sciences sociales à la temporalité et à la chronologie. Si la *chronologie* a pour but « la connaissance et l'ordonnance des dates des événements dans le déroulement de l'histoire de l'humanité » et donc, par métonymie, si elle présente « les événements dans l'ordre de leur déroulement », la *temporalité* est la caractéristique « de ce qui est dans le temps, de ce qui appartient au temps », jusqu'à constituer l'antonyme d'éternité³⁰. Son importance peut sembler plus implicite que manifestée pour l'étude de mécanismes d'adhésion aux croyances collectives dans le domaine du religieux. D'autre part, la religiosité, le processus rituel et la mémoire s'étalent dans le temps qui devient ainsi la matière dont est construit tout rite religieux et toute mémoire collective religieuse³¹.

Si le calendrier, dans une perception commune, est une donnée « prête à l'usage », quelques considérations vont préciser les deux termes avec lesquels on a décrit le temps tout au début, à savoir *institution* et *construction* collectivement partagée. Cela peut être reporté à une autre notion, c'est-à-dire à *représentation collective* ou *sociale* : à notre avis, ce saut analytique permet de sortir d'une vision des calendriers comme « fait profane et purement utilitaire » ou « comme institution religieuse »³² car, au fond, ils nous paraissent les deux en même temps. En effet, l'homme dans son interaction avec le temps et donc dans la rédaction d'un calendrier met en place « des opérations de concrétisation et de contrainte du temps »³³.

Dans les calendriers on reproduit une « façon de représenter la réalité, qui d'habitude se sert du temps cosmique-naturel et qui constitue aussi une réinterprétation, comme lorsque,

²⁹ En Occident, le premier exemple est donné par le *Martyrologue Geronimianus*. Voir S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999 [1^o ed], pp. 40-41 et les pp. 40-45 sur les narrations de la sainteté. Pour approfondir cette question du rapport entre sainteté et écriture : M. van Uytvanghe, *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture : les avatars d'une relation ambiguë*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1989 (Settimane di Studio, XXXVI), pp. 155-202.

³⁰ D'ailleurs, il faut préciser que la notion philosophique de *temporalité* fait partie de la phénoménologie (surtout des auteurs comme E. Husserl et M. Merleau-Ponty) et de l'existentialisme contemporain (la référence principale est J.-P. Sartre), mais bien que ce renvoi soit fondé, elle ne rentre pas véritablement dans le domaine d'études que l'on approfondit ici. Voir *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 et éditions suivantes (sur support électronique). entrées *Chronologie* et *Temporalité*.

³¹ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 [Alcan, 1925], le chap. VI, en particulier les pp. 187-201.

³² G. Piccaluga, in M. Eliade (a cura di), *Op. cit.*, 1994, vol. IV, entrée *Calendario* pp. 97-101, en particulier p. 97.

³³ G. Piccaluga, *Op. cit.*, p. 98 et E. Zerubavel, *Op. cit.*, 2005.

par exemple on établit l'alternance sur base hebdomadaire des jours ordinaires (ouvrables ou des activités ordinaires) et des jours extraordinaires (fériés ou de suspension des activités ordinaires) »³⁴. Les fonctions d'une telle distinction sont considérables et s'étalent de l'orientation du temps, comme dans les références à l'origine et à la datation, à la qualification du temps à travers une subdivision entre les moments d'importance cruciale et tous les autres. La distinction entre les jours fériés (ou de fête) et les jours ordinaires est nette : selon P. Zarifian tous les calendriers possèdent trois caractéristiques communes : la première est qu'« ils procèdent d'un moment axial qui fournit le point zéro du calcul (...) c'est la condition *stative* » ; la deuxième est « la condition *directive* : elle offre une direction au temps ». La troisième caractéristique est d'avoir une « condition *mesurative*. C'est celle qui fixe les données du calcul. On fixe un répertoire d'unités de mesure servant à dénommer les intervalles constants entre les récurrences, les répétitions de certains phénomènes »³⁵. Il est intéressant de remarquer que ce « processus de datation sur un calendrier s'apparente parfaitement à la création d'une langue commune, à *une symbolisation sociale de type langagier* »³⁶.

« Le calendrier est aussi responsable de la création de la majorité des modèles temporels à travers lesquels (...) les sociétés, les institutions culturelles et les groupes sociaux (...) introduisent un certain ordre dans leur vie »³⁷. La régulation du temps est ultérieurement précisée par la diffusion de l'horaire dont les origines sont anciennes et qui, en Occident, semblent remonter à la régulation de la vie claustrale. Une logique utilitaire se trouve aussi derrière les exemples les plus anciens de cette pratique qui remontent à la discipline de la vie religieuse individuelle et collective dans les communautés juives, sur l'initiative du rabbin et à partir du seul service religieux³⁸. L'un des exemples le plus significatifs d'une division en « unités temporelles relativement microscopiques », c'est la « Table des heures » ou « *horarium* » introduit, dans les abbayes qui suivaient la « Règle de Saint Benoît ». Cette forme de répartition du temps contribue à introduire une régularité non seulement sur la base mensuelle ou hebdomadaire, comme elle était déjà diffuse depuis longtemps, mais aussi journalière³⁹. La vie religieusement orientée, comme elle est pratiquée dans les monastères occidentaux, constitue l'un des éléments qui ont contribué à la construction (parfois, à la

³⁴ G. Gasparini, in A. Nesti, *Op. cit.*, 1997, pp. 16-17.

³⁵ Voir P. Zarifian, *Op. cit.*, 2001, p. 52.

³⁶ Voir P. Zarifian, *Op. cit.*, 2001, p. 52. Les *italiques* sont de l'auteur.

³⁷ Voir E. Zerubavel, *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, trad. it. *Ritmi nascosti. Orari e calendari nella vita sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 61.

³⁸ Voir E. Zerubavel, *Op. cit.*, 1985, pp. 61-71.

³⁹ L. Moulin, *La vie quotidienne selon Saint Benoît*, in *La vie quotidienne des religieux au Moyen âge : X^e -XV^e siècle*, Paris, Hachette, 1990, pp. 223-245.

reconstruction) de l'Europe médiévale : en premier lieu, il faut tenir compte du « charisme fondamental de la vie consacrée entendue comme vie intérieurement *offerte* à Dieu ». Les moines peuvent « intercéder auprès de Dieu par leur prière, non seulement pour leur salut, mais aussi pour celui de leurs bienfaiteurs »⁴⁰. En deuxième lieu, la vie monastique joue un rôle fondamental pour l'accomplissement de la reproduction culturelle et matérielle dans le contexte social de l'époque, au moment où les invasions barbares troublaient une partie importante de l'Europe⁴¹.

Le système des calendriers apporte des fonctions symboliques importantes : il institue le jour « saint » dédié au repos et à la festivité qui introduit aussi une forme de « ségrégation » (au sens neutre du terme), qui trace des limites entre les différents groupes et de cette manière promeut plus ou moins consciemment, des sentiments d'appartenance au groupe même⁴². La discordance (ou, au contraire, la concordance) entre le jour festif et le repos du travail constitue un enjeu politique, au-delà de celui religieux, qui oppose de plus en plus les sociétés à fort pluralisme religieux. Le temps peut assumer plusieurs significations sur la base de la logique interne du calendrier qui ne se borne pas à mesurer, mais vise aussi à fournir un cadre de signification et de partage collectif d'un point de vue social, intellectuel et religieux⁴³.

Les individus considèrent le temps tantôt comme une abstraction physico-mathématique, tantôt comme une représentation tout à fait particulière. Cette représentation dérive pour eux de la capacité de symbolisation et, comme témoigne l'histoire des religions, du besoin de « concrétiser » les idées les plus abstraites⁴⁴. Le temps devient alors « une distribution d'intervalles chronologiques autour de dates « fortes » qui scandent les rythmes sacrés et profanes et qui, en même temps, en constituent les césures »⁴⁵. Ces « dates fortes » sont représentées, entre autres, par les dates les plus importantes de l'année liturgique, comme on la connaît aujourd'hui, et par la commémoration des saints martyrs et évêques, qui est déjà diffuse au troisième siècle. Le calendrier possède des caractéristiques narratives et

⁴⁰ S. Abbruzzese, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 80-81.

⁴¹ On a un premier déclin des monastères lorsque monachisme et société civile deviennent de plus en plus proches et que « la vie des monastères est étouffée par la soumission aux disputes et aux pouvoirs locaux », mais cette contiguïté « finit par provoquer leur chute si le pouvoir civil auquel ils s'appuyent tend à succomber ». S. Abbruzzese, *Op. cit.*, p. 82.

⁴² Les réformes du calendrier ont été associées aux grandes réformes sociales : à partir du calendrier julien en 46 avant Jésus-Christ, pour passer au calendrier républicain introduit après la Révolution de 1789 ou au calendrier stalinien dans la Russie des années Vingt aux années Trente du vingtième siècle. Voir E. Zerubavel, 1985, pp. 153-155.

⁴³ Voir E. Zerubavel, *Op. cit.*, 1985, p. 151.

⁴⁴ G. Piccaluga, entrée *Calendario*, pp. 97-101; A. Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1955.

⁴⁵ Voir C. Prandi, *I dinamismi del Sacro fra Storia e Sociologia*, Brescia, Morcelliana, 1988, pp. 110-111.

résulte « axé sur le récit et la commémoration de ceux qui sont déjà proches du Père est soutenu par l'idée que l'homme est sur la terre pour atteindre le Paradis »⁴⁶.

Le temps n'est conçu – chez les individus – ni d'une façon homogène ni d'une façon continue : en un mot provenant de la physique, le temps, dont on fait l'expérience à l'intérieur d'une religion, peut se définir « anisotrope »⁴⁷. Cela signifie qu'il suit l'alternance d'intervalles de temps sacré et de temps profane dont la charge symbolique et l'importance collectivement partagée sont différentes⁴⁸. La conception du temps, comme celle de l'espace, serait alors « fondée sur l'opposition entre sacré et profane dont dépend l'anisotropie de la durée du cours de l'année »⁴⁹. L'année, avec ses scansionnements qui sont à la fois « laïques » et « religieuses », n'est pas divisée équitablement et l'importance des périodes (il s'agit de temps *forts* opposés aux temps *ordinaires*) est différente selon le point de repère considéré. Un élément semble alors ressortir : des rapports étroits se sont constitués entre la sphère religieuse et la réalité du vécu individuel et collectif, même si au centre de l'intérêt des religions on trouve la « célébration comme « sacrée » du lien entre chaque manifestation du réel avec l'éternel ». Au contraire, une approche laïque du concept du temps ne « concerne que l'interdépendance des périodes de temps qui déterminent les modalités d'enchaînement des jours, des années et des époques »⁵⁰. Cette considération est intéressante surtout si l'on considère, par exemple, l'année liturgique et le relief inégal des différentes fêtes à la fois religieuses et civiles. Deux exemples saisissants sont la fête de Pâques comparée à la participation et à la préparation de Noël⁵¹. Leur importance est nettement marquée par des exigences autres, que celle qui caractérisent les scansionnements liturgiques et, parfois, la préparation s'avère une occasion peu spirituelle. Cette référence est encore plus significative lorsqu'on la reporte à la pratique de « sanctifier la fête » qui constitue l'un des préceptes établis dans le Décalogue (par extension de la célébration du Sabbat) et attestés dans les

⁴⁶ Voir G. Comet, *Le calendrier chrétien. Les concepts religieux face à l'idéologie des images*, « Revue Française d'Histoire des Idées Politiques », 10 – 2^{ème} sem. 1999, p. 261 et suivantes.

⁴⁷ Le chercheur italien C. Prandi emprunte cette notion à la physique et comme l'explique le *Trésor de la langue française* « Anisotrope » (ou Anisotropique) est un adjectif employé en physique « En parlant d'un corps, d'un milieu qui possède des propriétés physiques (...) variant selon la direction considérée ». Elle s'applique en particulier aux études d'optique. Voir *Trésor de la langue française*, les entrées *Anisotropie* et *Anisotrope*.

⁴⁸ R. Sue, *Temps et ordre social*, Paris, P.U.F., 1994, le chapitre 2.

⁴⁹ Voir C. Prandi, 1988, p. 110.

⁵⁰ La vision religieuse et celle laïque du temps s'éloignent profondément : ce n'est pas une question qui oppose l'*homo religiosus* à l'*homo modernus*, mais plutôt le fait de reconnaître, dans tout discours religieux, une réflexion et un rapport continu avec l'éternité atemporelle. Si l'on se pose la question du « pourquoi le temps » toutes les réponses possibles reportent enfin à un paradoxe : le temps se révèle, dans son « essence la plus profonde, infini, immuable et éternel ». Voir B. C. Sproul, *Op. cit.*, p. 568 et pp. 562-563 ; entrée *Eternità*

⁵¹ K.-H. Bieritz, *Il tempo e la festa : l'anno liturgico cristiano*, Genova, Marietti, 1996.

Saintes Ecritures⁵². Le désintéret à l'égard du « jour de repos » et les fêtes religieuses dans leur esprit originel est affirmé à maintes reprises dans les discours officiels des papes Jean-Paul II et Benoît XVI qui dénoncent les dérives que les impératifs d'une société de consommation peuvent impliquer⁵³. L'un des risques auxquels s'expose le temps de la fête – de repos et de suspension des activités ordinaires par définition – est de se décaler sur un temps du loisir et donc d'altérer (dans le sens de profaner, aussi) un temps qui devrait être sacré par antonomase. L'équation *fête = temps du Seigneur* s'est brisée à nouveau. En effet, la diffusion du Catholicisme a longtemps concentré sur le dimanche et sur quelques autres fêtes les éléments « sacrés et profanes » de la festivité. D'autre part, cette condition n'est que relative, tout en appartenant à une détermination historique⁵⁴, tandis que l'exigence d'une régularité temporelle fait partie d'une structuration plus profonde de la vie et de l'ordre social⁵⁵.

1.3 Un temps sacré : la fête du Saint Patron

Si l'on revient à une analyse anthropologique de la conception du temps, entre « ces deux types de temps, il existe, bien entendu, une solution de continuité ; mais, par le moyen des rites, l'homme religieux peut « passer » sans danger de la durée temporelle ordinaire au temps sacré ». La caractéristique principale du temps sacré réside dans « *sa nature même réversible*, dans le sens qu'il est, à proprement parler, *un Temps mythique primordial rendu présent* »⁵⁶. La fête religieuse, et tout Temps liturgique, réactualise un (ou plusieurs)

⁵² Par exemple, cet aspect de la centralité du dimanche a été souligné par le pape Benoît XVI lors de l'homélie du 9 septembre 2007, pendant une visite officielle en Autriche : voir l'homélie de Benoît XVI, © Libreria Vaticana. Les références scripturaires sont contenues dans la Bible dans le livre de l'Exode, 20, 11. Le troisième commandement est expliqué dans le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, 2168-2195.

⁵³ Les problèmes sociaux et moraux qui viennent de la forte affirmation d'une société de consommation sont un sujet traité à maintes reprises par Jean-Paul II. En particulier, une lettre encyclique – la *Centesimus Annus* – écrite à l'occasion du centenaire de la lettre encyclique de Léon XIII *Rerum Novarum* synthétise une grande partie des préoccupations de ce pape à ce sujet. Au contraire (et pour l'instant), le choix du pape Benoît XVI a été celle de le souligner à l'occasion du *Message Urbi Et Orbi*, (25 décembre 2006). D'autre part, l'analyse introduite ainsi n'est qu'une piste : l'analyse des discours pontificaux est forcément partielle, mais elle sert à comprendre la pertinence du problème de la « sanctification de la fête » et du besoin humain (mai aussi de la part de l'Eglise) de marquer des temps extraordinaires.

⁵⁴ Un texte comme celui de P. Zenoni, *Spettacolo, festa e territorio*, Milano, Apogeo, 2003, en particulier les pp. 24-38, vise, par exemple, à mettre l'accent sur l'organisation de la fête en tant qu'événement, tout en se situant à l'intérieur d'une trace très connue qui relie les formes du spectacle grec aux messes chrétiennes.

⁵⁵ Sur cette conclusion les textes de R. Sue, *Op. cit.*, pp. 290-295 et d'E. Zerubavel, *Op. cit.*, 1985, chapitre 1, nous semblent être en accord.

⁵⁶ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane* (1957), trad. franç. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 63. Les *italiques* et les majuscules sont de l'auteur. Le temps entendu comme référence fondamentale de la vie magico-religieuse est déjà traité dans les dossiers ethnographiques entre le dix-neuvième et vingtième siècles :

événement sacré qui s'est passé dans un passé mythique et, en tant que tel, ce genre de temps ne « s'écoule » pas. Lors du rite, l'« homme religieux vit ainsi dans deux espèces de Temps, dont la plus importante, le Temps sacré, se présente sous l'aspect paradoxal d'un Temps circulaire, réversible et récupérable, sorte d'éternel présent mythique que l'on réintègre périodiquement par le truchement des rites ». L'homme religieux se refuse à vivre uniquement dans (...) le « présent historique » ; il s'efforce de rejoindre un Temps sacré qui, à certains égards, peut être homologué à l'« Eternité » »⁵⁷.

Le temps contribue alors à la définition des fondements de la religiosité en égale mesure avec l'espace, que l'on a traité⁵⁸ : l'expérience quotidienne du temps peut se présenter circulaire – les semaines, les saisons et les années qui s'enchaînent – mais aussi d'un temps progressif où « hier, aujourd'hui et demain » se situent sur un axe où la direction détermine le développement, le changement et la tension vers une fin (parfois, interprétée comme un but) de l'histoire. Celle-ci n'est qu'une des visions possibles : il s'agit d'une déformation qui repose sur la pensée occidentale et, en effet, même un petit effort de relativisme culturel et d'ouverture aux religions orientales sert à illustrer qu'en dépit de l'expérience quotidienne d'un développement (le fait d'avancer), les fois religieuses hindouiste, bouddhiste et jaïniste « considèrent l'histoire, dans le contexte de l'univers, comme essentiellement statique »⁵⁹.

La religion quotidienne dans le contexte chrétien propose au fidèle une convergence d'une « structure temporelle de l'histoire comme lieu du salut » mais aussi d'une structure qui est typiquement cyclique. Si le salut est potentiellement à la disposition de ceux qui reçoivent la parole de Dieu et qui l'accueillent, en se convertissant, la vision cyclique est surtout répandue, semble-t-il, parmi ceux qui perçoivent le mieux cette répétitivité du temps représenté, par exemple, par la fête annuelle⁶⁰. La « répétitivité saisonnière » a un exemple adéquat dans l'« itération de la fête religieuse » et dans la répétition des périodes liturgiques liées à la lune (comme dans le cas du calcul des fêtes mobiles comme Pâques et, par conséquent, de la période du Carême)⁶¹. Ces deux manières différentes d'approcher la

voir, par exemple, H. Hubert e M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions : de quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*, Paris, F. Alcan, 1909, pp. 189-229.

⁵⁷ M. Eliade, *Op. cit.*, 1965, p. 64.

⁵⁸ Voir le TROISIEME CHAPITRE de ce texte.

⁵⁹ Les trois religions sont celles illustrées par B. C. Sproul, *Op. cit.*, pp. 566-567. J. Needham, *Time and Eastern Man*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland, 1965.

⁶⁰ V. Lanternari, *La grande festa: vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, Dedalo, 1983 (2ème édition) p. 69.

⁶¹ Voir P. Burke, *Popular Culture in early modern Europe*, trad. it. *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, 1980, en particulier le Chap. VIII et C. Prandi, *Op. cit.*, 1988, pp. 123-124. D'ailleurs, on peut aussi évoquer, par exemple, la « répétitivité saisonnière » du tarentisme méridional, mais aussi les feux de la Saint

scansion temporelle ne sont pas nécessairement l'une (la ligne progressive) une évolution de l'autre (le cercle) : ces conceptions suivent deux développements parallèles dans divers secteurs de la société. Le temps conçu comme circulaire a longtemps survécu dans des couches particulières de la population et par rapport à certaines croyances considérées comme « populaires »⁶². La culture « savante » théorise une idée de progrès intellectuel et technologique dont la prolongation s'explicite dans un même progrès humain qui engendre ainsi la confiance dans la perfectibilité de l'homme⁶³.

Les études d'anthropologie culturelle expliquent la structure cyclique du temps à partir de l'existence de portions de temps auxquelles on attribue une charge symbolique différente par rapport aux autres périodes de l'année. Le mécanisme se présente tout à fait semblable à celui qui explique l'existence des lieux sacrés et décrit aussi l'approche de l'*homo religiosus* du temps⁶⁴. La fête constitue le temps *fort* qui donne origine à un « Temps pendulaire, anisotrope et de suspension du temps économique collectif, par l'introduction de discontinuités vécues collectivement ». Ces discontinuités ainsi introduites dans la représentation du temps marquent une durée non économique qui s'insère dans un processus de « sortie d'un cours historique du temps »⁶⁵. L'avènement du Christ sur la terre et l'annonce de l'Évangile réalisent le vrai changement de perspective sur le temps : il est utile de remarquer que la datation occidentale se greffe sur celle de l'ère chrétienne, tandis que le

Jean, tous les ans lors du solstice d'été pour donner deux exemples « syncrétiques » très étudiés par les historiens des traditions populaires et dont les versions romancées existent dans la littérature italienne contemporaine : voir, comme exemples, respectivement un dossier ethnographique et un témoignage littéraire E. De Martino, *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1980 e rist. et C. Pavese, *La luna e i falò*, Torino, Einaudi, 1992.

⁶² Cette remarque est tirée de P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1993 (4^e ediz.), mais ses fondements se trouvent dans la pensée énoncée par Gramsci (...) dans ses thèses sur le folklore : P. Clemente e F. Mugnaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 4^e ristampa 2004.

⁶³ Le modèle interprétatif que l'on utilise dans cette section s'appuie sur une dichotomie « savant/populaire » : d'autre part si l'on regarde l'origine des notions que l'on choisit ici, la discussion de l'époque (les années soixante-dix) est centrée exactement sur cette question, comme si la religion ne pouvait s'affranchir de cela. Voir en particulier les reconstructions faites par F.-A. Isambert, « Archives des Sciences sociales des Religions » 1977 et 1978. L'idée de progrès est traitée d'une manière historique par J. Bury, *The Idea of Progress: an inquiry into its origin and progress*, trad. it. *Storia dell'idea di progresso*, Milano, Feltrinelli, 1964.

⁶⁴ Il s'agit toujours d'une forme de schématisation : l'existence de cet *homo religiosus* est bien discutée et contestée par de nombreux chercheurs en sciences sociales des religions comme, par exemple, M. Meslin, *L'homo religiosus existe-il ?*, « Cahiers d'anthropologie religieuse », n. 1, 1992, pp. 7-18 et J. Richard, *A propos de l'homo religiosus : les fondements anthropologiques de la religion d'après Paul Tillich*, « Cahiers d'anthropologie religieuse », n. 4, 1996, pp. 5-24. La réponse de ces deux auteurs à cette question et celle de D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*, Milano, Mondadori, 1990 semblent pencher pour le non, cependant, suivant d'autres auteurs, tout au contraire, la notion représenterait un concept opératoire : voir J. Ries (a cura di), *Le origini del sacro e il problema dell'homo religiosus. Trattato di antropologia del sacro*, vol. 1, Milano, Jaca Book/Massimo, 1989.

⁶⁵ Voir C. Prandi, *Op. cit.*, 1988, pp. 124-125 : à p. 125 l'auteur représente le temps par un diagramme cartésien d'une courbe sinusoïde où s'alternent les temps forts (les fêtes) et les temps faibles (de la religion quotidienne).

calendrier comme on le connaît aujourd'hui – plus ou moins inchangé – se base sur le calendrier julien avec une correction très importante par rapport à sa structure originelle, à la suite du Concile de Nicée, c'est-à-dire le calcul lunaire de la fête de Pâques⁶⁶.

Au contraire, si l'on passe rapidement en revue l'attitude des principales religions à l'égard du temps, on comprend facilement que cette situation – bien que symboliquement éloquente – est tout à fait arbitraire et qu'elle établit un lien entre la vision religieuse et la vision laïque. Un lien semblable se crée lors de l'avènement d'un « temps nouveau » après une révolution politique qui comporte une composante fortement utopique. Cela confirme que la tentative de « gouverner le temps » n'est pas une aspiration seulement religieuse, mais investit toute la vie sociale, y compris les instances politiques⁶⁷. S'il existe un élément commun, parmi toutes ces représentations, ce serait plutôt l'interprétation complexe qui vise à trouver une direction et un sens à partir d'un moment fondateur, pour découper un temps doué de *sens* (et, pour ainsi dire, *historique*) de l'éternité⁶⁸.

Pourquoi alors les temps forts de la vie individuelle et collective ? Une perspective marxiste (et, à certains égards, fonctionnaliste), explique cette marche cyclique à partir de la capacité de la « praxis liturgique et des événements de la fête qui y sont reliées » de détendre (parfois, d'éliminer) le conflit social tout en trouvant un compromis. L'expérience de la fête est, pour les fidèles, une occasion pour « comprendre » le sens des événements « de fêtes et mémoriels dans la perspective eschatologique qui caractérise le temps chrétien »⁶⁹. Toutefois, cette interprétation n'est pas aussi convaincante dans la société actuelle pour une interprétation de la « survivance » de la fête des Saints Patrons de Feltre. Si la fête est un moment significatif pour toute la société locale, sa dimension d'« effervescence collective » doit être fortement remise en question⁷⁰. L'intérêt des habitants de Feltre (fidèles ou non) pour les Saints Victor et Couronne est témoigné par l'importance que le thème de la fête revêt chaque année dans la presse locale et sur les affiches dans les paroisses. Cependant, on distingue un changement, si l'on fait des comparaisons sur les expressions utilisées dans

⁶⁶ Pour les premiers chrétiens il s'agit d'une tentative de s'émanciper du judaïsme : pendant le Concile de Nicée la pratique de célébrer les Pâques avec la Pessah est définie « un acte d'hérésie » : voir G. Jossa, *Il cristianesimo antico : dalle origini al concilio di Nicea*, Roma, NIS, 1997, en particulier les pp. 197-203.

⁶⁷ L'exemple le plus radical est offert par le calendrier révolutionnaire français déjà cité : J. Godechot, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, P.U.F., pp. 363-366 ; G. G. Andrews, *Making the Revolutionary Calendar*, « The American Historical Review », XXXVI, 3, Apr. 1931, pp. 515-532.

⁶⁸ On évoque, par exemple, les révolutions qui ont imposé un calendrier nouveau B. C. Sproul, *Op. cit.*, p.

⁶⁹ Voir C. Prandi, *Op. cit.*, 1988, pp. 125-127.

⁷⁰ La référence principale est à E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Le Livre de Poche, 1991 [P.U.F., 1912], mais aussi F.-A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982 et V. Lanternari, *La grande festa*, Milano, Il Saggiatore, 1959.

l'opinion publique. Aujourd'hui, dans la presse locale « on retrouve un rendez-vous traditionnel » plutôt que « célébrer la fête des Saints Patrons ». Enfin, l'appropriation d'un discours sociologique de la part de la presse catholique est également saisissante, si l'on fait une comparaison avec un discours d'autrefois où la célébration était « parlante ».

Par là on entend que l'annonce ne nécessitait pas d'autres spécifications : au contraire, de nombreux renseignements étaient fournis par l'histoire, l'hagiographie ou les résultats que la science avait établis sur les Martyrs Victor et Corona. Ce fait dénote une prise de position décidément différente de la part de l'Eglise locale au sein de l'opinion publique, mais il est également important de remarquer que des changements perceptibles ont eu lieu de la part de la société locale, dans ses différentes composantes. Les institutions religieuses et laïques interviennent mais un rôle significatif appartient aussi à l'élaboration des idées et à leur appropriation intersubjective.

1.4 Si le temps est mauvais : le vécu religieux

L'attention pour l'événement annuel de la fête des Saints Patrons présente un cours variable où les éléments qui influencent quantitativement la participation des fidèles résident sur différentes circonstances. D'abord, elles concernent la célébration des commémorations spécifiques comme, par exemple, les Centenaires du martyre des Saints⁷¹, de la fondation du sanctuaire⁷² ou de la translation des reliques, aussi bien que des événements dont l'organisation répond à une initiative délibérée du clergé ou de l'Eglise. L'« ostension des reliques » – c'est-à-dire leur exposition à la vénération de la part des fidèles – constitue un exemple intéressant, même s'il est exceptionnel, de ce dernier cas de figure⁷³, tandis que la célébration du Jubilé de l'an 2000 a fonctionné, même pour l'Eglise locale de Belluno-Feltre, comme un moment catalyseur pour différentes instances. Le renouvellement de la foi et la réalisation d'initiatives ont mis en relief des lieux sacrés qui auraient été autrement délaissés.

⁷¹ Des exemples de ces célébrations sont offerts par D.G., *Il 18° centenario dei Ss. Vittore e Corona*, «El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio», IV-V, n.4-5 ottobre-dicembre 1970 e gennaio-marzo 1971, pp. 17-18; *Il centenario dei patroni. Si iniziano le funzioni*, «Il Gazzettino», LXXXIV, 110, giovedì 13 maggio 1971, p. 6.

⁷² R. Gabrieli, *Il compleanno di San Vittore, 900 anni*, «Il Gazzettino», CXIV, 110, martedì 15 maggio 2001, p. XIII.

⁷³ Les ouvertures de l'urne qui contient les reliques des deux Saints Patrons ne sont pas fréquentes et celles accomplies avant le vingtième siècle étaient motivées par le prélèvement de quelques fragments du contenu. Au contraire, les deux ouvertures qui se sont déroulées en 1943 et en 1982 ont invoqué, lors de la première, la protection des Saints Patrons sur la population éprouvée par la guerre. Lors de la seconde, la science a donné des certitudes à quelques-unes des questions ouvertes concernant l'origine de ces reliques. Voir dans ce texte, le SIXIEME CHAPITRE.

Les église et les sanctuaires les plus « périphériques » sont élevés à la dignité de « lieux de l'esprit de la Chrétienté »⁷⁴. Toutefois, les exemples que l'on vient d'évoquer marquent encore une modalité de solenniser la fête « extraordinaire » au cours de laquelle le sanctuaire se présente à l'attention de la société locale et, de cette manière, ils soulignent la caractéristique des sanctuaires de rester « hors du cours ordinaire » du temps liturgique et des espaces de la sacralité⁷⁵.

D'une façon tout à fait différente, l'afflux des fidèles au sanctuaire peut être influencé par des phénomènes naturels comme le temps météorologique. Un thème apparemment aussi prosaïque mérite quelques précisions : selon les sources que nous avons consultées, le thème résulte très cher aux chroniqueurs du dix-neuvième aussi bien que du vingtième siècle, mais il gagne aussi une place dans les récits de vie des « vieux fidèles » interviewés. Souvent, plusieurs se souviennent de leur déplacement et surtout de l'attente qu'un tel événement signifiait pour eux. Dans son récit, Rina, par exemple, rappelle tout de suite l'expérience « formidable » de la première fois qu'elle a eu le droit d'aller à la fête des Saints Victor et Couronne : elle a pu chanter comme les fidèles adultes et sa mère lui a donné des œufs durs et de l'eau avec du citron et du sucre à consommer, après la messe, dans les prés qui entourent le sanctuaire. A côté de cette très belle expérience, elle rappelle d'autres occasions au cours desquelles elle a dû consommer le repas qu'elle avait emporté sous le cloître du couvent à cause de la pluie⁷⁶. Celle-ci est évoquée aussi par d'autres « vieux fidèles » interviewés : tous sont d'accord lorsqu'ils affirment qu'il leur était arrivé de faire le pèlerinage sous la pluie, de s'arrêter à cause des orages dans les maisons le long de la route, mais jamais de suspendre ou d'interrompre leur chemin⁷⁷.

Les conditions météorologiques finissent par représenter une contrainte pour les fidèles qui allaient à la fête, pendant toute une période qui précède ladite « modernisation italienne des années soixante ». Le temps atmosphérique semble – dans les comptes rendus que nous avons lus – établir une fluctuation de la participation aux célébrations des Saints

⁷⁴ Voir par exemple les ouvrages issus des enquêtes menées lors du Jubilé de l'an 2000 : C. Corposanto et L. Berzano (a cura di), *Giubileo 2000 : non tutte le strade portano a Roma. La Chiesa cattolica fra ecumenismo e autocelebrazione*, Milano, Franco Angeli, 2003 et C. Cipolla e R. Cipriani (a cura di), *Pellegrini del giubileo*, Milano, Franco Angeli, 2002.

⁷⁵ Voir le TROISIEME CHAPITRE de ce texte.

⁷⁶ Entretien avec Rina (née en 1908, mai 2002) : pendant la période qui suit la Grande Guerre, la citronnade représente une boisson délicieuse et une rareté, si l'on pense aux conditions socio-économiques de la région. L'interviewée évoque surtout la boisson avec des yeux brillants de larmes : lorsque nous avons relancé d'une manière neutre, en disant : « Avec du sucre », elle a répondu : « Oui, avec très peu de sucre... ma pauvre maman... ».

⁷⁷ Voir les entretiens avec Clara (née en 1910, novembre 2003), Erminia (née en 1918, juin 2003), Tranquillo (né en 1921, le 11 août 2003), Bruno (né en 1918, le 13 août 2003), Maria Giovanna (née en 1919, août 2003).

Patrons qui résultent ainsi influencées, autrefois, par le cours de la saison printanière dans ses conséquences sur les travaux agricoles et, aujourd'hui, par les inconvénients d'une marche ou d'une visite dévotionnelle sous la pluie⁷⁸. Il nous semble significatif (au début, c'était curieux) que la majorité des commentaires après la fête du quatorze mai insistent sur cet aspect : qu'il s'agisse de la presse locale ou de la presse de paroisse, on se réfère toujours au temps qui a été « beau ou mauvais ». Suivant ces sources, le mauvais temps semble influencer l'expression de la religiosité des habitants de Feltre et de ses alentours d'une manière non négligeable, au moins dans le cas spécifique de la fête des Saints Patrons. Un témoignage important en ce sens est l'ancienne pratique de la « quête de la pluie »⁷⁹ : il s'agit d'une procession d'invocation de l'aide d'un Saint pour obtenir la chute de pluie sur les champs cultivés. De cette pratique nous n'avons pas trouvé des résultats concrets, mais des indices et de vagues souvenirs qui nous amènent à croire que pour « quêter la pluie », autrefois, on se déplaçait toujours vers un Saint vénéré plus à l'ouest de sa propre paroisse⁸⁰. Cependant, l'activité rurale même si elle se place dans le cadre d'une agriculture de subsistance, était au centre de la société du début du vingtième siècle jusqu'à toutes les années soixante. De nos jours, il n'en est pas de même et elle apparaît très résiduelle et sur le point de disparaître⁸¹ : pour cette raison, même si le cadre interprétatif serait approprié, les typologies de M. Weber relatives aux classes sociales et à leurs attitudes religieuses qui nous paraissent adéquates pour comprendre les premières sources disponibles⁸², doivent être abandonnées dans l'analyse des sources actuelles.

Des exemples provenant de l'échantillon de la presse locale laïque nous semblent alors intéressants : en 1949 « la fête des Saints Patrons est gâchée pour la pluie continuelle et les processions ont été empêchées »⁸³. En 1959 on souhaite qu'il fasse beau pour permettre au contour de la fête des Saints Patrons – la fête profane – de se dérouler régulièrement avec

⁷⁸ M. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 2001 [1950], pp. 389-475.

⁷⁹ D. Perco (a cura di), *La cultura popolare nel bellunese*, premessa di M. Cortelazzo, Verona, Cariverona – Cassa di risparmio di Verona, Vicenza, Belluno e Ancona, 1995.

⁸⁰ Voir G. Rech, *La festa di S. Vittore: cambia la religiosità popolare*, in F. Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 271-295. Il s'agit de Saints dits Auxiliaires qui intercédèrent auprès du Seigneur contre certaines maladies et pour des nécessités et contingences données. Voir aussi F. Tamis, *Il culto dei Santi nella Diocesi di Belluno-Feltre*, Belluno, Tipografia Piave, 1991, pp. 17-18.

⁸¹ Voir la PREMIER CHAPITRE.

⁸² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société*, Paris, Plon, vol. 2, chap. V, en particulier le paragraphe 7 sur « Ordres, classes et religion », pp. 223-281.

⁸³ *La festa dei patroni guastata dalla continua pioggia. Impedite le processioni*, «Il Gazzettino», 15 maggio 1949, pas de page.

« les bancs, les kiosques, les manèges et les jeux merveilleux »⁸⁴. Le même souhait est exprimé dix ans après, en 1969, quand le chroniqueur affirme que « Si le mauvais ne s'en mêle, il est facile de prévoir un afflux sans précédents »⁸⁵. Plus récemment, on constate que la pluie n'arrête pas les fidèles et quelques centaines de personnes montent au sanctuaire⁸⁶.

Toutefois, la présence presque constante de ce thème donne l'occasion de comprendre les éléments qui touchent les changements du contexte mais surtout des représentations collectives qui intéressent les divers « usages » d'un sanctuaire. En particulier, l'exemple que l'on voudrait donner est celui du Père Giuseppe Bortolon qui est le premier des Recteurs de la période qui suit la Grande Guerre et surtout l'animateur et le rédacteur du bulletin paroissial *L'eco del santuario di S. Vittore (Feltre)*⁸⁷. La période où il a été Recteur est l'une des plus délicates pour la compréhension de la *découverte* et de l'*invention* du sanctuaire dans le sens sociologique que nous donnons à ces deux actions. Le sanctuaire est un édifice sacré qui se trouve là depuis le douzième siècle, mais le sens et le rôle qui lui sont donnés par la société locale sont continuellement créés à travers l'œuvre d'un certain nombre de représentations collectives chaque fois mobilisées et ainsi partagées d'une manière différente dans un groupe donné. Ces représentations collectives, dans leurs « germes », se trouvaient déjà dans la littérature religieuse au dix-neuvième siècle⁸⁸, mais, au changement du contexte historique, elles se transforment aussi dans l'appropriation que les acteurs en font.

Dans les documents que l'on a consultés, les renvois aux conditions météorologiques proviennent de plusieurs côtés : on les trouve dans les commentaires écrits par le Recteur du sanctuaire dans le bulletin paroissial, aussi bien que dans les articles des journalistes dans le quotidien local. Une analyse superficielle du contenu laisse entrevoir deux attitudes différentes à l'égard du choix de communiquer cette information. Au-delà des styles de la chronique, qui sont toujours personnels, le journaliste, par l'information, fournit aux lecteurs un cadre à partager ou, encore plus précisément, un cadre qu'ils peuvent « reconnaître » comme vécu. Il en est de même pour les bulletins paroissiaux qui, tantôt, peuvent évoquer une plainte ou un regret, tantôt, essaient de justifier une situation qui, d'après les comptes

⁸⁴ *Si rinnova una cara immemorabile tradizione di fede. Tutti i feltrini festeggiano oggi i loro Santi Patroni Vittore e Corona*, «Il Gazzettino», 14 maggio 1959, p. 6.

⁸⁵ 14 maggio 1969, p. cfr. fotocopia

⁸⁶ *Centinaia di persone son salite al Santuario. Festa patronale: la pioggia non ferma i fedeli*, 15 maggio 1989, pas de page.

⁸⁷ Voir en ANNEXE les documents qui concernent les Archives du sanctuaire aussi bien que les sources écrites recueillies. Sur cette figure importante pour le sanctuaire, voir G. Dal Molin, *Mons. Giuseppe Bortolon e l'avvio della casa di esercizi spirituali di San Vittore*, in S. Claut, *San Vittore. Restauri e studi*, Feltre (BL), Associazione Ss. Martiri Vittore et Corona – Tipografia DBS, 1996, pp. 29-55.

⁸⁸ Voir le DEUXIEME CHAPITRE.

rendus, n'est guère édifiante aux yeux des autorités ecclésiastiques. La crise économique, à la suite du krach boursier de 1929 s'entrevoit en 1930 : « Malheureusement, la foule intervenue n'a pas été aussi extraordinaire que les années précédentes. Les causes ? Un peu le temps qui avait fort retardé les travaux agricoles, un peu la crise de l'argent qui tourmente tout le monde »⁸⁹. Aux observations du Recteur à l'égard de la participation des fidèles plus ou moins nombreuse, correspond une manière plus empirique de mesurer l'afflux de personnes, à savoir le nombre d'hosties distribuées au cours des messes. Alors, il est intéressant de remarquer que le nombre d'hosties consacrées que l'on distribue pendant la fête solennelle est tantôt annoncé publiquement tantôt communiqué à la curie diocésaine. Si le nombre semble très élevé, le chroniqueur l'écrit aussi dans le bulletin paroissial : avant la Seconde Guerre Mondiale, on atteint un maximum avec la distribution de huit cents hosties, en 1928, tandis que, jusqu'aux années cinquante, la moyenne est de cinq cent à six cents hosties, comme l'on peut déduire des comptes-rendus de la fête et des brouillons du courrier adressé à la curie diocésaine⁹⁰. Par exemple, en 1922, le Recteur remarque qu'« en dépit du nombre remarquable de confesseurs assurés pour satisfaire la piété des dévots, en réalité, peu de personnes en ont bénéficié car le matin on n'a administré que cinq cents hosties »⁹¹.

On ne peut pas comparer le rôle du Recteur, et curé, de Saint Victor à celui des journalistes qui écrivent dans le quotidien local, mais la comparaison des bulletins paroissiaux, pris comme des sources du même poids que les articles du journal, révèle que les attitudes respectives envers le temps de la fête des Saints Patrons changent au cours des années. La justification d'une participation plus ou moins nombreuse laisse la place à la satisfaction ou au regret pour une fête gâchée par le temps inclément. Comme nous explique le Père Giulio, lors d'un entretien et lors des salutations à l'assemblée réunie et prête à partir vers le sanctuaire en pèlerinage de la cathédrale de Feltre, la marche « est toujours synonyme de fatigue et effort, comme tout chemin de perfectionnement vers Dieu »⁹². Nous ajoutons que la marche sous la pluie met ultérieurement à l'épreuve le fidèle, même s'il est parti équipé pour cette éventualité : le pèlerinage du groupe provenant de Santa Giustina la nuit du 14 mai 2006, à mi-chemin, a été surpris par une averse qui s'est transformée en pluie continue jusqu'au sanctuaire et qui ne s'est arrêtée que quelque demi-heure dans le courant de la journée. Cela signifie que les pèlerins de Santa Giustina ont marché pour deux heures

⁸⁹ Voir *La Festa Patronale*, «L'eco del santuario e parrocchia di S. Vittore sul Miesna», IV, n. 33, maggio 1930, p. 3.

⁹⁰ Dans les Archives du sanctuaire, on trouve le brouillon du courrier du Père G. Bortolon pour la curie diocésaine : n. inventaire 123 et 126.

⁹¹ Voir *La festa di San Vittore*, «L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre)», III, 6, giugno 1922, p. 41.

⁹² Entretien avec le Père Giulio A. (le 20 février 2006) et salutations du matin du 14 mai 2007.

environ sous la pluie : le long de la route, les arrêts dans les églises pour les prières collectives sont devenus des véritables moments d'apaisement et de réconfort⁹³. Grâce à ce pèlerinage, plusieurs nœuds des limites d'une recherche ethnographique de terrain se sont éclaircis dans l'expérience du chercheur d'une « objectivation participante »⁹⁴. La communion d'expériences dans l'ennui que cette occasion a causé s'est révélée, pour nous, l'occasion de comprendre une différence capitale dans le partage de l'intention et du sens de l'action de type religieux : pour les fidèles qui atteignent le sanctuaire le but de la rencontre avec le sacré a toujours été présent et l'espoir de la récompense pour l'effort accompli constituait une bonne motivation pour marcher.

Maintenant, la question peut être déplacée sur les motifs pour lesquels le temps continue à être nommé dans les sources actuelles : lorsqu'on lit le regret pour une fête gâchée, nous nous demandons si la fête des Saints Victor et Couronne apparaît moins solennelle s'il fait mauvais. Une hypothèse que nous retenons, ailleurs aussi, se rapporte à la tendance à considérer la dimension esthétique de la sphère religieuse et des rites : autrement dit, nous nous demandons quel est le rapport entre les conditions de déroulement des rites religieux, même extérieures, et les éléments qui les rendent mémorables. En particulier, si ces conditions de « mémorabilité » résultent toutes se référer à un pôle sémantique positif comme *beau, agréable et inoubliable*. Les observations participantes effectuées nous laissent penser que la solennité, en cas de bon ou de mauvais temps, n'est pas atteinte en ce qui concerne la célébration liturgique⁹⁵. Au contraire, le nombre de participants aux pèlerinages est effectivement inférieur et la partie ludique de la fête est inévitablement gâchée. Si les pique-niques dans les près autour du sanctuaire doivent se réduire à un tant rapide que bruyant goûter dans le cloître, l'esprit religieux de la visite en bénéficie pour le recueillement que l'ambiance suggère. Les difficultés de la marche sous la pluie, pour ceux qui l'ont défié, ou simplement la visite avec le mauvais temps, motivent davantage les fidèles qui l'année suivante ou deux ans après se souviennent décidément de la visite aux Saints Patrons et d'avoir participé à la fête, mais rappellent vaguement la pluie⁹⁶. Ce fait nous est confirmé par des entretiens informels ou par l'échange de courtes conversations avec les fidèles rencontrés lors de la fête ou au cours des pèlerinages.

⁹³ De notre observation participante du 14 mai 2006.

⁹⁴ Voir P. Bourdieu, *L'objectivation participante*, « Actes de la recherche en sciences sociales », n. 150, décembre 2003, pp. 43-58.

⁹⁵ Voir en ANNEXE le tableau résumant les observations participantes effectuées.

⁹⁶ Voir en ANNEXE la météo de la fête...

La comparaison de ces deux types de sources de données fournit l'occasion pour des considérations concernant le rapport avec le passé en tant qu'expérience biographique et en tant qu'information enregistrée d'une manière objective par les chroniqueurs. Aujourd'hui, bon ou mauvais temps, la fête des Saints Patrons demeure l'occasion annuelle pour rendre hommage aux protecteurs de la ville et du territoire. La condition de grande solennité résulte encore plus soulignée s'il fait beau, mais, quand il fait mauvais, elle n'est atteinte qu'en considérant le nombre de participants inférieur et les limitations dans le déroulement des pique-niques. La fête est la fête religieuse, mais elle est aussi participation à un moment de grande joie et, comme le dit E. Durkheim, d'« effervescence mentale »⁹⁷.

⁹⁷ Voir E. Durkheim, *Op. cit.*, 1991, pp. 456-461.

2. Le sanctuaire et la mémoire

2.1 Représenter le passé : mémoire et oubli

Un sanctuaire est toujours un « lieu de mémoire » selon plusieurs significations du mot *mémoire*⁹⁸ : un sanctuaire est un lieu où l'on se souvient et dont on se souvient. Cette affirmation apparemment anodine veut plutôt introduire les deux composantes essentielles sur lesquelles les anthropologues et les sociologues se sont interrogés : ce sont la mémoire et l'oubli en tant que facultés à la fois individuelles et collectives⁹⁹. « Si c'est seulement après avoir éprouvé l'oubli qu'un individu devient capable d'apprécier le souvenir, groupes et sociétés construisent leur identité en jouant en permanence sur les deux registres : d'une part, le devoir ou besoin de mémoire (...); d'autre part, le devoir ou besoin d'oubli »¹⁰⁰. Il s'en suit que la mémoire appartient, en premier lieu, au psychisme humain comme « faculté comparable à un champ mental dans lequel les souvenirs, proches ou lointains, sont enregistrés, conservés et restitués »¹⁰¹. Cependant, l'aspect le plus marquant est peut-être la capacité d'actualiser ces informations à travers des représentations perçues comme passées : de cette manière, la mémoire s'avère comme une faculté qui ne subsiste pas comme strictement liée au psychisme humain¹⁰² mais elle constitue également un dispositif qui agit

⁹⁸ La mémoire est une faculté humaine très largement étudiée soit d'un point de vue strictement scientifique, soit d'un point de vue philosophique. De la pensée mythique aux artefacts de stockage (par exemple, dans l'intelligence artificielle) elle est un sujet de recherche très fortement discuté. Cette faculté humaine est étudiée surtout par la psychologie et la psychanalyse, cependant deux côtés intéressent à ce niveau de l'analyse : le rapport de la mémoire avec l'histoire et l'importance de la mémoire au niveau social : les premières références sont, pour le problème abordé du point de vue historique, J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988 [1977], tandis que du point de vue philosophique H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, P.U.F., 1939. Enfin, d'un point de vue sociologique la référence principale (de laquelle se développe cette partie de l'étude) c'est M. Halbwachs dans *Les cadres sociaux de la mémoire*, *Op. cit.*, 1994 et dans l'ouvrage inachevé *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 [1^{ère} éd. Librairie Alcan, 1950].

⁹⁹ L'oubli est nécessaire à la société comme à l'individu mais la mémoire elle-même a besoin de l'oubli : l'un n'existerait sans l'autre et « il faut oublier le passé récent pour retrouver le passé ancien ». Voir entre autres le *Prologue* à M. Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot et Rivages, 1998, pp. 7-8.

¹⁰⁰ Par ailleurs, l'auteur reporte que la Bible rappelle cet impératif de mémoire des dizaines de fois (mais aussi le Coran recommande de souvenir) : voir J. Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1996, p. 5.

¹⁰¹ *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul IMBS, Paris, C.N.R.S., 1978, vol. XI, pp. 620-623, entrée *Mémoire*.

¹⁰² Evidemment, les bases de la mémoire sont à la fois anatomiques et biologiques : le premier psychologue expérimental à s'y intéresser est l'allemand H. Ebbinghaus, considéré le pionnier dans ce domaine à la fin du dix-neuvième siècle, suivi au début du vingtième siècle par l'anglais F.C. Bartlett. Leurs principaux résultats sont contenus respectivement dans *Über das Gedächtnis*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1885 et *Remembering : A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932. Des ouvrages assez récents qui en étudient les aspects biologiques et neuronaux sont G. Chapoutier, *La biologie de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1994 ; J. -P. Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983 et aussi dans l'exposé

au niveau collectif. En suivant les études de M. Halbwachs, on pourra l'appeler « cadre social de la mémoire », selon une expression couramment acceptée dans les études sur la mémoire considérée comme dispositif de type social¹⁰³.

Si c'est à partir de la pensée philosophique (et théologique) que les intuitions relatives à l'origine et à l'emplacement de la mémoire se dégagent¹⁰⁴, c'est de la part des sociologues que viennent des interprétations également intéressantes des modes de « reconstruction du passé » au niveau collectif¹⁰⁵. La portée de cette deuxième interprétation de la mémoire est évidente : elle implique plusieurs conséquences dont la principale, dans le champ qui s'occupe du rapport entre représentations et pratiques sociales, révèle que la mémoire dérive du partage au niveau collectif des représentations du passé. Une seconde conséquence souligne le fait que la capacité de se souvenir n'appartient pas exclusivement au seul individu, mais à son « entourage social ». De faculté mentale individuelle – évaluée par les psychologues expérimentaux et les neurobiologistes – la mémoire serait une faculté sociale collectivement construite. Les études sur la mémoire qui sont conduites en France par H. Bergson, dans le champ philosophique, et par M. Halbwachs, dans le champ sociologique, pendant la première moitié du vingtième siècle, hors de celles expérimentales dans le champ de la neurologie, se multiplient démesurément au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale. Les raisons de cette production abondante sont nombreuses et s'avèrent liées à la fois aux horreurs commises pendant la guerre, au lent travail d'acquisition d'une conscience du passé et à la tentative progressive de comprendre les raisons de tels événements. La prolifération de discours sur la mémoire est aussi la preuve qu'on est bien loin de comprendre et d'en faire véritablement le tour. Il est intéressant de noter comment la mémoire est un thème qui appartient de manière privilégiée aux champs qui s'occupent de faits, de souvenirs et d'une partie de l'histoire actuellement encore très discutés pour lesquels la vérité n'a pas été établie définitivement. Les études sur la mémoire connaissent une floraison assez singulière, dans les sciences humaines en Europe, lors de la disparition des témoins des événements dramatiques qui sont perpétrées pendant les guerres et les révolutions de l'âge contemporain.

Conscience de soi, conscience de l'autre, conscience du monde : le point de vue d'un neurobiologiste, les Séminaires du CESS, Paris, le 7 décembre 2005.

¹⁰³ M. Halbwachs, *Op. cit.*, 1994 et E. Zerubavel *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, trad. it. *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*, Bologna, Il Mulino, 2005.

¹⁰⁴ Les deux références incontournables en ce sens sont Aristote, *De memoria et reminiscencia* et Saint Augustin, *Les confessions*, bien entendu que les philosophes de Platon à Spinoza et de Leibniz à Sartre s'en sont occupé, mais approfondir leurs pensée n'est pas le but de cette étude.

¹⁰⁵ Voir M. Halbwachs, *Op. cit.*, 1994, pp. 83-113 : la première partie de cet ouvrage est une analyse critique de certains acquis de la philosophie de Bergson et de la psychanalyse de Freud pour aborder ensuite les bases des « cadres sociaux de la mémoire ».

La mémoire agit sur la capacité de remémoration comme sur la capacité d'oubli à partir des « représentations du temps propres à la société considérée ». « La mémoire est évidemment liée au temps, comme elle l'est à l'espace » dont les « représentations varient selon les sociétés et, également à l'intérieur d'une même société, rythmée par une multiplicité de temps sociaux »¹⁰⁶. Ce n'est que sur ce mouvement dans lequel se déploie le temps et l'espace comme catégories sociales que les représentations du passé peuvent être évoquées.

On peut, alors, considérer la mémoire comme un dispositif qui agit au niveau social et, comme l'explique M. Halbwachs, « les cadres collectifs de la mémoire (...) sont précisément les instruments dont la mémoire collective se sert pour recomposer une image du passé qui s'accorde à chaque époque avec les pensées dominantes de la société »¹⁰⁷. Ces dernières précisions permettent d'avancer sur le plan des mécanismes qui agissent au niveau collectif pour l'expression d'une mémoire qui appartient au groupe. Deux considérations importantes en découlent : premièrement, les représentations collectives demeurent le noyau important des cadres sociaux de la mémoire¹⁰⁸.

Deuxièmement, on peut introduire une notation de psychologie expérimentale : il y a une différence plus ou moins profonde entre cerveau et esprit. Si le premier reste inchangé depuis l'apparition de l'espèce *Homo sapiens sapiens*, le deuxième fonctionne comme une interface entre le cerveau et le monde de la culture symbolique. Ce sont les changements dans la sphère de la culture qui ont modifié les « formes de la mémoire culturelle », c'est-à-dire les modes de conservation, de sélection et de transmission du savoir¹⁰⁹.

Le mécanisme principal à travers lequel s'engendre le partage de ces représentations est une forme d'apprentissage et de « sédimentation » des connaissances, qui est différemment nommée suivant les courants théoriques. Plusieurs points de vue sont utiles pour mieux comprendre ce mécanisme et pour en expliquer à la fois les fondements théoriques et les évidences ressorties du terrain d'enquête. Ce mécanisme de « sédimentation des représentations » établit que « seule une petite partie de la totalité de l'expérience humaine est retenue dans la conscience. Les expériences qui sont ainsi retenues deviennent sédimentées ; c'est-à-dire qu'elles s'incrustent dans la mémoire en tant qu'entités reconnaissables et mémorables. Sans cette sédimentation, l'individu ne trouverait aucun sens

¹⁰⁶ J. Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1996, pp. 38-39.

¹⁰⁷ M. Halbwachs, *Op. cit.*, 1994, p. VIII.

¹⁰⁸ L'inspiration durkheimienne de cette étude sur la mémoire est évidente comme le montrent J.-C. Marcel, *Le durkheimisme dans l'entre-deux guerres*, Paris, P.U.F., 2001; M. Verret, *Halbwachs ou le deuxième âge du durkheimisme*, « Cahiers internationaux de sociologie », LIII, 1972, pp. 311-336.

¹⁰⁹ A. Cavalli, entrée *Memoria*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della enciclopedia italiana, fondata da Giovanni Treccani, Roma 1996, pp. 596-603, en particulier p. 598 ; voir aussi G. Chapoutier, *La biologie de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1994.

à sa biographie. La sédimentation intersubjective apparaît également quand plusieurs individus partagent une biographie commune, dont les expériences finissent par s'incorporer dans un stock commun de connaissances. La sédimentation intersubjective ne peut réellement être qualifiée de sociale que si elle a été objectivée dans un système de signes quel qu'il soit, c'est-à-dire quand la possibilité de l'objectivation réitérée des expériences partagées, apparaît »¹¹⁰. Cette objectivation s'établit lorsqu'apparaissent le langage et les institutions qui gardent, agencent ou incarnent cet ensemble complexe¹¹¹. Cette position théorique dite « constructiviste » présente des limites concernant l'articulation entre les plans individuel et collectif. Pour cette raison, il est nécessaire d'introduire une constatation qui provient de l'enquête de terrain. Il s'agit de la dimension toute collective de cette « sédimentation » qui n'a pas seulement affaire au partage d'une biographie, mais aussi à des intérêts et des expériences qui touchent le même domaine, dans ce cas le religieux.

2.2 *Le sanctuaire comme « lieu de mémoire »*

Si l'on revient alors au sujet de cette étude, l'enjeu devient la compréhension du pourquoi auprès d'un sanctuaire, on « entretient » la mémoire religieuse, tout en mettant aussi en place des « pratiques de la mémoire » *tout court*¹¹². L'enquête ethnologique de terrain a mis en lumière les deux aspects, mais chacun indique, en réalité une attitude distinctes car le fait d'entretenir une mémoire religieuse ou de mettre en œuvre une pratique de mémoire engage une implication des acteurs et des enjeux différents.

Lorsque M. Augé définit les caractères propres des « lieux anthropologiques », il exclut explicitement qu'ils soient aussi des « lieux de mémoire », mais l'hypothèse que l'on veut avancer ici essaie de démontrer le contraire pour ce spécifique objet – le sanctuaire¹¹³. Le premier argument concerne le fait qu'un lieu garde ses caractères de *lieu* (à l'opposé des *non-lieux* largement traités dans les pages qui précèdent) parce qu'il continue à être l'objet d'une appropriation intersubjective qui en renouvelle le *sens*, selon le contexte social et historique

¹¹⁰ P. L. Berger et Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, trad. franç. *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens – Klincksieck, 1996 [2^{ème} éd. franç.], pp. 95-97.

¹¹¹ P. Scapin, *Sacro, religione e tradizione*, in *Memoria del sacro e tradizione orale*. Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani Padova 4-6 gennaio 1984, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, pp. 15-27.

¹¹² Il vaut la peine de remarquer que la différence entre « entretenir sa mémoire » et mettre en place des « pratiques de mémoire » n'est pas seulement question de nuances de la langue.

¹¹³ M. Augé, *Non-lieux*, *Op. cit.*, pp. 71-72.

considéré. Evidemment, ce n'est pas un « devoir de mémoire » qui hante cette hypothèse¹¹⁴ : il n'y a pas un tel discours de la part des institutions religieuses du diocèse de Feltre – Belluno, tandis que, de la part des institutions politiques locales, pendant l'été 2006, le sanctuaire acquiert un rôle – bien que marginal – parmi les lieux d'*Image et de mémoire* de la ville de Feltre¹¹⁵. Il n'y a aucun « devoir de remémorer » un sanctuaire : la question devrait être déplacée plutôt sur le rapport complexe qui s'établit entre le sacré et la mémoire par l'intermédiaire de la tradition. Ces trois termes constituent une triade importante dont on reconstruit le rapport à partir des *représentations sociales*¹¹⁶. La valeur de la mémoire et de la tradition est multiple : d'abord, les deux sont capables de « dépasser la mort » et, grâce à cela, elles renouent le présent au passé. Il apparaît important de souligner, pour le côté cognitif de ce dispositif de la mémoire, qu'il n'est point mécanique : mémoire et tradition conservent le passé, mais elles ne transmettent jamais le même. En effet, par l'intermédiaire de la volonté des hommes, l'on retrouve des formes de conditionnement qui ne se révèlent pas désintéressées, mais motivées et finalisées puisqu'il y a des choses qui sont *dignes* d'être rappelées et d'autres non. L'élément éthico-moral ressort de la décision délibérée sur « la dignité, c'est-à-dire sur la valeur de ce que l'on veut conserver dans le temps »¹¹⁷.

En revenant alors aux possibles approches du « sanctuaire-mémoire » il faut, premièrement, considérer l'acception la plus spécifique que cette expression a acquise dans l'historiographie et dans l'analyse sociologique qui s'appuie sur des études historiques et artistique, à la fin du vingtième siècle. L'analyse historiographique qui considère le rapport entre cette forme « sociale » de mémoire et l'histoire est importante pour illustrer l'existence, comme la survivance, de ces lieux : la mentalité religieuse locale résulte entretenue par le biais des représentations collectives religieuses¹¹⁸, mais encore plus les lieux de mémoire témoignent d'« une autre histoire ». Comme l'explique P. Nora, « Ce qui les constitue est un jeu de la mémoire et de l'histoire, une interaction des deux facteurs qui aboutit à leur surdétermination réciproque. Au départ il faut qu'il y ait volonté de mémoire », mais le

¹¹⁴ Le « devoir de mémoire » n'est que l'une des expressions dont on fait usage (parfois, abus) à l'occasion des manifestations de célébration d'événements funestes ou de la remémoration de l'histoire nationale ou locale.

¹¹⁵ L'initiative, intitulée *Feltre*. « Immagini e memoria di una città, 24 giugno – 10 settembre 2006 », compte plusieurs événements – trois expositions et trois concerts – qui cherchent à construire, voire à reconstruire, les images d'une ville en quête de sa propre représentation. Voir en ANNEXE D parmi les documents l'affiche.

¹¹⁶ D. Jodelet, *Représentations sociales : un domaine en expansion*, in D. Jodelet (sous la direction de), *Les représentations sociales*, Paris, P.U.F., 1999 [1989], pp. 49-78.

¹¹⁷ E. Riondato, *Specificazione logico-categoriale della memoria e della tradizione del sacro*, in *Memoria del sacro*, *Op. cit.*, 1984, pp. 29-42, en particulier p. 30.

¹¹⁸ Dans ce cas la référence est double : d'un côté, on a l'important apport de l'École des Annales, tandis que, de l'autre, nous pensons à la « topographie légendaire » tracée par M. Halbwachs. Voir respectivement A. Burguière, *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006 et M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1971 [1941].

mécanisme qui les nourrit appartient à un autre registre de pensée : « les lieux de mémoire ne vivent que de leur aptitude à la métamorphose, dans l'incessant rebondissent de leurs significations et le buissonnement de leurs ramifications »¹¹⁹

L'affirmation qu'un sanctuaire est un « lieu de mémoire » est acceptable suivant d'autres approches encore : la première que l'on expose concerne tous les édifices sacrés qui peuvent être définis comme des sanctuaires. Cette définition prend en compte surtout les indications des institutions religieuses, c'est-à-dire lorsque les sanctuaires sont la destination d'un voyage dans un but religieux et qu'une *mémoire religieuse* y est gardée¹²⁰. Cette *mémoire religieuse* peut être entendue dans un sens spirituel ou, au contraire, avoir un équivalent matériel : les reliques sont l'exemple le plus évident, tout en résumant efficacement ces deux conceptions¹²¹. Malgré les critiques et les prises de distance, aujourd'hui encore – dans un contexte de forte sécularisation et de désenchantement – se manifeste fort le besoin de toucher, de voir et ainsi de comprendre et ressentir la valeur de la figure religieuse vénérée et sa proximité affective ou physique (au sens large du mot)¹²².

De quoi se souvient-on dans les sanctuaires ? D'un point de vue intérieur à l'institution religieuse, la pastorale renouvelle explicitement la dévotion des fidèles à travers l'intercession de ces lieux de la sacralité, considérés de grande importance. Selon l'interprétation officielle qui est donnée par l'Église catholique, « le sanctuaire est une mémoire de l'origine », « une mémoire de l'œuvre de Dieu » et pour mieux comprendre, il faut considérer que « le sanctuaire est avant tout un lieu de la mémoire de l'action puissante de Dieu dans l'histoire, qui est à l'origine du peuple de l'Alliance et de la foi de chaque croyant »¹²³. L'édification des sanctuaires mise à perpétuer le témoignage de « l'entrée du Dieu vivant dans l'histoire » : ils ne sont que « la destination visible de l'itinéraire des pèlerins ». Si le sanctuaire demeure un lieu où se rendre en pèlerinage, c'est que l'on peut y « promouvoir l'expérience de l'appel, de la rencontre et de la construction de la communauté

¹¹⁹ P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, in *Les lieux de mémoire*, sous la direction de P. Nora, t. I *La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp. VII-XLII, en particulier p. XXV.

¹²⁰ La *mémoire religieuse* que l'on entend ici est une réduction de la *mémoire collective religieuse* décrite et expliquée par M. Halbwachs, *Op. cit.*, 1994, pp. 178-221, en particulier 178-187.

¹²¹ Les reliques sont des objets controversés de la foi et de la dévotion envers les Saints, depuis le culte des premiers martyrs. Voir P. Séjourné, entrée *Reliques*, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1937 Tome 13, deuxième partie. coll. 2312-2376, plus récemment *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Actes du colloque international de l'Université du Littoral – Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997, édités par E. Bozóky et A.-M. Helvétius, Turnhout (Belgium), Brepols Publisher, 1999 et A. Vecchi, *Reliquia e tradizione orale nelle leggende di fondazione*, in *Memoria del sacro*, *Op. cit.*, 1984, pp. 45-60.

¹²² Voir le récent J. Wortley, *The origins of Christian veneration of body-parts*, « Revue d'histoire des religions », 1, 2006, pp. 5-28, mais aussi dans cette étude le SIXIEME CHAPITRE.

¹²³ Pontificio Consiglio Della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio Vivente*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1999, paragraphe 4.

ecclésiastique »¹²⁴. « On peut considérer chaque sanctuaire comme porteur d'un message précis parce que l'événement fondateur se présente de nouveau aujourd'hui à partir du passé et continue à parler au cœur des pèlerins (...) Tous les sanctuaires sont un don inestimable de la grâce aussi dans le présent de l'Eglise de Dieu, comme ils sont des témoins de la richesse complexe de Son action qui porte le salut »¹²⁵.

Si du plan de la pastorale on passe au plan de l'analyse sociologique, la perspective s'ouvre sur deux options : l'une est phénoménologique et se limite à décrire les phénomènes comme ils apparaissent à tout observateur extérieur et non croyant, tandis que l'autre s'efforce de comprendre les raisons des acteurs concernés. Cette approche qui interprète le sanctuaire comme un « lieu de la mémoire » est également vraie si l'on considère la mémoire dans la signification de se souvenir d'événements et de faits survenus à un endroit géographique. A ce deuxième niveau descriptif du « lieu de mémoire » appartiennent à la fois les événements mythiques et les événements historiques : le régime de la vérité (celle de la reconstruction faite par l'histoire – science) n'est pas indispensable à la survivance d'un tel lieu. En revanche, il s'avère important de considérer les représentations qui sont conservées de ces événements¹²⁶.

Le sanctuaire, en tant que lieu sacré, est un lieu où s'est manifestée une « hiérophanie », c'est-à-dire « une irruption du sacré qui a pour effet de détacher un territoire du milieu cosmique environnant et de le rendre qualitativement différent ». « Souvent il n'est pas même besoin d'une théophanie (...) : un *signe* quelconque suffit à indiquer la sacralité du lieu » et si aucun signe ne se manifeste « on le *provoque* »¹²⁷. Le point d'emplacement d'un sanctuaire dérive toujours d'une « révélation » ou par l'apparition d'une figure *numineuse* ou par la reconnaissance d'un caractère singulier au lieu même. Dans le premier cas, ce sont des anges ou des émissaires divins qui indiquent le lieu à travers une apparition ou un rêve. C'est là la circonstance la plus commune comme le remarquent plusieurs études ethnographiques qui s'intéressent au folklore dans toute l'Europe, entre la fin du dix-neuvième et le début du vingtième siècle¹²⁸. La mémoire de cet événement est racontée dans la « légende de

¹²⁴ Pontificio Consiglio Della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio Vivente*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1999, paragraphe 1.

¹²⁵ En particulier sont cités les sanctuaires mariaux qui « offrent une authentique école de foi dans l'exemple et dans l'intercession maternelle de Marie ». Pontificio Consiglio Della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio Vivente*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1999, paragraphe 2.

¹²⁶ M. Halbwachs, *Op. cit.*, 1971, en particulier l'introduction.

¹²⁷ M. Eliade, *Op. cit.*, 1965, pp. 29-31.

¹²⁸ Une des filières d'études sur les phénomènes religieux est celle qui dérive des études sur le folklore et sur les croyances superstitieuses dont le moment de majeure diffusion est le dix-neuvième siècle. Les références

fondation » de l'édifice sacré, c'est-à-dire le récit des événements prodigieux qui se sont déroulés sur les lieux où fut ensuite construit l'édifice sacré, destination de visites et pèlerinages. « Ces légendes sont plus nombreuses qu'on ne peut le penser habituellement : presque tous les sanctuaires, et parfois plusieurs simples églises, présentent une légende de fondation, mais ces légendes sont diffuses aussi hors de la Chrétienté, dans le présent comme dans le passé »¹²⁹.

Dans le deuxième cas, la « légende de fondation » pour quelque motif n'est pas présente on ne rappelle pas les événements ; alors un accident ou une particularité naturelle justifient la construction. L'exemple le plus commun est celui de la montagne comme lieu qui porte en soi un symbolisme lié à l'élévation et à la position dominante¹³⁰. D'autres exemples illustrent aussi des symbolismes cosmiques comme la grotte (un lieu caché) ou la source et les cours d'eau comme points privilégiés d'un symbolisme cosmique¹³¹. Autrement dit, dans un sanctuaire, se garde vivant le souvenir d'un événement prodigieux qui s'est passé dans un temps plus ou moins indéfini. Sous des conditions particulières, l'*homo religiosus* peut y faire l'expérience du sacré sans médiations, même si le cadre institutionnel demeure : cette possibilité est une grande occasion pour les fidèles car, dans l'expérience religieuse, on sous-entend toujours la possibilité d'accéder à la source de la sacralité¹³².

2.3 Des lieux « pour » ou « en mémoire de » l'expérience religieuse

Le « sacré comme expérience » est l'objet de nombreuses études de philosophie religieuse et de psychologie religieuse, pendant la période entre la fin du dix-neuvième et le début du vingtième siècle. Les psychologues et les philosophes rattachent l'expérience du sacré « à un ensemble d'expériences subjectives de la personne qui, à l'occasion d'états affectifs particulièrement intenses, d'exaltation ou de frayeur, prend conscience d'être reliée

principales sont, en France, A. van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 1943, en particulier le Vol. I, P. Saintyves, *Manuel de folklore*, Paris, Nourry, 1936.

¹²⁹ G. Profeta, *Le leggende di fondazione dei santuari. Avvio di un'analisi morfologica*, « Lares », XXXVII, n. 3-4, luglio-dicembre 1970, pp. 245-258, en particulier p. 245.

¹³⁰ P. Deffontaines, *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948 ; J.-P. Dillenseger, *Montagnes éternelles. Géographie des Hommes = Géométrie des Dieux*, Mulhouse, Mezarek, 1994 ; J. Brosse, *Les Hauts Lieux de la Spiritualité en Europe*, Paris, Bordas-Le Voyage Culturel, 1992, en particulier pp. 12-51.

¹³¹ Voir J. Chélini et H. Branthomme, ... A. Dupront, Rocamadour ...

¹³² J. Ries, *L'homo religiosus, il sacro e il santuario*, dans F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 24-38.

à des réalités suprasensibles, et d'être reliée d'un Englobant qui la dépasse »¹³³. Une des expressions les plus neutres et les plus précises pour exprimer ce sentiment est celle utilisée par R. Otto : le « numineux »¹³⁴. Ceci est le mot que le philosophe allemand choisit pour désigner un élément particulier du sacré « pris isolément : il s'agit d'un nom qui fixera le caractère particulier, il permettra de plus d'en saisir et d'en indiquer aussi, éventuellement, les formes inférieures ou les phases du développement ». La « catégorie numineuse est une catégorie d'interprétation et d'évaluation et, de même, un état d'âme numineux qui se manifeste lorsque cette catégorie s'applique, c'est-à-dire chaque fois qu'un objet est conçu comme numineux ». Ce sentiment illustre l'ambivalence du sentiment prouvé face au sacré qui, d'une répulsion peut se transformer en une attraction¹³⁵. De cette manière, on désigne « une structure émotionnelle *a priori*, le *numinosum*, qui se rapporte à l'impression qu'a la conscience d'être conditionnée par une force indépendante de sa volonté, le Tout Autre »¹³⁶. *A priori*, cette expérience du « numineux » ne devrait pas avoir besoin de médiations des institutions religieuses ou du clergé, bien qu'aujourd'hui le sanctuaire soit un espace parfaitement intégré dans la structure de l'église locale. D'autre part, l'introduction tardive de la figure juridique du sanctuaire dans la jurisprudence ecclésiastique est significative du type de considération dans laquelle il était tenu avant la deuxième partie du vingtième siècle : il était plutôt considéré par l'institution ecclésiastique (paroisse ou diocèse) comme une « efflorescence populaire » et donc toujours susceptible d'un contrôle où les manifestations de piété pouvaient être peu appropriées à l'orthodoxie¹³⁷.

Si l'on regarde le sanctuaire suivant le point de vue des fidèles et des pèlerins on trouve une forme de médiation mais qui concerne plutôt la pratique religieuse et la liturgie. Celles-ci sont évidemment des fonctions qui appartiennent exclusivement aux religieux (prêtres, moines ou frères). Au contraire, l'élément le plus important dont on cherche à faire l'expérience dans un sanctuaire n'a aucune médiation : le motif de la visite à un lieu de culte (qui est non ordinaire par rapport à l'église de la paroisse) est une rencontre avec la sacralité du lieu, les reliques gardées, une image sainte. Dans le cas du sanctuaire des saints Victor et

¹³³ De cette manière, on peut confronter la psychologie de W. James aux études philosophiques de F. Schleiermacher : Voir J.-J. Wunenburger, *Le sacré*, Paris, P.U.F., 2001 [1981], p. 8. Les ouvrages dont on fait référence sont W. James, *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1906 ; F. Schleiermacher, *Discours sur la religion*, Aubier, 1954.

¹³⁴ Cette expression est neutre dans la mesure où R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, trad. franç. *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1995 [1^{ère} éd. franç. 1929].

¹³⁵ voir R. Otto, *Op. cit.*, 1995, p. 21.

¹³⁶ J.-J. Wunenburger, *Le sacré*, Paris, P.U.F., 2001 [1981], p. 9.

¹³⁷ Voir le TROISIEME CHAPITRE.

Couronne, la sacralité est donnée par les reliques¹³⁸ des deux martyrs devenus, après la construction du sanctuaire, les Patrons de la ville de Feltre : le rapport qui s'instaure lors de la prière se réalise avec les Saints auxquels on demande une grâce ou dont on implore la médiation auprès de Dieu pour demander une grâce.

La différence vis-à-vis de l'approche de l'anthropologue M. Augé est importante à signaler : celui-ci nie aux « lieux anthropologiques » la possibilité d'être à la fois historiques et mémoriels à cause de plusieurs éléments : ce qui paraît décisif à ce niveau est le caractère « historique » de ces lieux. Ce caractère dérive surtout du fait d'être des lieux « habités » mais « bâtis par des ancêtres ». De cette manière, les habitants du « lieu anthropologique » le vivent comme « historique dans l'exacte mesure où il échappe à l'histoire comme science »¹³⁹. D'autre part, il faut préciser que le sanctuaire et les personnes qui le visitent (fidèles, curieux et passionnés d'art) possèdent un autre cadre de références qui, pour eux, dérive du *sacré*. Ce lieu n'est pas forcément *habité* et, s'il l'est, ce n'est que par une classe particulière de personnes consacrées, des religieux ou des religieuses, selon les sanctuaires pris en considération. Cependant, la fête et les célébrations qui s'y déroulent continuent à être fréquentées et le lieu continue à être visité parce que ce cadre constitue une référence qui garde un sens bien déterminé pour les visiteurs, en quête du salut, de quelque chose d'exceptionnel ou simplement d'un apaisement des difficultés du quotidien.

Il est intéressant de remarquer qu'en ce qui concerne le rapport que le sanctuaire entretient avec le passé – le sien, celui de la région et ce qui implique la sainteté – on se balance toujours entre la recherche d'une *histoire-science* qui poursuit l'*authenticité* concernant les Saints Victor et Couronne et une autre source d'historicité. Celle-ci correspond à la source de la croyance collective : il s'agit de la mémoire collective religieuse comme elle est étudiée par M. Halbwachs dans son étude sur la *Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*. A partir de sa perspective, « nous restons à l'écart de ces discussions » sur l'authenticité car l'« essentiel est que ces traditions existent, au moment où nous les atteignons. Nous ne cherchons pas ce qu'il y a derrière elles (...) mais nous les étudions elles-mêmes comme des croyances collectives »¹⁴⁰. Comme illustrent les sources étudiées dans le cas des Saints Victor et Couronne, cette action de renvoi réciproque se

¹³⁸ A. Vecchi, *Reliquia e tradizione orale nelle leggende di fondazione*, in *Memoria del sacro e tradizione orale*. Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani Padova 4-6 gennaio 1984, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, pp. 45-60.

¹³⁹ « Ce lieu (...) est aux antipodes des lieux de mémoire dont Pierre Nora écrit si justement (...). L'habitant du lieu anthropologique vit dans l'histoire, il ne fait pas d'histoire ». Voir M. Augé, *Non-lieux. Introduction une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, pp. 71-72

¹⁴⁰ M. Halbwachs, *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1971 [1941], p.2.

reflète sur les deux plans de la mémoire et de l'histoire des Saints Patrons et du sanctuaire aussi. La perspective devient alors double : pour le sociologue « la connaissance de ce qui était à l'origine est secondaire, sinon tout-à-fait inutile, puisque la réalité du passé n'est plus là, comme un modèle immuable auquel il faudrait se conformer »¹⁴¹. Nous observons la dévotion pour les Saints Patrons et l'intérêt qui leur est adressé et essayons d'en comprendre certains mécanismes en les mettant en un horizon diachronique. Toutefois, au cours du vingtième siècle, faits et croyances religieux transmis sont directement ou indirectement l'objet de nombreuses études scientifiques qui s'occupent du sanctuaire, même sur l'initiative des institutions religieuses. En 1943 et en 1982, la seule ouverture de l'urne, dans le premier cas, uni à l'analyse scientifique du contenu, dans le second cas, avèrent la présence des reliques, tout en constituant des exemples saisissants d'une épreuve de rationalisation du culte. Des examens sur les os aux analyses des autres matériaux contenus dans l'urne, on cherche, avant tout, à vérifier la présence des os : si l'ouverture de 1943 est accomplie en grand secret sans prévenir les autorités civiles¹⁴², celle de 1982 se fait dans un climat point différent. Si, en 1943, « il y avait peur à penser ce que contenait l'urne (...) car, pendant le Moyen Age, on vendait des os de poule et l'on disait que c'était une relique »¹⁴³, au contraire, en 1982, les parchemins précédemment retrouvés laissaient penser à un reliquaire original. Dans sa lettre présentant les célébrations consacrées aux Saints Victor et Couronne, l'Evêque de Belluno – Feltre, Mgr Maffeo Ducoli, explique les actuels motifs d'inquiétude liés, cette fois, au « futur de la communauté »¹⁴⁴.

Les examens réalisés « avec les principes de la science moderne » ouvrent aussi le champ à la comparaison des reliques de Feltre avec les restes squelettiques également attribués à Saint Victor qui sont conservés à *San Lorenzo in Pasenatico* en Istrie (l'actuel Sveti Lovreč). Des résultats des examens ostéométriques, publiés en 1984, on découvre des informations intéressantes : contrairement à la légende, les restes des deux martyrs conservés à Feltre apparaissent d'un âge mûr¹⁴⁵, tandis que certaines caractéristiques des restes du Saint

¹⁴¹ M. Halbwachs, *Op. cit.*, 1971, p. 7.

¹⁴² Les Archives du sanctuaire contiennent une correspondance entre la Direction Générale des Beaux-arts et la curie diocésaine où la première regrette de ne pas avoir été informée de l'ouverture. La curie diocésaine répond en assurant que la « reconnaissance » s'est déroulée « régulièrement », mais les doutes sur le contenu était trop importants pour rendre l'initiative publique. Numéro d'archives 123.

¹⁴³ Entretien avec le Recteur, le Père Attilio Minella (le 9 avril 2002).

¹⁴⁴ Mgr M. Ducoli, *Invito del Vescovo* (le 18 avril 1982), in *Celebrazioni in onore dei Santi Vittore et Corona*, in «Rivista diocesana di Belluno e di Feltre», LXII, maggio-giugno 1983, pp. 240-243, en particulier p. 241.

¹⁴⁵ C. Corrain, M. Capitanio, *Resti scheletrici attribuiti ai Ss. Vittore e Corona, conservati in Feltre – indagine osteometrica*, in *Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri sudi dal 1981 al 1983*, Feltre, Tipolitografia « B. Bernardino », 1984, pp. 85-96, en particulier p. 88 et p. 91. A cette donnée il faut rajouter les résultats du spécialiste en pathologie orthopédique qui dans les restes attribués aux deux Martyrs, en particulier

Victor en Istrie en soulignant l'âge à peine adulte et la grande taille qui « peut être aussi attribuée à une sélection, militaire aussi »¹⁴⁶. Toutefois, ces aspects deviennent secondaires par rapport à la crainte que les reliques conservées à Feltre ne soient pas authentiques, c'est-à-dire celles déposées au début du douzième siècle par l'Evêque Arpone lors de la consécration du sanctuaire le 14 mai 1101¹⁴⁷. La réception des résultats est immédiatement successive et ces-ci commencent assez rapidement à faire partie de la rhétorique illustrant la sainteté des deux titulaires du sanctuaire. On peut affirmer de vénérer une tradition finalement « avérée » et « authentique », mais une telle conscience apporte-t-elle une véritable valeur adjointe à la dévotion et à la société locale ? L'Evêque explique qu'« au-delà des valeurs principalement religieuses, le sentiment de la patrie [locale] conduisit à converger autour des Martyrs les aspirations les plus nobles et les engagements les plus importants de la Communauté civile. A Eux, on confiait la protection de la santé, de la liberté et du progrès social »¹⁴⁸.

Cependant, si l'on revient au point de vue du sociologue, la vérification des reliques et la célébration des Saints Patrons par l'exposition de leurs reliques n'est qu'une ultérieure transition – un mécanisme – pour atteindre toujours de nouvelles formes de reconnaissance et d'appropriation de ses Saints Patrons. D'autres distinctions s'imposent : le culte des saints Victor et Couronne – les Saints Patrons – est loin des exemples des « fêtes de terroir » ou des fêtes comme les Rogations dont parlent certains ethnographes¹⁴⁹ ou encore des Ostensions limousines dont parlent certains dossiers ethnographiques français¹⁵⁰ et enfin des ostensions des Saints auxquels certaines communautés locales se sont confiées en demandant un vœux¹⁵¹. Le *patrimoine* est bien un indicateur de modernité¹⁵², mais la religiosité que l'on

sur le sujet féminin, on relève « des phénomènes pathologiques qui trouvent leur expression la plus importante en âge avancé ». Voir A. Novello, *Osservazioni di patologia ortopedica in occasione della ricognizione dei Corpi dei Ss. Mm. Vittore e Corona in Feltre*, pp. 97-99, en particulier p. 99.

¹⁴⁶ C. Corrain, M. Capitano, *Resti scheletrici attribuiti ai Ss. Vittore e Corona, conservati in S. Lorenzo del Pasenatico – indagine osteometrica*, in *Ricerche, Op. cit.*, pp. 113-123, en particulier p. 117.

¹⁴⁷ G. Cengia, *Le reliquie dei Ss. Vittore e Corona e gli ultimi esami scientifici*, «Dolomiti», VI, 2, giugno 1983, pp. 19-24, en particulier p. 23. Cet article anticipait les traits saillants des résultats des examens scientifiques exécutés sur les reliques des Saints Victor et Couronne au cours de la dernière des ouvertures en 1981-1982.

¹⁴⁸ Mgr M. Ducoli, *Invito del Vescovo*, *Op. cit.*, p. 241.

¹⁴⁹ Voir K.-H. Bieritz, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart* (1994), trad. it. *Il tempo e la festa : l'anno liturgico cristiano*, Genova, Marietti, 1996, en particulier les pp. 140-152 ; F. Lautman, *La religione popolare*, in *Atlante delle religioni, ideazione e realizzazione* C. Baladier, Ed. it. a cura di G. Filoramo, Torino, UTET, 1996, pp. 464-467.

¹⁵⁰ Voir le numéro spécial *Les Ostensions en Limousin*, « Ethnologie française », XIII, n.4, 1983.

¹⁵¹ G. Rech, *Through a Sacred Space in the North of Italy: popular Catholicism between persistence and new meaning*, in *Journeys of Expression V: Tourism and the Roots / Routes of Religious Festivity*, Conference Proceedings of Centre for Tourism & Cultural Change (Belfast, Northern-Ireland, March 13-15 2006), Sheffield, 2006.

peut expérimenter lors de la fête ou dans le temps ordinaire fait partie d'un autre registre : il s'agit de l'appropriation collective de ce *patrimoine* qui appartient aux « gens de Feltre entre eux » (= « fra feltrini »). Si ce sentiment s'élargit à un partage plus vaste, ce fait est « contingent », parfois très apprécié, mais il ne constitue pas l'intérêt principal. Dans une perspective plus large, on essaie de s'éloigner d'une approche de la religiosité alimentée d'intérêts descriptifs et qui ne pose pas de questions relatives à l'explication du phénomène social (et, dans ce cas, du phénomène religieux). La différence est plus visible si l'on considère plus spécifiquement la fête des Saints Patrons Victor et Corona : celle-ci n'est pas conçue par les participants pour « faire comme autrefois, comme on ressuscite le battage à l'ancienne chaque été »¹⁵³. Le *sens* du geste religieux est encore bien présent à l'esprit des participants au pèlerinage et aux messes solennelles, cependant, il n'est pas le seul : l'exiguïté du nombre de participants à chacun des trois pèlerinages qui, chaque année, atteignent le sanctuaire (un nombre qui dépasse à peine la centaine dans le groupe le plus nombreux) ne cache pas le fait que la marche vers le sanctuaire a dû forcément prendre des nuances nouvelles. La marche, ou la visite, avec la forte motivation religieuse implique aussi une redécouverte de la valeur d'un lieu possédé par la société locale : un lieu qui témoigne de l'histoire mais surtout de l'identité locale, malgré certaines indifférences qui révèlent l'existence d'un rapport entre le sanctuaire et les institutions politiques qui a fort changé au cours des vingt ou trente dernières années¹⁵⁴. Toutefois de la comparaison des sources ecclésiastiques on constate que la dénonce des changements des coutumes est une préoccupation présente dans les prises de positions publiques du clergé local. Les « motifs d'inquiétude » sont nombreux et « nous avons encore besoin d'aide céleste » pour faire face à une « crise des valeurs morales et spirituelles » qui affectent la « Communauté entière »¹⁵⁵. Pour « reprendre de l'altitude » il est *nécessaire* « un nouvel enthousiasme pour renforcer la Communauté ecclésiale dans un climat de véritable communion, pour consolider la Communauté civile sur des principes et valeurs sûrs ». Autrement dit, l'Evêque exhorte les fidèle et la société locale à « puiser » des deux Martyrs Victor et Corona « des modèles à imiter » parce qu'ils « restèrent, constamment au cours des siècle, un point de référence pour la foi du peuple de Feltre et en stimulèrent les meilleures énergies pour maintenir intacts les coutumes et pour augmenter les vertus chrétiennes ». Entre la mémoire et l'identité il y a une

¹⁵² L. S. Fournier, *Le patrimoine, un indicateur de modernité. A propos de quelques fêtes en Provence*, « Ethnologie française », XXXIV, 4, octobre – décembre 2004, pp. 717-724.

¹⁵³ M. Augé, *Non-lieux.*, *Op. cit.*, p. 72.

¹⁵⁴ L'un des nos observateurs privilégiés le souligne hors de l'entretien, en nous faisant remarquer la présence du maire de Feltre constante lors de la grande fête mais plus rare en d'autres occasions également importantes.

¹⁵⁵ Mgr M. Ducoli, *Invito del Vescovo*, *Op. cit.*, p. 241.

dialectique complexe : elles se fondent et se refondent pour produire une trajectoire de vie, une histoire, un mythe ou un récit, mais la faculté première demeure la mémoire puisqu'elle « nourrit l'identité ». « Si l'identité, la mémoire et le patrimoine sont les « trois mots clés de la conscience contemporaine » (...) c'est la mémoire, affirme-t-on, qui vient conforter l'identité, tant au niveau individuel que collectif »¹⁵⁶.

2.4 Se relier à la mémoire : la transmission d'une tradition religieuse

Selon « un point de vue largement accepté dans les sciences sociales, (...) la tradition constitue la forme structurante des sociétés pré-modernes ». Ces-ci privilégient l'« ordre », tandis que son *antinomie* – la modernité – privilégie le « mouvement » dans lequel elle utilise les éléments de l'ordre ancien qui ne sont ni complètement détruits ni disparus « à l'intérieur du dispositif mobile de la société moderne ». L'« ordre » et le « mouvement » sont les deux figures utilisées par G. Balandier lorsqu'il distingue les spécificités propres à la tradition et à la modernité : la tradition se distingue comme « génératrice de continuité ». Celle-ci « exprime le rapport avec le passé et ses contraintes, elle impose une conformité qui est le résultat d'un code de sens, (...) elle est également un héritage qui définit et maintient un ordre, en effaçant ainsi l'action métamorphisante du temps »¹⁵⁷.

Cette interprétation concerne l'un des divers aspects que la tradition touche : de nombreux auteurs semblent d'accord lorsqu'ils en décrivent la complexité et la fluidité¹⁵⁸, mais ils sont aussi d'accord sur l'importance que l'on doit y conférer dans l'explication de certains phénomènes sociaux. En particulier, l'explication du changement social s'avère être l'un des domaines les plus concernés et la religion est impliquée dans cette « dialectique de transformation » qui affecte une société aussi bien que les processus sociaux qui s'y déroulent. Toutefois, par le fait même de se définir comme « enracinée dans l'univers de la tradition », elle n'est pas exclue de l'univers de la modernité. Dans le domaine religieux, la fonction principale de la tradition est celle de « conférer au passé une autorité transcendante (...) une transcendance qui s'exprime en particulier dans l'impossibilité d'en

¹⁵⁶ Voir J. Candau, *Mémoire et identité*, Paris, P.U.F., 1998, pp. 5-6 ; l'auteur par rapport à l'affirmation des « trois mots clés de la conscience contemporaine » reprend explicitement (il le cite d'ailleurs) l'historien français : P. Nora (sous la direction de), *Les lieux de mémoire. La France 3 : De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, 1992 [1984].

¹⁵⁷ Voir G. Balandier, *Le Désordre. Eloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, pp. 132-133 (de l'édition italienne).

¹⁵⁸ En particulier, la référence est à trois domaines dans lesquels nous avons interrogé cette notion de la tradition : la sociologie, l'ethnologie, la théologie et, en général, les sciences religieuses. Voir la NOTE ???

déterminer le premier instant ». Si le premier instant ne peut être déterminé, au contraire, on peut, au moins, essayer de faire un répertoire des contenus du passé que l'on consigne aux générations qui suivront, tout en étant conscients de ne parvenir jamais à une liste exhaustive. Si l'on s'arrête sur les contenus de ce passé, on s'aperçoit que la tradition peut être définie comme « *l'ensemble des représentations, images, savoirs théoriques et pratiques, comportements, attitudes, etc. qu'un groupe ou une société accepte au nom de la continuité nécessaire entre le passé et le présent* »¹⁵⁹.

D'ailleurs, cette définition peut être ultérieurement précisée car, si elle retient deux aspects essentiels de la tradition, c'est-à-dire la référence à la continuité et au temps, elle n'évoque pas explicitement deux autres aspects également importants. Il s'agit du moyen de transmission de la tradition et de l'évaluation qu'une société porte sur sa ou ses tradition(s) par l'intermédiaire du message qu'elle cherche à transmettre, si l'on admet qu'elle veuille en transmettre un. L'article de G. Lenclud à ce sujet nous semble le plus convaincant sur le thème « difficile » de la définition de la tradition : cela est probablement dû au point de vue qu'il embrasse, c'est-à-dire celui de l'ethnologue et qui, tout au long de l'enquête de terrain, a été aussi le nôtre. A la différence de cet auteur, dans notre cas la société est proche : ce fait est à la fois avantageux et défavorable car si, d'un côté, on abrège grandement certaines étapes d'approche du terrain, de l'autre, on doit parvenir un regard moins impliquant¹⁶⁰. En effet, la proposition de G. Lenclud d'interpréter la tradition comme une « filiation inversée » rencontre la vision du passé comme elle est conçue par M. Halbwachs. Les sources d'une tradition comme elle est vue au présent résident dans le présent même : autrement dit, la tradition est l'objet d'une forme d'appropriation qui prend inspiration du présent tout en « projetant un courant de pensée qui appartient au présent sur le passé ». Ce qui peut éloigner de la vérité historique en ouvrant plutôt à l'explication des croyances collectives effectivement à l'œuvre dans une société : la perspective indiquée par Halbwachs est particulièrement féconde car elle nous permet de saisir les intérêts présent, mais sur une stratification de représentations qui proviennent du passé.

Le début comme, par exemple, la fondation d'un sanctuaire ou les moments initiaux d'un culte sont presque toujours plongés dans le mythe ou en sont motivés, bien qu'il y ait des tentatives de rationalisation du principe comme du récit de fondation plus ou moins

¹⁵⁹ Voir D. Hervieu-Léger, *Religion et mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 127. Les italiques sont de l'auteur.

¹⁶⁰ G. Lenclud, *La tradition n'est plus ce qu'elle était...*, « Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique », 9, octobre 1987, pp. 110-123, mais aussi D. Fabre, *L'ethnologue et ses sources*, in G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud (sous la direction de), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1992, pp. 39-55.

fabuleux. C'est également le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne et de sa légende de fondation où des recherches historiques attentives et des analyses « conduites avec les instruments modernes de la science » sont effectuées sur toutes les pièces qui composent les reliques vénérées comme celles des martyrs du Moyen Orient. En 1982, à environ quarante ans de distance de la dernière ouverture de l'urne, l'Evêque, sur la demande du Recteur, le Père Giulio Gaio, et sur l'avis favorable du Chapitre de la Cathédrale de Feltre, dispose son ouverture et des analyses sur tout le contenu de la caisse¹⁶¹. L'intérêt ou l'exigence de « vérifier » est une attitude spécifiquement moderne et peut être interprété comme une condition qu'il « fallait » remplir pour alimenter la « survivance du sanctuaire des saints Victor et Couronne », mais cette lecture n'est pas la seule possible. Il nous semble aussi que ces faits font partie d'un rapport vital et sain que toute religion devrait entretenir avec son passé, sans refoulements et avec une bonne maîtrise de l'oubli¹⁶². La mémoire collective se mobilise dans chaque religion d'une manière spécifique mais c'est dans les sociétés traditionnelles que « l'univers symbolique-religieux est complètement structuré selon un mythe d'origine, qui justifie chaque fois l'origine du monde et l'origine du groupe ». La mémoire collective pour ainsi dire « est donnée », tandis que, dans les sociétés différenciées c'est « la mémoire religieuse collective qui devient le jeu d'une construction reprise indéfiniment, telle que le passé déclenché avec l'événement historique de la fondation peut être pris à chaque instant comme une totalité de sens »¹⁶³. Le fait de se référer à une tradition, à l'intérieur d'une société moderne, doit être interprété comme un « acte créatif » de sa propre histoire, et non comme une « pure répétition du passé dans le présent ». Son rôle est de « restituer, dans le « monde vécu » d'un groupe humain ou d'une société, la mémoire vivante d'une fondation qui les fait exister dans le présent »¹⁶⁴. En effet, les mécanismes sociaux de régulation de la référence à la tradition sont une partie intégrante de la dynamique générale des rapports sociaux à travers lesquels une société se crée toute seule et crée son histoire ». La « transmission religieuse » est une sorte de « fondation continue » qui se réalise

¹⁶¹ Voir don Giulio Gaio, *Lettera di richiesta per la ricognizione*, p. 3 et *Decreto vescovile per l'apertura dell'Arca*, p. 5 in *Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri sudi dal 1981 al 1983*, Feltre, Tipolitografia « Beato Bernardino », 1984.

¹⁶² La référence n'est pas à une psychologie des profondeurs, mais elle se limite aux exemples les plus saisissants d'appropriation et d'« usage » de la mémoire et de l'oubli. P. Ricœur, *Passé, mémoire et oubli*, in *Histoire et mémoire*, coordonné par M. Verlhac, Grenoble, Centre Régional de Documentation pédagogique de l'Académie de Grenoble, 1998. pp. 31-45. E. Zerubavel, *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, en particulier pp. PAGES et B. Giesen, *Triumph and Trauma*, Boulder, Paradigm Publishers, 2005.

¹⁶³ Voir D. Hervieu-Léger, *Sociologia della trasmissione religiosa*, in R. Guolo (a cura di), *Il paradosso della tradizione. Religioni e modernità*, Milano, Guerini e Associati, 1996, pp. 53-70, en particulier p. 53.

¹⁶⁴ Voir D. Hervieu-Léger, *Op. cit.*, 1996, p. 138.

concrètement d'une manière très différenciée selon les univers culturels, religieux, sociaux et politiques dans lesquels elle opère »¹⁶⁵.

Pour étudier les « processus de transmission religieuse », la proposition de D. Hervieu-Léger est double: d'un côté, il faudrait saisir l'évolution dans le temps des « transformations de la socialité religieuse », c'est-à-dire comprendre comment se réorganisent les « rapports du groupe religieux avec son milieu social et culturel ». De l'autre, il faudrait considérer non les modalités mais les résultats de la transmission, donc on se concentrerait sur « ce qui est effectivement transmis »¹⁶⁶. Notre enquête se limite à une étude de cas où nous cherchons à mettre en relief des dynamiques de transformation, mais aussi des permanences des représentations collectives religieuses concernant un culte local – donc un pôle proprement religieux – et les formes de socialité qui se développent dans la société locale à partir de la simple référence jusqu'à la mobilisation « pour Saint Victor ». Donc, en ce cas, on est au pôle profane d'une relation hypothétique entre sanctuaire et société locale. D'un point de vue pratique, différentes stratégies peuvent être entamées pour saisir les représentations collectives religieuses: la première concerne l'étude du changement de la mentalité religieuse locale à travers l'exploration de l'*opinion publique* locale entre dix-neuvième et vingtième siècle¹⁶⁷. La deuxième stratégie passe par la compréhension du rapport entre la matérialité et la mémoire car il existe, par exemple, un « rapport de *parallélisme* entre l'iconographie et la tradition orale ». L'instrument qui permet cette continuité du lien avec la tradition est la mémoire. Celle-ci dispose aussi de soutiens représentés par des images déterminées. Dans ces rapports complexes, on a affaire à un espace de frontière entre l'écrit et l'oral où la parole peut être superposée à l'écrit¹⁶⁸. Cette stratégie est mise en place par les historiens de l'art qui peuvent indiquer au sociologue un parcours dans l'histoire des idées qui énonce certaines étapes du développement d'un culte dont ne restent que ces traces¹⁶⁹.

La troisième stratégie prend encore en considération la mémoire, mais cette fois celle individuelle qui agence les divers plans en les reliant à une seule biographie, à savoir celle du sujet qui raconte sa propre expérience – autrement dit le « vieux fidèle ». Cette stratégie s'est

¹⁶⁵ Voir D. Hervieu-Léger, in R. Guolo (a cura di), *Op. cit.*, 1996, p. 54.

¹⁶⁶ Voir D. Hervieu-Léger, in R. Guolo (a cura di), *Op. cit.*, 1996, p. 56.

¹⁶⁷ Ce que nous avons fait dans le DEUXIEME CHAPITRE.

¹⁶⁸ E. Gulli Grigioni, *Parole, gesti, immagini e oggetti. Spunti di osservazione sui rapporti tra oralità e cultura materiale*, in *Memoria del sacro e tradizione orale. Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani Padova 4-6 gennaio 1984*, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, pp. 145-155, en particulier les pp. 145, 147 et 150.

¹⁶⁹ F. Coden, *Agiografia e iconografia dei santi Vittore e Corona*, in F. Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 213-269 et S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999, en particulier les pp. 115-118.

avérée la moins fiable d'un point de vue objectif, mais en même temps elle est aussi la plus expressive et évocatoire car elle ouvre de nombreuses pistes en insinuant, en revanche, des doutes difficiles à résoudre par la suite. Le matériau que la mémoire individuelle restitue est souvent un ensemble de souvenir, mais surtout d'émotions qu'il est compliqué d'agencer d'une manière claire. Notre choix a été de considérer les « vieux fidèles » interviewés comme des informateurs privilégiés sans pour autant procéder à une élaboration spécifique des informations que les interviewés ont fourni. Une analyse du texte aurait été une opération très partielle pour différentes raisons comme, par exemple, la langue dans laquelle les interviewés se sont exprimés – le dialecte local – et le petit nombre d'entretiens effectivement dont nous disposons d'un enregistrement suffisamment clair¹⁷⁰. D'autre part, si l'on suit l'approche phénoménologique que nous avons adoptée tout au long de l'étude, le passé dont il est question dans le domaine religieux, ne s'est jamais réellement déroulé et il représente le résultat d'un agencement continu entre mémoire collective, légende de fondation du sanctuaire, événements historiques et souvenirs du vécu religieux individuel.

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 quasiment la totalité des récits de fondation, elle raconte la hiérophanie, c'est-à-dire l'intervention divine qui a laissé les signes de son passage¹⁷¹. En particulier, le déplacement prodigieux des reliques laisse des creux dans la pierre : il s'agit des ormes des deux petites et maigres vaches qui, de propriété d'une vieille paysanne, 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 simplement des cavités corrodées dans la pierre karstique¹⁷². Malgré cela les « vieux fidèles » interviewés, 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 « c'est la légende, mais nous, les enfants, nous croyions vraiment que c'était juste les traces des vachettes qui gravissaient la pente »¹⁷³.

L'intérêt de tout récit recueilli dans ce contexte est multiple : il présente à la fois les caractères universels de toutes les légendes qui traitent d'événements miraculeux et tous les

¹⁷⁰ Ce domaine s'est révélé fort intéressant et peut-être il pourra constituer une piste d'étude pour la suite.

¹⁷¹ Sur les principales hiérophanies et théophanies dans l'histoire des religions voir M. Eliade, *Op. cit.*, 1989 [1949], en particulier les pp. 316-317 sur le rapport entre la « Hiérophanie et la répétition ».

¹⁷² Voir L. Doriguzzi, *I sette capitelli del sentiero del Santuario dei Santi Vittore e Corona*, Feltre (BL), Tipolitografia DBS, 1997, pp. 11-12.

¹⁷³ Entretien avec Bruno (né en 1918, le 13 août 2003).

caractères spécifiques de l'environnement et du type de société où il a été conçu. Par exemple, la caractérisation des personnages est significative : ils sont une paysanne et ses deux vaches et elles sont toujours qualifiées par leur humilité et leur maigreur, donc facilement reductibles à une société de type traditionnelle, et à un type d'économie de parcimonie et de subsistance minimum comme celle montagnarde pré moderne. L'un 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 être faite propre au cours des siècles : il est assez évident que la légende qu'Erminia raconte est une popularisation de la légende de fondation¹⁷⁴ comme elle est transmise par les religieux à partir d'une version savante, à savoir celle de Bonifacio Pasole¹⁷⁵. 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 souvent est seulement l'objet d'une représentation et non une représentation en soi. Un seul exemple tiré de la version populaire de la légende est alors significatif : les hommes qui transportaient les reliques s'adressent à la vieille qui attache ses vachettes au charriot avec dérision : «*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?*».¹⁷⁶ Cette phrase caractérise la vieille comme efflanquée et sotte, pendant qu'on lui demande qu'est-ce qu'elle entend faire avec ces vaches aussi haves : la situation évoquée et une seule phrase synthétisent, à notre avis, plusieurs aspects dignes d'intérêt, à partir des rapports entre les hommes et les femmes, mais surtout le milieu pauvre dans lequel se déroulent les événements.

Conclusions de la deuxième partie

La célébration solennelle de la fête est un moment de suspension des activités quotidiennes : derrière cette scansion du temps, on peut relever un symbolisme qui a produit

¹⁷⁴ 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 4-6 gennaio 1984, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, pp. 105-123 et pour le rapport entre l'écrit et la mémoire voir aussi M. Bloch, *Mémoire autobiographique et mémoire du passé éloigné*, in «*Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie*», 2, second semestre 1995, pp. 59-76, en particulier pp. 74-76.

¹⁷⁵ Ce mécanisme de sélection des sources de mémoire est montrée par exemple par l'historien Ph. Joutard, *Tradition orale et mémoire sélective*, in *Les processus collectifs de mémorisation. Mémoire et organisation*, publiés par J.-L. Le Moigne et D. Pascot, Actes du colloque d'Aix-en-Provence 28 et 29 juin 1979, GRASCE – Faculté d'Economie Appliquée, Librairie de l'Université. pp. 78-81. Nous traitons de la légende de fondation dans le TROISIEME CHAPITRE et en ANNEXE E.

¹⁷⁶ Voir les différentes versions de la légende dans l'ANNEXE E. Entretien avec Erminia (née en 1918, juin 2003).

la structure du quotidien comme on la connaît aujourd'hui¹⁷⁷. Si l'on cherche les origines du symbolisme et la plausibilité d'une conception séculière occidentale moderne du temps, il faut remonter au Moyen Age. Pendant cette période, « la progressive mise en place (...) d'un calendrier chrétien est un phénomène essentiel qui a relativement uniformisé la mesure du temps sur le vaste espace européen ». Malgré le fait que « la structure de la nouvelle façon de mesurer le temps est profondément religieuse et chrétienne, l'Eglise elle-même propage un discours autre », déjà à ce moment-là. Ce discours autre est représenté sur les murs mêmes des églises et sur les pages de quelques manuscrits : il s'agit, par exemple, des calendriers qui n'ont rien de chrétien « ni dans la forme, ni dans le contenu et qui déroulent un discours très séculier et même seigneurial ». Les deux plans opposés, « l'un dans l'ordonnement des fêtes liturgiques qui scandent le temps qui passe, l'autre dans les images dont on a revêtu ce même temps qui passe » vont constituer une « contestation idéologique »¹⁷⁸. C'est aussi la preuve que la société religieuse médiévale est beaucoup plus perméable aux rencontres entre une culture populaire et une culture savante que les nombreuses représentations qui en sont données par une approche marxiste¹⁷⁹. Le temps commence à être conçu suivant des catégories non religieuses, mais c'est à l'âge contemporain que la référence religieuse perd presque complètement son emprise sur les consciences et sur les temps sociaux. Ce détachement de la sphère religieuse implique une indifférence à l'égard de la croyance et de la pratique religieuses, à la fois dans les cycles productifs et dans les cycles de vie. Cependant, restent des espaces où s'exprime une certaine créativité humaine et où agit la capacité de représentation et de signification au plan collectif : les fêtes et les commémorations sont alors des occasions pour expérimenter, pour jouir et pour scander d'une manière claire le temps qui coule.

Que l'on considère le temps et la temporalité ou que l'on regarde l'espace, on peut également repérer ce « besoin de quelque chose d'exceptionnel » ou de distinctif du point de

¹⁷⁷ Ici, nous nous référons surtout à la « découverte » du quotidien comme elle est tracée par M. Maffesoli, *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, P.U.F., 1979, en particulier le chapitre V, les pp. 95-102 (sur la négation du temps).

¹⁷⁸ Le parallèle est entre les représentations du monde et les représentations du temps dans les images médiévales qui sont encore loin d'un véritable « réalisme ». Voir G. Comet, *Le calendrier chrétien. Les concepts religieux face à l'idéologie des images*, in « Revue Française d'Histoire des Idées Politiques », n.10 – 2^{ème} sem. 1999, p. 259 et pp. 263-266.

¹⁷⁹ Jean Ségué, Le dualisme n'est pas seulement l'apanage d'une approche marxiste. Le directoire de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements repère dans le Moyen Age une période où les rapports entre liturgie et piété populaire sont fortement dualiste et « leurs relations permanentes et complexes ». Voir Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, Décembre 2001, en particulier n. 33.

vue sémantique¹⁸⁰. Ainsi, les deux catégories d'espace et de temps s'avèrent être, aujourd'hui encore, des *catégories a priori* sur lesquelles les hommes projettent leur capacité expressive, à l'intérieur de la religion aussi bien que dans d'autres domaines des activités humaines. C'est ce même besoin qui permet aux hommes de « faire leur » et donc de s'approprier d'une manière intersubjective la croyance religieuse : l'approche phénoménologique inspire l'observation participante des rites religieux que nous avons accomplis, à plusieurs reprises, de 2001 à 2008. L'ethnographie d'un « terrain revisité »¹⁸¹ s'est révélée la seule capable de combler un vide que nous avons perçu entre la source écrite et documentaire et la donnée vivante provenant du rite dans son temps et dans ses modes de déroulement¹⁸².

Si la « structure religieuse », formée de trois termes que sont sanctuaire – pèlerinage – objet votif (dans ce cas les reliques), est universelle, d'autre part, pour se réaliser, elle a besoin de se dérouler dans un temps qui n'est pas individuel mais que l'on peut à la fois décliner au pluriel, le qualifier de social ou le localiser dans les « cadres sociaux » de la mémoire collective religieuse locale¹⁸³. Ce temps n'appartient pas d'une manière exclusive aux individus qui le vivent, mais devient un temps qu'une communauté de croyants s'est approprié ou qu'elle se réapproprie à l'occasion de certains événements. La fête signifie principalement la suspension des activités ordinaires¹⁸⁴, dans la commune de Feltre les activités publiques qui comprennent l'école, les bureaux administratifs et d'autres services publics, sont habituellement fermés le 14 mai : cela entraîne aussi, dans la célébration, le groupe des non croyants en vue du « respect d'une tradition séculaire ». Il est intéressant de noter que les commerçants, au contraire, n'ont jamais respecté ce repos, sauf quelquefois à la mi-journée, comme on le relève dans les sources historiques du vingtième siècle¹⁸⁵. La pluralisation de la société locale pourrait constituer un défi à Saint Victor en ce qui concerne, par exemple, les appartenances religieuses qui se multiplient en rapport avec les phénomènes récents d'immigration. Le sanctuaire semble partiellement indifférent à ces problèmes, même

¹⁸⁰ Le choix de cette expression a engendré de nombreux doutes, cependant on en retient une acception assez courante, sans recourir à des théories spécifiques de la linguistique. Il nous intéresse de relever

¹⁸¹ G. K. Garbett, *The restudy as a technique for the examination of social change*, in D. G. Jongmans and P. C. W. Gutkind (ed.), *Anthropologists in the field*, Assen, Van Gorcum – Prakke, 1967, pp. 116-132.

¹⁸² P. Bourdieu, *Les rites comme actes d'institution*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 43, 1982, pp. 58-63 et A. Piette, *Des formes ordinaires de la vie religieuse. Entre anthropologie et ethnographie*, « Archives de sciences sociales des religions », XLV, n.111, pp. 125-133 et surtout *Intersubjectivity*,

¹⁸³ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 [Alcan, 1925].

¹⁸⁴ La portée de cette notion est multiple, cependant l'acception la plus courante est également la plus correcte. Voir F.-A. Isambert,

¹⁸⁵ La fermeture de services publics aussi bien que de commerces constitue le thème de plusieurs discussions dans les pages du journal quotidien local. Si des polémiques sont déjà présentes dans les années mille neuf cent cinquante, elles apparaissent de nouveau lors des premières années deux milles. Voir le DEUXIEME CHAPITRE ???

s'il nous paraît également intéressant de signaler l'opinion de l'une des personnes interviewées : en rappelant la valeur de l'un des anciens Recteurs du sanctuaire, elle suggère que, s'il était encore vivant, il aurait probablement pensé au sanctuaire comme à un centre de dialogue interreligieux. Cela s'est partiellement réalisé par l'ouverture au Christianisme d'orient, mais l'interviewée pensait à une ouverture plus vaste encore parce que « saint Victor impose sa valeur intrinsèque au-delà des dangers de désacralisation que tout monument risque dans notre société contemporaine »¹⁸⁶.

Avec cette deuxième partie de notre étude on visait à répondre à un problème qui s'étend sur un double champ : pourquoi le temps et l'espace sont à considérer comme les enjeux les plus importants dans le rapport entre le territoire et le sanctuaire des saints Victor et Couronne ? Peuvent-ils continuer à constituer les catégories sur lesquelles se joue l'analyse des faits religieux ? L'espace est ce dont on fait l'expérience quand on visite un lieu – considéré à la fois comme construction sociale et réalité sensible – tandis que le temps socialement déterminé est une ressource et une limite de cet acte religieux. Le temps social des sciences humaines est un terme moyen qui « raccorde entre eux les deux univers du temps vécu ou individuel du philosophe et le temps cosmique ou naturel des sciences physiques, porteurs respectivement d'une logique qualitative et quantitative »¹⁸⁷. Dans le domaine des faits religieux et en particulier pendant les rites, le choix des temps de réalisation et des espaces de déroulement garde une grande importance : seule une bonne maîtrise des deux assure une exécution impeccable et surtout efficace des rites religieux¹⁸⁸. A la lumière de cette considération, il nous paraît plus facile de comprendre les discussions sur les définitions d'une liturgie par rapport aux exercices de piété : ce n'est pas seulement une préoccupation concernant l'orthodoxie qui a engagé tous les chercheurs qui se sont occupé de religion et de culture populaires. L'enjeu est bien plus profond que l'on peut penser car si, d'un côté, la sécularisation brise des équilibres qui duraient depuis très longtemps, de l'autre, la condition moderne donne une nouvelle composition et réintègre aussi des supports cognitifs et matériels restant disponibles au fil des siècles. L'allusion renvoie, en particulier, aux grands thèmes iconographiques et littéraires qui constituent les sujets qui alimentent une partie de la production de la culture locale : des légendes aux images, les représentations sacrées font partie de la mémoire collective religieuse.

¹⁸⁶ Entretien avec Mme Wanda (août 2006).

¹⁸⁷ G. Gasparini, *La questione del tempo nelle società post-industriali*, in A. Nesti, *Il tempo e il sacro nelle società post-industriali*, Milano, Franco Angeli, 1997, p. 15.

¹⁸⁸ F.-A. Isambert, *Rites et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Cerf, 1979, en particulier le chapitre 3 ; M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 2002 [1998], en particulier le chap. ??

Nos considérations se posent dans le sillage des études sur le folklore, mais l'idée de les constater sur un terrain concernant de récentes années 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 véracité et la sincérité de leur foi. Sinon comment pourrions-nous affirmer être en train de faire une sociologie des religions critique et laïque ?

On peut alors partir d'une remarque simple dans ces conclusions : 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 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 troisième partie de notre étude, il sera question de vérifier les scissions concrètes de ce changement à travers les usages – anciens et nouveaux – que l'on peut faire du sanctuaire et que l'on a effectivement mis en place à Feltre. 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. Dans la première partie de notre étude, en cherchant dans les sources écrites du dix-neuvième et du vingtième siècle, nous avons repéré un certain nombre de représentations liées aux événements principaux qui ont impliqué le sanctuaire. 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 curieuses) 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 « laids 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 sanctuaire¹⁸⁹, en ce qui concerne la vente des autres biens, on ne dispose que de témoignages oraux ou allusifs¹⁹⁰. 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.

L'étude de l'espace et du temps éclaircit certaines questions importantes, à savoir les plans sur lesquels poser une analyse de la croyance collective dans le domaine du religieux : dans le contexte étudié, le rapport qui s'est instauré entre le sanctuaire et la société locale dérive des mutations d'autres équilibres. Le sanctuaire n'a jamais fait montre de vivre dans un contexte véritablement « communautaire », sauf lors de la présence de familles religieuses : le sanctuaire est un lieu que l'on visite depuis sa fondation, mais il n'a pas engagé de rapports de dépendance avec le milieu environnant comme c'était, au contraire, le cas des abbayes ou des monastères médiévaux¹⁹¹. Cet équilibre entre société locale et sanctuaire se développe dans les deux sens : le sanctuaire protège la ville et le territoire, alors que la ville de Feltre et les habitants du territoire rendent hommage à leurs Saints Patrons.

¹⁸⁹ Archives du sanctuaire, n. inventaire:

¹⁹⁰ Nous n'avons pu qu'enquêter dans les archives du sanctuaire, tandis que la partie la plus importante des sources historiques concernant l'Eglise locale est contenue dans les Archives de la Curie Diocésaine de Feltre.

¹⁹¹ S. Abbruzzese, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995, en particulier les pp. 72-92.

Déjà, ces derniers ont une place importante dans le statut municipal de Feltre qui les reconnaît explicitement comme les Saints Patrons, mais cette place est également confirmée par les actions et les activités profanes qui sont adressées au lieu de culte et de patrimoine local. Il s'agit aussi d'un mouvement de renvois réciproques qui enracine la religiosité locale dans une conscience commune (parfois, on la dirait collective) de posséder un lieu extraordinaire et un patrimoine historique.

Le mouvement est dans les deux sens : la ville investit le sanctuaire de représentations et vice versa, le sanctuaire investit la ville de représentations. Toutefois, cette conclusion implique la formulation d'autres questions concernant l'agencement de ces représentations : lorsqu'on considère le sanctuaire, est-ce qu'on se représente l'objet de manière identique selon qu'on soit un acteur impliqué religieusement ou non ? Au contraire, est-ce que l'appropriation de la représentation suivant l'acteur concerné change les significations de la représentation tout en laissant les contenus inchangés ? La troisième partie enquêtera concrètement sur les rapports réciproques entre ville et sanctuaire ; on note que par la recherche des mécanismes d'enracinement de la religiosité locale, on est parvenu à des mécanismes à la fois de type social et cognitif. La sacralisation de l'espace et la détermination des calendriers, donc la caractérisation de l'espace et la scansion du temps entre moments dont l'importance est différente, peuvent être résumées en un mécanisme qui les comprend. L'appropriation et l'itération de cette action, à savoir la réappropriation, sont les deux modes à travers lesquels on met en place, au niveau collectif, une actualisation d'un stock de connaissances et de pratiques. Les actions entreprises au niveau collectif par des groupes informels, des associations et des institutions, en visant le sanctuaire tel un « point de repère » significatif, mobilisent les thèmes les plus importants pour la compréhension du rôle du sanctuaire des saints Victor et Couronne par rapport à la ville de Feltre. L'espace réel et métaphorique est exploré comme par une double appropriation où le plan symbolique et le plan concret s'entremêlent tout en conservant toujours la distinction entre le « sacré » et le « profane ». La mémoire collective religieuse ne désacralise ni le territoire ni la pratique religieuse car elle peut subsister en deçà et au-delà d'une tradition, mais quel est son rapport avec la transmission de la tradition ? On verra dans les conclusions générales à quelles considérations cela peut amener.

TROISIÈME PARTIE

LE SANCTUAIRE ET LA VILLE

Le bilan empirique de l'enquête de terrain

De Feltre en regardant en direction du sud-ouest, on aperçoit la présence d'un édifice religieux juste où le mont Miesna et le mont Tomatico semblent s'adosser l'un à l'autre : il s'agit du sanctuaire des saints Victor et Couronne, sujet principal de cette étude. Cet édifice de culte a un rapport privilégié avec la ville de Feltre : en arrivant sur le territoire de la province de Belluno lorsqu'on vient du sud de la région, il apparaît bien visible en haut de ladite Ecluse à la hauteur du rétrécissement de la voie d'accès qui s'ouvre sur le *Feltrino*. Le développement d'un rapport étroit entre les deux lieux est dû à différentes raisons : l'histoire de plus de neuf cents ans qu'ils ont en commun en constitue le substrat principal, mais les sentiments religieux et les formes spécifiques du vécu religieux des habitants de la région créent également de forts renvois aux plans religieux et mémoriel. Suivant un point de vue extérieur, ce rapport est caractérisé par une juxtaposition géographique qui, comme on a vu dans la deuxième partie de cette étude, a une influence importante sur les représentations collectives : l'un constitue un élément du paysage pour l'autre, malgré une distance de trois kilomètres environ et la caractéristique du sanctuaire d'être « en dehors des murs de la ville ». La géographie humaine et la géographie sacrée contribuent dans la même mesure à l'entretien de la mémoire collective religieuse que le *haut lieu* continue à alimenter par le biais d'une tradition locale, l'ancien culte des Saints Victor et Couronne. La morphologie du territoire a également contribué à garder un lien continu mais discret car l'espace qui sépare ville et sanctuaire n'est pas encore devenu un faubourg de Feltre et il ne semble pas destiné à le devenir très prochainement¹. Un nombre limité de constructions a été bâti dans l'espace entre la petite ville et le village qui résultent distancés par une colline qui correspond à la localité de *San Paolo* : malgré cela, il ne faut pas penser à un environnement intact car une route à grande circulation est en cours de construction depuis quelques années juste au pied du mont où s'érige le sanctuaire². A partir de Feltre, à travers *San Paolo*, il est encore possible d'atteindre le sanctuaire par des routes où la circulation de voitures est presque

¹ Il existe des empêchements objectifs comme le chemin de fer et la route provinciale construits juste à côté d'un cours d'eau tout près du côté rocheux d'une colline. Voir les cartes géographiques en ANNEXE.

² Cette route reliera ... à ..., mais à notre avis elle constitue un travail public qui enlaidit le paysage ...

absente : il s'agit du parcours du pèlerinage annuel provenant des paroisses de la ville. Les groupes qui se rendent en pèlerinage au sanctuaire le jour de la fête n'ont pas tous ce même privilège de marcher tranquillement et, dans la première partie du sixième chapitre, on verra quelles stratégies les organisateurs des pèlerinages mettent en place de nos jours pour entreprendre leurs chemins d'une façon sûre. Par ces données empiriques, on peut poser certains problèmes généraux auxquels cette étude vise à répondre dans son ensemble. Quelles conséquences la modernité a-t-elle sur un acte aussi ancien que le pèlerinage ? Autrement dit, les moyens de transport modernes et leurs infrastructures ont-ils des conséquences sur l'« acte pèlerin », sur l'afflux de personnes au sanctuaire et sur la ritualité que l'on peut expérimenter dans un lieu de culte aussi singulier ?

Si le pèlerinage est l'expression d'un besoin universel d'aller à la rencontre du Saint titulaire du sanctuaire et là où « il habite » de demander une grâce, l'impulsion à la visite peut faire aussi partie d'autres exigences exprimées par ceux qui fréquentent un sanctuaire pendant les périodes « ordinaires ». Celles-ci correspondent aux laps de temps loin du jour de la fête des Saints Protecteurs de la ville et du territoire, aux dimanches ordinaires quand le sanctuaire offre les mêmes « moyens du salut » que les églises de paroisse. Cette fréquentation mérite d'être spécifiée parce qu'elle est caractéristique des usages « pieux » et « spirituels » aussi bien que « profanes » et « temporels » d'un lieu comme le sanctuaire, espace qui s'est avéré à la fois sacré, social et cognitif. Que reste-il alors du lieu de culte « extraordinaire » hors des jours de la fête ? Une fréquentation ordinaire est-elle possible dans un lieu où la divinité s'est manifestée une fois en y laissant les traces de son passage, une *hiérophanie* ? Toutefois, la question encore plus générale posée par la présence sur un territoire d'un sanctuaire qui héberge des Saints Protecteurs, concerne l'identité du lieu par rapport au temps ordinaire, celui des « œuvres et des jours ». Autrement dit, l'expérience de la fête une fois par an peut-elle constituer la base d'un lien de type social entre un sanctuaire et une petite ville sécularisée ? Quelles sont les manières par lesquelles on réalise une « routinisation » de l'expérience extraordinaire de la fête ? Ou, au contraire, assiste-on à une action qui opère dans le sens contraire ? Est-ce que la vie ordinaire du sanctuaire nourrit l'expérience de la fête en sacralisant un temps autrement disputé aux activités profanes ?

Cette troisième partie de notre étude poursuit, sur deux chapitres, un « bilan empirique » de l'enquête menée sur le terrain, par des observations participantes, des entretiens non directifs, et par l'étude des sources documentaires, c'est-à-dire des recherches effectuées dans les archives et dans les hémérothèques de la région. On prend en considération le problème selon deux perspectives opposées qui se complètent

récioproquement : l'une cherche à mettre en lumière le dynamisme religieux du diocèse et l'autre souligne la réponse concrète des associations et des institutions qui entretiennent des rapports avec le sanctuaire. A travers la description et l'analyse de la ritualité dont le sanctuaire est le cœur et le lieu de déroulement, on approfondit les caractéristiques les plus importantes des actes de dévotion extraordinaires et de la liturgie de la fête. D'autres pratiques religieuses qui se déroulent dans ce sanctuaire sont également illustrées, mais en laissant toujours à l'arrière-plan la manière dont les fidèles vivent la ritualité dans ce lieu spécifique. Un point de départ est le changement de l'intérêt qui caractérise la fête en tant qu'événement qui se déroule une fois par an et qui devrait se répéter chaque année presque de la même manière. Certains résultats des deux premières parties de l'étude acquièrent une importance grandissante en allant au fond de l'enquête de terrain. Si la première et la deuxième partie se complètent en organisant les résultats théoriques de notre étude à l'intérieur d'un contexte spécifique de changement, cette troisième partie – qui parfois semble manquer d'une cohérence et d'une harmonie vraiment exhaustives – entend restituer toutes les informations qui ont permis certaines affirmations. Un des avantages d'une telle démarche concerne l'ouverture de la thèse aux données concrètes recueillies sur un terrain « revisité » : autrement dit, on tente de proposer un bilan des données empiriques de l'enquête de terrain dans son ensemble, tout en posant l'attention sur les rites religieux et sur les dynamiques que l'on pourrait définir de méso-sociologiques³. Une spécificité du sanctuaire des saints Victor et Couronne concerne l'attitude de la communauté ecclésiale qui n'est pas la seule à s'occuper (au sens large du mot) du sanctuaire. On trouve aussi d'autres groupes de personnes qui offrent au sanctuaire, « qui a toujours besoin de soins », leur travail manuel ou intellectuel et leur bagage de connaissances. Ces personnes fréquentaient et fréquentent le sanctuaire pour différentes raisons : certaines pour connaître, certaines pour croire et d'autres pour leur plaisir et leur bonheur. Ces personnes continuent à constituer le noyau dur qui relie le sanctuaire à la ville et un édifice sacré à la société locale.

On présente alors deux aspects du sanctuaire nécessaires à l'étude monographique car, d'un côté, un sanctuaire fait partie d'une unité ecclésiastique territoriale – le diocèse – et, de l'autre côté, il interagit avec un contexte qui s'est révélé globalement sécularisé. Le diocèse demeure un repère important dans la conception ecclésiastique italienne⁴, d'autant plus que

³ J. Baechler, ??? J.C. Alexander, *The Micro-Macro Link*, Berkeley, 1987. G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1950 ?

⁴ La récente rédaction du dictionnaire des diocèses en Italie produit un ouvrage en trois volumes très intéressant parce qu'il propose l'histoire des diocèses actuels et anciens : voir *Le diocesi d'Italia*, diretto da L. Mezzadri, M. Tagliaferri, E. Guerriero, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 2008.

les lieux de cultes tendent à être pris en considération dans leurs rapports avec le territoire avec toutes les significations que cette expression acquiert même dans le lexique ecclésial⁵. A Feltre et dans l'ancien diocèse, le sanctuaire intitulé aux Saints Patrons est au centre d'un intérêt à la fois laïque et religieux. Dans cette *relation sociale*, on trouve, d'abord, tout le clergé local qui, pendant les semaines qui précèdent la fête des Saints Patrons, prépare la communauté de fidèles d'un point de vue spirituel. Dans de nombreuses paroisses, on organise des veillées et des neuvaines de prière : le calendrier des messes et des pèlerinages du jour de la fête résulte ainsi préparé à partir du mois d'avril. Cependant, le reste de l'année le sanctuaire demeure un lieu fréquenté : on essaie alors de comprendre si cette pratique *ordinaire* est véritablement intégrée dans la vie du sanctuaire.

A ce but, on met en lumière l'organisation ecclésiale et les initiatives respectives qui proviennent de différents acteurs sociaux – fidèles, associations et institutions – et qui contribuent à illustrer certains fonctionnements de l'Eglise locale de Feltre. La description concrète des faits qui ont concerné le sanctuaire aussi bien qu'une partie de la société locale, permet d'expliquer les contenus de la notion de « lien social » à partir des résultats de l'enquête et non d'une notion « déjà prête ». Les références religieuses doivent de plus en plus fréquemment partager l'influence sur les consciences individuelles avec des valeurs et des normes totalement immanentes, tandis que les théories de la sécularisation ont tendance à affirmer que cette influence est devenue complètement insignifiante. Si de nombreuses données mises en lumière dans le deuxième chapitre de cette étude confirment cette tendance, il est évident aussi que le sanctuaire garde un certain espace – une visibilité – dans l'opinion publique locale, soit-elle laïque ou religieuse. Dans la deuxième partie, nous avons exploré des pistes qui nous ont amenées à la compréhension de certains mécanismes sous-jacents de l'appropriation de la religiosité locale, tandis que dans cette troisième partie on les délaisse partiellement pour saisir les appropriations en fonction des faits observés.

Les groupes mobilisés à ce niveau sont de différente nature et au centre de leurs intérêts on peut distinguer la participation à la politique locale de la participation à l'*église locale*⁶ bien que les deux, dans le contexte du Nord-est de l'Italie, puissent présenter des traits assez

⁵ Le territoire des sociologues n'est pas tellement loin du territoire des responsables des recommandations pastorales. En particulier, il nous paraît important de noter que le territoire constitue une entrée principale dans le dictionnaire de la pastorale de la communauté chrétienne : G. Garancini, *Territorio*, in *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto, Assisi, Cittadella Editrice, 1980, en particulier pp. 586-599.

⁶ L'expression « église locale » désigne, avec un langage du Nouveau Testament, « la réalisation de l'Eglise chaque fois dans un « lieu ». De préférence est appelé église locale un diocèse guidé par un évêque ». Voir H. Vorgrimler, entrée *Chiesa locale*, in *Neues theologisches Wörterbuch*, trad. it. *Nuovo dizionario teologico*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2004, p. 133.

rapprochés comme conséquence de la cohérence interne du modèle régional. Dans le contexte du diocèse en examen (Belluno – Feltre) la politique et l'église locales constituent aussi des lieux de discussion dans lesquels proposer les perceptions d'une appartenance territoriale en tant que citoyens mais aussi en tant que fidèles. Les sphères du droit, de la politique, de l'économie ou de l'attitude vers le patrimoine matériel et intellectuel (en un mot la *culture*)⁷ montrent une image de cohérence des rapports réciproques bien loin de nier la sécularisation et la nette indépendance de ces sphères.

Le concept de territoire se révèle alors opératoire puisqu'il montre comment un phénomène ancré dans une *société locale* (et pas dans une autre) est porteur de significations collectivement partagées qui se fixent et sont travaillées d'une génération à l'autre par l'intermédiaire des contenus de la tradition.. D'abord, il faut expliciter ces stéréotypes (cette fois au sens neutre du terme) car ils ne cachent pas l'explication sociologique mais, au contraire, à partir de leur discussion peuvent s'éclairer certains mécanismes d'articulation des sphères du religieux et du politique et leurs origines historiques. Comprendre le poids de la sphère religieuse au sein d'un tel contexte socio-économique n'est ni la finalité ni un acquis de cette étude. Au contraire, il faut comprendre ici comment continue à se réaliser le *lien social* entre une ville du Nord de l'Italie sécularisée et économiquement très développée et un objet chargé d'une idée immatérielle de protection et de soutien universellement dispensés. L'hypothèse est qu'il s'agit d'un processus de construction sociale d'un espace à la fois physique et cognitif. Pour autant, on ne s'arrête pas à ce stade : derrière le rapport de Feltre avec le sanctuaire des Saints Victor et Couronne, il y a une configuration particulière du domaine du religieux contemporain qui peut révéler quelle place (au singulier ou au pluriel) revêt le sacré dans la société contemporaine⁸.

Le lieu est plein de charme et cette idée est partagée au niveau collectif, comme le révèle le nombre modeste mais constant de visiteurs à ce jour, tout en considérant que ce sanctuaire se trouve plutôt « à la périphérie » des grands lieux de pèlerinage et de la religiosité. Le sanctuaire dédié aux Saints Victor et Couronne n'est qu'un sanctuaire « local », hors des routes les plus fréquentées qui mènent à Padoue, Rome, Saint-Jacques et Jérusalem. Toutefois, ce qui relève de l'ordre des constats cache l'explication qui est constituée par un noyau de *représentations sociales* dont le « moteur » est le sacré. Le contexte de référence, qui est un « contexte local » dont l'échelle s'avère être assez variable

⁷ Pour la définition de « culture » que nous privilégions ici, voir L. Gallino, entrée *Cultura*, in *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, II ed. Milano, TEA, 1996, pp. 186-187.

⁸ D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

selon le contenu et les implications du sentiment de l'*appartenance*, permet de mettre en évidence un parcours de la croyance collective et ses mécanismes.

D'autres considérations motivent un choix apparemment peu organique : la portée ethnographique que la deuxième partie cache, à notre avis, devrait être dépassée car des discussions théoriques comme, par exemple, la problématique des lieux et le rôle de la religiosité qualifiée de populaire, trouvent leurs raisons dans l'expérience du terrain d'enquête. La discussion qui mobilise différentes positions théoriques a conduit à des mécanismes d'enracinement de la religiosité locale dans le cas du sanctuaire de Feltre, mais des difficultés subsistent car les matériaux que l'enquête ethnologique a produit restaient, en grande partie, encore à « restituer ». La formulation des mécanismes d'enracinement de la religiosité locale s'est nourrie surtout d'observations directes, accomplies sur le sujet tout au long de l'enquête quand nous avons tenté de mettre en œuvre une attitude compréhensive. Le but était d'aller en direction d'une approche phénoménologique pour en dévoiler certaines limites : cette approche a occupé une partie importante de l'enquête et nous en avons expérimenté les difficultés intrinsèques⁹. Un problème doit être explicité tout de suite car cette troisième partie garde un caractère très descriptif qui dérive d'un paradoxe qui caractérise toute enquête ethnographique de terrain et surtout la restitution des résultats d'une étude monographique. C'est pourquoi on opère un retour sur les données empiriques qui révèle une considération anodine mais toujours vraie : chaque enquête est un tronçon, chaque monographie se pose comme but d'aller en profondeur pour expliquer un seul phénomène social, mais les instruments dont on se dote ne sont pas toujours aussi efficaces que ce à quoi on s'attendait.

Bien que cette enquête n'ait pas de commanditaire, il nous paraissait important de restituer une partie de ce que nous avons reçu des sujets et du sujet d'enquête : l'implication du chercheur dans son terrain est aussi une limite à dépasser. Toutefois, si nous ne connaissions pas la plus grande partie des fidèles rencontrés au cours des observations participantes des pèlerinages et de tous les rites religieux auxquels nous avons assisté, les interviewés – observateurs privilégiés et « vieux fidèles » de saint Victor – en revanche ne nous étaient pas inconnus. Nous les connaissons personnellement, parfois depuis très longtemps, et si une élaboration théorique assez attentive comme celle de la deuxième partie de cette étude est déjà un résultat, il peut gagner en solidité à l'épreuve du matériau empirique. Les entretiens sont recueillis en italien et, dans le cas des « vieux fidèles », en

⁹ Voir F.-A. Isambert, *La phénoménologie religieuse*, in *Introduction aux sciences humaines des religions*, Symposium recueilli par H. Desroche et J. Séguy, Paris, Ed. Cujas, 1970, pp. 217-240.

dialecte : pour cette raison, nous n'avons reporté que des bribes de leurs témoignages, en cherchant plutôt à restituer la nature du rapport qui les liait et les lie encore à Saint Victor¹⁰.

Le sixième chapitre, où l'on aborde les rites religieux qui se déroulent au sanctuaire des saints Victor et Couronne, nous a permis d'expérimenter une approche typique de la *grounded theory*¹¹ et, même si ce n'est pas aussi évident, certaines hypothèses sont mises à l'épreuve au fur et à mesure qu'elles se présentent au cours de l'enquête. Les observateurs privilégiés introduisent le thème des mariages d'une manière explicite pour témoigner de la considération dont le sanctuaire jouit dans la société locale. A la différence des pèlerinages et des visites dévotionnelles ou simplement culturelles, les mariages célébrés au sanctuaire sont une occasion concrète où les époux mettent en place une série de choix. Ils peuvent les accomplir sur plusieurs aspects de la cérémonie des noces, en mettant aussi en place une ultérieure forme d'appropriation : le choix de l'église du sanctuaire comme lieu de la célébration du rite religieux du mariage peut représenter un usage du sanctuaire moderne et, en même temps, ancien. Toutefois, les modes de déroulement des cérémonies observées ont révélé de nouvelles « mises en scène » de ce rituel qui acquiert ainsi des significations très riches.

La sécularisation du contexte, que nous avons mise en lumière dans le deuxième chapitre de cette étude, constitue l'aspect fondamental à souligner car certaines dynamiques qui rapprochent, d'une part les institutions et les groupes plus ou moins formels et, de l'autre les individus, en résultent plus facilement expliqués.

Dans cette troisième partie, on pourrait nous reprocher un manque d'organicité mais il nous semble plus apparent que réel car, dans nos intentions, il s'agit de développer deux plans de lecture du même phénomène : l'un est offert par le rapport entre un sanctuaire et une ville qui se fait / devient « lien social » grâce au partage, au niveau collectif, de sentiments religieux mais aussi de sentiments moraux. Les sentiments religieux sont les plus facilement saisissables parce qu'ils apparaissent à l'observateur à travers l'observation directe de tous les rites religieux dont le sanctuaire est le scénario. Au contraire, les sentiments moraux constituent un défi pour notre analyse : les résultats auquel on parviendra entament à peine un sujet sur lequel on voudrait travailler par la suite.

¹⁰ En reportant de longs fragments de discours, il nous semblait « forcer » nos sources.

¹¹ B. G. Glaser e A. L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine, 1967.

SIXIEME CHAPITRE

LE DYNAMISME RELIGIEUX DU DIOCESE DE BELLUNO – FELTRE.

1. Les actes de dévotion *extraordinaires* : une religiosité de la fête

1.1 Fêter les Saints Patrons

« Tous les ans, le quatorze mai, la ville de Feltre fête ses Saints Patrons Victor et Corona ». La « tradition séculière » est respectée, d'un point de vue civil, par la fermeture des activités publiques : ce jour-là est officiellement reconnu dans le Statut de la commune de Feltre parmi les « Principes généraux »¹. Les fermetures prévues pour les jours fériés, comme il est établi par la Loi², sont réglementées par les Délibérations du Conseil municipal³. D'habitude, les bureaux publics et les écoles doivent fermer, tandis que les commerces peuvent choisir de fermer ou, au contraire, de récupérer le jour férié à une autre date. En tout cas, le cadre législatif national prévoit que le jour du Saint Patron de la ville fait partie des fêtes à calculer dans le calendrier civil, tout en déléguant aux communes les décisions en matières particulières : par exemple, les « exigences » du commerce constituent une

¹ Città di Feltre, *Statuto Comunale*, (ultima modifica B.U.R. del Veneto nr. 132 del 24.12.2004) article n. 7 de la session «Les principes généraux». Une recherche sommaire sur les statuts municipaux d'autres communes de la Vénétie de grandeur semblable à Feltre, nous montre que le fait de nommer le Saint Patron de la ville constitue une exception et non un usage courant. Il suffit de penser que parmi les sept communes chef-lieu de province de la Vénétie, seulement Vérone nomme son Saint Patron – S. Zeno – dans le Statut communal. Voir Città di Verona, *Statuto Comunale*, article n. 3 de la session « Principes généraux ».

² L'*Enciclopedia del Diritto* affirme que « Les jours fériés sont établis par le Parlement italien à travers la Loi. Il s'agit de jours pendant lesquels le travail est réduit Les festivités sont divisées entre religieuses et civiles (...) La loi dresse une liste des festivités mais pour quelques types d'activités elle reporte aux différents Conseils municipaux en considérant les exigences de la population (...) Pour les services publics essentiels comme les hôpitaux, l'activité de travail est limitée aux urgences en évitant les opérations routinières (...) ». Voir *Enciclopedia del Diritto*, Novara, De Agostini, 2006, entrée *Festività* (version numérique).

³ Nous avons eu des difficultés à repérer cette information, malgré la tentative de consulter les procès-verbaux des conseils municipaux, mais, dans ce cas aussi, l'observation directe nous permet d'affirmer que, pendant ces six dernières années, les exercices commerciaux n'ont pas observé une fermeture totale, au moins pour la majorité des magasins.

exception sur laquelle chaque commune garde sa complète compétence⁴. En dépit de ces exigences, il est significatif que, sur cette question de la fermeture des commerces et des écoles, il y ait eu quelques polémiques qui ont opposé « les raisons du sacré à celles du profane ». Sur les pages du quotidien local⁵, on a repéré une polémique assez récente qui a impliqué, d'un côté, le respect du jour de fermeture des écoles et, de l'autre, la décision d'organiser, pour les élèves, un voyage au parc d'attractions qui se trouve dans la région. Des « lettres ouvertes » à la rédaction de *Il Gazzettino* – le quotidien local – posaient la question concernant le jour férié qui aurait dû être consacré aux Saints Patrons et non au parc d'attractions *Gardaland*. On lit, par exemple, des commentaires qui mettent en lumière un certain malaise face à la randonnée profane : « Aujourd'hui, la polémique s'allumera de nouveau : six cars partent pour Gardaland. Mais le jour de vacance, à l'école, n'a pas été prévu pour célébrer le Saint Patron ? »⁶. Une polémique concernant le respect de la fête religieuse apparaît périodiquement sur les pages du quotidien local : un exemple est offert par « une lettre au chroniqueur » en 1963 où un lecteur s'interrogeait sur l'ouverture des commerces le jour des Saints Patrons. Si l'ouverture des magasins jusqu'à douze heures représente l'usage établi dans la ville de Feltre, au contraire, le maintien du marché hebdomadaire du mardi enlève, selon cette lettre, le caractère solennel au jour férié. « On a empêché le pèlerinage matinal à l'Arche des Saints que les habitants de Feltre, ceux vrais pour mémoire et pour tradition, accomplissaient d'une manière dévote et avec une foi fervente »⁷.

D'un point de vue religieux, la question concernant les Saints Patrons et la fête est aussi compliquée, à cause de l'histoire récente du diocèse. Celui-ci, unifié en 1986 à partir des deux diocèses distingués de Feltre et de Belluno⁸, a dû décider de garder chacun ses Saints

⁴ L'exemple reporté concerne les lieux touristiques où il ne semble pas logique d'obliger les commerçants à fermer les jours comme Noël. Voir *Enciclopedia del Diritto*, entrée *Festività*.

⁵ « *Il Gazzettino* » est le quotidien local de la Vénétie, fondé en 1887. La recherche dans les sources documentaires s'est aussi effectuée en repérant et en lisant les journaux locaux avec un échantillonnage raisonné. De nombreux problèmes sont apparus dans le repérage des sources mêmes : les deux guerres mondiales, une alluvion et des incendies ont réduit fortement les quotidiens disponibles. « Les documents sont un matériau informatif sur un phénomène social donné qui existe indépendamment de l'action du chercheur. Il est, donc, produit par les individus ou par les institutions sociales pour des fins différentes de celles de la recherche sociale ». Voir P. Corbetta, *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 437.

⁶ Voir R. Gabrieli, *Il patrono – Oggi è S. Vittore. Tradizione & Gardaland*, « *Il Gazzettino* », 14 maggio 1999, p. XIII.

⁷ *Lettere al cronista – La festa di San Vittore*, « *Il Gazzettino* », LXXVII, 113, mercoledì 15 maggio 1963, p. 6.

⁸ En réalité, la bulle papale de Pie VII, *De salute dominici gregis* sur les circonscriptions de la Vénétie avait déjà établi l'unification de Feltre et de Belluno sous un même évêque, en 1818. Voir G. Dal Molin, *Le visite pastorali nella diocesi di Feltre dal 1957 al 1899*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, en particulier p.

Patrons d'autrefois qui vont constituer le sanctoral des « Co-patrons » du diocèse : à savoir, les Saints Victor et Couronne pour Feltre et Saint Martin pour Belluno. Cette décision fait partie d'une restauration que le Saint Siège a jugée « nécessaire » et qui s'est étendue au niveau national : de nombreux diocèses ont dû être unifiés à d'autres pour des raisons d'organisation⁹. Cependant, une partie non négligeable du laïcat catholique local a de la peine à accueillir cette délibération : il suffit de noter que la polémique a eu une suite même à distance de vingt ans de cette décision¹⁰ qui visiblement n'est pas été acceptée ni par le laïcat militant ni par une partie du clergé local¹¹. Au moins en ce qui concerne la « négligence » des Saints Patrons, les craintes n'étaient pas fondées et la partie du laïcat qui redoutait que l'on délaissât leurs Patrons à cause de cette disposition qui a réorganisé une partie considérable des diocèses nationaux¹² n'a pas été complètement déçue.

Dans les mots de l'actuel statut de la commune de Feltre, c'est la *tradition séculière* qui atteste la fête des Saints Patrons, fixée le quatorze mai¹³. En effet, on peut affirmer que cette date a été établie sur la base d'une *tradition*, même si elle résulte plutôt controversée comme, d'ailleurs, le sont les deux Saints titulaires du sanctuaire. Une identification univoque de leur identité et de la vérité des gestes que l'on raconte n'a atteint une solution convaincante que récemment, en recourant d'abord à l'histoire, ensuite à l'archéologie, l'hagiographie, l'anthropologie physique et même à la pathologie clinique¹⁴. La « construction de la sainteté » qui remonte à la période qui précède la Réforme, comme ce cas en est un bon exemple, se révèle forcément controversée puisque la source provient de matériaux encore relativement vivants. L'historienne S. Boesch Gajano, souligne le fait que « l'hagiographie peut être considérée comme un « pont » entre le passé – les saints et les miracles – le présent – les destinataires matériels et spirituels du personnage et de la sacralité de ses reliques – et le

X et, pour le document originel : *De salute dominici gregis. Bolla pontificia di Pio VII sulla circoscrizione della provincia veneta. I maggio 1818*, Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, VII, Padova 1968, p. 109.

⁹ La restauration est bien plus importante et elle a touché les diocèses aussi bien que les paroisses : voir, par exemple, F. Tamis, *Ristrutturazione delle parrocchie. In margine al concordato*, Belluno, Tipografia Piave, 1986.

¹⁰ G. Dal Molin, *A vent'anni dalla soppressione della diocesi di Feltre*, « El Campanon », XXXVIII, 16, n. s., dicembre 2005, pp. 45-48.

¹¹ Le clergé avait publié un seul numéro où l'on exposait les raisons de ceux qui ne voulaient pas accepter le décret de fusion des deux diocèses de Belluno et de Feltre : voir *Fedeli al Vangelo*, Numero Unico sulla « fusione » della diocesi di Feltre, maggio 1987, pp. 8.

¹² Le Décret de la Conférence nationale des Evêques (le 30 septembre 1986).

¹³ Città di Feltre, *Statuto Comunale*, article n. 7 de la session « Les principes généraux ».

¹⁴ En ce cas, nous évoquons en particulier les examens scientifiques spécifiques menés sur les restes considérés comme les reliques des Saints Patrons lors de l'ouverture de l'arche en 1981-1982. Voir *Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri sudi dal 1981 al 1983*, Feltre (BL), Tipolitografia « B. Bernardino », 1984.

futur – l’enracinement de la sacralité dans l’espace et dans le temps »¹⁵.

« Parmi les diocèses italiens, Feltre est le seul qui a comme Patrons principaux les Saints Victor et Couronne, jusqu’à sa suppression en 1986 »¹⁶. En réalité, la commémoration est double : « le calendrier diocésain établit la solennité majeure réservée aux Patrons » le *dies natalis* des deux Saints, à savoir le jour de leur martyre ; tandis que ce calendrier « ne dispose rien pour la fête traditionnelle de la translation des corps du dix-huit septembre, communément appelée fête de « Saint *Vettoret* »¹⁷. Cette fête secondaire a toujours un ton mineur, parfois les célébrations se limitent à la rappeler pendant la liturgie du dimanche le plus proche. Toutefois, pour les interviewés les plus âgés, le souvenir est encore présent au point de nommer cette date la « fête des dévots »¹⁸. La commémoration correspond au déplacement des reliques sur le lieu où le sanctuaire a été bâti et donc à l’épisode de la montée prodigieuse des reliques sur le mont Miesna, comme le témoigne la « légende de fondation » du sanctuaire. Les deux dates du quatorze mai et du dix-huit septembre correspondent à deux périodes ordinaires de l’année mais cruciales en ce qui concerne les échanges commerciaux et agricoles : en effet, deux foires importantes avaient lieu à ces deux dates. Il s’agit d’une situation que l’on repère depuis les temps anciens : « Souvent les pèlerinages alimentaient des commerces beaucoup plus importants que ceux d’articles sacrés : l’afflux de nombreuses personnes y engendrait des échanges »¹⁹. Ces échanges et, plus généralement, le déplacement d’un grand nombre de personnes introduisaient plusieurs éléments profanes dans la fête proprement religieuse : les plaintes que l’on a repérées dans les documents et dans les journaux proviennent de différentes parties. La curie diocésaine recommande qu’il n’y ait ni « commerces ni ventes » à proximité du sanctuaire lors de la fête

¹⁵ Dans cette traduction il faut préciser que « les destinataires de la sacralité » sont aussi bien des « bénéficiaires » que des « utilisateurs ». S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999 [1^o ed], p. 38.

¹⁶ Le tableau n. 1 « Le martyre des Saints Victor et Couronne reporte une comparaison » des différentes sources hagiographiques qui attestent l’effective existence des deux Saints. Voir M. Giazon, *Il culto dei Santi Martiri Vittore e Corona nell’antica diocesi di Feltre*, Feltre, Tipografia «B. Bernardino», 1991, p. 28. F. Tamis, *Il culto dei Santi nella Diocesi di Belluno-Feltre*, Belluno, Tipografia Piave, 1991, pp. 103-104. La *Bibliotheca Sanctorum* constitue l’une des sources les plus sérieuses où l’on discute d’une façon plus approfondie de toutes ces questions concernant le calendrier ancien et moderne : voir G. Lucchesi, entrée *Vittore e Corona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Città Nuova Editrice, 1969, vol. XII, coll. 1290-1293, en particulier la col. 1291.

¹⁷ « Saint *Vettoret* » est le diminutif de « Saint Vittore ».

¹⁸ Pendant deux entretiens, on a relevé cette définition : il s’agit de Tranquillo (né en 1921 et interviewé en août 2003) et de Rina (née en 1908 et interviewée en mai 2002). Le premier surtout garde un lien tout à fait « personnel » avec cette fête mineure qu’il définit comme « la fête des gens du village » comme s’il fallait s’approprier cette fête.

¹⁹ Voir P. Deffontaines, *Géographie et religions*, trad. it. *Geografia e religioni*, Firenze, Sansoni, 1957, pp. 331-334 (ed. italienne).

annuelle²⁰, tandis que la présence d'une foire pendant ces jours là est documentée déjà à partir du dix-neuvième siècle²¹.

Suivant les témoignages de nombreux interviewés, cette fête a toujours été très suivie par les habitants de Feltre et de ses alentours. D'ailleurs, de telles affirmations sont largement insuffisantes pour vérifier les hypothèses sur les origines et sur les caractéristiques « invariantes » de cette fête. L'explication des phénomènes de dévotion comme le culte du Saint Patron et des pèlerinages qui se déroulent chaque année se traduit, avant tout, dans la compréhension des modalités de déroulement et de l'analyse de la fréquentation des participants. Les déclarations du clergé interviewé doivent être comparées aux constats empiriques : la méthode ethnographique s'est révélée intéressante et assez aisément praticable, étant donné le sujet de recherche et la nature du phénomène étudié. D'autre part, si l'on considère de près le rôle du clergé, il faut reconnaître la part importante de toute l'Eglise locale : les évêques qui se sont succédé pendant ces vingt dernières années se sont impliqués personnellement soit pour la compréhension d'une nouvelle conception pastorale de ce lieu sacré, soit pour l'achèvement de la réhabilitation de l'édifice. Les travaux de restauration qui ont porté le sanctuaire à une appréciation sous de nouveaux points de vue n'ont pas été achevés qu'en 2005-2006 avec la dernière des trois différentes vagues²². Les Evêques avec les Recteurs du sanctuaire ont contribué à accorder un espace différent à l'édifice et aux significations qu'il représente dans un respect profond de sa fonction originelle. La visibilité croissante et la considération plutôt inchangée de la part des fidèles et des habitants de la basse province de Belluno ont ainsi marqué une filière intéressante pour la promotion de ce *haut lieu* de la religiosité locale²³. Chacune de ces personnalités s'est révélée importante pour le sanctuaire car elle a entrevu une spécificité sur laquelle insister dans les orientations pastorales et dans la place originelle que le sanctuaire aurait pu recouvrir dans le nouveau scénario de la « religion en modernité ». A partir de 1982, c'est-à-dire l'année de la dernière des ouvertures et des ostensions des reliques, certains caractères du lieu sont soulignés à maintes reprises et on pourrait résumer en deux points fondamentaux le rôle qui est reconnu au sanctuaire. Le premier est constitué par la spiritualité qu'inspire le lieu chez

²⁰ Lettre de la Curie diocésaine au Recteur, le Père Giuseppe Bortolon, le 5 mai 1925, Archives du sanctuaire, n. 123.

²¹ La « composition populaire » intitulée « La sagra de S. Vettor » remontant à 1882 constituerait l'un des témoignages les plus importants car elle est attribuée à un *poète musicien et paysan* : voir M. Giazzon, *Il culto dei Santi Martiri Vittore e Corona nell'antica diocesi di Feltre*, Feltre, Tipografia « Beato Bernardino », 1991, pp.148-153.

²² Les trois vagues de restauration se sont succédé pendant le vingtième siècle : voir le SEPTIEME CHAPITRE.

²³ Ce rôle pastoral est aussi reconnu dans la discipline des sanctuaires, comme on peut le remarquer dans le *Code de droit canonique*. Voir aussi le DEUXIEME CHAPITRE de ce texte.

les visiteurs, comme le témoigne explicitement le clergé interviewé²⁴, mais comme le confirment aussi les constats qui proviennent de nos observations participantes et des visites que nous avons accomplies à plusieurs occasions²⁵. Le second, au contraire, est représenté par une « évidence » qui si, d'un côté, elle fait partie de la rhétorique qui présente (et représente) le sanctuaire appelé « *Il bel San Vittore* », de l'autre, elle nous est répétée par les mêmes fidèles interviewés. Il s'agit de la beauté du lieu et de l'art contenu dans cet ensemble d'édifices sacrés : plusieurs témoignages et sources indiquent le sanctuaire comme un endroit privilégié, autrement dit, comme un *haut lieu* de la religiosité locale. Si la spiritualité renvoie plutôt explicitement à la transcendance et à l'ouverture vers un monde autre, au contraire, une distinction doit être introduite dans les considérations à l'égard de la beauté du lieu et de l'ensemble des édifices (le milieu naturel se rencontre avec une œuvre humaine). En effet, l'intérêt pour l'art et l'architecture fait partie des jugements que l'on peut définir comme profondément immanents. La catégorie du « beau », comme on l'entend dans un langage commun, appartient au domaine de l'esthétique plutôt qu'au domaine du religieux, cependant, les rapports que l'art sacré et la religion entretiennent sont très complexes : seulement une indiscutable beauté peut vraiment évoquer la relation avec un ordre suprasensible, c'est-à-dire avec Dieu²⁶.

1.2 Les fidèles se rendent au sanctuaire

Pendant les jours les plus proches de la fête des Saints Patrons, le sanctuaire est le lieu de rendez-vous partagé, presque jalousement, par « les gens de Feltre entre eux » (c'est-à-dire « *fra feltrini* »), tandis que, pendant le reste de l'année, les visiteurs peuvent être plus facilement reconnus comme « touristes », quand ils ne sont pas reconnus comme « amis et attachés à Saint Victor »²⁷. Selon le Recteur, « les touristes ne viennent pas pour prier », mais

²⁴ Voir les entretiens avec le Recteur le Père Secondo (le 3 mai 2006), avec les curés de Feltre – le Père Giulio A. – (le 22 février 2006), de S. Giustina – le Père Sergio – (le 21 février 2006) et avec le Doyen du Chapitre de la Cathédrale de Feltre – le Père Giulio P. – (le 19 septembre 2006).

²⁵ Si l'on peut définir observations participantes celles déroulées lors de la fête des Saints Patrons les quatorze mai de 2001 à 2007 et à d'autres dates, lors de la liturgie ordinaire, au contraire, les visites comprennent toutes les autres occasions qui se présentent dans un cadre de recherche ethnologique de terrain (par exemple, la recherche d'archives ou les autres rencontres auprès du sanctuaire).

²⁶ Voir I. Fernandez, entrée *Beauté*, in J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F. 1998, pp. PAGES.

²⁷ Nous considérons cette formule périmée à partir de la fondation d'une association laïque intitulée aux deux Saints Martyrs, cependant elle distingue le milieu dans lequel le sanctuaire se trouvait jusqu'aux années quatre-vingt dix du vingtième siècle surtout pour ce qui concerne « les amis de Saint Victor ». Voir, par exemple, l'entretien avec Mme Wanda (août 2006).

pour admirer la beauté du lieu et ses trésors artistiques, même si la spécificité qu'inspire la spiritualité doit être toujours soulignée avec décision. Le sanctuaire « est ouvert aux différentes initiatives de la vie. Evidemment, on ne peut pas venir ici pour prendre des vacances non, car il s'agit d'une maison de spiritualité et de culture »²⁸. Les « amis et attachés à Saint Victor recouvrent une position à part : à notre avis, leur importance a été très grandes à plusieurs occasions. De la rencontre entre une élaboration intellectuelle de la valeur du sanctuaire mise en place par des personnes cultivées, souvent engagées aussi dans la politique locale, et la dévotion diffuse et sincère pour les Saints Victor et Couronne dérive la production d'un véritable « lien social ». Les premiers pouvaient compter sur un certain pouvoir au niveau local (on pourrait même dire que l'on disposait d'un certain *capital culturel* et *économique*) qui rendait plus facile le repérage des ressources *lato sensu* : les donations en constituent la partie la plus évidente, mais de même importance sont aussi les connaissances des experts d'histoire de l'art et de l'architecture qui se sont occupés de cet ensemble d'édifices, à plusieurs reprises. Au contraire, la dévotion se révèle la puissance de ce « lien social » dans les gestes grands ou petits : la célébration annuelle de la fête mobilise un concours de fidèles assez nombreux, mais d'autres actions nous semblent très significatives, comme, par exemple, l'offrande individuelle des fidèles « *Pro Restauri di San Vittore* » à verser sur un compte courant postal ou bancaire²⁹.

Le déroulement des manifestations annuelles de dévotion, qui répondent au remerciement aussi bien qu'à la demande de *nouvelles grâces* pour l'année à venir³⁰, présente un schéma assez stable. Les fidèles qui se dirigent vers le sanctuaire des saints Victor et Couronne se donnent rendez-vous près des différentes églises, tout le long du chemin, et se déplacent avec la croix. Ils partent des paroisses qui appartiennent au territoire du diocèse restreint à ses anciennes limites³¹. Quelque fidèle part encore en solitaire et, sur son initiative, pour une dévotion qui le lie d'une manière personnelle aux Saints Patrons. Pendant les six fêtes et les six pèlerinages observés correspondants nous avons rencontré diverses typologies

²⁸ Entretien avec le Père Attilio (le 9 avril 2002).

²⁹ Les demandes d'offrande constituent une constante dans une partie importante des documents que l'on a pu consulter : de la période qui suit la Grande Guerre, l'une des préoccupations des Recteurs est représentée par la récolte de fonds pour améliorer de plus en plus le sanctuaire. Voir en ANNEXE les documents relatifs, divisés selon la période historique : avant 1900, la période entre les deux guerres mondiales et la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale.

³⁰ E. Renzetti, *Con passo devoto*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 122-155.

³¹ Ce sont les limites du diocèse avant 1986, c'est-à-dire avant l'unification officielle. Voir R. Beino, *La soppressione della diocesi: una questione non solo per preti e cattolici*, « El Campanon », XIX, 65-66, luglio-settembre e ottobre-dicembre 1986, pp. 17-19. En ANNEXE la carte géographique de l'ancien diocèse avec les découpages successifs qui se sont succédé à partir du Moyen Age à nos jours.

de fidèles : les solitaires sont les moins nombreux, tandis que la plupart participent au pèlerinage, ou simplement à la messe, de leur paroisse distribuée par petits groupes amicaux ou, plus souvent, familiaux. Les plus faciles à être abordés se sont révélés les solitaires : nous avons posé des questions à ces fidèles et l'une d'entre eux a répondu qu'elle se rend au sanctuaire toute seule, à pied, et, chaque année, lors de la messe solennelle, elle prenait place sur le même banc à l'intérieur de l'église. Il s'agit d'une sorte de vœu qu'elle a « stipulé » avec Saint Victor. L'hypothèse que cette attitude particulière nous suggère, c'est que le dévot nécessite toujours d'un espace de personnalisation de son lien avec le Saint Protecteur : ce témoignage en est l'exemple car il confirme comment le partage collectif des rites religieux laisse aussi à chaque participant un espace de « manœuvre » et d'« appropriation »³². D'ailleurs, la possibilité de bénéficier d'une relation personnelle avec le Saint est aussi l'une des spécificités de la religiosité que l'on trouve dans les sanctuaires aujourd'hui encore. Cet élément peut induire le sociologue à la qualifier de « populaire », mais cette typologie n'est pas satisfaisante et, comme on a vu dans le troisième chapitre, il faut la compléter et surtout l'actualiser³³. En effet, dans les diverses observations participantes nous avons constaté comment le fait de pratiquer en paroisse et de pratiquer dans un sanctuaire présente des différences qui ne se résolvent pas dans la quête de l'exaucement d'un vœu spécifique. Aux Saints titulaires du sanctuaire de notre étude, les fidèles ne s'adressent pas seulement pour les occasions les plus graves. Il faut aussi rappeler que les Saints Victor et Couronne ne possèdent pas un domaine particulier ou une maladie pour lesquels ils peuvent intercéder, comme c'est le cas d'autres Saints de la région et de certaines Vierges. Il s'agit de l'hypothèse que l'on a testée avec les « vieux fidèles » : à la question qui portait sur la « spécialisation » des Saints Victor et Couronne, ils n'ont pas répondu d'une manière concordante. Certains nous ont parlé du « mal au dos », d'autres de la « quête de la pluie », mais enfin tous étaient d'accord sur la simple définition de « Saint Patron Protecteur du territoire et des habitants de Feltre »³⁴. Parmi les fidèles on trouve certainement les « quêtes et les intentions spécifiques », mais ce n'est pas le cas de figure le plus fréquent : c'est aussi l'intérêt que le sanctuaire acquiert pour l'étude sociologique qui ne s'arrête pas au compte-

³² Cette rencontre s'est déroulée lors de la première observation participante le 14 mai 2001 : à cette occasion, nous avons participé aux différents pèlerinages qui se sont déroulés pendant toute la matinée, mais en accompagnant la procession seulement au départ du pied du mont. Ce choix nous a empêché de saisir l'acte pèlerin dans sa complexité, mais de rencontrer une grande variété d'attitudes à l'égard de la fête des Saints Patrons.

³³ Voir le TROISIEME CHAPITRE, en particulier,

³⁴ Voir G. Rech, *La festa di S. Vittore: cambia la religiosità popolare*, in Fabio Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 271-295.

rendu ethnographique, mais s'efforce de comprendre quelles sont les conséquences de l'existence du sanctuaire sur la société locale.

Le pèlerinage est l'un des actes de dévotion les plus importants mis en place par les fidèles le jour de la fête : chaque année, le jour du Saint Patron, plusieurs groupes paroissiaux se mettent en route le matin, très tôt ou avant l'aube, pour atteindre leur sanctuaire. Il y a aussi des groupes qui se donnent rendez-vous pendant toute la journée dans l'église du sanctuaire : plusieurs paroisses organisent l'animation des sept ou huit messes qui y sont célébrées. Des paroisses peuvent être considérées comme des présences historiques : on les retrouve dans les sources du dix-neuvième siècle aussi bien que dans les dispositions de la curie au vingtième siècle, et encore elles ont le privilège d'être insérées dans les affiches annuelles³⁵.

La distance que ces groupes parcourent est très variable et peut se limiter à la montée du pied du mont ou encore moins du bas de l'escalier, mais l'élément fondamental de l'acte pèlerin est le fait de « franchir l'espace ». Cette action semble respectée tout en y introduisant des précisions. De nombreux témoins interviewés nous indiquent ces processions et ces pèlerinages comme les phénomènes de dévotion les plus intenses de toute l'année. Pendant les autres mois, l'intérêt s'affaiblit, bien que des visiteurs s'y rendent pour d'autres occasions de prière, de célébration et de visite³⁶.

Une distinction entre pèlerinage et procession ne s'est rendue nécessaire que lors de l'analyse des différentes modalités que les groupes de fidèles de diverses provenances ont mises en place pendant leur marche vers le sanctuaire, le jour de la fête. Si l'on suit l'analyse qui est offerte par A. Dupront, cette distinction serait superflue : d'un côté, il faut admettre que la condition fondamentale d'être « franchissement contraignant d'espace »³⁷ est remplie par tous les deux, bien que sur des distances sensiblement différentes, de l'autre, si l'on considère le concret déroulement des événements, une distinction nette devrait être introduite. Ce constat ressort des observations participantes répétées pendant les six dernières fêtes : la recherche ethnographique de terrain a permis de suivre une fois au moins chaque groupe qui marche vers le sanctuaire tous les ans, le quatorze mai. D'ailleurs, cette analyse doit partir d'une considération importante : des cinq groupes que l'on a repérés au cours de

³⁵ Voir en ANNEXE tous ces documents.

³⁶ Entretien avec la journaliste de *Il Gazzettino*, R. Gabrieli, le 20 avril 2002.

³⁷ L'expression est tirée de A. Dupront, *Op. cit.*, p. 376.

notre enquête³⁸ deux « franchissent la nuit », tandis que les autres se réunissent le matin, parfois très tôt, mais toujours après l'aube. La différence que la distance des parcours peut seulement suggérer résulte, au contraire, confirmée par la donnée existentielle : la marche en nocturne engendre, pour les participants, un renversement du temps qui leur fait expérimenter un vrai bouleversement du quotidien. Le jour qui, pour les pèlerins habitant la commune de Feltre, est férié habituellement, ne l'est pas pour ceux qui proviennent de *Santa Giustina*, par exemple. Alors, en généralisant un peu les deux cas de figure, on comprend la différence profonde des respectifs vécus religieux qui se concrétisent, d'un côté, dans le temps de déroulement de la marche et, de l'autre, dans la continuation d'une journée de fête ou de travail. Nous omettons certains détails, cependant, il nous paraît nécessaire de tracer un aperçu du déroulement de la fête comme nous l'avons observée pendant les six dernières années.

a. Les groupes paroissiaux fêtent leurs Saints Patrons

Le jour de la fête des Saints Patrons – le matin, très tôt, ou la nuit de la veille – plusieurs processions convergent sur l'église du sanctuaire en provenance des paroisses limitrophes ou plus lointaines à partir des premières heures du matin³⁹. A six heures, le premier groupe arrive au sanctuaire en provenance de Santa Giustina, en ayant rassemblé aussi les fidèles le long du chemin : au total, les participants à cette première messe, comprenant les pèlerins et les fidèles qui arrivent avec leurs moyens de transport, sont au nombre de cent cinquante à deux cents environ⁴⁰. A sept heures, le deuxième groupe qui comprend les fidèles de toutes les paroisses de la ville de Feltre concélébre une messe, en atteignant le sanctuaire à pied ou, la partie la plus nombreuse, avec ses moyens de transport. Le nombre de fidèles participants est de deux cents personnes environ, mais il peut arriver jusqu'à deux cent cinquante. A huit heures, la paroisse de Mugnai célèbre sa messe et, à neuf heures, c'est le tour de la paroisse de Tomo. C'est la dernière avant la « grand-messe » solennelle, célébrée d'habitude à dix heures trente par l'Evêque et animée, chaque année, par une chorale différente (en particulier celle de Lamon, de Pedavena, de Feltre et de Santa Giustina les quatre dernières fois). A cette concélébration solennelle participent toutes les

³⁸ Ces renseignements se basent sur l'entretien avec les prêtres des paroisses de provenance, où cela était possible, ou avec les organisateurs du pèlerinage (parfois de simples fidèles) lorsque nous n'avons pas rejoint le curé.

³⁹ Voir en ANNEXE la carte géographique qui montre l'emplacement des paroisses sur le territoire de Feltre et de ses alentours.

⁴⁰ De nos observations participantes de 2001 ; 2003 ? et 2006.

autorités ecclésiastiques (tous les curés de la partie méridionale du diocèse et, à cette occasion-là, une certaine importance est donnée aux diacres) mais surtout les autorités civiles et militaires auxquelles sont réservées plusieurs places sur les bancs de l'église. La participation de fidèles et de personnalités « notables » de Feltre est particulièrement importante : l'église est déjà pleine à partir de dix heures avant que sonnent les cloches pour annoncer la messe et il est presque impossible de trouver une place assise.

L'après-midi est consacré à la célébration d'autres messes des paroisses d'Anzù et Sanzan, de Zermen et de Cesiomaggiore, mais il s'agit de « rendez-vous traditionnels » que ces paroisses maintiennent depuis des dizaines d'années. En effet, l'apogée de la solennité est atteint pendant la matinée avec les messes des paroisses de la ville de Feltre et de celle célébrée par l'Evêque à la présence des autorités locales. Cependant, l'afflux de fidèles s'étale pendant toute la journée et l'après-midi est également fréquenté par les fidèles qui ne peuvent pas atteindre le sanctuaire avant.

Lorsqu'on essaie de dessiner un tableau qui considère les caractéristiques des fidèles qui fêtent les Saints Patrons, de nos jours comme autrefois⁴¹, on remarque une fréquentation mixte. On trouvait et l'on trouve encore soit des hommes soit de femmes car la dévotion que les « vieux fidèles » rappellent n'est pratiquée majoritairement ni par les femmes ni par les hommes et, à la différence d'autres cas que l'on pourrait considérer, il n'y a une forte connotation de sexe ni pour la pratique, ni pour l'acte de transmission de la dévotion. Par là, nous entendons que les individus interviewés rappellent d'être accompagnés tantôt par leurs parents (d'habitude leur père), tantôt par leurs sœurs ou frères aînés. Pour les femmes, à partir des plus jeunes, c'étaient une occasion pour abandonner les lourds travaux à la maison et pour profiter d'une journée de fête : l'une des « vieux fidèles » interviewés se souvient de la première fois qu'elle a finalement pu aller à Saint Victor avec ses sœurs aînées. Erminia se souvient qu'elle attendait depuis quelques années cet événement, mais les sœurs aînées ne la jugeaient pas capable d'arriver au sanctuaire à pied à cause de son âge. En recourant à un stratagème elle a réussi dans son intention : « j'avais huit ou neuf ans et en les entendant partir j'ai tellement insisté qu'elles ont cédé, mais enfin j'ai beaucoup fatigué (...) D'ailleurs, l'impression que le lieu m'a fait c'était comme hors du monde... une église formidable »⁴².

⁴¹ Il est évident que nous disposons d'observations participantes pendant les six dernières années, tandis que pour « autrefois » nous nous basons sur les récits des « vieux fidèles ».

⁴² Entretien avec Erminia (née en 1918, juin 2003).

b. Les fidèles se rendent au sanctuaire

Pendant les six années de recherche ethnographique de terrain, nous avons participé à plusieurs pèlerinages en provenance de Feltre et de Santa Giustina : nous avons accompli le pèlerinage alternativement trois fois avec le groupe provenant de Santa Giustina et quatre fois avec le groupe provenant de Feltre⁴³. Lors de l'observation participante aux pèlerinages, on remarque cinq éléments intéressants pour la compréhension de cet acte de dévotion :

- la provenance du groupe et la route parcourue ;
- le départ : jour et heure ;
- la composition du groupe ;
- l'histoire du pèlerinage ;
- les éléments caractéristiques et caractérisant : de quel *type* de pèlerinage s'agit-il ?

Maintenant, sur la base de cette grille d'observation, on en vient à la description des pèlerinages observés :

- De Feltre : quatre kilomètres environ – départ à cinq heures trente

Le parcours principal des processions annuelles provenant de la ville est l'ancienne route qui, du centre de la ville, aboutit au pied du mont Miesna, en passant par la localité San Paolo et par l'agglomération d'Anzù à côté de l'église paroissiale. Dans la cathédrale de Feltre, le rendez-vous est à cinq heures trente, puis c'est le départ en procession, après quelques mots de salutation de la part du curé de la paroisse de la cathédrale. Souvent, dans les discours qui encouragent ou préparent les fidèles à la marche, ces pèlerinages sont jugés comme « traditionnels », en faisant ainsi appel à la « tradition » et à la mémoire commune. Une seule fois, nous avons eu un sentiment de dépaysement lorsque le curé, au lieu de nous saluer avec « Dieu soit loué ! », comme nous nous l'attendions, a prononcé ces mots secs : « Ceci est un pèlerinage pénitentiel ! »⁴⁴. Personne parmi les fidèles présents n'avait l'air de devoir expier une faute ni individuelle ni collective : les sacs à dos qui contenaient le goûter à consommer après la messe de sept heures montraient plutôt un groupe prêt à la randonnée, formé de fidèles de tous âges.

D'habitude, le groupe est formé d'enfants avec leurs parents (surtout avec leurs mères) un peu endormis, des couples jeunes et d'un certain âge et tous les autres fidèles qui,

⁴³ Voir en ANNEXE

⁴⁴ Il s'agit du pèlerinage du 14 mai 2003.

individuellement ou avec des amis, prennent place dans l'église pour entamer les quatre kilomètres de marche qui les conduit au sanctuaire des Saints Patrons. Si on a l'impression, pendant les messes au sanctuaire, qu'une nette majorité de femmes y participent, il n'en est pas ainsi lors du pèlerinage où les fidèles semblent également distribués entre femmes et hommes. Le groupe part une dizaine de minutes après le rendez-vous, avec un servant qui soutient la croix, de la porte secondaire de la cathédrale et avec la bénédiction du prêtre qui accompagne le groupe. On commence tout de suite à chanter et à dire le chapelet d'une voix moyenne : un groupe de cent à cent cinquante personnes traverse rapidement la route principale et monte vers le quartier dit San Paolo, pour redescendre une demi-heure plus tard vers Anzù, où l'on voit d'assez près le sanctuaire auquel on arrive vers six heures quarante-cinq. A sept heures, le doyen du Chapitre de la Cathédrale de Feltre, le curé de la paroisse de la Cathédrale et le Recteur du sanctuaire concélébrèrent la messe à la présence de deux cent personnes environ.

- De Santa Giustina : dix-huit kilomètres environ – départ à deux heures du matin

Santa Giustina est une commune à une vingtaine de kilomètres de Feltre (et du sanctuaire des saints Victor et Couronne) en direction nord-est. Les fidèles se donnent rendez-vous à deux heures du matin en face du presbytère : ils sont presque une trentaine et avant de sortir de la ville, se soigne une autre dizaine de personnes. Lors du premier des pèlerinages auxquels nous avons participé (en 2002), il y avait aussi l'aumônier, tandis que les deux fois suivantes (en 2006) cet aumônier avait été transféré et un homme, parmi les fidèles, portait la croix. La première partie du chemin se fait le long de la route provinciale qui relie Belluno à Feltre sur un trottoir étroit. A la hauteur d'une localité qui s'appelle Salmenega, on tourne vers la route secondaire et, après on parcourt un certain tronçon sur la voie ferrée, mais il n'y a aucun danger d'être accrochés car, comme des fidèles nous ont rassurés, « nul train ne passe par là de deux heures à trois heures et demie »... Lorsque nous avons essayé de comprendre s'il y avait des alternatives, on nous a expliqué que cette partie du chemin n'a pas d'autres alternatives à la route provinciale, plus dangereuse que la voie ferrée⁴⁵. Il est évident que, le long de la route, on essaie aussi de réciter le chapelet : parfois, notre impression a été que ce chapelet nous aidait à ne pas nous perdre à cause de la vitesse de la marche et de l'obscurité. Ensuite, on prend un chemin de terre et, déjà en retard, à toute vitesse, on rejoint un deuxième groupe avec lequel on a rendez-vous à trois heures environ.

⁴⁵ Entretien avec le curé de Santa Giustina, le Père Sergio (le 21 février 2006).

Maintenant, on est près de l'église d'un village à cinq kilomètres de distance (Pez) où l'on rencontre une partie plus nombreuse de fidèles (de soixante à quatre-vingt personnes), on s'arrête pour une prière et une petite pause. Jusqu'à ce moment, le pèlerinage avait les caractéristiques d'une marche rapide avec une croix en tête, tandis qu'à partir de la petite église de la Vierge le groupe de fidèles est guidé par des servants qui tiennent des lampes (les « *ferài* » en dialecte local) et qui se dirigent à une vitesse décidément inférieure vers Feltre. On passe d'abord par Busche où l'on traverse la route provinciale et, de là, on tourne vers les villages de Nemeggio et Villapaiera où l'on rassemble encore d'autres fidèles (entre un minimum d'une vingtaine jusqu'à un maximum de trente cinq dans chaque petite église). Près de l'église de Villapaiera il commence à faire jour : il est cinq heures moins le quart et on peut finalement voir le sanctuaire de loin, mais on le voit !

La dernière partie du pèlerinage s'accomplit désormais en plein jour, à la vue presque continuelle du sanctuaire. La vitesse de la marche demeure une caractéristique singulière de ce groupe : ces pèlerins sont arrivés tellement en avance en 2001 qu'ils ont dû attendre que le Recteur ouvre les portes du sanctuaire et sonne les cloches pour annoncer leur arrivée. Nous ignorons les raisons de cette vitesse de la marche, mais nous enregistrons également la caractéristique fondamentale qui les différencie des fidèles provenant de Feltre : le fait de partager quatre heures de marche ensemble et « en perçant la nuit » construit des liens temporaires qui les motivent à répéter l'expérience d'une année sur l'autre. Certains discours perçus lors de l'observation participante

- Un autre pèlerinage : de Lamon le dimanche avant la fête

Lamon est une commune qui se trouve à une vingtaine de kilomètres du sanctuaire. C'est le lieu de naissance de l'un des Recteurs du sanctuaire, probablement le plus aimé par les fidèles de Feltre et de ses alentours pour sa longue permanence au sanctuaire et pour sa longévité : il suffit de penser que le Père Giulio Gaio, après sa mort à cent-cinq ans, a été enseveli dans la crypte du sanctuaire même⁴⁶.

Nous n'avons jamais accompli un pèlerinage avec ces fidèles mais nous avons assisté à quelques passages du groupe de pèlerins et interviewé l'organisateur et des participants. Il s'agit d'un groupe qui se réunit à cinq heures trente le dimanche matin précédant la fête des Saints Patrons et marche, avec une croix et « leur bâton du pèlerin », pendant cinq heures environ pour se rendre au sanctuaire. Là, ces fidèles célèbrent une messe à dix heures trente :

⁴⁶ Il s'agit d'une initiative sans précédent qui démontre le fort attachement que la société locale avait pour ce prêtre : c'est presque une forme d'affection qui s'est traduite dans cet acte extrême d'hommage.

le groupe est composé d'une trentaine de personnes (mais le nombre est variable selon les circonstances) et le motif principal de cette agrégation nous paraît être surtout la marche car les participants nous témoignent de leurs autres entreprises à pied : à Rome, pendant l'Année Sainte et à la Vierge de Pinè, tous les ans⁴⁷. Ce groupe montre qu'il a accueilli l'exhortation du Vicaire de l'Evêque de Belluno – Feltre qui, par le biais d'une lettre aux vicaires ruraux, propose des pèlerinages en l'occasion du neuvième centenaire de la consécration du sanctuaire des saints Victor et Couronne (en 2001-2002). Cette lettre reprend les paroles de l'Evêque lorsqu'il définit « le don des Martyrs » car leur témoignage est devenu « une présence spéciale pour la nouvelle réalité ecclésiale de Belluno-Feltre. Il me semble nécessaire que cette sainteté « typique » que Dieu met avec une grande force dans le cœur de notre diocèse, soit valorisée comme l'une des composantes qui définit son identité »⁴⁸. Les témoignages que nous avons recueillis révèlent plus la passion pour la marche vers une destination religieuse qu'une dévotion spéciale à l'égard des Saints Patrons du diocèse. Cela est d'autant plus vrai que l'on nous explique que les vœux à exaucer étaient normalement exprimés à la Vierge de Pinè qui se trouve dans le proche Trentin – archidiocèse de Trente. Il est également vrai que les paroisses de la zone sont nommées dès les sources datant dix-neuvième siècle, même si leur véritable essor appartient à la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale. La raison réside aussi dans la présence au sanctuaire, en qualité de Recteur, d'un prêtre provenant de cette partie de la région. A la différence des deux autres pèlerinages pris en considération, les mémoires locales individuelles et collectives se sont révélées plus difficiles à repérer. D'ailleurs, les témoignages recueillis n'évoquent pas les pratiques du passé mais se concentrent sur le présent de la paroisse.

Si les modes et les temps de déroulement des pèlerinages et processions à l'occasion de la fête des Saints Victor et Couronne diffèrent entre eux en ce qui concerne la provenance et la morphologie des rites, en revanche, certains aspects de la marche et de la fête s'avèrent inchangés. En particulier, le but de la marche, c'est-à-dire le sanctuaire, revêt toujours la place la plus importante avec la répétition des rites de la rencontre. Toutefois, d'autres moments nous semblent également importants pour les fidèles que nous avons interviewés : les prêtres aussi bien que les « vieux fidèles » développent l'idée de l'attente et de la préparation à la fête des Saints Patrons. En ce sens les souvenirs des vieux fidèles sont les

⁴⁷ Entretien avec M. E. Giacomini (septembre 2007). Il faut préciser que l'enregistrement de cet entretien a été perdu à cause de problèmes techniques. Toutefois, nous n'avons pas proposé à nouveau l'entretien car l'interviewé nous a fourni aussi des documents concernant leur initiative et leur pèlerinage annuel au sanctuaire des saints Victor et Couronne.

⁴⁸ Lettre du Vicaire épiscopal, le Père Arnaldo Miatto, *IX centenario del Santuario dei Santi Martiri Vittore et Corona. Proposta di pellegrinaggi foranei*, Feltre le 15 mars 2002.

plus suggestifs: la participation à la fête est une récompense promise aux enfants tout au long de l'année en échange d'une conduite correcte, pour les plus petits, ou de quelques petits services, pour les plus grands⁴⁹.

1.3 La liturgie de la fête : les rites de la rencontre

a. l'arrivée au sanctuaire

Chaque année, pendant la première quinzaine de mai, dans toutes les paroisses de Feltre et de ses alentours, on trouve l'affiche religieuse qui annonce les horaires des messes du jour de la fête des Saints Victor et Couronne et des manifestations pendant les jours du *triduum* : la présentation graphique de cette affiche est restée inchangée pendant plusieurs années (de 1998 à 2006), tandis qu'en 2007 le fond est passé d'une iconographie médiévale à une autre plus tardive⁵⁰. Parmi les « vieux fidèles » interviewés, une femme nous a raconté que, d'habitude, on ne faisait pas la *neuvaine* aux Saints Victor et Couronne, mais qu'on chantait l'hymne aux Saints Patrons pendant les trois messes du *triduum*. De nos jours, pendant les dernières fêtes – le soir de la veille de la fête ou au cours de la semaine précédente, on chante les vêpres avec le rite chrétien orthodoxe grâce à la présence, au sanctuaire, d'un prêtre orthodoxe. Cette ouverture envers le christianisme de rite orthodoxe représente probablement l'une des intuitions que l'évêque Mgr Vincenzo Savio a eues. A maintes reprises et en particulier lors de la célébration du neuvième centenaire du sanctuaire, il invite à la foi et à la fraternité : « le seul chemin pour obtenir la paix entre les peuple est la rencontre, la comparaison et le dialogue »⁵¹.

Le jour de la fête, pour des raisons pratiques, les messes sont divisées selon les sept paroisses de provenance : cette habitude s'ancre dans l'histoire des pèlerinages aux Saints Patrons, la curie diocésaine envoyait des directives au Recteur en recommandant de faire

⁴⁹ Erminia se rappelle qu'on lui disait : « si tu es sage, on t'amènera à Saint Victor », tandis que Bruno avait droit à un tour de manège s'il aidait les adultes à arracher les mauvaises herbes dans les champs. Même à la femme de Bruno, on promettait d'acheter une petite poupée si elle aidait à faire le ménage. Entretiens avec Erminia (née en 1918, juin 2003) et avec Bruno (né en 1918, août 2003).

⁵⁰ Voir en ANNEXE. Nous avons précisé l'« affiche religieuse » car, à la même période, en dehors de la fête proprement religieuse se déroule une fête foraine qui s'installe dans le village au pied du Mont où s'érige le sanctuaire. Cette série de « manifestations profanes » comprend le parc d'attractions, des soirées dansantes et des stands gastronomiques.

⁵¹ Voir *Dal Miesna messaggio di pace per il mondo*, « Il Gazzettino », 15 maggio 2002, p. XI Cette ouverture à l'orient nous semble particulièrement importante étant donné que la province est devenue la destination de l'immigration de femmes provenant de pays à majorité chrétienne orthodoxe qui s'occupent du soin aux personnes âgées.

célébrer les messes suivant un ordre établi et, si cela était possible, d'empêcher les commerces aux alentours du sanctuaire⁵². Du point de vue des étapes préparatoires de la fête, les changements ne sont pas aussi importants : au début du siècle, si les programmes étaient rendus publics au cours des messes dominicales précédant la fête, aujourd'hui, hormis les bulletins paroissiaux dont la diffusion à lieu famille par famille, la modalité reste la même. Au contraire, le changement est remarquable du point de vue des déplacements : les moyens de transport privés ou publics ont complètement bouleversé les anciens transports comme, par exemple, les charrettes ou les vélos qui demeurent un souvenir reporté par les « vieux fidèles ». Même si l'on néglige ce fait, les témoignages des interviewés et les documents qui traitent de la fête réfèrent d'un afflux au sanctuaire caractérisé par « petits groupes » ou comme on le dit en italien, « *alla spicciolata* ». Cela peut être interprété d'une manière double : premièrement, l'afflux de fidèles semble moins ordonné et moins organisé et, deuxièmement, ce même afflux peut être plus important étant donné que les premières messes se déroulaient pendant la nuit de la veille. Les messes à trois heures ou quatre heures du matin permettaient aux fidèles de rentrer chez eux pour s'occuper des travaux agricoles qui ne pouvaient pas être différés : l'affouragement et la traite des vaches ne pouvaient pas être délaissés à cause de la fête des Saints Patrons⁵³. Aujourd'hui, la composante de fidèles non organisés existe, cependant, une distinction nette se fait entre ceux qui arrivent à pied (à noter qu'ils ne sont pas nécessairement définis de pèlerins) et les autres fidèles qui arrivent en voiture ou avec d'autres moyens de transport privés⁵⁴.

Pour chaque groupe paroissial, aujourd'hui encore, le moment crucial de la fête religieuse du 14 mai demeure la messe célébrée par les prêtres qui guident les différents pèlerinages ou par les curés qui accompagnent en procession leurs paroissiens. Ces défilés de fidèles se succèdent au sanctuaire pendant toute la journée et ce, dès les premières heures du matin malgré une pause entre le matin et l'après-midi. La première messe est à six heures : un horaire plutôt accessible qui, comparé à l'organisation du début du siècle, se révèle un indice de la modernisation désormais achevée. D'habitude, la grand-messe concélébrée par l'Evêque et les prêtres du Chapitre de la cathédrale de Feltre, se déroule en présence des autorités civiles de la ville et des autres principales autorités provinciales tantôt politiques, tantôt militaires. Les autorités prennent place à l'intérieur de l'église et attendent l'arrivée de

⁵² Archives du sanctuaire : n. inventaire à contrôler...

⁵³ Voir les matériaux dans les Archives du sanctuaire et les sources historiques recueillies. DEUXIEME CHAPITRE. Dans la région, les paysans étaient soit des métayers soit de petits propriétaires qui possédaient de trois à cinq têtes de bétails. Le témoignage des « vieux fidèles » est important en ce sens car ils expliquent que la « fête de Saint Victor » est « leur fête » et non celle des « patrons et des nobles ».

⁵⁴ La lecture du

la procession de tous les prêtres concélébrants qui partent, normalement, des salles qui se trouvent autour du cloître, sortent sur le parvis du sanctuaire puis entrent dans l'église par la porte principale qui se trouve sur le côté est du sanctuaire⁵⁵. Lors de la grande célébration de l'anniversaire des neuf cents ans de la consécration, en 2001, le long défilé processionnel – accompagné par la fanfare municipale, les autorités politiques avec leurs gonfalons municipaux et le tricolore – est parti du bas de l'escalier. L'effet scénique dû à la journée très ensoleillée et aux couleurs du défilé des religieux et des diacres dans leurs ornements rouges (comme la liturgie le prescrit) était remarquable et fut accentué par le long escalier qu'ils montaient en procession⁵⁶.

Si l'on en reste aux caractéristiques de déroulement d'une « fête ordinaire », les organisateurs de chaque groupe de pèlerins décrivent la fête des Saints Patrons scandée par des étapes fixes. Il s'agit des salutations lors de la réunion du groupe dans le lieu de départ (l'église de paroisse ou une autre église le long du chemin), de la mise en route avec la croix et les lampes, du chemin lors duquel on dit un chapelet et de l'arrivée au pied du sanctuaire où le groupe attend de se recomposer pour faire les derniers mètres tous ensemble. Si le départ donne l'intonation religieuse et spirituelle à la marche, l'arrivée est probablement le meilleur moment parce que le but est désormais proche et parce qu'il acquiert une signification importante qui correspond aussi à l'idée que chaque pèlerinage contient. Selon le curé de la cathédrale de Feltre, cette idée se synthétise dans l'affirmation que « nous sommes une Eglise en marche vers un but, mais nous décidons tous ensemble lequel »⁵⁷. En particulier, « quand on arrive à la Chapelle de l'Ange, juste après la courbe et que s'ouvre la vue sur le sanctuaire : c'est un beau moment car on s'attend avant le dernier bout de chemin. Nous voulons le faire tous ensemble et ce n'est pas qu'une question chorégraphique, mais juste pour dire « nous avons marché ensemble, alors nous arrivons ensemble » »⁵⁸.

Cette dernière étape acquiert une signification « symbolique » très forte car elle représente le but et la raison principale du pèlerinage où se concrétisent les attentes qui se sont formées pendant le « temps sacré » du voyage. On aperçoit le sanctuaire après une vingtaine de minutes environ de marche pendant laquelle on monte dans le bois et d'où le

⁵⁵ Voir le paragraphe PLACES RESERVEES AUX AUTORITES.

⁵⁶ De notre observation participante du 14 mai 2001. Voir aussi R. Gabrieli, *Il compleanno di San Vittore, 900 anni*, « Il Gazzettino », mardi 15 maggio 2002, p. XIII.

⁵⁷ Entretien avec le curé de la Paroisse de la Cathédrale de Feltre, le Père Giulio A. (le 20 février 2006).

⁵⁸ Entretien avec le curé de la Paroisse de la Cathédrale de Feltre, le Père Giulio A. (le 20 février 2006). Cette chapelle s'est révélée très importante car à l'intérieur il y a un enfant habillé comme un pèlerin avec la besace et les sandales : autrefois, la statue (ensuite volée) était en marbre et le Recteur, le Père Attilio, nous explique que l'enfant indiquait avec le doigt la direction du sanctuaire. Entretien avec le Recteur, le Père Attilio (le 9 avril 2002).

sanctuaire résulte momentanément caché : la vue s'ouvre juste après une courbe, d'une manière presque inattendue, et ce premier « contact visuel » caractérise tout le temps qui sépare de l'entrée effective dans l'église où reposent les reliques des Saints Patrons. Le cadre grandiose et l'architecture imposante aident et préparent le pèlerin qui, au sommet d'un escalier construit pendant le seizième siècle, « reçoit une stimulation spécifique du paysage, des qualités du milieu naturel et de l'atmosphère qui se produit dans un sanctuaire »⁵⁹. Parfois, les desseins des religieux sont malheureusement déçus et très souvent les derniers mètres sur les escaliers sont parcourus d'une manière très désordonnée et bruyante. Avec la montée des derniers mètres, les pèlerins vivent un véritable changement de leur statut et peuvent finalement entrer dans l'église sous une voûte en berceau, en grimpant une dizaine de marches raides qui leur empêchent d'apercevoir tout de suite l'arche des Saints Victor et Couronne. Le changement de statut des pèlerins a été perçu grâce à de nombreux indices lors de notre observation participante : les fidèles se taisent et leur attitude se fait plus recueillie, les discours ordinaires cessent laissant place à la prière ou, très rarement, au chant⁶⁰.

Maintenant, s'ouvre un moment où l'expérience religieuse de la rencontre avec le sacré est concrète : le temps qui suit l'entrée dans l'église devient un « temps de l'espoir », parfois un « temps de la promesse » d'une récompense où chacun peut formuler devant les Saints Patrons ses vœux et ses demandes⁶¹. Une fois entrés dans l'église, les pèlerins se taisent et dans le silence – dû à la fatigue suite à la montée de toutes ces marches ou au spectacle suggestif qui s'ouvre à leurs yeux –, ils s'assoient sur les bancs de l'église ou se placent debout dans les deux nefs latérales. L'entrée des pèlerins dans l'église est suivie d'une petite pause pendant laquelle s'instaure encore un léger bourdonnement de voix : les religieux qui ont accompagné le groupe se retirent pour s'habiller avec les ornements rouges qui conviennent à la liturgie qui rappelle le martyre des Saints Patrons⁶². Les salutations aux fidèles et aux pèlerins présents sont toujours faites au nom des Saints Victor et Couronne dans un mécanisme de renvoi mémoriel aux gestes des martyrs et à la dévotion qui leur est manifestée et qui inscrit le groupe dans une « lignée croyante »⁶³. Ces fidèles accomplissent

⁵⁹ Voir E. Renzetti, *Con passo devoto*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, p. 130.

⁶⁰ Nous avons observé le chant seulement dans le cas du groupe provenant de Santa Giustina les 14 mai 2002 et 2004.

⁶¹ En ce qui concerne cette division entre un temps qui acquiert différentes qualités selon la phase du pèlerinage dans laquelle il est vécu voir C. Prandi, *Il Santuario : funzione, storia, modello*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, pp. 39-45.

⁶² G. Rocca (a cura di), *La sostanza dell'effimero. Gli abiti religiosi*, Catalogo della mostra 18 gennaio-31 marzo 2000 (Museo di Castel Sant'Angelo), Ed. Paoline, 2000.

⁶³ D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, pp. 245-247.

un acte religieux important, mais aussi un acte mémoriel et identitaire qui les place dans une tradition qui est locale, mais qu'ils peuvent emporter avec eux. En particulier, les visites des émigrants qui se rendent au sanctuaire chaque fois qu'ils reviennent dans leur pays d'origine le révèlent.

a. La célébration eucharistique

Selon les paroisses concernées, la célébration est l'animée par des chants et de la musique et, en particulier, c'est l'occasion de chanter l'hymne aux Saints Patrons, même si l'un des religieux regrette la réticence des fidèles de ce diocèse à chanter en général. A la fête aussi bien qu'au sein de la paroisse les personnes sont timides lorsqu'on les sollicite pour chanter⁶⁴ tandis qu'autrefois la joie s'exprimait dans le chant comme le témoignent certains interviewés. Une femme faisant partie des « vieux fidèles » interviewés nous a raconté que, d'habitude, bien que délaissant la pratique de la *neuvaine* dédiée aux Saints Victor et Couronne, on chantait toujours l'hymne aux Saints Patrons pendant les trois messes du *triduum*. Le chant est aussi un motif d'orgueil pour Rina car dans sa paroisse (Villabruna qui se trouve à quatre kilomètres de Feltre), les fidèles aimaient beaucoup chanter et ils étaient très doués. Un chanteur important faisait partie du chœur et quand il chantait le groupe des jeunes – les voix blanches – répondait « *Intercedete pro nobis* »⁶⁵. Si la majorité des pèlerins et des fidèles se rendant au sanctuaire est très rétive au chant qui est normalement délégué au chœur, le groupe provenant de Santa Giustina (qui célèbre sa messe à six heures du matin) constitue, dans nos observations participantes, une exception. Leur animation de la messe ressemblait vraiment à une chorale organisée par les fidèles-mêmes, sans l'intervention d'un groupe comme le chœur. Pendant les trois messes auxquelles nous avons participé, un certain nombre d'autres fidèles de la paroisse s'est uni aux pèlerins qui avaient « percé la nuit ». L'un des témoignages les plus précieux provient d'un « vieux fidèle », Bruno, qui tous les ans jusqu'à ses quatre-vingt huit ans, en 2006, est arrivé au sanctuaire depuis la paroisse de Santa Giustina en cyclomoteur. Il explique, d'une part, l'ancien attachement aux Saints Patrons et, de l'autre, l'attente que les familles créaient, chaque année, chez les enfants et les jeunes en vue de la fête annuelle⁶⁶ : il s'agit de deux composantes essentielles de la dévotion aux Saints Victor et Couronne qui dans cet exemple se manifeste d'une manière particulièrement significative.

Lors de la grand-messe, au début de l'homélie, l'Evêque adresse toujours ses

⁶⁴ Entretien avec le Père Giulio A. (le 20 février 2006).

⁶⁵ Entretien avec Rina (née en 1908, mai 2002). En ANNEXE E, on a reporté le texte de l'hymne.

⁶⁶ Entretien avec Bruno et avec son frère Adolfo (respectivement nés en 1918 et 1921, août 2003).

salutations aux autorités présentes et il n'oublie jamais de saluer les Saints Victor et Couronne en tant que « Co-Patrons » du diocèse avec le Saint Patron de Belluno, à savoir Saint Martin. A la différence des autres célébrations, celle présidée par l'Evêque propose des thèmes qui reprennent les problèmes chers à la Conférence Episcopale Italienne aussi bien qu'à la pastorale de l'Eglise locale qui s'avèrent toujours collants à l'actualité. En 2007, par exemple, l'Evêque se préoccupe de la famille tandis que l'année précédente le thème abordé concernait la disparition de l'Evêque. Donc, les homélies cherchent, en même temps, à être plongées dans le quotidien du diocèse et à être en harmonie avec les indications de la Conférence Episcopale Italienne, tout en portant à l'attention des fidèles arrivés au sanctuaire pour célébrer les Saints Patrons les problèmes qui touchent le diocèse de Belluno – Feltre dans une perspective élargie au plan national. La famille, la condition des jeunes qui doivent quitter la province ou qui manifestent un profond malaise⁶⁷ et les problèmes concernant le travail sont des thèmes qui reviennent dans les homélies des dix dernières années, comme la lecture des quotidiens locaux nous l'a appris⁶⁸.

D'une manière tout à fait semblable, le thème des homélies des autres célébrations eucharistiques porte toujours sur les Saints Patrons, sur leur martyre exemplaire et sur le témoignage que leur foi comporte : la légende qui raconte l'arrivée des reliques à Feltre fait partie des thèmes les plus exposés. Parfois, on fait éloge indirectement de l'acte qui vient d'être accompli en parlant de la méditation et de la prière nocturne de louange à la Vierge Marie et aux Saints sur l'exemple de la Règle de Saint Benoît. Tous les célébrants que nous avons écoutés donnent l'exemple des Martyrs et protecteurs de Feltre qui sont des témoins d'une foi ferme et d'un caractère fort : ces deux aspects sont aussi les vertus qui appartiennent ou doivent inspirer les habitants de Feltre et de son territoire⁶⁹.

La liturgie de la Parole n'est jamais un simple commentaire de l'Evangile car elle souligne la commune expérience de foi et de dévotion à l'égard des Saints Victor et Couronne : ce moment renforce le sentiment d'appartenance territoriale et donne un sens plus large à la présence des fidèles tout en les amenant au moment crucial de toute messe, c'est-à-

⁶⁷ La province de Belluno présente l'un des taux de suicide les plus élevés en Italie ; cependant cette donnée mériterait un discours à part. .

⁶⁸ Toutefois, l'Eglise locale s'est démontrée très sensible au thème du travail qui est abordé plusieurs fois au long de l'échantillon des journaux que nous avons lu : en particulier, lors de l'ostension des reliques de 1982, il a donné l'occasion au patriarche de Venise, qui célébrait la grand-messe du juin 1982, d'encourager les ouvriers touchés par la crise et le chômage. Voir « L'Amico del Popolo », ???

⁶⁹ La rhétorique du clergé local insiste beaucoup sur cet aspect du courage du témoignage et sur l'exemple qui doivent inspirer les Saints Patrons – martyrs pour leur foi – car « Pour nous le martyr est le quotidien chrétien. Le martyr est le vrai chrétien, mais il est aussi celui qui enseigne aux hommes les seuls chemins de l'espoir ». Voir *Un progresso sociale dall'interno dell'uomo*, «L'Amico del popolo», 22 maggio 1982, p.7

dire à la liturgie eucharistique. Dans la conception ecclésiastique, cette phase représente véritablement le moment central de la célébration religieuse : à l'offertoire on présente les dons, c'est-à-dire des produits typiques de la région ou simplement les symboles eucharistiques du pain et du vin et le cierge, don de la ville de Feltre⁷⁰. Ensuite, on a la consécration et la communion à laquelle participe un certain nombre de fidèles qui change selon les célébrations, mais qui correspond approximativement à la moitié des individus présents. L'eucharistie devrait indiscutablement représenter le moment le plus important de tout office, pour autant la perspective phénoménologique que nous avons mise en place lors des observations participantes ne donne pas de résultats certains. A chaque messe, l'attention des fidèles présente un pic variable : chaque assemblée se conduit d'une manière différente qui dépend de plusieurs facteurs comme, par exemple, l'organisation interne du rite et l'agencement des temps de déroulement. En grande partie, ces différences dépendent du prêtre (ou des prêtres quand le rite est concélébré) qui célèbre la messe avec toutes les contraintes qu'il peut avoir. Si une généralisation est possible, elle concerne le rapport entre le lieu de la célébration et le comportement de l'assemblée : il est évident qu'une église de paroisse et l'église d'un sanctuaire ne présentent pas des caractéristiques architectoniques et morphologiques différentes, cependant elles diffèrent en ce qui concerne le vécu religieux. Les sanctuaires sont des lieux où les fidèles manifestent une forme de « piété populaire » qui nécessite, selon les institutions religieuses, une régulation des manifestations ostentatoires de la dévotion : dans le cas du sanctuaire en examen, ces manifestations sont quasiment absentes. Toutefois, ce fait ne rend pas le sanctuaire équivalent à des églises paroissiales car la raison pour laquelle les fidèles sont là est claire pour tout le monde : on se rend au sanctuaire pour rendre hommage aux Saints Patrons et Protecteurs de la ville et du territoire. On peut alors expliquer comment la notion de « religiosité populaire » ou de « piété populaire » n'est pas suffisante et l'on doit faire glisser cette notion vers celle d'une « religion réappropriée ». Par cela, nous entendons le fait que le sentiment religieux des habitants de Feltre et de tous les fidèles qui se rendent au sanctuaire en pèlerinage ou simplement en visite, est le résultat d'un partage collectif.

b. Le congé des Saints Victor et Couronne : circum-ambuler, effleurerr et s'agenouiller

Au terme de la messe, après la bénédiction des fidèles et le chant choral de l'hymne des Saints Patrons « Si tu veux des grâces, tu les obtiendras », on assiste au moment le plus agité qui anticipe le « contact tactile » avec le Saint : les fidèles s'approchent d'une manière

⁷⁰ Voir le SEPTIEME CHAPITRE.

impatiente et désordonnée de l'arche où reposent les reliques pour toucher avec leurs mains l'effigie du Saints et accomplir une « circumambulation » de l'arche⁷¹. Parfois, ce rite est exhorté par les célébrants à la fin de la messe, après la bénédiction de l'assemblée eucharistique, tandis que les célébrants-mêmes recommandent aux fidèles de marcher dans une direction qui va de leur gauche vers leur droite. Ces indications ont pour but de ne pas brouiller ce moment qui, lors de nos observations participantes, se révèle également très désordonné, même si la direction de ce tour de l'arche favorise aussi la sortie des fidèles par la porte qui donne sur le cloître. En effet, la porte qui s'ouvrirait sur le côté nord de l'église est murée depuis très longtemps⁷². D'habitude, ce rite est donc accompli de la manière indiquée par les prêtres, à savoir avec une circumambulation dans le sens des aiguilles d'une montre : du côté gauche au côté droit en regardant le maître-autel. Etant donné que l'église du sanctuaire est orientée en direction ouest-est⁷³, ce rite se révèle aussi important d'un point de vue symbolique : l'axe ouest-est parcouru par les fidèles représente probablement la direction la plus importante du point de vue rituel. Les fidèles s'approchent de l'abside où se trouve le *martyrium*⁷⁴ et de l'arche élevée sur quatre piliers avec un parcours qui va de l'ouest, qui représente le coucher du soleil et les ténèbres, vers l'est, qui représente le lever du soleil, la lumière et la résurrection du Christ⁷⁵. La circumambulation possède des significations rituelles importantes dont un fidèle est seulement partiellement conscient : « On marche autour de ce qui est séparé, circonscrit parce que chargé de valeur ou sacré ; on pourrait dire que la circumambulation sépare quelque chose en la circonscrivant à travers le corps »⁷⁶. En effet, la circumambulation est aussi un rite d'« orientation. (...) En général, le culte chrétien a focalisé dans un sens directionnel (vers l'est) l'attention du fidèle qui accomplit des actes de

⁷¹ « Le terme rituel « circumambulation » indique l'acte de « parcourir un cercle » autour de lieux, personnes ou objets sacrés ». Voir D. L. Eck, in M. Eliade (a cura di), *Op. cit.*, 1994, vol. II, pp. 100-102, entrée *Circumambulazione*.

⁷² Les sources historiques et iconiques l'affirment : voir A. Alpago-Novello Alpago-Novello A., *I restauri di San Vittore*, « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », III, 4, aprile 1922, pp. 25-26.

⁷³ T. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, trad. franç. *Petite histoire de la liturgie occidentale*, Paris, Cerf, 1956.

⁷⁴ « L'abside au plafond à voles est enrichie, sur trois côtés, d'une galerie légère de dix colonnes de marbre grec avec des chapiteaux cubiques arrondis qui répètent en caractères coufiques (...) la phrase du Coran « L'univers est à Dieu » ». Cette galerie était accessible de l'extérieur donc elle permettait aux pèlerins d'accomplir leur tour sans gêner les fonctions sacrées, tout en permettant de jeter leurs pièces en monnaie en offrande. Voir respectivement Doriguzzi Luigi, *Guide du sanctuaire des Saints Victor et Couronne. Feltre*, trad. Françoise Gâcon, Feltre (BL), Tipografia « Beato Bernardino », 1995, pp. 13-14 et A. Alpago-Novello, *Architettura e vicende del Santuario*, in Aa. Vv., *Il Santuario di S. Vittore. Arte e vicende*, Feltre (BL), Tipografia «P. Castaldi», 1974, p. 15.

⁷⁵ T. Klauser, *Op. cit.*, 1956, en particulier pp. .

⁷⁶ Voir D. L. Eck, in M. Eliade (a cura di), *Op. cit.*, 1994, vol. II, pp. 100-102, entrée *Circumambulazione*.

vénération, ou dans un sens vertical en direction de la voûte du ciel »⁷⁷.

Ce parcours permet aux fidèles de s'approprier la présence sacrale car, seulement à ce point, le pèlerin procède vers la complète participation à la sacralité : il atteint le *locus sanctus* et à travers le toucher s'approprie l'image et les reliques des deux Saints⁷⁸. Plusieurs fidèles effleurent l'arche, qui se trouve à une hauteur d'environ un mètre soixante dix, tout le long de son périmètre tandis que d'autres en touchent la base – où est entaillée l'effigie en bas-relief de Saint Victor – en se faisant le signe de la croix. Des fidèles préfèrent simplement marcher tout autour de l'arche avec une attitude intime et modérée, mais, si l'afflux de fidèles le permet, certains s'agenouillent à la base de la châsse. A cet endroit on trouve parfois un plateau pour les offrandes et aussi de temps à autre quelques cierges apportés par les fidèles-mêmes. Cette dernière action de l'agenouillement se produit assez rarement, en effet le nombre de personnes qui s'approche de l'arche à la fin de la messe est presque égale à celui constitué par l'assemblée des participants à la messe, à savoir de cent cinquante à deux cents personnes environ. Lors de la grand-messe ce nombre peut arriver à trois cent ou trois cent cinquante personnes et, dans ce cas, une partie des fidèles évite les rites du contact et sort de l'église plus ou moins en ordre. Il faut remarquer que l'emplacement de la sacristie – derrière l'arche – se révèle peu pratique à ce moment-là et, si les célébrants s'y retirent après que l'afflux de fidèles a commencé, dévots et prêtres se gênent les uns les autres⁷⁹.

Toutefois, l'agenouillement au pied de l'arche, selon le Recteur, le Père Attilio, donne lieu à une interprétation « populaire très belle » : « Saint Victor peut être vu seulement à genoux car, aux Saints, on doit parler ainsi »⁸⁰. L'architecture sacrée et les emplacements des édifices sacrés aident beaucoup les fidèles dans leur attitude rituelle et dans les actes à accomplir : en effet, jusqu'à la fin du quinzième siècle l'arche était en partie enterrée comme dans l'usage des anciens autels romans. La tradition veut que cette œuvre d'élévation sur quatre piliers ainsi que la décoration de la base de la châsse soit le remerciement du podestat de Feltre qui a été sauvé par l'invocation des deux Saints lorsqu'il était sur le point de tomber d'une tour⁸¹. Au contraire, l'histoire transmet simplement la notice historique qui indique que

⁷⁷ D. L. Eck in M. Eliade (a cura di), *Op. cit.* p. 102.

⁷⁸ Ce point est bien décrit et expliqué par les anthropologues mais aussi par J. Cazeneuve... F.-A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai, d'anthropologie sociologique*, Paris, Cerf, 1979. Un exemple concernant les sanctuaires est offert par E. Renzetti, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, pp. 131-132.

⁷⁹ L'observation participante de la fête des sept dernières années au moins pendant toutes les messes de la matinée nous permet d'avoir une image assez complète des comportements des fidèles.

⁸⁰ Entretien avec le Recteur, le Père Attilio (le 9 avril 2002).

⁸¹ Entretien avec le Recteur, le Père Attilio (le 9 avril 2002). D'ailleurs, cette histoire est racontée sur une des lunettes du cloître.

les travaux ont été entamés en 1440, sous l'évêque Enrico Scarampi d'Asti, lorsque « la châsse fut soulevée de terre et placée sur quatre colonnes qui soutiennent une grande dalle ornée, dans sa partie inférieure, de l'effigie du Saint guerrier avec, tout autour, une frise de boutons et de feuilles repliées »⁸².

Jusqu'à la célébration de 2004, ce rite de circumambulation de l'arche se terminait en s'asseyant sur une chaire épiscopale en marbre pour un moment de prière finale ou de contemplation dans un geste que nous interprétons comme le « congé » des Saints Patrons. Maintenant, cette chaire a été déplacée derrière le dernier pilier de la nef droite et ce fait empêche en partie ce moment symbolique de congé. Ce déplacement semble apparemment motivé par des raisons esthétiques : la position de la chaire « perturbait » la symétrie étant donné qu'il s'agit d'un unique bloc de marbre, positionné sur le côté gauche du maître-autel, d'une dimension considérable⁸³. La légende selon laquelle s'asseoir sur cette chaire délivre du mal au dos, continue à être considérée comme une croyance dont le crédit est limité et dont l'efficacité est très douteuse. Même parmi les « vieux fidèles » interviewés, cette croyance dans son pouvoir thaumaturgique n'est ressortie que d'une manière nuancée⁸⁴. A la différence d'autres Saints connus dans la région auxquels sont intitulées des chapelles disséminées dans tout le territoire pour protéger des maladies communes⁸⁵, les Saints Patrons de Feltre ne sont pas spécialisés dans la protection d'un seul mal ou d'une maladie courante : ils ont en charge une tâche plus générique et, en même temps, plus importante, à savoir la protection du territoire et de ses habitants.

Toutefois, la donnée anthropologique unie à des notations liturgiques demeure intéressante car ce déplacement prive les fidèles de l'acte conclusif de leur circumambulation de l'arche des Saints Patrons : les fidèles n'ont plus accès à un acte marquant et évident de congé, même si déjà il était pratiqué seulement par peu d'entre eux. De plus, un autre acte de congé de l'espace proprement sacré – le signe de croix – résulte aussi limité et un peu entravé par le désordre des personnes qui entrent et sortent, en même temps, par la porte qui s'ouvre

⁸² L. Doriguzzi, *Guide du sanctuaire des Saints Victor et Couronne. Feltre*, trad. Françoise Gâcon, Feltre (BL), Tipografia « Beato Bernardino », 1995, p. 15.

⁸³ A. Valduga, *Considerazioni geologiche relative alla zona di provenienza della Cattedra*, in *Il santuario di S. Vittore. Arte e vicende*, Feltre, «P. Castaldi», 1974, pp. 139-140. En ANNEXE F, on voit les différents emplacements que ce siège a eus.

⁸⁴ Il faut admettre que parfois la dévotion aime alimenter la légende, ainsi en 2002 le bulletin de l'Association « Santi Martiri Vittore et Corona » reporte le témoignage d'une vieille femme qui a eu la grâce d'être soulagée de ses douleurs, suite à une visite au sanctuaire et après s'être assise sur la chaire. Voir A. D. M., *Eppure i miracoli succedono ancora! Vuoi tu grazie? Le otterrai*, «Il nuovo Feltrino», marzo 2002, p. 5.

⁸⁵ Aucun recensement de ces Saints Protecteurs n'a été effectué mais, par exemple, S. Siro protège du mal à la tête ; S. Giuliana du mal au ventre ; S. Biagio du mal à la gorge. Cette liste est destinée à rester incomplète étant donné que cette mémoire finit par s'épuiser d'une génération à la suivante.

sur le cloître. Le court délai entre une messe et la suivante fait que l'impatience de gagner une place assise pour ceux qui rentrent, et la hâte de sortir sur le cloître pour consommer le goûter pour ceux qui sortent, provoque confusion et bruit qui gênent les uns aussi bien que les autres⁸⁶. Le Recteur du sanctuaire nous explique qu'avant les années soixante-dix du vingtième siècle la chaire se trouvait là où elle a été reportée : en témoigne le socle de la colonne partiellement poli pour faire mieux adhérer le bloc de marbre au mur. Selon le Père Secondo, la place que la chaire a regagnée la reporterait à sa fonction « dévotionnelle originale », c'est-à-dire à l'usage des fidèles et non au président de l'assemblée eucharistique, comme c'était le cas quand elle se trouvait sur le côté gauche du maître-autel⁸⁷.

En analysant le rite d'un point de vue anthropologique, il faut remarquer que si le contact visuel et le rapprochement du sanctuaire sont un moment où la fatigue et l'attente rendent solennels et chargés de sacralité les derniers mètres ; au contraire, le moment du congé, qui anticipe le retour au temps profane, est très confus et, peut-être, peu soigné d'un point de vue liturgique. La possibilité d'avoir suivi les célébrations avant et après le déplacement de la chaire en marbre – bien qu'elle soit à une très petite distance de son premier emplacement (trois mètres environ) – nous permet de remarquer comment le rite est désormais bien ancré dans le comportement des fidèles. Le sens qu'il revêtait nous paraît très clair d'un point de vue rituel tandis que ce changement inattendu laisse, désormais, les rites de la rencontre incomplets. Il est évident que, d'un point de vue liturgique, les moments les plus importants du pèlerinage et de la procession en direction du sanctuaire des saints Victor et Couronne sont le départ et l'arrivée au sanctuaire pour la célébration eucharistique⁸⁸ (l'accent est mis sur l'eucharistie). Cependant, on oublie peut-être une donnée fondamentale de tout sanctuaire, c'est-à-dire qu'il permet au fidèle une expérience religieuse sans médiation. Si l'on enlève aux participants les repères physiques et matériels de cette expérience, le rituel résulte imparfait. Le caractère incomplet est surtout visible et perceptible dans une perspective phénoménologique car le rituel manque d'une composante essentielle liée au contexte du lieu spécifique de déroulement de la célébration eucharistique : aux yeux de l'observateur, il y a eu un certain dépaysement lorsque certains fidèles cherchaient leur moment d'appropriation personnelle en accomplissant, par exemple, ce geste de congé. Un simple déplacement d'un objet rituel empêche aussi un bon placement d'un moment

⁸⁶ L'ANNEXE F témoigne du déroulement de la célébration, en particulier des moments conviviaux qui suivent la célébration eucharistique.

⁸⁷ Nous avons eu une conversation informelle avec le Recteur du sanctuaire, le Père Secondo, en vue d'éclaircir cet aspect en 2008.

⁸⁸ Entretien avec le Père Giulio A., (le 20 février 2006). Il s'agissait aussi du responsable liturgique du diocèse de Belluno – Feltre jusqu'en 2007.

fondamental comme la demande d'une grâce ou, simplement, la prière personnelle et intime adressée au Saint, intermédiaire auprès de Dieu.

Le temps qui suivra n'est plus sacré, mais il est caractérisé par la satisfaction d'avoir accompli un rite religieux important qui se déroule une seule fois par an, mais ce temps est aussi « couronné » par un moment convivial dont la valeur intrinsèque était « mémorable » pour les « vieux fidèles ». Tous ont évoqué les pique-niques au terme de la messe aussi bien que la fête profane qui se déroulait au pied du mont dans le village. Au contraire, pour les fidèles de nos jours ce moment constitue un rendez-vous « traditionnel » : à la sortie de la messe, les participants s'installent en groupes familiaux ou amicaux sur le petit mur autour du cloître ou dans les prés autour du sanctuaire, s'il fait suffisamment beau et chaud, afin de consommer un goûter. Le lieu est préparé par des bénévoles qui s'occupent des prés : ce groupe de retraités et d'ex-chasseurs alpins provenant d'un village proche de Feltre, coupe l'herbe et nettoie les alentours du sanctuaire une dizaine de jours avant la fête pour permettre aux fidèles de s'installer pour un pique-nique le jour des Saint Victor et Corona⁸⁹. Cette occasion de convivialité qui suit la messe au sanctuaire peut être tantôt un pique-nique qui occupe la journée, tantôt un simple goûter, tantôt un petit déjeuner. On trouve alors ceux qui peuvent profiter du jour férié comme, par exemple, les habitants de Feltre ou ceux qui peuvent s'arrêter un peu, mais aussi ceux qui doivent retourner à leurs activités habituelles et ceux qui doivent aller au travail comme, par exemple, la majorité des fidèles qui arrivent le matin très tôt de communes proches comme Santa Giustina⁹⁰. Les « vieux fidèles » interviewés évoquent ce moment de leur enfance ou de leur jeunesse avec un plaisir authentique, tandis que d'autres interviewés le définissent comme une « tradition » et l'occasion de manger de la nourriture typique de ces lieux et facile à emporter comme le pain, le saucisson et les œufs durs. Le temps qui suit l'accomplissement d'un vœu vécu de cette manière répond au besoin de sociabilité que même l'évêque semble interpréter comme « plausible » lorsqu'il accepte des fidèles, installés dans le cloître du sanctuaire, une tranche de saucisse et un verre de vin⁹¹.

⁸⁹ En 2008, on a voulu donner un certain relief à ce groupe de bénévoles car leur inspirateur, le curé de la paroisse de leur provenance, venait de décéder: voir G. Turrin, *I volontari del Ted all'opera. Da Vellai per il santuario*, « L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona », Supplemento de L'Amico del Popolo n. 21 - 10 maggio 2008, p. II.

⁹⁰ Le matin très tôt, à l'arrivée au sanctuaire, on peut trouver des femmes bénévoles qui offrent du café et du thé aux fidèles et aux pèlerins, surtout lorsque le temps est inclément. C'est ce qui nous est arrivé en 2006, surpris par la pluie à la moitié du trajet, le groupe de Santa Giustina que nous suivions s'est restauré dans la cuisine du sanctuaire avant de célébrer la messe.

⁹¹ Voir, par exemple, *Il Vescovo si è tagliata la soppesa che gli ha offerto Erasmo Turrin*, «Il Gazzettino», 15 maggio 2001, p. XIII.

Les limites entre pèlerinage, excursion et voyage peuvent sembler plutôt floues, surtout dans les cas où les dévots partent en groupe et parcourent un chemin relativement court : le sens de *communitas*⁹² est vécu par les pèlerins comme une expérience agréable qui peut être partagée tantôt avec la famille ou les amis, tantôt avec des connaissances étant donné les liens qui existent déjà entre les personnes de la même paroisse ou de la même ville. Pendant le pèlerinage, les fidèles se reconnaissent d'une année sur l'autre car, parfois, ils se sont justement connus à cette occasion et se sont unis dans un même but, à savoir le fait de marcher en direction du sanctuaire des saints Victor et Couronne le jour qui commémore les Saints Patrons.

1.4 Eté et hiver au sanctuaire : une religion ordinaire est-elle possible ?

Les anthropologues, les ethnologues et les sociologues remarquent que la fête répond à une multiplicité de fonctions, tout en étant un moment fort pour une communauté, une société locale. Un sanctuaire est un lieu où grâce à la sacralité exceptionnelle qui lui est conférée par la mémoire de la *hiérophanie*, les fidèles peuvent expérimenter un contact sans médiation avec le sacré – parfois, on peut espérer un miracle – lors des temps forts de la fête aussi bien que pendant les temps ordinaires. Toutefois, face à la solennité qui célèbre les Saints Patrons, quelles sont les caractéristiques d'un tel lieu en dehors des temps forts des commémorations ? Autrement dit, si lors du « temps fort » il est « permis » et il est « souhaité » de demander des grâces par le fait même de vivre l'événement annuel qui célèbre le *dies natalis* des Saints titulaires du sanctuaire, quels aspects résultent prépondérants dans le cadre d'une pratique ordinaire, à savoir hors de la fête des Saints Patrons ? Il est intéressant de comparer les différentes modalités de participation à la messe du 14 mai et à la messe dominicale en considération du fait que la première se déroule une seule fois par an, tandis que les messes dominicales sont hebdomadaires – une fois par semaine l'hiver et deux fois par semaine l'été. Donc, la première différence simple et tout de suite perceptible est la distance temporelle mais aussi ontologique entre une messe célébrée un jour spécifique et extraordinaire et plusieurs messes qui, à l'occasion, peuvent se répéter tous les dimanches. Une autre

⁹² Selon E. Turner, la *communitas* est une forme de solidarité humaine qui se crée à l'occasion d'un pèlerinage lorsque les participants partagent des valeurs, croyances et règles communes. Cette condition est aussi due au fait d'abandonner la communauté d'appartenance et implique « la libération temporaire des liens de toute structure sociale ». Voir E. Turner, entrée *Pellegrinaggio*, in M. Eliade, *Op. cit.*, 1994, p. 417 et V. W. and E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997, en particulier pp. 50-52

différence provient du fait que la pratique religieuse hebdomadaire est souvent caractérisée par un « encadrement paroissial » dans le sens de la continuité d'une participation communautaire. L'existence réelle de telles communautés ecclésiales où les fidèles expérimentent des appartenances fortes dans les paroisses de Feltre et de ses alentours est une question trop complexe pour être traitée dans ce texte et avec les éléments dont nous disposons maintenant. Cependant, nous avons certains éléments pour en discuter et nous pouvons effectivement parler de pratique religieuse ordinaire dans un sanctuaire. Une question de ce genre se pose d'une manière pertinente à partir du lieu que l'on a étudié : les sanctuaires sont des églises où l'on pratique d'une manière « extraordinaire » ou, comme préféreraient s'exprimer les institutions religieuses, d'une manière « populaire ». Les « résidus » de cette « religiosité populaire » constituent l'un des éléments qui caractériseraient ce genre de lieux, même dans le cas où cette religiosité ne s'exprimerait ni par des manifestations folkloriques ni par des mémoires évidentes de ce genre de manifestations – comme, par exemple, la présence ou le dépôt d'ex-voto. Alors on peut évoquer directement le cas étudié : si une « popularité » peut être repérée, elle concerne une appropriation collective liée à la société locale dans son ensemble et non une appropriation collective dont on repère une connotation de classe⁹³.

Bien que le Recteur y réside pendant toute l'année, le sanctuaire des saints Victor et Couronne est soumis à deux horaires d'ouverture différents : la saison se divise d'avril à octobre et d'octobre à mars. Avec un décalage saisonnier d'une heure l'après-midi, le sanctuaire est ouvert le matin de neuf heures à midi et l'après-midi de quinze heures à dix-neuf heures ou dix-huit heures⁹⁴. Cette différence saisonnière se reflète aussi sur la célébration des messes dominicales : pendant l'hiver, on célèbre une seule messe le matin à neuf heures dans la petite chapelle consacrée à *Maria Bambina* car l'église du sanctuaire n'est pas chauffée et les hivers sont plutôt rudes dans la région. Pendant la saison estivale, on célèbre deux messes le dimanche : une le matin à neuf heures, l'autre l'après-midi à dix-sept heures. Le nombre de fidèles qui y participent est variable, mais ce nombre se révèle toujours assez modeste : lors de nos observations participantes, hors de la période la plus fréquentée – qui correspond au mois de mai à l'occasion de la fête des Saints Patrons – nous avons compté un nombre qui varie de quinze à trente personnes environ. Evidemment, ce nombre constitue une moyenne très approximative qui sert seulement à donner un ordre de grandeur au

⁹³ Voir le TROISIEME CHAPITRE où nous évoquons la notion de « religion populaire », aussi bien que les formes spécifiques qu'elle assume dans le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne.

⁹⁴ Les horaires sont affichés sur les deux portes principales : celle qui donne sur le cloître et celle qui s'ouvre dans l'église du sanctuaire.

phénomène que nous décrivons car il y a eu des occasions où ce nombre était beaucoup plus important, atteignant alors plus de cinquante fidèles. Notre participation aux messes dominicales a été irrégulière, mais elle fut constante sur une période de quelques mois⁹⁵ : le recueil de cette donnée n'avait pas pour but de mesurer la pratique religieuse au sanctuaire, mais plutôt celui d'observer cette pratique religieuse « en train de se faire »⁹⁶. Cela permet de comprendre les spécificités et, éventuellement, les différences que l'accomplissement d'un précepte implique lorsque le lieu habituel change de l'église de paroisse à l'église d'un sanctuaire. Si une différence se présente, il paraît important de la souligner et de la mettre en relation avec la liturgie festive qui, paradoxalement, est aussi la raison pour laquelle le sanctuaire des saints Victor et Couronne est reconnu, pour Feltre et pour son territoire. En effet, plusieurs observateurs privilégiés expriment pour le sanctuaire un intérêt qui est fort pendant la période la plus proche de la fête et qui diminue au-delà de cette date malgré l'existence d'une seconde fête dédiée aux Saints Martyrs Victor et Corona. Le dix-huit septembre (dans les faits, le dimanche le plus proche de cette date) on commémore la translation des reliques à Feltre : cette seconde fête est célébrée avec beaucoup moins de solennité même si elle correspond, de fait, à l'événement *hiérophanique*⁹⁷. Certains « vieux fidèles » considèrent cette célébration comme la « fête des dévots » et elle nous est présentée comme étant particulièrement observée par les fidèles des villages proches. Appelée « la fête de *San Vettore* », qui est le diminutif de Saint Victor), la fête du 18 septembre était autrefois reconnue comme la fête « encore plus locale », c'était celle des habitants du territoire de la « charge d'âmes de Saint Victor »⁹⁸. Aujourd'hui elle passe presque inaperçue, comme en témoignent les paroles du Recteur lors de la « fête mineure » de 2005 quand il dit à la petite assemblée réunie : « il ne faut pas se décourager si nous sommes un aussi petit nombre car, comme on dit, « peu de gens mais bons » »⁹⁹. Au fil des années, cette « fête mineure » a eu un nombre variable de participants : si en 2001 et 2002 l'enthousiasme du Jubilé était encore

⁹⁵ De mars 2002 à la fin du mois de septembre de la même année, nous avons participé, au moins une fois par mois, à la messe dominicale de dix-sept heures. En 2006, nous avons participé au moins une fois par mois à la messe dominicale de neuf heures pendant la période qui va de mars à novembre. Généralement, le dimanche concerné était le deuxième du mois. Enfin, en septembre 2004, nous avons participé aux messes du dimanche soir pendant quatre semaines consécutives. Nous avons exclu de soumettre un questionnaire aux fidèles car nous ne voulions pas fixer *a priori* nos hypothèses et que la répétition de l'observation participante nous semblait plus proche de nos prémisses épistémologiques et des caractéristiques d'une étude de cas.

⁹⁶ La référence concerne l'ethnographie religieuse d'A. Piette *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999.

⁹⁷ Voir le paragraphe consacré aux rapports entre l'histoire et la légende dans le TROISIEME CHAPITRE.

⁹⁸ Un interviewé nous explique avoir tenté de rétablir cette fête avec certains des paroissiens des villages proches du sanctuaire et, en effet, cela eut un petit succès à l'occasion du Jubilé de l'an 2000. Entretien avec Tranquillo (né en 1921, août 2003).

⁹⁹ Il s'agit d'un proverbe en dialecte local : cette observation participante – samedi 17 septembre 2005 – est faite le lendemain de l'inauguration solennelle des travaux de restauration accomplis dans le sanctuaire.

fort, il commence à diminuer au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'an 2000 pour atteindre son minimum en 2005 et 2006, bien que le mauvais temps y soit pour quelque chose¹⁰⁰.

Si le nombre de participants aux messes qui ont lieu au sanctuaire peut sembler très petit, il faut le comparer avec le nombre de fidèles qui participent à la messe du dimanche dans une petite paroisse des alentours. Nous ne disposons pas de données quantitatives officielles ou fiables, mais en nous appuyant sur l'observation participante réalisée dans une paroisse à quelques kilomètres de distance du sanctuaire, nous pouvons esquisser une prudente comparaison. Le nombre de pratiquants à la messe dominicale est plus ou moins équivalent à celui d'autres paroisses de petite dimension, pour autant les fidèles semblent plutôt se différencier selon l'âge et le sexe. Assez souvent, les participants à la messe sont des couples d'âge moyen et d'autres fidèles qui sont des « habitués » du sanctuaire. Ces derniers en particulier nous ont révélé, ou plutôt confié au cours de conversations informelles, qu'ils n'aimaient pas fréquenter la messe dans leur propre paroisse ou, simplement, qu'ils préféreraient le sanctuaire. Les raisons résident surtout dans l'ambiance et dans l'attachement personnel au lieu et à la mémoire que ce lieu renferme : une mémoire religieuse qui signifie aussi le partage collectif d'expériences de foi et de militantisme dans le laïcat local.

Si ces informations confidentielles ne peuvent rien expliquer sur les contenus (croyances ou représentations) de leur attachement aux Saints Victor et Couronne, elles nous permettent cependant d'interpréter la pratique religieuse dans le sanctuaire comme un choix délibéré et plutôt exclusif que ces fidèles ont effectivement la possibilité de réaliser. Nous pouvons affirmer que ces fidèles veulent pratiquer, mais ce, en dehors du cadre paroissial d'appartenance. En effet, l'appartenance non seulement formelle mais aussi l'implication dans la vie paroissiale, si on l'entend dans son acception positive, peut représenter les valeurs du partage collectif de l'expérience religieuse communautaire. Si cette implication est entendue dans son acception négative, elle renvoie aussi au poids et à la responsabilité d'un contrôle, même indirect, auquel chaque fidèle peut être soumis¹⁰¹. Ces fidèles proviennent de lieux différents, mais sont tous des alentours de Feltre, hormis les fidèles occasionnels ;

¹⁰⁰ Le climat apparaît donc bien comme une « variable indépendante » dans la fréquentation des initiatives qui se déroulent dans le sanctuaire : voir aussi le CINQUIEME CHAPITRE où le dernier paragraphe est justement consacré au mauvais temps.

¹⁰¹ Sur ces aspects de l'associationnisme religieux et sur les « relations postmodernes avec le sacré », voir S. Abbruzzese, *Secolarizzazione e consenso religioso*, in L. Diotallevi (a cura di), *Chiesa e società in Italia*, Milano, CENS, 1995, pp. 153-175. Sur la « variété de la pratique religieuse », voir F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, Bologna, Il Mulino, 1996, en particulier le chap. III. Voir aussi les témoignages plus « militants » comme, par exemple, F. G. Brambilla, *La parrocchia oggi e domani*, Assisi, Cittadella Editrice, 2003.

parfois ce sont aussi des personnalités engagées à divers degrés dans la vie publique. Les motivations qui les poussent à choisir le sanctuaire sont très personnelles et il nous paraît nécessaire d'interpréter leur pratique comme une façon de s'éloigner de certains lieux, notamment de la paroisse d'appartenance. Ils renoncent alors à certains aspects de la participation mais en retirent des avantages autres. En effet, il serait réducteur d'expliquer la pratique dans un sanctuaire comme la conséquence d'une idiosyncrasie à l'égard d'un curé et la recherche d'un lieu où la messe peut être fréquentée dans une condition « séparée ». Au contraire, on peut observer ceux qui fréquentent le sanctuaire et repérer des « habitués » qui sont aussi des militants des associations de la ville ou des personnes dont l'engagement au sein de la société locale est connu¹⁰². La pratique religieuse dans le sanctuaire nous semble plutôt une façon d'enrichir l'expérience eucharistique dominicale, peut-être aussi en échappant à une forme de routine que la fréquentation de sa propre paroisse peut impliquer. Dans le cadre d'une analyse qui se limite à la donnée phénoménologique, le fait d'aller au sanctuaire signifie, pour le participant, programmer en quelque mesure cette messe car le sanctuaire se trouve hors de la ville à environ trois kilomètres de distance, donc il faut s'y rendre délibérément. Autrement dit, d'habitude, la messe dans le sanctuaire exige un effort en plus de la part des fidèles mais aussi une certaine autonomie dans les déplacements car le dimanche, on ne peut atteindre le sanctuaire qu'avec des moyens de transport privés ou à pied. Ainsi – si l'on exclut les groupes de visite organisée qui, en tout cas, constituent une minorité absolue au cours de nos observations participantes –, les autres fidèles doivent avoir la possibilité d'atteindre le sanctuaire d'une manière autonome¹⁰³.

Ces comportements reconduisent, encore une fois, à une perspective où la fréquentation du sanctuaire correspond à la mise en œuvre d'une pratique en grande partie « extraordinaire » où la signification de l'adjectif « extraordinaire » convient surtout au cadre où se déroule l'action liturgique. Un sanctuaire ne peut jamais être assimilé à d'autres églises, sinon il perdrait ses caractéristiques fondamentales qui le distinguent de tout autre lieu de culte. A partir de la dissolution de l'ancienne paroisse de Saint Victor, dans la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale, le sanctuaire acquiert un rôle qui le restitue à une fréquentation composite : militants de l'Action Catholique et d'autres associations catholiques et fidèles attachés aux Saints Victor et Couronne se partagent ce lieu de grande

¹⁰² Parmi ces habitués du sanctuaire, on trouve des personnalités politiques engagés à Feltre ou même au niveau national, des militants d'associations comme l'Action catholique ou d'autres associations laïques qui ont un rapport privilégié avec le sanctuaire.

¹⁰³ Cela signifie qu'ils ont un moyen de transport ou qu'ils arrivent à pied, or ce dernier cas constitue plutôt une rareté : sur environ quinze messes que nous avons observées, cela n'est arrivé qu'une seule.

importance pour la société locale.

Si l'on en vient alors aux contenus de ces célébrations, en voie préliminaire, il faut remarquer que la célébration eucharistique ne se distingue pas des autres célébrations eucharistiques qui se déroulent dans d'autres églises : les thèmes et les chemins pastoraux que l'Evêque trace au cours de l'année liturgique sont pris en considération de la même manière que dans les autres églises, comme, par exemple, ce fut le cas du Synode diocésain. Si des différences demeurent, il faut considérer les thèmes des homélies de ces messes : même si elles concernent l'Evangile qui est lu pendant la messe, très souvent elles présentent un ancrage au lieu où l'on se trouve. Alors, l'église consacrée aux Saints Patrons avec la puissante liturgie des images qui s'inspirent des décorations sur les murs, constituent des thèmes que le célébrant aborde (d'habitude, le Recteur) dans un mécanisme d'adaptation et de mise en contexte. Un exemple nous semble éloquent et nécessaire : la pauvreté est mise en rapport avec le passé de la région qui se reflète sur la nourriture consommée au cours de la Cène (en particulier, les écrevisses et les pains) peinte à l'intérieur de l'église du sanctuaire. Toutefois, d'autres mécanismes de renvoi se mettent aussi en place lorsque le célébrant aborde la dévotion des fidèles pour les Saints Patrons qui devient l'occasion de renforcer une donnée identitaire comme l'appartenance à un groupe, celui des fidèles aux Saints Victor et Couronne.

Les motivations de la pratique religieuse dans un sanctuaire peuvent être résumées en une typologie simple qui se limite à la donnée phénoménologique puisque d'autres hypothèses s'avèrent être hypothétiques. Il s'agit des « habitués », que nous définissons aussi comme des pratiquants « attachés au sanctuaire », et des « fréquentants irréguliers » qui participent occasionnellement aux fonctions religieuses qui se déroulent « ordinairement » au sanctuaire.

Si l'on veut interpréter le comportement d'un fidèle qui se rend au sanctuaire pour la messe dominicale, l'accent ne doit pas être mis, à notre avis, sur une logique de renoncement – par exemple à la vie de la paroisse – mais plutôt sur une attitude où le fidèle cherche, d'un côté, à rompre une habitude et, de l'autre, où il expérimente une sorte de proximité à un lieu qu'il considère plus conforme à sa pratique religieuse. Autrement dit, même la pratique dominicale peut devenir l'objet d'une adaptation que le fidèle met en œuvre lorsqu'il essaie de s'approprier une série de gestes qui se répètent chaque semaine. Il peut sembler paradoxal qu'en cherchant la fête ou la religion populaire, nous avons trouvé, dans la pratique religieuse ordinaire dans un sanctuaire, une attitude très moderne (presque postmoderne) comme la personnalisation des rites religieux. Les fidèles qui pratiquent le dimanche dans le sanctuaire

des saints Victor et Couronne révèlent donc une attitude qui nous semble nouvelle dans le panorama religieux de l'Église catholique du siècle dernier. Il s'agit de la possibilité de personnaliser la pratique religieuse en choisissant le lieu le plus adéquat ou le lieu que le fidèle aime davantage. Ce fait entraîne des conséquences intéressantes à relever : d'une part, les liens communautaires qui étaient surtout déterminés par l'appartenance géographique et territoriale peuvent finir par s'affaiblir ; d'autre part, il est encore plus important de cultiver les liens affinitaires à partir d'une série de choix que chaque sujet peut mettre en place selon son identité de croyant – fidèle. On peut opérer des choix concernant le lieu de culte sur la base de ses propres préférences : des horaires les plus convenables à la participation à la messe festive ou pré-festive, de la personne qui célèbre la messe jusqu'au décor qui s'harmonise le mieux avec l'expression de la spiritualité que l'on ressent à ce moment-là. Parmi les rites que l'on célèbre dans le sanctuaire des saints Victor et Couronne, nous avons choisi celui qui nous semble le plus significatif du fait de ses rapports avec le cycle de vie et de l'importance qui lui est conférée par les « informateurs privilégiés »¹⁰⁴. Il s'agit du mariage qui en terme d'importance vient juste après la grande fête des Saints Patrons du 14 mai : le sanctuaire des saints Victor et Couronne se révèle être un lieu privilégié pour célébrer le mariage de couples provenant du diocèse et, plus rarement, de l'extérieur du diocèse de Belluno – Feltre. L'étude de cette pratique permet de comprendre des changements à plusieurs niveaux étant donné le caractère civil et religieux de ce rite que les époux peuvent s'approprier de manières originelles.

¹⁰⁴ Il s'agit non seulement de personnes qui « font partie du phénomène étudié d'une manière plus ou moins directe, mais ils sont aussi des interviewés qui connaissent le phénomène et en sont des experts dont ils ont une vision directe et profonde à cause de leur position privilégiée dans l'observation ». Voir P. Corbetta, *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 420. Nous en avons interviewé une quinzaine et la moitié au moins trace une même liste des aspects significatifs du sanctuaire.

2. Le cas des mariages : comment personnaliser un rite de passage

2.1 Les aspects civils et religieux d'un rite de passage au vingt et unième siècle

La célébration des mariages dans l'église du sanctuaire constitue l'un des aspects les plus significatifs de ce lieu sacré, d'après l'opinion de plusieurs observateurs privilégiés que nous avons interviewés. Pendant l'entretien, ils sont invités à tracer une liste des « événements et/ou des aspects caractéristiques » pour le sanctuaire des saints Victor et Couronne, par rapport à d'autres sanctuaires qu'ils peuvent connaître ou avoir fréquentés. Les mariages constituent le premier sujet qu'ils citent après la dévotion des habitants de Feltre à leurs Saints Patrons, les pratiques de dévotion (les pèlerinages et la fête solennelle du 14 mai) et la valeur historico-artistique de l'ensemble d'édifices sacrés, « aujourd'hui complètement restaurés » (comme ils le précisent souvent)¹⁰⁵. Lors de la phase exploratoire de l'enquête, l'ex Recteur aussi bien que Mlle Meneghel¹⁰⁶ soulignent le fait que le sanctuaire est un lieu très connu et choisi par un grand nombre de couples pour célébrer leur union. Ce constat nous a amenés à enquêter sur les mariages dont l'importance nous semble cruciale selon plusieurs points de vue : dans le cadre de notre étude, il s'agit d'un rite religieux, mais aussi d'un sacrement qui, dûment célébré en dehors de la seule dimension liturgique, peut produire des effets civils. Il est aussi la façon la plus traditionnelle et la plus répandue pour la formation d'une famille et donc il vise, en tant qu'institution, à la reproduction sociale¹⁰⁷ : « dans la majorité des sociétés, et nous en avons préservé l'aspect cérémoniel dans nos sociétés occidentales modernes, le mariage représente un « rite de passage » essentiel correspondant à une transformation radicale des statuts individuels »¹⁰⁸. Autrement dit, le mariage, avec les pratiques ou les conséquences individuelles et collectives qu'il entraîne, peut évoquer une discussion très articulée où l'on aperçoit des comparaisons entre plusieurs

¹⁰⁵ Parmi les entretiens recueillis, il y a ceux avec le Père Attilio (le 27 avril 2001 et le 9 avril 2002), le Père Secondo (le 3 mai 2006), Mlle Luisa Meneghel (le 30 avril 2002).

¹⁰⁶ Entretien avec le Recteur, le Père Attilio (le 9 avril 2002). Mlle Meneghel a consacré une grande partie de sa vie à l'organisation des activités qui se déroulaient dans le sanctuaire et dans la Maison de Retraites Spirituelles en collaboration avec les Recteurs qui se sont succédé (en particulier avec le Père Giulio Gaio de 1943 ? à 1992 et le Père Attilio). Pour cette raison aussi, nous regrettons d'avoir perdu la « mémoire historique » du sanctuaire avant de recueillir son récit de vie au sanctuaire.

¹⁰⁷ Voir L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, II ed. Milano, TEA, 1996, entrée *Famiglia, Sociologia della*, pp. 291-300, en particulier p. 297.

¹⁰⁸ Voir P. Bonte, *Mariage*, in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade, Paris, P.U.F., 2005, pp. 427-429, en particulier p. 427.

disciplines et différentes branches de la sociologie. Toutefois, nous limiterons ces considérations aux éléments qui, à notre avis, vont constituer un cadre de compréhension des mécanismes d'appropriation symbolique qui résultent activés par un objet religieux comme le sanctuaire des saints Victor et Couronne. Cela signifie enquêter sur les motivations d'un tel « usage » du sanctuaire. Dans ce but, on mobilise avant tout deux domaines disciplinaires : le droit et la théologie forment la base sur laquelle on peut mettre à l'épreuve quelques résultats de la recherche de terrain, avec l'avantage d'évoquer le contexte dans lequel les fidèles s'engagent dans une telle pratique sacramentelle et dans un tel projet de vie. Dans ce dernier cas, le sociologue s'interroge sur les contraintes (au sens large du mot) et les choix pour la formation d'une famille. Dans le cas du sacrement aussi il existe une partie de la motivation formée de choix et de contrainte que l'on essaiera de mieux comprendre ici.

Une particularité de la situation italienne concerne le fait que le mariage religieux peut avoir effet juridique d'après la signature du Concordat entre l'Etat italien et l'Eglise catholique en 1929 et revu, d'une manière importante, en 1984 puis ratifié l'année suivante¹⁰⁹. Evidemment, le rite religieux produit des effets civils seulement si la procédure pour la célébration du mariage est respectée à partir des démarches administratives qui correspondent à celles du mariage civil. L'acte fondamental « qui permet au mariage de produire les effets civils » est représenté par la « transcription » de l'acte de mariage : « Le ministre du culte qui accomplit les actes concernant la transcription revêt le statut d'officier d'état civil ». L'acte de mariage doit être transmis au Bureau de l'état civil sur la demande du prêtre célébrant dans les cinq jours qui suivent la cérémonie, une fois que l'officier a constaté la régularité de tous les actes¹¹⁰. Cela implique donc une série d'étapes qui rendent effectif le rite religieux : la révision du Concordat dans les accords de 1984 a discipliné d'une manière plus stricte et plus précise cette matière où le droit canonique prévoyait des formes de mariage qui ne pouvaient être retranscrites dans les registres d'état civil et qui, par conséquent, ne pouvaient être reconnues juridiquement¹¹¹.

En Italie, d'un point de vue juridique, la définition de mariage est la suivante : « lien juridique entre deux personnes de sexe différent reconnu par l'Etat ou par une institution

¹⁰⁹ La signature du Concordat est aussi connue comme « Patti Lateranensi » : voir la Loi 27 maggio 1929, n. 810, revue avec les accords de 18 février 1984 et ratifiée l'année suivante avec la Loi 25 marzo 1985, n. 121.

¹¹⁰ « La régularité de l'acte de mariage est subordonnée à sa transmission, en original, aux Bureaux de l'état civil et à la condition qu'il contienne les généralités des parties et des parents, la date de la publication, le nom de l'officier ecclésiastique célébrant, la mention de l'accomplissement de la lecture des articles du code civil, la signature des conjoints et des témoins ». Voir *Enciclopedia del Diritto*, entrée *Matrimonio concordatario*, n. 2 (Le fasi della procedura)

¹¹¹ *Enciclopedia del Diritto*, entrée *Matrimonio concordatario*, n. 2 et 4 (Impedimenti civili alla trascrizione).

religieuse ; il est aussi synonyme de célébration nuptiale »¹¹². Actuellement, il n'y a aucune forme différente d'union reconnue entre deux individus : on introduit ces précisions pendant une législation qui a beaucoup discuté sur l'éventuelle introduction d'une forme de pacte civil entre citoyens. Dans un premier moment, la discussion politique portait sur l'introduction d'une forme d'union qui aurait discipliné le concubinage, y compris celui entre deux individus du même sexe. On évoque la question car ce débat a entraîné une polémique pour laquelle se sont engagés des juristes, des sociologues et les institutions religieuses aussi (à savoir le Saint Siège dans le *Pontificio consiglio della famiglia* et la Conférence Episcopale Italienne)¹¹³. Sur le fond et au-delà de toute controverse religieuse, le problème à résoudre concerne le fait que la Constitution Italienne, article 29, s'exprime ainsi : « La République reconnaît les droits de la famille comme société naturelle fondée sur le mariage. (...) »¹¹⁴. Cet article établit précisément que la famille est une « société naturelle » qui se fonde sur le mariage : sur ces affirmations se sont jouées à plusieurs reprises, la conception des rôles familiaux, du rôle de la femme et des fins d'une telle institution.

Toutefois, dans la jurisprudence s'est accumulé un ensemble de normes, hétérogènes et incohérentes, qui attribuent au concubinage des effets juridiques non négligeables »¹¹⁵ : les exemples comprennent, d'abord, la garde alterne des enfants mais aussi la réglementation des locations, les inscriptions au Bureau de l'Etat civil, l'ordre pénitentiaire, le procès pénal, les plannings familiaux, l'adoption, l'administration de soutien, etc.¹¹⁶. Ces exemples révèlent un éventail d'interventions assez vaste qui, cependant, n'arrivent pas à discipliner les droits et les obligations réciproques, ni d'un point de vue personnel ni d'un point de vue patrimonial. La tutelle de chacun des concubins peut être alors réglementée par un instrument comme le contrat qui, en revanche, possède les avantages et les limites d'être « une affaire privée » : d'abord, ce contrat « ne produit pas un *statut* » et ensuite, comment il arrive dans toutes les conclusions préventives d'accord, « il laisse dépourvues ces situations où les parties n'ont pas voulu ou pu s'engager formellement et qui souvent réclament une tutelle *ex post* »¹¹⁷.

¹¹² *Enciclopedia del Diritto*, entrée *Matrimonio*.

¹¹³ Voir, par exemple l'éditorial du quotidien « *Avvenire* », 6 febbraio 2007 et les communications qui suivent Pontificio consiglio per la famiglia

G. E. Rusconi, *Discorso pubblico e discorso teologico. La strategia comunicativa di papa Ratzinger*, « *Il Mulino* », n. 5, settembre-ottobre 2007, pp. 771-780.

¹¹⁴ Voir *Costituzione della Repubblica Italiana*, Titolo II, art. 29. Le titre II de la première partie concerne « les rapports éthico-sociaux ». Source : <http://www.cortecostituzionale.it/>

¹¹⁵ M. Sesta, *Una disciplina per le convivenze*, « *Il Mulino* », n. 3, maggio-giugno 2007, pp. 442-451, en particulier p. 443-444.

¹¹⁶ M. Sesta, *Op. cit.*, 2007, p. 444.

¹¹⁷ M. Sesta, *Op. cit.*, 2007, p. 445.

Ces considérations ne doivent pas être qualifiées de superflues car, à notre avis, l'importance du rapprochement des ces deux actes est cruciale : l'un fait partie des droits civils des citoyens et l'autre correspond à un rite religieux reconnu comme sacrement seulement à partir du deuxième Concile de Latran en 1139¹¹⁸. Des détails ultérieurs sont statués quelques siècles plus tard, lors du Concile de Trente (1545-1563), où l'on déclare, « comme principe dogmatiquement contraignant, que le mariage fait partie des sept sacrements et que l'Eglise est la seule compétente pour l'ordre juridique des questions qui le concernent »¹¹⁹. Dans son concis *Nouveau dictionnaire de théologie*, le théologien H. Vorgrimler explique que, malgré les nombreuses citations tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, on ne dit rien de l'« institution » du mariage de la part de Jésus Christ¹²⁰. Il précise aussi qu'il faut noter que l'indissolubilité du mariage n'est considérée comme un dogme ni à cette occasion-là, ni ensuite¹²¹. D'une comparaison approximative des textes fondamentaux de l'Eglise Catholique, d'après le *Code de droit canonique* il résulte, en effet, qu'en ce qui concerne le mariage, l'*indissolubilité* et l'*unité* « acquièrent une solidité particulière », « en raison du sacrement » et que ces deux aspects en constituent les « propriétés essentielles »¹²². D'une manière assez semblable, le Catéchisme de l'Eglise Catholique nous apprend que la « conscience morale concernant l'unité et l'indissolubilité du mariage s'est développée sous la pédagogie de la Loi ancienne », où la « polygamie des patriarches et des rois n'est pas encore explicitement critiquée », mais l'« amour des époux exige, par sa nature même, l'unité et l'indissolubilité de leur communauté de personnes qui englobe toute leur vie : « ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair » (Mt 19, 6 ; cf. Gn 2, 24). »¹²³.

Pendant des siècles, la théologie du mariage n'a pas été approfondie, tandis que les institutions ecclésiastiques se sont occupées surtout du droit canonique et, plus récemment, de la morale matrimoniale. En particulier, si l'on considère certains documents du Concile

¹¹⁸ Voir P. Palazzini (directo da), *Dizionario dei Concili*, Istituto Giovanni XXXIII nella Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, 1965, le vol. II, entrées .

¹¹⁹ H. Vorgrimler, *Neues theologisches Wörterbuch*, trad. it. *Nuovo dizionario teologico*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2004, entrée *Matrimonio, sacramento del* –, pp. 407-411, en particulier p. 409 et voir P. Palazzini (directo da), *Dizionario dei Concili*, Istituto Giovanni XXXIII nella Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, 1965, le vol. V, , entrée *Laterano I*.

¹²⁰ Certaines sources consultées concernant la théologie dogmatique sont contradictoires, mais nous retenons la version dudit H. Vorgrimler, *Op. cit.*, 2004, entrée *Matrimonio, sacramento del* –, pp. 407-411,

¹²¹ Voir H. Vorgrimler, *Neues theologisches Wörterbuch*, trad. it. *Nuovo dizionario teologico*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2004, entrée *Matrimonio, sacramento del* –, pp. 407-411, en particulier p. 409.

¹²² Voir le *Code de droit canonique*, le can. 1056 qui est ultérieurement précisé par le can. 1099 qui concerne plutôt le « consentement matrimonial » et, donc, les causes éventuelles d'invalidité de ce sacrement.

¹²³ Voir le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Cité du Vatican, Editrice Vaticana, 2006, respectivement can. 1610 et cann. 1644-1645 qui sont explicitement consacrés à « L'unité et l'indissolubilité du mariage ».

Vatican II consacrés à la pastorale, les Pères conciliaires remarquent que la « dignité de cette institution ne brille pourtant pas partout du même éclat puisqu'elle est ternie par la polygamie, l'épidémie du divorce, l'amour soi-disant libre, ou d'autres déformations »¹²⁴. Ces mots proviennent de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* qui remonte à 1964 : des précisions concernant la « Sainteté du mariage et de la famille » y sont introduites à la lumière des nouvelles connaissances en matière de droit, psychologie, anthropologie et, surtout, de « santé de la personne et de la société tant humaine que chrétienne » qui, suivant encore ce document, « est étroitement liée à la prospérité de la communauté conjugale et familiale »¹²⁵. Dans ces documents, on redoute le fait que « l'amour conjugal *ne soit* trop souvent profané par l'égoïsme, l'hédonisme et par des pratiques illicites entravant la génération ». Au fil des années, une catéchèse et une préparation adéquate¹²⁶ à l'accueil de ce sacrement résultent requises, à côté de la mise à jour de la liturgie¹²⁷. On insiste aussi sur certains principes, aujourd'hui, définis comme « non négociables »¹²⁸. Ces principes « non négociables » touchent surtout la sacralité de la vie depuis sa conception, tout en intéressant aussi la solution d'une « question morale » qui retiendrait encore les catholiques – et citoyens

¹²⁴ Voir la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* (le 21 novembre 1964), deuxième partie, chapitre 1, paragraphe 47(2).

¹²⁵ Voir la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* (le 21 novembre 1964), deuxième partie, chapitre 1, paragraphes 48 et 50. Nous prenons comme exemple les connaissances en matière de contraception car nous les considérons comme des éléments qui ont engendré une source d'instabilité dans les relations conjugales comme elles étaient conçues jusqu'à la fin des années soixante-dix.

¹²⁶ Le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, au n. 1632, explique que « Pour que le « Oui » des époux soit un acte libre et responsable, et pour que l'alliance matrimoniale ait des assises humaines et chrétiennes solides et durables, la préparation au mariage est de première importance :

L'exemple et l'enseignement donnés par les parents et par les familles restent le chemin privilégié de cette préparation.

Le rôle des pasteurs et de la communauté chrétienne comme " famille de Dieu " est indispensable pour la transmission des valeurs humaines et chrétiennes du mariage et de la famille (cf. CIC, can. 1063), et ceci d'autant plus qu'à notre époque beaucoup de jeunes connaissent l'expérience des foyers brisés qui n'assurent plus suffisamment cette initiation :

Il faut instruire à temps les jeunes, et de manière appropriée, de préférence au sein de la famille, sur la dignité de l'amour conjugal, sa fonction, son exercice : ainsi formés à la chasteté, ils pourront, le moment venu, s'engager dans le mariage après des fiançailles vécues dans la dignité (GS 49, § 3) ».

¹²⁷ Si l'on considère les documents du Concile Vatican II, il faut d'abord évoquer la Constitution Conciliaire *Sacrosanctum Concilium*, (le 4 décembre 1963) n. 77 et 78 sur « la révision du rite du mariage » où l'on insiste sur le fait que le rite doit être « revu et enrichi, de façon que, plus clairement, soit signifiée la grâce du sacrement et soit inculqués [sic !] les devoirs des conjoints ». La traduction française du même pas disponible à partir de la fin mai 2008 est plus mitigée et affirme : « 77. Le rite de célébration du mariage qui se trouve dans le rituel romain sera révisé et enrichi pour signifier plus clairement la grâce du sacrement et souligner davantage les devoirs des époux ».

¹²⁸ Voir, par exemple, le discours inaugural du Président, le Cardinal Camillo Ruini, lors du Conseil Permanent de la Conferenza Episcopale Italiana, *Prolusione* del Cardinale Presidente della CEI – Roma, 18-21 settembre 2006.

– selon une analyse de « la stratégie communicative du pape Ratzinger »¹²⁹. D'ailleurs, si l'on peut vraiment définir l'existence d'une « question morale », celle-ci semble alors animer de nombreuses discussions au sein de l'Église en ce qui concerne l'engagement et la militance des laïcs aussi bien que leur engagement dans la vie publique et politique¹³⁰.

2.2 Les changements du cadre institutionnel et du contrôle social

Jusqu'ici, on a présenté certains problèmes juridiques dans la discipline d'une forme de cohabitation alternative au mariage, mais on essaie de comprendre maintenant pourquoi cette discipline représente un enjeu politique et religieux. Premièrement, il faut remarquer que les couples non mariés (si l'on traduit littéralement l'italien on les appellerait des couples ou familles « de fait »¹³¹) représentent encore un pourcentage modeste : aujourd'hui, ces couples sont un peu plus de cinq cent mille, mais « suivant les enquêtes de l'Istat sur les familles, le phénomène est en expansion rapide (il y a dix ans ils étaient moins de la moitié), même si, en Italie, les unions libres ne sont pas aussi fréquentes que dans d'autres pays européens ». Deuxièmement, on devrait tenir compte qu'« à côté des cohabitations pré-matrimoniales, grandit aussi l'acceptation sociale du concubinage comme modalité de famille alternative au mariage »¹³². D'ailleurs, il faut comparer cette donnée qui se réfère au total des couples, tous âges confondus, avec une autre donnée concernant le nombre de mariages célébrés par an : ce sont deux cent cinquante mille couples qui se marient, ce qui correspond à une donnée en diminution continue depuis 1972 quand ce nombre s'élevait à quatre cent dix-neuf mille¹³³.

¹²⁹ Nous faisons allusion à l'article de G. E. Rusconi, *Discorso pubblico e discorso teologico. La strategia comunicativa di papa Ratzinger*, « Il Mulino », n. 5, settembre-ottobre 2007, pp. 771-780.

¹³⁰ Voir le spécial consacré au « IV Convegno nazionale della Chiesa italiana », *Una nuova stagione per la Chiesa*, « Il Mulino », 6, novembre-dicembre 2006, pp. 1054-1092.

¹³¹ Nous introduisons cette note de langage car la langue n'est jamais anodine : si, en Italie, pour indiquer un couple autre que la famille qui s'est formée par un mariage régulier, on utilise une telle expression alors la considération qu'il y a pour ce couple n'est pas la même que dans d'autres cas. Si la notion de déviance appliquée à cette forme de cohabitation hors du mariage, est aujourd'hui désormais dépassée, il n'en est pas de même pour leur reconnaissance face aux politiques sociales. Voir A. L. Zanatta, *Le nuove famiglie*, Bologna, Il Mulino, 1997, M. Barbagli, *Sotto lo stesso tetto : mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000.

¹³² Cette donnée provient d'une estimation, surtout à partir de sondages et d'informations sur les naissances, c'est-à-dire les données concernant la fréquence des couples non mariés avec enfants : ceux-ci représentent 15%, quatre-vingt mille enfants par an environ. Il y a dix ans cette valeur était de 8%. Voir *Il matrimonio in Italia: un'istituzione in mutamento. Anni 2004-2005*, Nota informativa a cura dell'Istat, 12 febbraio 2007, pp. 1-2 ; Istat, *Strutture familiari e opinioni su famiglia e figli* – Source: http://www.istat.it/salastampa/comunicati/non_calendario/20060621_02/

¹³³ *Ibidem*.

La baisse du nombre de mariages religieux sur le total des mariages célébrés est évident si l'on considère qu'en 1999, on comptait 77% du total des mariages célébrés et en 2003 ce pourcentage baisse avec un rythme presque constant jusqu'à 70,6%¹³⁴ et, qu'en 2006, ils sont estimés à 66,3%. La donnée désagrégée est intéressante car certaines régions présentent des pourcentages frappant, si on ne les met en rapport avec le nombre total de cas : le Trentin-Haut Adige, par exemple, atteint 93% de mariages religieux (95,1% dans la seule province de Trente), tandis que la Vénétie est légèrement au dessous de la moyenne nationale avec 57,9% de mariages religieux sur le total des mariages célébrés¹³⁵. Même les données désagrégées de la Vénétie se révèlent très intéressantes : en 2005, les mariages sont en moyenne 4,1 pour mille habitants, mais cette donnée atteint le minimum régional dans la province de Belluno (3,7 pour mille habitants)¹³⁶.

En 2004, dans vingt-huit communes chefs-lieux de province les mariages civils dépassent les mariages religieux et parmi ceux-ci on trouve deux villes de la Vénétie : Venise est sixième avec le pourcentage de 62,6% et Vérone est vingt-quatrième avec un pourcentage de 50,6%. « Une partie de l'augmentation des mariages civils doit être attribuée à la diffusion croissante des mariages mixtes et des secondes noces, mais la tendance à l'augmentation demeure si l'on considère les premières noces pour les deux époux. En effet, en 2004, 23% de ces *premiers* mariages sont célébrés avec le rite civil, tandis qu'en 1995 ils étaient 14%¹³⁷.

Si l'on compare cette donnée à la moyenne d'autres pays européens, le nombre moyen de mariage pour mille habitants, en Italie, s'est révélé en baisse comme les autres pays. « Au cours des dernières décennies, le taux de nuptialité¹³⁸ dans l'EU-15 est tombé de près de 8 pour mille habitants au début des années quatre-vingts à environ 6 pour mille à la fin de cette décennie, pour approcher de 5 pour mille en 2001. Cela serait dû, en partie, à la popularité croissante de la cohabitation ». En Italie, cette diminution continue : de 2005 à 2006 la nuptialité baisse encore de 4,3 à 4,2 pour mille, qui représente presque le minimum européen.

¹³⁴ Voir le tableau en ANNEXE C. ISTAT, *Matrimoni, separazioni e divorzi*. Anno 2003, Annuario, n. 16, Roma, 2006, p. 9.

¹³⁵ La donnée provisoire provient de Istat, *Rilevazione comunale mensile degli eventi demografici di stato civile*. Les données officielles viennent de paraître : Istat, *Annuario Statistico Italiano*. Anno 2007, Roma, 2007, Tableau 2.10, p. 60. Il faut préciser que les mariages en Vénétie chaque année sont un peu moins de vingt milles, tandis qu'en Trentin-Haut Adige ne sont jamais plus de deux milles : même si

¹³⁶ Voir en ANNEXE; C la Tavola 2.13 sur *Matrimoni per tipo di comune, rito, provincia e regione; quozienti di nuzialità per provincia e regione - Anno 2005*. Il faut préciser aussi que la province de Belluno présente un taux de mortalité nettement supérieur aux autres provinces de la Vénétie : voir en ANNEXE Tavola 7 – Tassi generici_Regioni NE.

¹³⁷ Voir le tableau n. 2 : Istat, *Il matrimonio in Italia*, Op. cit., p. 4.

¹³⁸ Le taux de nuptialité est le rapport entre le nombre de mariages célébrés pendant l'année et le montant moyen de la population résidente (pour mille). Voir le *Glossario* à l'*Annuario Statistico Italiano 2007*, Roma, 2007, p. 722.

« En 2005, dans l'EU-27, seulement la Slovénie (2,9) et la Belgique (4,1) présentent des taux de nuptialité inférieurs à l'Italie »¹³⁹. A côté de ces données, l'autre fait établi est l'augmentation de l'âge moyen auquel les couples se marient pour la première fois dans tous les pays de l'EU-15¹⁴⁰.

Pour revenir plus précisément au mariage, en tant que rite religieux, rite de passage et sacrement, nous remarquons qu'il prend une position déterminante, dans l'économie des sacrements comme dans celle du projet de vie qu'il entraîne pour les individus qui s'y engagent. Sur le plan purement rituel de l'analyse, M. Segalen constate que les « mariages d'aujourd'hui, riches de nouveaux rituels, célèbrent tout autre chose que des « passages ». (...) Issues de la volonté des jeunes (ou pas si jeunes) protagonistes qui ont depuis longtemps accédé aux nouveaux stades sociaux autrefois acquis uniquement par mariage – corésidence, sexualité, procréation – ces noces sont l'expression d'un compromis entre le couple et la constellation familiale »¹⁴¹. Si certains stades sociaux peuvent être acquis par d'autres voies que le mariage, le « rite de passage » perd, en grande partie, son importance pour ses conséquences individuelles et collectives. Toutefois, dans un tel contexte, bien qu'en baisse incontestable, en Italie, le « premier mariage » à l'église résiste (pour plus de 76% des cas)¹⁴² et non à cause du manque d'une digne alternative ou à cause de l'affirmation d'une sécularisation définitive. C'est pourquoi, d'un point de vue religieux, le mariage implique des significations fortes à la fois pour le couple et pour la communauté au sein de laquelle on le célèbre. Il suffit de relever qu'à la différence des trois sacrements de l'initiation chrétienne – Baptême, Confirmation et Eucharistie – qui fondent « la vocation commune de tous les disciples du Christ, vocation à la sainteté et à la mission d'évangéliser le monde », les « deux autres sacrements, l'Ordre et le Mariage, sont ordonnés au salut d'autrui ». Le Catéchisme explique encore plus en détail que s'« ils contribuent également au salut personnel, c'est à travers le service des autres qu'ils le font. Ils confèrent une mission particulière dans l'Église et servent à l'édification du peuple de Dieu »¹⁴³. Incidemment, nous observons aussi qu'il s'agit de deux sacrements qui, tout en s'excluant mutuellement, confèrent une mission spécifique aux fidèles qui le reçoivent. C'est pourquoi le Mariage aussi bien que l'Ordre

¹³⁹ Voir Istat, *Annuario Statistico Italiano. Anno 2007*, Roma, 2007, p. 47 : la donnée peut être comparée avec les données d'Eurostat : *Europe in figures — Eurostat yearbook 2006-07*, Luxembourg, European Communities, 2007., pp. 68-69. Source : <http://ec.europa.eu/eurostat>

¹⁴⁰ Voir *Annuaire Eurostat 2004. Le guide statistique de l'Europe. Données 1992-2002*, Luxembourg, Office des publications officielles des Communautés européennes, 2004, pp. 45-47.

¹⁴¹ Voir M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 2002 [1998], p. 103.

¹⁴² Voir *Il matrimonio in Italia: un'istituzione in mutamento. Anni 2004-2005*, Nota informativa a cura dell'Istat, 12 febbraio 2007, p. 4.

¹⁴³ Voir le *Catéchisme de l'Église Catholique*, respectivement n. 1533-1534.

nécessitent d'une préparation adéquate : si pour l'Ordre le fidèle embrasse un parcours qui signifie des choix radicaux dans sa vie individuelle, pour le Mariage les déclarations et les engagements prononcés lors de la cérémonie nuptiale aboutissent de plus en plus souvent à un échec¹⁴⁴. Alors, sa préparation semble devenir une démarche ultérieure à accomplir à côté d'autres actes pour préparer une « belle cérémonie » de mariage à l'église, pour la partie des couples qui la font. Nous sommes conscients que ces considérations peuvent apparaître extrêmement dures et il serait peu correct de les attribuer à la majorité des couples qui reçoivent ce sacrement. Cependant, parmi les brefs entretiens que l'on a eus avec des couples qui se sont mariés récemment au sanctuaire, le « Cours pré-matrimonial » représente aussi une obligation pour accéder au mariage, même si la plupart le considèrent comme une expérience « qu'il vaut la peine de faire ». Un interviewé, marié en 2004, nous a dit que « quelque part, il faut céder... mais enfin, moi, je ne me suis pas confessé »¹⁴⁵.

Depuis peu, le rite du mariage est l'objet d'une révision du rituel dans le sens du déroulement pratique plutôt que dans le sens profond qu'il faut donner à cet acte au sein de l'Eglise catholique. Ses fins apparaissent déjà claires dans les citations provenant de l'Ancien et du Nouveau Testament, tandis que la forme liturgique, initialement mise au point dans le *Missale Romanum*, en 1570, au lendemain du Concile de Trente¹⁴⁶ est reprise dans l'*Ordo celebrandi matrimonium*, en 1969, au lendemain du Concile Vatican II¹⁴⁷. L'organe compétent à ce moment-là est la « Congrégation pour les rites » qui promulgue l'*Ordo celebrandi matrimonium* le 19 mars 1969, jour de la fête de Saint Joseph, « Epoux de la Vierge Marie » : il est évident que les renvois symboliques constituent une partie intégrante des contenus liturgiques, tout en lui conférant des significations fortes sur lesquelles s'établissent de nouvelles formes d'appropriation. Aujourd'hui, la compétence en cette matière appartient à la « Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements »¹⁴⁸ qui promulgue l'*editio typica* de l'*Ordo celebrandi matrimonium*, le 19 mars 1990. La

¹⁴⁴ Voir les données sur les séparations et les divorces, en ANNEXE C et les données dans le DEUXIEME CHAPITRE.

¹⁴⁵ Couple marié en 2004, homme né en 1976.

¹⁴⁶ Il s'agit du *Missale Romanum*, déclaré obligatoire dans toutes les Eglises du monde latin par la bulle papale *Quo primum tempore* de 29 juillet 1570, qui constitue le résultat d'une commission du Saint Siège et qui est nommée pendant le pontificat de Pie V. Ce missel reste inchangé jusqu'au début du vingtième siècle quand le pape Ratti, Pie X, a nommé, en 1911, une commission qui a apporté quelques réformes. Voir S. Negruzzo, *Il papa liturgista. Nel cinquecentesimo anniversario della nascita di San Pio V*, « Rivista Liturgica », terza serie, XCI, 6, novembre-décembre 2004, pp. 935-946, en particulier pp. 938-939.

¹⁴⁷ Un répertoire bibliographique est offert par M. Žitnik (sous la direction de), *Sacramenta. Bibliographia internationalis*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1992-2002 (7 voll.)

¹⁴⁸ La revue italienne pour la formation liturgique a consacré un numéro spécial à l'adaptation de la célébration du mariage chrétien en Italie : *Celebrare il matrimonio cristiano. L'adattamento in Italia*, « Rivista Liturgica », terza serie, XCI, 6, novembre-décembre 2004 : voir, par exemple, les tableaux comparatifs aux pp. 998-1000.

publication du (nouveau) *Rite du mariage*, adapté en Italie en 2004, constitue le but d'un parcours qui peut être retracé à travers l'*Enchiridion* de la Conférence Episcopale Italienne. Dans les études liturgiques, on fait le point sur l'adaptation que l'Eglise italienne accomplit sur ces documents mais, en même temps, on essaie aussi de poser un point de départ où chaque Eglise locale pourra travailler à travers ses *Synodes diocésains*¹⁴⁹. En effet, au sein du dernier Synode diocésain de Belluno-Feltre qui est commencé le 19 mai 2002 (Pentecôte) et s'est achevé en 2005, la pastorale du mariage est un sujet abordé avec une certaine sollicitude : une place importante lui est réservée dans la partie consacrée à la famille, même si la préoccupation pour les nouveaux couples ne concerne pas tant la cérémonie religieuse et le rite religieux que l'aspect problématique des cohabitations pré-nuptiales¹⁵⁰.

Dans le long travail de traduction et d'adaptation du « nouveau rite de mariage » offert par la revue « *Rivista Liturgica* », deux aspects nous semblent intéressants à remarquer ici : la notion d'adaptation est l'objet d'une discussion qui, selon les spécialistes, entraîne aussi celle d'inculturation. La question qui se pose, à notre avis, concerne la culture dans laquelle les personnes qui abordent ce sacrement : faut-il / est-il indispensable d'« in-culturer » les époux ? En principe, si tous les deux sont catholiques, ils devraient avoir *bien et déjà* reçu les autres sacrements de préparation à la vie chrétienne : cela signifie qu'une certaine préparation, parfois superficielle, devrait être abordée par tous les couples. Il faut admettre que la préoccupation des spécialistes à l'égard de l'adaptation et encore plus d'une inculturation, concerne « la capacité d'une Conférence épiscopale » de fournir une traduction et constater la réception des documents promulgués. Cette dernière doit se révéler « compétente dans la médiation entre les indications offertes par les livres liturgiques (lus d'une manière adéquate) et les exigences qui naissent de la rencontre entre culte et culture au but d'une célébration « locale » d'un sacrement donné »¹⁵¹. Toutefois, à notre avis, derrière les considérations concernant l'inculturation, il n'y a que le problème de la réception et de la traduction, mais aussi le constat d'une forte ignorance à l'envers de sa propre confession religieuse.

Maintenant, un point nous semble important à souligner car si le but de notre étude est de comprendre les différents usages d'un objet, voire d'un édifice, sacré, cet aperçu qui concerne les aspects liturgiques du mariage tente de mettre en relief les éléments d'un

¹⁴⁹ L'Eglise de Belluno-Feltre close la période du Synode 2002-2005 avec la publication du Livre Synodal, consacré d'une manière solennelle à la population du diocèse le 15 juin 2006.

¹⁵⁰ Diocesi di Belluno-Feltre, *Libro Sinodale*, Belluno, Tipografia Piave, 2006., en particulier le n. 27.

¹⁵¹ Voir *Editoriale*, « *Rivista Liturgica* », terza serie, XCI, 6, novembre-dicembre 2004, pp. 921-932, en particulier p. 930.

changement. Le parcours des institutions religieuses, à travers l'analyse des mutations qui ont affecté le mariage, va dans le sens d'une implication progressive et d'une participation croissante de la part des fidèles. Ce mécanisme présente des raisons culturelles, étant donné que « Selon la tradition latine, ce sont les époux qui, comme ministres de la grâce du Christ, se confèrent mutuellement le sacrement du Mariage en exprimant devant l'Église leur consentement »¹⁵². Toutefois, la plus grande participation de la part des époux à la célébration s'ancre sur une tendance assez répandue d'engagement de plus en plus individuel et individualisé de la part des sujets qui se marient. Si l'on peut s'exprimer ainsi, les époux « construisent leur mariage à la carte » car la possibilité de choix se multiplie tout le long des différentes étapes qui constituent le parcours qui amène à la célébration du mariage : de celui du conjoint qui est seulement en apparence une rencontre fortuite¹⁵³, jusqu'à celui de la confession religieuse la plus appropriée¹⁵⁴, en passant par la liste de mariage¹⁵⁵.

Un répertoire de ces étapes n'entend pas être exhaustif, mais, pour se limiter à une analyse superficielle qui prend en considération l'espace et le temps du mariage, parmi les autres, il est important de choisir le lieu de la célébration du rite nuptial et la saison la plus adéquate. Pendant les mois, où le nombre de mariages célébrés augmente moyennement, un samedi, dans l'église du sanctuaire des saints Victor et Couronne, ils peuvent doubler. Cette donnée provient des témoignages où l'on remarque que les époux interviewés (six couples) se sont tous mariés le samedi, tandis que la saison n'est pas la même pour tous. Nous en avons la confirmation, si l'on consulte les données recueillies par l'Institut italien national de Statistique (Istat) qui complètent les nôtres, recueillies en feuilletant les registres de mariages¹⁵⁶. Les données statistiques révèlent que le nombre des célébrations augmente, en valeur absolue, brusquement de mars à avril pour atteindre un premier pic en juin et le maximum en septembre : par exemple, de mars à avril 2005, en Vénétie, on passe de 701 à 1809 mariages avec une augmentation importante des mariages religieux. Si, en mars, les

¹⁵² Voir le *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 1623.

¹⁵³ Voir le numéro spécial de la revue « Autrement », série Mutations, intitulé *Mariage, mariages. Le scénario change, le mystère demeure*, 105, mars 1989.

¹⁵⁴ Voir M. Segalen, *Rites et rituels*, *Op. cit.*, p. 104 : une informatrice parle de son fils qui s'est marié trois fois avec la même jeune fille : mairie, synagogue et chapelle dans le sud de la France sont les lieux de ces célébrations de noces.

¹⁵⁵ Voir M. Segalen, *Où est déposée la liste ? Une enquête sur les cadeaux de mariage*, « Ethnologie française », XXVIII, 4, 1998, pp. 480-492.

¹⁵⁶ Pour préserver l'anonymat et faire face à des imprécisions, à cause d'un recueil non systématique, cette donnée demeure indéterminée : elle sert de contrôle, mais une recherche spécifique serait nécessaire si

mariages religieux constituent le 23,8% des mariages célébrés, en avril, ils s'élèvent à 63,4%¹⁵⁷.

Pendant la bonne saison, c'est-à-dire d'avril à octobre, on célèbre au sanctuaire un mariage ou deux chaque samedi et, plus rarement, un autre le dimanche matin. Cette donnée provient des entretiens avec les Recteurs, les Pères Attilio et Secondo¹⁵⁸, et avec Mlle Meneghel, mais elle est aussi confirmée par la recherche dans les archives du sanctuaire¹⁵⁹. Dans les registres de mariage conservés on peut remarquer la variation du nombre de célébrations à commencer par le nombre de volumes remplis et par leur scansion temporelle : en effet, pour la période qui va de 1950 à 1992¹⁶⁰, les données statistiques de l'Institut italien national de Statistique (Istat) n'ont que confirmé l'impression que nous avons eue en feuilletant les registres. En premier lieu, le nombre de célébrations au sanctuaire calque la courbe du nombre des mariages célébrés en Italie¹⁶¹ : si l'on considère les six volumes qui comprennent la période de 1953 à 1992¹⁶² une première augmentation correspond aux années de 1965 à 1969, mais le nombre de mariages célébrés se maintient élevé aussi de 1969 à 1972. Il continue à se baisser de 1972 à 1979 et, à partir de cette année jusqu'en 1988, quand il recommence à monter jusqu'à 1992¹⁶³. Même si nos estimations sur le nombre des célébrations au sanctuaire sont sommaires, elles démontrent, cependant, qu'étant donné le cours de la nuptialité en Italie, le sanctuaire ne présente pas de particularités, mais, au contraire, il est parfaitement sur la ligne des statistiques nationales. Cet aspect a mérité notre considération, car on nous avait présenté le sanctuaire comme un lieu refuge pour se marier en secret, lorsque des fautes graves devaient être cachées au reste de la communauté paroissiale. Il s'agit surtout du cas des épouses enceintes qui devaient être détournées de la

¹⁵⁷ Voir le tableau en ANNEXE : MARIAGE. Tavola 2.12 – Matrimoni per mese di celebrazione, rito e regioni - Anno 2005, où nous avons comparé les trois régions du Nord-est.

¹⁵⁸ Entretien avec le Père Secondo (le 3 mai 2006).

¹⁵⁹ Nous remercions Mme Bianca Simionato qui nous a fourni une copie de l'inventaire des Archives du sanctuaire qu'elle a dressé du 23 décembre 1995 au 11 juillet 1996 avec M. Guido Zasio. A partir de l'inventaire nous avons pu mener une recherche plus fructueuse et plus rapide dans les sources de première main.

¹⁶⁰ L'Institut italien national de Statistique (ISTAT) collecte les données à partir de l'unité italienne en 1861 lors du premier Recensement de la Population italienne, mais actuellement on peut disposer de données numérisées seulement à partir de 1950. Malheureusement les registres des mariages suivants célébrés au sanctuaire sont conservés ailleurs, fort probablement dans la sacristie : pour cette raison, lorsque nous évoquons la période qui va de 1992 à 2005, la référence est aux données statistiques officielles.

¹⁶¹ Voir, par exemple, la courbe de l'illustration en ANNEXE C n. 1 tirée de *Il matrimonio in Italia: un'istituzione in mutamento. Anni 2004-2005*, Nota informativa a cura dell'Istat, 12 febbraio 2007, p. 1.

¹⁶² Archives du sanctuaire : n. inventaire de 23 à 28. Nous sommes obligés de commencer par 1953 car le volume précédent comprend une longue période tout à fait particulière – de 1929 à 1952 – qui, à elle seule, mériterait une analyse de la part de l'historien.

¹⁶³ Archives du sanctuaire : n. inventaire de 23 à 28, chaque intervalle correspond à un registre de mariage. Tous les registres de la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale ont un nombre égal de pages et présentent un formulaire standard déjà imprimé prêt à être rempli, donc le fait de couvrir un laps de temps supérieur signifie que, pendant cette période-là, le nombre de mariages célébrés a forcément baissé.

honte des paroissiens et dont il fallait, en même temps, régler la condition. Nous n'avons pas une littérature ou des matériaux d'archives qui corroborent ces hypothèses, sauf de témoignages de personnes désireuses de se marier au sanctuaire auxquelles des prêtres ont répondu que là au sanctuaire vont se marier des « femmes pas bien »¹⁶⁴.

Le dernier pic du nombre de célébrations de mariages se trouve entre 1988 et 1992, lorsque la génération du boum de naissances a atteint l'âge moyen auquel on se mariait à cette époque-là (environ 25 ans pour les femmes et 28 pour les hommes)¹⁶⁵. Ce même laps de temps nous semble représenter le véritable pic dans les célébrations de mariages au sanctuaire. Il faudrait comprendre alors pourquoi.

2.3 Sur la valeur adjointe d'un mariage au sanctuaire : enjeux de l'esthétique

Maintenant que l'on a expliqué quelques enjeux du mariage en tant que moyen d'acquisition d'un statut juridique, rite de passage, rite religieux et surtout sacrement, la question à laquelle on cherche à répondre se déplace sur le choix du sanctuaire comme lieu de célébration de l'union nuptiale. Pourquoi de nombreux couples choisissent le sanctuaire pour célébrer leur mariage religieux à la place de l'église de leur paroisse ? Dans le *Code de Droit Canonique*, le can. 1115 établit que « Les mariages seront célébrés dans la paroisse où l'un ou l'autre des contractants a domicile ou quasi-domicile ou résidence d'un mois, ou bien, s'il s'agit de vagabonds, dans la paroisse où ils résident de fait ; avec l'autorisation de l'Ordinaire propre ou du curé propre, ils peuvent être célébrés ailleurs »¹⁶⁶. Si le couple veut se marier dans une église hors de sa paroisse, il doit nécessairement obtenir l'autorisation du curé de la paroisse d'appartenance ou de l'Ordinaire du lieu, c'est-à-dire l'Evêque. Le choix du sanctuaire comme lieu de célébration du mariage est subordonné à une (ou à une double) autorisation : l'approbation de l'Evêque de Belluno-Feltre et éventuellement celle du curé de

¹⁶⁴ Plusieurs témoignages oraux l'attestent, mais une enquête plus approfondie sur les registres de mariage dans les archives du sanctuaire pourrait le confirmer aussi par exemple à travers une comparaison des horaires de célébration des noces avec les occupations déclarées par les époux et d'autres données qui peuvent être déduites de ces registres.

¹⁶⁵ Voir, par exemple, l'illustration ANNEXE C n. 2 tirée de Istat, *Il matrimonio in Italia: un'istituzione in mutamento. Anni 2004-2005*, Nota informativa a cura dell'Istat, 12 febbraio 2007, p. 2 où l'on voit l'âge moyen des époux lorsqu'ils se marient la première fois : aujourd'hui, cet âge est de presque 30 ans pour les femmes et de 32 ans environ pour les hommes.

¹⁶⁶ Voir *Code de Droit Canonique*, Livre IV, Titre VII, chapitre V, Can. 1115. Au Canon 1118, on précise ainsi le cas du mariage mixte : § 1. Le mariage entre catholiques ou entre une partie catholique et une partie baptisée non catholique sera célébré dans l'église paroissiale; il pourra être célébré dans une autre église ou dans un oratoire avec l'autorisation de l'Ordinaire du lieu ou du curé. § 2. L'Ordinaire du lieu peut permettre que le mariage soit célébré dans un autre endroit convenable. § 3. Le mariage entre une partie catholique et une partie non baptisée pourra être célébré dans une église ou un autre endroit convenable.

la paroisse où l'un ou l'autre époux réside, auxquelles on ajoute aussi l'agrément du curé qui a éventuellement accueilli les époux. Dans le Livre Synodal du diocèse de Belluno-Feltre on a également abordé le sujet d'une manière explicite : avec les autres indications concernant la formation et la préparation au sacrement du mariage, pour le lieu de célébration on répète les contenus du Code de Droit Canonique tout en précisant que « le mariage peut être célébré ailleurs [que dans l'église paroissiale] pour des motifs valables de nécessité et de convenance pastorale »¹⁶⁷. « On ne peut déterminer des règles strictes pour le lieu et le temps des mariages, mais il semble approprié qu'au sein d'une même zone, avec l'agrément de l'Ordinaire, on partage les choix pastoraux considérés comme nécessaires ». Le souhait est que les « noces soient une occasion pour exprimer la charité par des gestes de partage à l'égard des pauvres et par l'attention portée aux nécessités de la paroisse »¹⁶⁸. Aussi, pour cette raison, on recommande de « proposer un appareil extérieur sobre, soigné en termes de simplicité, de beauté et de dignité, sans inutiles gaspillages. Les responsables de l'église prohiberont ce qui pourrait troubler le climat de recueillement ou la dignité du lieu sacré »¹⁶⁹.

Dans le *Code de droit canonique* et dans les documents religieux ou administratifs que nous avons consultés, on constate qu'aucune norme ne prescrit la coutume, diffuse en Italie, qui veut que ce soient « les époux qui aillent attendre leurs épouses dans l'église de la paroisse de ces dernières ». M. Bozon, dans son ouvrage de sociologie du rituel du mariage, utilise l'expression de « mariage uxori-local » pour indiquer cette coutume qui est largement répandue en Italie aussi. On peut alors le considérer comme la « règle ». Cela est l'une des raisons qui nous a amenée à interviewer l'épouse du couple qui s'est marié au sanctuaire, ajouté au fait que nous attendions des descriptions concernant la cérémonie et les choix opérés – des plus sérieux, comme le cours de préparation au sacrement du mariage et la liturgie de la Parole, aux plus frivoles, comme l'habillement et le décor de l'église¹⁷⁰. Une certaine réticence des interviewés a empêché une histoire des mœurs en matière de mariage : en particulier, le petit nombre de couples mariés que nous avons interviewés n'a pas fourni suffisamment de matériau permettant d'illustrer les changements dans le rite. Pour cette raison aussi, nous sommes obligés de baser, en grande partie, nos considérations sur les informations recueillies auprès des observateurs privilégiés.

Mlle Meneghel nous a déclaré que pendant les années quatre-vingts, on célébrait de

¹⁶⁷ Voir *Libro Sinodale*, Belluno, Tipografia Piave, 2006, n. 233 (Le lieu de la célébration), p. 181.

¹⁶⁸ Voir *Libro Sinodale*, p. 182 et n. 234 (Moment de fête et de charité), p. 182.

¹⁶⁹ Voir *Libro Sinodale*, n. 234 (Moment de fête et de charité), p. 182

¹⁷⁰ Nous avons aussi participé à quelques mariages célébrés dans l'église du sanctuaire : en total trois de 2002 à 2007.

quarante à cinquante mariages par an¹⁷¹ au sanctuaire tandis qu'aujourd'hui, selon le Recteur, on en célèbre une trentaine environ¹⁷². La « tradition » semble être établie depuis la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale, comme en témoigne par exemple le quotidien local dans lequel on annonce en 1969 qu'« au sanctuaire, de février à début mai, on a célébré onze mariages »¹⁷³. Le chroniqueur entend surtout démontrer que cet édifice sacré est fréquenté même en dehors de la période de la grande fête : dans les années soixante, la paroisse d'Anzù – le village où s'érige le sanctuaire – avait déjà été établie. En effet, le nombre reporté dans cet article – unique dans les sources consultées – se révèle remarquable car l'estimation qui nous donne le Recteur au cours des années soixante et soixante-dix est de soixante-dix mariages environ par an. La coutume de choisir le sanctuaire comme lieu de la célébration du mariage témoigne que le lieu est tenu en grande considération par les habitants du village. Cependant, cet attachement serait également confirmé en dehors d'occasions aussi gaies : comme nous explique l'ex-Recteur, le cimetière du village est resté à son ancien emplacement, c'est-à-dire juste au pied de l'escalier qui mène au sanctuaire, en dépit des propositions d'en construire un nouveau dans le village¹⁷⁴.

Aujourd'hui, le nombre de mariages célébrés est presque divisé par deux, en moyenne trente couples se marient au sanctuaire chaque année. Selon le Recteur, les raisons d'une diminution aussi importante sont l'augmentation des mariages civils mais surtout la forte diffusion de la cohabitation sans mariage : un choix « toujours regrettable » comme il nous le dit explicitement¹⁷⁵. Lorsque, au cours de l'entretien, nous l'avons relancé en affirmant qu'après tout, comparé à de nombreuses paroisses locales, le sanctuaire nous paraissait « compétitif », le Recteur répond : « nous avons cette possibilité, car c'est le sanctuaire diocésain et pour les fidèles du diocèse il s'agit d'un lieu privilégié pour la célébration des mariages. Ce serait un lieu privilégié aussi pour ceux qui proviennent d'autres diocèses, mais les supérieurs ne sont pas toujours d'accord pour autoriser les mariages hors de leur diocèse »¹⁷⁶. Le Recteur du sanctuaire nous a ensuite expliqué qu'il n'y avait aucune difficulté à se marier au sanctuaire si l'un des époux, au moins, réside dans le diocèse de Belluno – Feltre et si les curés de leur paroisse (avec l'agrément de l'Ordinaire du lieu) sont d'accord. Traditionnellement la célébration se déroule dans l'église d'appartenance de la mariée, mais si le couple exprime le désir de le célébrer au sanctuaire, le Recteur préfère,

¹⁷¹ Entretien avec Mlle Meneghel (le 30 avril 2002).

¹⁷² Entretien avec le Recteur, le Père Secondo (le 3 mai 2006).

¹⁷³ *Oggi la festa di San Vittore*, « Il Gazzettino », LXXXIII, 112, mercoledì 14 maggio 1969, p. 9.

¹⁷⁴ Entretien avec le Père Attilio (le 27 avril 2001).

¹⁷⁵ Voir le DEUXIEME CHAPITRE et l'entretien avec le Recteur, le Père Secondo (le 3 mai 2006).

¹⁷⁶ Entretien avec le Recteur, le Père Secondo (le 3 mai 2006).

avant tout, écouter leurs motivations. Il sait que la beauté du lieu attire beaucoup de couples : tout en reconnaissant que la beauté est une bonne motivation¹⁷⁷, il utilise une métaphore qui provient de l'art pour préciser quelle valeur devrait acquérir le mariage par rapport au lieu de célébration. Ainsi, il précise que « le cadre est une chose, mais tout autre chose est le tableau qui y est contenu »¹⁷⁸. Cette métaphore est particulièrement appropriée car elle révèle le rapport étroit et parfois peu évident qui existe entre le choix d'un lieu pour la célébration de la cérémonie du mariage et l'agrément de ce cadre. Aucun interviewé parmi les couples mariés au sanctuaire ne motive son choix par la simple beauté du lieu, tandis que tous expriment l'existence d'un attachement personnel. Le choix de se marier au sanctuaire des saints Victor et Couronne découle de motivations différentes, mais répond principalement au choix de ce sanctuaire en particulier. La prédilection pour le lieu semble liée à la tradition familiale aussi bien qu'à l'intérêt pour ce patrimoine – bien culturel local. Certaines épouses nous expliquent qu'elles n'étaient pas capables d'imaginer leur mariage dans une église différente, comme si le lieu du mariage faisait partie d'un projet identitaire du couple.

Pour cette raison, on ne peut pas reporter le choix du sanctuaire à des simples motivations esthétiques¹⁷⁹. Nous osons nous exprimer avec des considérations qui font appel à l'essence d'un choix opéré à partir de sentiments moraux : le beau du sujet croyant est autre que le beau des philosophes¹⁸⁰, même si les deux ont trouvé, dans la société contemporaine, la possibilité de se « rencontrer » dans le « goût » pour certains édifices et lieux de forte attraction de fidèles et de visiteurs. La découverte tardive de la notion de « goût » a impliqué que la « notion de beau et la notion d'objet esthétique coïncident seulement à partir du dix-huitième siècle »¹⁸¹. Ce genre de distinction n'est pas aussi important pour cette étude, cependant il aide à comprendre les changements dans les manières d'aborder un lieu sacré comme le sanctuaire en examen. Une question se pose sur ce point : existe-il une valeur intrinsèque du lieu ?

Notre enquête a mis en lumière que le choix du sanctuaire comme lieu de célébration du mariage doit mûrir sur un double ordre de considérations : en premier lieu, les époux

¹⁷⁷ On rappelle qu'il s'agit d'une idée théologique avant d'être une considération « esthétique moderne » : voir, par exemple, I. Fernandez, entrée *Beauté*, in J.-Y. Lacoste, *Op. cit.*, 1998, pp. 215-218 (de l'édition italienne).

¹⁷⁸ Entretien avec le Recteur, le Père Secondo (le 3 mai 2006).

¹⁷⁹ En effet, des difficultés ressortent lorsqu'on considère le fait que « les œuvres d'art, pour être efficaces, doivent adhérer à un état unitaire de réalité » : cela signifie que la réalité de l'œuvre d'art correspond à la certitude de la perception sensible et non à l'adhésion à une vérité ou à une révélation. Voir R. Arnheim, *Estetica e religione*, in M. Eliade, *Op. cit.*, 1994, vol. IV, pp. 232-236, en particulier p. 233.

¹⁸⁰ W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, trad. it *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 1991.

¹⁸¹ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, Torino, Utet, 1998 [1^{ère} éd. 1960], entrée *Bello*, p. 120.

révèlent qu'ils ont une motivation pour se marier au sanctuaire et celle-ci peut résider avant tout dans leur attachement personnel ou familial à ce lieu. Si l'on suit encore la métaphore du Recteur « le cadre peut être beau et certains font le choix du sanctuaire comme cadre et alors les photographies résultent belles, le lieu est aimé car il s'agit d'un moment qui peut être célébré hors de la curiosité etc. Celles-ci sont des motivations que l'on peut avoir à l'esprit, mais, moi, je dis toujours « tu célèbres le sacrement du mariage, ceci en est le cadre qui peut être plus ou moins beau, sur ce point on est bien d'accord et ça peut être aussi ceci, c'est-à-dire la beauté du sanctuaire dans sa manifestation artistique, mais rappelles-toi qu'avant tout, il faut l'esprit de foi » »¹⁸². Certains couples se présentent en rappelant que leurs parents se sont mariés au sanctuaire et expriment le désir de répéter ce choix, mais cela est agréé par le Recteur *seulement* s'ils ont tenu leurs promesses.

Le sanctuaire propose une offre dans ce champ car, depuis quelques années, les époux peuvent y trouver un lieu où effectuer entièrement leurs noces, de la cérémonie religieuse au moment convivial¹⁸³, sans qu'un déplacement soit nécessaire. En effet, l'église est très belle, on peut l'atteindre à pied grâce à un escalier « théâtral » et, dans la partie du couvent, l'ancien réfectoire peut être utilisé pour la réception des invités. Enfin, s'il fait beau la réalisation des photographies est assurée. A travers le choix du mariage au sanctuaire, les époux contribuent à personnaliser leur rite religieux, mais lorsque le choix est pondéré avec le Recteur du sanctuaire, on assiste véritablement à l'un des différents modes d'appropriation d'un lieu sacré, *haut lieu* de la religiosité locale. Certaines questions restent ouvertes car notre enquête, concentrée sur d'autres aspects de la croyance religieuse, ne donne qu'un aperçu sur cet important rite de passage célébré au sanctuaire. D'une part, l'enquête s'est arrêtée seulement sur quatre couples à cause de l'échantillonnage qui, depuis le début, s'est révélé biaisé à cause du niveau d'étude. Nous n'arrivons pas à trouver de couples avec un petit capital culturel disposés à se faire interviewer. D'autre part, on pourrait remédier à cet inconvénient en enquêtant, d'un point de vue historique, sur les registres de mariages conservés dans les archives du sanctuaire, mais cette fois avec les instruments statistiques de l'enquête quantitative. Toutefois, les deux cas de figure constituent maintenant des pistes sur lesquelles nous voudrions revenir dans d'autres études.

¹⁸² Entretien avec le Père Secondo (le 3 mai 2006).

¹⁸³ Entretien avec Mlle Meneghel (le 30 avril 2002).

SEPTIEME CHAPITRE

LES INDICATEURS DU LIEN SOCIAL : LA VILLE SECULARISEE ET SON SANCTUAIRE.

1. Le sanctuaire en question

1.1 Les restaurations du sanctuaire: l'engagement de tout un siècle

a. La période qui suit la Grande Guerre : les premiers travaux

Au cours du vingtième siècle, pendant une période de cinquante ans environ, le sanctuaire fait l'objet d'une grande popularité et suscite un fort intérêt pour les initiatives qui y sont organisées et pour le rôle qu'il commence à revêtir dans la vie ecclésiale du diocèse. Des « personnages inoubliables et extraordinaires » se sont succédé dans la vie du sanctuaire : ils appartiennent au clergé local aussi bien qu'au laïcat, mais tous ont laissé des œuvres spirituelles et matérielles et surtout un souvenir important parmi les militants d'aujourd'hui¹ et les simples fidèles. Des années trente aux années soixante du vingtième siècle, le sanctuaire est fréquenté par des hommes et des femmes très actifs qui ont consacré leur vie à l'apostolat catholique : ils sont des « âmes cachées qui ont soutenu les services utiles et nécessaires (...) et les milliers de choses qu'il fallait tous les jours »². En effet, on n'oublie pas de commémorer « les éminents fondateurs et bienfaiteurs » avec une plaque dans le cloître du sanctuaire où sont marqués les noms de prêtres et de laïcs qui ont consacré leurs œuvres et leur temps à Saint Victor. L'exemple d'une prise en charge du sanctuaire par la société locale est donné par les différents « soins » que l'édifice sacré a reçu durant le siècle dernier. A partir de la période qui suit la Grande Guerre, plusieurs cycles de restaurations sont mis en place dans l'ensemble d'édifices sacrés qui composent actuellement

¹ Entretien avec M F. Dal Sasso (janvier 2007).

² Voir G. Cengia, *Cinquant'anni dopo. Giubileo della Casa Diocesana degli Esercizi Spirituali di S. Vittore – Feltre (BL)*, Belluno, Tipografia Piave, 1982, p. 17.

le sanctuaire. Les témoignages que nous avons recueillis considèrent qu'il s'agit-là d'un aspect crucial : ceci nous a conduits à approfondir cette hypothèse dans les documents et les sources historiques où les restaurations sont un mot-clé et montrent l'investissement dont elles font l'objet³. Un observateur privilégié nous explique que « la première des restaurations est faite au cours des années trente avec le Père Giulio Gaio, en réparant la cuisine, les pièces en bas et surtout les dortoirs. Ensuite, on a eu une seconde restauration, dans les années soixante, et enfin il y a la restauration qui continue encore : on est déjà en 1986-1987 lorsqu'on a pensé à refaire la partie hydraulique, en installant le chauffage »⁴. Cette restitution s'est avérée assez précise, mais après lecture des documents, la première des restaurations est toutefois apparue la plus significative car elle a véritablement éveillé l'attention de la société locale. Notre interviewée, qui a été la « secrétaire bénévole » pendant quarante ans, même si elle nomme le Recteur avec lequel elle a plus longtemps collaboré – le Père Gaio – ne mentionne pas un autre personnage important : il s'agit du premier à encourager les restaurations de la période entre les deux guerres, le Père Giuseppe Bortolon. A notre avis, cette première « mobilisation » pour sauver le sanctuaire a imprimé une marque sur les cycles suivants, car la réponse à la demande des habitants de Feltre et de ses alentours d'aides financières pour les restaurations a toujours été rapide et généreuse. Selon un observateur, l'attachement des fidèles s'est révélé à la fois « atavique et traditionnel » et continue encore de nos jours « on ne sait pas bien pourquoi »⁵.

Après la Grande Guerre, lors de l'arrivée du Recteur, le Père Giuseppe Bortolon, en 1919, les conditions dans lesquelles l'église et les autres édifices se trouvaient sont très mauvaises. Le Recteur lance la première des « trois vagues de restaurations » qui ont intéressé le sanctuaire tout le long du vingtième siècle : il s'engage dans la récolte de fonds pour faire face aux travaux les plus urgents causés par la guerre et il reçoit une indemnisation de l'Etat italien⁶. Toutefois, cette somme n'est pas suffisante car les expertises révèlent des dégâts beaucoup plus importants⁷ : les documents et la correspondance avec la curie diocésaine et avec le l'Etat italien, à ce sujet, couvrent une période de cinq ans environ (1917-1923), tandis que les travaux commencent effectivement par une mise en sécurité du

³ Voir le paragraphe DEUXIEME CHAPITRE.

⁴ Entretien avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002).

⁵ Entretien avec M. S. Claut (le 12 mars 2002). L'observateur privilégié utilise ces mots lorsqu'il nous explique que le projet que l'Association intitulée aux « Saints Martyrs Victor et Corona » poursuit et mise à rendre le sanctuaire capable de se soutenir tout seul.

⁶ Voir les Archives du sanctuaire, n. inventaire 82.

⁷ A. Moschetti, *I danni ai monumenti e alle opere d'arte delle Venezie nella guerra mondiale MCMXV-MCMXVIII*, Venezia, Ferrari, 1928-1931.

toit⁸. Si l'on en croit les nombreux appels du Recteur dans les pages du bulletin paroissial, les autres travaux peinent à démarrer : en 1920, le Recteur annonce que « le Ministère a récemment approuvé la restauration du sanctuaire de saint Victor, peu loin de Feltre. C'est une fête pour l'art ! »⁹. Malgré cette annonce enthousiaste, les restaurations ne commencent pas et l'année suivante, en février 1921, se constitue de nouveau un comité, le *Comitato pro S. Vittore*, « dans le but de solliciter les travaux de Restauration du Sanctuaire Monumental et d'intégrer l'œuvre du gouvernement avec le concours de tous les amateurs d'art et des personnes dévotes de Saint Victor ». Ce comité est composé du Recteur soutenu par trois notables de Feltre qui exercent des professions libérales¹⁰. Après une autre expertise et après avoir vérifié l'insuffisance des fonds disponibles, le Recteur demande à la curie diocésaine la permission de lancer une récolte d'argent qui puisse sensibiliser le Pontife Benoît XV à ce problème. La réponse de la curie diocésaine (lettre du 28 septembre 1923) est plutôt sèche : avant de demander au Saint Père (qui sur ces entrefaites est décédé), il est exigé de rassembler les offrandes que le sanctuaire a recueillies, de justifier la manière dont elles sont utilisées, et de rendre compte des sommes reçues de l'Etat pour les dégâts de guerre¹¹. Il faut préciser aussi qu'à ce moment-là, la paroisse des Saints Victor et Couronne comprend un territoire assez vaste de cinq villages, tandis que les autres biens possédés par la paroisse avaient déjà été aliénés entre la fin du dix-neuvième et le début du vingtième siècle tantôt par d'autres Recteurs, tantôt par le Trésor public¹².

Dans les documents conservés dans les Archives du sanctuaire, le Recteur apparaît comme un prêtre zélé avec un caractère bien trempé : en 1922, certains travaux de restauration sont effectués avec des difficultés¹³ et ce n'est qu'en 1925 que les travaux débutent véritablement. L'intervention a lieu suite à la bienveillance du « regretté Monsieur

⁸ Dans les Archives du sanctuaire nous avons repérés plusieurs documents concernant cette restauration, mais malheureusement pas de documentation photographique. Voir les Archives du sanctuaire, n. inventaire 82.

⁹ Voir *Il restauro del santuario di S. Vittore a Feltre*, « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », I, 1, aprile 1920, p. 1.

¹⁰ Le Président est un ingénieur (Rasi Ing. Luigi), le Père Bortolon en est l'adjoint. Le caissier est le chevalier et officier Giorgio De Mezzan et le secrétaire est un autre ingénieur Luigi Meneghel. Voir « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », II, 2-3, febbraio-marzo 1921, p. II. Les majuscules sont reportées de l'original.

¹¹ Archives du sanctuaire, lettre de la curie diocésaine au Recteur du sanctuaire, le 28 septembre 1923, n. inventaire 58.

¹² Une étude historique met en relief ce genre d'initiatives G. Biasuz, *Un parroco di S. Vittore "contestatore"*, « Archivio storico di Belluno Feltre e Cadore », XLIV, 205, 1973, pp. 136-139. Lorsque la loi de 1867 dissout les congrégations religieuses locales, les biens du sanctuaire passent au Trésor public et sont vendus publiquement : « La vente aux enchères des mobiliers appartenant à l'ex Famille Franciscaine devrait rapporter quatre cent liras environ au Trésor public ». Voir la Chronique locale de « Il Panfilo Castaldi », I, 23, martedì 8 ottobre 1867, p. 92.

¹³ L'annonce du début des travaux se trouve dans A. Alpago-Novello, *I restauri di San Vittore*, « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », III, 4, aprile 1922, pp. 25-26. Des documents sont aussi conservés dans les Archives du sanctuaire: n. inventaire 82.

Max Ongaro, directeur des Beaux-arts de la Vénétie, qui a eu le mérite de faire mieux connaître et apprécier aux habitants de Feltre leur monument religieux et historique le plus grand et qui avait étudié avec une passion d'artiste, la restauration de l'église de saint Victor pour retrouver sa forme originale de 1101 (...). Cette question a été déférée à la Direction Générale des Beaux-arts qui a envoyé une commission spéciale (...) *dans le but d'enlever les décors baroques en stuc remontant au dix-septième siècle*. A ce but, le Ministère a affecté une première somme de 50.000 lire¹⁴. Cette somme devrait permettre de commencer à consolider la façade et de « débarrasser » l'intérieur de l'église. A cette occasion, la découverte de fresques anciennes au-dessous des décors en stuc a encouragé l'enlèvement de toute la partie baroque de l'église pour revenir à l'architecture romane. Il faut savoir qu'en Italie, l'histoire de la restauration connaît un moment de critique et de discrédit du style baroque, surtout entre la fin du dix-neuvième et le début du vingtième siècle, lorsqu'on essaie de récupérer les formes, les thèmes et le style classiques¹⁵. En tant que sociologue des religions, nous regrettons qu'avec les décors en stuc, aient été également enlevés les anciens ex-voto, ainsi que l'absence de photographies témoignant de la condition précédente de l'église. A l'époque, ce type de témoignages n'intéressait pas le clergé local et la conscience ethnographique était encore loin de s'affirmer. En effet, il faut remonter à 1953, pour que le sanctuaire des saints Victor et Couronne fasse l'objet d'une Enquête sur les Sanctuaires de la Société d'Ethnographie Italienne, en collaboration avec la Commission Pontificale d'Art sacré. Le Recteur le Père Giulio Gaio a reçu et répondu au questionnaire avec soin : dans les Archives du sanctuaire on trouve encore le brouillon où les réponses concernant les ex-voto (questions de 13 à 15) expliquent que :

- les ex-voto encore existants proviennent de la piété de personnages riches ou nobles et ils peuvent être considérés « 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 en argent pour les restaurations de l'église et des décors anciens et pittoresques »¹⁶.

Les restaurations des années trente visent 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 passe au clergé diocésain : derrière cette

¹⁴ Voir « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », VI, 3, giugno luglio 1925, p. 73.

¹⁵ A. Conti, *Storia del restauro e della conservazione delle opere d'arte*, Milano, Electa, 1988.

¹⁶ Lettre du Recteur, le Père Giulio Gaio, le 16 mai 1953 : n. inventaire 71.

entreprise de restauration, il y a 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 » depuis 1921 déjà¹⁷. Seulement dix ans après, en 1931, l'Evêque Mgr Cattarossi confie au conseil diocésain de l'Action Catholique de Feltre la tâche de restaurer saint Victor¹⁸ où l'association trouve un excellent lieu pour ses réunions et pour les retraites spirituelles de ses militants jeunes et adultes. Certains reconnaissent à ce déplacement de Feltre au sanctuaire qui se trouve à quelques kilomètres de distance un « repliement stratégique face aux risques politiques du régime fasciste, étant donné que le fascisme combattait avec obstination l'Action Catholique de Feltre ». Cela semble illustré par différents épisodes : par exemple, « à la maison des œuvres catholiques (...) on avait mis les scellés aux bureaux, sous séquestre les registres et perquisitionné les salles à la recherche d'armes de lutte contre le régime »¹⁹.

De la fin des années vingt du vingtième siècle jusqu'à la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale, s'ouvre une époque de grande fréquentation du sanctuaire : 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 de d'apporter cette précision car si la dévotion des processions et des pèlerinages du jour de la fête racontée par les « vieux fidèles » ne mentionne pas la présence des « riches »²⁰, il n'en est pas de même pour le militantisme. Le militantisme d'Action catholique est beaucoup plus varié : les noms des personnes qui se sont distinguées pour leur engagement et pour leurs positions prééminentes dans la formation des militants appartiennent à une certaine élite locale. Cependant, les « vieux fidèles » qui avaient participé aux retraites spirituelles avant la Seconde Guerre Mondiale en gardent un souvenir qui a égalisé les différences. Erminia et avec Bruno évoquent lors de leur entretien leur fréquentation des retraites spirituelles d'Action catholique au sanctuaire des saints Victor et Couronne. Si la première se souvient surtout d'avoir été réprimandée pour ses jupes trop courtes, le second rappelle le déroulement d'une journée faite de prière et de méditation en écrivant sur son cahier toutes les impressions et les enseignements que cette expérience suscitait²¹.

¹⁷ Voir le Verbal du Conseil diocésain pour l'Action Catholique de Feltre, le 12 octobre 1921 : *Proposition de l'Action Catholique locale de destiner le couvent de Saint Victor « au but de propagande »*.

¹⁸ M. Giazzon, *Il culto dei Santi Martiri Vittore e Corona nell'antica diocesi di Feltre*, Feltre, Tipografia «B. Bernardino», 1991, p. 100.

¹⁹ Voir G. Cengia, *Op. cit.*, 1982, pp. 5-6.

²⁰ Voir le SIXIEME CHAPITRE et les entretiens avec les « vieux fidèles » : Rina (+), Erminia (+), Tranquillo, Bruno et son frère Adolfo, Ferdinando (+), Clara, Aldo, Maria e Maria Giovanna.

²¹ Entretiens avec Erminia (née en 1918, juin 2003) et avec Bruno (né en 1918, le 13 août 2003). En particulier, ce dernier à l'occasion du soixante-quizième anniversaire de la Maison des retraites spirituelles, en décembre

Un autre aspect doit être souligné car les restaurations entre les années vingt et trente sont les premières occasions (du vingtième siècle) où les habitants de Feltre et de son territoire contribuent généreusement à réparer et à récupérer le sanctuaire avec leurs offrandes. La société locale participe : « unie pour réaliser l'œuvre : il s'agit des paroisses, des prêtres, des professionnels et des gens très simples du peuple »²². Le Recteur du sanctuaire, le Père Bortolon, est le premier à encourager ces initiatives en , tentant de recueillir de l'argent grâce à divers moyens²³. Les nombreuses activités entreprises comprennent la vente de cierges votifs spéciaux, de lampes votives pour orner la logette au-dessus du martyrium, de cartes postales, photographies et autres supports dévotionnels : « sur demande des dévots et après l'envoi de la relative offrande, on allume des chandelles et des lampes à l'arche des Saints Martyrs »²⁴. Le Recteur soutient également d'autres initiatives dévotionnelles comme les messes à l'intention des défunts ou les messes commémorant les Saints Patrons et Protecteur du diocèse le 14 de chaque mois²⁵.

Un exemple de la générosité d'alors de la société locale est la récolte d'offrandes pendant Noël 1932, spécifiquement « en faveur des restaurations » : ces sommes pouvaient aller de 30 liras, données par une petite paroisse, à des montants plus considérables comme 554 liras, venant de Lamon ou 810 liras de Santa Giustina. Ces deux dernières sommes sont explicitement offertes pour qu'on dédie à la paroisse une chambre de la nouvelle Maison de retraites spirituelles²⁶. D'abord, il faut préciser que les deux paroisses de Lamon et de Santa Giustina font partie des plus peuplées du diocèse, tout en constituant chacune un vicariat rural. Elles sont surtout des communautés très animées d'un point de vue ecclésial, déjà dans la première moitié du vingtième siècle²⁷. Pour comprendre l'ordre de grandeur de ces

2007, a fait son témoignage face à un groupe de militants d'Action Catholiques de tous âges réunis dans un salle du sanctuaire. Voir *Un anniversario che prepara il futuro* et «*Nel 1936, agli Esercizi...*», in «L'Eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», 61, 29 dicembre 2007, p. I et p. III.

²² M. Giazzon, *Op. cit.*, 1991, pp. 100-101.

²³ Il s'agit d'initiatives que nous avons repérées dans le bulletin paroissial « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) » qui en 1928 change titre en « L'Eco del santuario e parrocchia di S. Vittore sul Miesna ». Ces sources sont disponibles dans les Archives du sanctuaire et dans la Section historique de la Bibliothèque municipale de Feltre.

²⁴ Voir les annonces dans le bulletin paroissial : « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », I, 2, settembre 1920, p. 28.

²⁵ Ces initiatives font partie des pratiques de dévotion que le Recteur met en place depuis son arrivée au sanctuaire : faire une offrande pour les messes est une invitation qu'il fait constamment aux fidèles.

²⁶ Deux ouvrages parcourent l'histoire de cette Maison de retraites spirituelles lors du cinquantième et du soixantième anniversaires: voir G. Cengia, *Op. cit.*, 1982, p. 12 et Associazione Santi Martiri Vittore e Corona (a cura della), *Relazione tenuta da L. Doriguzzi nella celebrazione del 60° anniversario, San Vittore. Il Convento e la Casa Esercizi*, Feltre (BL), Tipolitografia DBS, 1992, p. 11. En 2007, le sanctuaire a célébré le soixante-quinzième anniversaire avec une rencontre publique suivie d'une messe solennelle (le 25 octobre 2007).

²⁷ F. Tamis, *Il culto dei Santi nella Diocesi di Belluno-Feltre*, Belluno, Tipografia Piave, 1991.

offrandes, il faut savoir qu'avant la crise de 1929, le revenu mensuel moyen en Italie s'élève à deux mille huit cents liras et baisse dans les années trente à 2200 liras environ. Les chiffres indiqués nous semblent vraiment considérables, lorsque l'on considère que la donnée sur les revenus est calculée sur une base nationale et que la province de Belluno, comme toutes les aires géographiques montagnardes à l'époque, est très en retard sur le plan économique²⁸.

Nous considérons très significatif le fait que l'affection des fidèles de ces deux paroisses assez éloignées du sanctuaire, se perpétue aujourd'hui : ils font partie des groupes de pèlerins qui tous les ans se dirigent vers Saint Victor à l'occasion de la fête. Pour ces paroisses et leurs territoires, le lien avec le sanctuaire se noue au début du siècle, et, au tout au long des décennies suivantes, il est préservé par les prêtres originaires des lieux, qui encouragent la dévotion et l'affection des habitants. De cette manière, des représentations collectives sont transmises pour nourrir ensuite, à leur tour, la mémoire religieuse locale : à la base de la croyance et de l'attachement, on trouve des comportements vertueux et des expériences religieuses fortes où la composante émotionnelle est fondamentale.

b. Les restaurations suivantes : en vue d'un « usage collectif » ?

La deuxième vague de restaurations remonte aux années soixante : par chance, la Seconde Guerre Mondiale n'a pas causé au sanctuaire les mêmes dégâts que ceux de la Grande Guerre. Tout au contraire, il a hébergé les séminaristes de Feltre pendant l'occupation allemande de l'hiver 1943-1944, et, en 1943, lors d'un moment pénible pour toute la communauté, la dévotion aux Saints Patrons a connu un moment de grande participation à l'occasion de l'ouverture de l'arche et de l'ostension des reliques des Saints Victor et Couronne²⁹. Cette deuxième restauration vise surtout à améliorer le confort que le sanctuaire peut offrir à ses visiteurs : le couvent est transformé en résidence pour les réunions d'Action Catholique, pour les retraites spirituelles des jeunes et des adultes et pour d'autres réunions de groupes, par exemple, professionnels.

Parfois, certaines de ces interventions qui, à ce moment-là, apparaissaient fort « sages » et fonctionnelles, provoquent aujourd'hui une contrariété chez certains experts d'art : par exemple, les anciens volets en bois sont remplacés par des volets roulants en plastique qui ne sont absolument pas appropriés à la façade de style roman. Dans les années soixante, la Direction Générale des Beaux-arts ne s'est pas opposée au travail et a embrassé de bon gré la

²⁸ Voir le PREMIER CHAPITRE.

²⁹ Voir en ANNEXE D, les photographies concernant les ostensions de 1943.

motivation portée par le Recteur : à cause du vent qui, dans ce lieu, souffle souvent et plutôt fort, les volets en bois claquaient et chaque fois les verres risquaient de se casser³⁰. A quarante ans de distance, ces volets roulants sont un souci d'un point de vue esthétique aussi bien que « philologique », pour les amateurs d'art s'intéressant au Lors de notre première enquête de terrain, deux interviewés ont évoqué ce problème³¹ et, aujourd'hui encore, bien que la restauration soit terminée - un compte-rendu officiel a été fait en présence du public le 17 septembre 2005 (cette date reste à vérifier)-, les volets roulants protègent toujours les fenêtres de la façade principale et les petites fenêtres au-dessus du cloître. Certes, il s'agit d'un point relativement secondaire, cependant, il semble que tout travail et toute opération exécutés sur à un endroit du sanctuaire sont soumis et exposés à l'attention de la société locale. En 2007, le Conseil d'administration du sanctuaire a voté pour la restauration des fenêtres de la façade et encore une fois une récolte de fonds est promue pour faire face à ces exigences³². La société locale a toujours montré sa préoccupation à l'égard sanctuaire, et ce, de manière plus ou moins positive : par exemple, des arbres entouraient l'escalier menant au sanctuaire jusqu'aux années 1980, et lorsqu'ils ont été coupés, Mlle Meneghel, à qui l'on devait leur présence, s'est risquée à déposer une plainte.³³

La dernière des restaurations a été la plus longue et celle qui a le plus attiré l'attention, car elle devait répondre à un double objectif : il s'agissait de restaurer le couvent afin « d'offrir un service au public », mais aussi les fresques de l'église. Les travaux sont alors dirigés par la Direction Générale des Beaux-arts. L'intervention la plus importante a lieu en 1986-1987 : elle concerne le couvent, ainsi que les différentes peintures se trouvant dans l'église et les autres salles secondaires comme le réfectoire ou les salles du sous-sol. Ces projets ont engagé des financements qui ont mobilisé différentes institutions et des privés : les fonds mis à disposition proviennent du Ministère italien des biens et des activités culturelles, de l'Union Européenne et de fondations bancaires privées, mais aussi – et ceci est l'aspect le plus étonnant pour le sociologue – de simples citoyens qui se soucient du sanctuaire avec le don de petites et grandes sommes. « Lorsque nous avons lancé les

³⁰ Mlle Meneghel ajoute aussi que la présence des jeunes « contribuait, elle aussi, à faire claquer les fenêtres ». Voir entretien avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002).

³¹ Il s'agit des entretiens avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002) et avec le Prof. S. Claut (le 12 mars 2002) : la première en a parlé en répondant à une question sur les critiques portée au sanctuaire (la question était intentionnellement vague), tandis que le second, expert en art local, nous en a parlé pour souligner les aspects positifs et négatifs de la condition actuelle du sanctuaire.

³² Il Consiglio di amministrazione della Basilica-Santuario, *Un balcone per san Vittore*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», n. 18, 21 aprile 2007, p. II.

³³ Elle ajoute qu'elle se sentait sûre car le chef des gardes forestières lui avait écrit une expertise. Entretien avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002).

restaurations de 1985, 1986, 1987 nous avons eu des contributions de dix mille liras à cent millions ou un million de liras de la part des privés, non seulement des organismes publics. Tous se sentaient le devoir de contribuer pour rendre plus beau, ou mieux, de plus en plus beau Saint Victor. Donc il y a une véritable entente, un *feeling* si l'on veut l'appeler ainsi, entre Feltre et Saint Victor »³⁴. A cet observateur privilégié fait écho un membre de l'« Associazione Santi Martiri Vittore e Corona » : « Le projet prévoyait toute une série de restaurations concernant le couvent et non l'église. Donc les interventions ont touché les chambres et les salles, la partie hydraulique, les cuisines et les pièces oubliées. Le but est d'acquérir une fonctionnalité pour un meilleur accueil et porter le chauffage dans les chambres et la salle de bain où il n'y en avait pas »³⁵.

1.2 Le sanctuaire qui se renouvelle : forme et matière d'un changement social

Lorsque les interviewés commentent les travaux exécutés au sanctuaire, ils parlent souvent de « relance de la structure » : comme si à côté de la dévotion pour les Saints Patrons, le sanctuaire était aussi un espace capable d'accueillir des fidèles et, maintenant, des visiteurs. L'ex Recteur, le Père Attilio, nous suggérait que « pendant une certaine période le sanctuaire a été... j'ai du mal à dire oublié parce qu'on ne peut pas dire ainsi, mais après la Seconde Guerre Mondiale, il est laissé à une décadence. Décadence peut-être non, mais il ressentait les années, voilà, tandis que maintenant, complètement restauré, il attire beaucoup plus de gens »³⁶. Il continue en nous expliquant qu'il y a beaucoup de touristes qui viennent le visiter : ils viennent de diverses parties de l'Italie, mais aussi de France, d'Allemagne et d'Autriche. Le sanctuaire commence à être très connu y compris « parce qu'on le voit dans des émissions télévisées »³⁷.

Notre analyse des documents du vingtième siècle met en évidence que le changement le plus important ne s'est pas produit des années soixante aux années soixante-dix, comme l'on pouvait s'y attendre au regard des profondes transformations de la société italienne. Au contraire, « un certain monde semble finir » un peu plus tard, c'est-à-dire à partir de la moitié

³⁴ Entretien avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002). Pour avoir un ordre de grandeur dix mille liras au moment de passage à l'euro correspond à cinq euros environ, mais l'estimation de tous les travaux présentée lors de la célébration du terme des travaux est de six milliards de liras environ (qui correspond à un million et demie euros environ).

³⁵ Entretien avec M. S. Claut (le 12 mars 2002).

³⁶ Entretien avec le Père Attilio (le 9 avril 2002).

³⁷ Entretien avec le Père Attilio (le 9 avril 2002).

des années quatre-vingt : plusieurs événements se sont rapidement succédés au niveau local dans un contexte s'élargissant au niveau national et international. Le diocèse est officiellement supprimé puis, quelques années après, le Recteur du sanctuaire, le plus que centenaire Père Giulio Gaio, décède : ces événements ont provoqué par différents biais une « crise d'identité » au sein de l'Eglise locale de Feltre. Au niveau strictement dévotionnel, les changements concernent la piété à l'égard des Saints Patrons : même si ces formes de la piété n'avaient jamais été caractérisées par des actes de pénitence ostentatoire, elles finissent par présenter des modalités de déroulement différentes. L'« offre religieuse » du sanctuaire s'élargit à la société locale grâce à des négociations avec les institutions religieuses. L'analyse d'un observateur nous semble adéquate : « Le problème concerne la gestion mais, en même temps, la sauvegarde aussi de toutes les énergies économiques qui ont été mobilisées d'une manière spontanée et non institutionnellement organisée »³⁸. Toutes les activités de « relance », comme les appellent les observateurs privilégiés, parcourent un mouvement ascendant régulier qui, à notre avis, a atteint son maximum en 2001-2002 avec l'anniversaire des neuf cents ans de la fondation du sanctuaire : depuis, les efforts se sont concentrés sur le maintien ou un certain renouvellement à l'intérieur d'un « schéma connu », pour arriver à la fin des travaux en 2005.

Dans les années quatre-vingt dix et pour le Jubilé de l'An 2000, trois interventions successives ont lieu à l'intérieur de l'église : la première est réalisée de 1995 à 1999 et concerne la consolidation structurelle et la restauration des fresques dans la partie absidale et autour du martyrium. La deuxième, de 2001 à 2002, correspond à la restauration de la nef centrale et, enfin, la troisième vise la restauration de « la voûte en berceau à l'entrée (...) de la voûte centrale d'arêtes et des voûtes latérales ». En tout dernier est restaurée la tribune des chœurs datant du dix-septième siècle : les efforts pour ce lieu de culte sont considérables si l'on considère que le coût de la dernière partie du projet s'élève à trois cents millions de liras environ³⁹. En effet, tous les travaux sont inaugurés en septembre 2005 avec une rencontre publique où se sont confrontées les autorités religieuses et laïques, les experts de Beaux-arts et de nombreux invités par la curie diocésaine et par le Recteur du sanctuaire.

Les observateurs privilégiés commentent les faits : « lorsqu'on a lancé, en son temps, une souscription pour les restaurations du sanctuaire, celle-ci a rejoint des chiffres dont je ne rappelle pas exactement, mais autour d'une centaine de millions »⁴⁰. D'autres ont des

³⁸ Entretien avec M Piazza (le 5 avril 2002).

³⁹ *Le fasi del restauro degli affreschi* ne *Il nuovo Feltrino*, marzo 2002, p. 8. Ce chiffre correspond à cent cinquante mille euros environ.

⁴⁰ Entretien avec M G. Piazza (le 5 avril 2002).

considérations semblables voyant cette générosité comme une preuve de la préoccupation des habitants de Feltre et de son territoire pour leur sanctuaire. « Quand il y a eu un problème de stabilité du mont, c'est-à-dire que sont apparus des graves problèmes au niveau géologique, le journal *Il Gazzettino* a promu une récolte publique de fonds. Donc, ceux qui voulaient ou qui auraient voulu contribuer avaient à leur disposition un compte courant à la banque où ils pouvaient faire une offrande. Pendant un mois ou deux on a recueilli six millions de lires et plus »⁴¹.

Les offrandes proviennent de personnes qui ont un attachement et une affection particuliers pour le sanctuaire : des individus aux associations, des donations en héritage aux contributions institutionnelles, « tout le monde – certains peu et certains beaucoup – offraient (...) dans l'intention de sauvegarder ce symbole de la *Feltrinità* »⁴². Les travaux ont redonné au sanctuaire sa splendeur artistique, inconnue auparavant : ainsi une partie importante des fresques les plus anciennes a-t-elle été restaurée. Dans le même temps, c'est pour les professionnels l'occasion de découvrir le milieu naturel du sanctuaire⁴³. Les travaux de restauration et de récupération sont un passage obligé pour « relancer un bien artistique, architectonique et culturel » et dans le commentaire de l'ex Recteur – le Père Attilio – on en trouve la confirmation : « en effet, maintenant qu'il est complètement restauré, il attire beaucoup plus de fidèles et de visiteurs ». 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 originale des images peintes sur les murs du sanctuaire qui serait didactique selon ce Recteur, la lecture et l'interprétation ainsi proposées nous semblent très modernes⁴⁴.

Si l'on pousse un peu les concepts de la sociologie des religions, on peut dire que le sacré, comme il se concrétise dans l'édifice religieux, acquiert une valeur supérieure s'il est aussi historique et attractif d'un point de vue esthétique. On peut aussi ajouter que le sacré

⁴¹ Ce chiffre correspond à trois mille euros environ. Entretien avec Mme R. Gabrieli (le 20 avril 2002). D'ailleurs, les travaux pour les problèmes de stabilité du rocher où le sanctuaire s'élève constituent aujourd'hui encore un problème à résoudre et pour lequel se sont mobilisés le diocèse et la commune de Feltre, avec l'allocation de fonds (un million trois cent mille euros) de la part du Ministère de l'Environnement et de la Sauvegarde du Territoire et de la Mer. Voir *Rocca di San Vittore, lavori di sistemazione*, in « Il giornale di Feltre. La città », II, 4, agosto 2008, p. 7.

⁴² Entretien avec Mme R. Gabrieli (le 20 avril 2002).

⁴³ Par exemple la restauratrice et la responsable de la *Soprintendenza ai Beni storici artistici e demoantropologici del Veneto* « s'étonnent surtout du milieu naturel dans lequel le sanctuaire est immergé. (...) le lieu leur on fait agréer une dimension toute intérieure presque incroyable dans la vie frénétique de nos jours. Voir *Un breve colloquio ne Il nuovo Feltrino*, marzo 2002, p. 7.

⁴⁴ Voir l'entretien avec le Recteur, le Père Attilio (le 9 avril 2002). En ce sens, sont également intéressantes les considérations sur le rapport entre place, espace et lieu que nous avons discutées dans le QUATRIEME CHAPITRE.

comme il est vécu dans ce rapport entre la ville et le sanctuaire, donc dans l'agencement concret d'un *lien social*, n'est pas étranger à la réalité politique. Le rapport que toute société locale entretient avec son patrimoine naturel et artistique entraîne aussi une action politique, en dehors des orientations des partis, et dans l'intérêt de Feltre et de son territoire.

1.3 De nouveaux usages pour le sanctuaire

Si, d'un côté, l'histoire récente du sanctuaire semble être faite de restaurations successives, de l'autre, les fonctions et les « services » que cet espace sacré propose dans la société contemporaine changent aussi radicalement sur la durée d'un siècle. Lors du passage au clergé diocésain, le sanctuaire des saints Victor et Couronne est une grande paroisse qui a la charge d'âmes de cinq villages dans les alentours du mont Miesna, tandis que dans la première moitié du vingtième siècle, la partie de l'ex couvent est partiellement restaurée pour loger une Maison de Retraites Spirituelles. « En 1931, l'Evêque confie au conseil diocésain de l'Action Catholique de Feltre, la tâche de restaurer saint Victor » dans le but de récupérer un espace « très approprié pour la Maison de Retraites Spirituelles »⁴⁵. Cette Maison naît, principalement, pour des exigences de l'Action Catholique « d'ouvrir un nouveau chapitre : dans le but de faire grandir l'intériorité pour se préparer à soutenir de nouvelles luttes et atteindre de nouveaux buts, (...) en favorisant ainsi une croissance culturelle systématique et une maturation harmonieuse des adhérents à l'association ». En même temps, cet éloignement du centre de la ville signifie aussi « se replier » face des risques politiques représentés par le régime fasciste⁴⁶.

Comme on vient de voir, il s'agit d'une occasion où « tout le monde », c'est-à-dire les fidèles avec la société locale, contribue généreusement avec des dons d'argent : « Un peu à la fois, ici on érigeait un mur et là on refaisait un plafond, en transformant un grand dortoir en plusieurs petites chambres (...) la maison devenait de plus en plus accueillante »⁴⁷. En 1932, commence une longue « chaîne qui persiste jusqu'à nos jours » d'exercices spirituels, « journées de prière et de spiritualité, de formation sociale, d'étude et de congrès de différentes associations comme les ACLI (...) ou les Licenciés Catholiques »⁴⁸. Parmi ses nombreux usages, cette Maison a servi dans les moments d'émergence comme refuge pour les persécutés au lendemain du 8 septembre 1943, après la signature de l'armistice à la fin de Seconde Guerre Mondiale, mais elle a été aussi un asile pour les nombreuses familles sinistrées à cause des inondations du Polésine en 1951⁴⁹.

⁴⁵ Voir M. Giazzon, *Il culto dei Santi Martiri Vittore e Corona nell'antica diocesi di Feltre*, Feltre, Tipolitografia «B. Bernardino», 1991, p. 100.

⁴⁶ Voir G. Cengia, *Cinquant'anni dopo. Giubileo della Casa Diocesana degli Esercizi Spirituali di S. Vittore – Feltre (BL)*, Belluno, Tipografia Piave, 1982, pp. 5-6.

⁴⁷ Voir G. Cengia, *Op. cit.*, 1982, p. 12. D'ailleurs, même un observateur privilégié le confirme : voir entretien avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002).

⁴⁸ Voir M. Giazzon, *Op. cit.*, 1991, pp. 100-101. ACLI est le sigle d'Association Catholique Travailleurs Italien.

⁴⁹ Voir G. Cengia, *Op. cit.*, 1982, pp. 24-26.

Les cinquante premières années de cette structure correspondent à une période d'activité intense et surtout « indiscutée », car, au moins jusqu'aux années soixante-dix, l'activité de la Maison reste inchangée. Dans la Vénétie, la diffusion de structures semblables est faible et, en même temps, l'Association Catholique locale (de Feltre) est plutôt puissante. Il suffit de penser à l'importance de personnages politiques et militants comme Manlio Pat, élu sénateur à l'Assemblée Constituante, qui aujourd'hui encore reste un point de repère fondamental pour la mémoire de l'Action Catholique et pour la Maison de retraites spirituelles⁵⁰. La fin des années soixante marque un premier changement : même à Feltre, on ressent certaines conséquences des troubles de « 1968 ». En revenant sur ce changement, on souligne qu'à ce moment-là « pointer le doigt contre l'Eglise est devenu une mode. La retraite et le silence laissent la place à la confrontation et au dialogue (...), parfois caractérisés par une critique aveugle (en italien « *qualunquismo* ») et une violence qui entraînent de méprises et d'amères défections »⁵¹.

La Maison des retraites spirituelles est une structure initialement interne au sanctuaire et complètement plongée dans les initiatives promues par les institutions religieuses. Depuis peu, cette maison est devenue partiellement extérieure au sanctuaire et ouverte aux expériences de nature plus génériquement culturelle et non seulement religieuse. Aujourd'hui, il s'agit d'un espace ouvert à « ceux qui, dans le domaine de l'inspiration et de la pensée catholique, s'engagent dans le témoignage et au service dans les différents secteurs du vivre social »⁵². Mlle L. Meneghel s'occupait de la Maison de retraites spirituelles depuis la moitié des années cinquante et nous a raconté une petite partie de son expérience : « D'habitude, dans les premières années trente, on faisait de véritables cours d'exercices spirituels pour différentes catégories de personnes : pour les jeunes hommes, les jeunes femmes, pour les adultes etc. et au fur et à mesure que l'on avançait l'affluence augmentait, mais toujours des personnes provenant du diocèse »⁵³. Les cours que l'on propose comprennent encore les « exercices de spiritualité » adressés aux laïques et aux religieux, mais aussi les cours de préparation aux Sacrements comme la première Communion ou la Confirmation : « les jeunes viennent avec leur curé et s'arrêtent du matin au soir pour faire une sorte de retraite en préparation au sacrement de la confirmation ou de la première

⁵⁰ Voir, par exemple, lors du soixante-quinzième anniversaire de la Maison des Retraites Spirituelles est mis en place un souvenir du vingt-cinquième anniversaire dans un jeu de références mémorielles : voir M. Pat, *Manlio Pat: la Casa esercizi chiede unità*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplémento de «L'Amico del Popolo», 61, 29 dicembre 2007, p. IV.

⁵¹ Voir G. Cengia, *Op. cit.*, 1982, pp. 27-28.

⁵² Voir G. Cengia, *Op. cit.*, 1982, p. 16.

⁵³ Entretien avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002).

communion »⁵⁴. Toutefois, cette structure n'est pas exclusivement consacrée aux activités traditionnelles de l'apostolat catholique, mais aussi aux différentes initiatives spirituelles avec une disponibilité complète vers des projets, cours ou congrès culturels ou formatifs⁵⁵.

Un changement encore plus important a concerné les usagers de cette Maison qui, aujourd'hui, ne s'adressent pas seulement aux groupes de forte inspiration catholique, mais aussi à des groupes qui s'installent au sanctuaire pendant quelques jours pour des cours dont les thèmes sont variables. Comme expliquait la responsable de la Maison : « Nous donnons hospitalité à des groupes organisés, normalement pour la partie religieuse, mais non seulement pour de véritables cours de spiritualité, mais donnons aussi hospitalité à des associations culturelles, professionnelles qui organisent des cours de formation et de confrontation pour leurs membres ou leurs dépendants. On a eu des congrès de médecins, du Parc des Dolomites, le Rotary ou le Lions Club »⁵⁶. D'ailleurs, en les examinant de plus près, ces exemples rappellent les fonctions d'un espace comme l'ex couvent où, depuis cent cinquante ans, il n'y a plus de congrégations religieuses résidentes : les nombreux Recteurs qui se sont succédé, tous appartenant au clergé séculier, ont ouvert le lieu à l'animation extra-liturgique et cette animation comprend ce genre d'activités. Le véritable changement se réalise avec l'ouverture de la Maison de Retraites Spirituelles, et du sanctuaire, aux « divers esprits de la vie »⁵⁷, y compris les cours animés avec le support des philosophies orientales. A notre relance sur cet aspect qui pourrait éloigner le sanctuaire de son orthodoxie, on nous a répondu que l'autorité religieuse – l'Evêque – a une pleine compréhension de la situation car ces personnes ne « démontrent aucune action ou attitude contraire à l'Eglise, en revanche, ils apprécient le milieu, donc il faut respecter leur idée ». Ensuite, notre interviewée précise qu'« il y a des personnes très bien qui parfois restent le dimanche et ne participent pas à la messe, supposons, mais ils ont un certain type de religion personnelle et sont suivies par leur maître ». Il est intéressant de remarquer la modalité d'acceptation de la part des autorités religieuses : il s'agit d'un modèle qui, lors de notre première enquête de terrain, vise à élargir la gamme de personnes qui fréquentent et connaissent le sanctuaire⁵⁸. Les usagers du

⁵⁴ Entretien avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002).

⁵⁵ Mlle L. Meneghel, et le Recteur soulignent l'ouverture aux différentes catégories professionnelle et aux collectivités locales. Voir les entretiens avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002) et avec le Recteur, le Père Attilio (le 5 avril 2002).

⁵⁶ Entretien avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002).

⁵⁷ Cette expression appartient au Recteur du sanctuaire lorsqu'il nous a présenté le sanctuaire dans son ensemble d'art, en nous accompagnant dans une visite au sanctuaire.

⁵⁸ Les entretiens avec le Recteur, le Père Attilio, avec Mlle L. Meneghel et avec le directeur responsable du périodique « Il nuovo Feltrino » et membre de l'Association « Santi Martiri Vittore e Corona » vont dans le même sens.

sanctuaire sont acceptés à condition qu'ils apprécient profondément le sanctuaire, tout en y reconnaissant la nature spirituelle et culturelle du lieu qui devient ainsi un « milieu idéal pour élever les personnes » qui le fréquentent en ces occasions-là. Dans ce lieu, l'inspiration spirituelle semble presque s'imposer aux visiteurs : « on voit ces personnes qui peut-être ne viennent pas avec un but religieux, mais après, quand ils sont ici, ils comprennent et partent touchés ». Parfois ils disent : « C'est beau ! Je voudrais venir de nouveau comme pèlerin, je voudrais revenir une fois tout seul... Ici tout fait respirer la spiritualité »⁵⁹.

Dans les sources les plus récentes et dans la deuxième partie de l'enquête, l'attitude que nous avons relevée semble plus « sélective » et dans le sanctuaire on donne surtout l'hospitalité à des groupes religieux, ou ayant des activités « religieuses » ou « religieuses » au sens large du mot comme, par exemple, les cours d'iconographie. Les raisons peuvent résider dans une multiplication de la disponibilité de ce genre de lieux ou dans les changements des personnes qui s'occupent maintenant de la Maison des retraites spirituelles, mais une réponse univoque n'est pas, pour l'instant, possible. Les interviewés éludent ce genre de question, comme si elle n'avait pas d'importance ou s'ils voulaient maintenir le respect et la discrétion sur l'intimité des personnes qui fréquentent le sanctuaire⁶⁰.

L'anniversaire pour les soixante-quinze ans de la Maison des retraites spirituelles, célébré en 2007, est aussi l'occasion pour faire le point sur les perspectives futures, notamment la

certification de la maison comme « Maison religieuse pour l'hospitalité ». Cela permettrait d'accueillir davantage d'hôtes, mais aussi aux gestionnaires d'acquiescer de nombreux accomplissements normatifs⁶¹. Ces perspectives autour des fonctions et des usages du sanctuaire sont orientées par le Conseil d'administration, d'un côté, et la communauté ecclésiale de l'autre. Les uns préconisent que cet espace pourra être élargi à un emploi plus « rentable » avec une mécanisation des accès, par exemple, avec l'installation d'un ascenseur qui du bas de l'écluse amène directement au sanctuaire. Les autres expliquent que, dans les deux cas, d'établissement d'une communauté religieuse ou de mécanisation des accès, la nature du lieu devrait rester inchangée. En d'autres termes, la dimension diocésaine,

⁵⁹ Entretien avec le Recteur, le Père Attilio (le 5 avril 2002).

⁶⁰ En ce qui concerne ces aspects de la gestion, le changement des responsables s'est traduit en une diminution de la confiance en l'interlocuteur qui demandait de renseignements. Nous ne croyons pas qu'il s'agisse simplement d'éluder des questions indiscrettes, mais d'un sentiment d'insécurité, du « changement d'un monde », si l'on peut s'exprimer ainsi.

⁶¹ Ces accomplissements normatifs concernent la prévention des incendies, l'accessibilité pour les handicapés, l'hygiène et la sécurité. Voir *Storia dei restauri e della manutenzione. Diego De Paoli: collaborare a 360 gradi*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», 61, 29 dicembre 2007, p. III.

caractéristique fondamentale de ce lieu, doit être préservée: si la mécanisation doit éviter d'amener des masses de touristes bruyants, la communauté religieuse de son côté ne doit pas empêcher l'usage qu'en fait l'Eglise locale depuis un siècle environ⁶². On voit alors comment le sanctuaire continue à traduire des élans vers l'innovation le changement qui révèlent une vocation et une tradition du lieu toujours vives.. Le sanctuaire des saints Victor et Couronne ne se présente jamais comme un espace muséal, mais comme un espace « vécu », accompagné d'une grande prudence dès qu'il s'agit de le rendre plus « rentable ». Lorsqu'on essaie de penser cet espace dans la perspective d'un futur de la communauté ecclésiale, l'attention est portée à l'identité du lieu par rapport à la ville avoisinante et au territoire. Les raisons résident surtout dans le rapport spécifique qui s'est instauré entre le sanctuaire et la ville : ce rapport se développe dans les deux directions et dans une réciprocité de renvois symboliques, identitaires et relationnels. Tout en étant une ville sécularisée, Feltre s'intéresse d'une manière active de « son sanctuaire » comme le révèle l'existence d'associations s'occupant du lieu d'une manière directe ou indirecte. D'autres indices vont dans le même sens tel que la distribution du journal aux familles chaque année.

⁶² Voir le rapport rédigé par le Père G. Antonioli: *Le prospettive della Casa esercizi alla luce del primo annuncio*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», 61, 29 dicembre 2007, p. IV.

2. La société locale

2.1 La ville s'active : l'association « Santi Martiri Vittore et Corona »

L'association « Santi Martiri Vittore e Corona » s'est officiellement instituée en janvier 1988, mais un groupe de personnes qui comprend les futurs membres de l'association s'intéresse à la situation du sanctuaire déjà à la moitié des années quatre-vingts. La réunion du groupe dans cette association représente l'acte formel qui donne un caractère officiel à une réalité déjà existante et organisée. L'un des membres fondateurs nous explique que « l'association est née parce que ces personnes continuent à rester ensemble et qu'ils continuent à s'occuper de saint Victor, mais aussi d'autres activités qui pouvaient être profitables d'un point de vue culturel et pour la promotion de la zone de Feltre ». Lorsqu'on a remarqué que l'association était juste intitulée aux deux Saints Patrons, l'interviewé nous a expliqué que « le nom de l'association est tel parce qu'il fallait un nom, mais nous ne sommes ni le Comité pour saint Victor, ni le Conseil d'administration, ni le syndicat d'initiative. Nous ne sommes absolument pas ainsi »⁶³. Un extrait du statut de l'association explique les fins et les modes qui orientent les initiatives et les actions de ses membres : les buts comprennent des actions et des initiatives pour « maintenir et développer l'unité du territoire de Feltre que le *Feltrino* a eu en héritage de l'ancien diocèse supprimé ; conserver et valoriser les traditions et le patrimoine culturel et les transmettre aux jeunes générations ; favoriser les initiatives de progrès socio-économique de la communauté. L'association, (pas clair) collabore avec la communauté ecclésiale, pour une commune animation chrétienne du *Feltrino* et pour la conservation du sanctuaire, comme source de foi et d'unité »⁶⁴. Les valeurs qui inspirent cette association sont chrétiennes et catholiques car l'association « est formée de personnes qui n'ont pas de difficultés à se déclarer chrétiennes. La vision des différents problèmes n'est pas nécessairement liée à Saint Victor (...) mais la perspective est chrétienne, si vous voulez, catholique. Cependant, si l'on va voir à l'intérieur qui sont les membres ou qu'est-ce qu'ils étaient d'un point de vue politique, s'ils se sont manifestés, on trouve un peu de tout »⁶⁵.

⁶³ Entretien avec M. S. Claut – directeur responsable du périodique « Il nuovo Feltrino » (le 12 mars 2002).

⁶⁴ « L'Association qui s'inspire de valeurs religieuses, culturelles et sociales propres du christianisme est constitué le 29 janvier 1988 (...) et n'a pas de buts lucratifs ». Voir *Associazione Santi Martiri Vittore e Corona* in: <http://www.comune.feltre.bl.it/associazioni>

⁶⁵ Entretien avec M. S. Claut (le 12 mars 2002).

On voit que cette association n'a pas trouvé sa raison d'être dans sa relation exclusive avec le sanctuaire, mais dans celui-ci elle a trouvé une impulsion forte au point de le préciser dans son statut. L'orientation des actions que ses membres mettent en place n'est pas religieuse au sens strict du mot : elle s'inscrit dans une perspective d'évaluation logistique et fonctionnel qui vise la récupération d'un espace essentiel à l'entretien du lien des habitants avec le sanctuaire, lien dont la dévotion est l'essence fondamentale, mais pas la seule. Lors du premier entretien avec l'un des responsables, le dessein de l'association est illustré de cette manière : « lorsque les travaux seront terminés les interventions épuisées et les ressources utilisées, le sanctuaire devrait être mis en condition de marcher tout seul »⁶⁶. La constatation initiale concerne « la nécessité de nombreuses interventions de restauration du bâtiment, de maintenance ou d'amélioration qui manquaient d'un projet organisé et fonctionnel. Il arrivait qu'une personne laisse une somme au sanctuaire (...) ou, par exemple, un carreleur faisait le don d'un stock de carreaux qu'il n'était pas capable de vendre et on les plaçait ici et là avec des résultats grotesques ou discutables d'un point de vue esthétique... pour ne pas dire pathétiques »⁶⁷.

Ce projet devait se faire par des « personnes professionnelles dans le but de donner plus de fonctionnalité et capacité d'accueil », en particulier, à la partie du couvent. Donc « l'association a chargé du projet des professionnels dument payés pour ne pas avoir un rapport de sujétion qui s'établit lorsque les choses sont faites gratuitement (...) Le rapport doit être clair entre le professionnel et le commanditaire donc on discute et on raisonne sur les temps et les modes, tout en les précisant ensemble »⁶⁸. Les travaux ont procédé « par parties au fur et à mesure que l'argent *était* disponible, mais en dehors de ce projet on ne plante même pas un clou pour éviter des « vols de fantaisie » et des interventions risquées d'un point de vue esthétique »⁶⁹. En effet, le projet est arrivé à un premier terme à la fin des années quatre-vingt dix et le terme définitif des restaurations a été inauguré en septembre 2005.

Parmi les diverses activités de l'association, l'une trouve au sein de la société locale une certaine notoriété et appréciation : il s'agit de la publication du périodique intitulé « *Il nuovo Feltrino* » que l'on pourrait traduire par « Le nouveau territoire de Feltre ». Ce journal

⁶⁶ Entretien avec M. S. Claut (le 12 mars 2002).

⁶⁷ Entretien avec M. S. Claut (le 12 mars 2002).

⁶⁸ « On a chargé du travail Perego e Testolini je ne sais pas si tu les connais. Voilà Perego est décédé il y a deux ans, je crois, et il dirigeait la restauration du théâtre de Feltre. Testolini était un ingénieur civil, un professionnel de bonne réputation ». Entretien avec M. S. Claut (le 12 mars 2002).

⁶⁹ Entretien avec M. S. Claut (le 12 mars 2002). Les exemples du carrelage et des volets roulants sont jugés comme le pire auquel on a pu arriver au sanctuaire : un bâtiment du seizième siècle ne pouvait pas être aussi gâché. Voir aussi l'entretien avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002).

fait le point sur les progrès des restaurations puisqu'il est « motif d'orgueil légitime de savoir que pendant les quinze dernières années, les libres offrandes pour les restaurations de l'ensemble de Saint Victor ont dépassé un milliard et huit cents millions de liras. (...) Cet apport généreux a permis d'entamer d'autres interventions de la part de l'Etat, des organismes public et de la Direction Générale des Biens de l'Environnement et des Beaux-arts de la Vénétie »⁷⁰. La forme de la récolte de fonds s'enracine dans « l'ancien usage chrétien d'offrir pour les travaux – dans les bâtiments sacrés – une certaine somme par mètre carré » que dans notre cas concerne la restauration des surfaces peintes qui restaient. En 2002, ces surfaces s'élèvent, dans l'ensemble, à deux cent soixante mètres carrés. Le coût de chaque mètre carré est de cinq cents euros, qui peut être divisé en quotes-parts de cinquante et vingt-cinq euros⁷¹.

Même les membres de cette association, comme d'autres observateurs privilégiés interviewés, se donnent pour objectif de « faire connaître San Victor hors de Feltre : cette tâche est de tout le monde parce qu'il le mérite vraiment »⁷². Toutefois, le but de cette association est aussi d'organiser des « activités qui peuvent être de bénéfice d'un point de vue culturel et du point de vue de la promotion de Feltre et de son territoire ». Chaque numéro du bulletin de l'association consacre des articles à la scène politico-sociale aussi bien que de thématiques historiques, littéraires ou artistiques : il est aussi le lieu idéal pour cultiver une certaine mémoire locale, notamment par la référence aux personnalités qui se sont distinguées au sein de la société locale pour engagement civique ou social. La visibilité et la réponse des lecteurs à ces initiatives sont expliquées de la manière suivante : « La population de Feltre a apprécié cette association (...) parce que, au-delà des finalités statutaires qui sont précises mais difficiles à réaliser, elle contribue à enrichir le débat public d'une manière évidente avec la publication d'un périodique tout les trois ou quatre mois »⁷³. En effet, l'existence de ce périodique confirme une donnée fondamentale : le lien que d'une manière implicite ou explicite, la ville et le sanctuaire entretiennent. Les groupes du laïcat local et les individus démontrent leur intérêt pour le sanctuaire, de même que les initiatives associatives qui ne sont guère religieuses ou, pour mieux le dire, qui ne le sont pas au sens strict du mot.

Les conflits personnels et les idiosyncrasies réciproques comme, *a contrario*, les affinités idéologiques et les sympathies personnelles, contribuent à la formation et à la

⁷⁰ Cette chiffre correspond à neuf cent mille euros environ. *Le fasi del restauro degli affreschi*, in « Il nuovo Feltrino », marzo 2002, pp. 8-9.

⁷¹ « Il nuovo Feltrino », marzo 2002, p. 9.

⁷² G. Perenzin, *Un breve colloquio*, « Il nuovo Feltrino », XIII, 1, marzo 2002, p. 7.

⁷³ Entretien avec le Directeur Responsable du Périodique « Il nuovo Feltrino », M. S. Claut (le 12 mars 2002).

cohésion des groupes. Des échanges matériels et symboliques, presque ininterrompus du début du vingtième siècle à nos jours, nous permettent de voir le sanctuaire comme un « activateur » au sein de la société locale. La fondation de cette association en est un exemple significatif : ce n'est que l'une des plus « adhérentes » au sanctuaire, s'intitulant aux Saints Patrons de Feltre. D'autres exemples, même de formation plus récente, s'occupent également du sanctuaire, mais avec une attitude différente définissant le lieu à la fois comme centre de culture, d'art, d'histoire et de spiritualité au niveau local, mais adoptant aussi une perspective plus large qui considère l'Italie dans l'Europe⁷⁴.

Une circonstance a touché le sanctuaire des saints Victor et Couronne d'une manière particulière : il s'agit de la mort du Père Giulio Gaio qui a été le Recteur du sanctuaire pendant une période exceptionnellement longue. En 1992, il a cent cinq ans et il est resté au sanctuaire pendant soixante ans environ. Cette figure exceptionnelle a contribué à augmenter l'affection des habitants de Feltre et des fidèles pour le sanctuaire : « il a été un point de repère car il avait une autorité morale, spirituelle, mais il avait aussi une autorité civile et personnelle qui est incomparable pour tout successeur »⁷⁵. En effet, il s'agit d'un personnage spécial qui est entré dans la plus haute considération de la société civile, car sa foi très ferme et son zèle hors du commun ont été adressés à la sphère religieuse aussi bien qu'à la sphère civile, dans les moments les plus difficiles pour la communauté »⁷⁶. Le sanctuaire a vécu dans un rapport de « symbiose » avec le charisme personnel du prêtre⁷⁷ et « sa mort a fait disparaître certaines choses comme la présence de la gardienne – sa nièce – pour cette raison on ne cultive plus le jardin potager, on n'élève plus de lapins, poules et poulets ». L'analyse est encore plus dure lorsque l'interviewé constate qu'« une sorte d'appauvrissement symbolique au niveau spirituel et quotidien a affecté ce lieu : souvent on allait au sanctuaire pour faire une visite à son Recteur et c'était un plaisir. Maintenant, on va au sanctuaire pour le sanctuaire »⁷⁸. Ce prêtre dont les qualités sont exceptionnelles « était le point de référence pour un très grand nombre de fidèles de Feltre : ceux qui avait envie de se confesser, d'aller

⁷⁴ Les exemples sont nombreux, mais nous renvoyons au paragraphe consacré à un répertoire non exhaustif, dans ce même chapitre.

⁷⁵ Entretien avec le journaliste M. G. Piazza (le 5 avril 2002).

⁷⁶ Voir l'article : *Nel decennale della scomparsa di don Giulio Gaio*, « Il nuovo Feltrino », marzo 2002, p. 11.

⁷⁷ Il est évident que le mot « charisme » n'est pas utilisé dans son sens originellement défini en théologie, mais dans son extension courante utilisée en sociologie: S. Abbruzzese, entrée *Charisma: Social Aspects of*, in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Editors-in-Chief: N. J. Smelser and P. B. Baltes, Amsterdam (*et al.*), Elsevier, 2001, pp. 1653-1659.

⁷⁸ Entretien avec (le 5 avril 2002) confirmé aussi par un autre observateur: voir l'entretien du 20 avril 2002.

boire quelque chose avec lui, (...) donc il était considéré comme le sage du pays. Vous marchez marchez et arrivez où vous pouvez vous confier comme à un ami »⁷⁹.

Autour de ce prêtre s'était agrégé un réseau de bénévoles et de passionnés qui se sont engagés « d'une manière incroyable pour cette structure ». Toutefois, ce deuil fait partie de l'ordre naturel des choses et aujourd'hui, « indépendamment des personnes, le sanctuaire garde ses caractéristiques : il est visible, important, un point fondamental pour les habitants de Feltre (...) et, disons-le, le sanctuaire est lui-même charismatique ». L'un des observateurs privilégiés précise que le sanctuaire, indépendamment de l'autorité religieuse présente, gardera « ses qualités » surtout dans les moments où des figures de l'activisme laïque continuant d'offrir une partie importante de leur vie pour le sanctuaire⁸⁰.

La mort de l'ancien Recteur marque un relâchement des rapports entre le sanctuaire et l'association car lorsque le personnage autour duquel le groupe s'était agrégé est décédé « les personnes qui trouvaient en saint Victor un point de repère (...) pour une sympathie particulière, pour amitié et rapport affectif (...) se sont retirées »⁸¹. Le Recteur qui l'a suivi est chargé de la curie qui l'autorise à agir et s'organiser comme il lui convient, sur la base des délibérations du Conseil d'Administration du sanctuaire. Il s'agit d'un organe collégial formé de quatre prêtres et de cinq laïcs et il est élu tous les quatre ans. Le premier des Recteurs que nous avons interviewés nous en a parlé assez diffusément lors du premier entretien (le 27 avril 2001), tandis qu'à d'autres occasions d'échange avec les Recteurs, cet aspect n'a pas été mis en relief.

Si l'on compare les différents témoignages, une première remarque concerne les changements qui se sont produits dans certains rapports institutionnels durant ces sept dernières années. En particulier, la possibilité d'interviewer le président de l'association « Santi Martiri Vittore e Corona » a mis en relief les événements et les instances auxquels l'association naissante a essayé de répondre à la fin des années quatre-vingts. On a ainsi accès aux propositions, qui, dans une vie ecclésiale encore vivante, réclament la considération des hiérarchies ecclésiastiques pour les militants de Feltre⁸². Les activités du sanctuaire et de l'association se sont partiellement séparées dès lors que le Recteur « historique » du sanctuaire est décédé, après soixante ans passés à la direction du sanctuaire et de la Maison des retraites spirituelles. Celui-ci avait consacré son œuvre et sa mission à la

⁷⁹ Entretien avec Mlle R. Gabrieli (le 20 avril 2002).

⁸⁰ Entretien avec le journaliste M. G. Piazza (le 5 avril 2002). Le premier exemple qu'il porte est Mlle Luisa Meneghel qui pendant vingt ou trente ans est secrétaire bénévole à saint Victor : elle y a consacré une vie, mais il y en a d'autres qui d'une manière désintéressée offre leur disponibilité pour grandir la structure ».

⁸¹ Entretien avec M. S. Claut (le 12 mars 2002).

⁸² Entretien avec le Président M. F. Dal Sasso (janvier 2007).

restauration, la récupération et le renouvellement de l'identité du sanctuaire, en rapport avec son territoire non seulement d'un point de vue symbolique, mais aussi d'un point de vue réel, avec une offre concrète d'un « espace en plus » à l'adresse de la société locale.

Donner accès aux fidèles à la protection, à la grâce et au salut constitue la fonction fondamentale de tout sanctuaire et donc aussi du sanctuaire des saints Victor et Couronne, mais la tolérance et l'amabilité d'un prêtre extraordinaire ont ouvert cet espace à la société locale, y compris celle constituée en divers associations et mouvements. L'engagement dans l'apostolat catholique constitue l'un des fronts d'activation des différents acteurs qui fréquentent – et fréquentaient autrefois – le sanctuaire, mais on doit aussi remarquer les efforts, les intérêts et les choix concrets de ce Recteur dans le sens d'une amélioration et une multiplication des activités visant l'ouverture du sanctuaire au monde. Il ne s'agit pas tant de faire l'éloge de ce personnage, mais plutôt de lui reconnaître un rôle dans le processus qui exprime le lien entre un lieu sacré et une ville sécularisée. Si le sanctuaire continue à être visité, l'un des motifs de son appréciation doit aussi être renvoyé aux figures qui, dans ce lieu, se sont exprimés, soient-ils des religieux ou des laïcs. La présence contemporaine de laïcs et de religieux souligne encore une fois la rencontre constructive entre monde religieux et monde séculier. On relève aussi la prise en charge des destins du sanctuaire de la part de la société locale lorsque les autorités religieuses semblent ne pas le valoriser suffisamment⁸³.

2.2 Ville – sanctuaire : entre symbolique et concret à l'intérieur d'un réseau social ?

Un répertoire des groupes qui fréquentent le sanctuaire donne lieu à une liste qui n'est pas exhaustive, mais qui offre une synthèse des possibles usages d'un sanctuaire aujourd'hui, dans une société moderne et sécularisée. Lorsque nous utilisons le mot « usage » dans ce contexte, nous ne pensons pas seulement à une logique instrumentale, mais il simplifie efficacement un certain nombre de vocations « secondaires » des lieux et des édifices sacrés. Ces vocations comprennent, d'abord, l'ouverture des espaces sacrés à des interprétations différentes et, plus spécifiquement, à celles qui ne sont pas strictement destinées à la liturgie. A travers cet élargissement des formes de participation du sanctuaire à la vie sociale locale, on peut renouveler, parfois accroître, mais surtout différencier les types de visiteurs qu'un

⁸³ La période dont nous a parlé le Président de l'Association « Santi Martiri Vittore e Corona » est le même de la construction du centre culturel « Albino Luciani » et de la suppression du diocèse : les années quatre-vingts, tandis que l'Evêque concerné est Mgr Ducoli aujourd'hui « émérite et très aimé », mais à cette époque-là plutôt contesté.

sanctuaire attire⁸⁴. Toutefois, ce qui nous semble encore plus significatif est que, si ces usages peuvent être considérés comme secondaires par rapport aux fonctions liturgiques que tout édifice sacré présente, l'union de plusieurs intérêts à la fois d'agrégation ludique et de « promotion sociale » comporte la « redécouverte » de ce type de lieux sacrés. A partir de ces constatations, le sanctuaire se révèle un « lieu complexe » où plusieurs besoins individuels et collectifs peuvent se rencontrer. Dans la créativité ecclésiale qui s'est exprimée au travers des personnages – laïcs bénévoles et religieux – qui ont oeuvré, pendant une longue période, pour le développement culturel et religieux de ce lieu, on peut relever la capacité de réinventer un rapport avec la ville et ses habitants. Plusieurs observateurs privilégiés nous ont parlé de ce « capital humain » constitué des personnes qui se sont succédé dans les plus différentes initiatives de l'apostolat catholique local : en particulier, l'ex Recteur du sanctuaire, le Père Giulio Gaio, demeure le personnage légendaire pour son rôle au sein de l'Eglise locale. Toutefois, ce religieux de longévité remarquable représente aussi un point de repère pour la société locale – civile aussi⁸⁵ – étant donné l'engagement qu'il a montré à plusieurs reprises au cours de sa vie. Son importance a été centrale pour l'impulsion qu'il a donnée à l'associationnisme catholique de Feltre, mais il faut aussi rappeler les risques qu'il a courus, pendant la Seconde Guerre Mondiale avec d'autres religieux de la région, lorsqu'il a pris soin de nombreux civils et victimes des persécutions dans la région⁸⁶.

Sa disparition détermine un changement dans l'histoire du sanctuaire ; toutefois, il existe une certaine continuité, comme le suggèrent les observateurs privilégiés. Par exemple, l'actuel Recteur explique-t-il ainsi les changements de la typologie de groupes qui fréquentent le sanctuaire à partir de l'évolution à laquelle on a assisté à l'intérieur de l'Eglise même : « Aujourd'hui, la maison de spiritualité s'ouvre non seulement à l'Action Catholique, mais aussi à toutes ces associations et mouvements, groupes ecclésiaux qui sont nés après le Concile Vatican II. En particulier, si lors de la naissance de la Maison des retraites spirituelles on avait en majorité des membres de l'Action Catholique (...) maintenant on a une grande diversité qui fait partie de l'évolution qu'il y a eu à l'intérieur de l'Eglise. Nous avons besoin d'accueillir d'autres groupes : il n'en reste pas moins que l'engagement de la Maison de retraites spirituelles demeure la même, mais on peut même utiliser le sanctuaire en

⁸⁴ Voir le SIXIEME CHAPITRE où l'on propose une typologie de ces visiteurs.

⁸⁵ En dépit des imprécisions possibles que la notion de « société civile » peut entraîner, cette fois elle nous paraît presque obligée car les interlocuteurs de ce prêtre appartiennent en même temps à des groupes amicaux, associatifs et d'intérêt qui se sont révélés en dialogue avec les institutions politiques locales et nationales et avec les institutions religieuses.

⁸⁶ L. Doriguzzi, in S. Claut (a cura di), *Op. cit.*, 1996, pp. 57-64. Toutefois, nombreux autres ouvrages tentent de faire un portrait de ce prêtre exceptionnel, à partir des documents audiovisuels recueillis en l'occasion de ses cent ans.

le faisant ainsi connaître »⁸⁷. L'ouverture aux sensibilités et aux degrés différents de l'action religieuse est une caractéristique qui, implicitement, permet un tel élargissement du public se rendant au sanctuaire et peut devancer la visite dévotionnelle se faisant occasion de sociabilité et de loisir. L'entreprise d'atteindre le sanctuaire à pied est une possibilité de plus en plus attrayante en ce moment où les « routes principales et secondaires du sacré » sont aussi devenues un phénomène de mode⁸⁸.

Les rapports que tous ces acteurs sociaux entretiennent avec le sanctuaire sont directs ou indirects selon le degré d'implication que l'on peut envisager entre le sanctuaire et ces derniers. On peut observer « pendant qu'elle se fait » la production d'une *relation sociale* avec la présence ou, au contraire, l'absence des acteurs qui deviennent des intermédiaires tantôt institutionnels, tantôt individuels du rapport avec le sanctuaire.

a. Les rapports directs

Dans le premier cas, le sanctuaire est à la fois acteur et lieu de déroulement d'une action liturgique ou sociale : la nouveauté est alors constituée par la possibilité de concevoir dans ces lieux une action qui n'est pas seulement liturgique, mais que l'on peut plus largement considérer comme sociale. Ce fait s'est produit grâce à un processus d'élargissement des fonctions du sanctuaire, mais grâce aussi à une ouverture progressive au monde de la part des figures engagées dans la vie ecclésiale locale. Cette ouverture cesse d'être considérée comme une désacralisation du lieu au cours du vingtième siècle : il s'agit d'un indice évident de la sécularisation des consciences et non plus seulement d'une sécularisation qui a touché de manière importante les biens matériels de l'Eglise.

D'un côté, ce qui est intéressant de relever est le laps de temps pendant lequel cette ouverture s'est produite, à savoir celle d'entre les deux guerres mondiales, et, de l'autre, la capacité de ne pas céder à une pure logique instrumentale dans la gestion du sanctuaire. Autrement dit, le sanctuaire des saints Victor et Couronne se pose dans une continuité où les raisons de la transformation du couvent dans une maison ouverte à un certain type de séjour ne dépendent pas exclusivement d'une stratégie économique ou d'une récupération d'un espace vide à cause de la baisse des vocations religieuses. Au niveau ecclésial, il est évident qu'aux cours des années trente du vingtième siècle, on est encore dans une « période d'or » où la baisse des vocations religieuses semble largement balancée par la suite croissante de

⁸⁷ Entretien avec le Recteur, le Père S. Dalla Caneva (le 3 mai 2006).

⁸⁸ G. Rech, *Through a Sacred Space in the North of Italy: popular Catholicism between persistence and new meaning*, in *Journeys of Expression V: Tourism and the Roots / Routes of Religious Festivity*, Conference Proceedings of Centre for Tourism & Cultural Change (Belfast, Northern-Ireland, March 13-15 2006), Sheffield, 2006.

l'associationnisme catholique dont la « Maison de retraites spirituelles » du sanctuaire est un « produit nouveau ». Cette forme de gestion s'affirme en précurseur de toute une époque, si l'on considère le panorama de la région aussi bien que du diocèse où des centres semblables naissent à partir de la moitié des années cinquante.

Lorsqu'on nomme les raisons économiques, on évoque aussi, d'une manière sommaire, un aspect qui s'est révélé vraiment problématique à illustrer, en raison de la difficulté de recueillir de données fiables mais aussi de la discrétion que les acteurs concernés ont montrée à maintes reprises. L'Eglise locale continue à considérer ce sanctuaire comme un important centre de la pastorale et de « services diocésains », même si ces termes peuvent sembler démystifiants. Cependant, même en essayant de vaincre la réticence des interviewés, nous avons recueilli peu d'information en cette matière de la rentabilité du sanctuaire, largement insuffisant pour poursuivre une hypothèse sur le poids du sanctuaire pour un certain développement du tourisme de Feltre et de son territoire. Le chiffre d'affaire et des consommations induites par les activités proposées par le sanctuaire reste à préciser, tandis que les chiffres que ce sanctuaire mobiliser pour sa sauvegarde et restauration sont publics et publiés à différentes occasions.

D'ailleurs, les difficultés sont déjà compréhensibles à partir d'une constatation initiale : dans le sanctuaire, on ne trouve pas même une salle où seraient vendus des articles religieux ou votifs et des publications sur le sanctuaire, mais cette fonction est remplie par un meuble à vitrine discrètement positionné dans un coin du cloître et fermé à clef. Les cartes postales, les livres, l'assiette décorée et les petites médailles votives peuvent être achetés seulement en sollicitant le Recteur ou bien la secrétaire, présente quelques heures par jour seulement⁸⁹. Une petite annonce, auparavant écrite à la main et maintenant imprimée, informe : « Pour tout achat, sonner à la porte à côté »⁹⁰. Toutes les autres hypothèses poursuivies dans la tentative de mettre en rapport le tourisme religieux, les mariages célébrés et les autres services que le sanctuaire propose avec une rentabilité du sanctuaire pour l'Eglise locale et pour la ville de Feltre ont échoué⁹¹. Au contraire, le rapport entre le sanctuaire et la ville semble toujours se baser sur un niveau d'échange symbolique⁹² : ce qui nous suggère

⁸⁹ Pendant les six années d'observations et de visites répétées, les personnes qui s'occupent du sanctuaire d'un point de vue pratique sont changées plusieurs fois. En particulier, un changement à notre avis évident a eu lieu lors du décès de Mlle L. Meneghel en janvier 2003, qui, depuis quarante ans, s'occupait des aspects pratiques les plus divers de la comptabilité aux rapports avec les visiteurs et toujours comme bénévole.

⁹⁰ Voir en ANNEXE F la photographie de ce « lieu de commerce ».

⁹¹ G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, trad. it. *Filosofia del denaro*, Torino, UTET, 1984, pp. 443-458.

⁹² G. C. Homans, *Social Behaviour as exchange*, in « American Journal of Sociology », LXIII, 6, May 1958, pp. 597-606.

d'essayer de comprendre les enjeux de cet échange à l'intérieur des rapports directs, mais aussi indirects que le sanctuaire entretient.

b. les rapports indirects

Le sanctuaire construit des rapports indirects avec la société locale lorsqu'il sert d'interlocuteur ou qu'il oriente l'action des différents acteurs d'une manière instrumentale ou symbolique dont la valeur intrinsèque est soulignée par le caractère sacré du lieu⁹³. Les rapports indirects comprennent, par exemple, toutes les actions entreprises pour la sauvegarde du sanctuaire – « monument national »⁹⁴ – de la part de nombreux acteurs sociaux. Des institutions laïques et religieuses aux groupes qui se sont formés spécifiquement à ce but, tous contribuent à un projet commun de sauvegarde. D'un point de vue normatif, le sanctuaire a perdu une grande partie de sa « fonction spirituelle » de rappel de l'ordre moral ou de réprimande des comportements déviants : autrement dit, il a cessé de représenter une forme de contrôle social symbolique de la part de l'autorité religieuse sur les consciences individuelles. Sa présence sur le territoire demeure un signe important de la présence des autorités religieuses⁹⁵, mais on a affaire à un symbole dont l'efficacité se transpose aujourd'hui sur des valeurs positives qui, éventuellement, renforcent le rôle du sanctuaire dans le domaine de l'« exemplarité »⁹⁶. La « visibilité » du sanctuaire a subi une profonde transformation dans les significations qu'elle est capable de suggérer à l'observateur occasionnel ou assidu. Les sentiments et les valeurs que l'on continue à suggérer appartiennent à un espace cognitif activant un univers symbolique où les autorités religieuses laissent une ouverture à l'immanence de la culture, toujours doublement qualifiée de locale et de religieuse. La condition nécessaire est que l'on parle du sanctuaire et que l'on continue à le faire connaître : des paroles de certains observateurs privilégiés, on peut déduire la fierté et l'orgueil de posséder un bien culturel de grande valeur. Même cette forme de considération se traduit dans la possibilité de s'approprier d'un lieu et d'une dévotion qui des pères a été donnée aux fils, à travers la transmission d'une mémoire religieuse et d'un patrimoine de l'art local. Une telle considération demeure, même lorsque la mémoire s'avère être fictive, car les pères et surtout les mères sont émigrés, pendant un temps plus ou moins long. Dans ce

⁹³ Voir le TROISIEME et le QUATRIEME CHAPITRE.

⁹⁴ Comme on lit dans les sources du début du vingtième siècle : voir le DEUXIEME CHAPITRE.

⁹⁵ Voir le QUATRIEME CHAPITRE, en particulier la deuxième partie.

F. Demarchi, *Il territorio come fornitore di referenti simbolici*, «Sociologia urbana e rurale», n.12, 1983, pp. 3-10.

⁹⁶ J. Davallon, *Produire les Hauts Lieux du patrimoine*, in André Micoud (textes rassemblés par), *Des Hauts Lieux. La Construction Sociale de l'Exemplarité*, Paris, C.N.R.S., 1991, pp. 85-102.

dernier cas, la mémoire devient une réinvention qui lie ces personnes à un passé et à des origines qui tantôt sont l'objet d'un « mythe familial », tantôt deviennent les cordonnées du retour au temps hypothétique de l'« âge d'or » de l'Eglise, de la vie individuelle ou familiale.

Dans le cas des fonctions liturgiques sacramentelles, comme par exemple les mariages, ce décalage de sens et cette réappropriation symbolique d'un lieu se manifestent d'une manière évidente : nous avons assisté à des formes de personnalisation d'un sacrement qui, bien que vécu en tant que rite de passage, devient aussi l'occasion de montrer des signes de distinction. Déjà, à partir du choix du sanctuaire pour la célébration du mariage, dans une partie importante des cas, les acteurs concernés (les époux, mais aussi le clergé) opèrent à l'intérieur d'une tradition familiale ou locale. Comme nous en a témoigné l'actuel Recteur du sanctuaire et comme l'une des épouses interviewées nous l'a expliqué, dans les familles existe une tradition de mariage au sanctuaire des saints Victor et Couronne⁹⁷. Au contraire, le choix totalement indépendant, à savoir des couples provenant d'autres diocèses, est parfois entravé par des règles qui dépendent des dispositions de chaque diocèse d'appartenance, même si des exceptions célèbres ont été faites⁹⁸. Selon l'actuel Recteur, l'aspect le plus important d'un mariage au sanctuaire est représenté par la conviction personnelle des époux et par la conscience du choix définitif qu'un mariage doit impliquer⁹⁹.

Le sanctuaire est aussi le lieu d'une action sociale où la religion n'est qu'un principe inspirateur, parfois un cadre de référence, mais l'action en soi produit un phénomène social comme l'agrégation et l'action en vue d'un but commun, comme la restauration du sanctuaire et la sauvegarde de son rôle identitaire¹⁰⁰. Ce type d'action se fait toujours en « réseau » : il s'agit du réseau de ceux qui financent les œuvres – institutions et individus – aussi bien que du réseau des experts et des équipes qui exécutent les travaux auxquels on donne une certaine importance dont on témoigne, par exemple, dans les publications locales¹⁰¹.

La reconstruction de ce « réseau social » du sanctuaire se base sur les observations, les entretiens avec les observateurs privilégiés et les documents recueillis. Il nous paraît utile de remarquer qu'en ce qui concerne les observateurs privilégiés, ils coïncident souvent avec les acteurs concernés : nombre d'entre eux agissent dans le contexte que nous avons mis en

⁹⁷ Entretien avec le Recteur, le Père Secondo (le 3 mai 2006) et avec Viviana (mariée en 1991, interviewée en 2006).

⁹⁸ L'un des exemples qui nous a été fait par une interviewée est le mariage de la fille de Benetton, le magnat de l'industrie du vêtement.

⁹⁹ Entretien avec le Recteur, le Père Secondo (le 3 mai 2006).

¹⁰⁰ L'exemple est offert par l'association « Santi Martiri Vittore e Corona » : voir le paragraphe concernant l'activation de la société locale.

¹⁰¹ En particulier, il s'agit de l'ouvrage dirigé par S. Claut qui recueille différentes études : voir S. Claut (a cura di), *Op. cit.*, 1996.

lumière. Les informations que nous fournissent les Recteurs du sanctuaire sont, en grande partie, le produit d'un « langage autorisé » et ne s'éloignent jamais d'une position officielle de la part de l'Evêque. Ce fait ne constitue pas une difficulté intrinsèque à la posture religieuse, car si l'on étudie les comportements des institutions politiques, on peut apercevoir un comportement tout à fait semblable, presque spéculaire. En effet, tous ces observateurs ayant un rôle institutionnel nous restituent une image de totale harmonie pouvant paraître parfois « artificielle ». D'ailleurs, l'intérêt de tous les entretiens que nous avons recueillis réside dans le fait d'orienter l'enquête ethnologique de terrain, en fonction d'un cadre d'analyse permettant de relever des conflits et des contradictions présents dans certains discours. Ces conflits ne sont pas très marqués, mais des indices semblent importants à relever:

- à Feltre, on ne doit pas « mêler le sacré avec le profane »¹⁰² ;
- les institutions politiques n'ont plus le même poids pour le sanctuaire qu'elles avaient autrefois¹⁰³ ;
- les futurs usagers ou occupants du sanctuaire sont encore incertains¹⁰⁴.

2.3 Les acteurs en jeu

On recueille ici un répertoire riche, mais probablement non exhaustif, des acteurs qui engagent un rapport avec le sanctuaire, divisé selon différentes catégories.

Les institutions religieuses :

- le diocèse de Belluno – Feltre ;
- le clergé local ;
- les paroisses (groupes d'adultes et le Grest) ;

Les groupes d'inspiration purement catholique :

- l'Agesci ;
- les Scouts italiens et les Scouts d'Europe ;
- les mouvements religieux (néo-cathéchuméniaux, Focolarini, Comunione e Liberazione, Pentécostaires, Rinnovamento dello spirito).

D'autres associations non religieuses dont le sanctuaire n'est pas l'intérêt principal :

- Association *Santi Martiri Vittore e Corona*;

¹⁰² Voir le DEUXIEME CHAPITRE.

¹⁰³ Il s'agit d'une remarque (proche de la plainte) que nous avons recueilli d'une manière informelle, mais qui est également significative, à notre avis, d'un changement plus évident dans les attentes envers les institutions laïques que réel.

¹⁰⁴ G. Antonioli, *Le prospettive della Casa esercizi alla luce del primo annuncio*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», 61, 29 dicembre 2007, p. IV.

- *Associazione per i gemellaggi* (association pour les jumelages de la commune de Feltre) ;
- *Famiglia Feltrina* (le prix annuel « Santi Vittore e Corona »);
- *Amici di San Vettoret* (groupe informel et maintenant probablement dissous) ;
- *Associazione Il Fondaco per Feltre* ;
- *Associazione La Fenice Arte-Cultura-Turismo* de Feltre;
- *Lions Club* siège local;
- *Rotary Club* de Feltre;
- *GILF* (Gruppo Interaziendale Lavoratori Feltrini);
- *Circolo Romeo Centa*;
- *Associazione Alpini*;
- *Centro Studi Claviere* (« La via al santuario ») – Vittorio Veneto;
- *CLE* (Centrum Latinitatis Europae) – Punto CLE “Feltria”;

Les institutions laïques :

- l’administration municipale de Feltre ;
- les institutions politiques locales (adjoind à la culture de la province)
- le Ministère pour les biens et les activités culturels ;
- les écoles ;
- les fondations publiques (ex. Parco delle Dolomiti Bellunesi);
- les fondations privées (ex. Cassa di Risparmio di Verona, Vicenza, Belluno e Ancona);
- les militaires (Police municipale ; Police de la route ; Gardes forestières ; Sapeurs
Pompiers ; *Guardia di Finanza*) ;

Tous les autres acteurs divisés selon leurs intérêts et la nature de leurs actions :

- les habitants de Feltre et de son territoire ;
- les personnes dévotes aux Saints Victor et Couronne (les fidèles) ;
- les couples qui se marient au sanctuaire ;
- ceux qui font des offrandes pour le sanctuaire et ses restaurations ;
- les visiteurs du sanctuaire : amateurs d’art et touristes religieux.

3. Les institutions laïques

3.1 « Places réservées » aux autorités

En 2007, lors de la « grand-messe » célébrée par l'Evêque, le jour de la fête des Saints Patrons, les deux premiers bancs de l'église étaient réservés pour les autorités. Au cours de sept différentes observations participantes, de 2001 à 2007, c'était la première fois qu'une feuille assez évidente indiquait « Places réservées », alors que l'habitude d'y faire asseoir les autorités était un usage déjà établi, depuis longtemps. Le Père Attilio – Recteur jusqu'à 2004¹⁰⁵ – l'avait en particulier évoqué lors des deux entretiens que nous avons eus tout au début de l'enquête de terrain, en avril 2001 et 2002¹⁰⁶. Les deux Recteurs¹⁰⁷ interviewés, sans que l'on leur pose une question explicite, abordent le thème tout en insistant sur la présence du maire de Feltre. Ils soulignent notamment plusieurs fois l'usage selon lequel le maire offre un cierge bordé du ruban tricolore italien aux Saints Victor et Couronne. Il s'agit d'une offrande que le maire continue à faire tous les ans, tandis que le relief pris par cet acte au cours de la messe, s'avère être changeant en fonction des exigences liturgiques que l'Evêque retient pour chaque célébration¹⁰⁸.

Etant donné la foule qui participe à la grand-messe et le nombre limité de personnes que le sanctuaire peut accueillir, nous avons perçu le moment de l'offertoire comme l'un des plus variables de la célébration liturgique : cela implique que, bien que bénéficiant de la même application que les autres moments, des difficultés objectives se posent au niveau des déplacements des fidèles auxquels est confiée la tâche de s'approcher du maître-autel avec les diverses offrandes¹⁰⁹. Toutefois, le cierge semble représenter le don « minimal » apporté à l'Evêque, qui l'allume et le met en place à côté du maître-autel à la droite de l'assemblée, c'est-à-dire sur le côté sud de l'église. Ce geste résume l'hommage que les autorités civiles

¹⁰⁵ La célébration de la fête de 2004 est caractérisée par un événement funeste, à savoir la mort de l'Evêque Mgr Vincenzo Savio, et par une succession : au Père Attilio succède le Père A. Giazzon que nous n'avons jamais interviewé. Le motif de cette donnée manquante est qu'il est resté très peu au sanctuaire comme Recteur et, à notre avis, il a surtout représenté un moment de transition, au moins pour le sanctuaire, à cause des soucis de santé du Recteur qui l'a précédé.

¹⁰⁶ Entretiens avec le Père Attilio des 27 avril 2001 et 9 avril 2002.

¹⁰⁷ Entretien avec le Père Secondo (le 3 mai 2006).

¹⁰⁸ Les modalités de déroulement ne nous sont pas semblées les mêmes pour chaque célébration à laquelle nous avons participé. Observations participantes de 2001 à 2008.

¹⁰⁹ En particulier, en 2006, on avait organisé un défilé processional avec les offrandes des produits eucharistiques et typiques du territoire (le pain et le vin, mais aussi le fromage) au terme duquel il y avait le don du maire avec le cierge.

de la ville de Feltre, dans la personne du maire, rendent aux Saints Patrons, tandis que, les autorités religieuses répliquent en le faisant brûler pendant toute l'année suivante à l'occasion de toutes les célébrations religieuses. Selon les Recteurs interviewés, ce don représente une tradition « qui perdure depuis des siècles » : la présence des autorités civiles est, en effet, une tradition qui est témoignée dans les sources recueillies depuis les années vingt du vingtième siècle.

Cela est témoigné, par exemple, dans le regret exprimé dans les pages du Bulletin paroissial *L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre)*. Par contre, nous n'avons pas trouvé de témoignages certains concernant le don du cierge de la part du maire de Feltre, ni des autres autorités civiles¹¹⁰. En 1923, dans un article signé « Un observateur » et intitulé *La sagra di s. Vittore e Corona – 14 maggio* on exprime la déception à l'égard d'une participation qui est perçue en diminution de la suivante manière : « le samedi précédent, on a eu le pèlerinage de Feltre avec le Clergé, le vén.[-éré ou -érable] Chapitre et le Séminaire, mais avec notre grand regret on doit aussi ajouter que cette année ceci a été moins nombreux que tous les autres ans. Cette procession devrait exceller sur toutes les autres, car elle rappelle les temps anciens lorsque les Autorités civiles et religieuses venaient d'un commun accord à délier le vœu aux pieds de l'Arche des célestes Patrons »¹¹¹. Une remarque historique est alors nécessaire : l'époque est l'une des plus délicates de l'histoire italienne contemporaine à cause des fortes tensions politiques, mais cet « observateur » se demande : « Apathie ou défaut d'organisation ? Nous croyons l'une et l'autre, donc nous souhaitons que l'année prochaine on étudie mieux et à temps l'organisation pour qu'elle réussit digne des traditions des aïeux et digne de l'exemple des autres Paroisses »¹¹². La fête du 14 mai 1923 suit de quelques mois la marche sur Rome qui remonte à octobre 1922 : nous ignorons l'esprit qui a animé l'intervention de cet « observateur », mais nous devons relever qu'il s'agit de la première et dernière fois que dans le bulletin paroissial on s'exprime de cette manière.

La visite des autorités religieuses et laïques de la ville aux Saints Patrons, le jour de la fête, pourrait représenter un usage qui remonte à la fin du dix-neuvième siècle mais, dans ce cas, on est vraiment face à un usage dont les moments initiaux sont difficiles à établir. Les sources repérées dans les Archives du sanctuaire ne résolvent pas la question et les souvenirs des « vieux fidèles », qui remontent jusqu'à la période qui précède la Grande Guerre se limitent à nommer génériquement la présence des forces de l'ordre. Donc, cet usage est

¹¹⁰ Recherche dans les Archives du sanctuaire parmi les documents inventoriés en 1992.

¹¹¹ Un osservatore, *La sagra di s. Vittore e Corona*, «L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre)», IV, 2, aprile maggio giugno 1923, pp. 12-13.

¹¹² Un osservatore, *La sagra di*, *Op. cit.*, p. 13.

plausible et mis en scène en vertu d'une légitimation qui s'est révélée « traditionnelle » au sens wébérien du mot : il est probable qu'une recherche encore plus approfondie donnerait quelques résultats dans les sources contemporaines, mais, même dans ce cas-là, ce qui nous intéresse véritablement maintenant est la position officielle exprimée lors de l'enquête de terrain. Il suffit de noter alors la présence officielle des autorités civiles et la présence officieuse de nombreux personnages politiques, y compris les candidats au poste de maire lors des élections administratives de 2007¹¹³. En ce qui concerne l'hommage que les autorités civiles rendent aux Saints Patrons avec l'offrande du cierge pascal, si le Recteur affirme que l'offrande est faite « depuis toujours : c'est la tradition », les journaux locaux publient la photographie du maire qui, avec le chef de la police locale, offre le cierge à l'Evêque seulement à partir des années récentes. En particulier, un relief renouvelé est donné à ce geste à partir des années suivantes le Jubilé de l'an 2000 : le quotidien local a publié la photographie du maire qui offre le cierge en 2001, en 2003, en 2004, en 2007¹¹⁴.

La grand-messe est une occasion pour un déroulement liturgique de fort impact visuel : les prêtres du diocèse et ceux qui concélébrent prennent leur place dans le *martyrium*, autour de l'arche qui contient les reliques des Saints Victor et Corona. D'habitude, à cette occasion-là, la messe est concélébrée sur le maître-autel par les trois religieux les plus importants dans ce cadre spécifique, c'est-à-dire l'Evêque, le Recteur du sanctuaire et le Doyen du Chapitre de la Cathédrale de Feltre. L'horaire habituel de la grand-messe est matinal : à dix heures trente, cette célébration eucharistique suit les autres quatre messes des groupes arrivés en pèlerinage de loin ou seulement du bas du mont¹¹⁵. L'actuel Recteur décrit simplement mais efficacement comment se déroule la cérémonie : « à dix heures trente, on célèbre la messe avec la participation de l'évêque qui concélébre avec tous les curés et avec la présence des autorités. Cette année est particulière car la messe de l'évêque ne sera pas célébrée à dix heures trente, mais l'après midi à six heures trente avec la présence des autorités locales de la province et, d'habitude, ne manque jamais le maire qui offre le cierge aux Saints Martyrs Victor et Corona. Même la plus haute autorité de la province, le préfet, sera présente. Ces moments sont solennels pour les célébrations liturgiques avec les chants mais ils acquièrent une importance particulière avec la présence non seulement des autorités religieuses mais

¹¹³ Encore une fois, il s'agit de données provenant de nos observations participantes : en particulier celle du 14 mai 2007.

¹¹⁴ Respectivement R. Gabrieli, *Il compleanno di San Vittore*, « Il Gazzettino », mardi 15 maggio 2001, p. XIII; R. Gabrieli, *La festa nel ricordo di monsignor Savio*, « Il Gazzettino », samedi 15 maggio 2004; D. Ghio, « I martiri, un esempio per i giovani », « Il Gazzettino », giovedì 15 maggio 2003, p. XIII?

¹¹⁵ Voir le SIXIEME CHAPITRE.

aussi des autorités civiles : elles rendent cette occasion encore plus significative »¹¹⁶. Avec le maire, il y a aussi la Police Municipale avec le gonfalon de la ville de Feltre et à côté du préfet, normalement, se présentent aussi les chefs des autorités militaires locales et donc la Police, les Carabiniers, les Gardes Forestières et les Pompiers et quelques fois il y a aussi la *Guardia di Finanza*¹¹⁷. En 2006, l'adjoint au maire de la ville de Belluno était également présent, même si probablement les autres fois certaines présences nous ont échappé. D'habitude, l'Evêque ouvre son homélie en saluant les « autorités religieuses, les autorités civiles et les autorités militaires » présentes à la grand-messe et entame ensuite le thème qui caractérisera son message à l'occasion de la fête des Saints Patrons. La présence des autorités civiles et religieuses reçoit un relief et une légitimation dans les paroles de salutation de l'Evêque, tandis que les seuls symboles laïques évidents sont l'écharpe tricolore du maire et le gonfalon de la ville de Feltre, si l'on exclut les uniformes des militaires. Cette remarque se complète si l'on considère, au contraire, la charge symbolique de tous les signes religieux et la couleur dominante rouge qui évoque le martyre des Patrons¹¹⁸.

Lorsque nous avons essayé de comprendre s'il y avait une prise de position officielle à l'égard de la présence des militaires des différents corps, nous avons dû procéder d'une manière informelle car les Recteurs nous ont toujours répété que « c'est la tradition ». Autrement dit, avec des questions informelles nous avons cherché à comprendre si leur présence était « souhaitée », « tolérée » ou « attendue » car les présences nous semblaient irrégulières, comme s'il n'y avait pas un protocole précis à suivre¹¹⁹. Encore une fois, si l'on exclut la Police Municipale qui doit toujours accompagner le maire avec l'écharpe tricolore et le gonfalon, aucun militaire participe au défilé processionnel qui, d'habitude, de l'entrée principale de l'église se rend vers le maître-autel¹²⁰ et précède ainsi l'entrée des religieux et la célébration eucharistique. Un autre élément qui nous fait penser qu'il n'y a pas de protocole à suivre c'est que le grade des militaires présents est variable et il ne s'agit pas toujours du plus élevé. Même dans le cadre de questions informelles, il nous résulte difficile de tirer des conclusions sur le caractère des présences des autorités à la grand-messe de la

¹¹⁶ Entretien avec le Père S. Dalla Caneva (le 3 mai 2006).

¹¹⁷ Pendant les sept fêtes observées, certaines autorités militaires présentes changent d'un an à l'autre ou la foule présente nous a empêché de les repérer avec certitude. La *Guardia di finanza* est un corps militaire qui surveille les frontières et les douanes et s'occupe surtout des délits financiers.

¹¹⁸ G. Rocca (a cura di), *La sostanza dell'effimero. Gli abiti religiosi*, Catalogo della mostra 18 gennaio-31 marzo 2000 (Museo di Castel Sant'Angelo), Ed. Paoline, 2000.

¹¹⁹ En ANNEXE D un plan de l'église du sanctuaire.

¹²⁰ En 2002, à l'occasion de la célébration de l'anniversaire pour les neuf cents ans de la consécration du sanctuaire le défilé processionnel part du bas de l'escalier avec la musique municipale. Voir ANNEXE les photographies.

fête des Saints Victor et Corona car les réponses continuent à justifier leur présence comme une « action traditionnelle » pour rendre hommage aux Saints Patrons. L'attitude des autorités religieuses à l'égard de celles civiles et militaires est plus proche d'un pôle où la présence résulte « attendue et souhaitée » et toujours bien accueillie. Ce fait est différemment témoigné par les sources historiques et par les entretiens recueillis : si les entretiens avec les religieux considèrent la présence de toutes les autorités comme prévue, au contraire, pour le maire la présence est presque « obligatoire », étant donné que le Statut Municipal comprend la fête des Saints Patrons dans ses « Principes Généraux »¹²¹.

Les principales autorités qui assistent à la fête principale du 14 mai sont :

- le maire de Feltre avec la Police municipale et le gonfalon de la ville ;
- le préfet de Belluno ;
- le chef (ou un délégué) de la Police de la route de Feltre ;
- le chef des Carabiniers (le maréchal ou un délégué) de Feltre ;
- le chef (ou un délégué) des Pompiers de Feltre ;
- le chef (ou un délégué) des Gardes Forestières de Feltre ;
- le chef (ou un délégué) de la *Guardia di Finanza*.

Les institutions laïques qui entretiennent des rapports avec le sanctuaire :

- l'administration publique municipale de Feltre ;
- les institutions politiques locales (adjoint à la culture de la province)
- le Ministère pour les biens et les activités culturelles ;
- les écoles ;
- les Fondations publiques (ex. « Parco delle Dolomiti Bellunesi »);
- les Fondations privées (ex. « Cassa di Risparmio di Verona, Vicenza, Belluno e Ancona »);
- les militaires (Police municipale ; Police de la route ; Carabiniers ; Gardes forestières ; Sapeurs-Pompiers ; *Guardia di Finanza*).

3.2 Sanctuaire et apprentissage culturel

¹²¹ Voir Città di Feltre, *Statuto Comunale*, (ultima modifica B.U.R. del Veneto nr. 132 del 24.12.2004).

Au cours du vingtième siècle, le sanctuaire des saints Victor et Corona s'est montré un lieu qui représente, en même temps, un réservoir de la foi et un réservoir de l'histoire et de l'art locaux : il est une destination privilégiée pour les paroisses locales qui s'y rendent en visite ou en pèlerinage, mais il est également visité par des groupes de fidèles qui s'y rendent pour des buts qui font partie dudit « tourisme religieux ». Cependant, cette expression est utilisée très rarement au point de la considérer comme absente, parmi les entretiens avec les religieux et avec les observateurs privilégiés. Les motifs de cette absence nous paraissent, d'un côté, la difficulté à interpréter les manifestations de dévotion et les visites au sanctuaire à l'intérieur d'un flux proprement touristique, étant donné le nombre modeste de visites qui présentent ce seul but. De l'autre, on trouve la conviction que le lien entre les visiteurs et le sanctuaire appartient à une forme d'ancrage de la religiosité dans le territoire et seulement dans ce territoire-là¹²².

D'ailleurs, ce lieu est aussi la destination de voyages qui n'ont pas comme but principal l'édification de la foi : autrement dit, à côté de ce qui devrait proposer la « religion populaire » aussi bien que la « religion institutionnelle », on peut y trouver des « stimulants culturels » comme suggèrent directement ou indirectement plusieurs observateurs privilégiés. Depuis sa fondation, l'architecture et l'art sacrés du sanctuaire se donnent à l'admiration esthétique en tant qu'œuvres de glorification de la beauté de Dieu, tout en étant aussi considérés comme une façon d'apprendre les vérités de la foi¹²³.

A notre avis, la caractéristique de ce sanctuaire, évidente dans la lecture des sources historiques¹²⁴, est représentée par le fait d'être précurseur d'une sensibilité à l'égard des biens culturels religieux. La période où la prise de conscience de posséder un bien culturel s'est formée à l'égard du sanctuaire remonte déjà au début du vingtième siècle : il s'agit des années vingt lorsqu'une première restauration est entamée sur ce « monument national ». Si l'on compare la date du début des travaux de restaurations avec l'histoire de la législation italienne en matière de biens culturels, le cas du sanctuaire devance beaucoup d'autres. Les interventions à l'occasion des différentes vagues de restaurations ont engagé la société locale entière : malgré cela, cette expérience de restauration et de promotion du lieu n'a pas altéré les buts et les fins de l'édifice, mais elle a plutôt enrichi ses propositions envers le monde laïque.

¹²² Nous avons développé cette idée dans la deuxième partie de notre étude, en particulier, dans le QUATRIÈME CHAPITRE.

¹²³ Voir J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, trad. It. *Dizionario critico di teologia*, edizione italiana a cura di Piero Coda, Roma, Borla – Città Nuova, 2005 [Paris, P.U.F. 1998], l'entrée *Immagine*, pp. 679-684.

¹²⁴ Voir le paragraphe SOURCES DU 20^{ème} SIECLE dans la première partie de cette étude.

Une question posée au Recteur concerne la perception qu'il a du changement qui a intéressé le sanctuaire pendant les dernières années : d'abord, la réponse porte sur la constatation d'une augmentation générale de la fréquentation de la part de visiteurs et pèlerins, mais ensuite il illustre un aspect intéressant du lieu, à savoir l'intérêt qu'il peut avoir pour une institution importante comme l'école. Le Recteur explique cette « nouvelle popularité » du sanctuaire à partir de la mobilité que les personnes ont acquise et qu'elles ont commencé à consacrer au loisir, en général, mais qui se manifeste dans celui culturel, d'une manière spécifique. L'argumentation de sa réponse se concentre sur l'exemple des écoles qui viennent de plus en plus souvent visiter le sanctuaire : « par exemple, d'un point de vue culturel, nous avons de nombreuses écoles et non seulement l'école primaire qui vient pour une petite visite presque folklorique, mais nous avons aussi les collèges et les lycées qui proviennent de villes et villages hors du diocèse, donc des provinces proches comme Trévise, Padoue, Vicence, Trente. Ces groupes arrivent pour découvrir l'histoire ou l'art, en particulier, les fresques qu'aujourd'hui l'on peut admirer restaurées, mais je crois aussi pour redécouvrir un acte ou un sens de foi »¹²⁵.

Nous avons rencontré plusieurs groupes d'écoliers et d'élèves qui visitent le sanctuaire : le Recteur les accompagne toujours en leur expliquant d'une manière passionnée les aspects les plus importants qui concernent l'histoire, l'art et l'architecture du sanctuaire. Auparavant, c'était Mlle Meneghel qui s'occupait de cette tâche, elle aussi, d'une manière passionnée, étant donné que sa formation d'enseignante lui conférait également une certaine autorité chez les jeunes visiteurs. A l'occasion de l'entretien que nous lui avons fait en 2002, Mlle Meneghel venait de rencontrer un groupe d'élèves et elle nous a expliqué qu'« il s'agit d'une excursion scolaire de la première année du collège de San Donà di Piave (dans la province de Venise) : le matin ils sont allés au *Vinchetto* où ils ont mangé en plein air, tandis que dans l'après-midi ils ont monté au sanctuaire par le sentier des Vachettes et sont venus pour visiter ici. C'est un moyen de faire connaître le lieu »¹²⁶. Cet épisode est un exemple significatif car le sanctuaire, d'un point de vue culturel, peut devenir une proposition intéressante de « visite complète » où s'intègrent nature, histoire et art locaux. Les Recteurs et Mlle Meneghel ont commenté de la même manière l'état d'âme des visiteurs qui

¹²⁵ Entretien avec le Recteur du sanctuaire, le Père S. Dalla Caneva (le 3 mai 2006).

¹²⁶ Entretien avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002). Le *Vinchetto* est une réserve naturelle et une forêt domaniale qui se trouve le long du fleuve Piave et qui est gérée par les Gardes Forestières de l'Etat où l'on peut observer la nature – les plantes et les animaux – dans un état le plus possible originaire.

découvrent pour la première fois le sanctuaire : « les visiteurs restent enchantés » et partent « enthousiastes et désireux d’y retourner »¹²⁷.

L’intérêt de ce type de visite ne réside pas simplement dans le fait de faire partie des différents « usages » et des nombreuses activités qui se déroulent dans le sanctuaire, mais il représente l’un des nombreux exemples d’action gratuite et désintéressée, d’un point de vue financier, que ce lieu offre à ceux qui le fréquentent. Il faut rappeler que le commentaire des responsables du sanctuaire que nous avons interviewés concerne la possibilité et l’occasion de « faire connaître le lieu ». Lors des entretiens, en essayant de comprendre pourquoi il faudrait que de plus en plus de personnes connaissent le sanctuaire, les interviewés nous font remarquer la beauté du lieu et son rôle pour la société locale. La rentabilité comme l’on pouvait prévoir n’est pas un thème facilement touché : à la limite, la préoccupation des acteurs laïques est celle de rendre le sanctuaire le plus possible « indépendant », c’est-à-dire capable de se sustenter avec les activités que l’on y organise et propose. Pour les Recteurs qui se sont succédé au sanctuaire, pendant les six dernières années, l’accompagnement des visiteurs fait partie d’une tâche qui s’est révélée aussi une passion : ils se sont occupé à la fois du rôle pastoral du sanctuaire dans la vie ecclésiale locale et des publications sur l’histoire et l’art. Dans le cas des laïcs présents au sanctuaire il s’agissait d’actions bénévoles dont la récompense correspond à des gratifications symboliques, mais dont la valeur n’est pas directement mesurable. Le sens d’absence que la disparition de plusieurs personnages « historiques » a laissé ne semble pas encore comblé : l’ancien et vieillard Recteur avec sa nièce, mais aussi leurs poules, lapins et le jardin potager caractérisaient également ce lieu qui a dû changer en direction de la modernité.

La possibilité de connaître le sanctuaire peut faire aussi partie d’un projet didactique plus vaste qui ne se limite pas à la visite, mais qui intègre « l’étude des sources historiques concernant les figures et les reliques des Saints Victor et Corona et l’édification du sanctuaire avec le voyage à pied »¹²⁸. Un exemple significatif est donné par une classe du collège principal de Feltre (appartenant à l’école publique) qui, pendant l’année 1999-2000, « dans les limites des laboratoires prévus par le projet d’autonomie scolaire, a développé un programme d’éducation environnementale qui prévoyait une dizaine d’excursions et la réalisation d’un court-métrage dont le sujet est un parcours particulièrement significatif »¹²⁹. Cette classe a choisi, comme sujet du court-métrage, le parcours Feltre – Saint Victor

¹²⁷ Entretiens avec Mlle L. Meneghel (le 30 avril 2002) et avec le Père Attilio (le 9 avril 2002).

¹²⁸ *A San Vittore tra natura e arte*, « Il nuovo Feltrino », XI, 1, maggio 2000, p. 10.

¹²⁹ *A San Vittore tra natura e arte*, « Il nuovo Feltrino », XI, 1, maggio 2000, p. 10.

accompli par deux différentes voies : les raisons sont différentes et concernent, principalement, le charme du pèlerinage jubilaire. D'ailleurs, l'un des enseignants qui ont coordonné ce projet – professeur de lettres – opère depuis très longtemps en ce sens en essayant de transmettre aux collégiens la conscience de l'appartenance à un territoire à travers des randonnées qui explorent le territoire local à la place des excursions scolaires classiques aux villes historiques de la région¹³⁰. En effet, ce projet « pourrait sembler assez banal (...) mais il faut le voir avec les yeux de la didactique, c'est-à-dire la manière dont les jeunes à l'école peuvent faire la connaissance du territoire dans les multiples aspects de la nature et de l'histoire. Il s'agit également d'une manière pour prendre conscience des biens environnementaux et ensuite opérer pour une sauvegarde efficace »¹³¹. L'école locale démontre depuis un certain temps de faire des efforts pour « transmettre aux jeunes générations le goût de la découverte et de la valorisation de leur environnement »¹³². Les parcours que la classe a accomplis sont une occasion pour apprendre l'histoire locale et l'architecture, mais aussi les caractéristiques spécifiques naturelles qui comprennent des remarques concernant la géologie aussi bien que des approfondissements sur la botanique locale¹³³.

Toutes ces actions révèlent la volonté – mais nous croyons aussi le plaisir – de la transmission des valeurs locales, entendues dans le double sens de valeurs morales et historiques : la conscience de l'« appartenance locale » passe aussi à travers des projets dont la portée éducative rencontre la portée ludique et créative¹³⁴. Ce que l'on apprend de onze à treize ans peut aussi provenir d'expériences agréables qui permettent aux participants de vivre plus consciemment leur environnement et qui enrichissent la conscience de faire partie d'une culture spécifique au-delà des croyances d'ordre moral. Il s'agit d'une forme d'instruction civique qui s'est révélée « rentable » en ce qui concerne une éducation des individus, même si au fil des années le défi s'est probablement déplacé sur d'autres terrains. L'ouverture à l'expérience spirituelle doit se mesurer aussi avec un nombre croissant d'immigrés qui emportent leur sentiment religieux, comme le faisaient les anciens émigrants

¹³⁰ Une anecdote personnelle suffit à l'éclaircir : avec cet enseignant, M. G. Perenzin, en 1988-1989 nous faisons partie d'une classe qui a expérimenté des randonnées sur les restes de l'ancienne route romaine « Claudia Augusta Altinate » avec le projet « Rocca Trekking » et l'année suivante a organisé une représentation théâtrale des « Miracles de Saint Jacques » sur l'une des nombreuses légendes concernant les pèlerins médiévaux qui se rendaient à Compostelle.

¹³¹ A *San Vittore tra natura e arte*, « Il nuovo Feltrino », XI, 1, maggio 2000, p. 10.

¹³² A *San Vittore tra natura e arte*, « Il nuovo Feltrino », XI, 1, maggio 2000, p. 10.

¹³³ G. Perenzin, *Feltre – San Vittore per San Paolo escursione effettuata l'11.11.1999*, « Il nuovo Feltrino », XI, 1, maggio 2000, p. 11.

¹³⁴ J. Huizinga, *Homo ludens*, Torino, Einaudi, 1946 [1938].

que de Feltre et de son territoire partaient pour les Amériques et pour le Nord de l'Europe. Le souhait du regretté Evêque V. Savio était aussi d'ouvrir le sanctuaire aux expériences de dialogue, de paix et d'œcuménisme chrétien, comme témoignent certaines initiatives des premiers années deux mille¹³⁵.

3.3 Images de la ville et mémoire religieuse

Depuis la deuxième moitié des années quatre-vingt dix, les dimanches de juillet et août l'Office du Tourisme propose des visites libres et gratuites aux monuments de la ville, comme les nombreuses églises et les palais du centre historique remontant à la Renaissance. Avec l'appui de deux différentes associations locales qui ne sont pas à but lucratif et à l'intérieur de cette initiative, le sanctuaire fait partie de ce parcours où l'on illustre l'histoire de l'ensemble d'édifices sacrés dans une perspective qui considère l'architecture aussi bien que l'art¹³⁶. L'Office du Tourisme local et le Bureau de l'adjoint qui s'occupe aussi de culture et tourisme de la commune de Feltre¹³⁷ n'ont pas entamé des actions explicites de promotion du sanctuaire. Selon le personnel de ce bureau interviewé d'une manière informelle, ce lieu a déjà une bonne notoriété au niveau régional : les documents recueillis au cours des visites périodiques à l'Office du Tourisme de Feltre n'ont pas relevé de matériel spécifiquement consacré au sanctuaire, car ce matériel peut être repéré directement au sanctuaire auquel les employés renvoient pour tout renseignement, en fournissant en revanche les horaires d'ouverture¹³⁸. En effet, l'Office du Tourisme fournit des guides du *Feltrino*, des plans et du matériel informatif consacrés à la ville pour les itinéraires historiques et consacrés au Parc des Dolomites de Belluno et aux montagnes des alentours

¹³⁵ La célébration eucharistique solennelle en l'occasion des neuf siècles de la consécration du sanctuaire, à la présence de soixante-dix prêtres du diocèse, est présidée par Mgr le Cardinal Ignace Moussa I Daoud, le préfet de la Congrégation pour les Eglises Orientales. La paix et la fraternité sont les thèmes principaux touchés au cours de l'homélie : voir *Dal Miesna messaggio di pace per il mondo*, « Il Gazzettino », 15 maggio 2002, p. XI.

¹³⁶ En août 2001, nous avons participé à un première visite animée par le groupe des bénévoles de l'association « Il Fondaco per Feltre », coordonnée par Mme L. Ceccato. Les années suivantes ces visites sont organisées par la même ou par d'autres associations comme l'Association « la Fenice ». Nous avons proposé aux associations des entretiens, mais nous n'avons reçu ni des réponses affirmatives ni négatives.

¹³⁷ Dans la commune de Feltre, la division pour le tourisme fait partie de la division pour la culture, l'éducation et les services sociaux. Pendant les six ans d'enquête, l'orientation politique des conseils municipaux qui se sont succédé a changé plusieurs fois : le maire que nous avons interviewé est de centre-droite, en 2002 a suivi un maire de centre gauche et en 2007 le premier des maires a été élu de nouveau.

¹³⁸ L'opinion des employés avec lesquels nous avons parlé nous ont expliqué que le sanctuaire possède déjà son « public » et ses visiteurs, donc le syndicat d'initiative, c'est-à-dire l'*Azienda di Promozione Turistica* (la n. 2 Belluno Feltre Alpage) ne veut pas gêner un lieu déjà « très fréquenté ». La première visite où nous avons eu un colloque informel avec la responsable remonte à mars 2002 : dès lors la position de l'office n'a pas changé beaucoup, comme nous ont confirmé d'autres employés que nous avons rencontrés lors d'autres visites.

pour les propositions qui valorisent la nature locale. Les brochures concernant les édifices sacrés commencent à être difficiles à repérer au fur et à mesure que l'on s'éloigne du Jubilé de l'an 2000 : lors de la première visite, nous avons trouvé deux publications spécifiquement dédiées aux « lieux de l'esprit » de la région. L'une est explicitement un « guide à la Vénétie religieuse et culturelle » présenté conjointement par l'adjoint pour le Tourisme de la région Vénétie, M P. Bolla, et par l'Evêque délégué de la Conférence Episcopale des Trois Venises à la préparation de l'Année Jubilaire 2000 qui, entre autres, est aussi l'Evêque émérite du diocèse de Belluno – Feltre, Mgr Maffeo Ducoli¹³⁹. L'autre publication est une brochure intitulée « le chemin du Jubilé » rédigée et présentée par l'Office du Tourisme local en collaboration avec la « promotion touristique de la Vénétie et de ses lieux sacrés ». Les deux publications sont considérées comme des documents qui révèlent l'heureuse rencontre entre les biens religieux et les biens culturels que le Jubilé de l'An 2000 a produit dans la région Vénétie, mais aussi ailleurs en Italie comme le témoigne la floraison de collections éditoriales qui s'intéressent aux lieux sacrés, partout en Italie¹⁴⁰.

Dans la présentation du « guide à la Vénétie religieuse et culturelle », publié en 1996, l'évêque délégué de la Conférence Episcopale des Trois Venises et l'adjoint régional au Tourisme définissent le guide un instrument respectivement à disposition des « pèlerins et de nos populations » et du « touriste-pèlerin pour un bon séjour »¹⁴¹. Le religieux remarque que « dans la Vénétie, art, foi, tradition se fondent dans un cadre splendide qui renferme les signes du salut du Christ », tandis que l'adjoint souligne que l'on peut trouver « de nombreux témoignages de la religion dans notre terre et chacun est imprégné d'aspects artistiques, architectoniques et culturels de grande valeur car placés dans de beaux milieux géographiques du point de vue du paysage et du point de vue de la nature »¹⁴². Si l'on regarde les contenus du guide, à tous les diocèses est donné le même relief : il est évident que certains d'entre eux, pour extension géographique et pour conformation interne, occupent plus de pages que d'autres. Cependant, ils sont traités par ordre alphabétique : Adria – Rovigo, Belluno – Feltre, Chioggia, Padova, Treviso, Venezia, Verona, Vicenza et Vittorio Veneto.

La brochure *Le chemin du Jubilé* « regroupe une série d'itinéraires qui se développent dans la province de Belluno » suivant trois thèmes dont deux correspondent aux importantes

¹³⁹ Regione Veneto – Assessorato al Turismo (a cura di), *Guida al Veneto Religioso e Culturale. Giubileo 2000*, ARBE, 1996.

¹⁴⁰ Un groupe de sociologues se sont également occupés du Jubilé, comme, par exemple, in C. Corposanto et L. Berzano (a cura di), *Giubileo 2000 : non tutte le strade portano a Roma. La Chiesa cattolica fra ecumenismo e autocelebrazione*, Milano, Franco Angeli, 2003 et C. Cipolla e R. Cipriani (a cura di), *Pellegrini del giubileo*, Milano, Franco Angeli, 2002.

¹⁴¹ Regione Veneto – Assessorato al Turismo (a cura di), *Op. cit.*, 1996, p. 3 et p. 2.

¹⁴² Regione Veneto – Assessorato al Turismo (a cura di), *Op. cit.*, 1996, p. 2 et p. 3.

voies de communications qui « joignent les pays de langue allemande à Venise et Padoue et le siège patriarcal Aquileia aux diocèses de Belluno et de Feltre », à savoir *La via regia* et *La patriarcale del bellunese*. Le troisième thème s'articule sur le côté gauche du fleuve Piave et il est consacré aux *Cènes avec les écrevisses*, c'est-à-dire à une série d'église où les fresques de la Cène, remontant à une période comprise entre le quatorzième et le seizième siècles, présentent sur la table des écrevisses rouges à côté des autres symboles eucharistiques. Ce thème a une diffusion beaucoup plus vaste qui se répand jusqu'aux Vallées du Trentin en direction Nord-ouest et jusqu'aux plaines de la haute province de Trévis en direction Sud, tandis que l'interprétation de la signification de ces animaux a encouragé des discussions même très singulières qui comprennent la résurrection et l'hérésie¹⁴³ ou un message anti-hébraïque caché¹⁴⁴.

Dans la réalisation de ces parcours, dont l'importance historique et artistique est remarquable, les fins sont, au moins, doubles car, d'un côté, on cherche à faire connaître le territoire à un public plus vaste des habitants de la région, mais, en même temps, on essaie aussi de relier les populations à leurs biens culturels et aux valeurs religieuses et culturelles qu'ils possèdent déjà. La présentation de cette brochure est significative car on se réfère aussi à l'autorité la plus grande, le Pape en cherchant à renouer le présent avec un passé assez proche qui a donné à l'Eglise catholique des Papes provenant de la province : « Ces-ci et d'autres itinéraires sont chers aussi au Pape actuel [en 2000] Jean-Paul II qui a voulu passer plusieurs fois ses vacances estivales dans nos villages. C'est la terre natale de Jean-Paul I, le Pape Luciani et dans le siècle dernier [le dix-neuvième] du Pape Grégoire XVI, le Pape des Missions auquel est intitulé le Séminaire Grégorien de Belluno »¹⁴⁵.

A notre avis, ces publications constituent la démonstration d'une sensibilité nouvelle à l'égard de tous les biens culturels religieux, mais surtout la volonté d'élargir cette appréciation et de valoriser un patrimoine à l'occasion de l'année jubilaire 2000. Une pareille expérience n'a pas de précédents comme on peut relever en considérant le Jubilé de l'an 1975 : comme le remarque l'adjoint régional au Tourisme, dans le guide « se concrétise la

¹⁴³ Voir I. Alfaré e C. Comel, *Le grandi strade giubilari e di pellegrinaggi*, «Dolomiti», XXXIII, 3, 2000, pp.43-46.

¹⁴⁴ A. Adamoli, *La chiesa di S. Stefano a Carisolo*, LIEU, EDITEUR, 2008 – *Dictionnaire des symboles chrétiens*, LIEU, EDITEUR, 19AN.

¹⁴⁵ Azienda di Promozione Turistica Belluno – Feltre – Alpago, *Il cammino del Giubileo*, Belluno, 1996-1998 (?), p. 1. Entre parenthèse, il faut remarquer que toute visite du Pape Jean-Paul II a été l'occasion pour accroître la notoriété de la province qui possède des lieux remarquables d'un point de vue naturelle, mais qui souffre depuis longtemps d'un sentiment d'être démunie : voir le PREMIER CHAPITRE. En 2007, le séjour estival du Pape Benoît XVI a été une occasion de nouvelle popularité des montagnes de la province :

collaboration entre la Région Vénétie et les Autorités Ecclésiastiques dans le cadre des initiatives pour le Jubilé de l'an 2000 en Vénétie »¹⁴⁶.

Donc, l'année jubilaire a eu l'avantage de porter à l'attention des habitants et des visiteurs de la région Vénétie un grand nombre de lieux sacrés qui ont aussi bénéficié de la possibilité d'être finalement restaurés ou simplement revisités. En ce sens, au sanctuaire des saints Victor et Corona ne convient pas la définition de « lieu revisité », étant donné, d'une part, son rôle central dans la dévotion de la ville que les Martyrs protègent et, de l'autre, la longue histoire de restaurations qu'il connaît depuis le début du vingtième siècle. En effet, l'histoire des restaurations nous paraît très significative car elle met en lumière la volonté et les actions concrètes avec lesquelles Feltre, ses habitants et non seulement les institutions locales, prennent en charge le sanctuaire et continuent à le faire se projetant aussi dans le futur¹⁴⁷.

Cependant, même si les religieux que nous avons interviewés sont satisfaits de la popularité supplémentaire que le sanctuaire a gagnée à cette occasion-là, ils souhaitent de « canaliser » cet intérêt dans un projet catéchistique. Par exemple, le Père Attilio, Recteur pendant le Jubilé et jusqu'en 2004, nous manifestait l'intention de proposer une prière spécifique à tous les visiteurs : « maintenant, j'ai trouvé une prière que je voudrais traduire en trois langues : c'est la prière du pèlerin – voyageur (il *viandante*) que j'ai prise dans une cathédrale française »¹⁴⁸. Cette initiative serait intéressante car elle permettrait de faire mieux comprendre le rôle du sanctuaire et le caractère de la visite car « les touristes ne viennent pas pour prier ou très peu ». Même si l'on peut mitiger cette exigence pastorale et catéchistique à l'avantage de la *connaissance* et de la *beauté*, enfin le « sens du sacré » tend à s'imposer à tout visiteur, qu'il soit touriste ou curieux, car sur les murs du sanctuaire se déroule une histoire qui révèle la Vérité du Christ à laquelle chacun peut croire ou ne pas croire, mais que tous peuvent admirer et apprécier.

Pour cette raison, nous sommes très prudents dans l'analyse des autres matériaux recueillis à l'occasion des visites à l'Office du Tourisme de Feltre : les deux sphères religieuse et laïque-ludique présentent un espace de rencontre dont les limites continuent à être bien définies et l'image du sanctuaire n'est pas l'objet d'une exploitation de la part de la ville. La raison la plus importante est aussi la plus simple à remarquer : la ville de Feltre n'a pas besoin du sanctuaire des saints Victor et Corona pour gagner une visibilité d'un point de

¹⁴⁶ Regione Veneto – Assessorato al Turismo (a cura di), *Op. cit.*, 1996, p. 2.

¹⁴⁷ Voir le paragraphe RESTAURATIONS dans ce chapitre.

¹⁴⁸ Entretien avec le Recteur, le Père Attilio (le 9 avril 2002).

vue touristique : pendant l'année 2007, le Touring Club Italien comprend Feltre parmi ses conseils d'itinéraires pour le week-end à la découverte des montagnes italiennes, tandis que le guide avait déjà conféré à la petite ville trois (à vérifier) étoiles¹⁴⁹.

La nature du lien qui met en rapport la ville et le sanctuaire ne fait pas partie d'un rapport de consommation « quelconque » : au contraire, le sacré ouvre un autre horizon plus vaste qui engage l'identité et la croyance, mais surtout l'appartenance à un lieu et à un territoire qui devraient rester tel. Cela signifie que le sanctuaire des saints Victor et Corona et le territoire qu'il protège ne devraient pas se dissoudre dans des non-lieux de passage, anoniques et indistincts. D'ailleurs, l'intérêt que le sanctuaire suscite, les initiatives qui s'y déroulent et l'attachement que les fidèles y accordent d'année en année contribuent à l'appropriation et à la réappropriation du lieu et de certaines représentations collectives religieuses qui rendent le sanctuaire un espace avant tout vécu par la société locale et ensuite ouvert à la modernité dans son ensemble.

Conclusions de la troisième partie

Le « bilan empirique » que l'on a dressé sur la base de l'enquête ethnologique de terrain a avéré que, dans le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne, la dévotion aux Saints Patrons de Feltre, bien que se situant dans la tradition catholique des piétés et des louanges à l'égard des Saints, est tout à fait épurée des *éléments irrationnels*¹⁵⁰ qui caractériseraient une religiosité populaire. Les traits de la religiosité qui mobilisent la sphère émotionnelle et le charisme¹⁵¹, tout comme les actes ostensibles de pénitence, ne font pas partie des manifestations de piété des fidèles et des visiteurs du sanctuaire considéré ici. Elles ont probablement existé mais il n'en reste que des *mémoires* assez vagues et difficiles à vérifier : ces mémoires appartiennent à un passé dont les « vieux fidèles » n'ont pas un souvenir précis car elles ne font pas partie de leur expérience directe. De leur côté, les documents diocésains que nous avons repérés dans les archives du sanctuaire se bornent à interdire des pratiques peu appropriées aux lieux de culte, comme par exemple les

¹⁴⁹ Voir le Guida ??? et le site internet du Touring Club Italien où nous avons trouvé d'une manière inattendue : http://www.touringclub.com/ITA/viaggiatori/itinerari/consiglio_di_viaggio.aspx?IDItinerario=24

¹⁵⁰ R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, trad. franç. *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1995 [1917] et S. Freud, *Totem und Tabu*, trad. franç. *Totem et tabou*, Paris, Payot, 2001 [1912-1913].

¹⁵¹ J. Favret-Saada, *Weber, les émotions et la religion*, « Terrain », 22 - Les émotions, mars 1994, [En ligne], mis en ligne le 21 juillet 2005. URL : <http://terrain.revues.org/document3088.html>. Consulté le 22 septembre 2006.

commerces, mais ne mentionnent pas d'autres formes de piété populaire¹⁵². Suite aux nombreuses observations participantes réalisées au cours des sept dernières années, on constate que la manifestation expressive de l'attachement aux Saints Patrons assume alors un ton que l'on peut qualifier de « mineur » si on le compare aux manifestations grandioses de dévotion, comme, par exemple, certaines fêtes des Saints Patrons célébrées aujourd'hui encore dans les villes principales du Sud de l'Italie¹⁵³. Dans le cas des Saints Patrons de Feltre, les sentiments de dévotion et la considération que la société locale manifeste s'expriment par la visite et le pèlerinage, mais aussi par le choix de ce lieu comme « cadre » d'un nombre assez important de noces. Les fidèles, qui proviennent principalement du diocèse de Belluno – Feltre, se rendent au sanctuaire en pèlerinage une fois par an, le jour de la fête ou les jours les plus proches de cette célébration qui a lieu au mois de mai. A cette occasion, ils parcourent, pour la plupart, un chemin en compagnie des autres membres de leur paroisse même si des exceptions existent : on peut trouver des fidèles qui ont parcouru en solitaire plusieurs kilomètres. C'est pourquoi, au terme de huit différentes observations participantes de la fête des saints Victor et Couronne, nous divisons en trois typologies les personnes qui se rendent au sanctuaire en pèlerinage le 14 mai et lors de toutes les autres occasions observées. Ces typologies ont pour buts de rendre évidente la motivation de la marche – telle qu'elle apparaît à un observateur extérieur qui toutefois partage avec le groupe l'action de marcher comme c'était notre cas – et d'introduire des distinctions entre ceux qui se rendent au sanctuaire dans d'autres circonstances tantôt individuelles, tantôt collectives. Les célébrations de certains rites ou la visite de l'édifice sacré peuvent constituer les circonstances dans lesquelles on rencontre des personnes au sanctuaire. Il s'agit des pèlerins, des fidèles et des visiteurs : trois typologies de personnes dont les caractéristiques ne s'excluent pas réciproquement : l'introduction de cette distinction peut se révéler alors utile pour établir des groupes selon les attitudes de ceux qui fréquentent le sanctuaire et les identités que le lieu peut ainsi présenter.

a. pèlerins

Les « pèlerins » sont les individus que l'on s'attend toujours à rencontrer dans un

¹⁵² Dans le troisième chapitre, nous avons établi que la « religiosité populaire » est un sujet difficile et qu'à partir de certains faits établis sur le terrain d'enquête, il est mieux de parler d'une « religiosité réappropriée ». Ces considérations dérivent de notre réception de « la critique épistémologique » à la notion de « religion populaire » faite par F.-A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minit, 1982, en particulier pp. 35-39.

¹⁵³ Les exemples proviennent, par exemple, des villes de la Sicile : Palerme, Catane ou Syracuse sur lesquelles on trouve des références dans la bibliographie supplémentaire.

sanctuaire ou sur la route qui y mène : on suppose justement que la motivation de ces individus est la foi et la demande d'une grâce, mais on pourrait également simplifier cette analyse en ne considérant que la caractéristique qui fait d'eux des individus en marche vers un lieu sacré. La raison d'une simplification aussi ferme n'est pas tant liée au manque d'évidences lors des observations participantes effectuées entre 2001 et 2008, mais plutôt à la manifestation d'une limite de l'enquête que nous avons menée. Le point de vue assumé par le chercheur est extérieur – c'est un regard phénoménologique – donc il ne permet que de rendre compte de ce que nous avons effectivement observé. Les divers groupes de personnes avec lesquelles nous avons marché de Feltre et de Santa Giustina en direction du sanctuaire se sont conduits de manières différentes : chaque groupe se compose et se sépare différemment après avoir créé un groupe dont les caractéristiques devraient être particulières, c'est ladite *communitas* dans l'interprétation de l'anthropologue¹⁵⁴. Cependant, chaque voyage s'est révélé unique : si un fil conducteur peut être repéré, il s'agit de l'espace parcouru et du temps de déroulement. Le fait de se réunir de bon matin et de marcher en procession vers l'extérieur de la ville ou le fait de se réunir à deux heures du matin et en groupe pour « percer la nuit » constitue la véritable différence entre les groupes observés. En revanche, le fait d'avoir affaire à des personnes bruyantes ou bavardes, qui semblent parfois oublier qu'ils participent à une procession lorsqu'ils abordent des discours personnels et profanes et ignorent le prêtre qui dit le chapelet, ne constitue que notre jugement sur une attitude qui nous paraît, dans ces cas précis, peu appropriée au contexte. Avec de telles considérations, sur certains groupes observés, nous portons un jugement de valeur qui trahit notre idée d'un devoir être du pèlerinage et de la procession. Il est évident que ces comportements font partie de faits singuliers et occasionnels observés et ne concourent pas à exprimer un courant de pensée ou une tendance lourde, voire un « invariant ». Toutefois une donnée nous semble saisissante et très significative : à la fin de la montée, juste après la dernière courbe, celle à hauteur de la chapelle de l'Ange lorsque le sanctuaire apparaît devant les pèlerins, le silence s'impose. Si la fatigue des premiers pas de la montée avait déjà imposé un certain silence aux personnes qui fatiguaient le plus, le silence est soudain et total à ce moment spécifique, à savoir à l'apparition du sanctuaire : même par le biais du regard phénoménologique, on peut affirmer que la sacralité du lieu s'impose et la raison du voyage devient évidente, à l'observateur aussi. Au moment de « manier le sacré », le comportement devient solennel et l'attitude recueillie : le sacré et les « choses sacrées » demeurent une

¹⁵⁴ V. W. and E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997, en particulier les pp. 48-85.

caractéristique des comportements religieux qui affirment qu'il faut les approcher prudemment parce que leur puissance s'impose, même à un observateur désenchanté. Ceci nous apparaît alors comme le véritable « invariant » qu'il vaut la peine de souligner : il s'agit d'une tendance lourde que l'approche du sacré et des choses sacrées gardent aujourd'hui dans un monde désormais désenchanté.

b. fidèles

Par convention, nous appelons fidèles tous ceux qui se rendent au sanctuaire pour assister à un rite religieux qui s'y déroule : de nombreux individus et groupes paroissiaux ou informels font partie de cette typologie inclusive et en même temps vague. L'attachement de ces personnes reste un aspect à interpréter, en effet on peut y trouver ceux qui vont assister à la messe du jour de la fête et des dimanches « ordinaires », mais on peut également y ajouter ceux qui vont au sanctuaire pour leur « attachement atavique à saint Victor », comme nous le suggère l'un des observateurs privilégiés¹⁵⁵. Ces fidèles démontrent un attachement à « Saint Victor » entendu d'une manière double, c'est-à-dire comme le Saint mais surtout comme le lieu qui comprend l'église et le milieu naturel dans lequel s'érige la construction religieuse. Il serait plus correct de nommer les deux Saints Patrons titulaires du sanctuaire ensemble, mais l'habitude des habitants de la région engendre une réduction qui a les traits de plusieurs figures rhétoriques – la synecdoque et la métonymie – qui substituent le tout par la partie et le lieu par le Saint. Nous considérons également comme des fidèles une autre catégorie d'individus : ceux qui se rendent au sanctuaire pour se marier. Il s'agit des couples qui choisissent le sanctuaire pour les motivations personnelles les plus variées, mais aussi parce que, de cette manière, ils entendent se placer dans une tradition familiale. Tantôt ils trouvent le milieu très beau, tantôt ils se placent dans le sillage de leurs parents qui autrefois avaient fait ainsi : si l'appréciation du milieu peut suffire au Recteur et aux responsables du sanctuaire pour accueillir de bon gré toutes les personnes qui désirent visiter le sanctuaire, elle est largement insuffisante pour permettre à un couple de se marier au sanctuaire. Le Recteur est très clair sur ce point et il nous explique que ce qui compte, au-delà de l'appartenance au diocèse, est le véritable esprit de foi : le cadre – le sanctuaire – a peu d'importance sans un beau tableau, celui du mariage motivé par un véritable esprit de foi.

En adoptant une position inclusive, on peut dire que le groupe des fidèles comprend tous ceux qui poursuivent une certaine idée de solennité pour tout rite religieux et cherchent à

¹⁵⁵ Nous ne savions pas comment expliquer le fait qu'un certain nombre de fidèles continue à offrir et à se préoccuper des soins et des restaurations du sanctuaire, cet interviewé justifie ces comportements par cette expression qui nous a plu. Entretien avec M. S. Claut (le 12 mars 2002).

la mettre en œuvre dans un lieu qui a des caractéristiques spécifiques et significatives en rapport avec l'appartenance de ces individus à un lieu ou à une lignée croyante : c'est leur sanctuaire et c'est le sanctuaire des gens de Feltre.

c. visiteurs

Les visiteurs constituent une typologie plus vaste qui peut comprendre quasiment tous ceux qui se rendent au sanctuaire. Si l'on exclut implicitement de ce groupe ceux qui font partie des pèlerins et des fidèles, on peut distinguer parmi ces individus les « passionnés d'art » et, bien que ce mot soit excessif et encore imprécis, les « nostalgiques ». Entre ces deux groupes la différence est peu évidente à un regard extérieur et peu avisé, cela dit les passionnés d'art aussi bien que les nostalgiques représentent les visiteurs que l'on peut considérer comme étant « modernes ». Très proches de la catégorie des touristes, les passionnés d'art, comme nous l'explique l'ex Recteur, vont au sanctuaire pour des motifs autres que la prière, tandis que parmi eux on trouve principalement « ceux qui, normalement, voient très peu les portes de l'église »¹⁵⁶. Les personnes que, pour abrégé, nous avons nommées les « nostalgiques » sont des individus ou des groupes de personnes qui cherchent dans le sanctuaire sa véritable nature, à savoir celle de lieu de spiritualité. Alors le nostalgique (au sens étymologique grec du mot signifiant « retour ») est lui aussi quelqu'un qui cherche à revenir à un lieu, à un sentiment originaire, peut-être ancien.

On peut introduire d'autres distinctions encore car, parmi les visiteurs, on trouve ceux qui cherchent à renouer leur lien personnel avec un lieu et avec une tradition locale : le sanctuaire est la destination d'un retour à une source de la religiosité qui est à la fois locale et familiale. Le point de vue assumé n'arrive pas à exclure qu'ils soient motivés par une foi sincère et que l'art puisse constituer un « plus ». Cette valeur adjointe est composée d'un élément que le sanctuaire a été capable d'« intercepter » parmi toutes les motivations pour continuer de visiter un lieu sacré. De toute façon le lieu est anthropologique : il évoque et continue à évoquer l'histoire et la mémoire, les relations et l'identité d'un territoire. Au contraire, ces comportements ouvrent le sanctuaire – lieu de la possibilité d'une rencontre directe avec le sacré /le numineux – à l'immanence, c'est-à-dire aux visites des curieux, aux usages culturels et ludiques et aux appropriations qui réinvestissent ce sanctuaire d'un rôle encore important pour l'identité locale.

Si mai est le mois où le sanctuaire est le plus « populaire » dans les journaux et dans l'opinion publique en général, d'autres visites se distribuent sur une période plus étendue de

¹⁵⁶ Entretien avec l'ex Recteur, le Père Attilio (le 9 avril 2002).

la bonne saison. Les émigrants et leurs familles revenant au pays natal pour les vacances estivales ne perdent jamais l'occasion de se rendre au sanctuaire en visite, pour assister à une messe ou pour « saluer Saint Victor ». Pendant l'hiver et la mauvaise saison qui va d'octobre à mars, les visites sont moins nombreuses et l'église du sanctuaire n'est fréquentée que lors de courts moments : la messe du dimanche, à neuf heures, est célébrée dans la petite chapelle traditionnellement dédiée à « *Maria Bambina* » que l'on peut chauffer à la différence de l'église principale. Cependant, le sanctuaire ne devient pas un lieu négligé que l'on « redécouvre » chaque année à l'occasion de la fête des Saints Patrons : d'autres initiatives concernent le sanctuaire tout au long de l'année, en révélant, d'une partie, les multiples usages religieux et profanes d'un lieu anthropologique et, de l'autre, les réappropriations mises en place par la société locale. Celle-ci reconnaît dans le sanctuaire un *haut lieu*, donc un lieu qui propose une certaine exemplarité¹⁵⁷ par rapport à d'autres espaces de la ville et du territoire qui ne sont pas caractérisés par la même charge symbolique. Cela permet au sanctuaire de sortir du domaine religieux au sens strict en l'ouvrant à la ville, pour ainsi dire.

Le sanctuaire est le lieu d'une religiosité qui se définit par un certain caractère « ordinaire », il n'est donc pas caractérisé uniquement par une religiosité de la fête qui se limite aux jours de commémoration des Saints titulaires du sanctuaire. Cependant, ce sanctuaire garde son identité de lieu de l'« extraordinaire » : lorsqu'on se rend « à saint Victor », on n'est pas dans une église paroissiale et le milieu évoque une sacralité spécifique. Il s'agit de la sacralité qui commémore et rappelle l'événement fondateur du sanctuaire – la *hiérophanie* – qui pourrait assumer les tons du fabuleux ou du magique si l'on revenait à la légende de fondation. Toutefois, cet appareil de croyances et de pratiques « populaires » semble définitivement et depuis longtemps abandonné étant donné que nous n'en avons pas observées ni n'avons repéré de témoignages en ce sens parmi les interviewés – observateurs privilégiés, vieux fidèles ou prêtres. Il est vrai que, selon l'ex Recteur, pour parler aux Saints « il faudrait se mettre à genoux », mais l'actuel Recteur conseille simplement aux visiteurs qui s'approchent du martyrium de se baisser pour apercevoir, sous l'arche qui contient les reliques, le bas-relief qui représente Saint Victor. A notre avis, l'attitude des religieux qui s'occupent du sanctuaire que nous soulignons par cette anecdote n'est pas seulement un trait de leur caractère disponible, mais aussi le signe d'une position nouvelle par rapport aux personnes qui fréquentent le sanctuaire. Pour revenir sur les considérations de certains

¹⁵⁷ L'exemplarité que nous évoquons ici est la même dont parle J. Davallon, *Produire les Hauts Lieux du patrimoine*, in A. Micoud (textes rassemblés par), *Des Hauts Lieux. La Construction Sociale de l'Exemplarité*, Paris, C.N.R.S., 1991, pp. 85-102.

interviewés – observateurs privilégiés du sanctuaire – avec une sorte de jeu de mots, on peut dire que l'on apprécie les visiteurs parce qu'ils apprécient le lieu.

L'architecture et la présence évidente de l'arche contenant les reliques des Saints titulaires du sanctuaire, que l'on considère avec le milieu naturel dans lequel le lieu se trouve, constituent les aspects saillants de la différence entre le sanctuaire et les autres édifices de culte, comme les églises de paroisse et les chapelles votives. L'enquête ethnographique de terrain a révélé que la célébration eucharistique ne présente pas de caractéristiques spécifiques qui différencient le sanctuaire des saints Victor et Couronne des autres églises du même diocèse. Les prêtres qui célèbrent les messes du jour de la fête ou les autres liturgies observées prennent toujours en considération le lieu où ils se trouvent, notamment par des références souvent explicites : le fait de se trouver devant les Saints Patrons ne peut pas passer sous silence et les homélies, en plus du commentaire de l'évangile lu, ne manquent pas d'évoquer le lieu spécifique. Tantôt on rappelle la légende ou l'histoire des saints Victor et Couronne, tantôt on cherche un ancrage dans l'œuvre matérielle, c'est-à-dire les peintures ou, en général, l'art contenu dans le sanctuaire.

L'un des exemples les plus intéressants des modes d'interaction entre les différents plans de la vie sociale est offert par les « associations locales » qui représentent un « terme moyen » entre les institutions proprement dites – politiques, mais aussi éducatives et parfois religieuses – et les individus (fidèles ou non). Toutefois, leur importance réside surtout dans la possibilité de produire, chez les individus, des formes intermédiaires d'appartenance qui permettent de canaliser certains intérêts propres aux membres associés tout en agissant dans un but commun explicite.

Pour comprendre l'importance des associations catholiques dans la vie quotidienne des gens, il suffit de relater une anecdote qui nous a été délivrée par un interviewé. L'un des « vieux fidèles » se souvient du service militaire qu'il a effectué durant la Seconde Guerre Mondiale et de son emprisonnement : pendant les deux années passées loin de chez lui, il a toujours gardé sur lui, à l'intérieur de sa ceinture, la petite médaille de l'Action Catholique et il précise qu'il a pu la ramener à la maison, à la différence de son chapeau de chasseur alpin qu'il a malheureusement perdu pendant la retraite de 1943¹⁵⁸. Cette anecdote ne peut éclairer à elle seule le rôle objectivement recouvert par l'Action Catholique à Feltre, mais elle suggère néanmoins une entrée intéressante pour la compréhension des phénomènes religieux. Le sentiment d'appartenance, pris dans le sens de « faire partie de », constitue l'une des connotations possibles du sens de l'identité personnelle et collective. Cependant, ce

¹⁵⁸ Entretien avec Bruno (né en 1918, interviewé en août 2002 avec son frère Adolfo).

sentiment de « faire partie de » et de « partage au niveau collectif de » est fondé, d'un point de vue historique, sur la circulation d'un certain nombre d'idées et de représentations de type collectif. L'étude du sanctuaire a offert l'opportunité de comprendre comment se sont concrètement agencées ce genre d'idées dans un cas spécifique que nous avons empiriquement observé et étudié dans les sources historiques disponibles.

Ce bilan empirique restitue une image du sanctuaire qui correspond plutôt à un lieu « électif » : on choisit de pratiquer au sanctuaire le dimanche et on choisit de se marier dans un tel lieu. Cette attitude répond à la même tentative de solenniser certains moments du cycle de vie : à travers un décor « hors de l'ordinaire » et habituellement consacré à la célébration de la fête, on met en place le même « besoin de distinction ». Le mariage devient alors un acte significatif à travers lequel on « met en scène » la rencontre d'un couple ainsi que la rencontre entre deux familles. Avant d'être un rite religieux, le mariage est un rite de passage qu'il faut particulariser en le rendant mémorable dans la vie du croyant : l'importance du mariage est considérable en cela que c'est un sacrement qui, selon les principes du Catéchisme de l'Eglise Catholique, est « conduit directement par les époux qui deviennent les célébrants du rite »¹⁵⁹.

Les couples qui choisissent le sanctuaire peuvent célébrer leur mariage dans une très belle église et, s'ils le désirent, poursuivre les noces par une réception des invités dans les salles du réfectoire du sanctuaire: le sanctuaire s'est également ouvert à ce type de service qu'il offre de nos jours comme depuis quarante ans environ¹⁶⁰.

Le « bilan empirique » entend alors poser les bases pour pointer de nouvelles pistes qui visent à la compréhension à partir, cette fois, d'une approche individualiste : les contenus de la foi font toujours partie du domaine de l'insaisissable, or d'autres approches pourraient probablement passer outre et permettre d'en dire plus sur les motivations intimes qui poussent à aller à la rencontre des saints Victor et Couronne. Dans notre étude, nous n'avons pas envisagé d'entretiens avec des fidèles interviewés afin de comprendre pourquoi ils prennent la route de Saint Victor. Les entretiens avec les « vieux fidèles » visaient plutôt à enquêter sur la mémoire collective et sur les mécanismes d'appropriation intersubjective des représentations concernant le culte et la dévotion. Le corpus d'entretiens recueillis pourrait constituer le premier noyau de données à élargir dans le sens d'une étude de psychologie

¹⁵⁹ *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, 2006 (version numérique URL : http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM).

¹⁶⁰ Le mariage de Mme Wanda, célébré entre la fin des années soixante et les années soixante-dix, en constitue l'exemple historique.

cognitive¹⁶¹.

¹⁶¹ « Memory »... REFERENCE à terminer

CONCLUSIONS

1. Les caractéristiques d'un lieu sacré en modernité

La question qui nous a occupés d'une manière implicite tout au long de cette étude concerne les rapports réciproques entre le sacré et la modernité. Pour préciser ce couple de notions, le sacré s'est concrétisé, en premier lieu, comme sentiment qui inspire le fidèle à la recherche d'une relation avec l'absolu, voire avec le monde ultra-sensible et, en second lieu, comme dispositif de qualification de tout objet et de toute action caractérisés par ce sentiment. En ce sens, nous entendons le sacré dans les mêmes termes qu'a utilisés R. Otto, sauf qu'il forge un mot différent pour indiquer ce sentiment, à savoir le « numineux »¹. Au contraire, la modernité est, d'abord, une condition et en tant que telle peut avoir des conséquences sur le plan social aussi bien que sur le plan personnel. Cette condition présente l'avantage qu'elle peut être décrite à partir d'une donnée fondamentale pour toute société humaine, c'est-à-dire le changement social² : ceci constitue la catégorie générale dans laquelle la modernité peut être définie et comprise. Si l'on cherche la relation entre l'importance qui est attribuée au sacré et le degré de modernisation de la société où l'on peut observer un type historique de religion, leur rapport se révèle très complexe. Avec une simplification d'influence marxiste, on le dirait « inversement proportionnel ». Au fur et à mesure que l'on avance dans un hypothétique progrès, la sécularisation enveloppe les différentes sphères du réel. Cependant, le changement social ne se manifeste pas toujours comme un vecteur mathématique constant en direction et en force, donc, dans notre explication, il nous semble fécond d'embrasser une vision qui s'éloigne de l'évolutionnisme social³.

¹ Voir le TROISIEME CHAPITRE où l'on discute des différentes questions terminologiques, mais aussi substantielles lorsqu'on considère les rapports entre sacré, sanctuaire et religion qualifiée d'institutionnelle et de populaire. Voir R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, trad. franç. *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1995 [1949].

² Voir le DEUXIEME CHAPITRE de cette étude où nous discutons des changements de la mentalité religieuse locale.

³ Une comparaison dans l'histoire de la pensée sociologique nous semble éloquent : E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* vs. M. Weber, *Economie et société* (à chercher sur la routinisation du charisme).

L'argument fort sur lequel notre étude cherche à imposer ses résultats empiriques est que modernité et action religieuse ont la tendance à s'exclure l'une l'autre. D'ailleurs, cette idée dérive du paradigme consolidé de la sécularisation, comme il a été établi depuis une cinquantaine d'années. Autrement dit, là où l'on trouve une société fortement modernisée on devrait observer aussi une tendance dans tous les indicateurs à affirmer la perte d'importance progressive de la sphère religieuse et une indifférence à l'égard de la religion devrait se manifester dans une partie importante des comportements individuels et collectifs. L'étude de cas que nous avons menée ne vise pas à contredire les acquis les plus importants de ce paradigme, cependant le processus étudié révèle l'existence d'une dynamique où les rapports sociaux entre un sanctuaire et une petite ville du Nord-est de l'Italie sont complexes et, à une sécularisation avancée, ne correspond pas un désintérêt à l'égard du sanctuaire de leurs Saints Patrons. Ville et sanctuaire constituent les deux pôles de la mobilisation de groupes qui n'ont pas de fins exclusivement religieuses : en effet, leurs interactions n'ont pas lieu exclusivement dans des occasions classiques comme lors de la pratique liturgique ordinaire aussi bien qu'extraordinaire, mais, au cours du vingtième siècle, ces interactions ont subi une diversification et une multiplication. Le but mineur de cette enquête s'est révélé le repérage de toutes les différentes occasions d'une interaction entre le sanctuaire et la ville que les titulaires du sanctuaire protègent, tout en y étant les Saints Patrons. L'ambition majeure est de comprendre quels sont les mécanismes qui font en sorte qu'au vingt et unième siècle, un sanctuaire continue à être la destination de visites et de pèlerinages, en dépit de la croissance rapide du nombre de « lieux de l'esprit » qui sont présentés comme le but d'un voyage religieux ou, à la limite, culturel, en Italie et en Europe⁴.

Un premier résultat de l'enquête est donné par le fait que nous avons reconnu dans le sanctuaire des caractéristiques spécifiques qui lui permettent de survivre au changement social et de franchir ainsi le seuil de la modernité. Certains problèmes commencent à être dégagés : premièrement, il reste encore à préciser si la modernité où le sanctuaire est définitivement entré peut être spécifiée par des préfixes comme *sur-* *post-* ou *ultra-* que plusieurs chercheurs en sciences sociales ont inventés. Deuxièmement, on verra si avec un effort de généralisation, on peut attribuer à d'autres objets religieux ces caractéristiques dont l'origine théorique est interdisciplinaire. La survivance d'un édifice religieux comme le sanctuaire ne touche pas tant la postérité de l'œuvre matérielle que le fait d'être une

⁴ Nous proposons une bibliographie mise à jour des « guides de l'esprit » actuellement repérables dans la bibliographie supplémentaire.

« province de sens »⁵. En tant qu'*espace cognitif* le sanctuaire peut être rempli de significations, fonctions et usages qui se révèlent chaque fois nouveaux ou renouvelés dans la réception qui en est faite par les divers acteurs sociaux concernés. Cette affirmation nous semble soutenable à partir d'une comparaison à l'intérieur du même diocèse où, en 1982, on construit un centre de spiritualité « Col Cumano » dédié à Mgr Albino Luciani devenu pape sous le nom de Jean Paul I pour la brève période de trente trois jours et qui était originaire de la partie septentrionale de la province de Belluno⁶. Ce centre offre une « gamme de services » tout à fait semblable à la *Maison de spiritualité* du sanctuaire des saints Victor et Couronne⁷, mais son rôle au sein de la communauté ecclésiale locale est tout à fait différent. Si une certaine perception du rapport entre Feltre et le chef-lieu de province semble indiquer d'anciennes rivalités et rancunes dont la construction du centre de spiritualité pourrait être une démonstration⁸, ce n'est pas un problème qui touche le rôle du sanctuaire des Saints Victor et Couronne. Cette affirmation est ultérieurement confirmée par le fait que le sanctuaire, tout au long d'une histoire de plus de neuf cents ans à partir de la consécration de l'église et probablement de la déposition des reliques, a su renouveler plusieurs fois la destination de ses espaces et les fonctions qu'il a recouvertes pour Feltre et son territoire. Le fait de garder les reliques des Saints Patrons a peut-être facilité l'entretien d'une mémoire, mais le lien avec le sanctuaire ne se limite pas à la dévotion que les fidèles manifestent depuis plusieurs siècles.

On commence alors notre argumentation par une question apparemment très simple : qu'est-ce que signifie pour un lieu et un édifice sacrés « survivre » dans la modernité ? Si l'on veut traduire cette question en termes plus sociologiques et moins susceptibles d'être mal entendus on peut se demander comment s'agencent réciproquement le sacré et la modernité dans le cas en examen ici. La première réponse peut sembler des plus anodines car la survivance se manifeste dans le fait de ne pas perdre sa raison d'exister et, donc, si l'on revient à notre argumentation concernant les caractéristiques des « lieux surmodernes », on dirait que le sanctuaire ne s'est pas dissous dans un *non-lieu*⁹. Un lieu et un édifice sacrés ne succombent pas à l'oubli lorsqu'on leur reconnaît une certaine utilité : utiliser un lieu signifie, d'abord, le fréquenter pour prier, mais aussi y retrouver des idées, des opinions et des émotions qui continuent à produire des représentations collectives. La façon de produire et

⁵ Cette notion provient de la phénoménologie sociale d'A. Schutz : la référence demeure la traduction en italien : Schutz A., *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Nijhoff, 1962, trad. it. *Scritti sociologici*, Torino, Utet, 1979.

⁶ Voir le SEPTIEME CHAPITRE.

⁷ Voir le paragraphe consacré aux nouveaux usages du sanctuaire dans la troisième partie de cette étude.

⁸ Entretien avec F. Dal Sasso (janvier 2007).

⁹ Voir le QUATRIEME CHAPITRE dans la deuxième partie de cette étude.

d'entretenir ces représentations collectives est possible grâce à l'ouverture de ces lieux sacrés qui savent « dialoguer » avec le monde contemporain. C'est le fait du sanctuaire car le sanctuaire garde une valeur de « point de repère » dans le territoire, donc, il permet un ancrage symbolique comme, par exemple, dans le cas de tous les émigrants qui, en revenant au pays d'origine, n'oublient jamais de faire une visite aux Saints Victor et Couronne. Il est également observable dans le cas des émigrants qui lorsqu'ils se sont installés dans les lieux d'immigration de l'Amérique du Sud, ont décidé d'intituler des chapelles aux Saints Patrons de leur terre d'origine¹⁰. Toutefois, si, dans l'émigration, ce mécanisme d'ancrage est particulièrement évident, même parmi les habitants de Feltre et de son territoire, le sanctuaire continue à représenter un lien avec la culture locale et non seulement dans un groupe restreint de croyants. La relation avec l'espace et avec le temps s'est montrée très intéressante à partir des innovations importantes ou modestes que l'on introduit au cours des décennies considérées dans l'étude des documents historiques ou, spécifiquement, au cours de l'enquête ethnologique de terrain.

Au terme de l'enquête ethnologique de terrain et de l'étude des documents, on peut résumer en trois notions principales les caractéristiques qui permettent au sanctuaire des saints Victor et Couronne de « survivre » dans le monde contemporain. Ces caractéristiques qui l'amènent dans la modernité sont aussi une généralisation du grand intérêt de la société locale pour un édifice sacré dont l'importance ne peut pas être limitée au fait d'y garder les reliques des Saints Patrons. Si on limitait l'analyse à cette donnée, le sanctuaire des saints Victor et Couronne restait un sanctuaire visité en pèlerinage ou en procession une fois par an le jour de la fête des Saints Patrons. S'il est vrai que le moment où l'on donne le plus de relief dans l'opinion publique est effectivement le mois de mai, il n'en est pas ainsi pour des visites qui sortent de la seule intention dévotionnelle. La sortie de cette dynamique où la dévotion, le salut de l'âme et la demande d'une grâce sont les seules bonnes raisons pour visiter un sanctuaire s'inscrit dans des tendances générales à l'œuvre depuis un certain temps dans la société occidentale. Si, d'un côté, nous sommes convaincus que « le bruit des anges »¹¹ n'a jamais cessé d'agir sur un grand nombre de croyants, de l'autre, pour tous ceux que ne sont pas capables d'entendre ce bruit l'approche du sacré peut être interposée d'autres formes d'expérience où le sacré ne fait pas partie nécessairement du *vécu personnel* du

¹⁰ Voir D. Perco, *Il culto dei Santi Vittore e Corona in Brasile (Rio Grande do Sul)*, in C. Donà (a cura di), *I Martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, Feltre (BL), Tipolitografia «B. Bernardino», 1998, pp. 201-208.

¹¹ P. L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City, Doubleday and Co., 1969.

visiteur. Dans ce dernier cas, le sacré est accepté comme un *vécu d'autrui* et sa plausibilité doit passer par d'autres dispositifs comme la culture ou l'histoire. Toute tentative d'approche du sacré est possible si le lieu où cette rencontre est offerte présente, en même temps, les caractéristiques d'un lieu visible qui s'inscrit dans une durée et qui peut produire des relations.

a. La visibilité

Au degré le plus superficiel de l'analyse, la visibilité¹² est une caractéristique de tout édifice qui a survécu pendant des siècles à travers tous les accidents naturels ou causés par l'intervention des hommes. La notion de visibilité est d'abord un concept clair dans la langue courante qui indique la « possibilité pour un objet d'être perçu par le sens de la vue », mais aussi la « possibilité pour l'œil de percevoir ». Dans un contexte spécifique, ce mot désigne le « fait de pouvoir être vu facilement, d'être aisément perçu dans sa structure, dans ses détails »¹³.

Une autre interprétation de la visibilité du sanctuaire est moins facile à préciser et touche l'essence même de la croyance : une construction religieuse « édifie » la foi, tout en rendant visible ce qu'une foi et une croyance ne peuvent qu'énoncer par les mots et les paroles¹⁴. En effet, dans sa signification religieuse, la visibilité se relie au mystère et à la grandeur de la création : « La religion du Verbe est la manifestation de la Vérité, comme la création est la visibilité de Dieu »¹⁵. Par le fait même de posséder des fonctions sacrales et des significations doctrinales, le sanctuaire peut manifester un pouvoir symbolique qui dérive de l'intermédiaire de l'image. Celle-ci est aussi une création, mais toujours une œuvre humaine et, en tant que telle, elle est évocation, peut-être même inspiration, de l'expérience religieuse, mais non reliée directement aux sentiments religieux. Le rôle des images dans le catholicisme se révèle vraiment significatif car elles sont à la fois catéchèse et admonestation,

¹² L'article d'un jeune chercheur, nous a donné l'occasion pour réfléchir plus profondément sur cette notion qui n'est pas encore une catégorie des sciences sociales, mais qui aspire à le devenir : voir A. Brighenti, *Visibility. A Category for the Social Sciences*, in « Current Sociology », LV, 3, 2007 pp. 323-342. Au contraire, originairement la suggestion nous provenait d'une réflexion littéraire et d'une réflexion concernant le rapport entre territoires et religions: voir respectivement I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Mondadori, 1993 [1988], pp. 89-110 et J.-L. Marais, *Bâtir des lieux : les paroisses et leurs œuvres dans l'espace urbain. L'exemple d'Angers du Concordat à nos jours*, in J.-R. Bertrand et A. Gasnier, *Repères géographiques et religions*, in J.-R. Bertrand et C. Müller (sous la direction de), *Religions et territoires*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 65-76.

¹³ *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs, Paris, C.N.R.S., 1978 et éditions suivantes (support électronique), entrée *Visibilité*.

¹⁴ G. Wibo, *Le visuel lieu de conversion*, « Catéchèse », 21, 1981, 85, pp. 101-108.

¹⁵ Le *Trésor de la langue française* cite F. R. de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Bruxelles, Rozez, t. 4, 1848, p. 597. Voir *Trésor de la langue française* cite, *Op. cit.*, entrée *Visibilité*.

symbole et matière d'une religion, enjeu doctrinal motif de contestation et objet sensible de dévotion¹⁶. Toute architecture sacrée contient une symbolique significative¹⁷, comme d'ailleurs toute image qui y est contenue renouvelle un message que les fidèles devraient être capables de décrypter. D'une époque à l'autre, ce message peut changer sa signification ou sa raison d'être, dans un dialogue continu entre tradition religieuse et pratique rituelle.

Pourquoi la visibilité peut-elle être considérée comme une caractéristique des objets religieux qui survivent à la modernité ? La première réponse est évidente : dans l'étude du sanctuaire des saints Victor et Couronne on a affaire à un édifice sacré que l'on peut voir et visiter. On peut nous contester que toutes les églises peuvent être également vues et visitées, des églises de paroisse aux chapelles et petites églises de ville et de campagne. Cela est vrai, en effet, mais la différence réside dans le type d'offre que les sanctuaires peuvent faire car, dans ces lieux, on propose une relation sans médiation avec le sacré.

Ce type de relation signifie aussi l'existence d'un rapport de pouvoir qui se développe à partir de la reconnaissance à un groupe – le clergé – de la possibilité de manipuler d'une manière légitime les « choses sacrées »¹⁸. D'autre part, le manque d'une telle médiation n'est ni exclusif ni absolu, c'est-à-dire que, pour s'approcher des mystères eucharistiques, l'action des religieux demeure la seule possibilité praticable, mais le lien et la rencontre avec la sainteté, au contraire, peuvent être vécus directement par les fidèles. Cette rencontre est possible, en l'absence d'un groupe restreint et spécifiquement voué à cette tâche, parce que, dans le sanctuaire, on a expérimenté, une fois au moins, la relation avec un monde ultrasensible et s'est manifestée une *hiérophanie*¹⁹. Dans le cas en examen, cette puissance est encore plus marquante parce que, dans ce lieu, on garde les reliques des Saints Patrons qui représentent un « morceau réel et visible » de la sainteté des deux chrétiens, Victor et Corona, martyrisés au quatrième siècle au Moyen-Orient²⁰. Le contact avec la sainteté de la relique est de nature différente par rapport à celui que l'on peut avoir avec tout autre objet vénéré, comme, par exemple, des peintures et des statues : une relique témoignerait déjà de son

¹⁶ Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2002.

¹⁷ Voir J. G. Davies, *Architettura e religione*, in *Enciclopedia della religione*, vol. II, pp. 25-35.

¹⁸ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société*, Paris, Pocket, 1995 [Librairie Plon. 1971], pp. 211-223.

¹⁹ Voir, en particulier, le TROISIEME CHAPITRE.

²⁰ Voir E. Bozóky et A.-M. Helvétius (édités par), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Actes du colloque international de l'Université du Littoral – Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997, Turnhout (Belgium), Brepols Publisher, 1999.

authenticité, par le fait même d'être vénérée²¹. Cependant, l'Eglise locale de Feltre s'est préoccupée de la véridicité des os conservés dans l'arche à l'intérieur du sanctuaire en pratiquant deux ouvertures au cours du vingtième siècle. A la foi transmise depuis la déposition des reliques à Feltre, au cours de l'an mil, a suivi une action, à notre époque, que le sociologue interprète, au premier degré, comme une tentative de rationalisation. Si l'on utilise encore une fois la catégorie de la visibilité, on peut affirmer que les instruments de la science moderne sont un moyen pour les autorités religieuses de rendre incontestable une vérité qui, aux yeux de la foi, était déjà « visible »²². Autrement dit, à un certain moment, la connaissance scientifique et celle traditionnelle ont dû se rejoindre pour contribuer à prouver une sainteté : ce qui, en partie, brise la distance entre la croyance envers les Saints Patrons et la vérité sur les Saints Martyrs Victor et Corona, mais, en même temps, ce fait contribue à la définition d'une nouvelle relation entre le sanctuaire et le monde immanent.

Une deuxième manière d'expérimenter un contact sans médiation réside en la possibilité de vivre la rencontre avec le sacré en dehors de tout contrôle social représenté par la vie paroissiale ou par la communauté ecclésiale d'appartenance. Tout visiteur, sans distinction entre fidèle, pèlerin ou touriste, peut entrer en contact avec l'arche contenant les reliques qui sont un objet qui témoigne directement de la foi des croyants, mais tout visiteur, par le fait même de visiter le sanctuaire continue à affirmer le rôle que le sanctuaire recouvre pour la société locale et pour l'Eglise. Si, aujourd'hui, une remarque sur le rôle du sanctuaire en rapport avec le contrôle social peut sembler presque une exagération, il faudrait comparer, par exemple, les mariages qui y ont été célébrés pendant ces vingt dernières années aux précédents. Les anciens registres cachent dans les horaires de certains mariages et dans la provenance des époux hors de la paroisse des Saint Victor et Corona la nécessité d'utiliser un espace loin de la communauté d'appartenance, tandis qu'aujourd'hui un mariage célébré au sanctuaire assure aux époux un cadre exceptionnel pour leur cérémonie²³. Dans ce cas, la visibilité se relie à la possibilité ou non d'être vu : autrement dit, le sanctuaire peut devenir une sorte de « loupe » où la visibilité peut être augmentée ou diminuée selon la période concernée et le contexte de référence.

Comment peut-on alors qualifier le rôle du sanctuaire par rapport à la visibilité ? Trois mots nous semblent le décrire et l'expliquer : ces spécifications contribuent, toutes les trois, à

²¹ Voir P. Séjourné, *Reliques*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, sous la direction d'A. Vacant et E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1937, Tome 13, deuxième partie, coll. 2312-2376, en particulier les coll. 2374-2375.

²² Ph. Dujardin, *Du rapport contemporain aux reliques*, in *Ce qui nous relie*, coordonné par A. Micoud – M. Peroni, La Tour d'Aigues, l'Aube, 2000, pp. 241-259.

²³ Voir, en particulier, le SIXIEME CHAPITRE.

désigner un « objet religieux visible » dans la modernité. Premièrement, la visibilité du sanctuaire est liée au fait qu'il est « haut » au sens propre et métaphorique du mot : il est bâti sur un mont, donc « en haut » et la société locale a, pour le sanctuaire, une considération remarquable qui dérive des éléments principaux de l'histoire religieuse locale²⁴. Autrement dit, la « hauteur » est une spécification de la visibilité qui définit aussi un lieu de grande importance pour la société locale, étant donné qu'il protège la ville et le territoire environnant, tout en étant un point de repère pour la religiosité locale, d'abord, et pour le patrimoine de la région ensuite. Deuxièmement, le sanctuaire se trouve « en dehors » parce qu'il est bâti à quelques kilomètres du centre de la ville qu'il patronne d'où il peut, à son tour, être vu facilement. On peut considérer ce lieu comme « en dehors » pour une autre raison liée, plutôt, au fait qu'il est, avant tout, un lieu « sacré » et qu'il échappe à la succession normale « des œuvres et des jours »²⁵. Le territoire et l'espace qui sont exposés au sacré supportent un changement d'état et de condition où certains éléments changent leurs caractéristiques intrinsèques : la « terre sacrée » ou « sacralisée » possède des points de repère différents qui résultent inspirés de l'univers symbolique religieux²⁶. Troisièmement, le sanctuaire est « connu » dans le double sens d'objet de connaissance et d'étude : le changement de perspective est remarquable car le sanctuaire, un édifice bâti pour la pratique religieuse, devient aussi un sujet de recherche pour l'histoire, l'art et la sociologie. Il est aussi intéressant de remarquer qu'il commence à être « connu » en dehors des limites de la propagande des dévots ou de la transmission de pratiques et de croyances spécifiquement religieuses. Dans un langage figuré, le sanctuaire sort de l'espace physique et cognitif le plus proche pour acquérir une visibilité dans celui des médias à diffusion nationale comme les guides des lieux de l'esprit, mais surtout la télévision : ce qui permet au sanctuaire de gagner une visibilité majeure. De « haut lieu » pour la société locale et pour le territoire qu'il protège, il devient un lieu visible pour la société des moyens d'information de masse : la visibilité qu'il acquiert ainsi renforce sa plausibilité dans la représentation que les observateurs privilégiés en donnent. En particulier, les dynamiques mises en relief par les interviewés révèlent que le sanctuaire est « donné à voir » dans le sens qu'il est montré comme si une telle réputation renforçait sa valeur intrinsèque. La visibilité est aussi liée à un contexte historique et social où la portée des objets et des informations se mesure aussi à partir de la possibilité de les voir et de les faire voir. Si l'on revient alors à l'espace entre la

²⁴ Voir la PREMIERE PARTIE de cette étude.

²⁵ Voir la première partie du TROISIEME CHAPITRE.

²⁶ Voir la DEUXIEME PARTIE de cette étude.

croissance et la vérité, même cette nouvelle visibilité du sanctuaire signifie qu'à un certain moment si l'on a affaire à des « choses sacrées et, donc, séparées » on a également l'obligation de fournir des preuves²⁷. Les documentaires ou les messes filmés dans le sanctuaire et diffusés dans les émissions locales, régionales et nationales sont, en ce sens, une preuve des sentiments dont tout visiteur pourrait facilement exprimer par sa présence au sanctuaire : le lieu est beau et inspire la spiritualité car « *Christus vobiscum, state* ». Toutefois, on peut apercevoir des limites dans une telle dynamique : la visibilité ainsi entendue passe à travers la nécessité de la preuve et cela peut créer une distance entre la perception immédiate de la donnée sensible (émotion ou perception) et la durée de cette perception. En effet, la visibilité, à l'intérieur d'une telle dynamique, a de la peine à gagner une durée.

Si les trois caractéristiques en examen peuvent placer nos objets d'études dans un continuum spatio-temporel, la visibilité appartient à l'immédiateté, c'est-à-dire au « maintenant » : ce fait motive l'analyse des rapports avec le temps puisqu'un sanctuaire est remis à la postérité seulement s'il est durable, si le culte qui y est pratiqué et la dévotion qu'il inspire sont efficaces et s'il continue à être attractif pour les visiteurs. Alors, il est nécessaire de préciser ce que l'on entend lorsqu'on se réfère à une durée.

b. La durée

Une analyse de la durée concerne toute question sur « l'espace de vie d'une chose ou d'un événement, c'est-à-dire sur les limites temporelles de son existence dans le temps »²⁸. La durée s'est révélée une caractéristique que le sanctuaire possède et on verra comment la reconnaître aussi dans les autres objets religieux qui survivent à la modernité. Elle peut acquérir un sens absolu aussi bien qu'une acception courante et non strictement philosophique. Les deux aspects sont également importants car ils résultent reliés au rapport complexe de tout objet et de tout sujet avec le temps, bien que leur portée sur le plan explicatif puisse sembler presque inconciliable. Dans son sens absolu et par opposition à la dimension spatiale, la durée indique la « continuité indéfinie du temps, du devenir », tandis que, dans son sens quantitatif, on la nomme en rapport avec le « temps défini, fractionnable, délimité par un début et un terme et appliqué au déroulement d'un procès que la durée

²⁷ G. Lenclud, *Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir*, numéro *L'incroyable et ses preuves*, « Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe », 14, mars 1990, pp. 5-19.

²⁸ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, Torino, Utet, 1998 [1° ed. 1960, 2° ed. 1971], entrée *Durata*, pp. 332-333, en particulier p. 332.

mesure »²⁹. Si le sens absolu franchit les limites de cette étude en renvoyant la notion de durée à celle d'éternité³⁰, au contraire, la durée que l'on trouve dans le langage courant indique le « caractère de ce qui est durable avec une idée de solidité, de stabilité » et, de cette manière, cette notion s'oppose à la fragilité³¹. A ce niveau de l'analyse, les données empiriques liées au sanctuaire, entendu comme œuvre matérielle, sont évidentes : si l'on fait une comparaison avec d'autres périodes historiques et à d'autres styles artistiques, l'architecture romane présente un sens de solidité remarquable, tandis que même la technique de décoration murale utilisée à l'intérieur de l'église du sanctuaire – à savoir la fresque – est l'une des techniques de peinture les plus durables que l'on connaisse dans l'histoire de l'art³².

On peut introduire alors une première distinction entre une durée objective et une durée subjective qui, dans une perspective religieuse, peuvent, à notre avis, se rejoindre dans tout rite religieux « en train de se faire » donc lors d'une « performance rituelle »³³. Cette durée subjective se traduit dans la notion de « vécu religieux », mais elle représente aussi un paradoxe si on l'attribue à l'expérience religieuse. Le paradoxe réside dans le fait que s'inscrire dans le temps sacré, celui du rite, signifie à la fois renoncer à une durée et participer à une durée qualitativement différente, celle qualifiée de sacrée³⁴. Toutefois, l'aspect le plus intéressant pour l'analyse sociologique de la durée concerne son côté subjectif dans le sens psychologique qu'elle peut acquérir et qui s'avère être également ancré aux données sensibles que l'on vient d'exposer. Grâce à la durée et aux sentiments liés à celle-ci nous pouvons mettre en rapport entre elles deux approches différentes du même problème de l'explication des représentations collectives. Dans une durée se posent tous les phénomènes que l'on explique avec l'étude de l'histoire et de la mémoire collective : si la première cherche à reconstruire les faits dans leur objectivité, la seconde tâche de comprendre comment certains faits et certaines représentations se sont ancrés, par exemple, dans un lieu ou dans un groupe donné. La transmission des faits historiques ou mémoriels

²⁹ Voir *Trésor de la langue française, Op. cit.*, entrée *Durée*. Cette même distinction correspondrait, chez Bergson, au temps subjectif et au temps objectif

³⁰ « La durée embrasse tout l'espace de vie d'une chose ; mais si la chose dont on traite est le monde, qui embrasse la totalité du temps, la durée est l'éternité même dans le sens d'une permanence indéfinie de l'existence du temps ». Voir N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 332.

³¹ *Trésor de la langue française, Op. cit.*, entrée *Durée*.

³² Il est évident que la longue durée de la fresque se réfère à l'action du temps sans des gros accidents qui compromettent la stabilité des murs, comme, par exemple, les tremblements de terre ou les bombardements. A. Conti, *Storia del restauro e della conservazione delle opere d'arte*, Milano, Electa, 1988

³³ La notion sociologique de « performance rituelle » provient de V.W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1969. J. C. Alexander, B. Giesen and J. L. Mast (a cura di), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 392.

³⁴ Voir H. Bourgeois, P. Gibert, M. Jourjon, *L'expérience chrétienne du temps*, Paris, Cerf, 1986, pp. 151-164.

touche la substance même d'une tradition religieuse, tout en faisant partie des caractéristiques fondamentales de toute religion : sans une tradition, il est impossible de s'inscrire dans un *lignée croyante*. Dans une durée relative ou absolue, l'histoire et la mémoire s'unissent d'une manière indissoluble : l'histoire sans une mémoire ne se reconnaît pas comme vécue et dans une religion pour le fidèle le vécu et l'expérience qui correspond à la sienne et à celle des autres (comme, par exemple, dans la religion des pères) ont une importance au moins égale à ce qui est codifié (comme par exemple dans les Saintes Ecritures).

En effet, la tradition tantôt codifiée, tantôt inventée, tantôt remise en question est le produit d'une transmission où les valeurs, les normes et les pratiques qui, effectivement, passent d'une génération à la suivante reçoivent des remaniements et des sélections qui peuvent résulter « intéressés », c'est-à-dire qu'elles sont l'objet de manipulations parfois volontaires, mais toujours collectives.

Dans notre construction des catégories de lecture des objets religieux contemporains et dans ce continuum hypothétique où la visibilité représente l'immédiateté, la durée en strict rapport avec la tradition (qui en représente le contenu) occupe une place ascendante c'est-à-dire qu'elle se pose dans un « avant », tout en permettant de projeter une religion du passé vers le futur, par l'intermédiaire d'un groupe qui pratique, croit et transmet un savoir sacré. Sans une durée et sans une certaine stabilité dans les rapports sociaux une religion n'est pas destinée à conserver sa place dans une société : cette place qu'elle occupe dans une durée n'est pas nécessairement une répétition dans un mouvement presque compulsif, mais signifie surtout se reconnaître sur des « pas et sur un chemin connus ». La conscience d'une telle condition est importante pour les croyants et les visiteurs qui reconnaissent un certain rôle au sanctuaire lorsqu'ils réussissent à s'en approprier. Ce type de rapport avec le lieu semble plus simple si d'autres fidèles et visiteurs l'ont déjà expérimenté et si l'on peut retrouver les traces de ce passage : en effet, le sanctuaire des saints Victor et Couronne s'est révélé « déjà là » et « déjà connu » avant l'actuelle mode des visites aux lieux de l'esprit. Au début des années trente, une revue mensuelle supplément du périodique « Pro familia » publiée à Milan consacre un numéro au sanctuaire des saints Victor et Couronne qui fait ainsi partie d'un groupe de lieux sacrés définis « célèbres ». Ce supplément est un dossier illustré intitulé « *I santuari d'Italia illustrati* » et, pour se limiter à la Vénétie, comprend aussi d'importantes églises comme, par exemple, Saint Antoine de Padoue ou l'église de la Salute à Venise, pour nommer deux édifices sacrés très connus qui se trouvent dans la région³⁵.

³⁵ *Il santuario feltrino dei Ss. Vittore e Corona*, «I santuari d'Italia illustrati. Rivista mensile», Supplemento del "Pro familia" – Milano, III, 5, maggio 1930, pp. 65-79.

Cette publication montre que ce sanctuaire fait partie d'un groupe de lieux sacrés – sanctuaires et autres édifices sacrés – de grande importance, c'est-à-dire originairement reconnus comme remarquables pour l'art et l'histoire qu'ils représentent : il est évident qu'à ce fait ont contribué des personnages qui ont vu dans le sanctuaire des saints Victor et Couronne le rôle de « monument national » et non seulement celui de lieu de la dévotion locale. Donc, la durée est liée aussi à un jugement sur la valeur objective du sanctuaire et ce jugement est exprimé par un groupe assez indéfini et plutôt difficile à circonscrire, parfois appelé les « Amis de Saint Victor ». Il faut faire attention que ces « Amis de Saint Victor » ne sont ni des amis du sanctuaire ni des amis des Saints Victor et Couronne ni des amis des Saints Patrons, mais des « amis Saint Victor ». Cela se relie encore une fois à l'ambiguïté d'une référence dont les significations peuvent être remplies des intentions de l'interlocuteur³⁶. Ce qui nous étonne aujourd'hui encore, en 2008, c'est qu'un membre laïque du Conseil d'administration du sanctuaire utilise cette expression pour ne pas vexer certains « activistes » du sanctuaire, tout en restant dans une expression juste et impartiale qui indique l'engagement de plusieurs acteurs, mais en niant implicitement aussi le mérite des uns ou des autres. Dans l'entrefilet on lit « Amis – Au cours des années se sont formés deux groupes d'« Amis de saint Victor » pour aider à améliorer le sanctuaire et la Maison de retraites [spirituelles] »³⁷.

La durée de l'attention et de l'intérêt envers le sanctuaire des Saints Patrons implique d'abord le renouvellement d'un lien de dévotion à leur égard, mais l'aspect qui ouvre véritablement le sanctuaire à la modernité est la présence et la préoccupation de la part d'un groupe de personnes en dehors des schèmes classiques du mécénat et de la prise en charge de la part d'une élite intellectuelle ou financière. Lorsqu'on utilise une formule qui se base sur l'« amitié », ces acteurs restent volontairement dans une condition vague. Il est alors important de comprendre comment ces relations peuvent se transformer en source de lien social : ce qui nous ramène à la donnée la plus importante, c'est-à-dire au fait que du rapport entre un sanctuaire et une ville jaillissent des phénomènes religieux, mais surtout sociaux.

c. La relation

La notion de relation que nous retenons ici est double : d'abord, elle nous reporte à l'un des étymons du mot « religion », à savoir « *religare* » qui signifie « établir un rapport pour

³⁶ Voir la TROISIEME PARTIE de cette étude.

³⁷ Voir *Storia dei restauri e della manutenzione. Diego De Paoli: collaborare a 360 gradi*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», 61, 29 dicembre 2007, p. III. Voir, en guise de document, la reproduction de la couverture de ce supplément en ANNEXE D.

une compagnie ou une alliance sûre »³⁸, étant donné que l'un des aspects les plus importants de toute religion se trouve dans sa capacité de « mettre en relation avec la transcendance ». D'ailleurs, il faut faire attention de ne pas tomber dans une explication tautologique où les éléments explicatifs sont aussi les caractéristiques essentielles du phénomène expliqué. La relation que l'on observe dans l'étude du sanctuaire des saints Victor et Couronne est, d'abord, la relation avec un monde autre, c'est-à-dire le monde ultrasensible et transcendant, mais elle comprend aussi la relation avec le monde social, « monde d'ici » comme il est appelé communément. Autrement dit, la relation que le sanctuaire et les acteurs sociaux qui en constituent le réseau social³⁹ contribuent à produire se développe dans les liens et les rapports « impliquant une interdépendance, une interaction avec un milieu »⁴⁰.

Une métaphore spatiale, à la base de nombreuses symboliques religieuses comme, par exemple, dans les représentations que l'on trouve dans l'architecture et dans l'art, aide énormément à préciser cette caractéristique de la relation qui peut être définie verticale et horizontale. Le sujet de toute relation est le « fidèle/visiteur » qui développe une relation verticale avec la sainteté et avec Dieu, tandis que la relation horizontale qu'il peut expérimenter correspond aux interactions qui peuvent être hiérarchisées, par exemple, avec le clergé, ou dans une condition d'égalité comme par exemple avec la communauté des croyants, mais aussi entre les « Amis de Saint Victor ».

Le monde avec lequel l'objet religieux entre en contact peut être celui du totalement autre et celui plus génériquement du profane : dans les deux cas, le rôle du sanctuaire est toujours actif, c'est-à-dire qu'il vise à construire et produire des relations vers l'extérieur, dans le sens de donner la possibilité de relier les visiteurs avec un monde ultra-sensible à travers les rites religieux ou simplement par une visite. Même en dehors des fonctions liturgiques, le sanctuaire participe ou contribue à promouvoir des initiatives qui, en édifiant l'importance du sanctuaire, insistent sur l'influence de ce lieu en relation avec la ville de Feltre⁴¹. Ce fait d'être un élément actif dans la production de relations constitue, à notre avis, un indice important de modernité : comme on l'a vu dans l'enquête ethnologique de terrain,

³⁸ Le mot « religion » proviendrait du latin « religio, religionis » qui a une double origine possible : la première étymologie pourrait être « *relĕgere* » qui signifie « réfléchir d'une façon prolongée pour une production de sens », tandis que la seconde étymologie possible pourrait être « *religare* » qui signifie « établir un rapport pour une compagnie ou une alliance sûres ». L'origine est toujours incertaine : traditionnellement et chez des auteurs latins comme Cicéron, par exemple, on accepte la seconde, mais aujourd'hui les étymologistes italiens penchent plutôt pour la première. Voir M. Cortellazzo et P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1985, entrée *Religione*.

³⁹ Voir le SEPTIEME CHAPITRE.

⁴⁰ *Trésor de la langue française, Op. cit.*, entrée *Relation*.

⁴¹ Voir la TROISIEME PARTIE de cette étude.

le sanctuaire des saints Victor et Couronne n'est pas un « produit typique » dont on cherche à « protéger l'Appellation d'Origine Contrôlée », étant donné que le sanctuaire est parfaitement capable de défendre sa caractéristique essentielle de lieu de spiritualité sincère et spontanée. Cependant, pour la société locale, il constitue un « haut lieu de la religiosité et de l'histoire » capable de faire réunir, discuter et agir de nombreuses personnes pour sa sauvegarde, d'abord, mais aussi pour tous ses différents usages.

Toutefois, si l'on ajoute à la relation ainsi décrite l'acception « sociale », cela permet de sortir du sens purement subjectif de ce rapport, tout en proposant un sens intersubjectif : en relation au sanctuaire, on partage collectivement de nombreuses actions et des fins qui sont entamées en groupes plus ou moins formels. La constitution d'un groupe dont le but de l'interaction réside en des actions adressées à la visibilité et à la durée du sanctuaire implique la formation d'un sens d'identité et d'appartenance : les membres des groupes se réunissent dans un but dont le sens religieux s'élargit sans perdre ses caractéristiques essentielles. Sur ce point se joue fort probablement la modernité d'une action religieuse. Lors des rites religieux et dans le *temps de la fête* ce sens d'appartenance atteint un maximum car tous les fidèles et les pèlerins sont réunis pour fêter leurs Saints Patrons : on est dans un cas de figure classique et l'action religieuse, bien que très sobre et en dehors d'une religiosité de pénitence, vise à rendre hommage aux protecteurs de la ville et du territoire de Feltre. La particularité du sanctuaire des saints Victor et Couronne est de stimuler ce sens d'appartenance en dehors du temps extraordinaire de la fête, tout en devenant ainsi un point de repère pour le laïcat aussi bien que pour des institutions laïques, *a priori* loin du sacré et des institutions religieuses.

Si la sociabilité que l'on trouve autour du sanctuaire fait partie des formes d'agrégation humaine et qu'elle s'est démontrée explicable par les instruments de la sociologie, la substance de la croyance religieuse et les raisons pour lesquelles un certain lieu spécifique attire des personnes dévotes ou curieuses continuent à rester dans le domaine de l'insaisissable. On comprend alors que les lieux d'une religiosité « extraordinaire » présentent au moins un avantage par rapport aux autres lieux de la foi : par la « stratification » d'un grand nombre de visiteurs et de croyants, par l'intermédiaire de l'histoire, de la tradition et d'une mémoire collective religieuse, ce sanctuaire continue à être culturellement *produit et reproduit*.

Les relations verticales aussi bien que celle horizontales posent véritablement le sanctuaire dans la continuité : cette caractéristique permet d'inscrire le sanctuaire dans le côté descendant de l'espace cognitif spatio-temporel, à savoir dans un « après ». On reconnaît

alors que le sanctuaire est un sujet visible et durable, mais surtout doué de sens parce que, seulement à travers le partage d'un sens, on pourra retrouver un objet religieux dans le futur.

2. Les qualifications du « lien »

L'étude menée ici a confirmé que le rapport entre le sanctuaire des saints Victor et Couronne et la ville de Feltre, ainsi que le territoire environnant que les Saints Patrons protègent, peut être examiné à partir des *représentations* que les institutions locales, les associations et les individus produisent⁴². Les données qui permettent d'analyser ces représentations se trouvent dans les documents écrits provenant des archives et de la presse périodique qui est conservée ou que nous avons recueillie à ce but. Une autre partie des données, à laquelle nous accordons la même importance, provient de l'enquête ethnologique de terrain sous la forme d'entretiens et d'observations participantes recueillis au cours des six dernières années. Si sur les premières données nous nous sommes arrêtés d'une manière spécifique dans le deuxième chapitre de cette étude, les secondes ont occupé diffusément l'enquête et ce texte et ont accompagné la formulation progressive des hypothèses de travail.

Au cours des siècles, la ville de Feltre et le sanctuaire des saints Victor et Couronne ont gardé et parfois développé un lien solide qui persiste de nos jours et dont on a cherché à expliquer les raisons dans cette étude. Le fait qu'une ville et un sanctuaire gardent un rapport vivant n'est pas une donnée singulière : au contraire, si à la base de l'échange symbolique entre les deux on pose le sentiment religieux que les habitants de la région manifestent lors de l'événement annuel de la fête des Saints Patrons, on se retrouve à l'intérieur d'une logique classique. Cette logique, approfondie dans le troisième chapitre, propose une configuration très connue en sociologie des religions : il s'agit du conflit entre une religion dite « populaire » et une religion « savante » ou « institutionnalisée ». La première résulte d'une composition de pratiques, rites et croyances qui parfois s'écartent d'une orthodoxie pour toucher quelquefois la superstition. Dans le cadre de la seconde, les mêmes croyances, rites et pratiques sont fortement règlementés par l'intervention de l'institution ou peuvent être directement impulsés par celle-ci. Dans notre étude de cas, certains indices et prises de position des témoins privilégiés révèlent l'existence d'une telle tension, cependant celle-ci ne semble pas épuiser les contenus et les dynamiques de ce lien qui se renouvelle par différentes voies.

⁴² Concernant les représentations collectives ou sociales, la première référence est E. Durkheim ; une autre référence qui les actualise est : D. Jodelet, *Les représentations sociales*, Paris, P.U.F., 1999 [1989].

La recherche d'une source unique ou, au moins, d'un courant prédominant d'où dériverait univoquement le phénomène religieux étudié apparaît maintenant une proposition naïve. La possibilité de définir l'origine du culte et de l'affection que la société locale manifeste de nos jours comme provenant d'une culture « haute » ou « basse », a révélé la complexité d'un processus dont nous pouvons seulement observer certains aboutissements et examiner les sources historiques qui nous restent. Répondant à une impulsion « populaire » ou non, le 14 mai les fidèles continuent à se rendre au sanctuaire des saints Victor et Couronne et pendant la belle saison les couples choisissent l'église du sanctuaire pour se marier dans un cadre qu'on juge aujourd'hui « extraordinaire » et qu'autrefois on savait « caché » aux regards de la communauté⁴³. Suivant des desseins « savants » ou non, le sanctuaire a été restauré pour récupérer les œuvres d'art qui y sont contenues mais aussi pour assurer l'accueil de personnes à des fins de « propagande » et pour organiser des « retraites spirituelles » adressées à un nombre de fidèles grandissant au cours des années cinquante et soixante. Le lien entre la ville – le territoire environnant – et le sanctuaire persiste grâce aux multiples appropriations que chaque acteur social met en place : à la base de toutes ces appropriations on trouve une stratégie importante agencée, au plan microsociologique, par les individus – fidèles ou non – et au plan macrosociologique par les institutions – religieuses ou laïques. Il s'agit de l'adaptation⁴⁴ par laquelle on a affaire à un lieu capable de dialoguer avec le monde moderne, comme le définissait E. Troeltsch en 1907, et de proposer une option plausible parmi beaucoup d'autres, comme l'explique P. L. Berger à la fin des années soixante-dix⁴⁵.

Si la lecture des sources écrites a laissé certaines questions ouvertes, nous avons essayé d'achever le tableau à travers l'enquête ethnologique de terrain. Des questions que nous avons souvent posées aux témoins privilégiés concernent d'abord la nature du lien qui unit la ville au sanctuaire et ensuite la perception temporelle du phénomène religieux et social observé. Ces questions se sont avérées cruciales car, déjà à partir de la forme que l'on peut leur donner, on révèle une gamme assez vaste de connotations et de *signifiés* que les interviewés sous-entendent lorsqu'on les interroge sur ce thème. A plusieurs reprises et

⁴³ Certains couples qui voulaient se marier au sanctuaire ont dû y renoncer car c'était « honteux » : cela signifiait que l'épouse était enceinte.

⁴⁴ Voir P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, trad. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, SugarCo, 1969 et E. Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, 1977.

⁴⁵ Voir respectivement E. Troeltsch, *L'essenza dello spirito moderno*, in Idem, *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Napoli, Bibliopolis, 1977, pp. 125-174 et P. L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, trad. franç. *L'Impératif hérétique Les possibilités actuelles du discours religieux*, Paris, Van Dieren, 2005 [1979].

suivant le rôle de l'interviewé, nous avons essayé de remplacer les termes de « ville et sanctuaire » par ceux de « Feltre et Saint Victor » qui sont moins précis que les premiers mais se prêtent à une ambiguïté très significative. En particulier, on voulait justement comprendre l'espace de significations que toutes ces expressions recouvrent, en traçant les marges entre un pôle *profane*, correspondant à la *ville* ou à *Feltre*, et un pôle *sacré* correspondant au *sanctuaire*, à *saint Victor* ou à *Saint Victor* (avec les lettres capitales). Ce dernier désigne évidemment le Saint, c'est-à-dire l'un des deux titulaires du sanctuaire et protecteurs de la ville, tandis que, par convention, lorsqu'on indique l'édifice sacré on écrit « saint » avec une lettre minuscule⁴⁶. Si dans le langage parlé on nomme saint Victor, les interviewés sont obligés de jouer dans le double registre ou, dans le cas où ils l'estimeraient nécessaire, de distinguer les deux significations.

Les sources du lien que la ville et le sanctuaire ont gardé touchent des aspects strictement religieux aussi bien que des aspects démontrant l'ouverture de ce lieu au monde sécularisé et à « ses différents esprits », comme nous l'a précisé le Recteur en faisant allusion aux mouvements religieux et aux groupes formels et informels de militants. La caractéristique commune importante à souligner réside dans le fait que les acteurs sociaux que nous prenons en considération n'agissent pas dans le seul but religieux, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas uniquement en quête de biens de salut. Au contraire, un regard sur le corpus d'entretiens recueillis permet d'affirmer que le salut est un thème résiduel qui a laissé une partie de son espace au bien-être, à l'amélioration de la condition d'ici-bas et à une forme particulière d'acculturation. Différentes données le confirment : premièrement, l'hébergement périodique de groupes qui pratiquent des disciplines parareligieuses révèle une présence déjà modeste lors de la première partie de l'enquête qui, aujourd'hui, s'avère toujours moindre. Cependant, la responsable de la gestion de la Maison des retraites spirituelles ne l'a pas omis et, tout au contraire, suite à notre relance, elle nous a expliqué qu'elle disposait de la pleine compréhension de l'Evêque car « ces personnes sont bien, elles apprécient le milieu »⁴⁷. Deuxièmement, dans les récits des « vieux fidèles » ce thème, que nous avons tenté d'aborder explicitement, a finalement pris forme en touchant un noyau traumatique des discours, à savoir la guerre. En particulier, la Seconde Guerre Mondiale représente l'événement auquel ils ont tous échappé quand ils étaient jeunes, en se « sauvant »

⁴⁶ La « convention » dont nous parlons concerne les philologues : nous nous en sommes servis tout au long de ce texte, en rendant la lecture plus précise.

⁴⁷ Il s'agit d'un entretien recueilli en 2002 : aujourd'hui, cette dame est décédée et l'actuel Recteur n'a pas mentionné ce type de groupe.

d'une manière concrète : même en insistant sur ce thème, la seule réponse qu'ils nous ont donnée concernait la dimension tragique des événements liés à la guerre⁴⁸.

Malgré la référence réelle ou symbolique qui distingue le sanctuaire de tous les autres lieux par des traits spécifiques et par l'expérience du *sacré*, l'éventail de significations que ce lien traduit s'est révélé plutôt articulé. On peut notamment repérer trois mécanismes spécifiques qui alimentent ce *lien* que l'on peut qualifier principalement de *social* car il condense les relations que la société locale « noue et renoue » avec le sanctuaire. Il faut noter que la direction que nous avons mise en relief va de la société locale au sanctuaire, mais le contraire vaut également, comme on peut le constater dans le sixième et septième chapitre. Il s'agit de l'entretien d'une mémoire collective religieuse, des formes d'identification personnelle et collective et d'une prise en charge concrète (et parfois financière) de l'édifice de la part de la société locale. Les relations que l'on a observées et étudiées comportent trois lectures du rapport qui s'instaure entre le sanctuaire et la ville : la première concerne la dévotion et les implications des « liens dévotionnels ». La seconde lecture considère le sanctuaire comme un point de repère physique, mais aussi moral qui suggère l'existence d'un « lien symbolique » au-delà du « lien dévotionnel ». La troisième lecture concerne le sanctuaire en tant que « bien culturel » qui vise à perpétuer le rapport avec le passé et le patrimoine matériel dont on peut encore disposer, il s'agit d'un « lien patrimonial ».

a. La dévotion

Lorsqu'on considère la dévotion des habitants de la région à l'égard du sanctuaire et des Saints Victor et Couronne, on est encore à l'intérieur d'un cadre classique qui illustre la vocation originelle du lieu : tous les ans, on se rend au sanctuaire pour demander la protection des Saints Patrons et pour solliciter leur grâce pour l'année à venir. La motivation des fidèles est purement religieuse, tandis que la présence des autorités laïques, à l'occasion de la messe solennelle célébrée par l'Evêque chaque année dans l'église du sanctuaire, s'inscrit dans une pratique que les observateurs privilégiés considèrent comme « traditionnelle ». En dépit de recherches assez scrupuleuses, on ne peut ni remonter à l'origine exacte de cet usage, ni en reconstituer le cours d'une manière précise à partir des sources du dix-neuvième et du vingtième siècle. Les Recteurs interviewés soulignent la présence des autorités locales (politiques et militaires), comme on a eu l'occasion d'en discuter dans le septième chapitre, mais ce fait correspond à une pratique non clairement

⁴⁸ En particulier, il s'agit des hommes interviewés et des femmes les plus âgées : les premiers sont généralement allés à la guerre, tandis que les secondes ont perdu des membres de leur famille.

codifiée et qui encore aujourd'hui ne se déroule pas suivant un protocole fixe, sauf en ce qui concerne le maire de Feltre⁴⁹. Dans la presse analysée, les occasions pour l'évoquer sont très peu nombreuses : l'exemple historique le plus significatif à cause du contexte dans lequel il s'est déroulé, est donné par la fête de mai 1923 qui suit la marche sur Rome (remontant à octobre 1922). A cette occasion, dans les pages du bulletin paroissial de la paroisse-sanctuaire, on déplore la mauvaise organisation de la fête et l'absence des autorités locales de Feltre⁵⁰ : nous ne savons pas quelles conséquences eurent ces mots⁵¹, mais le thème est abordé de nouveau d'une manière explicite seulement à partir de la période qui suit la Seconde Guerre Mondiale dans le quotidien local, c'est-à-dire dans la presse – formellement – laïque. A la fin des années quatre-vingt, on commence à rappeler que la messe solennelle est célébrée en présence du maire de la ville qui offre en don le cierge, tandis qu'auparavant les autorités que l'on nomme dans les sources écrites se limitent aux présences exceptionnelles comme le montre, par exemple, une photographie publiée en 1969 où le Recteur du sanctuaire est surpris pendant une conversation avec un important sénateur⁵².

Le poids des Saints Patrons dans la vie sociale locale n'est pas facile à juger, mais certains aspects doivent être soulignés : d'abord, le 14 mai on respecte le jour férié dans les activités publiques comme les écoles et les bureaux administratifs, ensuite, les Saints titulaires du sanctuaire sont nommés dans le Statut Municipal en tant que Saints Patrons de la commune. Cette information ne constitue pas une règle dans la rédaction des Statuts Municipaux italiens mais plutôt une exception, comme le confirmerait la difficulté à repérer d'autres Statuts qui fournissent cette information, même parmi des communes de la région où l'on s'attendait à une allusion⁵³.

La participation aux pèlerinages du 14 mai fait partie de ce même cas de figure de « lien dévotionnel », mais l'enquête sur les changements que cette pratique a connus prouve qu'elle s'est renouvelée « au niveau des paroisses » à partir des années mille neuf cent

⁴⁹ Nous en avons discuté dans le SEPTIEME CHAPITRE dans le paragraphe consacré aux autorités.

⁵⁰ Il s'agit d'un article que nous avons analysé dans le deuxième chapitre : voir *La sagra di S. Vittore e Corona – 14 maggio*, «L'Eco del Santuario di S. Vittore», IV, 2, aprile-maggio- giugno 1923, pp. 12-13, en particulier p. 12 qui est aussi signé par un pseudonyme : *Un osservatore*, qui signifie *Un observateur*.

⁵¹ Pendant la période fasciste, les attitudes du clergé local ne sont pas identiques et on ne peut les généraliser : voir S. Tramontin, *La Chiesa bellunese e feltrina e la resistenza*, in N. Tiezza (a cura di), *Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto, Gregoriana Libreria Editrice, 1996 (*Storia religiosa del Veneto*, VII), pp. 497-518.

⁵² Il s'agit de Manlio Pat, élu sénateur à l'Assemblée Constituante, mais qui a été un point de repère pour l'Action Catholique locale, comme on le souligne dans la légende de la photographie reproduite dans le quotidien de Feltre en 1969 : voir *Oggi la festa di San Vittore*, « Il Gazzettino », mercoledì 14 maggio 1969, p. 9.

⁵³ Dans la Vénétie, en particulier, nous nous attendions à cette allusion dans d'autres statuts municipaux, mais, parmi les chefs-lieux de province, seule la commune de Vérone nomme son protecteur San Zeno.

quatre-vingt dix. Autrefois, le pèlerinage se déroulait par petits groupes amicaux ou familiaux qui partaient très tôt, habituellement avant l'aube du jour de la fête, pour assister à la messe solennelle au sanctuaire. Après la célébration eucharistique la fête acquérait un caractère plus profane : les fidèles pouvaient manger en plein air à la « *Rocchetta* » et, dans le cas des plus jeunes, faire un tour de manège sur le carrousel qui stationnait dans le village au pied du mont Miesna ou acheter un sifflet en terre cuite en forme de coq, le dit « *cuc* »⁵⁴.

Cette pratique du pèlerinage, qui apparaît après la Seconde Guerre Mondiale en partie abandonnée et en partie encore accomplie par des fidèles « nostalgiques », connaît une attention nouvelle grâce aux initiatives de certains prêtres du diocèse au cours des dernières années. Le témoignage de plusieurs observateurs privilégiés confirme cette redécouverte du charme du pèlerinage en groupes divisés par paroisses et provenant de la partie méridionale du diocèse. Nos observations participantes relèvent un phénomène participatif, même s'il existe des limites évidentes liées aux modalités de déroulement : des groupes partent de villages assez éloignés pendant la veillée de la fête, d'autres le matin et d'autres gravissent seulement le « sentier des vachettes » ou la route qui conduit au sanctuaire du village. La reprise des pèlerinages s'instaure sur un intérêt renouvelé pour le voyage dans un but religieux et sur la récupération d'une vision de l'Église que la pastorale qualifie de « pèlerine sur cette terre »⁵⁵. A Feltre et dans les limites des activités que le sanctuaire héberge et patronne, on constate les modes de réception locale d'une pratique dont le relief s'avère beaucoup plus vaste que le cadre dans lequel il est conçu. Autrement dit, tout en étant lié principalement aux pèlerinages en direction de Rome pendant l'Année Jubilaire 2000, le charme du voyage vers les localités saintes constitue aujourd'hui un phénomène qui affecte également des personnes indifférentes à la religion mais qui se sont laissées fasciner par la marche. L'approche de cette expérience est spécifiquement religieuse, mais elle s'avère de plus en plus élargie à la sphère existentielle tout en devenant aussi un phénomène de mode. Le nombre d'ouvrages édités sur ce thème s'est multiplié à partir des 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

⁵⁴ Selon des entretiens recueillis parmi de « vieux fidèles », le déroulement de la fête est plutôt stable depuis le début du vingtième siècle : voir G. Rech, *La festa di S. Vittore: cambia la religiosità popolare*, in F. Coden (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 271-295.

⁵⁵ Constitution dogmatique, *Lumen Gentium* (le 16 novembre 1964), *Op. cit.*, n. 6 et 8. Voir aussi Décret *Unitatis redintegratio* (le 21 novembre 1964), Città del Vaticano, Editrice Vaticana (version numérique), n. 6-7, URL : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm.

voyage et comme expérience indirecte dans les nombreux produits repérables sur le marché⁵⁶. Même au plan local, on s'est aperçu que le pèlerinage était une expérience mais aussi un sujet d'intérêt : depuis quelques années, on en traite dans le cadre d'un projet qui comprend des publications, des conférences et des concerts consacrés à la culture médiévale. Ce projet prend le nom du sanctuaire, mais dans l'acception spécifique de « La route en direction du sanctuaire » (traduction de l'italien « *La via al santuario* ») et compte à ce jour deux éditions – qui se sont déroulées en 2005-2006 et en 2006-2007 – avec une participation du public jugée satisfaisante⁵⁷.

Tous ces indices dessinent un « lien dévotionnel » vivant entre la ville et le sanctuaire, mais dans un cadre de forte modération où les pratiques de dévotion et de pénitence manquent complètement et où il reste très peu d'espace pour les manifestations ostensibles de la croyance : aucun fidèle ne monte les marches du sanctuaire à genoux et la circumambulation du martyrium avec des effleurements timides de l'arche des Martyrs constitue la seule exception à signaler⁵⁸. Le chemin annuel de Feltre au sanctuaire nous semble de plus en plus une randonnée en compagnie avec son sac-à-dos et ses bâtons : parfois, l'attitude des participants empêche un véritable recueillement⁵⁹ car la distance est courte – trois kilomètres environ – et on n'a pas suffisamment de temps pour franchir la limite d'un état « liminaire ». Ces fidèles se réunissent par groupes de connaissance et nous n'avons jamais assisté à la reconstitution d'une « *communitas* »⁶⁰. Au contraire, lors de la marche nocturne du groupe qui provient de Santa Giustina et qui parcourt une quinzaine de kilomètres, cette limite est perceptible car on peut expérimenter les difficultés d'une marche plus longue à travers un chemin parfois bizarre qui passe par les champs, la voie ferrée et la route provinciale⁶¹.

A notre avis, ce lien dévotionnel a pu se renouveler à partir de l'extension des options posées sur un geste éminemment religieux : parfois, on est un consommateur d'une religiosité

⁵⁶ L'exemple est offert par la radio d'Etat RAI : le troisième canal, qui s'occupe principalement d'émissions culturelles, a organisé pendant les trois dernières années des voyages en direction de lieux religieux (Rome, Canterbury et Santiago). On a diffusé des émissions quotidiennes où les participants (historiens, intellectuels et chercheurs) proposaient une synthèse de la journée enrichie d'informations culturelles. Voir aussi en ANNEXE les précisions sur ces projets.

⁵⁷ Voir en ANNEXE D les données relatives à ces projets.

⁵⁸ Voir la première partie du sixième chapitre.

⁵⁹ Parfois l'expérience s'est révélée tellement « profane » qu'elle nous a semblée désagréable au point que, pendant la dernière observation participante que nous avons accomplie, le 14 mai 2008, nous n'avons même pas réussi à saisir un mot du chapelet que le prêtre disait à quelques mètres de nous à cause du bavardage des personnes en procession.

⁶⁰ Il s'agit des catégories de V. ed E. Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*, trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997, pp. 49-85.

⁶¹ La première partie du SIXIEME CHAPITRE est spécifiquement consacrée à ce thème des actes de dévotion « extraordinaires ».

que, dans ce lieu, on peut « personnaliser » le jour de la fête, les dimanches ordinaires ou le « jour le plus beau », à savoir celui des noces. Parfois, on est un simple fidèle qui se rend tous les ans au sanctuaire et qui cherche à occuper la même place pour assister à la messe puis toucher l'arche qui contient les reliques des Saints Patrons. Parfois, on est seulement un curieux qui « fume sa cigarette en marchant le matin à cinq heures et demie »⁶² avec un groupe de personnes censées être des fidèles sur le chemin qui amène au sanctuaire.

b. Le repère

Si l'on considère le sanctuaire et les représentations qu'il comporte à l'intérieur d'un cadre atemporel et qu'on dépasse les « liens dévotionnels » dont la référence principale devrait demeurer la religion, on aperçoit une caractéristique substantielle de notre objet d'étude. Entendu comme édifice et, dans une perspective plus vaste, comme « lieu significatif », le sanctuaire devient le symbole visible de l'ancrage dans un lieu d'un groupe social qui réside dans un territoire spécifique, celui qui originairement et historiquement est protégé par les Saints Patrons. La signification religieuse résulte ainsi dépassée, même si elle n'est pas dénaturée : l'appartenance locale possède de nombreux attributs que l'on puise dans la culture locale – matérielle et non – mais aussi dans des expériences individuelles et collectives⁶³. Comme le confirme le regard sur quelques indices socio-structurels de la région, ce « lieu significatif » persiste à l'intérieur d'un contexte en changement qui ne refuse pas la modernité et où la religion catholique n'a plus aucune exclusivité. Dans une situation où les *lieux* disputent l'espace aux *non-lieux*⁶⁴, la tendance qui s'affirme, au cours du vingtième siècle, semble la recherche de références et de sens intersubjectif forts dans un monde qui tend à ignorer la présence du surnaturel : cela aurait brisé définitivement l'équilibre stable que contribuait à produire la légitimation du monde que la religion avait offert *depuis toujours*⁶⁵. Cependant, on a également de la peine à produire de nouvelles références collectivement partagées dont la source serait « totalement laïque et immanente » : les motivations de ces difficultés peuvent être reportées à un double ordre de considérations qui contribuent à expliquer pourquoi un sanctuaire continue à représenter un repère fort pour la société locale. Le premier ordre de considérations concerne la place que ce lieu recouvre

⁶² Il s'agit d'un épisode que nous avons remarqué pendant l'observation participante du 14 mai 2008 : l'attitude de ce fidèle nous a un peu étonnée car nous n'avons jamais rencontré de personnes qui fumaient lors d'un défilé processionnel.

⁶³ Pollini + Weber

⁶⁴ Nous évoquons ici la problématique des lieux, que nous avons largement discutée dans le QUATRIEME CHAPITRE.

⁶⁵ P. L. Berger, *Op.cit.*, 1969, pp. 41-47.

dans l'univers symbolique local : le sanctuaire offre du « sens en excès » à la société locale, donc il a toujours représenté une source immédiatement disponible qui s'est perpétuée grâce à ses caractéristiques originaires. Comme on l'a vu dans la deuxième partie de cette étude, les mécanismes de la transmission d'une représentation collective religieuse opèrent sur les deux éléments de l'espace et du temps et sur la conception spécifique que ceux-ci agencent dans une religion historiquement déterminée. Toutefois, le sanctuaire est une construction évoquant explicitement l'ordre cosmique – comme on l'a vu dans le troisième chapitre – et pour cette raison la référence qu'il rappelle, déjà à partir de sa présence sur le territoire, est extrêmement forte car il représente et incarne l'absolu et les fins ultimes. Comme on l'a constaté dans le quatrième chapitre, les signes du sacré sur le territoire – croix, chapelles ou églises – font partie des repères physiques les plus significatifs car, tout en suscitant le culte et la présence de Dieu, ils visent à rappeler la dimension spirituelle qui dépasse la réalité sensible là où le paysage fournit principalement des références spatiales et matérielles. L'importance de tels repères est considérable car ils contribuent à limiter le sentiment de désarroi et souvent ils signifient l'entrée dans un territoire connu. En ce sens, l'emplacement du sanctuaire est révélateur car en s'approchant de Feltre en provenance du sud de la province, l'édifice est très visible de la route aussi bien que du chemin de fer, comme le remarquent les interviewés qui ont quitté Feltre et y reviennent après un certain temps.

Suivant une analyse qui s'arrête sur le sanctuaire en tant que bâtiment consacré au culte, l'« excès de sens » que l'on évoque ici est représenté par l'*imagination* que tout édifice sacré devrait stimuler, surtout à travers le sens de la vue dans l'expérience esthétique qu'il implique. Lors d'une expérience de foi, un autre aspect que les visiteurs devraient pouvoir saisir dans un lieu sacré est constitué par une qualité spécifique, le *superflu*, c'est-à-dire par la composante *inutile* et *affective* de la charité que l'on y évoque à côté de l'annonce des Saintes Ecritures. Tout cela se fait à l'intérieur d'un parcours qui est originairement conçu pour amener à la sainteté et pour dévoiler les vérités de la foi⁶⁶.

Dans le contexte chrétien, les lieux de célébration eucharistique assument l'idéologie de la « dédicace au saint », c'est-à-dire au Christ et, en Jésus-Christ, à la « communauté réunie en assemblée ». Cela sert aussi à les différencier de l'autre conception du sacré connu dans les sciences religieuses, à savoir le « sacré-séparé » dont on a discuté à maintes reprises en évoquant les très renommées catégories durkheimiennes et surtout les spécifications que nous avons essayées d'apporter dans la deuxième partie de notre étude. Dans la vision qui

⁶⁶ C. Chenis, *Un primo approccio alla iconografia del sacro. Indagine interdisciplinare sull'arte per il culto*, Trento

nous est offerte par la théologie, la « splendeur de la beauté de ces lieux » exprime une « connotation sacrale qui dessert le charme du sublime et la séparation de la contingence », tout en étant un élément *substantiel* et non *surrogatoire*⁶⁷. La beauté est ainsi décrite comme une caractéristique nécessaire des biens culturels religieux qui permet de transmettre efficacement les contenus de la foi dans le rapport dynamique qu'ils établissent avec la liturgie⁶⁸. Cependant, les connotations purement théologiques de la beauté sont liées avant tout à la *beauté du cosmos*, tandis que la beauté comme objet de l'esthétique moderne est une acquisition remontant au dix-huitième siècle lorsque cette beauté devient celle de l'art opposée, cette fois, à celle du monde. Cette conception est particulièrement évidente dans les formes artistiques que la « Réforme catholique a extériorisé, au maximum, dans la beauté baroque, à la gloire de la gloire de Dieu »⁶⁹.

A côté d'élaborations aussi théoriques, nous avons constaté l'existence d'une appropriation concrète de cette idée de la beauté : selon les interviewés et suivant les sources écrites, la beauté s'avère être l'une des deux « bonnes raisons » suffisant à justifier l'attachement des fidèles et des visiteurs à un lieu comme le sanctuaire (l'autre, sur laquelle on reviendra, étant la tradition). On s'y rend parce que c'est un très bel endroit où s'arrêter car, comme le dirait le Recteur, « le Christ est avec nous ». Les interviewés préfèrent simplement admettre que chaque fois qu'ils montent au sanctuaire, ils « trouvent quelque chose de nouveau ». D'ailleurs, la rhétorique locale souligne ces aspects esthétiques avant de reconnaître explicitement le caractère de patrimoine à cet édifice : on a vu dans le deuxième chapitre, « *il Bel S. Vittore* », c'est-à-dire le « le beau Saint Victor » qui est une expression que les sources religieuses et laïques aiment utiliser et qui souligne, si c'était encore nécessaire, cette caractéristique fondamentale.

Le deuxième ordre de considérations qui aide à expliquer le sanctuaire comme repère, concerne les événements qui ont impliqué ce lieu : l'édifice acquiert son sens principal grâce à la religion mais prolonge et enrichit son existence par le dépôt progressif d'une histoire et d'une mémoire locales où les gestes de groupes religieux et séculiers se sont toujours entremêlés. Dès la fondation et la consécration, l'histoire du sanctuaire engage dans des mesures différentes les pouvoirs spirituels et temporels locaux : ce sanctuaire est construit à la fin du dixième siècle sur l'initiative d'un noble puissant et, à différentes occasions, il

⁶⁷ C. Chenis, *L'architetto poeta dello spazio*, «L'Architetto», *Etica ed estetica, bene e bellezza*, XVII, 151 novembre 2000, pp. 20-21. URL : <http://www.larchitetto.archiworld.it/architetto/archivio/architetto151/151.pdf>

⁶⁸ Voir la Constitution Conciliaire *Sacrosanctum Concilium* (le 4 décembre 1963) sur la Sainte Liturgie, chap. 7, en particulier le n. 122.

⁶⁹ Voir J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F. 1998, entrée *Beauté*, p. 217 (de l'édition italienne).

devient la résidence de congrégations religieuses masculines avant d'être restitué, à la fin du dix-neuvième siècle, au clergé séculier qui y institue la paroisse et le bénéfice de Saint Victor. Dans la période qui suit la Grande Guerre et après plusieurs tentatives pour le céder à des congrégations religieuses, il possède la double fonction de paroisse et de siège de l'Action Catholique locale⁷⁰, mais, à partir de 195 ?, après la construction de l'église paroissiale d'Anzù, il devient uniquement un sanctuaire et une Maison de retraites spirituelles⁷¹.

En dépit de la sécularisation qui peut être aperçue tant au plan des consciences qu'au plan socio-structurel, par l'intermédiation des activités qui s'y déroulent, le sanctuaire expérimente une transition harmonieuse à la modernité, c'est-à-dire une période qui commence à être de moins en moins définie par les références à une dimension suprasensible. D'un point de vue sociologique, cela signifie que le clergé local s'est démontré conscient de posséder un lieu important pour la communauté des croyants, mais aussi pour la société locale. Cette conscience peut être repérée dans l'action des personnalités qui se sont succédées au sanctuaire, à partir des Recteurs et de leurs actions sur cet espace « disponible ». Au cours des années mille neuf cent vingt, au sein de l'Eglise locale, on fait au moins deux propositions pour utiliser le sanctuaire : l'une est appuyée par les cercles locaux de l'Action Catholique et l'autre par le Père Giuseppe Bortolon, alors Recteur du sanctuaire. A cause de son emplacement ou plus probablement à cause de la situation dans laquelle les édifices se trouvaient, on choisit d'y « héberger » les initiatives de propagande catholique liées à l'Action Catholique locale et dirigées par un prêtre très dynamique – le Père Giulio Gaio.

L'emploi de la partie du couvent pour ces activités – comme les réunions d'Action catholique, les « semaines sociales, les congrès et les retraites ouvrières » ouvertes à des fidèles non consacrés et même aux femmes⁷² – ouvre cet espace à une fréquentation différenciée. D'abord, cette stratégie permet de le restaurer avec les apports financiers des paroisses, des cercles de militants et des bénévoles, mais elle comporte aussi une conséquence importante dont nous ne pouvons affirmer le caractère volontaire avec certitude. Il s'agit de la place grandissante que le sanctuaire acquiert tantôt dans la vie ecclésiastique tantôt dans la vie civile locale : déjà à partir de la période qui suit la Seconde Guerre

⁷⁰ G. Dal Molin, *Mons. Giuseppe Bortolon e l'avvio della casa di esercizi spirituali di San Vittore*, in S. Claut (a cura di), *San Vittore. Restauri e studi*, Feltre (BL), Associazione Ss. Martiri Vittore et Corona – Tipografia DBS, 1996, pp. 29-55.

⁷¹ Voir le SEPTIEME CHAPITRE de ce texte.

⁷² A l'époque, ce fait avait scandalisé certains prêtres comme le remarque l'historien, sources directes à la main, G. Dal Molin, in S. Claut (a cura di), *Op. cit.*, 1996, en particulier pp. 35-36.

Mondiale, la personnalité du Recteur, le Père Giulio Gaio, et ses idées destinées à donner de l'essor aux initiatives du laïcat local, marquent une autorité morale qui s'étend sur le lieu. Pendant la Seconde Guerre Mondiale, ce prêtre s'engage dans l'aide aux victimes et donc indirectement dans la Résistance contre les occupants nazi-fascistes ce qui lui coûta quatre mois de captivité environ et quelques mauvais traitements dont il porta les signes jusqu'à sa mort⁷³. En revanche, ses qualités morales et son érudition ont contribué à le rendre l'un des prêtres les plus importants du vingtième siècle à Feltre⁷⁴ et un interlocuteur respecté par « les intellectuels de gauche et les ex-partisans »⁷⁵.

Sa mort n'était pas inattendue, pour autant elle fut très regrettée : à cent-cinq ans il laissa le sanctuaire où il est enseveli en tant que « *Julius Gaio – Lamonensis – Aulae et domus Rector 1886-1992* ». D'ailleurs, la conscience qu'« il fallait poursuivre son projet et garder le rôle et l'identité du sanctuaire et de l'Eglise locale de Feltre »⁷⁶ animait déjà un groupe de personnes qui, réunies dans une association intitulé aux Saints Martyrs Victor et Corona, continue à s'occuper de « politique ». Toutefois, leur approche ne vise pas à administrer ou à agir dans la vie publique en termes de partis, mais plutôt à garder vivante une conscience civique et une préoccupation active pour le territoire du « *Feltrino* ». Cela signifie surtout continuer à renouer et renouveler le lien entre le territoire, ses potentialités et ses patrimoines, dont on compte aux premières places les biens culturels religieux.

c. Le patrimoine

Aujourd'hui, on peut *désormais* décider consciemment de renoncer ou simplement de négliger la croyance religieuse, sans pour autant méconnaître la valeur intrinsèque de tous les objets et les savoirs qu'une religion a produits au cours des siècles. Il s'agit alors d'une attitude *sécularisante* qui reconnaît la plausibilité de l'option religieuse parmi d'autres : la religion se retire dans la conscience individuelle et devient, elle aussi, susceptible de choix comme des milliers d'autres attitudes et caractéristiques qui touchent tantôt la personne, tantôt la société⁷⁷. Cependant, la légitimation qui provient du sacré possède une force

⁷³ Il ne s'agissait pas de lésions graves, mais il aimait répéter que « les SS lui avaient raccourci le nez parce qu'il était trop long ». Témoignage oral.

⁷⁴ L. Doriguzzi, *Julius Gaio – Lamonensis – Aulae et domus Rector 1886-1992*, in S. Claut (a cura di), *Op. cit.*, 1996, pp. 57-64, en particulier p. 60.

⁷⁵ A l'occasion d'un entretien concernant les mariages célébrés au sanctuaire, nous avons recueilli ce témoignage d'une interviewée provenant d'une « famille très laïque et de culture de gauche ». Voir entretien avec W. (août 2006).

⁷⁶ Entretien avec F. Dal Sasso (janvier 2007).

⁷⁷ Il s'agit d'une position théorique répandue à partir des années soixante dont un ouvrage achevé est P. L. Berger, *Op. cit.*, 2005 [1979].

dépassant toute autre représentation et n'a pas laissé toute sa place à d'autres formes de légitimation, étant donné la difficulté à trouver la même efficacité ailleurs.

La conception profonde de l'architecture sacrée apparaît souvent réduite à une élaboration qui s'est répandue dans l'art, au cours des trois derniers siècles⁷⁸ : à certains égards, il s'agit d'une évolution des idées que la théologie élabore lorsqu'elle désigne les principes de conformité qui devraient continuer à inspirer toute construction religieuse et tout objet destiné au service liturgique. Ces idées entrent en conflit avec une attitude tout à fait moderne qui reconnaît une valeur intrinsèque au patrimoine, y compris celui artistique religieux⁷⁹ : cela implique un « regard muséal » qui semble s'appliquer à l'égard des biens culturels religieux dans une méconnaissance des raisons liturgiques profondes qui y sont celées. Dans ce processus d'autonomisation du goût artistique, plusieurs paradoxes apparaissent dans le rapport qui s'instaure entre le bien culturel religieux et l'attitude à l'égard de ces biens en tant qu'instruments de la croyance et du rite.

Le premier paradoxe réside dans le fait que l'on apprécie fort et que l'on visite ou admire de plus en plus fréquemment les biens culturels religieux⁸⁰ en délaissant, en revanche, leur aspect organique. Selon les prescriptions ecclésiales et une approche correcte (dans le sens d'ecclésiale) du bien religieux, on pourrait jouir davantage de cet aspect organique du bien en l'appréciant au moment de sa splendeur maximale, c'est-à-dire pendant la célébration eucharistique. Le caractère organique du bien religieux se réfère au fait qu'il évoque et devrait évoquer chez le spectateur-visiteur-fidèle (ici la différence n'est pas fondamentale) tout un univers de sens et non seulement un « objet » qui peut être universellement jugé magnifique, mais qui demeure un quelconque « objet »⁸¹.

Les exigences liées à la conservation et à la sauvegarde juridique du bien religieux ont entraîné le fait que tout diocèse s'est pourvu d'un bureau destiné à l'art sacré qui se pose aussi certains objectifs, comme la valorisation ecclésiale et parfois l'augmentation du nombre d'œuvres⁸². Cependant, l'intérêt pour l'art sacré implique des conséquences qui touchent le

⁷⁸ Kierkegaard

⁷⁹ A. Riegl, *Der moderne Denkmalkultus Sein Wesen und seine Entstehung* (1903), trad. it. *Il culto moderno dei monumenti. Il suo carattere e i suoi inizi*, a cura di S. Scarrocchia, Bologna, Nuova Alfa Editoriale, 1990 [1981], pp. 25-75,

⁸⁰ Les biens culturels religieux ne se limitent pas aux monuments comme les églises mais comprennent aussi les musées d'art sacré, les bibliothèques et le répertoire de musique, de littérature aussi bien que les représentations sacrées.

⁸¹ Paul VI, *Ultima sessione pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II, Allocuzione di Sua Santità Paolo VI*, Martedì 7 Dicembre 1965. URL: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio_it.html.

⁸² D'ailleurs, c'était aussi une indication explicitement donnée par la Constitution Conciliaire *Sacrosanctum Concilium* qui fut aussi explicité dans la Commission Pontificale...

plan religieux avant d'affecter d'autres aspects du patrimoine national : la sécularisation de la conception de l'art et de l'esthétique a entraîné une approche différente de l'art, en général, et de l'art sacré, en particulier. Les bureaux et les services mis en place par les curies diocésaines nécessitent un certain nombre de religieux passionnés d'art, dûment instruits et, lorsqu'on doit confier cet office à des laïcs, la vigilance sur leur « ecclésialité » est nécessaire. L'évaluation de l'aspect touristique de tout cet appareil constitue probablement la partie la plus délicate car l'Eglise a conscience de posséder un patrimoine important qu'elle doit finaliser à la gloire de Dieu et à l'annonce de la vérité. Cette conscience est formellement exprimée dans la Constitution Conciliaire *Sacrosanctum Concilium* – un document remontant à 1963 qui règle la liturgie –, mais ces idées s'installent sur une conscience répandue, d'une manière moins systématique depuis longtemps. A notre avis, sur ce point, un autre paradoxe apparaît : un lieu sacré qui est aussi un patrimoine / bien culturel est obligé de vivre dans un état d'ambiguïté car il doit assurer l'office liturgique et, en même temps, favoriser l'appréciation culturelle. Dans le cas du sanctuaire en examen, cette condition a trouvé une solution, le consensus semble s'imposer d'une manière claire. Cependant, un certain nombre de présupposés est toujours nécessaire pour développer une vision cohérente d'un lieu sacré à partir de son intérêt pour la communauté ecclésiale et pour la culture locale. Nous osons dire que le processus qui donne lieu au sanctuaire dans son état actuel s'est déroulé d'une manière « paisible » car l'édifice sacré que nous avons étudié, tout en ayant connu des périodes de grande ou de faible popularité, n'a jamais été exposé à une véritable décadence. Dans son identité de sanctuaire diocésain géré par le clergé séculier, c'est un lieu fondamental pour l'Eglise locale : on n'a pas encore dû assister à des formes d'exploitation différente de la vocation du lieu, comme l'invention *ex-novo* d'une « liqueur du moine » ou la création d'un « paradis de vacances de l'esprit ». Les raisons se trouvent dans le fait qu'au « bon moment », à travers les paroisses et les associations catholiques, la société locale a pris en charge saint Victor, c'est-à-dire l'édifice et tout ce qu'il représente pour les fidèles, les associations et les institutions locales.

Les attentions que cet ensemble d'édifices reçoit, s'établissent sur la conscience de posséder un patrimoine sous différents points de vue : dans le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne, l'origine, mais aussi l'impulsion, de cette représentation est ecclésiale. Pendant les années vingt le Recteur – le Père G. Bortolon – s'est prodigué pour les restaurations à partir des pages de son bulletin paroissial, en utilisant des argumentations qui faisaient appel à la générosité de la population pour contribuer à la restauration du sanctuaire qui est une « fête pour l'art ». Comme on a vu dans le septième chapitre, au vingtième siècle,

l'histoire du sanctuaire se déroule selon une succession de nombreuses restaurations qui touchent d'abord l'église et ensuite toute la partie du couvent pour revenir sur l'église pendant les dix dernières années. L'aspect le plus intéressant concerne les financements qui ont permis ces travaux : ils proviennent de l'Etat aussi bien que d'autres organismes publics et privés, mais un usage qui continue à être pratiqué avec succès concerne les offrandes des paroisses et des fidèles individuellement. Ces derniers ont toujours fait de petites et grandes donations pour que leur sanctuaire reste le « *Bel S. Vittore* » qu'ils aiment : la forme de la récolte de fonds auprès de particuliers s'enracine dans « l'ancien usage chrétien d'offrir pour les travaux – dans les bâtiments sacrés – une certaine somme par mètre carré ». D'ailleurs, l'une des interviewés témoigne de la difficulté à imposer à *Feltre* une telle mentalité destinée à la sauvegarde du patrimoine : qu'il s'agisse de biens religieux ou de biens culturels civiques, cette culture ne s'est affirmée que récemment lorsqu'on est parvenu à un certain bien-être⁸³. C'est pourquoi nous pensons que l'Eglise a anticipé une approche des *biens culturels* aujourd'hui très répandue, mais elle a surtout contribué à vulgariser et à approprier une sensibilité qui a trouvé un terrain favorable seulement dans la deuxième moitié du vingtième siècle. Le fait d'être disposé à dépenser de l'argent public ou privé pour sauvegarder ou restaurer des édifices et des œuvres d'art révèle, d'abord, un consensus dans le milieu ecclésiastique et dans une élite restreinte. Toutefois, il s'agit d'un mécanisme à travers lequel un nombre important d'œuvres est concrètement consigné à la postérité, mais c'est surtout un mécanisme qui permet d'observer des jugements esthétiques qui, à travers une appropriation des valeurs locales, religieuses aussi, répandent la conscience de posséder un patrimoine qu'il faut transmettre. Depuis quelques années, différents projets vont dans le même sens : des projets locaux mis en place dans les écoles –notamment au collège de *Feltre* comme en témoignent notre expérience et celle de l'un de nos enseignants⁸⁴ –, aux guides des biens culturels religieux édités à l'occasion de l'Année Jubilaire 2000⁸⁵ jusqu'au plus récent des projets dont nous venons de constater les résultats⁸⁶, tous apprécient la valeur intrinsèque du sanctuaire. Tous participent à égale mesure à la croissance du rapport étroit entre le patrimoine physique et immatériel d'une région par d'autres aspects très périphériques : il

⁸³ Entretien avec Wanda (août 2006).

⁸⁴ Sur cet aspect nous nous sommes arrêtés dans le SEPTIEME CHAPITRE.

⁸⁵ Il s'agit du Guide à la Vénétie religieuse et culturelle : Regione Veneto – Assessorato al Turismo (a cura di), *Guida al Veneto Religioso e Culturale. Giubileo 2000*, ARBE, 1996.

⁸⁶ Il s'agit du Projet *Heritour – Cultural Thematic route development in rural areas* financé par l'Union Européenne et qui intéresse plusieurs institutions aux plans local, régional, national et international : ce projet est financé dans le cadre du Programme INTERREG IIIB CADSES auquel a adhéré, en Italie, le Département pour les Affaires Régionales et les Autonomies Locales de la Présidence du Conseil des Ministres. Malheureusement, nous ne pouvons discuter des résultats qu'en passant.

n'est pas excessif d'affirmer que le sanctuaire ainsi conçu a contribué et peut continuer à soutenir le développement d'une conscience de l'identité locale, même lorsque les représentations transmises correspondent tantôt à des idées manipulées, tantôt à l'objet d'une invention.

La question sur laquelle il nous paraît maintenant nécessaire de nous arrêter concerne la possibilité que la valeur intrinsèque de l'œuvre éveille – à elle seule – une attitude religieuse. Autrement dit, la beauté du sanctuaire est-elle une caractéristique suffisante pour perpétuer la fréquentation d'un lieu sacré ? Ou la postérité d'un lieu dérive-elle plutôt de la capacité du sanctuaire de se poser dans la continuité d'une tradition qui se reconnaît comme locale, mais qui place le sanctuaire de Feltre, situé au Nord-est de l'Italie, dans une mouvance diffuse et globale ?

3. Entre beauté et tradition : des « bonnes raisons » pour fréquenter un sanctuaire

Chaque acteur social impliqué dans les rapports entre le sanctuaire des saints Victor et Couronne et la ville de Feltre apporte ses justifications à la continuité de la fréquentation de ce lieu : on peut tirer ces informations des entretiens recueillis, des observations participantes aux cérémonies religieuses et aux autres initiatives se déroulant au sanctuaire et enfin de la lecture des périodiques et des documents des archives. L'intérêt que ce lieu revêt pour la société locale et les caractéristiques intrinsèques qu'il exprime sont condensés en deux notions qui reviennent dans ces sources à maintes reprises. A notre avis, il s'agit de deux « bonnes raisons »⁸⁷ qui synthétisent des sentiments et des jugements individuels collectivement partagés : les interviewés (observateurs privilégiés, « vieux fidèles » et couples mariés au sanctuaire) nous les fournissent, mais ces idées reçoivent une résonance dans l'opinion publique d'autrefois et d'aujourd'hui, permettant ainsi de distinguer un consensus stable dans la société locale⁸⁸. En particulier, au cours de cette enquête, on a repéré deux idées prégnantes, dont la position est restée forte même dans le recoupement de toutes les sources recueillies, à savoir la beauté et la tradition. Celles-ci sont deux notions qui concernent des aspects du réel apparemment très éloignés mais elles s'intègrent dans une

⁸⁷ Nous utilisons cette notion à partir de l'étude de R. Boudon, *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995, p. 268 et des suivantes.

⁸⁸ R. Boudon, *L'explication cognitive des croyances collectives*, in R. Boudon, A. Bouvier, F. Chazel (sous la direction de), *Cognition et sciences sociales*, Paris. P.U.F., 1997, pp. 19-54 .

construction bâtie à des fins religieuses : ce message semble être à la base de la conception actuelle du patrimoine architectural et artistique de l'Église catholique⁸⁹. A la base du partage de ces sentiments, on trouve à la fois des représentations et des croyances qui, dans le patrimoine physique et immatériel, réunissent les modes d'ancrage possibles à un territoire et à une culture. A travers la tradition, les croyances s'inscrivent dans une durée et à travers la beauté elles acquièrent une continuité (parfois, une éternité) : tantôt la tradition constitue un substrat sur lequel la beauté ressort, tantôt la beauté constitue une des formes données à la tradition. Dans ce cas, il s'agirait plutôt d'une « tradition cultivée »⁹⁰ qui comprend surtout les dogmes et les vérités théologiques révélées dans les Saintes Ecritures. Cependant, une tradition est toujours un « matériau composite » où se rassemblent les éléments les plus divers : l'ancien et le nouveau se rencontrent et parfois se heurtent. Certaines institutions gardent un rôle d'intervention pour normaliser ou pour maîtriser des conflits dans le but de ranger le présent dans une constellation cohérente de normes et de valeurs.

La beauté est la première de ces « bonnes raisons » pour lesquelles, selon les interviewés, le sanctuaire continue à être visité : d'abord, il s'agit d'une caractéristique qui peut être constatée par tout observateur lorsqu'il se rend au sanctuaire, mais elle répond également à des raisonnements théologiques fins⁹¹. Si la beauté du milieu naturel, de l'emplacement géographique des édifices sacrés et des décorations du sanctuaire peut être constatée au plan empirique simplement en les regardant, les implications de la beauté en tant que notion interdisciplinaire touchant la théologie et différentes branches de la philosophie sont beaucoup plus complexes. En effet, la beauté des images, particulièrement évidente dans l'art sacré, a toujours été un moyen pour transmettre les contenus de la foi, selon différentes typologies de vérités esthétiques⁹². Toutefois, une analogie fondamentale doit se produire entre l'assertion de l'existence de Dieu et l'expérience esthétique qui évoque certaines forces dont on affirme l'existence dans une œuvre d'art sacré. Le « but de l'art religieux peut véritablement être atteint seulement lorsque les images possèdent une qualité artistique

⁸⁹ C. Chenis, *Abitare il bello. I beni culturali della chiesa. L'anti-museo per il meta-vissuto*, Firenze, Polistampa, 2006.

⁹⁰ Les distinctions déjà explorées dans cette étude à différents moments reviennent.

⁹¹ La beauté de Dieu et de la création est un thème important à partir des Pères de l'Église comme Thomas d'Aquin et Pseudo Denis: voir I. Fernandez, entrée *Beauté*, in J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F. 1998, pp. 215-218 (éd. ital.) ou l'ouvrage assez récent de B. Forte, *La via della bellezza. Un approccio al mistero di Dio*, Brescia, Morcelliana, 2007. Très récemment le Pontife Benoît XVI, en rencontrant le clergé de Bozen-Brixen le 6 août 2008, a discuté de la beauté comme preuve de l'existence de Dieu : voir le Bulletin du Bureau de Presse du Saint-Siège : « Incontro del Santo Padre con il clero di Bolzano-Bressanone nel Duomo di Bressanone, 08.08.2008 ».

⁹² A savoir les typologies iconique, historique et universelle : toutes sont engagées dans l'expérience esthétique religieuse : voir R. Arnheim, *Estetica e religione*, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, vol. IV, pp. 232-236, en particulier p. 236.

élevée et sont ainsi capables de produire une impression intense »⁹³. Parfois, dans les traditions religieuses ayant refusé l'iconoclasme⁹⁴, la beauté devient vraiment efficace si l'on représente l'incarnation⁹⁵. La « réception d'une œuvre d'art ne peut être complète que si l'observateur sent qu'il est poussé à vivre à la hauteur de l'intensité, de la pureté et de la sagesse de la perspective que l'œuvre reflète »⁹⁶. Cette vision de l'œuvre d'art sacré nous paraît très ambitieuse dans la mesure où elle semble éloignée d'un sens commun comme celui exprimé par la majorité des interviewés : l'appropriation qui en est faite dans le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne doit être considérée à partir d'un public varié, c'est-à-dire de personnes – fidèles ou non – qui ne font pas partie d'un « monde de l'art » qui produit le jugement sur une œuvre⁹⁷.

Les trois typologies de personnes qui fréquentent le sanctuaire – c'est-à-dire les pèlerins, les fidèles et les visiteurs – correspondent à trois attitudes diverses : ces personnes tantôt sont indifférentes à l'égard de l'œuvre d'art, tantôt sont demandeuses de la seule expérience esthétique. La perspective adoptée et les instruments utilisés dans cette étude ne sont pas adéquats pour opérer des distinctions entre les publics qui fréquentent le sanctuaire. Tous montrent d'apprécier le milieu et la construction, tandis que le paysage est toujours jugé très agréable : « un paysage qui fait juste respirer la spiritualité » nous dit l'ex-Recteur. La beauté du lieu et des œuvres matérielles qui y sont contenues semble s'imposer, depuis longtemps, comme une valeur objective et une opinion répandue partagée par la société locale, y compris par les institutions laïques. En témoignent les sources du dix-neuvième siècle où l'on fait appel aux sentiments d'appartenance en répétant que « notre sanctuaire est un monument national » et, par conséquent, que les actions entreprises pour sa restauration sont une « fête pour l'art »⁹⁸. La publication d'un numéro spécial consacré à l'étude du sanctuaire sur un périodique national – le « Pro familia » – et ensuite la publication du premier guide du sanctuaire en 1934, révèlent l'existence d'un public d'amateurs et de

⁹³ R. Arnheim, *Estetica e religione*, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, vol. IV, pp. 232-236, en particulier p. 236.

⁹⁴ Voir

⁹⁵ L. W. Barsalou, A. K. Barbey, W. K. Simmons And A. Santos, *Embodiment in Religious Knowledge*, «Journal of Cognition and Culture», 5.1-2, 2005, pp. 14-57.

⁹⁶ R. Arnheim, *Estetica e religione*, op. cit.

⁹⁷ Voir H. Becker, *Art worlds*, trad. franç *Les Mondes de l'art*, Flammarion, Paris, 1988 [1982].

⁹⁸ Voir le DEUXIEME CHAPITRE où l'on a analysé le sanctuaire à partir des notions-clés des sources.

chercheurs qui s'en sont occupés dans un moment de faible notoriété des lieux sacrés, allant sur les « routes secondaires du sacré »⁹⁹.

L'intérêt de cette « bonne raison » réside dans son succès : elle est capable de stimuler l'opinion publique en faisant du sanctuaire un thème toujours actuel et cher aux lecteurs des journaux locaux. Probablement, l'aspect cognitif qui nous intéresse le plus concerne ses effets sur les sentiments individuels : ceux qui aiment le sanctuaire se sentent personnellement concernés et impliqués dans la prise en charge du destin de l'édifice sacré. Cela se confirme à partir des souscriptions pour recueillir des fonds jusqu'aux commentaires (de nombreux témoignages oraux anonymes) que nous avons recueillis à l'égard du sanctuaire comme but d'une visite qui est une fin en soi.

D'autre part, il ne faut pas sous-estimer l'ambition du projet originel de construction du bâtiment sacré : on est toujours face à un édifice religieux construit pour édifier la foi et sa réalisation qui, comme son entretien au fil des siècles, a exigé une grande dépense de ressources financières. Comme tout bien culturel religieux « organique », sa beauté devrait être capable de stimuler les cinq sens et non seulement le plus important de la perception esthétique, à savoir la vue¹⁰⁰. Alors, si la vue est la plus concernée dans la visite d'une architecture, les quatre autres sens résultent également intéressés lorsqu'on va au sanctuaire de Feltre : ils doivent surtout valoriser l'imagination¹⁰¹. Cela est vrai même dans le cas du toucher car si certains impératifs de la sauvegarde des œuvres (peintures, éléments architecturaux et sculptures) empêchent les attouchements, ceux-ci sont, en revanche, admis dans le cadre de gestes de dévotion à l'égard des Saints Protecteurs¹⁰².

Cependant, notre interrogation de sociologue se focalise sur les motivations de la postérité de la beauté reconnue au sanctuaire des saints Victor et Couronne. Est-ce qu'il est vraiment beau ou le beau est-il le fait des observateurs interviewés ? Une réponse univoque nous paraît maintenant possible : le sanctuaire est effectivement un beau milieu et la source de cette croyance réside à la fois dans la conception du projet religieux – et dans son

⁹⁹ Voir *Il santuario feltrino dei Ss. Vittore e Corona*, «I santuari d'Italia illustrati. Supplemento del 'Pro familia' », III, n. 5, maggio 1930, pp. 65-79 et G. Biasuz, *Il santuario feltrino di S. Vittore sul Miesna*, Feltre, Tip. Panfilo Castaldi, 1934, 28 pp. En ANNEXE D on reproduit une partie de ces deux documents.

¹⁰⁰ R. Arnheim, *Art and visual perception : a psychology of the creative eye*, trad. it. *Arte e percezione visiva*, Milano, Feltrinelli, Prefazione di G. Dorfler, 1997 [1954].

¹⁰¹ Un exemple concernant la mise en image du Catéchisme au dix-neuvième siècle et son apprentissage spécifique sont offert par I. Saint-Martin, *Voir, savoir, croire. Catéchisme et pédagogie par l'image au XIXe siècle*, Paris, Librairie Honoré Champion, 2003, en particulier le chap. 7.

¹⁰² Voir, en particulier, le SIXIEME CHAPITRE, mais on remarque en passant que le lieu où s'érige le sanctuaire est très venteux et le vent est, en effet, perçu grâce au toucher. Les trois autres sens concernés – le goût, l'odorat et l'ouïe – sont stimulés à des occasions spécifiques de la célébration eucharistique. Voir *Liturgie ???*

« programme artistique » – et dans l’appropriation intersubjective que les acteurs réalisent au fil des siècles. En ce sens, deux conceptions de l’affirmation du beau – comme celle expliquée par R. Boudon qui cherche l’objectivité des valeurs artistiques¹⁰³ et celle de H. Gadamer qui se propose de donner une interprétation remontant à la base anthropologique de l’expérience esthétique – ne s’excluent pas l’une l’autre¹⁰⁴. Il faut toujours souligner que l’art sacré n’est jamais totalement désintéressé, mais il a des fins très précises (pour être bref la gloire de Dieu), même si l’expérience esthétique ne se produit pas nécessairement à cause d’une révélation ou d’une expérience religieuse. Dans le cas des croyances religieuses soutenues dans les œuvres d’art sacré, cette distance beauté – tradition n’arrive pas à se combler à partir d’une explication conventionnaliste qui fait appel au goût artistique¹⁰⁵. Les valeurs en question sont beaucoup plus importantes car on évoque un ordre suprasensible et pas seulement la beauté d’un objet : l’efficacité de l’œuvre d’art sacré ne se mesure pas sur le même plan que celui d’une œuvre d’art quelle qu’elle soit. En suivant les réflexions de R. Boudon, on peut admettre que l’on continue à « aimer » le sanctuaire parce que c’est une structure qui exprime un sens social partagé par les habitants de la région dans un lien dévotionnel, symbolique et patrimonial. D’ailleurs, on peut continuer à apprécier le « Beau S. Vittore » parce qu’il est le produit d’un « processus de décantation » achevé auquel contribue, en grande partie, la tradition – et nous le dirions mieux par la mémoire collective – évoquée par les acteurs sociaux.

L’autre « bonne raison » que les interviewés mentionnent est donc la « tradition » : une notion-clé qui ressort directement des données recueillies. La perception temporelle du phénomène étudié s’appuie souvent sur un passé qui acquiert son autorité de la « tradition ». La perception du temps provenant des données (en particulier, des entretiens auprès des observateurs privilégiés laïques et religieux) est largement indéfinie, malgré les « efforts scientifiques » pour rationaliser et ranger les événements dans un cadre temporel qui tienne en compte l’histoire de Feltre ou du sanctuaire.

A la question : « Depuis quand la ville de Feltre s’intéresse-t-elle à son sanctuaire ? », la réponse presque constante des observateurs et des représentants des institutions religieuses et laïques, a été la suivante : « Depuis toujours, c’est la tradition ! ». Cette notion de

¹⁰³ R. Boudon, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999, pp. 251-294.

¹⁰⁴ En particulier, dans l’analyse de H. Gadamer reviennent trois notions importantes : le symbole, le jeu et la fête qui concernent aussi l’expérience religieuse comme nous l’avons étudié dans cette monographie : Voir Hans Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen* [1977], trad. it. *L’attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, edizione ital. a cura di R. Dottori, Genova, Marietti, 1986, en particulier la première partie.

¹⁰⁵ C. Chenis, *Fondamenti teorici dell’arte sacra. Magistero post-conciliare*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1991, en particulier pp. 84-91.

« tradition » est évoquée très souvent par les interviewés pour expliquer l'attachement que les habitants de Feltre et de ses alentours gardent pour leur sanctuaire. Par ailleurs, on retrouve cette même justification dans les nombreux documents qui traitent de l'histoire récente, ou un peu plus ancienne, de l'édifice sacré. La presse locale non ecclésiastique, qui provient des articles du quotidien « Il Gazzettino »¹⁰⁶, fait toujours allusion à la « longue tradition » du culte, à la fête religieuse qui est généralement qualifiée de « traditionnelle », comme le sont aussi les rendez-vous spirituels. D'ailleurs, il est encore plus étonnant que même les pique-niques qui suivent les messes et les pèlerinages sont définis eux aussi comme « traditionnels » : la tentative de greffer le culte dans un passé mythique, ou simplement imprécisé, est mise en place dans les expressions choisies par des journalistes, aussi bien que par des représentants du clergé local. Le fait de rendre un hommage aux Saints Patrons « renouvelle une chère et immémoriale tradition de foi : tous les habitants de Feltre fêtent aujourd'hui leurs Saints Patrons Victor et Corona », ceci en 1959, tandis que, en 1989, on souligne que « Saint Victor se propose renouvelé dans la tradition » et, en 2005, on précise que « Comme veut la tradition, après la procession c'est la fête »¹⁰⁷.

Lorsqu'on cherche à comprendre précisément à quel moment, dans l'histoire récente du sanctuaire, ces manifestations de dévotion (en particulier, processions et pèlerinages) ont été institutionnalisées et officialisées, on reçoit la même réponse, vague mais exhaustive selon l'interlocuteur : « elles sont traditionnelles »¹⁰⁸. Il est encore plus intéressant de remarquer que, si l'on pose la même question d'une autre façon, on parvient à des résultats complètement différents et la tradition finit par se révéler moins séculaire. On découvre, par exemple, que jusqu'à la Seconde Guerre Mondiale les processions n'existaient pas encore comme elles se déroulent lors de notre observation, étant donné qu'il s'agissait plutôt d'un afflux continu et par petits groupes de gens à partir de la soirée de la veille de la grande fête. On évoque aussi des fidèles (généralement des femmes) qui veillaient auprès du sanctuaire dans l'attente du jour de la fête des Saints Patrons¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Quelques mots pour présenter le quotidien local « Il Gazzettino » : il a été fondé en 1887 et à partir de cette date il présente des pages dédiées aux faits divers locaux. Un problème considérable que l'on a relevé lors de la lecture des journaux locaux c'est la difficulté à repérer tous les données que l'on prévoyait. Pour l'histoire voir diffusément M. De Marco, *Il gazzettino. Storia di un quotidiano*. Presentazione di Mario Isnenghi, Venezia, Marsilio Editore, 1976 ; pour les problèmes de repérage des données voir la bibliographie supplémentaire.

¹⁰⁷ Voir le quotidien local « Il Gazzettino » : respectivement le 14 mai 1959, p. 6 ; le 11 mai 1989, p. XI ; le 15 mai 2005, p. IX.

¹⁰⁸ A chaque festivité annuelle, à peu près un mois avant le jour du Saint Patron, un calendrier est affiché auprès de toutes les maisons paroissiales des environs avec les horaires d'arrivée des groupes provenant des différents villages .

¹⁰⁹ Entretien avec Tranquillo (né en 1921; le 11 août 2003) : il rappelle que lorsqu'il était jeune garçon, il aidait, avec ses amis, ces femmes à monter jusqu'au sanctuaire, puisqu'elles avaient des sacs lourds à transporter ou

Toutes les personnes interviewées dans le groupe des « vieux fidèles » nous ont confirmé ce même renseignement : cela souligne le fait que, lorsqu'on vérifie un ancrage dans l'histoire personnelle et dans les événements vécus (donc, un ancrage biographique), ce mécanisme de renvoi à la « tradition » perd, au moins en partie, son efficacité¹¹⁰. Il est clair que, souvent, ce mécanisme de renvoi à la tradition appartient à une rhétorique et, tout au début, l'impression est que, derrière une expression « facile », et si l'on veut « à effet », il n'y avait pas de véritables réflexions sur cette « tradition ». Cela signifie que le renvoi à un passé imprécisé pouvait donner au culte une démonstration plus certaine de son prestige et de son importance au sein de la communauté locale, composée de personnes dévotes ou de simples visiteurs. A travers ce mécanisme on cherchait dans la tradition, dans l'histoire, dans l'art de la région et dans les pratiques de dévotion, plus ou moins anciennes, une autorité qui pourrait confirmer toute la valeur du lien que la ville de Feltre garde encore pour le sanctuaire (sur ce point il est inutile de le nier). En réalité, si l'on pousse légèrement l'analyse des formules utilisées pour remarquer la dévotion et l'intérêt, celles-ci ne changent pas, mais, au contraire, les contenus et les pôles de l'intérêt changent d'une manière plus déterminée. Il suffit de considérer les différentes phases de forte notoriété ou de l'oubli à la fois partiel et complet que le sanctuaire rencontre pendant les cent cinquante dernières années¹¹¹.

Cette notion de « tradition », comme elle est utilisée très souvent par les informateurs interrogés dans les textes qui portent sur l'histoire du sanctuaire ou dans la presse locale, façonne l'une des représentations le plus souvent évoquée pour interpréter et démontrer la continuité mise en œuvre par la référence constante au passé. Dans son intention plus ou moins délibérée de construire, voire de reconstruire, un corpus d'enseignements et une accumulation d'information, cette évocation ne se limite pas à la fonction du souvenir, car elle peut constituer un cadre de référence pour le futur dans le domaine de l'être, aussi bien que du devoir être¹¹². Le passé que l'on retrace à partir de l'histoire locale, raconte les gestes et le martyre de deux personnages qui deviennent les témoins d'une foi très ferme et d'une force morale hors du commun¹¹³. La fidélité à la « saine tradition » et la demande de protection constituent les messages forts que l'Eglise locale vise à perpétuer : on

qu'elles devaient accomplir leurs gestes de piété. Malheureusement, cet interviewé n'a pas su nous dire quels gestes elles accomplissaient et à notre relance il n'a pas nommé, par exemple, l'escalier qu'elles montaient à genoux.

¹¹⁰ La méthodologie ...

¹¹¹ On détermine comme point de départ

¹¹² Voir plus diffusément P. Vallière, entrée *Tradizione*, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, vol. III, pp. 649-667

¹¹³ La rhétorique des officiants des grandes manifestations religieuses est très souvent centrée sur les aspects de la force morale des martyrs et sur la force morale qui serait un trait typique des habitants de la vallée.

recommande aux fidèles de rentrer chez eux avec « l'espoir flamboyant, parce que le chrétien est toujours un fort et que les habitants de la vallée sont forts »¹¹⁴.

D'autre part, le passé qui est évoqué ainsi, peut être considéré comme mythique, parce que, à certains égards, il n'est ni vraiment passé, ni complètement achevé, mais il est actualisé du point de vue du croyant à chaque fête religieuse, c'est-à-dire dans le temps extraordinaire et sacré, renouvelé chaque année le 14 mai : les gestes de remémoration résultent inscrits dans les rites qui s'accomplissent à chaque festivité¹¹⁵. Comme c'est le cas pour tous les rites religieux, un certain espace demeure pour une articulation partiellement inédite ou pour une ré-interprétation de ces rites, tant au niveau collectif qu'au niveau individuel. En premier lieu, cela est démontré au niveau collectif par les différences que l'on rencontre d'une année à l'autre en termes de parcours choisis pour les processions votives, et en termes de temps liturgiques de déroulement des rites¹¹⁶. En second lieu, au niveau individuel, on maintient des espaces d'appropriation de ces rites qui sont propres à chaque fidèle qui donne son interprétation d'une façon différente : le contact avec l'urne qui contient les reliques est un geste toujours intime, personnel et, même s'il est différé au milieu de la confusion qui suit la fin des messes, il se déroule d'une façon grave et sérieuse.

Si la tradition donne une détermination temporelle et une articulation dans le temps, la beauté, au contraire, donne une détermination qui est émotionnelle : l'une évoque le passé, l'autre ancre la tradition dans la réalité sensible et collectivement partagée, bien que non immuable. La beauté en ce sens devient une notion-pont entre le sacré et le profane : le partage d'un jugement esthétique peut suggérer l'expérience du numineux dans la stupeur qui le caractérise. Dans une conception ecclésiale, elle est même plus directe que le « bruit des anges » : certains discours de l'actuel Pontife vont dans le même sens. Il suffirait de regarder la beauté du cosmos et des œuvres d'art (la peinture et l'architecture, mais aussi la musique) pour atteindre la preuve de l'existence de Dieu¹¹⁷.

¹¹⁴ du discours de l'Evêque à l'occasion des Ostensions du mai 1982, publié dans *Un progresso sociale dall'interno dell'uomo* in « L'Amico del popolo », 22 maggio 1982, p.7. L'exhortation fait clairement allusion à l'appartenance territoriale des fidèles aux martyrs : un élément qui renvoie à « la capacité de telles manifestations à revêtir une fonction d'exaltation de la fierté locale » ; voir F. Lautman, « Les Ostensions en Limousin », in *Ethnologie française*, XIII, 4, 1983, p. 320.

¹¹⁵ Voir M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, trad. franç. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 [1957], en particulier les pp. 63-66.

¹¹⁶ Nous faisons allusion par exemple à l'accélération de la procession – fait assez étonnant – lors de la fête religieuse du 14 mai 2003 – ou aux prolongements des autres temps pendant la messe.

¹¹⁷ Un exemple des plus récents est offert par la discussion avec le clergé du Haut-Adige, lors des vacances d'été 2008. Voir le Bulletin du Bureau de Presse du Saint-Siège : « Incontro del Santo Padre con il clero di Bolzano-Bressanone nel Duomo di Bressanone, 08.08.2008 ».

On peut considérer beauté et tradition comme des « bonnes raisons » même s'il est certain que les implications que ces deux concepts entraînent sont beaucoup plus étendues que les usages que nous avons repérés lors de notre étude. Cependant, lorsque les interviewés ou que les sources évoquent le « Bel San Vittore » et sa longue « tradition », ils semblent se référer à des raisons de l'intérêt à l'égard du sanctuaire qui peuvent être définies « fortes ». Il existe un partage collectif parmi les « habitants de Feltre entre eux » (« fra feltrini ») de ces sentiments et de ces convictions : l'« attachement atavique » que démontrent les habitants en offrant aujourd'hui encore de l'argent pour restaurer et pour prendre soin de leur saint Victor est un aspect difficile à expliquer d'une manière univoque. Toutefois, il résulte plus compréhensible à l'examen des représentations collectives qui ont contribué à produire un fort consensus autour du sanctuaire¹¹⁸. A un certain moment de l'enquête, ce consensus nous a semblé, sinon simulé, presque artificiel, tandis qu'au fur et à mesure que l'on affinait l'enchaînement historique de certains événements, on comprenait que les actions adressées à la conservation et à la sauvegarde du sanctuaire s'installaient sur une nouvelle sensibilité à l'égard du patrimoine physique, en particulier celui bâti, comme on l'a vu dans le quatrième chapitre. Si la conscience de posséder une œuvre d'art se répand très tôt dans la région de Feltre et que les petites et grandes offrandes pour la construction ou l'entretien des édifices religieux – provenant de fidèles aisés ou non – constituent un usage très répandu dans l'Eglise catholique, toutefois la volonté de dépenser de l'argent public est plus nuancée et tardive¹¹⁹. Au contraire, la valorisation du patrimoine semble engager de plus en plus les institutions laïques locales et nationales : l'attention est pointée sur le passé de l'histoire et de la mémoire locales, peut-être à cause des sentiments d'incertitude et de perte de plausibilité de certaines poussées utopiques. Peut-être est-il un produit du désenchantement du monde¹²⁰ ? La question qui s'ouvre ainsi est très vaste, mais elle représente une suggestion importante pour d'autres études sur les phénomènes religieux.

¹¹⁸ La notion de *consensus* dans ce contexte mérite une précision car le *consensus* dont il est question ici peut être entendu à la fois comme la notion simple correspondant à la signification d'accord et comme la notion spécifique de la science politique. L'acception privilégiée est la plus faible étant donné que nous n'avons pas pris en examen des processus décisionnels de type politique : voir Ph. Nemo, entrée *Consensus*, in M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade (sous la direction de), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, P.U.F., 2005, pp. 126-128. .

¹¹⁹ Sur ce point, le discours pourrait être ouvert à l'importance du mécénat dans toute construction de valeur remarquable et à l'affirmation d'un mécénat laïque à partir du seizième siècle.

¹²⁰ M. Weber,

4. Retour sur l'approche et sur la méthode : les développements de notre étude

L'étude commencée dans le cadre de cette thèse présente certaines limites qui, en les constatant, permettent de tracer une ou plusieurs pistes d'enquête à partir des différents thèmes abordés jusqu'à présent. Le bilan des limites principales de cette étude devrait exhorter à les combler en ouvrant la perspective sur des développements qui prendront place par la suite : une partie de ces pistes n'est qu'esquissée dans cette étude, tandis qu'une autre partie requiert une reprise approfondie car cette recherche n'a fourni que des éléments exploratoires.

Une monographie implique le choix de centrer les observations et les analyses sur un seul sujet : cela comporte certains avantages importants, mais borne d'une façon considérable la portée des conclusions, surtout en ce qui concerne la possibilité de généraliser les résultats. D'abord, le fait de concentrer l'étude sur un seul élément d'enquête donne la possibilité d'approfondir d'une manière remarquable un phénomène social historiquement déterminé, en visant aussi à une certaine exhaustivité des données recueillies. Etant une étude de cas menée avec des méthodes qualitatives, notre monographie se caractérise aussi par un autre aspect : d'abord, pour enquêter la réalité sociale, nous nous sommes donnés pour tâche d'« observer, de lire et d'interroger », suivant ainsi les trois mots-clés de toute approche qualitative¹²¹. Comme le remarque P. Corbetta, une caractéristique fondamentale qui distingue les approches quantitative et qualitative, est le rapport qui s'instaure entre la théorie et la recherche¹²². Depuis le début de l'enquête de terrain, notre démarche suit une logique de « découverte » visant à l'interprétation du phénomène étudié : le sujet était suffisamment précis dès le départ et certaines questions théoriques étaient déjà posées par le fait même d'entamer l'étude d'un phénomène religieux. Au contraire, les hypothèses se sont enracinées au fur et à mesure que l'on avançait. C'est pourquoi, en grande partie, nous avons suivi une approche typique de la « théorie enracinée »¹²³ : le point de vue que l'on développe par ces raisonnements permet des « allées et retours » sur les données recueillies. Ces données ont été réunies pendant plusieurs années d'observations répétées sur le même phénomène, à savoir la fête des Saints Patrons, auxquelles s'ajoute la lecture de la documentation historique

¹²¹ P. Corbetta, *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 366

¹²² P. Corbetta, *Op. cit.*, 1999, pp. 56-57.

¹²³ B. G. Glaser et A. L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory : Stratégies for Qualitative Research*, Hawthorne, Aldine de Gruyter, 1967, Voir également l'extrait du deuxième chapitre: du B. G. Glaser et A. L. Strauss, *La production de la théorie à partir des données*, « Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie », *Les terrains de l'enquête*, 2, 1995, pp. 183-195, [En ligne], mis en ligne le 7 janvier 2008. URL : <http://enquete.revues.org/document282.html>.

qui le concerne. La logique de la rédaction ne s'est pas agencée aisément avec la logique de l'enquête et le recueil simultané d'un certain nombre de données ce qui est la cause évidente de la gêne que nous avons ressentie lors de la restitution de la partie empirique de l'étude. Toutefois, nous avons jugé utile d'illustrer au lecteur une partie importante de ce matériau, comme on peut en faire le constat dans la première et dans la troisième partie de l'étude où l'on explore la littérature produite sur le Nord-est de l'Italie, les sources d'archives et les matériaux constitués lors de l'ethnographie.

Lorsqu'ils rapprochent « quantitatif et qualitatif », les sociologues qui s'interrogent sur les méthodes en sociologie sont d'accord sur des remarques concernant à la fois l'organisation de l'enquête et les résultats auxquels on peut parvenir : ceux-ci divergent selon la démarche choisie, mais la valeur intrinsèque de l'une ou de l'autre n'est point mise en doute. Dans l'enquête qualitative, la profondeur l'emporte sur la représentativité et l'approche inductive l'emporte très souvent sur l'approche déductive¹²⁴. Si l'on en vient à notre étude et aux données que nous avons privilégiées, le recueil de documents d'archives, la reconstruction du contexte historique sur un laps de temps de cent cinquante ans environ, le recueil d'entretiens non directifs et d'entretiens biographiques¹²⁵ contribuent dans leur ensemble à délimiter le cas même¹²⁶. On fait alors ressortir ce qui est aussi le résultat principal pour nous : il s'agit de la spécificité des données recueillies et de la spécificité des résultats auxquels on aboutit qui déterminent la « singularité » de notre étude¹²⁷. Cet aspect s'oppose d'une manière nette à la possibilité offerte par les enquêtes quantitatives dont les résultats d'analyses mathématiques et statistiques de dossiers constitués, très souvent, par questionnaire sont généralisables : dans une étude de cas, cette possibilité n'est pas exclue catégoriquement mais certains aspects du cas en examen la rendent pratiquement invalide¹²⁸. Un exemple peut être offert par les difficultés (parfois, l'impossibilité) de répéter à différents moments une observation dans les mêmes conditions. Par exemple, les pèlerinages auxquels nous avons participé sont des événements, chaque fois, finis : parmi ces observations

¹²⁴ P. Corbetta, *Op. cit.*, 1999, en particulier le chapitre 2.

¹²⁵ Nous entendons l'entretien biographique dans le sens donné par R. Bichi, *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

¹²⁶ L'entretien n'est pas le seul instrument utilisé dans cette enquête, mais il constitue un « complément » à l'ethnographie : voir A. Blanchet et A. Gotman, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan, 2001 [1992], pp. 47-50.

¹²⁷ J. Hamel, *On the status of singularity in sociology*, «Current Sociology», XL, 1, Spring 1992, pp. 99-119 et le plus récent K. H. Sivesind, *Structured, Qualitative Comparison. Between Singularity and Single-Dimensionality*, «Quality & Quantity», 33, 1999, pp. 361-380.

¹²⁸ Voir, par exemple, J. Walton, *Making theoretical case* et D. Harper, *Small N's and Community case studies*, in C. C. Ragin and H. S. Becker (ed.), *What is a case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, respectivement pp. 121-137 et pp. 139-158.

participantes, on ne peut s'interroger sur aucun lien de type causal parce qu'ils ne présentent qu'un trait commun, à savoir le but du voyage religieux. D'une part, les données que l'on a recueillies sont en quelque sorte uniques et, de l'autre, elles donnent au chercheur le privilège d'entamer un questionnement ultérieur. Chez nous, l'unicité de l'événement annuel de la fête des Saints Patrons s'est traduite principalement dans une « ré-visitation »¹²⁹ du terrain : si nous avons déjà commencé la recherche en quête d'un changement, les mutations que nous avons pu observer d'une année à la suivante lors de la fête, se sont révélées être en nombre limité. Toutefois, la réalisation de l'ethnographie entendait mettre en rapport les observations accomplies au sanctuaire et une série d'autres données produites pendant l'enquête de terrain : le changement n'est pas tant celui observé par nous que celui de l'économie et de la politique analysé à partir d'autres dossiers de la sociologie et de la science politique¹³⁰.

Toute enquête ethnologique de terrain se heurte à ces limites et à d'autres encore : les procédures des enquêtes quantitatives sont plutôt standardisées et, de ce fait même, l'objectivité est assurée par la totale distance avec le sujet étudié. Les implications psychologiques ou affectives que l'enquête qualitative peut entraîner sont complètement écartées¹³¹ : à un regard superficiel, ce fait même donnerait une garantie de « scientificité ». On sait désormais que le choix entre une approche qualitative et une approche quantitative n'est pas lié à ces questions qu'il faudrait considérer mais qui se révèlent secondaires par rapport au dessein de l'enquête. Les problèmes que peuvent poser l'une ou l'autre approche sont fort différents et très souvent le phénomène observé et les réponses que l'on poursuit influencent le choix de l'approche. L'étude des mécanismes d'adhésion aux croyances collectives dans le domaine du religieux telle que nous l'avons abordée ici, ne se prêtait qu'à une approche de type qualitative. Les constatations desquelles ont jailli notre intérêt et ensuite la problématique de l'enquête, concernaient le rapport qui s'était instauré entre un ancien sanctuaire catholique et une petite ville que les Saints titulaires du sanctuaire sont censés protéger. Lors d'une première approche du terrain d'enquête, l'observation d'un nombre assez modeste de participants aux pèlerinages, aux processions et à la fête annuelle excluait toute dimension quantitative du phénomène : l'enquête par questionnaire limité au sanctuaire des saints Victor et Couronne, n'aurait pas atteint un échantillon statistiquement représentatif pour des analyses mathématiques fiables. Néanmoins, il est fort probable que

¹²⁹ G. K. Garbett, *The restudy as a technique for the examination of social change*, in D. G. Jongmans and P. C. W. Gutkind (ed.), *Anthropologists in the field*, Assen, Van Gorcum – Prakke, 1967, pp. 116-132.

¹³⁰ En particulier, on aborde ces questions dans le PREMIER et dans le DEUXIEME CHAPITRE.

¹³¹ P. Corbetta, *La ricerca sociale : metodologia e tecnica. III. Le tecniche qualitative*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp.

l'extension des relevés à d'autres sanctuaires aurait remédié à cette situation : ce cas de figure, cependant, aurait introduit des problèmes ultérieurs car le noyau de notre questionnement demeurerait le rapport entre la ville et le sanctuaire. D'une part, on a un lieu sacré par antonomase et, de l'autre, on trouve un lieu profane et sécularisé : d'un point de vue symbolique mais aussi pratique, l'agencement des intérêts et du prestige en jeu provoque un impact sur la société locale qui nous paraît, même à la fin de l'enquête, singulier. D'autres traits typiques du sujet d'enquête impliquent les difficultés à localiser des cas tout à fait semblables dans lesquels une ville et un sanctuaire seraient deux espaces (au sens large du mot) en même temps aussi distingués et aussi liés. En cherchant à comprendre la nature de ce lien, nous avons mobilisé différents concepts utiles : pour aboutir au sens de l'identité collective qui rapproche Feltre à Saint Victor, on ne pouvait se borner aux simples déclarations des observateurs privilégiés car nous avons bien conscience que les interviewés cherchaient à exprimer une attitude qui peut être à la fois condescendante et / ou défensive à l'égard des intervieweurs¹³². Le fait de contrôler ces distorsions du rapport enquêteur / enquêté contribue, au moins en partie, à assurer la scientificité et l'objectivité des résultats : dans le cas pris en examen, cette tâche s'est révélée longue et a exigé plusieurs retours sur le terrain et sur les sources historiques. Si sur le fond, la théorie de la sécularisation reste le paradigme portant de toute l'enquête, les résultats vont tantôt dans le sens d'une indifférence à l'égard de la sphère religieuse, tantôt dans le sens de l'affirmation d'une certaine vitalité de cette dernière. Autrement dit, si on peut observer une croissance de la sécularisation (avec les précisions que le mot croissance requiert dans ce contexte), le charme des lieux sacrés et de l'esprit connaît une « renaissance ».

Lorsqu'on revient sur les résultats, il est aussi important de nuancer certaines affirmations pour saisir l'importance objective du phénomène. Le sanctuaire représente un point de repère, même au niveau individuel, au point d'être considéré comme un « pôle fort de la religiosité locale », mais il faut être explicite : il est un point de repère parmi d'autres présents dans le diocèse. Les Saints Victor et Couronne continuent à être les Saints Patrons de la ville, mais les deux parties du diocèse ont gardé respectivement leurs Saints Protecteurs d'autrefois. Souvent, on les a invoqués d'abord comme protecteurs de Feltre et du territoire

¹³² De nombreux ouvrages aident à éclaircir ces modalités de défense des interviewés : voir R. L. Kahn et C. F. Cannel, *The Dynamics of Interviewing*, trad. it. *La dinamica dell'intervista*, Bologna, Marsilio, 1968, en particulier le chapitre 3 sur les techniques de motivation de l'interviewé ; voir également L. Ancona e D. Cristante, *Modalità collusive e difensive nell'ambito delle ricerche e degli interventi psico-sociali*, in G. Trentini (a cura di), *Oltre l'intervista: il colloquio nei contesti sociali*, Torino, ISEDI, 2000, en particulier les pp. 78-87.

du diocèse et récemment comme « phares » du Synode diocésain¹³³, mais ces appellations font partie d'une rhétorique très répandue dans l'Église qui ne revêt une importance certaine qu'en la mettant en relation avec des indices plus objectifs. Comme on l'a remarqué à maintes reprises, la route qui amène au sanctuaire des saints Victor et Couronne est « secondaire », en d'autres termes ce petit sanctuaire a une importance subalterne si on le compare à de nombreuses autres destinations de voyages religieux. Pour cette raison aussi, il est utile de se poser des questions concernant l'intérêt et l'impact d'un lieu de ce type par rapport à d'autres semblables. Si, d'un point de vue quantitatif, la route et son but se confirment d'une importance tout à fait secondaire, d'un point de vue analytique, ils continuent à être très significatifs. L'observation d'événements ordinaires dans un lieu extraordinaire résume, à notre avis, un besoin fondamental exprimé par les sujets se mariant ou simplement se rendant au sanctuaire : la foi et la croyance exigent aussi des expériences dans lesquelles on cherche une émotion forte, une singularité qui les rend mémorable. L'importance croissante de ces lieux secondaires nous confirme une tendance sur laquelle il serait intéressant de poursuivre l'étude. Si l'on déplace l'attention sur le sanctuaire comme « structure religieuse universelle », on pourrait s'interroger sur le statut même du sanctuaire en tant que lieu de l'extraordinaire : que garde-t-il encore d'« extraordinaire » si on n'observe plus de miracles et de hiérophanies ? Dès lors, lesdits « lieux de l'extraordinaire » continuent-ils à garder cette caractéristique ?

La recherche ne pouvait se passer d'une dimension quantitative minimale du phénomène : il est utile de donner une idée au moins vague du poids objectif du sanctuaire par rapport à d'autres sanctuaires ou d'autres lieux de culte et de pèlerinage. Toutefois, les chiffres recueillis ne sont qu'indicatifs et s'avèrent toujours imprécis pour différentes raisons. D'abord, un aspect, commun à une bonne partie des enquêtes sociologiques, est le refus de donner une réponse ou la réticence des enquêtés : en entrant en contact avec les observateurs privilégiés – lorsqu'on posait des questions concernant, par exemple, le nombre de membres d'une association –, les interviewés semblaient peu renseignés et la réponse finissait toujours par être vague. Si l'on considère, en revanche, les événements où nous pouvions intervenir librement, des relevés ont été faits mais ils ne sont pas exhaustifs. En 2001, nous avons participé à toutes les célébrations eucharistiques du jour de la fête (six messes au total), mais ayant mené l'enquête seuls, le nombre de participants ne peut être qu'une estimation.

¹³³ Il s'agit de déclarations faites par l'évêque de Belluno – Feltre lors de la célébration eucharistique de la grande fête de 2005 : R. Gabrieli, « *Il santuario faro del sinodo della Diocesi* », « *Il Gazzettino* », domenica 15 maggio 2005, p. IX.

D'ailleurs, une fois que le fait de se trouver dans un lieu secondaire est avéré, la mesure qu'on peut entreprendre n'est qu'une information préliminaire de l'approche herméneutique : elle est utile, mais ne constitue pas le noyau de l'interprétation.

Les « bonnes raisons » repérées durant l'enquête de terrain révèlent la nature des mécanismes d'appropriation d'une religiosité : il s'agit toujours de croyances, donc des « états de l'opinion » selon la célèbre définition durkheimienne. Ces croyances peuvent être jugées « plausibles » mais, au fond, l'enquêteur doit admettre qu'à partir des données recueillies on ne peut pas les « vérifier »¹³⁴. On a trouvé de véritables représentations qui se sont avérées partagées au niveau collectif, comme en témoignent les déclarations des interviewés qui sont en accord avec les différents types de sources prises en considération : le deuxième chapitre parcourt le centre de ces *notions-clés* qui se font *représentations collectives*. Comme on l'a vu dans le deuxième chapitre, la rhétorique concernant le sanctuaire s'est avérée inchangée dans son essence du dix-neuvième siècle à nos jours, tandis que tout l'apparat d'initiatives et d'actions entreprises à côté des actions proprement religieuses change d'une manière radicale. Toutefois, l'adhésion personnelle et intime reste encore à évaluer d'une façon claire car le phénomène en question recèle toujours un plan collectif : comme on a pu le remarquer dans la troisième partie de l'étude, plusieurs acteurs sociaux sont concernés, chacun d'entre eux dans une mesure différente et selon des intérêts qui tantôt convergent tantôt divergent. L'intersubjectivité de ces sentiments qui concernent l'appréciation du sanctuaire et les motivations pour en prendre soin, nous conduit de nouveau à l'approche que nous avons choisie, à savoir la perspective phénoménologique¹³⁵. Cette approche constitue, d'une part, une limite car le point de vue s'est concentré sur des phénomènes tels qu'ils se produisaient et tels qu'ils apparaissaient au regard du chercheur mais, de l'autre, elle a l'avantage d'avoir permis d'élaborer certaines affirmations, apparemment générales, en analysant des sentiments moraux¹³⁶. Nous avons tenté de poursuivre une « attitude compréhensive » en ce qui concerne le point de vue des fidèles et des visiteurs en repérant, par exemple, des « types » de personnes fréquentant le sanctuaire selon la motivation qui les inspirait et les résultats auxquels ils aspiraient. Toutefois, lorsqu'on a abordé les rapports entre institutions, la perspective est restée extérieure : nous

¹³⁴ Dans ce cas, le mot *vérifier* est pris dans son sens fort, c'est pourquoi il est important de considérer les études épistémologiques de K. R. Popper, *Logik der Forschung* trad. franç. *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

¹³⁵ Husserl, Luckmann, Boudon en passant par Weber et Durkheim selon la lecture de Mauro PIRAS, Durkheim/Weber : les fondements sociaux de l'agir normatif les fondements sociaux de l'agir normatif chez Durkheim et Weber : le rôle du sacré, « Archives de sciences sociales des religions », 2004, 127, (juillet-septembre 2004) 139-166.

¹³⁶ J. Coenen-Huther, *Sens moral ou raisons fortes ?*, « L'Année sociologique », LI, 1, 2001, pp. 235-254.

avons limité l'analyse à l'observation des présences et de la considération que chaque institution recevait lors des cérémonies religieuses, ou à celle des espaces et des modes d'interaction entre différents groupes (comme par exemple les forces de l'ordre et les personnalités politiques)¹³⁷. L'extension des observations à la pratique extraordinaire et ordinaire et la participation à quelques mariages n'est pas compensée par l'enquête par interview : les entretiens recueillis enquêtent sur un petit nombre d'observateurs privilégiés et sur un nombre tout aussi restreint de fidèles choisis pour leur âge mûr et leur dévotion à l'égard des Saints Patrons. L'appropriation d'une croyance peut être expliquée à partir de mécanismes assez simples : les notions-clés et, à un degré supérieur d'analyse, les *représentations collectives* circulent à travers toutes les sources que nous avons analysées. Ainsi, les sources historiques témoignent à la fois d'une mentalité religieuse et d'une opinion publique mais les informateurs constituent aussi des sources, comme c'est le cas, par exemple, des « vieux fidèles » et de leurs souvenirs qui reconstruisent la mémoire (de fait, collective) d'un vécu religieux. Malgré l'implication requise dans une enquête ethnologique de terrain¹³⁸, notre approche est restée, là aussi, extérieure : par cela nous entendons exprimer l'incompréhension essentielle de la croyance qui a pour objet les Saints Patrons. Cette affirmation est apparemment une critique qui démolit notre travail même, mais, en fait, nous voulons simplement dire qu'avec les instruments utilisés ici, l'essence de la religion¹³⁹ – la foi – ne peut être saisie, elle peut n'être qu'« un peu » comprise¹⁴⁰.

Si au niveau individuel l'usage sociologique d'une notion importante de la phénoménologie husserlienne, à savoir l'intersubjectivité¹⁴¹, permet de condenser efficacement les mécanismes par lesquels fonctionnent la mémoire collective religieuse et la mentalité religieuse locales, au contraire, elle n'est guère efficace dans une interprétation des dynamiques institutionnelles. Cela nous paraît évident lorsqu'on revient sur la troisième

¹³⁷ Les résultats de ces observations se trouvent dans la troisième partie de l'étude qui s'entend comme un bilan empirique de l'enquête ethnologique de terrain.

¹³⁸ S. Beaud et F. Weber, *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte, 1998, en particulier pp. 16-17 et J. Copans, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, 1999, pp. 57-58.

¹³⁹ Sur ce point G. Simmel et M. Weber vont dans le même sens : G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, trad. it. *Per una sociologia della religione* (1898), in *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, pp. 57-78 et M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société*. II. *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995 [1921], le chapitre 5, en particulier pp. 145-147.

¹⁴⁰ P. Veyne, *L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion*, « Enquête. Anthropologie, Histoire et Sociologie », *Interpréter, Surinterpréter*, 3, 1996, pp. 241-272, [En ligne], mis en ligne le 21 janvier 2008. URL : <http://enquete.revues.org/document623.html>.

¹⁴¹ Voir L. Embree, E. B. Behenke, D. Carr *et al.*, *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1997, entrées *Intersubjectivity* et *Religion*, respectivement pp. 355-359 et pp. 598-603 ; N. Crossley, *Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming*, London, Sage, 1996.

partie de notre étude : en manquant en partie d'analyse, les résultats peuvent apparaître partiellement convaincants. La restitution des données recueillies ne répond, pour l'instant, qu'à la composition d'un bilan empirique ; pour autant il s'agit d'une partie dont nous admettons le caractère principalement descriptif, mais qui, à notre avis, s'est avérée nécessaire. Parmi les différentes stratégies que l'on pourrait mettre en place, la plus attendue est probablement une analyse approfondie des pouvoirs en jeu : cette proposition et le fait d'utiliser des outils plus appropriés à l'étude de groupes plus ou moins formels pourraient aboutir à une exploration des dynamiques institutionnelles par le biais de la sociologie des organisations¹⁴². Une enquête qui explore le thème des rapports, d'un point de vue organisationnel, donnerait alors l'occasion de sortir de la phénoménologie qui a « hanté » nos études sur la religion à Feltre jusqu'à présent.

Le manque de partage des sentiments religieux avec les sujets étudiés, autrement dit la distance par rapport à la foi des fidèles qui se rendent au sanctuaire, n'est pas du tout un empêchement pour l'analyse sociologique, mais une question se pose pareillement : Pouvons-nous comprendre les sentiments qui poussent ces pèlerins à prendre la route ? Notre réponse refuse cette possibilité, quoi qu'en dise R. Otto en évoquant le *numineux*¹⁴³, tout en admettant à la limite, qu'on puisse comprendre la motivation à entreprendre un pèlerinage ou un voyage. A ce point, l'explication d'un prêtre interviewé – qui en même temps, est un avertissement – est lumineuse : l'importance du pèlerinage réside dans le but et dans l'esprit du voyage¹⁴⁴.

Une des limites mérite plus de précision car elle se révèle être la direction principale dans laquelle cette thèse pourrait avancer pour sortir de la spécificité dont elle est affectée. En effet, nous n'avons pas mis en place de comparaisons avec d'autres cas, mais il nous paraît intéressant de nuancer cette constatation. Si cela est tout à fait vrai en ce qui concerne une comparaison explicite avec des phénomènes religieux présentant des caractéristiques semblables, il faudrait admettre que lorsque l'enquêteur partage avec les sujets enquêtés et avec l'objet étudié le même contexte et le même milieu, certaines comparaisons font partie des argumentations élaborées. Alors, la comparaison est restée une opération implicite tout au long de l'étude : en premier lieu, en réalisant l'ethnographie d'une « société proche », comme

¹⁴² Un point de départ daté, mais non encore dépassé est offert par J. A. Beckford, *Religious Organization. A Trend Report and Bibliography*, « Current Sociology », XXI, 2, pp. 7-170.

¹⁴³ R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, trad. franç. *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2001 [1^{ère} éd. franç. 1929], en particulier le chapitre 3 où l'auteur explore l'expérience religieuse et exprime des doutes sur la possibilité de comprendre ces sentiments religieux sans les avoir éprouvés.

¹⁴⁴ Entretien avec le Doyen du Chapitre de la Cathédrale de Feltre, le Père Giulio (le 20 septembre 2006).

la nôtre, nous nous sommes efforcés de construire l'objet d'étude sociologique. Par cela nous entendons que toute entreprise d'objectivation sociologique est difficile et ce particulièrement lorsque l'objet à objectiver « a toujours été là » au sens le plus littéral de cette expression : depuis notre enfance, nous voyons, à quelques kilomètres de distance, le sanctuaire des saints Victor et Couronne lorsque nous ouvrons nos fenêtres. En second lieu, nous partageons le même substrat culturel que les individus étudiés : élevés dans la religion catholique et intéressés, sur le plan expérientiel, à ce sujet depuis un certain temps, nous gardons toujours à l'esprit l'existence d'autres sanctuaires dans la même région, dans le même pays, en les ayant visités à des fins de connaissance.

La comparaison pourrait se développer en différentes directions : la première élargit très peu l'univers de potentiels enquêtés. On pourrait chercher à comprendre si, dans le même diocèse, se mettent en place d'autres phénomènes de religiosité populaire présentant des caractères semblables ou équivalents. Autrement dit, on voudrait constater si, dans le même contexte historico-social et dans un milieu naturel semblable, on aboutit à une réappropriation de la religiosité avec des caractéristiques comparables. Alors, cette comparaison est encore située dans un contexte très « local » : ce fait ouvre très peu la perspective sur les sanctuaires en tant que « structures universelles » et « lieux anthropologiques ». Il est utile de revenir sur l'expression choisie pour désigner le chemin qui amène au sanctuaire et il vaudrait la peine de recenser les autres « routes secondaires du sacré », à partir du Nord-est de l'Italie, mais avec l'ambition d'élargir la recherche à d'autres régions dont les caractéristiques socio-structurelles sont analogues. En particulier, il pourrait être profitable de concevoir un échantillon au plan international, en enquêtant sur des pays à majorité catholique. D'une part, le but peut être la simple quantification d'un phénomène connu, comme l'est l'attrait ou la nouvelle notoriété de ces localités secondaires. Elles jouissent d'une certaine fréquentation qui provient aussi de l'intérêt renouvelé pour le pèlerinage et la visite des lieux les plus importants de la spiritualité catholique. De Saint Jacques de Compostelle à Lourdes en passant par Rome, la marche à pied est entreprise par un nombre croissant de personnes. De l'autre, le but pourrait être de revisiter des typologies de piétés et de dévotions tracées par des chercheurs en sciences religieuses, en les liant au contexte changeant de la modernité et de la mondialisation.

Même si l'on exclut les cas les plus remarquables et les plus connus, la présence d'un sanctuaire dans une région ne représente pas seulement un pôle d'attrait spirituel : il serait

naïf de le croire¹⁴⁵. Pour la société locale qui accueille les visiteurs, ces lieux de grande fréquentation peuvent représenter une opportunité rentable : les touristes et les pèlerins, avec les précisions opportunes, sont aussi des consommateurs. Pour cette raison aussi, les consommations induites par la localisation d'un sanctuaire très fréquenté dans une région peuvent représenter une impulsion à l'économie de la localité et de ses alentours : l'exemple le plus étonnant est probablement Lourdes en France¹⁴⁶, mais d'autres régions sont également l'objet d'évaluations tout à fait similaires au point de solliciter des programmes de développement de structures d'accueil comme, par exemple, à Fatima au Portugal¹⁴⁷. Comme on l'a vu dans le septième chapitre, dans le cas du sanctuaire des saints Victor et Couronne à Feltre, le nombre limité de visites et l'intérêt historique et artistique de la ville avoisinante ont avéré une situation où la présence du sanctuaire ne constitue une opportunité lucrative ni pour les propositions de l'Office du Tourisme ni pour les services offerts dans la ville ou dans le village. En particulier, le sanctuaire est à quelques kilomètres du centre de la ville et le petit village où il se trouve, bien qu'il soit une localité de passage, ne dispose que de quelques cafés. Le phénomène par lequel nous voulions évaluer le poids du sanctuaire sur le développement économique de la société locale, était la célébration de nombreux mariages dans l'église du sanctuaire. La majorité des observateurs privilégiés interviewés évoquent ce rite religieux pour illustrer l'affection des habitants du diocèse à l'égard des Saints Patrons : même dans ce cas, l'enquête s'est révélée seulement exploratoire étant donné que le phénomène demeure modéré d'un point de vue quantitatif et la baisse du nombre de mariages célébrés avec rite religieux se répercute aussi sur les mariages que le sanctuaire héberge chaque année¹⁴⁸. L'aspect de ces mariages qui nous a frappé le plus concerne une donnée qualitative et expérientielle : déjà le rituel du mariage prévoit certaines démarches par lesquelles il devient un rite de passage souvent « construit » par le couple, les mariages célébrés dans le sanctuaire sont des rites religieux « choisis » et « personnalisés » dans tous leurs détails. Il serait intéressant de comprendre si l'on assiste à un changement dans la conception du rite religieux du mariage : la direction dans laquelle on pourrait enquêter

¹⁴⁵ Un ouvrage qui s'intéresse aux rapports entre géographie et religion l'explique, mais il est aussi évident dans la toponymie locale. Voir P. Deffontaines, *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948 (6^{ème} éd.), en particulier pp. 331-334 (éd. italienne).

¹⁴⁶ R. Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova, Marietti, 1997, p. 614.

¹⁴⁷ M. I. Pinho, *Fatima – the religious tourism altar*, in *Journeys of Expression V: Tourism and the Roots / Routes of Religious Festivity*, Conference Proceedings of Centre for Tourism & Cultural Change (Belfast, Northern-Ireland, March 13-15 2006), Sheffield, 2006.

¹⁴⁸ Voir le SIXIEME CHAPITRE.

touche le rapport entre la performance rituelle et le sacrement¹⁴⁹, le terrain pouvant alors être élargi aux autres sacrements. En particulier, il serait intéressant de comprendre, d'un point de vue expérientiel, quelle est l'importance, dans la biographie d'un groupe d'interviewés, des différents sacrements, de l'initiation chrétienne jusqu'aux sacrements de renouvellement de leur appartenance à l'Eglise catholique, comme la confession et l'eucharistie.

En se posant la question concernant la valeur symbolique adjointe d'un mariage célébré au sanctuaire des saints Victor et Couronne, nous n'avons interviewé que des couples dont le capital culturel s'est révélé plutôt élevé : l'organisation de l'échantillonnage prévoyait un nombre supérieur de couples (soit deux couples pour chaque décennie, des années cinquante à nos jours) mais le réseau de connaissances n'a pas très bien fonctionné. On a assisté à une auto-sélection de l'échantillon dans lequel au moins l'un des deux époux avait obtenu un diplôme universitaire, même s'ils appartenaient à des générations différentes. Toutefois, nous restons convaincus de la centralité de cette piste d'étude. Déjà, dans les années mille neuf cent soixante-dix, un exemple vraiment typique de deux attitudes face au mariage au sanctuaire est offert par l'« intellectuel et personnalité politique » et par le « pécheur ». D'un côté, on a une femme médecin qui se marie dans l'« austérité et l'intimité » par goût personnel, choisissant la liturgie latine et des fleurs dont la signification lui est bien claire. De l'autre, on a le mariage d'un couple de « pécheurs » qui doivent se marier dans le sanctuaire, assez loin de leur lieu de résidence, parce que l'épouse est « enceinte, féministe et communiste »¹⁵⁰.

Maintenant notre première proposition est de revenir d'une manière systématique aux archives du sanctuaire afin de réaliser une enquête de type historico-quantitatif plus approfondie qui se limite aux registres de mariage¹⁵¹. Toutefois, les données recueillies peuvent constituer un dossier exploratoire car l'enquête déjà réalisée a montré que l'importance du rite religieux du mariage est remarquable, surtout au regard de l'anthropologue. En considérant les nouvelles directives liturgiques et le nouveau missel en matière de mariage, certains aspects pourront être ultérieurement développés à partir des matériaux recueillis (documents officiels et entretiens). Une direction est suggérée par la

¹⁴⁹ F.-A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Cerf, 1979, en particulier le chap. 4 ; L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Ed. du Cerf, 1979 ; V. W. Turner, *The Anthropology of Performance*, New York, Performing Art Journal Publications, 1986 ;

¹⁵⁰ On ne peut éviter de penser à l'ouvrage de P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1980. Dans le premier cas nous avons recueilli un entretien mais, malheureusement, dans le deuxième cas nous n'avons qu'un témoignage oral.

¹⁵¹ A ce but, il serait opportun, pour nous, d'approfondir les fondamentaux de l'archivistique que, pour l'instant, nous ne maîtrisons que très peu.

lecture et l'appropriation de la liturgie selon le groupe d'appartenance : la participation au mariage d'un couple appartenant à un mouvement religieux nous a suggéré qu'il serait également important d'introduire une comparaison qui considèrerait le degré de l'implication religieuse et de l'adhésion à des groupes religieux spécifiques. A partir de cette comparaison, on pourrait constater si les valeurs respectives auxquelles adhèrent un couple dont l'appartenance est faible et un couple de militants sont les mêmes, mais aussi l'importance accordée aux différents aspects de la cérémonie. Dans cette perspective, nous poursuivons l'étude de deux notions-clés de notre recherche, à savoir celle de tradition et celle de mémoire (collective mais, dans ce cas, surtout familiale).

Le fait de souligner encore une fois le rôle fondamental des époux lors de la célébration du mariage, permet d'observer et d'analyser le rite à partir de certaines implications esthétiques du rite religieux. Cette tendance, que certains sociologues des religions commencent à prendre en considération¹⁵², est évoquée d'une manière implicite par le Recteur du sanctuaire qui nous explique son interprétation des mariages célébrés au sanctuaire : « le cadre est une chose, mais tout autre chose est le tableau qui y est contenu »¹⁵³. Les mariages que nous avons observés révèlent le grand soin dans le choix du décor de l'église, des vêtements et des tenues de cérémonie : les fleurs et les apparences des « protagonistes » aussi bien que des invités, devaient exalter la solennité de l'événement. Le projet duquel nous nous sommes éloignés était de faire, en parallèle à l'histoire du rite religieux, une histoire des mœurs matrimoniales de la région. Une relance de l'échantillonnage, la sélection plus soignée des époux (selon l'âge, la date du mariage et le niveau d'étude) et la réalisation d'un nombre beaucoup plus élevé d'entretiens donneraient des résultats nous permettant d'élaborer des considérations concernant l'esthétisation de la sphère religieuse et du rite religieux comme mise en scène d'une « performance rituelle ».

Jusqu'ici les propositions que nous faisons sont encore profondément liées au terrain connu par nous, mais la portée de notre étude n'est pas exclusivement spécifique : pour cette raison et pour ne pas biaiser la perspective, il faudrait donc élever le plan de l'analyse. D'abord, nous remarquons qu'au fil des années nous avons assisté à des formes d'appropriation de certaines catégories sociologiques de la part de l'opinion publique locale et, d'une manière particulière de la part du fragment religieux de l'opinion publique. En 2007, les pèlerins arrivant au sanctuaire trouvaient le stand de l'hebdomadaire de la curie

¹⁵² D. Hervieu-Léger lors de ses séminaires du Ceifr à l'EHESS en 2001-2002 et en 2002-2003 a abordé plusieurs fois ce thème sur lequel nous voudrions réfléchir d'une manière plus systématique par la suite.

¹⁵³ Entretien avec le Recteur, le Père Secondo (le 3 mai 2006).

diocésaine et pouvaient recevoir une feuille personnalisée avec leur photographie¹⁵⁴ : l'article de fond est extrêmement significatif car il révèle l'appropriation d'un discours sociologique de la part d'un journal ecclésiastique. La feuille intitule cet article « le sanctuaire, lieu de l'identité de tout le territoire »¹⁵⁵. Il nous paraît alors nécessaire de mettre en rapport ce discours de l'Église locale avec les traits spécifiques de la religiosité que l'on observe au sanctuaire. En insistant sur l'attitude des fidèles qui se rendent au sanctuaire, on remarque que les « fidèles de Saint Victor » n'exhibent jamais des comportements dont la pénitence deviendrait la caractéristique essentielle, au point que nous n'apercevons qu'en filigrane, dans les paroles des religieux interviewés, les grands thèmes auxquels on pouvait s'attendre. La piété n'est jamais abordée d'une manière directe, tandis que les thèmes de la mort, de la résurrection et des biens de salut restent sous-entendus dans nos entretiens car on va certainement au sanctuaire pour glorifier Dieu et pour rendre hommage aux Saints Patrons. Cependant, la grâce que l'on est amené à demander est plutôt une foi affermie et des biens de salut efficaces dans cette vie, *hic et nunc*, comme la santé, un bien-être, l'amélioration de la condition présente.

Pourquoi cultive-on encore la croyance en les Saints Patrons et en leur légende ? Une réponse capable de dépasser notre perspective phénoménologique fait appel à la psychologie collective et aux dimensions cognitives de la croyance religieuse¹⁵⁶. Pourtant, cette fois, nous voudrions partir d'expériences empiriques en explorant, par exemple, la relation entre le territoire et la croyance religieuse à partir de la conception du territoire que possèdent les pèlerins qui participent aux processions¹⁵⁷. On pourrait leur demander de dresser un plan sur lequel ils traceraient l'espace parcouru ou bien, en se servant d'un plan du sanctuaire, ils pourraient marquer les espaces significatifs pour eux, ceux qu'ils considèrent sacrés et ceux qui leur semblent profanes¹⁵⁸. D'autres propositions pourront se préciser encore en étudiant,

¹⁵⁴ Dans les ANNEXES D nous avons joint notre exemplaire, non pour afficher notre participation mais en tant que document important.

¹⁵⁵ Voir « L'Amico del Popolo » : 2007 *Il Santuario, luogo dell'identità di tutto il territorio*: article publié sur une feuille distribuée aux pèlerins qui arrivaient au sanctuaire le 14 mai 2007. L'article n'est pas signé.

¹⁵⁶ En effet, nous ne disposons pas d'autres instruments comme, par exemple, ceux du neurobiologiste : voir l'exposé *Conscience de soi, conscience de l'autre, conscience du monde : le point de vue d'un neurobiologiste*, les Séminaires du CESS, Paris, le 7 décembre 2005, mais aussi V. Gallese, *The roots of empathy: The shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity*, «Psychopathology», 36, 2003, pp. 171-180.

¹⁵⁷ E. McAlister, *Globalization and the Religious Production of Space*, «Journal for the Scientific Study of Religion», XLIV, 3, 2005, pp. 249-255.

¹⁵⁸ S. Valera, J. Guàrdia and E. Pol, *A Study of the Symbolic Aspects of Space Using Nonquantitative Techniques of Analysis*, «Quality & Quantity», XXXII, 4, November 1998, pp. 367-381. J. E. M. Sale, L. H. Lohfeld, K. Brazil, *Revisiting the Quantitative-Qualitative Debate: Implications for Mixed-Methods Research*, «Quality & Quantity», XXXVI, 1, February 2002, pp.43-53.

d'une manière systématique, la littérature produite dans la perspective d'une sociologie cognitive¹⁵⁹ ou des rapports entre la cognition et la culture¹⁶⁰.

¹⁵⁹ F. Chazel, *Les ajustements cognitifs dans les mobilisations collectives : questions ouvertes et hypothèses* », in R. Boudon, A. Bouvier, F. Chazel (sous la direction de), *Cognition et sciences sociales*, Paris. P.U.F., 1997, pp. 193-206.

¹⁶⁰ R. N. Mccauley and H. Whitehouse, *Introduction: New Frontiers in the Cognitive Science of Religion*, «Journal of Cognition and Culture», 5.1-2, 2005.

ANNEXES

ANNEXE A

CHRONOLOGIES

PREMIERE PARTIE : UNE CHRONOLOGIE POUR LE SANCTUAIRE

1. Avant le dix-neuvième siècle : les dates les plus importantes

1096	Datation du sarcophage contenant Giovanni da Vidor et date traditionnellement indiquée pour le début des travaux de construction du sanctuaire
13 mai 1101	Consécration de l'église du sanctuaire
1355	Première ouverture de l'arche
1440	Deuxième ouverture de l'arche – Evêque Enrico Scarampi
1493-1668	Le sanctuaire est guidé par les Pères de Fiesole
1669-1767	Le sanctuaire est guidé par les Pères Somasques de St. Jérôme Emiliani

2. Les dates importantes du dix-neuvième siècle

1852 – 1878	Le sanctuaire est guidé par les Franciscains Mineurs de l'Observance
1861	Unité d'Italie
1866	Annexion de la Vénétie (qui était sous la domination autrichienne)
1867	Suppression des Ordres monastiques par des lois ...
1868	Ouverture du Concile Vatican I
1870	Clôture du Concile Vatican I
1871	Salvatore Bolognesi devient l'évêque des Diocèses de Belluno et de Feltre
1878	Mort de Pie IX et de Vittorio Emanuele I
1878	Les Franciscains Mineurs de l'Observance doivent laisser le sanctuaire aux Recteurs-curés du clergé diocésain

1887	Fondation du journal <i>Il Gazzettino</i>
1891	<i>Rerum Novarum</i> Leone XIII
1899	Mort de l'évêque Salvatore Bolognesi

3. Les dates importantes du vingtième siècle

1914-1918	Grande Guerre (Invasion de Feltre 1917)
1919	L'évêque Cattarossi cherche en vain une famille religieuse pour le Couvent du sanctuaire des saints Victor et Couronne
1920	Premier numéro de « Eco del santuario » - le Père Bortolon est vicaire de la paroisse de Saint Victor et en est nommé archiprêtre en 1926. Début prévu des travaux de restauration.
1921 (Verbal du Conseil diocésain pour l'Action Catholique de Feltre, le 12 octobre)	Proposition de l'Action Catholique locale de destiner le couvent de Saint Victor « au but de propagande »
22 octobre 1922	<i>Marcia su Roma</i>
1931 (mai)	Décret de dissolution de l'Action Catholique Italienne de la part du fascisme.
1931 (septembre)	Pie XI établit la reprise de la vie légale de l'association Action Catholique Italienne
1932 (mars)	Ouverture de la Maison de Retraites Spirituelles auprès du sanctuaire. Présences totale en 1932 : 274 personnes (jeunes et hommes)
1939-1944	Seconde Guerre Mondiale
1943	Ostensions des reliques
1944	Le sanctuaire devient le siège du Séminaire Mineur, délogé de Feltre par les troupes allemandes
1951	Logement des victimes de l'inondation du Pô
1953	Questionnaire de la Société Italienne d'Ethnographie – Enquête sur les sanctuaires
1971-1973 ?	Centenaire ??
1982	Examens cliniques sur les reliques et ostensions
1986	Suppression des deux diocèses indépendants de Belluno et de Feltre
1988	Fondation de l'association « Santi Martiri Vittore e Corona »
1992	Mort du Recteur « historique » le Père Giulio Gaio à l'âge de 104 ans.
2002	IX Centenaire de la consécration et intitution du sanctuaire à Basilique Mineure.

DEUXIEME PARTIE : LES SOURCES ECRITES

Les sources imprimées disponibles – toute forme confondue

1580	Bonifacio Pasole, <i>Breve compendio delle cose più notabili dell'antiquissima et nobilissima città di Feltre, comintando dalla sua fondazione sino all'anno dell'humana salute 1580</i> , a cura di Laura Bentivoglio e Sergio Claut, Feltre, Edizioni P. Castaldi, 1978.
1812	don Pietro Marco Gerlin, <i>Memorie per servire alla storia de' santi Vittore e Corona. Martiri protettori della città di Feltre. Aggiuntevi quelle della sua chiesa e dell'antico suo culto. Feltre dai torchi del seminario per Giovanni Marsura</i> , 1812.
1850	Bartolomeo Zannini, <i>Saggio storico della vita dei MM. SS. Vittore e Corona</i> , Feltre, Marsura, 1850.*
1867-1972	Panfilo Castaldi. Giornale di politica, letteratura, industria, agronomia, commercio e varietà. N.B. dal 1871 diventa organo dei comizi agrari.
1871-1888	Il Tomitano. Periodico religioso politico letterario della Diocesi di Feltre.
1874/1877	A. Vecellio, <i>Storia di Feltre</i> del P.M. Antonio Cambuzzi, Feltre Panfilo Castaldi, 1874, ristampa Panfilo Castaldi, 1971.
1882	Antonio Vecellio, <i>La traslazione di San Vittore</i> , ???*
1887	Fondation du
1889-1908	Il Vittorino da Feltre. Conversazioni bimensuali educative.
1898	A. Vecellio, <i>Vita dei martiri gloriosissimi Vittore e Corona</i> , Feltre, 1898.*
1909	Fondation de l'hebdomadaire « L'Amico del Popolo »
1920-1925	L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) Dalla Biblioteca municipale di Feltre.
1927-1930	L'eco del santuario e parrocchia di S. Vittore sul Miesna Dalla Biblioteca civica di Belluno BCB BP.61 e dalla Biblioteca municipale di Feltre Per. 129 e Per. 315 B (abbonato diverso)
1929-	Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore
1930	Numero speciale de <<I santuari d'Italia illustrati. Rivista mensile>> Supplemento del "Pro familia"

1934	Giuseppe Biasuz, <i>Il santuario feltrino di S. Vittore sul Miesna</i> , Feltre, Tip. Panfilo Castaldi, 1934, 28 pp.
1941*	Il santuario: numero unico di propaganda del Seminario di Feltre in occasione della Pasqua.
1951	Attilio Dal Zotto, <i>La traslazione da Alessandria d'Egitto dei Santi Vittore e Corona</i> , Padova, Messaggero, 1951.*
1967-	El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio a cura della Famiglia Feltrina
1974	<i>Il santuario di S. Vittore. Arte e vicende</i> , Feltre (BL), P. Castaldi, 1974.
1974-??	Rivista bellunese. Nuovi Sentieri Editore
1977-	Dolomiti. Rivista di cultura ed attualità della provincia di Belluno
1984	<i>Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri sudi dal 1981 al 1983</i> , Feltre, Tipolitografia B. Bernardino, 1984.
1991	Giazzon Marino, <i>Il culto dei santi martiri Vittore e Corona nell'antica diocesi di Feltre</i> , Feltre, Tipolitografia "B. Bernardino", 1991.
1991	Tamis Ferdinando, <i>Il culto dei Santi nella Diocesi di Belluno-Feltre</i> , Belluno, Tipografia Piave, 1991.
1995	Minella Attilio, <i>Il Santuario dei Santi Martiri Vittore e Corona. Feltre</i> , Feltre, Tipolitografia «Beato Bernardino», 1995.
1998	<i>I martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario</i> , a cura di Carlo Donà, Atti del convegno Feltre, 18 ottobre 1997, Feltre, Tipografia «Beato Bernardino», 1998.
2004	Coden Fabio (a cura di), <i>Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio</i> , Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004.

* sources secondaires que nous n'avons pas consultées directement.

ANNEXE B

CARTES GEOGRAPHIQUES

PREMIERE PARTIE: SITUER LES LIEUX

1. L'Italie



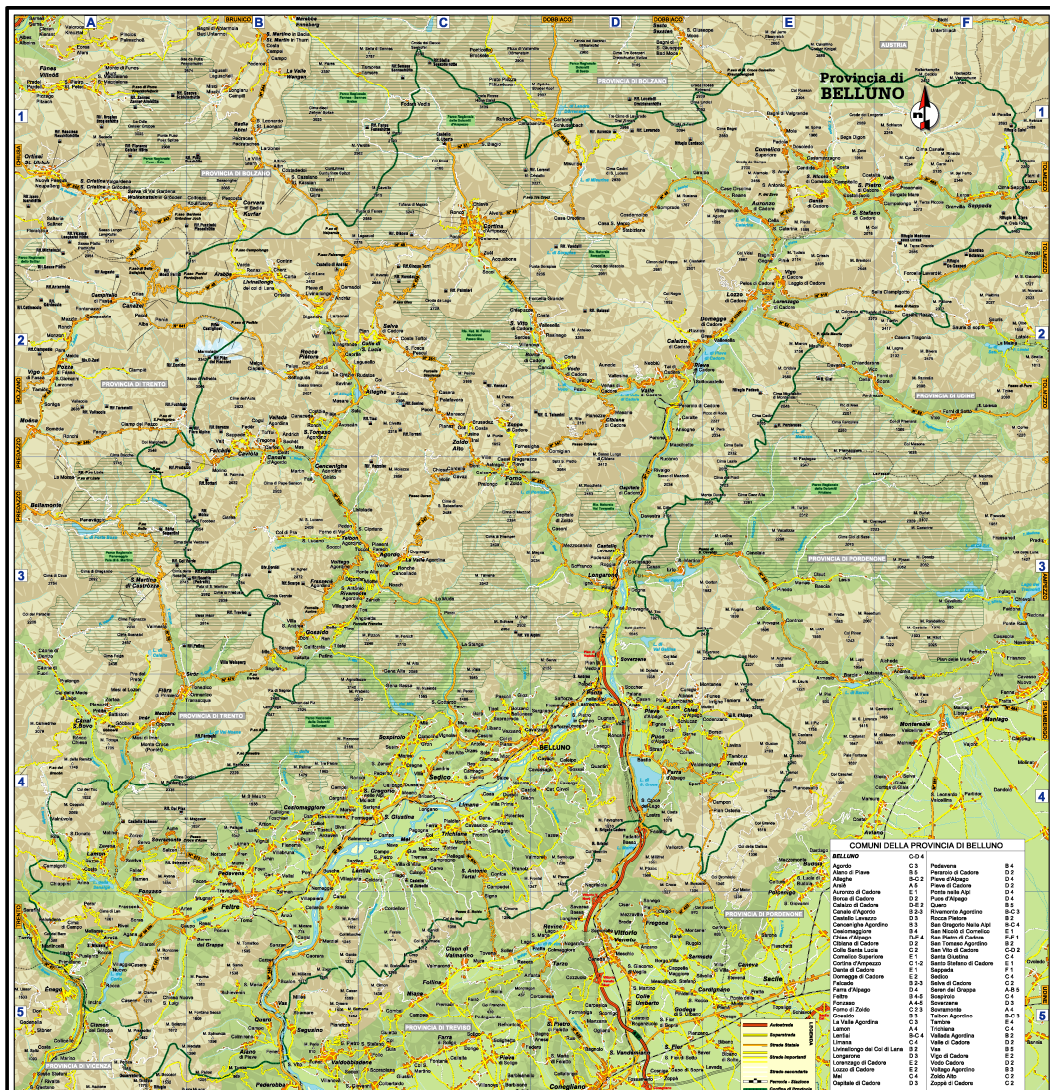
Source : http://www.atlapedia.com/online/map_index.htm

2. La Vénétie



Source : http://europa.eu/abc/maps/regions/italy/veneto_pt.htm

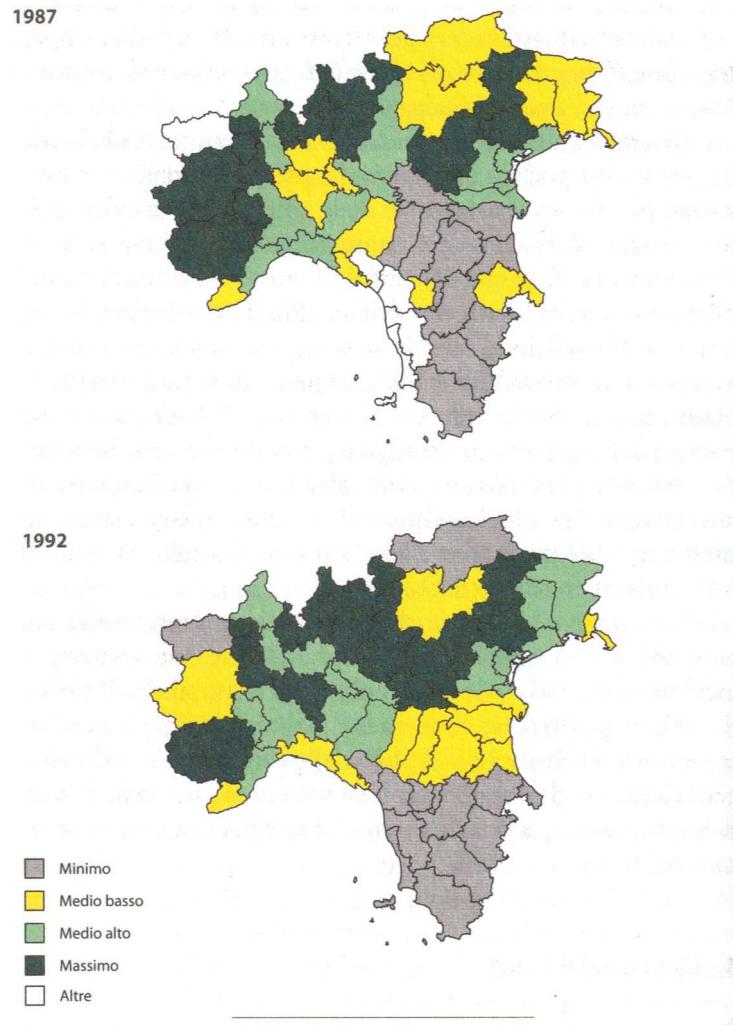
3. La province de Belluno



Source : Geoplan s.r.l.

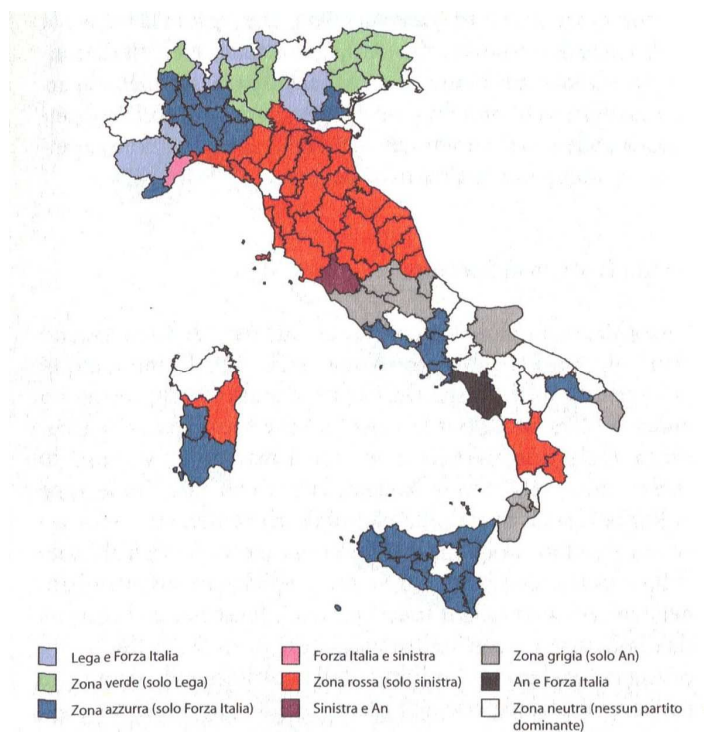
DEUXIEME PARTIE : LES PLANS THEMATIQUES

1. Les « couleurs politiques » du Nord de l'Italie selon I. Diamanti : les « leghe » pour l'autonomie.



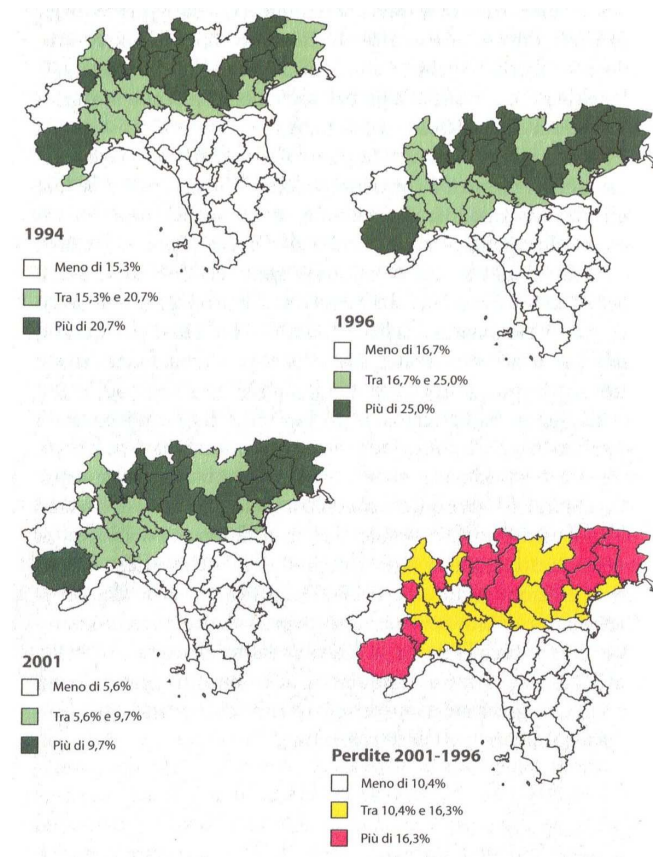
Source : Diamanti (2003), p. 62.

2. Les « couleurs politiques » de la « deuxième république » selon Diamanti.



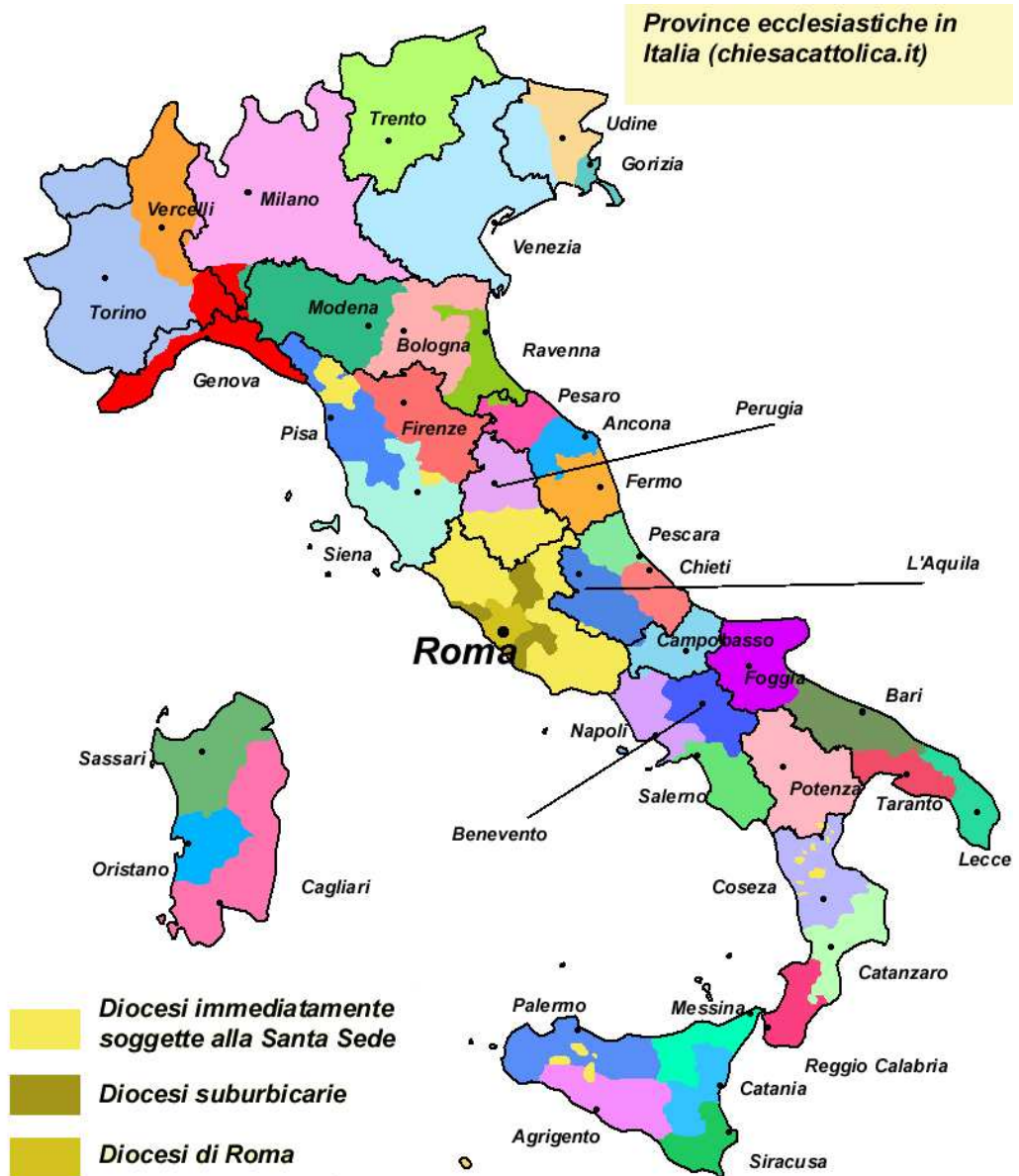
Source: Diamanti (2003), p. 106.

3. Géographie électorale de la « Lega Nord » selon Diamanti.



Source: Diamanti (2003), p. 74.

4. La répartition des provinces ecclésiastiques : l'Italie



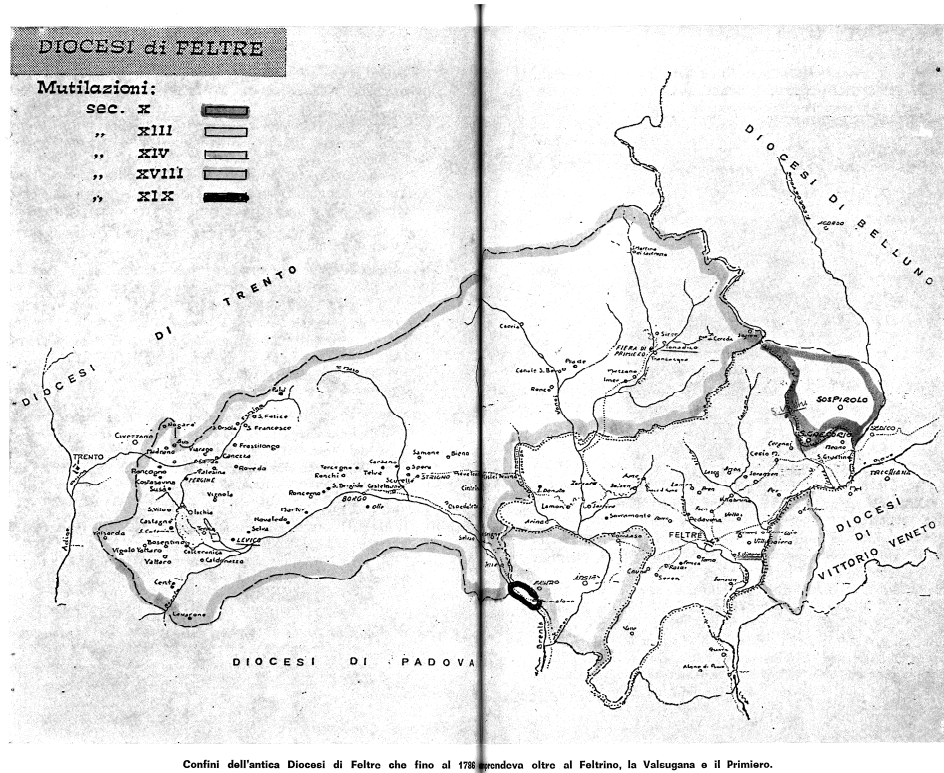
Source: http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/PagineCCI/index1.jsp?idPagina=4

5. Les « Trois Venises »



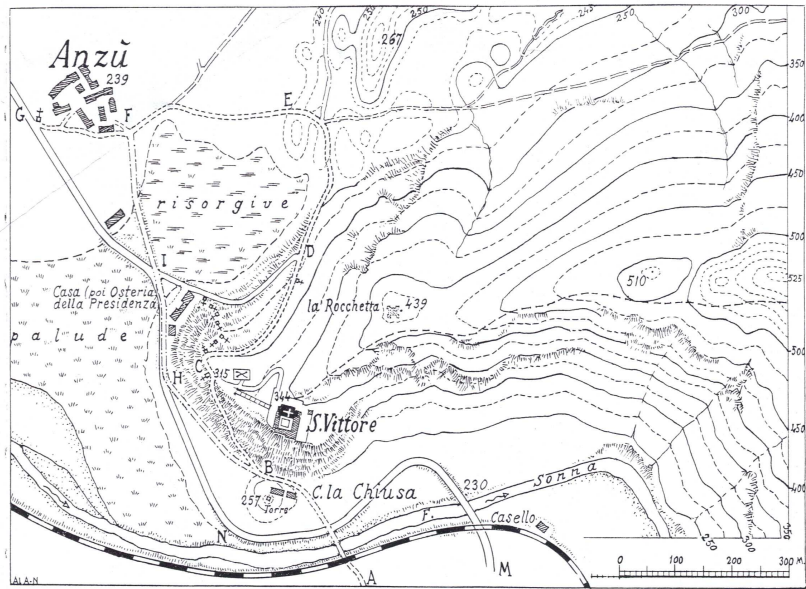
Source : http://www.chiesacattolica.it/ccl_new/diocesi/triveneto.html

6. Le diocèse de Feltre dans les siècles

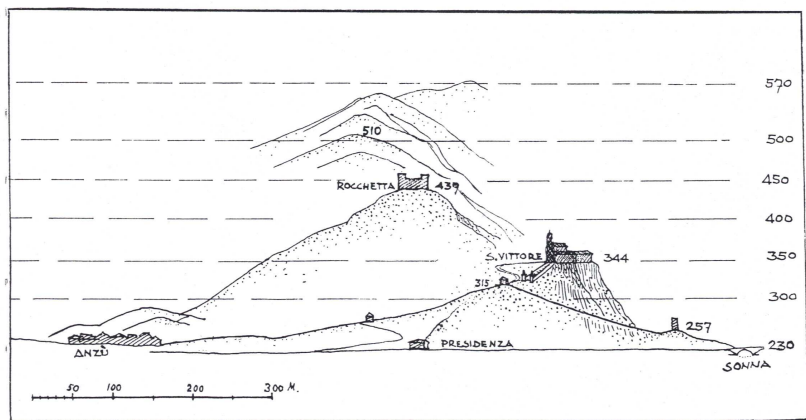


Source : Giazon (1991), pp. 126.

7. Planimétries du sanctuaire

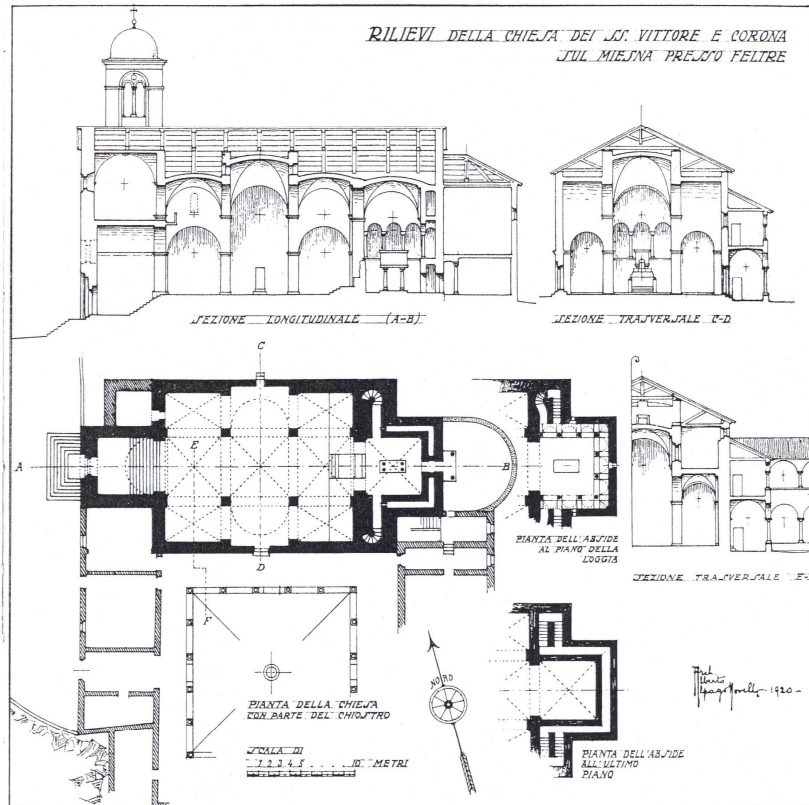


ABCDEFG: strada antica. BHIF: strada medievale. MNIG: strada moderna. PLANIMETRIA DELLA ZONA DI SAN VITTORE.



PROFILO ALTIMETRICO.

Source : Alpagò-Novello (1974), p. 3.



Piante e sezioni del Santuario.

Source : Alpago-Novello (1974), p. 11.

1. Les taux génériques

Tabella 1 – Taux génériques de natalité, mortalité e nuptialité par province 2003-2006 (par 1.000 habitants)

PROVINCES	N a t a l i t é				Mortalité							té
	2003	2004	2005	2006	2003	2004	2005	2006				
Andano	11,5	11,5	11,5	11,1	8,4	7,9	7,9	7,6				3,7
Avto	10,2	11,0	10,4	10,3	9,5	9,1	8,9	9,0				3,8
Castino-	10,8	11,3	10,9	10,7	9,0	8,5	8,4	8,4				3,7
...e												
...na	9,5	10,8	10,3	10,3	9,7	8,8	8,9	8,6				4,4
...nza	10,3	11,2	10,7	10,7	8,8	8,4	8,3	8,1				3,8
...mo	8,3	8,5	8,2	8,3	12,2	11,6	11,7	11,6				3,4
...iso	10,6	10,9	10,8	10,8	8,9	8,2	8,6	8,1				4,0
...ezia	8,8	8,9	8,7	8,9	9,9	9,5	9,5	9,5				4,8
...ova	9,5	9,8	9,6	9,9	9,0	8,5	8,8	8,5				4,0
...go	6,9	7,4	7,5	7,3	11,6	11,2	11,5	11,6				3,6
...eto	9,5	10,1	9,8	9,9	9,5	8,9	9,1	8,9				4,1
...enone	9,3	9,8	9,5	10,0	10,5	9,6	9,8	9,5	4,4	4,2	4,1	

DONNEES STATISTIQUES

ANNEXE C

e	8,2	8,1	8,4	8,3		11,9	11,4	11,3	10,9		3,7	3,3	3,3
zia	8,0	8,0	7,9	8,1		12,4	11,4	11,4	11,7		3,7	3,6	3,5
ste	7,1	7,6	7,0	7,6		15,8	14,7	14,2	14,2		4,1	3,7	3,8
li- iulia	8,2	8,4	8,4	8,6		12,4	11,6	11,5	11,3		4,0	3,6	3,6

Source: Istat (2007).

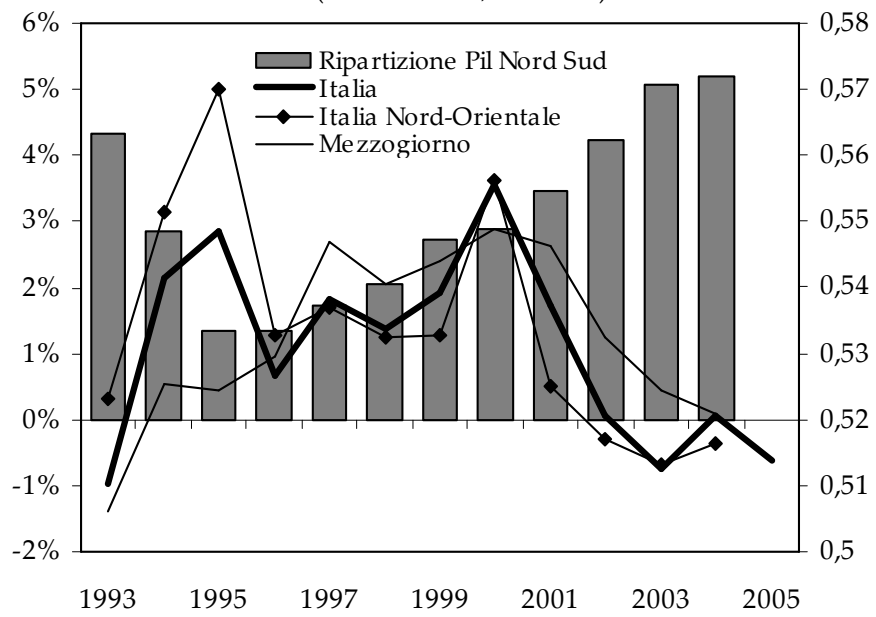
2. Le Produit Intérieur Brut - PIB (en italien Prodotto interno lordo - PIL)

Tableau 2 - Produit Intérieur Brut (variation en pourcentage moyen annuel; prix constants)

Pays	1970/19 79	1980/19 89	1990/19 99	2000/20 04	20 05
EU-15 *	3,4	2,3	2,1	2,0	1,5
Allemagne*	3,1	2,4	1,6	1,2	0,9
Espagne	3,8	2,7	2,7	3,5	3,4
France	3,7	2,5	2,0	2,1	1,5
Irlande	4,7	3,1	7,0	6,1	4,7
Italie	4,0	2,5	1,4	1,4	0,0
Finlande	4,1	3,6	1,3	2,8	2,1
Suède	2,4	2,3	1,6	2,6	2,7
Royaume Uni	2,4	2,3	2,1	2,8	1,8
* 1980/1991 e 1992/1999.					
Source: élaborations CSC sur données de la Commission Européenne					

Illustration 1-? Variation du Produit Intérieur Brut par répartition géographique (1970:2005)

Fig. 1 - PIL pro-capite per ripartizione geografica
(variazioni %, valori %)



Fonte: ISTAT.

Source : Istat (2007)

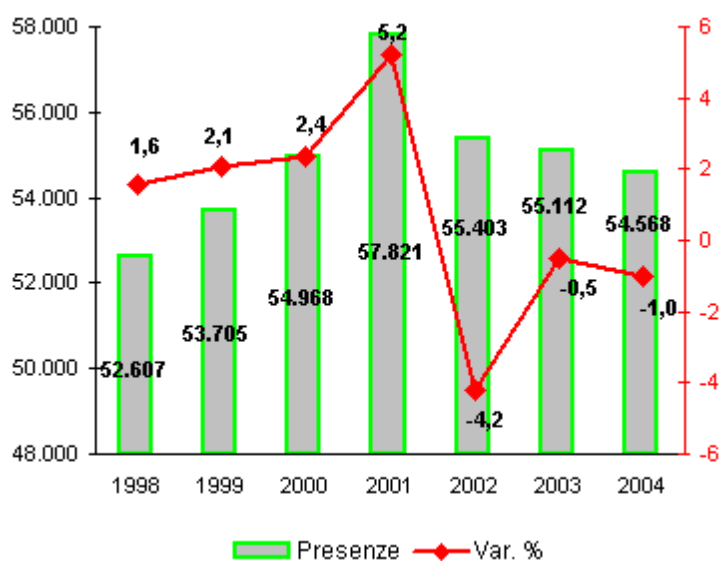
3. Le tourisme

Tableau 3-? – Mouvement des touristes (en millier de présences et variations en pourcentage par rapport à l'année précédente). Vénétie - 1998:2004

	Présences	Var. %
1997	51.782.113	
1998	52.606.524	1,6
1999	53.705.236	2,1
2000	54.968.459	2,4
2001	57.821.361	5,2
2002	55.402.910	-4,2
2003	55.111.840	-0,5
2004	54.568.058	-1,0

Source: Elaborations Regione Veneto – Direzione Sistar sur données Istat

Illustration 2 – Mouvement des touristes (en millier de présences et variations en pourcentage par rapport à l'année précédente). Vénétie - 1998:2004



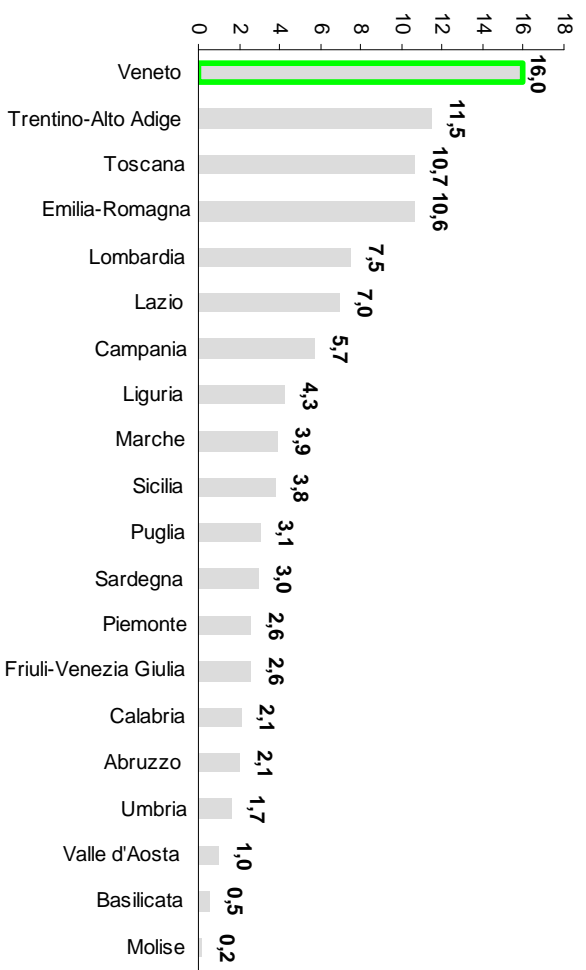
Source: Elaborations *Regione Veneto* – Direction *Sistar* sur données Istat

**Tableau 4 - Présence de touristes par région (pourcentage sur le total Italie) -
Année 2003**

Région	% presenze
Vénétie	16,0
Trentino-Alto Adige	11,5
Toscana	10,7
Emilia-Romagna	10,6
Lombardia	7,5
Lazio	7,0
Campania	5,7
Liguria	4,3
Marche	3,9
Sicilia	3,8
Puglia	3,1
Sardegna	3,0
Piemonte	2,6
Friuli-Venezia Giulia	2,6
Calabria	2,1
Abruzzo	2,1
Umbria	1,7
Valle d'Aosta	1,0
Basilicata	0,5
Molise	0,2

Source: Elaborations *Regione Veneto* – Direction *Sistar* sur données *Istat*

**Illustration3-? - Présences de touristes par région (pourcentage sur le total Italie)
– Année 2003**



Source: Elaborations *Regione Veneto* – Direction *Sistar* sur données *Istat*

4. Les mariages

Tableau 5 – Mariages par type de commune, rite, province et région et taux de nuptialité par province et région - Année 2005

Lieu - Célébration	C h e f s - l i e u x			Autres communes			Provinces		
	Religieux	Civils	Total	Religieux	Civili	Total	Religieux	Civils	Nombre total
Verona	492	596	1.088	1.668	992	2.660	2.160 (57,63)	1.588	3.748
Vicenza	219	210	429	1.780	864	2.644	1.999 (65,05)	1.074	3.073
Belluno	84	67	151	312	253	565	396 (55,30)	320 (44,70)	716
Treviso	172	151	323	1.875	1.053	2.928	2.047 (62,96)	1.204	3.251
Venezia	566	1.185	1.751	1.324	963	2.287	1.890 (46,80)	2.148	4.038
Padova	509	436	945	1.793	809	2.602	2.302 (64,90)	1.245	3.547
Rovigo	107	80	187	419	257	676	526	337	863

							(60,95)		
Vénétie	2.149	2.725	4.874		9.171	5.191	14.362	11.320	7.916
								(58,85)	41,15
									19.236

Source : Istat 2005 (Tavole Matrimoni e divisioni 2005)

Tableau 6 – Nombre de mariages par mois de célébration (en valeur absolue)

A N	Janvier	Février	Mars	Avril	Mai	Juin	Juillet	Août	Septembre	Octobre
1999	7.332	7.936	8.201	21.229	30.840	39.047	35.160	25.853	52.556	30.123
2000	7.735	7.757	10.198	20.312	30.695	39.736	37.971	24.680	55.229	28.123
2001	6.682	8.277	9.681	19.223	27.239	40.866	31.425	22.884	52.844	28.123
2002	6.900	7.992	7.876	22.355	27.102	44.062	31.261	26.838	48.204	28.123
2003	6.544	7.198	10.683	16.554	30.903	40.727	32.432	27.639	45.979	28.123
2004	6.102	7.895	8.480	17.189	31.010	37.536	31.191	22.088	43.783	28.123
2005	6.589	6.457	6.961	19.392	26.709	39.539	33.139	21.769	42.853	28.123

Source : Istat (Tavole Matrimoni e divisioni 2005 et 2004)

Tableau 7 – Mariages par mois de célébration, rite et régions - Année 2005

REGION	M o i s d e c é l é b r a									
	Janvier	Février	Mars	Avril	Mai	Juin	Juillet	Août	Septem- bre	Octob
TOTAL										
Trentino- A. Adige	90	121	141	317	504	549	384	244	617	376
<i>Bolzano- Bozen</i>	<i>50</i>	<i>65</i>	<i>85</i>	<i>152</i>	<i>276</i>	<i>262</i>	<i>181</i>	<i>116</i>	<i>299</i>	<i>193</i>
<i>Trento</i>	<i>40</i>	<i>56</i>	<i>56</i>	<i>165</i>	<i>228</i>	<i>287</i>	<i>203</i>	<i>128</i>	<i>318</i>	<i>183</i>
Veneto	536	675	701	1.809	2.464	2.785	2.049	1.056	3.375	2.206
Friuli-V. Giulia	125	133	153	369	512	661	541	387	859	377
Italia	6.589	6.457	6.961	###	####	####	####	####	####	####
DONT AVEC RITE RELIGIEUX										
Trentino- A. Adige	16	21	23	145	295	336	210	108	386	207
<i>Bolzano- Bozen</i>	<i>6</i>	<i>5</i>	<i>13</i>	<i>55</i>	<i>137</i>	<i>144</i>	<i>90</i>	<i>42</i>	<i>164</i>	<i>85</i>
<i>Trento</i>	<i>10</i>	<i>16</i>	<i>10</i>	<i>90</i>	<i>158</i>	<i>192</i>	<i>120</i>	<i>66</i>	<i>222</i>	<i>122</i>

Veneto	178	201	167	1.147	1.674	1.926	1.248	560	2.420	1.271
Friuli-V. Giulia	18	23	22	172	295	399	321	187	521	182
Italia	2.448	2.191	2.203	###	18.941	#####	#####	16.314	#####	#####

Fonte: Istat (Tavole Matrimoni e divisioni 2005)

Tableau 8 – Mariages par rite ; époux par sexe et état civil (a)

ANNEES	Mariages			Epoux			Epouses		
	Religieux	Civils	Total	Célibataires	Veufs	Divorcés	Célibataires	Veuves	D
VALEURS ABSOLUES									
2001	192.558	71.468	264.026	245.972	3.271	14.783	249.224	1.914	1
2002	192.006	78.007	270.013	250.104	3.384	16.525	253.009	2.094	1
2003	186.489	77.608	264.097	243.799	3.426	16.872	246.751	2.107	1
2004	169.637	79.332	248.969	228.026	3.701	17.242	230.927	2.174	1
2005	166.431	81.309	247.740	226.954	3.280	17.506	229.407	2.006	1
ANNEES	Mariages			Epoux			Epouses		
	Religieux	Civils	Total	Célibataires	Veufs	Divorcés	Célibataires	Veuves	D
VALEURS EN POURCENTAGE									
2001	72,9	27,1	4,6	93,2	1,2	5,6	94,4	0,7	4,
2002	71,1	28,9	4,7	92,6	1,3	6,1	93,7	0,8	5,
2003	70,6	29,4	4,6	92,3	1,3	6,4	93,4	0,8	5,
2004	68,1	31,9	4,3	91,6	1,5	6,9	92,8	0,9	6,

2005	67,2	32,8	4,2	91,6	1,3	7,1	92,6	0,8	6,

a) Parmi les divorcés et les divorcées sont compris les "déjà mariés", c'est-à-dire les personnes qui ont obtenu la dissolution du mariage aux termes de l'article 15 du décret du 22 décembre 1970 n. 898 ».

b) Par 1.000 habitants.

Source: Istat (Tavole Matrimoni e divisioni 2005)

5. Les séparations et les divorces

Tableau 9 - Séparations et divorces - Années 1995-2005

ANNEES	Séparations				Divorces		
	Nombre	Par 1.000 mariages	Par 100.000 habitants		Nombre	Par 1.000 mariages	Par 100.000 habitants
1995	52.323	158,4	91,3		27.038	79,7	47,2
1996	57.538	175,4	100,2		32.717	96,9	57,0
1997	60.281	185,6	104,8		33.342	99,8	58,0
1998	62.737	195,1	108,9		33.510	100,9	58,2
1999	64.915	203,9	112,6		34.341	104,2	59,6
2000	71.969	228,0	124,6		37.573	114,9	65,0
2001	75.890	242,7	132,2		40.051	123,8	69,8
2002	79.642	256,5	139,3		41.835	130,6	73,2
2003	81.744	266,0	141,9		43.856	138,6	76,1
2004	83.179	272,7	143,0		45.097	143,8	77,5
2005	82.291	272,1	140,4		47.036	151,2	80,3

Source: Istat (2007)

Tableau 10-2 - Taux de séparation et divorce par région et répartition géographique - Année 2005

<i>(par 1.000 couples mariés à la date 31.12.2004)</i>		
REGIONS (a)	Taux de séparation (b)	Taux de divorce (b)
Piemonte	7,1	4,6
Valle d'Aosta	7,6	5,6
Lombardia	6,1	3,8
Trentino-Alto Adige	6,9	4,1
<i>Bolzano-Bozen</i>	7,8	4,5
<i>Trento</i>	6,0	3,7
Veneto	5,1	3,4
Friuli-Venezia Giulia	6,5	4,5
Liguria	8,0	5,8
Emilia-Romagna	5,8	3,8
Toscana	5,9	3,5
Umbria	5,0	2,7
Marche	5,1	3,2

Lazio	7,9	4,0
Abruzzo	5,2	2,7
Molise	3,9	1,6
Campania	4,0	1,8
Puglia	3,8	1,6
Basilicata	3,0	1,2
Calabria	3,0	1,4
Sicilia	4,8	1,9
Sardegna	4,9	2,3
Italia	5,6	3,2
REPARTITION GEOGRAFICHE (a)	Taux de séparation	Taux de divorce
Nord	6,2	4,0
Centro	6,6	3,6
Mezzogiorno	4,2	1,8
Italia	5,6	3,2

(a) Régions et répartitions dans lesquelles les tribunaux ont émis les disposition de séparation et de divorce

(b) Les taux sont calculé en considérant au dénominateur les mariés provenant du relevé Istat "Popolazione residente comunale per sesso, anno di nascita e stato civile"

Source: Istat (2007)

Tableau 11 – Taux de divorce par 1.000 habitants dans les pays de l'Union européenne. Années 1995 et 2004 (a)

ANNI	EU-25	Belgiq ue	Républ ique	Danem mark	Allema gne	Estonie	Grèce	Espagn e	France	Irlande	Italie	Chypre	Lettoni e
1995	1,8*	3,5	3,0	2,5	2,1	5,2	1,0	0,8	2,1	-	0,5	1,2	3,1
2004	2,1	3,0	3,2	2,9	2,6	3,1	1,1	2,1	2,1	0,7	0,8	2,2	2,3
<i>Fonte: Eurostat, Key figures on Europe (Statistical pocketbook 2006) *dato Eurostat (2007)</i>													
(a) Par Allemagne, Espagne, France, Irlande et Royaume Uni la donnée se réfère à l'année 2003													
(b) Le phénomène n'existe pas car le divorce n'est pas prévu par la loi du pays													

Source : Istat (2007)

1. La participation à la messe : une comparaison

Tableau 12 – Caractéristiques principales des données sur la participation à la messe pris en examen par M. Pisati (2000).

Année	Enquête	Ensemble	N	Question posée	
1956	Doxa	Italiens 21 ans +	n.d.	Avez-vous fréquenté l'église pendant les sept derniers jours ? - Oui - Non	Doxa" 1956
1961	Doxa	Italiens 21 ans +	2.100	Avez-vous été à l'église dimanche dernier ? - Oui - Non	Doxa" 1962
1972	Doxa	Italiens 16 ans +	3.850	Je Vous prie de penser à ce que vous avez fait samedi après-midi ou dimanche pendant les trois derniers mois. Avec quelle fréquence avez-vous assisté à la messe ? - Chaque semaine - 2-3 fois par moi - Une fois par moi environ - 1-2 fois pendant les trois mois - Jamais	Doxa" 1973
1976	Eurisko	Italiens	3.000	Le dimanche, je vais toujours à	(

		18-64		l'église. - Oui - Non	1984
1981	European Values System	Italiens 18-74	1.325	Exclus certains rites religieux comme les mariages, les funérailles et les baptêmes, allez-vous à l'église (pour les fonctions religieuses) tous les combien ? - Plusieurs fois par semaine - Une fois par semaine - Une fois par mois - A Noël et/ou à Pâques - En occasion d'autres fêtes commandées - Une fois par an - Moins d'une fois par an - Jamais ou presque jamais	Fichier données original
1987	International Social Survey Program	Italiens 18-74	1.027	Avec quelle fréquence assistez-vous aux rites religieux ? - Une fois par semaine - 1-3 fois par mois - Quelques fois par an - Moins fréquemment - Jamais	Fichier données original
1990	European Values System	Italiens 18-74	1.971	Exclus certains rites religieux comme les mariages, les funérailles et	Fichier données original

				<p>les baptêmes, fréquentez-vous les fonctions religieuses tous les combien ?</p> <ul style="list-style-type: none"> - Plusieurs fois par semaine - Une fois par semaine - Une fois par mois - A Noël et/ou à Pâques - En occasion d'autres fêtes commandées - Une fois par an - Moins d'une fois par an - Jamais, pratiquement jamais 	
1990	International Social Survey Program	Italiens 18-74	983	<p>Avec quelle fréquence assistez-vous aux rites religieux ?</p> <ul style="list-style-type: none"> - Presque une fois par semaine - 2-3 fois par mois - Une fois par mois - Quelques fois par an - 1-2 fois par an - Jamais 	Fichier données original
1993	Multiscopo Istat	Italiens 18-74	41.577	<p>D'habitude, combien fréquemment allez-vous à l'église ou dans un autre lieu de culte ?</p> <ul style="list-style-type: none"> - Tous les jours - Quelque fois par semaine - Une fois par semaine - Quelques fois par moi, moins de quatre 	Fichier données original

				<ul style="list-style-type: none"> - Quelques fois par an - Jamais 	
1994	Università Cattolica Milano	Italiens 18-74	4.500	<p>Exclus les mariages et les funérailles, combien fréquemment participez-vous à la messe ou, si non catholique, à d'autres rites religieux ?</p> <ul style="list-style-type: none"> - Plusieurs fois par semaine - Chaque semaine - 2-3 fois par mois - Une fois par mois environ - Plusieurs fois par an - 1-2 fois par an - Jamais 	Fichier données original
1994	Multiscopo Istat	Italiens 18-74	45.639	Voir Multiscopo Istat 1993	Fichier données original
1995	Multiscopo Istat	Italiens 18-74	45.679	Voir Multiscopo Istat 1993	Fichier données original
1996	Multiscopo Istat	Italiens 18-74	45.807	Voir Multiscopo Istat 1993	Fichier données original
1997	Multiscopo Istat	Italiens 18-74	43.870	Voir Multiscopo Istat 1993	Fichier données original
1998	Doxa Omnibus	Italiens 18-74	9.101	En excluant les occasions particulières comme les baptêmes, les funérailles et les mariages, pendant	Fichier données original

				<p>les douze derniers mois, avez-vous été à l'église pour assister à la messe ? Si oui, combien fréquemment ?</p> <ul style="list-style-type: none"> - Deux fois ou plus par semaine - Une fois par semaine - 2-3 fois par mois - Une fois par mois environ - Quelques fois, de 3 à 11 fois pendant toute l'année - Une ou deux fois - Jamais 	
--	--	--	--	--	--

Source : Pisati (2000).

Tableau 13 – Fréquence à la messe par tranche d'âge, au moins une fois par mois

Enquête	Tranches d'âge					Total
Università Cattolica, 1994 (1)	18-21	22-29	30-49	50-64	65-74	
	50,3	41,9	42,6	59,3	63,9	49,6 (50,5 dans le Nord-est)

Enquête	18- 29	30-59	60+	
European Values System, 1999 (2)				
	40	52,9	66,1	53,7

Enquête	18-24	25-34	35-44	45-54	55-64	65+	
International Society for the Sociology of Religion, 1999 (3)				54	64		
	47,1	41,7	43,6	49,5	56,3	63,9	49,6

Enquête sur le Patriarcat de Venise, 2005 (4)	18-29	30-44	45-59	60-74	
Enquête par échantillonnage (Survey)	21,0	42,4	41,9	58,4	42,5
Enquête systématique (Rilevazione frequentanti)	14,7	19,7	22,8	31,0	22,7

Enquête sur le Diocèse de Belluno – Feltre, 2004 (5)	18-29	30-49	50-64	65-74	
	28,7	29,7	52,2	61,1	39,6

Sources : (1) Cesareo *et al.* (1995, p. 340) ; (2) Abbruzzese in Gubert (2000, p. 424) ; (3) Garelli *et al.* (2003, p. 125) ; (4) Castegnaro (2006, p. 104) ; (5) Corvo (2005, p. 43).

Tableau 14 – Comparaison des taux de pratique religieuse: la fréquence au moins hebdomadaire aux fonctions religieuses*

Lieu	Source des données	Année	Fréquence relevée par sondage (pour cent)
Italie*	Cesareo <i>et al.</i> (1995)	1994	31,1
Italie*	Abbuzzese in Gubert (2000)	1999	40,5
Italie*	Garelli <i>et al.</i> (2003)	1999	32,9
Nord-est*	Cesareo <i>et al.</i> (1995)	1994	37,6
Patriarcat de Venise	Castegnaro et Della Zuanna (2006)	2004-2005	26
Diocèse de Belluno-Feltre	Corvo (2005)	2002-2003	25,8

* Ces enquêtes comprennent aussi d'autres confessions religieuses.

2. La condition du diocèse de Belluno – Feltre

Le questionnaire sur la condition socio-pastorale di diocèse de Belluno – Feltre

Question 18 En excluant les mariages et les funérailles, avec quelle fréquence participez-vous à la messe (ou si non catholique à d'autres rites religieux) ?

(une seule réponse)

- Jamais
- Une, deux fois par an
- Plusieurs fois par an
- Une ou deux fois par moi
- Chaque semaine
- Plusieurs fois par semaine

Question 19 « A votre avis, quelles sont les motivations qui poussent, aujourd'hui encore, la majorité des jeunes à se marier à l'église ? »

(maximum 2 réponses)

- Pour tradition parce que le mariage religieux fait partie de notre culture
- Pour éviter des ennuis à la maison, pour faire plaisir aux parents
- pour ne pas être différent des autres
- Parce que le mariage religieux engage plus que celui civil
- Parce que ma religion établit de cette manière
- Parce la cérémonie est plus belle, l'atmosphère plus solennelle
- Parce qu'ils croient dans la valeur religieuse du mariage

Question 19 ; tableau 26, p. 45§.

A votre avis, quelles sont les motivations qui poussent, aujourd'hui encore, la majorité des jeunes à se marier à l'église ? (maximum deux réponses)	%
Pour tradition parce que le mariage religieux fait partie de notre culture	68,7
Pour éviter des ennuis à la maison, pour faire plaisir aux parents	13,4
Pour ne pas être différent des autres	6,3
Parce que le mariage religieux engage plus que celui civil	9,1
Parce que ma religion établit de cette manière	7,4
Parce la cérémonie est plus belle, l'atmosphère plus solennelle	26,7
Parce qu'ils croient dans la valeur religieuse du mariage	33,5
<i>Ne répond pas</i>	<i>1,2</i>

Source : Corvo (2005)

§ Malheureusement, nous n'avons pas le fichier original de données.

TROISIEME PARTIE : LES INTERRUPTIONS VOLONTAIRES DE GROSSESSE

1. Petite introduction d'un thème difficile

Le dernier des phénomènes pris en considération est fort probablement le plus choquant et apparemment le moins pertinent pour une étude sur les phénomènes religieux, mais il présente beaucoup d'intérêt pour le sociologue car il met en place une sorte de fracture entre l'utopie et la praxis, entre un principe universel comme la défense de la vie et un droit individuel des femmes « au choix »¹. Pour des raisons liées à la lisibilité de la thèse, nous avons décidé de placer ici nos considérations et quelques données statistiques : il s'agit d

Le sociologue et théologien P.L. Berger explique que la contribution des sciences sociales est très utile dans les sociétés caractérisées par différentes fractures culturelles, car « les sciences sociales mettent en lumière le rapport entre ce que les personnes pensent et ce qu'elles font – non comme individus, puisque chaque être humain est unique – mais en tant que membres de groupes et d'institutions »². Ces mots introduisent une discussion sur « les conflits culturels aux Etats-Unis de nos jours » à partir d'un cas, selon l'auteur, « très clair » : il s'agit du droit à l'interruption volontaire de grossesse³ et de la fracture entre un groupe « en faveur du choix » et un autre « en faveur de la vie ». La situation italienne ne se présente pas comme qu'aux Etats-Unis, mais le conflit peut être également repéré car l'enjeu est extrêmement sensible, en Italie aussi, en mettant en place « des convictions sur la réalité et des prémisses morales diamétralement opposées »⁴. L'Eglise catholique considère la défense de la vie humaine sous toutes ses formes comme un principe « non négociable » sur lequel elle s'exprime d'une manière véhémente dans de nombreux documents du Vatican et de sa hiérarchie. Le Concile Vatican II, dans la constitution dogmatique *Gaudium et spes* s'exprime de cette manière : « La vie doit donc être sauvegardée avec un soin extrême dès la

¹ Le droit « au choix » est l'une des raisons apportées par les défenseurs de la loi qui légalise cette pratique médicale : voir, par exemple, la prise de position de F. Mannoia, *E' la donna che deve decidere*, « Micromega », 2, 2006, pp. 3-10.

² P.L. Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity* (1992), trad. it. *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 51-55, en particulier p. 51.

³ Le glossaire que nous avons consulté dans le texte édité par Istat précise la différence entre interruption volontaire de grossesse et avortement : la première est une intervention effectuée par un médecin spécialiste, tandis que le second, induit ou spontané, est une interruption de grossesse sans que le fœtus soit vital, c'est-à-dire capable de vie à l'extérieur de l'utérus. Voir le *Glossario*, in Istat, cit., 2006, p. 99.

⁴ P.L. Berger, *Op. cit.*, 1994, p. 53.

conception : l'avortement et l'infanticide sont des crimes abominables »⁵. Déjà à la fin des années soixante, l'encyclique *Humanae Vitae* (le 25 juillet 1968) du pape Paul VI aborde le problème de la « paternité responsable » ou plus récemment on trouve dans la longue encyclique du pape Jean Paul II, intitulée *Evangelium Vitae* (le 25 mars 1995) une riche synthèse des positions de l'Eglise sur ce thème et sur ses implications éthiques⁶.

Le thème est périodiquement porté à l'attention du public dans les médias et par les personnages politiques qui saisissent les avertissements des autorités ecclésiastiques ou lors des discussions concernant l'expérimentation scientifique et les questions éthiques que cette dernière soulève⁷. Toutefois, on évoque la question à partir d'un constat qui se détourne un peu de ce phénomène, en essayant de comprendre pourquoi en Vénétie, il y a l'un des pourcentages les plus élevés d'objection de conscience à la pratique de l'IVG, parmi les médecins et les auxiliaires médicaux⁸. Malheureusement, les données disponibles, provenant des statistiques officielles du Ministère Italien de la Santé, ne sont ni très détaillées ni complètement mises à jour⁹, mais elles soulignent des différences intéressantes sur lesquelles on peut réfléchir pour découvrir l'existence d'un conflit.

La loi qui introduit la légalisation de l'interruption volontaire de grossesse (dès maintenant IVG) remonte aux années soixante-dix (il s'agit de la Loi 22 maggio 1978, n. 194). Cette loi a eu un cheminement parlementaire plutôt « long et difficile », tandis qu'en 1981 « elle a été l'objet de deux referendums abrogatifs qui se sont résolus avec le maintien

⁵ Voir *Gaudium et Spes* (le 21 novembre 1964), n. 51, § 3.

⁶ Paul VI, *Humanae Vitae* (le 25 juillet 1968) ; Jean Paul II, *Evangelium Vitae* (le 25 mars 1995), © Libreria Vaticana Editrice. Une synthèse est aussi contenue dans l' *Enciclopedia di Bioetica e sessuologia*, a cura di Giovanni Russo, Leumann (TO), Elledici, 2004, en particulier l'entrées *Aborto / Interruzione di gravidanza*, pp. 1-5 et dans la bibliographie raisonnée de M. Fameli, *Diritto alla vita e interruzione volontaria della gravidanza. Una bibliografia specialistica analitica e ragionata*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma, 1996. Comme on le voit, les exemples sont nombreux et même l'actuel Pontife Benoît XVI a consacré surtout des discours sur ce thème, en invoquant l'objection de conscience des pharmaciens, même pour la vente des contraceptifs.

⁷ Ces discussions concernent, d'un côté, l'expérimentation scientifique avec les embryons humains et la procréation assistée et, de l'autre, l'introduction, en Italie, des dispositifs abortifs chimiques ou des anticonceptionnels d'urgence. Seulement lors de la révision de ce texte, après le succès à l'assemblée de l'ONU de la moratoire sur la peine de mort, un journaliste italien a invoqué, pendant une émission télévisée, la moratoire sur les avortements qui a entraîné un débat sur les principaux journaux italiens. Nous l'avons suivi dans les pages de *Corriere della sera* martedì 1 gennaio 2008.

⁸ Voir, par exemple, le débat sur les pages de la revue *Micromega* : le n. 4, octobre-novembre 2000 est consacré au thème « Laïc, c'est beau », tandis qu'en 2006, 2 G. Zagrebelsky se demande si « L'Eglise catholique est compatible avec la démocratie ». Voir C. A. Viano, *Laico è bello*, «Micromega», 4, 2000, pp. 11-20; G. Zagrebelsky, *La chiesa cattolica è compatibile con la democrazia?*, «Micromega», 2, 2006, pp. 3-9

⁹ Ministero della salute, *Relazione sull'attuazione della legge contenente norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza. Dati definitivi anno 2003. Dati provvisori anno 2004*, Roma, Ministero della salute, 2005; *Relazione del ministro della salute sulla attuazione della legge contenente norme per la tutela sociale della maternità e per l'interruzione volontaria di gravidanza (legge 194/78). Dati preliminari 2005. Dati definitivi 2004*, Roma, Ministero della salute, 2006.

de la loi »¹⁰. D'ailleurs, cette loi constitue un véritable enjeu politique sur lequel on discute à plusieurs reprises depuis de nombreuses années : récemment, le cardinal C. Ruini propose de la modifier, en portant comme raison les « progrès de la science », mais la crainte de la part des défenseurs de la loi se sont manifestées même à ce moment-là¹¹. Les raisons de ces discussions sont liées à la sphère que cette loi touche qui s'est avérée forcément sensible au niveau individuel, moral et religieux, mais aussi capable d'engager l'opinion publique dans une mobilisation qui peut être retrouvée dans la presse de différentes inspirations et dans les actions collectives organisées pour son maintien ou sa réforme.

Les statistiques montrent un phénomène en baisse constante depuis le début des années quatre-vingts, mais qui, pendant les dernières années, présente une phase contradictoire où les taux d'avortement semblent remonter surtout parmi les jeunes femmes¹². Les rapports du Ministère Italien de la Santé, présentés en 2005 et en 2006 respectivement par les Ministres F. Storace et L. Turco, en mentionnant l'augmentation du taux d'avortement, soulignent surtout un aspect de ce phénomène : le poids croissant des femmes étrangères sur la donnée générale¹³. Dans ces statistiques, il faut préciser que la nationalité est systématiquement relevée seulement à partir de 1995, mais le pourcentage de femmes étrangères qui recourent à l'intervention sur l'ensemble apparaît également important. Selon les dernières données recueillies, le taux d'avortement des femmes étrangères est estimé trois fois celui des femmes italiennes, différent selon la nationalité et par composition démographique qui, par ailleurs, change aussi selon les mutations du phénomène de l'immigration¹⁴. En effet, si l'on considère seulement les femmes de nationalité italienne, le nombre en valeur absolue est en baisse continue jusqu'à 2003¹⁵. Une analyse correcte des données exigerait des compétences que nous n'avons pas actuellement et qui est en dehors des buts de notre étude. Malgré ce préambule, nous voudrions également présenter quelques éléments, en guise de points de repère d'un phénomène qui peut évoluer de problème de santé publique en fait

¹⁰ Voir *Enciclopedia del diritto*, entrée *Aborto*.

¹¹ Lors de la révision de ce texte il y a en cours une discussion entre le Mgr Ruini début janvier 2008.

¹² Ce taux d'avortement est calculé de la manière suivante : il s'agit du rapport entre le nombre d'IVG effectuée par les femmes d'une classe d'âge et la population moyenne féminine de cette année-là de la même classe d'âge, multipliée par 1000. Voir Istat, cit., 2006, p. 8. Une inversion de la tendance à la baisse

¹³ Voir Ministero della salute, *Op. cit.*, 2005, p. 5 ; *Relazione del ministro*, *Op. cit.*, 2006, pp. 1-2.

¹⁴ « En 2004, le nombre d'IVG effectuées par des femmes étrangères est 27,2% sur l'ensemble national ». Istat, cit., 2006 ?? Une enquête sur les femmes immigrées a illustré plus en profondeur ce phénomène: voir Istituto Superiore di Sanità, *L'interruzione volontaria di gravidanza tra le donne straniere in Italia*, A cura di A. Spinelli, E. Forcella, S. Di Rollo e M. E. Grandolfo 2006, Rapporto ISTISAN 06/17.

¹⁵ Voir *Relazione del ministro*, cit., 2006, pp. 18-19.

social à certaines conditions¹⁶.

D'ailleurs, il nous semble peu intéressant de reporter d'une manière exhaustive les données concernant ces interventions pour l'Italie, la région Vénétie et la province de Belluno : elles mériteraient un commentaire attentif qui est complètement en dehors des buts de notre étude. Ce qui nous semble important de relever dans le cours général du phénomène est, d'abord, la tendance continue à la baisse des différents taux d'avortement calculés sur mille femmes en âge fécond (15-49) et, ensuite, les changements de la composition de la population de femmes intéressées en termes d'âge, d'état civil, de nationalité et de lieu¹⁷. En particulier, il est important de remarquer la tendance historique des taux d'avortement spécifique : pendant les dix dernières années, si l'on regarde comment le phénomène change suivant les classes d'âge des femmes qui ont effectué un IVG de 1995 à 2003, les interventions sont augmentés d'une manière sensible parmi les femmes de 15 à 19 ans et d'une manière faible parmi les femmes des deux classes d'âge de 20 à 29 ans. Au contraire, ils sont baissés d'une manière sensible parmi les quatre classes d'âge de 30 à 49 ans¹⁸. En 1996, la proportion de femmes mariées et célibataires s'est inversée et l'on trouve plus de femmes non mariées que de femmes mariées et la fourchette tend à s'élargir de plus en plus. Selon l'Istat, ces changements indiquent une « transformation du *modèle abortif* en Italie : celui traditionnel concevait l'IVG comme une méthode de régulation de la fécondité à l'intérieur du mariage, tandis qu'aujourd'hui on trouve une partie de plus en plus importante de femmes qui y recourent d'une manière improvisée »¹⁹. Toutefois, une partie des femmes se révèle particulièrement démunie face au problème d'une grossesse imprévue : les femmes étrangères « doivent improviser » plus que les autres à cause de toutes les difficultés que leur condition implique et leur présence semble constituer une partie de plus en plus importante

¹⁶ En effet, dans le cas des IVG, les politiques sociales ont un poids encore plus influent que dans le cas des mariages, car la femme se trouve en face de difficultés réelles lorsqu'elle décide de garder un enfant. Les risques auxquels une famille monoparentale avec enfant est exposée sont trois fois une famille avec les deux parents.

¹⁷ L'indicateur conseillé par l'Organisation Mondiale de la Santé est le taux d'avortement total qui est calculé à partir des taux d'avortement spécifique : ce dernier est « le rapport entre les avortements effectués par les femmes d'une classe d'âge et la population féminine moyenne de l'an de la même classe d'âge, multiplié pour mille ». Le taux d'avortement total est « la somme des taux d'avortement spécifiques par âge (calculés sur classe de cinq ans), multipliée pour cinq. Il représente le nombre d'avortements totaux qui se sont vérifiés sur un groupe (statistiquement constitué) de mille femmes. Voir *Caratteristiche dell'indagine*, in Istat, *L'interruzione volontaria di gravidanza in Italia. Anno 2003*, Informazioni n. 1 – 2006, p. 8.

¹⁸ Voir Istat, *Op. cit.*, 2006, p. 11, l'illustration n. 1. Les données des années 2004 et 2005 ne sont pas prises en considération par cette étude, mais elles proviennent du rapport du Ministère italien de la Santé qui confirme les tendances relevées par l'Istat. Voir

¹⁹ Il suffit de penser qu'en 1981, 72% d'IVG étaient effectuées par femmes mariées et en 2002 ce pourcentage est de 48%. Voir Istat, *Op. cit.*, 2006, p. 11.

de toutes les IVG effectuées en Italie pendant les dix dernières années²⁰. Enfin, il faut citer les différences géographiques : les données relèvent que l'IVG est plus pratiquée dans les zones du Nord-ouest et du Centre, même si les différences entre régions sont fortes. Par exemple, après la Ligurie on trouve tout de suite une région du Sud comme les Pouilles, tandis que les régions avec un taux spécifique d'avortement le plus bas sont la Sardaigne et le Trentin Haut-Adige (en particulier, la province de Bozen)²¹. La Vénétie se place aussi parmi les régions où ce taux est l'un des plus bas du Nord : la moyenne nationale du taux total d'avortement est 320,3 pour mille femmes de 15 à 49 ans, tandis que pour la Vénétie ce taux est 224,4²².

Une analyse plus poussée n'est pas plausible pour cette étude, cependant, la donnée la plus intéressante qui marque une différence saisissante pour la région Vénétie concerne un phénomène qui, à notre avis, devrait être toujours considéré à la lecture des données et lorsqu'on examine les débats concernant ce thème dans la presse et dans les médias. Il s'agit de l'objection de conscience des médecins et des auxiliaires médicaux, c'est-à-dire un droit qui fait partie des points fondamentaux de la loi n. 194/1978. On établit que « Le personnel objecteur de conscience, pour des raisons morales ou religieuses, est exonéré sauf les cas d'urgence ou de danger imminent pour la vie de la femme »²³. La revue bimensuelle de gauche *Micromega* (dont on rappelle que le sous-titre est « Les raisons de la gauche ») a consacré plusieurs articles au thème des rapports entre l'Eglise catholique et l'Etat italien à l'occasion d'un appel à la laïcité²⁴ ou de l'analyse de la compatibilité entre l'Eglise catholique et la démocratie. Ce débat implique une lecture différente des données recueillies par le Ministère Italien de la Santé et par l'Istat : ce phénomène met en lumière une différence considérable entre certaines régions où l'objection de conscience médicale

²⁰ Voir Istituto Superiore di Sanità, *Op. cit.*, 2006. Cette enquête sur des femmes immigrées (de l'Amérique du Sud, de la Chine, de la Roumanie, du Nigeria et du Maroc) a été menée avec une méthodologie mixte et les données quantitatives ont été complétées, parfois précisées par des entretiens en profondeur.

²¹ Voir Istat, *Op. cit.*, 2006, p. 11.

²² Seulement le Trentin Haut-Adige présente ce taux inférieur, c'est-à-dire 218,4 pour mille femmes de 15 à 49 ans. Toutefois, ces considérations devraient être complétées en prenant en considération les déplacements des femmes de leur région de résidence : « En 2004, 89,7% des IVG ont concerné femmes résidentes dans les régions d'intervention. De ces-ci, 87,1% sont femmes qui résident dans la même province d'intervention. Il faut remarquer que certaines régions présentent un taux d'immigration supérieur ou égal à 10% : au Nord, il s'agit de la Province Autonome de Trente, du Frioul Vénétie Julienne et de l'Emilie-Romagne, au Centre de l'Ombrie et au Sud des Abruzzes et du Molise »²². Voir Istat, *L'interruzione*, cit., les Tableaux statistiques 2003, n. 3.2.

²³ Voir *Enciclopedia del diritto*, l'entrée *Aborto*, « Punti fondamentali della legge ».

²⁴ Il s'agit du n. 4, 2000 : « Laïc, c'est beau » soulignait différents sujets sur lesquels réfléchir avec un esprit laïc et laïcisant de l'introduction expérimentale des dispositifs hormonaux pour l'IVG (la pilule connue comme RU486), à la proposition d'une loi sur le testament biologique pour terminer avec l'objection de conscience et l'heure de religion. Voir « *Micromega* », n. 4, octobre-novembre 2000, pp. 11-70.

présente des pourcentages très élevés et d'autres moins élevés²⁵. En particulier, le directeur de la revue intitule un article « Une objection peu civile »²⁶, en évoquant ainsi le droit à l'objection de conscience de la part des médecins : dans les prémisses de son argumentation, il se demande « Pourquoi un médecin catholique peut faire objection de conscience sur l'avortement et un médecin Témoin de Jehova ne peut refuser une transfusion ? ».

Sans entrer dans les détails d'une discussion très éloignée de notre étude, il faut également remarquer que l'Evêque dans sa *Nota Pastorale* à l'enquête sur la condition socio-pastorale di diocèse de Belluno – Feltre de 2002-2003, cite aussi les questions concernant l'avortement et les implications morales de la recherche scientifique dans le champ biologique. Celles-ci font partie des données les plus significatives qui illustrent les demandes de la société de la province envers l'Eglise : en particulier, l'Evêque regrette la perception des positions de l'Eglise à l'égard de la vie humaine car « On a de la peine à comprendre une partie importante du message moral chrétien, perçu comme trop dur »²⁷. En effet, les résultats de l'enquête révèlent qu'à la question concernant le caractère moralement licite de l'avortement, 21,2% des interviewés répondent « Jamais, en aucun cas », tandis que les réponses « Seulement en cas de danger pour la femme » et « Même en cas de malformation du fœtus ou viol » sont choisies respectivement dans le 22,6% des cas et dans le 36,5% des cas²⁸. D'autre part, l'Evêque observe aussi que « est désormais très éloignée, dans un passé derrière nous, l'image d'un Dieu qui punit ou la considération du péché comme l'expression d'une mauvaise volonté, dont on porte la responsabilité »²⁹.

2. Les données statistiques disponibles

Tableau 15 – L'objection de conscience par catégorie professionnelle, lieu où l'on pratique l'IVG – Année 2003 (valeurs absolues et pourcentage)

²⁵ Voir Ministero della salute, *Relazione del ministro della salute sulla attuazione della legge contenente norme per la tutela sociale della maternità e per l'interruzione volontaria di gravidanza (legge 194/78). Dati preliminari 2005. Dati definitivi 2004*, Roma, Ministero della salute, 2006, en particulier les tableaux

²⁶ P. Flores D'Arcais, *Una obiezione poco civile*, « Micromega », n. 4, octobre-novembre 2000, pp. 62-65.

²⁷ Diocesi di Belluno-Feltre Sinodo Diocesano, *Quale Chiesa per la nostra terra. Nota pastorale del vescovo per la lettura dei dati dell'indagine socio-religiosa realizzata in provincia all'interno del cammino sinodale nell'anno 2002/2003*, Belluno, Tip. Piave, 2003, pp. 11-16.

²⁸ Les autres options sont : « Quand la famille n'a pas de moyens économiques pour faire face à la situation, aussi », « Dans tous les cas où les parents le décident ensemble », « En tous les cas où la femme le décide » choisis respectivement dans le 2,1%, 9,2% et 8,4% des cas.

²⁹ Diocesi di Belluno-Feltre Sinodo Diocesano, *Op. cit.*, 2003, p. 13.

Régions	Gynécologues		Anesthésistes		Auxiliaires médicaux	
	N	%	N	%	N	%
Italie du Nord	150	58,	136	41,	3082	28,0
	5	6	2	1		1
Piémont	264	56,	218	44,	347	25,3
		3		9		
Val d'Aoste	2	18,	6	60,	0	0
		2		0		
Lombardie*	608	68,	541	47,	1385	33,7
		7		9		
Bozen	20	74,	24	41,	133	65,2
		1		4		
Trente	11	42,	13	25,	328	17,2
		3		5		
Vénétie	264	80,	196	47,	532	45,4
		5		7		
Frioul Vénétie Julienne	73	59,	48	36,	89	22,3
		8		9		
Ligurie****	70	51,	148	53,	74	26,1
		5		6		
Emilie-Romagne	193	34,	168	22,	194	12,9
		2		0		
Italie du Centre	877	70,	849	56,	3351	55,0
		4		3		
Toscane*	207	55,	162	33,	206	49,5
		8		4		
Ombrie	78	68,	75	58,	235	28,1
		4		6		
Marches*	149	78,	169	70,	492	52,9
		4		7		
Latium**	443	77,	443	67,	2418	61,8
		7		6		

Italie du Sud	733	52, 4	570	46, 8	2666	35,7
Abruzzes	97	44, 3	138	38, 8	1225	25,6
Molise*	26	70, 3	30	68, 2	145	75,5
Campanie**	219	44, 1	86	40, 4	326	50,0
Pouilles*	218	76, 8	131	63, 0	386	68,0
Basilicate	55	83, 3	46	62, 2	272	52,4
Calabre***	118	39, 9	139	42, 9	312	42,0
Italie insulaire	349	44, 5	442	43, 5	3126	41,3
Sicile	341	44, 1	430	43, 2	3096	41,1
Sardaigne**	8	72, 7	12	57, 1	30	83,3
Italie	346 4	57, 8	322 3	45, 7	1222 5	38,1
* donnée 2002 ; ** donnée 2003 ; *** donnée 2004 ; **** donnée 1999 ; ***** donnée 2002 (60 hôpitaux sur 88)						

Source : Camera dei Deputati – Ministero della Salute, *Relazione sullo stato di attuazione della legge concernente norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza (dati definitivi anno 2003 e dati preliminari anno 2004)*, Doc. XXXVII, n. 9, presentata alla Presidenza il 19 ottobre 2005, tabella 28, p. 60.

Tableau 16 – Le diocèse de Belluno – Feltre : les opinions des interviewés

Quand, selon vous, l'avortement est moralement licite ?	%
--	----------

Jamais, en aucun cas	21,2
Seulement en cas de danger pour la vie de la femme	22,6
En cas de malformation du fœtus ou viol, aussi	36,5
Quand la famille n'a pas de moyens économiques pour faire face à la situation, aussi	2,1
Dans tous les cas où les parents le décident ensemble	9,2
En tous les cas où la femme le décide	8,4
<i>Ne répond pas</i>	<i>2,3 de l'échantillon</i>

Source: Diocesi di Belluno-Feltre Sinodo Diocesano, *Quale Chiesa per la nostra terra. Nota pastorale del vescovo per la lettura dei dati dell'indagine socio-religiosa realizzata in provincia all'interno del cammino sinodale nell'anno 2002/2003*, Belluno, Tip. Piave, 2003, p. 15.

Tableau 17 - Interruption volontaire de grossesse par province d'intervention – Année 2003 (valeurs absolues et pourcentages)

Provinces d'intervention	Nombre total	Nombre d'étrangères	Pourcentage
Verona	871	483	
Vicenza	1.044	569	
Belluno	457	359	78,55
Treviso	1.179	708	
Venezia	1.460	990	
Padova	1.506	891	
Rovigo	254	189	
Veneto	6.771	4.189	61,87

Source: Istat, 2003

ANNEXE D

DOCUMENTS

PREMIERE PARTIE : LES DOCUMENTS DES ARCHIVES DU SANCTUAIRE

Pour la reproduction de ces documents nous remercions le Recteur du sanctuaire, le Père Secondo Dalla Caneva, qui a permis d'effectuer les recherches dans les archives du sanctuaire.

1. Les ostensions des reliques de 1943



Le départ de la procession du parvis de la cathédrale de Feltre.



La place d'honneur aux chasseurs alpins juste derrière les reliques.

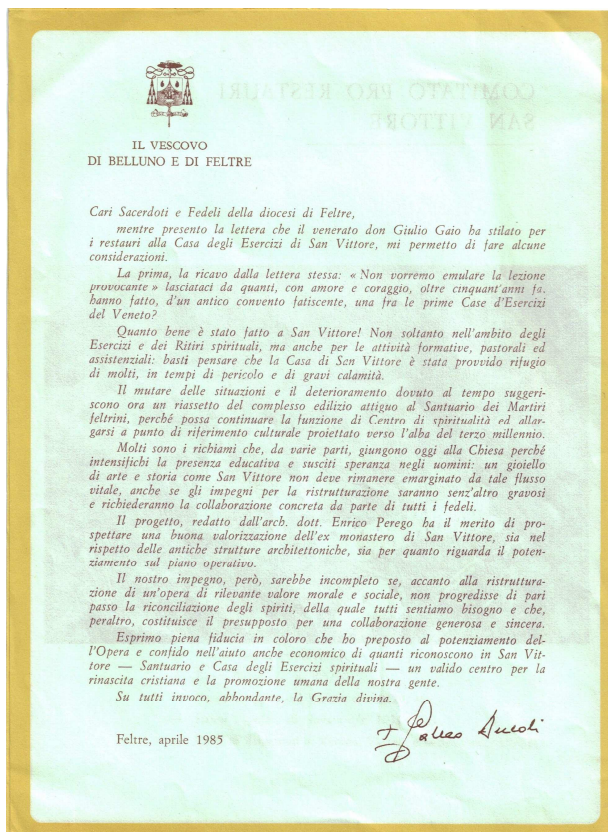
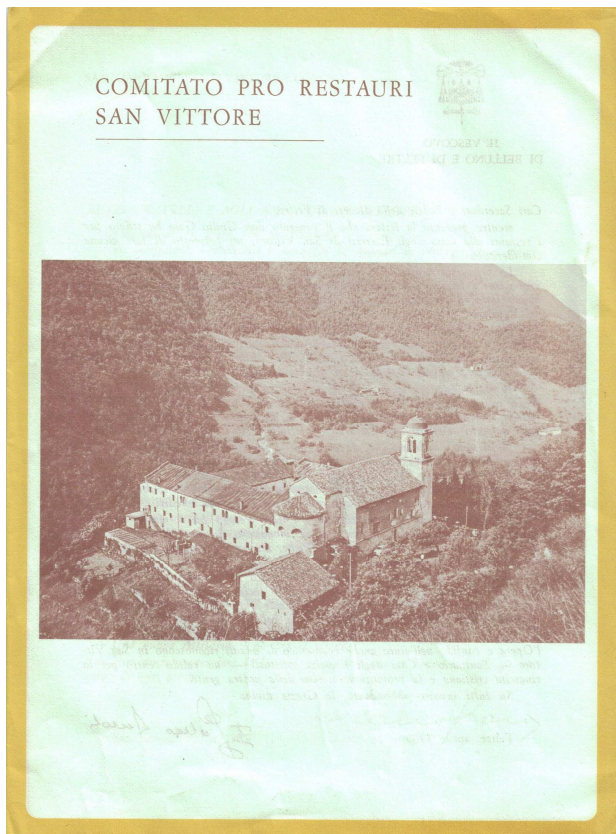


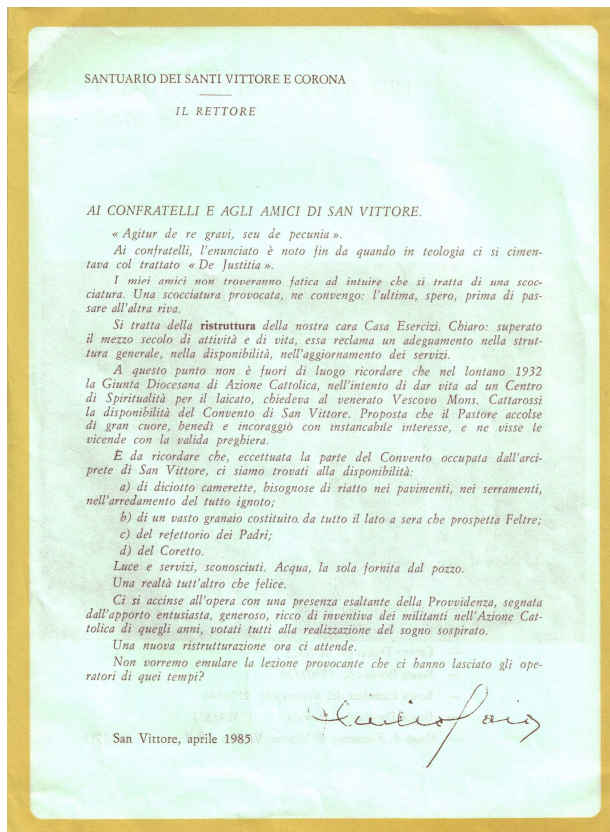
Les derniers mètres pour arriver au sanctuaire.



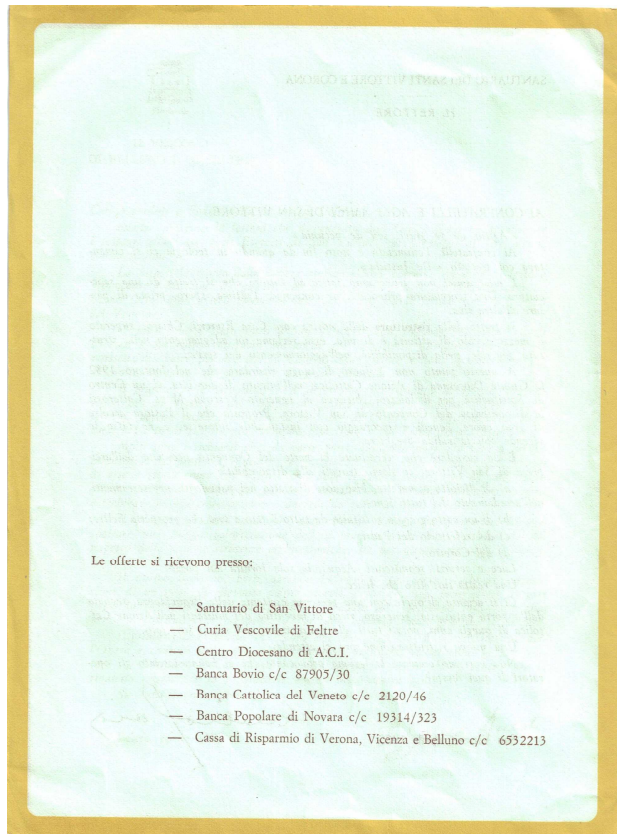
La grande suite de personnes dévotes.

2. Le comité « Pro Restauri San Vittore »





La lettre du Recteur du sanctuaire, le Père Giulio Gaio.



La quatrième du dépliant : les adresses pour offrir l'argent.

3. L'iconographie baroque inventant la « Feltrinità des saints Victor et Couronne »



S. VITTÒRE DE' FACI

S.^a CORONA M.

Source : Giazzon (1991), p. 126.

**DEUXIEME PARTIE : MATERIEL RELIGIEUX RECUEILLI PENDANT
L'ENQUETE**

1. Exemples de feuilles pour suivre la messe : les couvertures



L'ouverture des célébrations solennelles pour l'anniversaire.



La célébration solennelle du 14 mai 2002

2. Annonce du pèlerinage au sanctuaire des saints Victor et Couronne : les bulletins paroissiaux

 <p>PARROCCHIA di SANTA GIUSTINA Vergine e Martire</p> <p>Piazza Maggiore, 7 - Tel. e Fax 0437.858.125</p>	<p>4^a Domenica di Pasqua</p> <p>foglietto nr. 19/01</p>
<p>Settimana 6 – 13 maggio 2001</p>	
<p>Tutte le sere ore 20.00. FIORETTO DI MAGGIO</p>	



**Lunedì 14 maggio 2001:
Pellegrinaggio al Santuario
dei Martiri Vittore e Corona**

ore 2.00 : Partenza a piedi dalla Chiesa Parrocchiale.

ore 3.15 : Partenza dalla Chiesa della Madonnetta a Pez.

ore 6.00 : Prima Santa Messa al Santuario dei Ss. Martiri.

ore 10.30 : Messa Pontificale con Mons. Vescovo.

ore 19.30 : Messa a Formegan al capitelto dei Santi Vittore e Corona.



Bulletin paroissial de Santa Giustina annonçant le pèlerinage.

3. Les brochures disponibles au sanctuaire

IL SANTUARIO DISTA:
3 km da Feltre
30 km da Belluno
50 km da Treviso
80 km da Padova
80 km da Trento
85 km da Venezia

Santuario e Casa Esercizi
32032 Anzù di Feltre (BL)
Tel. e fax 0439 2115

Messa festiva
Ore 9.00 - Ore 17.00 (in estate)

Feste tradizionali
14 maggio: S. Vittore e Corona
18 settembre: "S. Vetorè"

**Basilica - Santuario
Ss. Vittore
e Corona**
Anzù di Feltre (BL)

La brochure actuellement diffusée.



IL SANTUARIO
Dedicato ai Santi Martiri Vittore e Corona, risale al secolo XI. Iniziato nel 1096 su un luogo di culto precedente, fu realizzato di getto, in soli cinque anni, e consacrato dal Vescovo di Feltre, Arpone, il 13 maggio 1101.
Di stile romanico, con chiari influssi bizantini, è a croce greca a tre navate, con transetto e cupola centrale. Bellissima per la sua struttura è l'abside con il loggiato dalle dieci colonne di finissimo marmo greco, e i capitelli a paniere, suggestivi per la strana calligrafia delle decorazioni in bianco e rosso.
Nel mezzo dell'abside, l'Arca dei Santi Patroni, sorretta da quattro colonne e ingentilita, tutt'attorno, da un magnifico fregio di boccioli e foglie accartocciate.
Sull'ultima lesena della navata di sinistra, il Tabernacolo per la custodia degli olii santi, di fattura gotica, e risalente alla metà del sec. XV, è una sequenza di figure, chiuse fra due colonnine sormontate dagli alti pinnacoli, e gravitanti attorno al Cristo Sofferente con ai lati i simboli degli Evangelisti e i Santi Vittore e Corona.
Il santuario, con annessa Casa Esercizi, è oggi monumento nazionale e meta di numerosi pellegrinaggi.

DIOCESI DI BELLUNO-FELTRE

I SANTI VITTORE & CORONA

giovani come noi



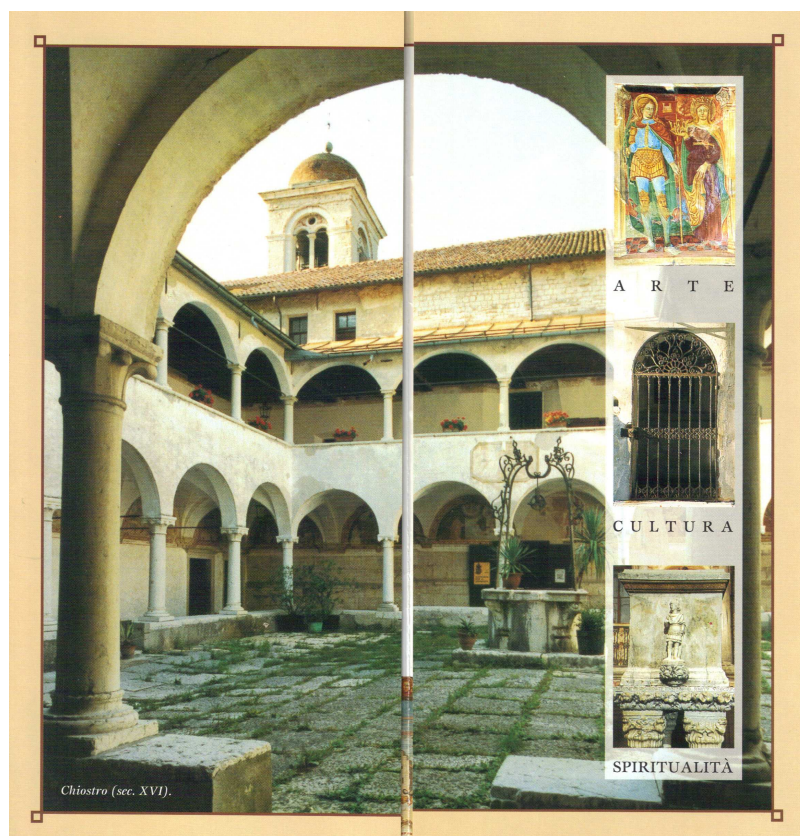
Feste principali:
14 maggio - Ss. Vittore e Corona
18 settembre - S. Veturét

SANTUARIO E CASA ESERCIZI • SS. VITTORE E CORONA
Loc. Anzù - 32032 FELTRE (BL) - Tel. 0439 2115

« Les saints Victor et Couronne : des jeunes comme nous »



La brochure nommant la maison d'exercices spirituels.



Intérieur de la brochure : les mots-clés sont *art, culture et spiritualité*.

I SANTI MARTIRI VITTORE E CORONA E IL LORO SANTUARIO



PARROCCHIA DI S. GIUSTINA V.M. - 32035 SANTA GIUSTINA (BL)

La paroisse de Santa Giustina fournit aux fidèles un guide spécifiquement préparé.

4. L'hebdomadaire « *L'Amico del Popolo* » offre un souvenir aux fidèles arrivant au sanctuaire le 14 mai 2007

L'Amico del Popolo

GIORNALE SETTIMANALE DI INFORMAZIONE GENERALE DELLA PROVINCIA DI BELLUNO

Anno XCIX - Numero unico - 14 maggio 2007

Giornale fondato nel 1909

UNA COPIA € 1,00 - ccp 11622321

Ed. L'Amico del Popolo Srl - Direzione Redazione e Amm.: 32100 Belluno, Piazza Piloni, 11 - Casella Postale 174 - Tel. 0437 940641 Fax 0437 940661
 Direttore responsabile: **Carlo Arrigoni** - Redazione di Feltre: recapito presso Libreria Religiosa Via Vecellio, 11 - Feltre (Tel. 0439 2714) **Abbonamento annuale: € 38,00;**
 sostenitore € 47,00; benemerito € 58,00; **semestrale: € 24,00 - Pubblicità: L'AMICO DEL POPOLO - P.za Piloni, 11 - Belluno Tel. 0437 940641 - C. P. 174 Tariffe: avvisi commerciali**
 € 20,00 a modulo; redazionali € 0,80 al mmv/colonna; necrologi da € 32,00 - Internet: www.amicodelpopolo.it - Iscrizione Trib. BL n. 2 del 10/12/1948 e al nr. 986 R.O.C. - Stampa
 Tipografia Piave, Bl. - Sped. abb. post. D.L. 953/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB BL - **tassa pagata.** La testata fruitrice dei contributi di cui alla legge 250/90

ANZU' DI FELTRE - Lunedì 14 maggio, tra i numerosi pellegrini che durante la giornata si sono recati al Santuario

Anch'io alla festa dei santi Vittore e Corona

Occasione preziosa di preghiera e di incontro

Questa pagina speciale de L'Amico del Popolo vuole essere un riconoscimento ai pellegrini che lunedì 14 maggio 2007 onorano i santi Vittore e Corona con una visita al Santuario loro dedicato. Un modo per ringraziarli del loro attaccamento ai Santi Patroni e della loro fede che rappresenta un tesoro prezioso, ricco di benefici per tutta la comunità diocesana.

Questa pagina vuole essere anche il ricordo di una giornata speciale, fatta di preghiera e di riflessione, ma anche di incontro e di festa. Una giornata che ha in sé quello che più conta, l'incontro con il Signore vissuto in forma personale e comunitaria, e che perciò merita di essere messa in bella evidenza perché la sua luce possa rischiarare e confortare anche tutti gli altri giorni.



Meta fondamentale per comprendere tempi e modi non solo della vita di fede, ma anche della cultura e dell'arte

Il Santuario, luogo dell'identità di tutto il territorio

Il Santuario racchiude una serie di tesori di assoluto valore artistico, oltre che di grande importanza storica

Il santuario dei Santi Vittore e Corona è il luogo in cui si riconosce e si ritrova l'identità di Feltre e di tutto il suo territorio.

È un luogo del cuore, scavato nella tradizione di una devozione popolare capace di radunare ogni anno le processioni che da ogni contrada del Feltrino salgono per raggiungere una meta che è fondamentale per comprendere tempi e modi di quello stratificato accumularsi non solo di fede, ma anche di culture artistiche in continuo creativo scambio fra loro che si è dipanato nell'alta valle del Piave dal medioevo fino all'età moderna. La struttura del Santuario racchiude una serie di tesori di assoluto valore artistico e documentario. L'edificio risente ancora, con la sua mole severa, l'im-



menstrature, dell'originaria funzione difensiva cui dovette più volte ricorrere nei primi secoli della sua vita. Il doppio livello dell'aula, gli affreschi alle pareti, le epigrafi, i capitelli, i plutei, i quadri e le sculture, tutto racconta e testimonia una vicenda costruttiva che si protratta per secoli, segnando di sé e plasmando nel profondo la coscienza di Feltre e dei Feltrini.

Il santuario è l'arca che conserva i resti dei Santi Vittore e Corona, due martiri di origine siriana arrivati nel Veneto negli stessi anni in cui San Marco lasciava Alessandria per Venezia o San Nicola l'Anatolia per Bari. Dovette essere un itinerario lungo e travagliato, come documenta una tavoletta di piombo allegata alle reliquie che racconta di una prima tappa dalla Siria a

negli anni della prima islamizzazione delle città mediorientali. L'arrivo sul Miesna dovette avvenire prima dell'anno mille (sono venuti alla luce alcuni frammenti di un sacello altomedievale) come documenta anche l'epigrafe posta sotto l'arca, oggi murata sopra la porta della sacrestia, che contiene i resti del ri-fondatore del Santuario. Vi si narra infatti che il vescovo di Feltre Arpone da Vidor nell'anno 1096, al tempo della prima crociata, ristrutturò l'edificio sacro dandovi sepoltura al padre Giovanni, definito "fundator aulae", affidato alla misericordia dei due martiri.

Ampie tracce di questo intervento architettonico sono ancora riscontrabili nei capitelli del presbiterio/martyrion, di foggia ele-
 ratterizzati alcuni da una scritta cufica incisa a niello tutto attorno alla decorazione, manufatti particolarmente rari e ricercati il cui unico parallelo è riscontrabile nella coeva fabbrica veneziana di San Marco. Ancora più intriganti due lastre di pietra cariche di figure animali e di fantasia, anch'esse incise e niellate, che richiamano una tipologia di manufatti siriani dell'età dell'oro della cultura islamica, anche in questo caso meritevoli non solo di ulteriori ricerche, per capire come e perché possano essere arrivate fino alla sommità del Miesna, ma anche di uno sguardo di tutto particolare da parte di chi voglia comprendere le radici della cultura e dell'identità di questo angolo del Veneto, evidentemente molto meno lontano di quanto sia facile immaginare dai flussi mediterranei che facevano capo a Venezia.

Offerta speciale per chi si abbona

Un'offerta speciale de L'Amico del Popolo in occasione della festa dei santi Vittore e Corona: la possibilità di sottoscrivere l'abbonamento, fino al 31 dicembre 2007, a soli 20 euro: un prezzo particolare per un'occasione unica.

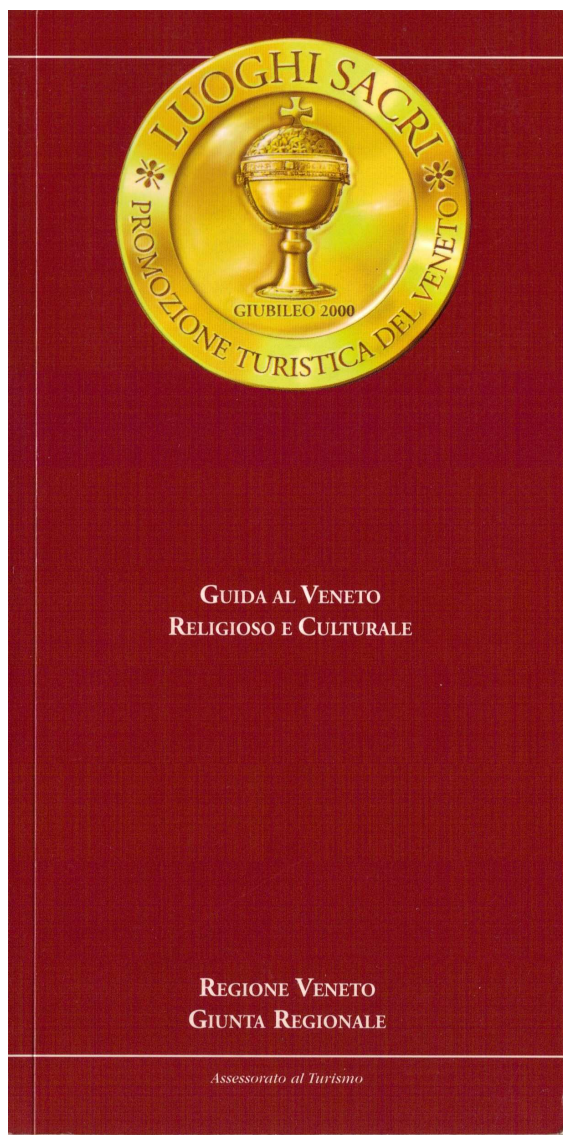
Impression en format A3 de la première page de l'hebdomadaire.

TROISIEME PARTIE : LE SANCTUAIRE ENTRE RELIGIEUX ET CULTUREL

1. Les sanctuaires d'Italie illustrés : mai 1930



2. Le Jubilé de l'An 2000



Le guide à la Vénétie religieuse et culturelle.

Il **Cammino del Giubileo** raggruppa una serie di itinerari che si sviluppano in provincia di Belluno, un tratto della **Via regia**, la **Patriarcale del bellunese** e la **Ultima Cene con gamberi**.

Il loro tracciato va da Nord a Sud, da Est a Ovest seguendo le antiche vie che congiungevano i paesi di lingua tedesca a Venezia e Padova, e la sede patriarcale di Aquileia con le diocesi bellunesi e feltrine.

Lungo queste vie di comunicazione si svilupparono nel corso dei secoli: ospitali per il ricovero dei viandanti e il cambio dei cavalli, chiese per il controllo ed il pagamento dei dazi sulle merci, piccoli agglomerati urbani ed i primi rudimentali nuclei produttivi. Le sedi vescovili di Belluno e di Feltre diedero origine alle varie Pievi, dalle quali nascerono poi le singole parrocchie. Accanto a queste chiese si svilupparono nel tempo anche le sedi di vari ordini religiosi (francescani, benedettini, certosini) di cui rimangono importanti complessi.

Come i testimonianze antiche "ex voto" lasciati dai fedeli nei pressi del santuario pre-romano di Lagole (risalente al VI secolo a.C.), il peregrinare dei bellunesi, sia nel territorio locale che verso le mete tradizionali (Roma e Terra Santa), ha consuetudini remote.

Il percorso principale fra nord e sud è la Via d'Alemagna, ossia l'antica Via Regia, strada per eccellenza. Essa ricalca un tracciato antichissimo, addirittura pre-romano. È noto, infatti, il collegamento che esisteva tra gli antichi centri paleo-veneti della pianura con Lagole in Cadore. Dalla vicina Valle la strada si dirige a Nord e raggiungeva la strada romana che collega Bolzano all'Austria.

A sud il tracciato, segue il corso del Piave, raggiunge Cappadiponte (Ponte nelle Alpi), costeggia il lago Lapisina (S. Croce), per poi scendere, attraverso la valle di Fadalto, verso Caneda (sede del famoso santuario di S. Libera) e Coniugine. Da Cadola si può raggiungere Belluno e Feltre su entrambe le sponde del Piave.

La **Patriarcale del bellunese** segue un tracciato pedemontano: Polpat, Belluno, Mas, Vedana, S. Gregorio, Feltra.

L'itinerario della **Ultima Cene con gamberi**, che segue invece la sinistra Piave, costituisce la porzione più interessante del percorso che da Feltra, passa per il santuario dei santi Vittore e Corona, per il parco di Celarda e la piana di Villapiana, supera il Piave a Busche, sale alla località Stabia, per riportarsi a Belluno attraverso il versante settentrionale della Prealpi bellunesi.

Questi e altri itinerari sono cari anche all'attuale Papa, Giovanni Paolo II, che ha voluto passare molte volte le sue vacanze estive nei nostri paesi. Terra nata di Giovanni Paolo I, Papa Luciani, a cui è dedicato l'omonimo Centro di Col Camuno; e, nel secolo scorso, di Papa Gregorio XVI, il Papa delle Missioni, ricordato in diocesi col venerando complesso del Seminario Gregoriano di Belluno.

Azienda di Promozione Turistica "Belluno Feltra Alpago"
Tel. 0437/940384 - Fax 0437/940373
www.infobelluno.it - www.app.belluno-feltra-alpago.it
Luigi Altieri, Corrado Gualichio, Michele Bonetto
Foto: Archivio APT 2, Walter Argenti, Ivano Allasia, De Santi
Stemmo: Linea Grafico Guastallese Via IV.



Dépliant



La via regia

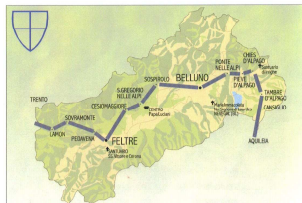
L'itinerario si sviluppa da nord a sud lungo i corsi dei fiumi Boba, Piave e la sponda del lago di S. Croce, attraverso i territori bellunesi. Inizialmente la strada rappresenta un importante collegamento fra la pianura veneta ed il mondo germanico, alternativa al percorso per la valle dell'Adige. Lungo questo strada tracciarono romani, longobardi, e semplici pastori che si muovevano nelle nostre pianure. Località in Valle del Boba e case da valle di Cadore e Treviso: si snodava il percorso attraverso tratti di transito originale con tratti di strada stivati. Attraverso i comuni e le frazioni passa lungo il corso del Piave, Canchisazza, Langorotto, Ponte nelle Alpi si raggiunge lo sbocco in Valbelluno. Da qui supera il Piave alla suggestiva forma di Capo di Ponte (dono di S. Canina) si riprende il percorso lungo la sponda del canale Rio Bue al lago di Santa Croce e faticosamente sale, per poi scendere verso Caneda, Sarnellà e Coniugine.



Chiesa monumentale - Langorotto



Chiesa di S. Caterina - Ponte nelle Alpi



La patriarcale del bellunese

Il nucleo della pianura bellunese si snoda lungo la "Terra Donatale del Garzoglio" e attraverso la frazione dell'Alpago, da Linghe a Povo, Roggato Cabolo, superando il corso del Piave, prosegue alla base delle pendici del Semo attraverso le frazioni bellunesi. Da qui si arriva a Belluno, eppure si prosegue visitando discesa a Tronzo lungo il perimetro meridionale del Parco delle Dolomiti bellunesi da Belluno Belluno al Povo. Superato il corso del Corchivato si parte alla periferia del monte Nodano, dove sorge l'antico centro, e da qui attraverso la numerose frazioni della valle bellunese: Sogno, S. Gregorio, Feltra, Feltrina, alle porte di Feltra, segue l'Adige per la montagna locale affollata e le antiche chiese del castro storico. L'itinerario prosegue risalendo le pendici del Povero e, superato il valico di Cova d'Alpe, continua nel versante, attraversando la frazione da Anzo a Sarnellà, sopra il torrente Casera e Ponte Serrà, risale il Lamonzo attraverso i paesi di Bagna, S. Donato, per proseguire poi la territorio montano.



Chiesa di S. Giovanni Battista - Ingolte



Chiesa di Madonna - Povero



La Ultima Cene con gamberi

Un itinerario all'interno dei confini amministrativi del tercio medio e del rinascimento, questo può essere il nome conduttore di questo percorso che si snoda fra i territori bellunesi e trogloditi passando per il Feltrino. Il percorso non, include sistemi di irrigazione e di antiriscaldamento (cassia), occupando numerosi affollati centri per lungo l'ultima Cene, dalle baie presenti nel Santuario dei Santi Vittore e Corona alla porta di Feltra, a quella delle chiese di S. Benedetto di Cabolo, S. Matteo di Villapiana, S. Bartolomeo di Villapiana, o Lantia presso Feltra e la cascata, o S. Antonio oberto di Bagnoli, S. Giacomo di Cabolo, S. Maddalena di Corno, S. Vito e Modona e Telfandino, S. Pietro e Tiego. Un itinerario che ha un'origine nella piana veneta: S. Giorgio e S. Paolo di Povo, e a Bagnoli di Sarnellà, nella parrocchia di Monico, ed in un suggestivo nell'antico territorio troglodite delle diocesi feltrine, S. Giorgio o Castel Testa, S. Antonio e Poggio, S. Stefano e Carisolo, S. Pietro e Sarnellà e Sarnellà e Sarnellà di Lantia e S. Maddalena e Corno di Bagnoli.



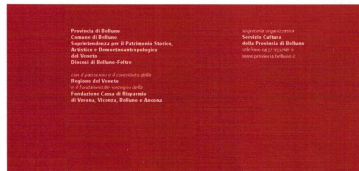
SS. Vittore e Corona - Anzi di Feltra



Coniugine - Lantia

3. Des initiatives religieuses et culturelles

L'exposition « A nord de Venise. Sculpture et peinture entre gothique et renaissance » (30 octobre 2004 – 22 février 2005)



Di itinerari
 L'itinerario è un percorso di visite in provincia di Belluno e nella valle del Tevere, tra i due fiumi, in un territorio di confine tra il gotico e il rinascimento, un territorio di confine tra il gotico e il rinascimento, un territorio di confine tra il gotico e il rinascimento.

Itinerario 1
 Belluno
 Museo civico di Belluno
 Chiesa di Santa Maria della Pace
 Chiesa di Santa Maria della Pace

Itinerario 2
 Val di Fiemme
 Chiesa di Santa Maria della Pace
 Chiesa di Santa Maria della Pace

Itinerario 3
 Val di Zoiada
 Chiesa di Santa Maria della Pace
 Chiesa di Santa Maria della Pace

Itinerario 4
 Val di Fiemme
 Chiesa di Santa Maria della Pace
 Chiesa di Santa Maria della Pace

Itinerario 5
 Val di Fiemme
 Chiesa di Santa Maria della Pace
 Chiesa di Santa Maria della Pace

Itinerario 6
 Val di Fiemme
 Chiesa di Santa Maria della Pace
 Chiesa di Santa Maria della Pace

« Trésors d'art dans les églises de la province de Belluno. Le *Feltrino*. Itinéraires artistico-religieux » (12 juillet – 7 septembre 2008)

TESORI D'ARTE
NELLE CHIESE DEL BELLUNESE
IL FELTRINO

ITINERARI ARTISTICO-RELIGIOSI
12 LUGLIO – 7 SETTEMBRE 2008



TDA | IL FELTRINO

ITINERARIO 1

FELTRE
DUOMO
A tutti i giorni H 8-12 / 15-19
VGG 16/07 e 13/08 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato

FELTRE
SANTISSIMA TRINITÀ
A su richiesta
VGG 16/07 e 13/08 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato del Duomo di Feltre

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI
Tel. 0429 83879
Isola ore 9.30 alle 10.30 dal martedì al venerdì
Cell. 340 5557792
Visite guidate a cura delle Associazioni FENICE Arte-Cultura-Turismo e IL FONDACQ per Feltre

A Apertura
VGG Visite guidate gratuite

TDA | IL FELTRINO

ITINERARIO 2

CELARDA
SAN BENEDETTO
A solo con visita guidata
VGG 30/07 e 27/08 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato del Duomo di Feltre

ANZÙ
SANTUARIO DEI SANTI VITTORE E CORONA
A tutti i giorni H 9-12 / 15-19
VGG 30/07 e 27/08 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato del Duomo di Feltre

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI
Tel. 0429 83879
Isola ore 9.30 alle 10.30 dal martedì al venerdì
Cell. 340 5557792
Visite guidate a cura delle Associazioni FENICE Arte-Cultura-Turismo e IL FONDACQ per Feltre

A Apertura
VGG Visite guidate gratuite

TDA | IL FELTRINO

ITINERARIO 3

VILLABRUNA
SAN GIORGIO
A tutti i giorni H 9-12 / 15-18-30
VGG 23/07 e 20/08 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato del Duomo di Feltre

UMIN
SAN MARCELLO
A su richiesta
VGG 23/07 e 20/08 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato del Duomo di Feltre

ZERMEN
SAN DIONISIO
A tutti i giorni H 9-12 / 15-18-30
VGG 23/07 e 20/08 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato del Duomo di Feltre

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI
Tel. 0429 83879
Isola ore 9.30 alle 10.30 dal martedì al venerdì
Cell. 340 5557792
Visite guidate a cura delle Associazioni FENICE Arte-Cultura-Turismo e IL FONDACQ per Feltre

A Apertura
VGG Visite guidate gratuite

TDA | IL FELTRINO

ITINERARIO 4

SERVO
SANTA MARIA ASSUNTA
A su richiesta
VGG 06/08 e 03/09 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato del Duomo di Feltre

SORRIVA
SAN GIORGIO
A su richiesta
VGG 06/08 e 03/09 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato del Duomo di Feltre

PEDESALTO
SANTA GIUSTINA
A su richiesta
VGG 06/08 e 03/09 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato del Duomo di Feltre

PORCEN
SANTA MARIA MADDALENA
A su richiesta
VGG 06/08 e 03/09 H 10 e H 16
ritirovo sul sagrato del Duomo di Feltre

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI
Tel. 0429 83879
Isola ore 9.30 alle 10.30 dal martedì al venerdì
Cell. 340 5557792
Visite guidate a cura delle Associazioni FENICE Arte-Cultura-Turismo e IL FONDACQ per Feltre

A Apertura
VGG Visite guidate gratuite

TDA | IL FELTRINO

ITINERARIO 5

LAMON
SAN PIETRO APOSTOLO
A giovedì e domenica H 15-17
VGG su prenotazione

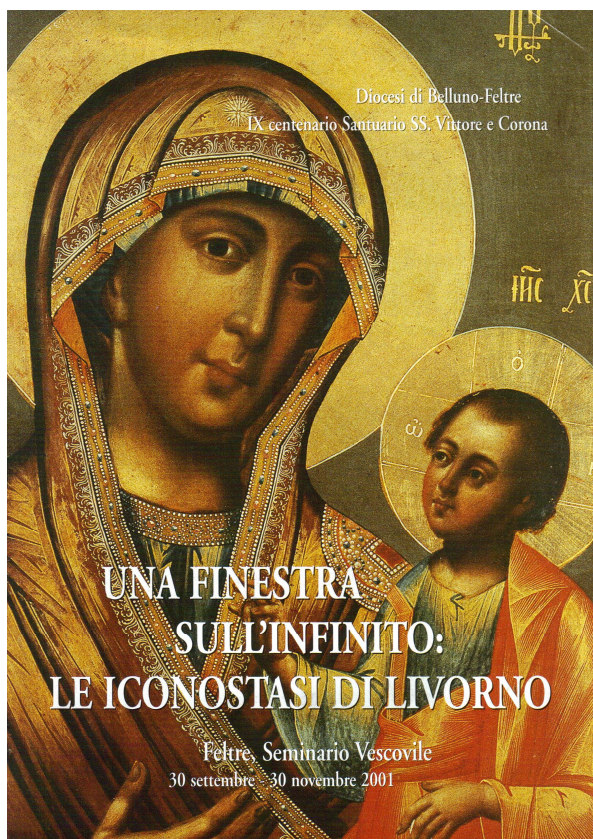
LAMON
SAN DANIELE PROFETA
A giovedì e domenica H 15-17
VGG su prenotazione

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI
Tel. 0429 94393
Isola ore 10.00 alle 12.00 dal lunedì al sabato
Cell. 328 3118364
Visite guidate a cura dell'Associazione Drio le piche

A Apertura
VGG Visite guidate gratuite

4. La foi rencontre l'art

L'exposition des icônes « Une fenêtre sur l'infini : les iconostases de Livourne »
(Feltre, Séminaire 30 septembre – 30 novembre 2001)



L'exposition des icônes.



Brochure concernant le parcours de foi et d'art.

5. Le patrimoine religieux et culturel rencontre le patrimoine naturel : le Projet Heritour – Cultural Thematic route development in rural areas - INTERREG IIIB CADSES

Il Cammino delle Dolomiti

Ideato e promosso dalla



Diocesi di Belluno-Feltre

con il contributo della



Presidenza Consiglio dei Ministri - Dipartimento Affari regionali e Autonomie locali

all'interno del



Progetto Heritour - Interreg III B CadSES

e con la collaborazione della



Provincia di Belluno

Per informazioni sul Progetto Heritour:

www.heritour.com

Presidenza Consiglio dei Ministri - Dipartimento Affari regionali e Autonomie locali

via della Stamperia, 8 - 00187 ROMA

Contatto: Patrizia Tiberi - p.tiberi@palazzo.chigi.it - +39 06 67796437

Per informazioni culturali e religiose sul Cammino delle Dolomiti:

www.camminodelledolomiti.it

info@camminodelledolomiti.it

Santuario dei Santi Vittore e Corona, Feltre (BL) - +39 0439 2115

Per informazioni sulla ricettività lungo il Cammino delle Dolomiti e in provincia di Belluno:

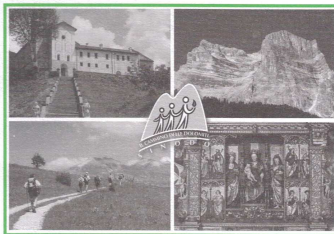
www.infodolomiti.it

belluno@infodolomiti.it

Ufficio informazioni ed accoglienza turistica di Belluno: +39 0437 940083



IL CAMMINO DELLE DOLOMITI



Un percorso ad anello che abbraccia tutta la provincia di Belluno. Trenta tappe di cammino per scoprire la dimensione più autentica delle Dolomiti, seguendo le tracce lasciate dall'uomo nei secoli, in un contesto ambientale d'eccezione.

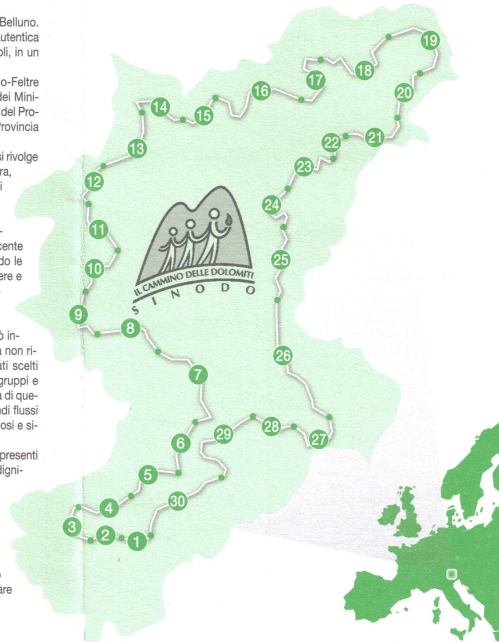
È il *Cammino delle Dolomiti*, ideato dalla Diocesi di Belluno-Feltre e realizzato con il contributo della Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento Affari regionali e Autonomie Locali all'interno del Progetto Heritour, Interreg III B CadSES, e la collaborazione della Provincia di Belluno.

Come i grandi percorsi della fede, il Cammino delle Dolomiti si rivolge a tutti e offre occasioni di meditazione e di contatto con la natura, con la storia, con l'arte. Il tracciato mette in relazione i luoghi nei quali si è maggiormente espressa la religiosità dei bellunesi: sono i luoghi della più antica presenza umana e delle più rilevanti testimonianze storiche e artistiche nella provincia di Belluno, vere perle incastonate in una natura preziosa, di stupefacente bellezza. Il Cammino avvicina questi luoghi e li collega evitando le grandi arterie di traffico e seguendo, invece, le antiche mulattiere e i sentieri che l'uomo ha tracciato in quota, nei secoli, prima che fossero disegnate le attuali strade di fondovalle.

Il Cammino delle Dolomiti richiede impegno, dedizione, amore per la terra che si attraversa e per la gente che vi si può incontrare. Le trenta tappe sono impegnative per lunghezza, ma non richiedono attitudini alpinistiche perché volutamente sono stati scelti tracciati agevoli e non pericolosi, pensati in particolare per i gruppi e per le famiglie, invitati a un contatto emozionante con la natura di queste impareggiabili montagne, con i villaggi dimenticati dai grandi flussi turistici ma ancora presidati dall'uomo, con i panorami grandiosi e silenziosi, con i fruscii del bosco, con l'acqua dei ruscelli.

Le sedi di tappa sono state individuate in località dove sono presenti strutture ricettive adatte a chi cammina, magari spartane ma dignitose e di prezzo contenuto: agriturismo, bed & breakfast, campeggi, ostelli, case per ferie, rifugi. In questi luoghi sono a disposizione i timbri per riempire la trenta caselle vuote e completare, un po' alla volta, la tessera del viandante. Ma lungo il percorso di ogni tappa si possono incontrare altre strutture ricettive: chi si mette in cammino sceglierà ciò che sembrerà più adatto ai suoi gusti, tenendo presente che la provincia di Belluno è un territorio ricco di offerte turistiche dove non è difficile trovare ciò che si cerca.

Perciò non resta che augurare: *buon Cammino!*



ANNEXE E

SOURCES LITTÉRAIRES

1. La légende de fondation du sanctuaire

1.1 La version populaire

La «leggenda delle vacchette» raccontée par Erminia

«I ne contea che sti Santi, parché i é morti dò te l'Arabia, dò in Persia e lora coi cavai, sì co la nave i é rivadi fin a Venezia e dopo quei de Feltre i é ndati a torseli coi cavai. I era i crociati, quei feltrini crociati i é ndati a torseli coi crociati e i li ha portadi fin sot San Vetor. E dopo, la ne contea me mare, da là i cavai no i olea ndar avanti: e ciapa n'altra pariglia e va' a torghe n'altro e taca così. Gnente tuti impiantadi là e da là no i olea pì ndar avanti. Alora ghe n'era sù sù drio al santuario, ghe n'era na caseta, come na maiolera e la ghe n'é ancora, e passa de là sta vecieta che la era ndata a beberar dò in fondo o a magnar insoma dò in fondo. E là tuti sti omin che i tira, para, strasina e così.

«Eh asème che tache mi le me vachete qua – la dis – Elo qua che proe mi».

«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?»

E lora là da n'sciant la pascolea e insoma la dis: «Se me assè, proon» e lora i ha tirà via i cavai par tacar sot ste vache.

«Trebiseta» la ghe ha dit sta vecia e le é ndate de corsa, altro che invece de ndar a Feltre le ha ciapà la strada che va sù e lora «No no no no no no!» e gninte da fare. Le fea le so' tappe «Fermete Lisetta e Noretta» el é rivada sù al santuario. La prima tappa la é là dove che ghe n'é do bas le scalinade che ghe n'é ancora i stamp dei zocoi».

Traduction en français

« On nous racontait que ces Saints, parce que ils sont morts là-bas en Arabie, là-bas en Perse e alors avec les chevaux oui avec le bateau ils sont arrivés jusqu'à Venise et après les

gens de Feltre sont allés les prendre avec leurs chevaux. Ces Saints étaient de soldats croisés, des gens provenant de Feltre partis en croisade, allés pour prendre les saints et les amener jusqu'en bas de saint Victor. Et après ma mère nous racontait qu'à partir de là les chevaux ne voulaient plus avancer : alors, on a changé les bêtes et prends en deux autres et attaches-les ! Rien : tout le monde bloqué et là ne voulait plus avancer. Alors en haut derrière le sanctuaire il y avait une petite maison, une bicoque et elle est encore là et une petite vieille passe par là car elle était allée abreuver au fond. Il y avait tous ces hommes qui tiraient, poussaient et traînaient ainsi. « Laisse-moi que j'attelle mes vachettes – dit-elle – Voilà que j'essaie ». « Oh ma chère petite vieille gâteuse – disent-ils – qu'est-ce que vous voulez faire avec vos vaches dessechées ? ». Elle a hésité un petit peu et enfin a dit : « Si vous me laissez, on essaie » alors ils enlèvent les chevaux pour atteler ces vaches. « Partez ! » elle leur a dit et elles sont parties de toute vitesse, mais à la place d'aller à Feltre elles ont pris la route qui monte et alors « Non non non non non ! » mais rien à faire. Elles ont fait des étapes et « Arrêtez-vous Lisetta et Noretta » mais elles ont atteint le sanctuaire. La première étape est là en bas où il y a les escaliers et on voit encore les traces des pieds ».

Entretien avec Erminia, née en 1918, témoignage oral recueilli en 2001.

1.2 La version savante

La légende de la translation des corps des Saints Victor et Corona

En 1580, Bonifacio Pasole, historien de Feltre, écrit:

“Li corpi di questi constantissimi martiri furono da Christiani raccolti e posti in una arca di piombo nerissimo chiusa e serrata. Et perché nel suo martirio il Beato Vittore aveva ordinato che il suo Corpo fosse nella sua patria portato, fu da alcuni cavalieri alemanni, che ivi si trovavano, levata l'arca con li due pretiosi corpi essendo esso Vittore Beato essere germano. E pervenuti, navigando, a terra et l'arca sopra bellissima carretta licatta... giunti a piedi del monte Miesna, alla parte verso l'ocaso, si fermarono i cavalli né per sproni, né per sferza, né per alcune battiture mai volsero alcuni di essi più muovere i piedi. Sopraggiunse una vecchietta con un carro da due vacchette tirato et ordinando che sopra il suo carro fosse l'arca deposta che essa quei corpi gloriosi condurrebbe al locho dover di divin volere posar si doveano. Per il che essendo da cavalieri obbedito, questa, che si ritiene fosse la gloriosa Vergine Madre de Christo, inviò le stracche vacchette per la più erta

*pendice de l'alpestre monte, per il quale salendo, siccome andavano di passo in passo le fisse piante mutando cussì vi andavano nel durissimo sasso quasi che in molle cera lasciando le forme impresse de tripartiti piedi com'ancor di oresente chiaramente talle impressione si vede. Dove da questo miracolo sortì all'hora il nome di vacchette et fino ad oggi cussì si chiamano".*¹⁸¹⁹

Traduction en français

« Les corps de ces deux véritables martyrs furent recueillis par des chrétiens et déposés dans une urne de plomb noir, close et fermée. Et puisque pendant son martyr le Bêat Vittore avait ordonné que son Corps soit ramené dans sa patrie, des chevaliers allemands, qui se trouvaient là, levaient l'urne avec les deux corps précieux, parce que Vittore le béat était allemand. Et parvenus, en naviguant, à la terre, ils fixaient l'urne sur une charrette très belle (...) Arrivés aux pieds du mont Miesna du côté ouest, les chevaux s'arrêtaient : ils ne bougeaient jamais plus leur pattes ni avec des menaces, ni avec le fouet, ni par quelques coups. Une petite vieille arrive avec sa charrette tirée par deux petites vaches et elle ordonne que l'urne soit déposée sur sa charrette, parce qu'elle aurait conduit les corps glorieux au lieu où il fallait les déposer selon la volonté divine. Les chevaliers obéissaient et celle-ci, que l'on dit qu'elle était la glorieuse Vierge Mère du Christ, envoyait ses petites, fatiguées et maigres vaches par la pente la plus raide du mont alpestre, en montant sur lequel leur pattes laissaient des ormes, comme si la roche était de la cire molle, et l'on peut voir ces traces clairement encore aujourd'hui. C'est par ce miracle qui est arrivé depuis ce temps-là jusqu'aujourd'hui, qu'avec le nom des petites vaches on appelle le chemin. » »

Une comparaison

Les versions écrites de la légende sont au nombre de quatre dont la quatrième (du vingtième siècle) est une reprise des trois précédentes :

- 1) Bonifacio Pasole (1580) ;
- 2) don Pietro Marco Gerlin (1812) ;
- 3) don Antonio Cambruzzi (1874) ;

¹⁸¹⁹ B. Pasole, *Breve compendio delle cose notabili dell'antiquissima et nobilissima Città di Feltre*, Feltre (BL), Castaldi, 1978, pp. 79-92.

2. La musique dédiée aux Saints Victor et Couronne

Dans cette section, nous reportons les compositions musicales citées par l'ancien Recteur du sanctuaire, le Père Attilio, lors de l'entretien du 9 avril 2002. Elles constituent des exemples de la musique de célébration populaires de Feltre : « leurs origines sont très anciennes et dans le champ liturgique grec cette musique suivit les tournures grecques-byzantines du chant typique d'Aquileia »¹⁸²⁰.

2.1 L'ancienne *lauda* ou hymne « **Vuoi tu grazie, le otterrai** »

Il s'agit « d'une composition dont l'auteur reste anonyme : l'hymne est structuré selon le schéma de la « ballade » avec l'alternance du soliste et du chœur. Il fut probablement l'hymne officiel de la « Scola de S. Vctor », une confrérie de dévots du culte des Saints Martyrs entre le douzième et le quatorzième siècles. (...) Les Saints Martyrs sont invoqués comme « Maîtres et Protecteurs » des dévots lors de terribles catastrophes (...) L'écrivain de l'hymne supplie que les dévots puissent obtenir des grâces pour lesquelles ils ont entrepris le pèlerinage de pénitence vers l'« Urne » des Saints Martyrs ». « La mélodie est parvenue avec des variations populaires inévitables, le rythme est libre et il résulte facile aux usages liturgiques et processionnels »¹⁸²¹.

« **Vuoi tu grazie, le otterrai** »

Vuoi tu grazie? le otterrai;

Che cortese Iddio le dona,

Se ricorso tu farai,

A Vittore ed a Corona.

Peuple:

Chi ricorre, ma con fede

A Corona ed a Vittore,

¹⁸²⁰ M. Giazzon, *Il culto dei Santi martiri Vittore e Corona nell'antica diocesi di Feltre*, Feltre, Tipografia « Beato Bernardino », 1991, p. 135.

¹⁸²¹ M. Giazzon, *Op. cit.*, 1991, pp. 142-144.

Tutto ottiene quanto chiede

Dalla mano del Signore.

De' fedeli suoi clienti

L'uno e l'altra i voti accoglie,

Acchetando i mari e i venti

E scacciano affanni e doglie.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Delle cure più moleste

Al furor fanno dar loco

Metton freno alle tempeste

Smorzan l'ire all'acqua, al foco.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Dalle insidie e dal periglio

Tolgon sempre i lor devoti,

Ai travagli danno esilio,

Alla peste, ai terremoti.

Peuple: *Chi ricorre...*

Essi fan, che i beni suoi

A pro nostro il Ciel disserra,

E lontan tengono da noi

La rea fame e l'aspra guerra.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Accogliete, alme beate,
Queste lodi e questi onori,
E a noi miseri deh! siate
Avvocati e protettori.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Noi di Voi con pio tributo
Veneriamo la memoria,
Voi a noi porgete aiuto
Dalle sedi della gloria.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Quelle grazie, che chiediamo,
Dio pietoso, a noi Tu dona;
Per gli meriti ten preghiamo
Di Vittore e di Corona.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Se Corona e se Vittore
Per Te diero e santi e vita,
Tu, riguardo a lor favore,
Ne' travagli dacci aita.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Per la fiamma, che ai lor petti

Fu sì cruda e sì molesta,
Ci preserva i campi e i tetti
E da incendi e da tempesta.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Per que' tronchi, che squarciate
Han membra giuste e pie,
Lungi sien da noi fugate
Pestilenze e malattie.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Se i lor corpi a noi donasti,
Con prodigi e con favori,
E da Siria li guidasti
A noi qui per protettori.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Mercè Loro dagli insulti
Togli noi di fame e guerra,
E all'orror di que' tumulti,
Che soquadrano la terra.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Mercè lor fa, che ai peccati
Concepriamo aborrimento,
Castigano i falli andati

Con verace pentimento.

Peuple: *Chi ricorre ...*

Finalmente per i meriti

Di Vittore e di Corona,

Degli eletti i fiori e i serti

Su nel Cielo un dì ci dona.

Peuple: *Chi ricorre ...*

2.2 Les autres compositions

Une composition populaire : « La Sagra de S. Vettor » (1882) »

La composition est écrite par Vittore Zanella, un poète paysan et musicien (1849 – 1930) et elle est également définie « rhapsodie vocale ». Cette œuvre de musique chantante à quatre voix masculines constitue un morceau de musique vive du milieu du XIX^e siècle qui rappelle vaguement Rossini. La langue de la composition est le dialecte rustre de Feltre. Le côté le plus surprenant est représenté par l'entrelacement de voix sur paroles presque toujours différentes et la calme mélodie des litanies de saint Victor : les paroles évoquent la scène qui se déroulait le jour de la fête au pied du mont où s'élève le sanctuaire »¹⁸²².

L'ancien Recteur, le Père Attilio Minella, nous témoigne de cette composition musicale en nous expliquant qu'elle a été mise en scène et chantée la dernière fois « il y a quelques années » à Vellai, une paroisse dans les alentours de Feltre

La composition

¹⁸²² M. Giazzon, *Op. cit.*, 1991, pp. 148-153.

Le texte de la composition est reporté en langue originelle et ensuite en traduction en français : il s'agit de la version du texte qui est parvenu par G. Biasuz¹⁸²³.

Suono disteso di campane del Santuario: "Ton, ton, ton, ton, ton, ton".

Voci di mendicanti

"Anime benedete, doneme do schei"

"Bona gente, me raccomando a voi"

"Dio ve benedissa e San Vetòr"

"Che disgrassia ho pers i oci"

Grida dei rivenditori

"L'è 'n balsam, L'è 'n balsam"

"Carobini, carobini novi"

"Acqua fresca"

"Do schei la stanga, do schei la stanga"

Voci di donne oranti

"Martel, tanaia, chitara, no ie morti i nostri omi"

"Impizè, mochè, stuè, sempre muiè"

Richiami di rivenditori

"Fulminanti: cinque mazzi"

"L'acqua ghe la demo par 'na palanca"

"Cordele, femene, cordele larghe: bei colori"

"Alla fortuna fin che la gira"

"Naranze, limoni"

"L'è le sei: polenta e osei"

"L'ha ciapà, l'è scampà, fiol d'un can, el me ha sbancà"

"Peteni, scatole, pene, carta e buste"

"L'è rivà quel da Milan: forbese, feri da barba"

"El desperà, presto ch'el va"

¹⁸²³ G. Biasuz, *Il coro de "La sagra de San Vetor" di V. Zanella*, «El Campanòn», V, 6-7, aprile-settembre 1971, pp. 24-26.

Ton, ton, ton, tin, ton.

Passa una processione

“Intercedite pro nobis”

“Tò do el capel, bestia: no te vet la procission?”

“Bel penèl quel là”

“Presto: l’ultimo resto e po’ ‘ndemo via”

“Sù cavè l’ultima balota”

Due amici e il bicchiere del congedo

“Ciò, gatu visto? Ho vinto sinque franchi”

“Paghetu ‘n goto? Beòn insieme”

“Ciò ost, porta da bere”

“Voleu che cantene?”

“Sì, sì...”

“Questa l’è la sagra che se fa sempre schei”

“Viva la sagra de San Vetòr”

“Sior oste, portè da bere che sen arsi a forza de cridar”

“E digo, cossa galo da magnar?”

“E viva el vin bon, e viva la sagra de Sant Vetòr”.

Traduction en français

Son déployé des cloches du sanctuaire : « Ton, ton, ton, ton, ton, ton ».

Voix de mendiants

« Ames bénies, donnez moi deux sous »

« Gens bons, je me recommande à vous »

« Que Dieu vous bénisse et Saint Victor »

« Quelle disgrâce j’ai perdu mes yeux »

Cries de marchands

« C’est un baume – C’est un baume »

« Carobini, carobini novi »

« Eau fraîche »

« Deux sous la barre, deux sous la barre »

Voix de femmes orantes

« Marteau, tenailles, guitare, ne sont pas morts nos hommes »

« Allumez, éteignez, arrêtez, étouffez, toujours arrosez »

Rappel de marchands

« Allumettes: cinq bottes »

« L'eau on vous la donne pour un sous »

« Ficelles, femmes, ficelles larges : belles couleurs »

« A la chance jusqu'à ce qu'elle dure »

« Oranges, citrons »

« Il est six heures: polenta e osei »

« Il a gagné, il est fuit, fils d'un chien, il m'a fait sauter le banque »

« Peignes, boîtes, stylos, papier et enveloppes »

« Il est arrivé de Milan: ciseaux, rasoirs »

« Le désespéré, vite qu'il part »

Ton, ton, ton, tin, ton.

La procession passe

« Intercedite pro nobis »

« Le chapeau, imbécile : tu ne vois pas la procession? »

« Beau pinceau celui-là »

« Vite: la dernière monnaie et on y va »

« Enlevez la dernière boule! »

Deux amis et le verre du congé

« Est-ce que tu as vu? J'ai gagné cinq sous »

« Paies-tu un pot ?Buvons ensemble »

« Patron, apportez à boire »

« Voulez-vous qu'on chante? »

« Oui oui »

« Celle-ci est la fête où l'on fait toujours du pognon »

« Vive la fête de Saint Victor »

“Monsieur le Patron, apportez à boire que l'on a soif en criant »

« Et qu'est-ce que vous avez à manger ? »

« Et vive le vin bon et vive la fête de Saint Victor »

ANNEXE F

PHOTOGRAPHIES

PREMIERE PARTIE : LA SITUATION DU SANCTUAIRE

Les photographies sont prises par l'enquêteur et par son père lors des observations participantes des 14 mai de 2001 à 2008. Les photographies sont prise à la fois avec des appareils photos traditionnels, en utilisant des pellicules en couleur et en noir et blanc et numériques. A l'intérieur, pour respecter l'intimité des fidèles et ne pas les déranger, on n'a pas utilisé le flash : pour cette raison, parfois la qualité des photographies est insuffisante. Lorsque la photographie provient d'autres sources, on le précise en légende.

1. La position du sanctuaire: vues panoramiques



Photographie: vue du sanctuaire de nord-ouest.



Photographie : vue du sanctuaire du bas de l'écluse.





La vue du sanctuaire : la chapelle de l'Ange et le cimetière juste au fond de l'escalier ;
le village d'Anzù en bas du mont Miesna et la ville de Feltre sur le fond à gauche.

2. Eléments architectoniques importants



La première chapelle : les ormes des vachettes, selon l'ancienne légende.



DEUXIEME PARTIE : LE TEMPS SACRE

Cette partie des annexes est consacrée aux photographies représentant le temps sacré, c'est-à-dire le temps des pèlerinages, des processions et des célébrations eucharistiques.

1. L'ethnographie de 2001



L'arrivée des pèlerins par petits groupes ou « *alla spicciolata* ».



Le moment du congé : un fidèle s'asseye sur la chaise



Aux Saints il faut parler à genoux.



Au terme de la messe les fidèles se pressent autour de l'arche.

2. La fête du 14 mai 2002 : « neuf cent ans de Saint Victor »

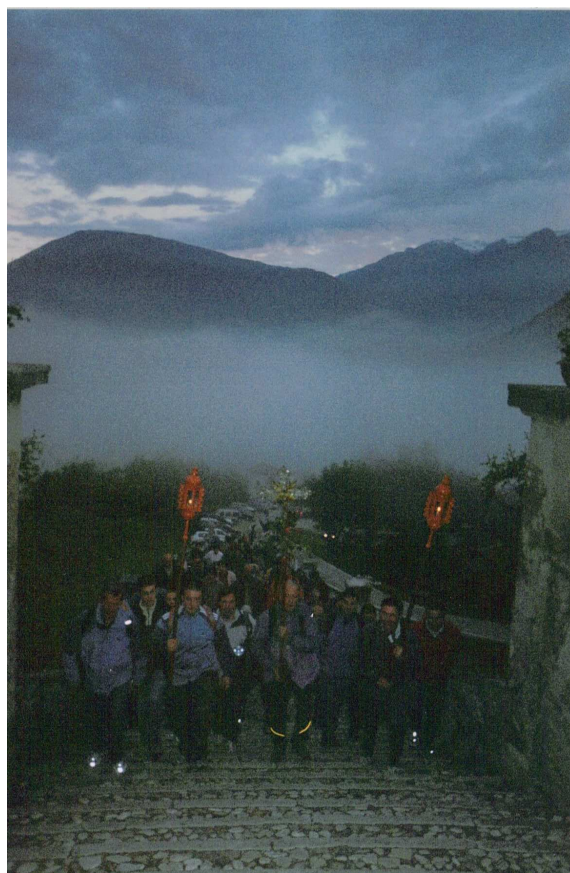




3. Le pèlerinage de Santa Giustina au sanctuaire: le 14 mai 2004



Le groupe en route de deux heures du matin.



L'arrivée du groupe avec les lampes dites « *ferài* ».



L'entrée des pèlerins dans le sanctuaire.



L'effleurement de l'arche des saints Victor et Couronne.



Au dessous de l'arche

4. Le pèlerinage de Feltre au sanctuaire : le 14 mai 2005



Le départ de la cathédrale de Feltre : il est cinq heures quarante.



Le groupe s'achemine.



La tête du cortège.



Le cortège s'éparpille.



La vue du sanctuaire



L'arrivée du groupe de pèlerins.



Les places réservées aux autorités – Source : « L'Amico del Popolo »

5. La fête du 14 mai 2008



Source : www.diocesi.it/bellunofeltre



On rend hommage à l'arche des Saints Patrons.

TROISIEME PARTIE :LE TEMPS PROFANE

1. Le gouter dans le cloître du sanctuaire





2. Le pique-nique dans les près autour du sanctuaire



BIBLIOGRAPHIE

- A Dictionary of Geography*, Oxford, Oxford University Press, 2004 (version numérique: Oxford Reference On Line).
- A Dictionary of Sociology*, Oxford, Oxford University Press 2005 (version numérique: Oxford Reference On Line).
- A. D. M., *Eppure i miracoli succedono ancora! Vuoi tu grazie? Le otterrai*, «Il nuovo Feltrino», marzo 2002, p. 5.
- A San Vittore tra natura e arte*, « Il nuovo Feltrino », XI, 1, maggio 2000, p. 10.
- Aa. Vv., *Vittorino da Feltre. Nel V centenario della sua morte, 1446-1946*, Feltre 1946.
- Aa.Vv., *La religiosità popolare*, Roma, Teresianum, 1978;
- Aa.Vv., *Liturgia e religiosità popolare*, Bologna, Dehoniane, 1979.
- Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, terza ed. aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 1998 [1° ed. 1960, 2° ed. 1971].
- Abbazie monasteri e luoghi dello spirito*, Milano, Touring Club Italiano, Nuova edizione, 2007, Coll. Guide Accoglienza.
- Abbruzzese S. (testi a cura di), *Minoranze in azione. L'esercizio quotidiano dell'identità*, Trento, PAT, 2005 (Conoscere le minoranze linguistiche 1).
- Abbruzzese S., *Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière*, « Archives de sciences sociales des religions », XLIV, 107, juillet-septembre 1999, pp. 5-20.
- Abbruzzese S., *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995.
- Abbruzzese S., *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995. H. le Bras et M. Lefebvre, *Une population en voie d'extinction: le clergé français*, « Population », XXXVIII, 2, mars-avril 1983, pp. 396-403.
- Abbruzzese S., *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995.
- Abbruzzese S., *Persona, cultura, religione*, « Studi di Sociologia », XLIII, 4, ottobre-dicembre 2005, pp. 391-410.
- Abbruzzese S., *Sociologia delle religioni*, Milano, Jaka Book, 1992.
- Acquaviva S. S., Guizzardi G. (a cura di), *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, Roma A.V.E., 1971.

- Acquaviva S. S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1995 [1^{ère} éd. it. 1966].
- Acquaviva S. S., *Un primo contributo alla sociologia storico-religiosa del padovano*, « Studia Patavina. Rivista di scienze religiose », III, 1, 1956, pp. 140-153 réédité dans « Sociologia religiosa », n. 5-6, 1960, pp. 1-12.
- Acquaviva S.S. et Pace E., *Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1992.
- Adamoli A., *La chiesa di S. Stefano a Carisolo*, lieu et éditeur non précisés, 2008.
- Affergan Francis, *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, P.U.F., 2006.
- Akoun A. et Ansart P. (sous la dir. de), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert – Seuil, 1999.
- Alberigo G., *Breve storia del Concilio Vaticano II : (1959-1965)*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Albert J.-P., *Hagio-graphiques. L'écriture qui sanctifie*, « Terrain », *La fabrication des saints*, 24, mars 1995, pp. 75-82, [En ligne], mis en ligne le 07 juin 2007. URL : <http://terrain.revues.org/document3115.html>.
- Alexander J. C. (edited by), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- Alexander J. C., B. Giesen and J. L. Mast (a cura di), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Alfaré I. e Comel C. (testi a cura di), *Il Cammino del Giubileo*, Belluno, APT2 Belluno – Feltre – Alpego, 2000, pp. II-III.
- Alfaré I. e Comel C., *Le grandi strade giubilari e di pellegrinaggi*, «Dolomiti», XXXIII, 3, 2000, pp.43-46.
- Alpago-Novello A., *Architettura e vicende del santuario*, in *Il santuario di S. Vittore. Arte e vicende*, Feltre (BL), « Panfilo Castaldi », 1974.
- Alpago-Novello A., *I restauri di San Vittore*, « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », III, 4, aprile 1922, pp. 25-26.

- Alphandéry P. et Dupront A., *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, Albin Michel, 1995 [1954-1959].
- Althabe G., Fabre D., Lenclud G. (sous la direction de), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1992.
- Alvisi G., *Belluno e la sua Provincia*, Bologna, Sardini, 1974 [rist.].
- Anastasia B. et Corò G., *Evoluzione di un'economia regionale. Il Nordest dopo il successo*, Portogruaro (VE), Ediciclo, 1996.
- Ancora sulla educazione religiosa e morale*, « Il Panfilo Castaldi », II, n. 21, martedì 26 maggio 1868, p. 81.
- Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1996 [1991].
- Andrews G. G., *Making the Revolutionary Calendar*, « The American Historical Review », XXXVI, 3 (Apr., 1931), pp. 515-532.
- Angella E. et Bonghi P. (testi di), *I Da Vidor ed il culto di San Vittore*, Pieve di Soligo (TV), Bubola & Naibo Editori, 1995.
- Annuario Cattolico 2006*, Roma, Editoriale Italiana 2000, 2006, 28° edizione.
- Annuario Pontificio dell'Anno 2006*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2007.
- Annuario Pontificio dell'anno 2007*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2008.
- Annuario Statisticum Ecclesiae*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1968.
- Antoniol G., *Le prospettive della Casa esercizi alla luce del primo annuncio*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», 61, 29 dicembre 2007, p. IV.
- Arborio A.-M. et Fournier P., *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*, Paris, Nathan, 2001 [1999].
- Aristoteles, *Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 2002, Libro IV.
- Arnheim R., *Art and visual perception : a psychology of the creative eye*, trad. it. *Arte e percezione visiva*, Milano, Feltrinelli, Prefazione di G. Dorfles, 1997 [1954].
- Aron R., *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, nouvelle édition revue et annotée par S. Mesure, 1986 [1938].

- Atlas de la pratique religieuse des Catholiques en France*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques / Editions du C.N.R.S., 1980.
- Attentati nella notte in tutta la regione*, « Il Gazzettino », XCIII, mercoledì 2 maggio 1979, pp. 2-4.
- Augé M. (sous la direction de) *Territoires de la mémoire. Les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées*,. Postface de C. Lévi-Strauss, Salins, Editions de l'Albaron, 1992.
- Augé M., *Les formes de l'oubli*, Paris, Editions Payot et Rivages, 1998.
- Augé M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Editions du Seuil, 1992.
- Avanti ancora "Vittorino da Feltre"*, « Vittorino da Feltre », XXVIII, N.s., XI, n. 1, 10 gennaio 1899, pp. 1-2.
- Azienda di Promozione Turistica Belluno – Feltre – Alpago, *Il cammino del Giubileo*, Belluno, 1996-1998 (?).
- Azione Cattolica Italiana, *Lettera alle associazioni sullo stato della diocesi*, Feltre, 1972.
- Baechler J., *Les morphologies sociales*, Paris, P.U.F., 2005.
- Baechler J., *Groupes et sociabilité*, in R. Boudon (sous la direction de), *Traité de sociologie*, Paris, P.U.F., 1992, pp. 57-96.
- Baechler J., *Religion*, in R. Boudon (sous la direction de), *Traité de Sociologie*, Paris, P.U.F., 1992, pp. 423-459.
- Bagnasco A. e Trigilia C. (a cura di), *Società e politica nelle aree di piccola impresa: il caso Bassano*, Venezia, Arsenale, 1984.
- Bagnasco A., *Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- Balandier G., *Le Désordre. Eloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.
- Baldessari A. et Facchinelli M., *Il santuario : ricerca sociologico-religiosa*, Roma, Città Nuova, 1981.
- Barbagli M., Colombo A., Sciortino G. (a cura di), *I sommersi e i sanati : le regolarizzazioni degli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2004.

- Barbagli M., *Sotto lo stesso tetto : mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Barbano F., *I beni culturali. Una politica per il territorio*, Torino, Stampatori, 1980.
- Barbon A., *Diocesi di Feltre; Origini e costituzione della circoscrizione diocesana; La diocesi di Feltre fino al sec. XIX*, «El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio a cura della Famiglia Feltrina», VII, 14, aprile-giugno 1973, pp. 14-15.
- Barp B., De Marchi G., Gobitti G. (a cura di), *Una montagna fra identità e trasformazione. Il monitoraggio e l'analisi delle criticità della provincia di Belluno*, Belluno, Amministrazione provinciale, 2005.
- Barreau H., *L'épistémologie*, Paris, P.U.F., 2005 [1990].
- Barsalou L. W., Barbey A. K., Simmons W. K. and Santos A., *Embodiment in Religious Knowledge*, «Journal of Cognition and Culture», 5.1-2, 2005, pp. 14-57.
- Bartlett F. C., *Remembering : A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932.
- Bartolini don Pompeo, *Sul tempo della visita dell'imperatore Carlo IV al santuario dei martiri santi Vittore e Corona*, « Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore », XVI, 93, giugno – dicembre 1944, pp. 1433-seg.
- Bartolini don Pompeo, *Sul tempo della visita dell'imperatore Carlo IV al santuario dei martiri santi Vittore e Corona*, « Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore », XVIII, n. 94, gennaio – febbraio 1946, pp. 1438-39.
- Bastian J.-P., Champion F. et Rouselet K. (sous la direction de), *La globalisation du religieux*, Paris, l'Harmattan, 2001.
- Bauman Z., *Da pellegrino a turista*, «Rassegna italiana di sociologia», XXXVI, 1, 1995, pp. 3-26.
- Beaud P., *Introduction*, « Sociologie de la communication », *L'opinion publique*, I, 1, 1997, pp. 315-335.
- Beaud P., *Sens commun. De quelques avatars historiques de la notion d'opinion publique*, « Sociologie de la communication », I, 1, 1997, pp. 367-385.
- Beaud S. et Weber F., *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, Editions La Découverte, 1998.

- Becker H., *Art worlds*, trad. franç *Les Mondes de l'art*, Flammarion, Paris, 1988 [1982].
- Beckford J. A., *Religious Organization. A Trend Report and Bibliography*, « Current Sociology », XXI, 2, pp. 7-170.
- Beino R., *La soppressione della diocesi: una questione non solo per preti e cattolici*, « El Campanon », XIX, 65-66, luglio-settembre e ottobre-dicembre 1986, pp. 17-19.
- Bell D., *The return of the sacred? The argument on future of religion*, « The British Journal of Sociology », XXVIII, 4, December 1977, pp. 419-449
- Bellinati C. e Cacciavillani I. (a cura di), *Vademecum per gli operatori nei Beni Culturali Ecclesiastici*, Padova, Giunta regionale del Veneto – CEDAM, 1990.
- Bellinati C., *Una tavoletta plumbea (sec. IX-X) fra le reliquie dei Ss. Mm. Vittore e Corona nel santuario di Feltre*, in *Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri sudi dal 1981 al 1983*, Feltre, Tipografia «B. Bernardino», 1984, pp. 69-73.
- “Bel S. Vittore”. *Dove sulla trama della storia l'arte e la pietà cristiana vanno ricamando e s'inchina la porpora di tre imperatori*, « L'Amico del Popolo », XXXIV, 24, sabato 19 giugno 1943.
- Benedictus XVI, *Lettre apostolique en forme de Motu Proprio du Souverain pontife Benoît XVI pour l'approbation et la publication du Compendium du Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Vaticana Editrice, le 28 juin 2005.
- Benjamin W., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, trad. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 1991.
- Bentivoglio L., *Scavi a San Vittore*, « El Campanon », V, 6-7, aprile-settembre 1971, pp. 4-5.
- Berger P. L. et Luckmann Th., *The Social Construction of Reality*, trad. franç. *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens – Klincksieck, 1996 [2^{ème} éd. franç.].
- Berger P. L., *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, trad. it. *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Berger P. L., *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City, Doubleday and Co., 1969.

- Berger P. L., *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, trad. franç. *L'impératif hérétique. Les possibilités actuelles du discours religieux*, Paris, Van Dieren Editeur, 2005.
- Berger P. L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, trad. franç. *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971.
- Berger P. L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, trad. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, SugarCo, 1984 [1969].
- Bergson H., *Matière et mémoire*, Paris, P.U.F., 1939.
- Bernardi U., *Culture locali. Senso soggettivo e senso macrosistemico*, Milano, Franco Angeli, 1993 [1988].
- Bernardi U., *El filò, o La veglia di stalla : un istituto di socialità contadina*, Vicenza, Neri Pozza, 1992.
- Bernardi U., *Gli studi sul costume e le tradizioni popolari nell'Ottocento*, in *Storia della cultura veneta. Dall'età napoleonica alla prima guerra mondiale*, vol. 6, Vicenza, Neri Pozza, 1986.
- Bertaux D., *Le récit de vie*, Paris, Armand Colin, 2005 [1997].
- Bertoni Jovine D., *Storia dell'educazione popolare in Italia*, Bari, Laterza, 1965.
- Bertrand J.-R. et Müller C. (sous la direction de), *Religions et territoires*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Beyer P., *Religions in Global Society*, London and New York, Routledge, 2006, en particulier Le chap. II The religious system on global society pp. 62-116.
- Biasuz G., *Il coro de "La sagra de San Vetor" di V. Zanella*, « El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio », V, 6-7, aprile-settembre 1971, pp. 24-26.
- Biasuz G., *Il Santuario Feltrino dei S.S. Vittore e Corona*, in *I Santuari d'Italia Illustrati*, Supplemento del "Pro famiglia", Milano, Rizzoli & C., 1930, III, 5, pp. 67-69
- Biasuz G., *Il santuario feltrino di S. Vittore sul Miesna*, Feltre, Tip. Panfilo Castaldi, 1934.
- Biasuz G., *La vita et i costumi di Vittorino da Feltre*, Feltre 1947.
- Biasuz G., *Un parroco di S. Vittore "contestatore"*, « Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore », XLIV, 205, 1973, pp. 136-139.

- Bichi R., *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- Bieritz K.-H., *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart* (1994), trad. it. *Il tempo e la festa : l'anno liturgico cristiano*, Genova, Marietti, 1996.
- Blanchet A. et Gotman A., *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan, 2001 [1992].
- Bloch M., *Mémoire autobiographique et mémoire du passé éloigné*, in « Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie », *Usages de la tradition*, 2, second semestre 1995, pp. 59-76 [En ligne], mis en ligne le 28 février 2007. URL : <http://enquete.revues.org/document309.html>
- Bo V., Bonicelli C., Castellani I., Peradotto F. (a cura di), *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, Assisi, Cittadella Editrice, 1980.
- Bo V., *I pellegrinaggi nella comunità cristiana*, « Rivista Anno Santo », 2, 1975, pp. 89-106.
- Bo V., *I pellegrinaggi nella comunità cristiana*, « Rivista Anno Santo », 6, 1975, pp. 51-71.
- Bo V., *La religiosità popolare. Studi, Ricognizione storica, orientamenti pastorali, documenti*, Assisi, Cittadella editrice, 1979.
- Bobbio L., *Le politiche dei beni culturali in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- Boesch Gajano S., *La santità*, Bari-Roma, Laterza, 1999.
- Bogatyrev P. et Jakobson R., *Die Folklore als eine besondere Form des Schafften*, (1929), trad. it. *Il folklore come forma di creazione autonoma*, in Carpitella D. (a cura di), *Folklore e analisi differenziale. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 163-183.
- Bonaventura E., Simonato B., Zoldan C. (a cura di), *L'episcopato di Feltre nel Medioevo. Il Catastrum seu inventarium bonorum del 1386*, Saggio storico introduttivo di S. Collodo, Venezia, Deputazione Editrice, 1999 (Deputazione di storia patria per le Venezie, n.s., XXV).
- Bonnefoy Y., *Existe-t-il des « hauts lieux » ?*, dans *Hauts Lieux*, dirigé par M. Crépu et R. Figuiet avec la collaboration de R. Louis, « Autrement », série Mutations, n. 115, mai 1990, pp. 14-19.

- Bonnet S., Gouley B., Martin c, *Les pèlerinages. Qui êtes-vous pèlerins ?*, Paris, Fayard – Le Sarmant, 1984.
- Bonte P., *Mariage*, in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade, Paris, P.U.F., 2005, pp. 427-429, en particulier p. 427.
- Borlandi M., Boudon R., Cherkaoui M., Valade B. (sous la direction de), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, P.U.F., 2005.
- Bortolotti L., *Storia, città e territorio*, Milano, Franco Angeli, 1979.
- Boschi S., *I santuari e il territorio santuarizzato*, in A. Turchini, *Lo straordinario e il quotidiano. "Ex voto", santuario, religione popolare nel bresciano*, Brescia 1980, pp. 305-350.
- Boudon R. (sous la direction de), *Traité de sociologie*, Paris, P.U.F., 1992, pp. PAGES.
- Boudon R. et Bourricaud F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., 2000 [1982].
- Boudon R., *L'explication cognitive des croyances collectives*, in Boudon R., Bouvier A., Chazel F. (sous la direction de), *Cognition et sciences sociales*, Paris. P.U.F., 1997, pp. 19-54 .
- Boudon R., *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*, Paris, Hachette, 1979.
- Boudon R., *La rationalité du religieux selon Max Weber*, « L'Année sociologique », LI, 1, 2001, pp. 9-50.
- Boudon R., *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995.
- Boudon R., *Le relativisme*, Paris, P.U.F, 2008.
- Boudon R., *Le sens des valeurs*, Paris, P.U.F., 1999.
- Boudon R., *Les formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie encore vivante*, « L'Année sociologique », XLIX, 1, 1999, pp. 149-198
- Boulard F. et Rémy J., *Pratique religieuse et régions culturelles*, Paris, Editions ouvrières, 1968.

- Bourdieu P., *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Editions Fayard, 1982.
- Bourdieu P., *Genèse et structure du champ religieux*, « Revue française de sociologie », XII, 3, juillet-septembre 1971, pp. 295-334.
- Bourdieu P., *L'objectivation participante*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 150, décembre 2003, pp. 43-58.
- Bourdieu P., *L'opinion publique n'existe pas*, « Les Temps modernes », 318, 1973, pp. 1292-1309.
- Bourdieu P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1980.
- Bourdieu P., *Les rites comme actes d'institution*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 43, 1982, pp. 58-63.
- Bourdieu P., *Sociologues de la croyance et croyances de sociologues*, « Archives de sciences sociales des religions », XXXII, n.63/1, janvier-mars 1987, pp. 155-161.
- Bourdieu P., *Sur l'objectivation participante*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 23, septembre 1978, pp. 67-94.
- Bourdieu P., *Vous avez dit 'populaire' ?*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 46, mars 1983, pp. 98-105.
- Bourgeois H., Gibert P., Jourjon M., *L'expérience chrétienne du temps*, Paris, Les Editions du Cerf, 1986, pp. 151-164.
- Boutry Ph. et Julia D., *Une Anthropologie religieuse du Jubilé. L'année sainte d'Alphonse Dupront*, « Revue d'Histoire de l'Eglise de France », LXXXVI, 216, janv.-déc. 2000, pp.95-117.
- Boutry Ph., entrée *Déchristianisation*, in Sirinelli J.-F. et Couty D. (sous la direction de), *Histoire, La France et les Français (Encyclopédie d'histoire de France)*, Paris, Bordas, 1999, 4 volumes, Eglise (II, 646-650).
- Boutry Ph., *Traditions et écriture. Une construction théologiques*, « Enquête », *Usages de la tradition*, 2, 1995, pp. 39-57, [En ligne], mis en ligne le 20 février 2007. URL : <http://enquete.revues.org/document307.html>.

- Bozóky E. et Helvétius A.-M. (édités par), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Actes du colloque international de l'Université du Littoral – Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997, , Turnhout (Belgium), Brepols Publisher, 1999.
- Bozon M., *Sociologie du rituel du mariage*, « Population », XLVII, 2, 1992, pp. 409-433.
- Brambilla F. G., *La parrocchia oggi e domani*, Assisi, Cittadella Editrice, 2003.
- Brancher A., *Il ruolo della montagna nelle linee di sviluppo istituzionale*, in O. Longo e F. Viola (a cura di), *La montagna veneta. Fra rilancio territoriale e nuova identità economica*, Milano, Franco Angeli, 2005.
- Bravo G. L. et Tucci R., *I beni culturali demotnoantropologici*, Roma, Carocci, 2006.
- Bravo G. L., *Cultura popolare e beni culturali: ricerca e metodo*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1979.
- Bréchon P., *L'évolution du religieux*, « Futuribles », 260, 01/2001, pp. 39-48.
- Brelich A., *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1955.
- Brière J., *Les racines bibliques du pèlerinage chrétien*, in J. Chélini et H. Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 1982, pp. 23-53.
- Brighenti A., *Visibility. A Category for the Social Sciences*, « Current Sociology », LV, 3, 2007 pp. 323-342.
- Broglio F. M., *Le confessioni religiose tra Stato e Regione*, in « Città & Regione », II, 6, giugno 1976, pp. 5-21.
- Brollo Mgr Pietro, Piano pastorale 2000-2001, *Gli operai dell'evangelizzazione* qui traduit signifie *Les ouvriers de l'évangélisation* (le 14 mai 2001).
- Brosse J., *Les Hauts Lieux de la Spiritualité en Europe*, Paris, Bordas-Le Voyage Culturel, 1992.
- Brown P., *The Cult of the Saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago-London, Chicago University Press, 1981 trad. it. *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, 1983.
- Brunetta G. SJ, *Statistica religiosa in Italia*, « Sociologia Religiosa », 1, maggio 1957, pp. 103-118.

- Brunetta G., *Contributo statistico allo studio delle diocesi e delle parrocchie italiane*, Quad. 2, 1958, pp. 59-118.
- Brunetta R. et Segre G., *Struttura e crisi dell'economia veneta*, « Quaderni della "Rivista Veneta" », giugno 1977.
- Brunetti G., Micelli S., Minoja M. (a cura di), *La sfida delle tecnologie di rete: distretti lombardi e veneti a confronto*, Milano, Franco Angeli, 2002.
- Bulletin du Bureau de Presse du Saint-Siège : « Incontro del Santo Padre con il clero di Bolzano-Bressanone nel Duomo di Bressanone, 08.08.2008 ».
- Burgalassi S., *Sociologia della religione in Italia dalle origini al 1967*, Roma, Edizioni Pastorali, 1967.
- Burguière A. (sous la direction de), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, P.U.F., 1986.
- Burguière A., *L'Ecole des Annales. Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- Burke P., *Popular Culture in early modern Europe*, trad. it. *Cultura popolare nell'Europa moderna*, introduzione di C. Ginzburg, Milano, Mondadori, 1980.
- Burke P., *What is Cultural History ?*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- Bury J. B., *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, New York, Macmillan, 1932 trad. it. *Storia dell'idea di progresso*, Milano, Feltrinelli, 1964.
- Caciagli M., *Il resistibile declino della Democrazia cristiana*, in Pasquino G. F. (a cura di), *Il sistema politico italiano*, Bari, Laterza, 1985.
- Caillois R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.
- Calabi D., *Città*, « Nuova Informazione Bibliografica », III, 2, Aprile-Giugno 2006, pp. 221-235.
- Calvino I., *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Mondadori, 1993 [1988].
- Canali A. (a cura di), *L'illustre certamen S.S. Victoris et Coronae*, in « L'Archivio Feltrino », n. 1, 1899 supplemento al « Vittorino da Feltre », n. 7, XXVII, 1899.
- Candau J., *Anthropologie de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1996.
- Candau J., *Mémoire et identité*, Paris, P.U.F., 1998.

- Canta C. C., Cipriani R. et Turchini A., *Il viaggio. Pellegrinaggio e culto del Crocifisso nella Sicilia centrale*: Lu Signori di Biluci, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1999.
- Canzian D., *L'uso politico delle reliquie nei processi di strutturazione territoriale in area plavense tra VII e XII secolo*, in F. Coden F. (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 33-67 en particulier p. 62.
- Capraro G. (a cura di), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Atti del convegno teologico interdisciplinare Trento 11-12 maggio 1994, Bologna, EDB, 1995.
- Capraro G., *Tipologia della religiosità italiana e ricerca sui santuari alpini*, dans F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 99-121.
- Carrard P., *The Poetics of the New History*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994.
- Carrier H., *La psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, Editrice Pontificia Gregoriana 1960.
- Cartocci R., *Localismo e protesta politica*, « Rivista italiana di scienza politica », XXI, 3, 1991, pp. 551-581.
- Cartocci R., *Scambio, appartenenza, integrazione: la risposta locale*, « Il Mulino », XL, n. 4 (fasc. 336), luglio-agosto 1991, pp. 721-732.
- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London, The Univ of Chicago Press, 1994, trad. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Cason D., *Il turismo nelle Dolomiti bellunesi: gli anni quaranta*, in F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1988, pp. 391-414.
- Cason D., *L'evoluzione socio economica nella montagna bellunese*, « Venetica », XV, 4, terza serie, 2001, pp. 145-174.
- Castegnaro A. e Dalla Zuanna G., *Studiare la pratica religiosa: differenze tra rilevazione diretta e dichiarazioni degli intervistati sulla frequenza alla messa*, « Polis », XX, 1, aprile 2006, pp. 85-110.

- Castiglioni B., *Montagne e valli del Veneto: varietà di ambienti, varietà di paesaggi*, in Longo O. et Viola F. (a cura di), *La montagna veneta. Fra rilancio territoriale e nuova identità economica*, Milano, Franco Angeli, 2005, 43-63, en particulier pp. 51-52.
- Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, 2006 (version numérique URL : http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM).
- Catholicisme et territoire*, « Archives de sciences sociales des religions », XLIV, 107, juillet-décembre 1999.
- Cavalli A., *Memoria e identità collettiva nella comunità ricostruita*, in Vendramini F. (a cura di), *Disastro e ricostruzione nell'area del Vajont*, Longarone (BL), Comune di Longarone, 1993.
- Cavalli A., *Tra spiegazione e comprensione : lo studio delle discontinuità socio-temporali*, in M. Borlandi e L. Sciolla (a cura di), *La spiegazione sociologica. Metodi, tendenze, problemi*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Cavalli A., *Tradizione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della enciclopedia italiana, fondata da G. Treccani, Roma 1996, pp. 649-657.
- Cavalli B., *La nozione giuridica di bene culturale*, in F. Perego F. (coordinamento di), *Memorabilia: il futuro della memoria. Beni ambientali, architettonici, archeologici, artistici e storici in Italia*, Roma-Bari, Laterza, vol. I, 1987, pp. 12-20.
- Cavinato G., *Indagine su Santuari del bellunese*, tesi di Laurea, Padova, Istituto di Storia delle Religioni, 1966-'67.
- Cazeneuve J., *Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnographiques*, Paris, P.U.F., 1958.
- CEI-UCIT, *Orientamenti per la pastorale del tempo libero e del turismo in Italia*, Torino, Elle Di Ci, 1975.
- Celebrare il matrimonio cristiano. L'adattamento in Italia*, « Rivista Liturgica », terza serie, XCI, 6, novembre-dicembre 2004.
- Celebrazioni in onore dei Santi Vittore e Corona. Feltre*, «Rivista diocesana di Belluno e di Feltre», a. LXII, n. 3, maggio-giugno 1983, pp. 240-251.
- Cengia G., *Cinquant'anni dopo. Giubileo della Casa Diocesana degli Esercizi Spirituali di S. Vittore – Feltre (BL)*, Belluno, Tipografia Piave, 1982.

- Cengia G., *Le reliquie dei Ss. Vittore e Corona e gli ultimi esami scientifici*, «Dolomiti», VI, 2, giugno 1983, pp. 19-24.
- Centro Studi Confindustria, *Indicatori economici provinciali*, Roma, Sipi, 1995.
- Cesareo V. (a cura di), *I protagonisti della società civile*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003.
- Cesareo V. et al., *La religiosità in Italia*, Presentazione di A. Bausola, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1995.
- Ceschi C., *Teoria e storia del restauro*, Roma, Bulzoni, 1970.
- Changement social et religion*, Actes de la 13^e conférence (Lloret de Mar, Espagne, 31 août – 4 septembre 1975), Polycopié.
- Changeux J.-P., *Conscience de soi, conscience de l'autre, conscience du monde : le point de vue d'un neurobiologiste*, les Séminaires du CESS, Paris, le 7 décembre 2005.
- Changeux J.-P., *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.
- Chapoutier G., *La biologie de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1994.
- Chauvet L.-M., *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Ed. du Cerf, 1979.
- Chauvet L.-M., *La notion de tradition*, « La Maison-Dieu », *La tradition*, 178, 2^e trimestre 1989, pp. 7-46.
- Chazel F., *L'entrée de Pareto dans la sociologie américaine et son appropriation sélective par T. Parsons et G. Homans*, in Chazel F., *Aux fondements de la sociologie*, Paris, P.U.F., 2000, pp. 131-154.
- Chazel F., *Les ajustements cognitifs dans les mobilisations collectives : questions ouvertes et hypothèses*, in Boudon R., Bouvier A., Chazel F. (sous la direction de), *Cognitions et sciences sociales*, Paris, P.U.F., 1997, pp. 193-206.
- Chélini J. et Branthomme H., *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 1982.
- Chenis C., *Abitare il bello. I beni culturali della chiesa. L'anti-museo per il meta-vissuto*, Firenze, Polistampa, 2006.
- Chenis C., *Fondamenti teorici dell'arte sacra. Magistero post-conciliare*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1991.

- Chenis C., *L'architetto poeta dello spazio*, «L'Architetto», *Etica ed estetica, bene e bellezza*, XVII, 151 novembre 2000, pp. 20-21. URL : <http://www.larchitetto.archiworld.it/architetto/archivio/architetto151/151.pdf>
- Chenis C., *Un primo approccio alla iconografia del sacro. Indagine interdisciplinare sull'arte per il culto*, Corso per Guide Volontarie ai Beni Culturali dell'Arcidiocesi di Trento, 2007-2008, Trento, le 28 mars 2008.
- Chevallier J. (éd.), *Centre, périphérie, territoire*, Paris, P.U.F., 1978.
- Chiarvesio M., Micelli S., *Le tecnologie di rete nel distretto dell'occhialeria di Belluno*, in Marini D. e Oliva S. (a cura di), *Op. cit.*, 2003, pp. 40-52.
- Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto Convegno di storia della Chiesa. Relazioni II*, Milano, Vita e Pensiero, 1973.
- Chronique, *Dibattito sul movimento cattolico nel Veneto*, «Rivista bellunese. di storia arte cultura e problemi della provincia di Belluno», II, 4, 1/1975, pp. 97-106.
- Cicchelli V., Pugeault-Cicchelli C. and Merico M., *Individual and Social Temporalities in American Sociology (1940–2000)*, «Time & Society », XV, 1, 2006, pp. 141-158.
- Cipolla C. e Cipriani R. (a cura di), *Pellegrini del giubileo*, Milano, Franco Angeli, 2002.
- Cipriani R. (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979.
- Cipriani R., *Il contributo di S.S. Acquaviva alla sociologia della religione*, in Pace E. e Verdi L. (a cura di), *Scritti in onore di Sabino Acquaviva*, Padova, CEDAM, 2005, pp. 15-28.
- Cipriani R., *La religion populaire : en guise de présentation*, « Archives de sciences sociales des religions », XXXII, n.64/1, juillet-septembre 1987, pp. 5-6.
- Cipriani R., *Manuale di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1997.
- Cipriani R., *Tempo sociale e tempo sacro: lo stato della ricerca sociologica* in Nesti A., *Il tempo e il sacro nella società post-industriali*, Milano, Franco Angeli, 1997, pp. 41-42.
- Cirese A. M., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1971 e rist.
- Città di Feltre, *Statuto Comunale*, (ultima modifica B.U.R. del Veneto nr. 132 del 24.12.2004).

- Città di Verona, *Statuto Comunale*.
- Claut S. (a cura di), *Raccolte d'arte a San Vittore*, Feltre, Tipografia « Beato Bernardino », 1983.
- Claut S. (a cura di), *Studi e ricerche in memoria di Laura Bentivoglio*, (Famiglia Feltrina), Feltre (BL), Tipolitografia «B. Bernardino», 1985.
- Claut S., *San Vittore. Restauri e studi*, Rasai di Seren del Gr. (BL), Associazione Ss. Martiri Vittore et Corona – Tipografia DBS, 1996.
- Claval P., *Champ et perspectives de la géographie culturelle*, « Géographie et cultures », I, 1, printemps 1992, pp. 7-38.
- Claval P., *Eléments de géographie humaine*, Paris, Génin, 1974.
- Clemente P. et Mugnaini F. (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 4° ristampa 2004.
- Cocchiara G., *Storia del folklore in Europa*, Torino, Boringhieri, 1971 [1952].
- Code de droit canonique*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, 2006 (version numérique)..
- Coden F. (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004.
- Coden F., *Agiografia e iconografia dei santi Vittore e Corona*, in Coden F. (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 213-269.
- Coden F., *Il monumento funebre di Giovanni da Vidor nel santuario dei santi Vittore e Corona di Feltre: cultura contariniana a nord di Venezia fra XI e XII secolo*, « Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore », LXXI, 310 gennaio-marzo 2000.
- Coden F., *Note sull'agiografia e sulla diffusione del culto dei Santi Vittore e Corona dopo l'XI secolo*, in Donà C. (a cura di), *I martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, Feltre Tipografia Beato Bernardino , 1998, pp. 175-196.
- Coenen-Huther J., *Sens moral ou raisons fortes ?*, « L'Année sociologique », LI, 1, 2001, pp. 235-254.
- Colombo A. et Sciortino G., *Gli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2004.

- Comel C., *Il culto dei Santi Vittore e Corona nell'alta diocesi di Ceneda (Vittorio Veneto)*, « Dolomiti », XX, 6, dicembre 1997, pp. 30-34.
- Comel C., *Il culto dei santi Vittore e Corona nell'alta diocesi di Ceneda (Vittorio Veneto)*, in Donà C. (a cura di), *Op. cit.*, 1998, pp. 197-199.
- Comet G., *Le calendrier chrétien. Les concept religieux face à l'idéologie des images*, « Revue Française d'Histoire des Idées Politiques », 10 – 2^{ème} sem. 1999, p. 259 et suivantes.
- Commissione « Franceschini », *Per la salvezza dei beni culturali in Italia : atti e documenti della commissione d'indagine per la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico, archeologico*, Roma, Colombo, 1967.
- Conferenza Episcopale Triveneta, *Decreto di costituzione in persona giuridica della Regione ecclesiastica Triveneto*, « Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia », 78, 1994, pp. 751-752.
- Conferenza Episcopale Triveneta, *Lettera alle comunità cristiane di sull'Azione Cattolica*, « Rivista diocesana del patriarcato di Venezia », 81, 1996, pp. 439-445.
- Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements , *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, Décembre 2001 (document numérique pour la version en français).
- Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2002.
- Connerton P., *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Consiglio presbiteriale della diocesi di Feltre, *Esposto a S.E. Mons. Vescovo e proposte sulla sorte della diocesi*, Feltre, 1972.
- Constitution Dogmatique, *Lumen Gentium* (publiée le 16 novembre 1964 et promulguée le 21 novembre 1964), Città del Vaticano, Vaticana Editrice (version numérique).
- Constitution Pastorale, *Gaudium et Spes* (le 8 décembre 1965), Città del Vaticano, Vaticana Editrice (version numérique).
- Constitution sur la Sainte Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (le 4 décembre 1963), Città del Vaticano, Vaticana Editrice (version numérique).

- Consulta per i beni culturali ecclesiastici delle Tre Venezie con la partecipazione della Giunta regionale del Veneto, *Conservazione e valorizzazione dei beni culturali ecclesiastici*, atti del convegno Padova, 7 ottobre 1989, Venezia – Padova, CEDAM, 1990.
- Conti A., *Storia del restauro e della conservazione delle opere d'arte*, Milano, Electa, 1988.
- Copans J., *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, 1999.
- Corbetta P., *Forza Italia: il «nuovo» che non c'è*, « Il Mulino », n. 3, 2002, pp. 479-489.
- Corbetta P., *La ricerca sociale : metodologia e tecniche, III. Le tecniche qualitative*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- Corbetta P., *La ricerca sociale: metodologia e tecniche, II. Le tecniche quantitative*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- Corbetta P., *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Corbetta P., *Perché ha vinto il centro-destra*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Corò G., *Morfologia economica e sociale del Nordest*, in Diamanti I. (a cura di), *Idee del Nordest. Mappe, rappresentazioni, progetti*, Torino, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, 1998, pp. PAGES?
- Corposanto C. et Berzano L. (a cura di), *Giubileo 2000 : non tutte le strade portano a Roma. La Chiesa cattolica fra ecumenismo e autocelebrazione*, Milano, Franco Angeli, 2003.
- Corrain C., Capitanio M., *Resti scheletrici attribuiti ai Ss. Vittore e Corona, conservati in Feltre – indagine osteometrica*, in *Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri studi dal 1981 al 1983*, Feltre, Tipografia B. Bernardino, 1984, pp. 85-96
- Cortellazzo M. et Zolli P., *DELI. Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 2003 [1985].
- Corvo P. (a cura di), *Quale Chiesa per la nostra terra? Rapporto di ricerca sulla realtà socio-pastorale della diocesi di Belluno-Feltre*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 2005.
- Costa N., *Il turismo religioso*, «Annali italiani del turismo internazionale», II, vol. 1, 1995, pp. 29-48 (121-167).
- Costituzione della Repubblica Italiana*, URL: <http://www.cortecostituzionale.it/>

- Courtas R. et Isambert F.-A., *Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de « populaire »*, « La Maison-Dieu », n. 122, 2^{ème} trimestre 1975, pp. 20-42.
- Courtas R., Isambert F.-A., *La notion de « sacré »*. *Bibliographie thématique*, « Archives des Sciences sociales des Religions », XXI, 44/1, juillet-septembre 1977, pp. 119-138.
- Cousin B. et Samson D., *Les ex-voto*, in *La religion populaire*, Actes du colloque international Paris 17-19 octobre 1977, Paris, Editions du C. N. R. S., 1979.
- Cowan D. E., *Online U-Topia: Cyberspace and the Mythology of Placelessness*, «Journal for the Scientific Study of Religion», XLIV, 3, 2005, pp.257–263.
- Cracco G. (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Trento 2-5 giugno 1999, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Cracco G., *Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni*, in Cracco G. (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Atti del convegno “I santuari cristiani dell’Italia settentrionale e centrale Trento 2-5 giugno 1999, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 7-61.
- Crico L., *Il contadino istruito dal suo parroco*, Vicenza, 1817 – 1819.
- Cronaca cittadina*, «Panfilo Castaldi», I, 23, martedì 8 ottobre 1867 p. 92.
- Crossley N., *Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming*, London, Sage, 1996.
- Cuisenier J., *Introduction*, in *La religion populaire*, Actes du colloque international (Paris, 17-19 octobre 1977), Paris, Ed. du C. N. R. S., 1979, pp. 11-12.
- D.G., *Il 18° centenario dei Ss. Vittore e Corona*, «El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio», IV-V, 4-5, ottobre-dicembre 1970 e gennaio-marzo 1971, pp. 17-18.
- D’Antonio M., *Sviluppo e crisi del capitalismo italiano. 1951-1973*, Bari, De Donato, 1973.
- Dagognet F., *Une Epistémologie de l'Espace Concret*, Vrin, Paris, 1977 ;
- Dal Miesna messaggio di pace per il mondo*, « Il Gazzettino », 15 maggio 2002, p. XI.
- Dal Molin G., *A vent’anni dalla soppressione della diocesi di Feltre*, « El Campanon », XXXVIII, 16, N. S., dicembre 2005, pp. 45-48.
- Dal Molin G., *Caratteri e personalità del clero feltrino nella seconda metà dell’Ottocento*, in «Archivio di Belluno, Feltre e Cadore», 186, 1969.
- Dal Molin G., *Correnti di pensiero e d’azione nel Clero feltrino dal 1866 al 1950*, « Dolomiti », VI, 1, febbraio 1983, pp. 11-19.

- Dal Molin G., *La diocesi di Feltre: il fantasma della soppressione attraverso un'analisi storiografica*, in Claut S. (a cura di), *Studi e ricerche in memoria di Laura Bentivoglio*, (Famiglia Feltrina), Feltre (BL), Tipolitografia B. Bernardino, 1985, pp. 73-113.
- Dal Molin G., *La parrocchia feltrina nell'età contemporanea 1850-1950 (I)*, III, 1, febbraio 1980, pp. 37-39.
- Dal Molin G., *La parrocchia feltrina nell'età contemporanea 1850-1950 (II)*, a. III, n. 2, aprile 1980, pp. 15-22.
- Dal Molin G., *Le visite pastorali nella diocesi di Feltre dal 1957 al 1899*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978.
- Dal Molin G., *Mons. Giuseppe Bortolon e l'avvio della casa di esercizi spirituali di San Vittore*, in Claut S. (a cura di), *San Vittore. Restauri e studi*, Feltre (BL), Associazione Ss. Martiri Vittore et Corona – Tipografia DBS, 1996, pp. 29-55.
- Dal Piave al Brenta*, « Vittorino da Feltre », XXVIII, N. s., XI, n. 6, Feltre, 1 giugno 1899, p. 48.
- Dal Sasso F., *Nuova diocesi. Quale disegno territoriale?*, « Il nuovo feltrino », XVII, 2-3, novembre 2006.
- Dal Zotto A., *La traslazione da Alessandria d'Egitto dei S.S. Vittore e Corona e della statua di Antinoo del fondo Grimani*, Padova, Edizioni del Messaggero, 1951.
- Dalla Rosa S., *I poli della vita ecclesiale feltrina*, in N. Tiezza (a cura di), *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996, pp. 417-456.
- Dalmedico A. D. et Rosat J.-J., *À plusieurs voix sur Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, « Mouvements », 17, septembre-octobre 2001, pp. 144-150.
- Davallon J., *Le patrimoine : « une filiation inversée » ?*, « Espaces Temps », Les Cahiers, 74/75, 2000, pp. 6-16.
- Davallon J., *Produire les Hauts Lieux du patrimoine*, in Micoud A. (textes rassemblés par), *Des Hauts Lieux. La Construction Sociale de l'Exemplarité*, Paris, Les Editions du C.N.R.S., 1991, pp. 85-102.
- de Certeau M. et Domenach J.-M., *Le Christianisme éclaté*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

- De Marchi G., *Le vulnerabilità sociali nella provincia di Belluno*, in B. Barp, G. De Marchi, G. Gobitti (a cura di), *Op. cit.*, 2005, parte terza, pp. 18-19.
- De Marco M., *Il gazzettino. Storia di un quotidiano*. Presentazione di M. Isnenghi, Venezia, Marsilio Editore, 1976.
- De Martino E., Donini A., Gandini M. (scritti di), *Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia*, Bologna, Forni, 1969 (Quaderni della Biblioteca comunale "G.C. Croce" di San Giovanni in Persiceto 2, 1969).
- De Martino E., *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1980 e rist.
- de Polignac F., *La naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte, 1984.
- De Rosa G. e Maugeri F., *L'impegno politico dei cattolici*, in De Rosa G., Gregory T. et Vauchez A. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa 3. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 223-256.
- De Rosa G. et Vauchez A. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, Roma-Bari, Laterza, 1993, 3 voll.
- De Rosa G., *Conclusioni*, « Ricerche di storia sociale e religiosa », *Religione e religiosità popolare*, VI, 11, n. s., gennaio-giugno 1977, pp. 177-192.
- De Rosa G., *Introduzione*, « Ricerche di storia sociale e religiosa », *Religione e religiosità popolare*, VI, 11, n.s., gennaio-giugno 1977, pp. 6-8.
- De salute dominici gregis. Bolla pontificia di Pio VII sulla circoscrizione della provincia veneta. I maggio 1818*, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, VII, Padova 1968.
- De Sandre Gasparini G., Gaffuri L. et Lomastro Tognato F., *Santuari veneti: dati e problemi*, in Cracco G. (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani in Italia: approcci regionali*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 173-220.
- De Spirito A., *Il « sesso devoto ». Religiosità femminile tra Settecento e Ottocento*, in De Rosa G., Gregory T., Vauchez A. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 453-476.
- De Zan R., *Il pellegrinaggio nella Bibbia*, in L. Sartori (a cura di), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, atti del convegno Cascia 2-4 settembre 1981, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1983, pp. 42-68.

- Décret *Presbyterorum Ordinis* (le 7 décembre 1965), Città del Vaticano, Vaticana Editrice (version numérique).
- Décret *Unitatis redintegratio* (le 21 novembre 1964), Città del Vaticano, Vaticana Editrice (version numérique), URL http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm.
- Deffontaines P., *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948 (6^{ème} éd.).
- Delaruelle E., *La piété populaire au Moyen Age*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975.
- Della Vecchia M., *L'industria bellunese tra fascismo e repubblica*, in F. Vendramini (a cura di), *Montagne e veneti nel secondo dopoguerra*, prefazione di E. Franzina, Verona, Bertani Editore, 1988, pp. 343-370.
- Delsol C., *Eloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, Paris, La table ronde, 2007.
- Delumeau J., *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.
- Demarchi F. (a cura di), *La struttura sociale del territorio montano*, Milano, Angeli, 1986.
- Demarchi F. et Abbruzzese S. (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995.
- Demarchi F., Ellena A. e Cattarinussi B. (a cura di), *Nuovo dizionario di sociologia*, Milano, Edizioni Paoline, 1987.
- Demarchi F., *Il territorio come fornitore di referenti simbolici*, «Sociologia urbana e rurale», n. 12, 1983, pp. 3-10.
- Demarchi F., *La dinamica della localizzazione del sacro. Elementi per una introduzione*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 9-16.
- Desvallées A., *Emergence et cheminement du mot patrimoine*, «Musées et collections publiques de France », 208, 1995, pp. 6-29.
- Di Gennaro G., *Bibliografia ragionata generale di sociologia delle religioni*, in D. Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, Roma, Borla, 1985. pp. 315-345.
- Diamanti I. e Pace E. (a cura di), *Tra religione e organizzazione. Il caso delle ACLI*, Padova, Liviana Editrice, 1987.

- Diamanti I., *Bianco, rosso, verde... e azzurro. Mappe e colori dell'Italia politica*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- Diamanti I., *Elezioni e partiti nel secondo dopoguerra*, in C. Fumian et A. Ventura (a cura di), 2004.
- Diamanti I., *Il male del Nord. Lega, localismo, secessione*, Roma, Donzelli, 1996.
- Diamanti I., *La filigrana bianca della continuità. Senso comune, consenso politico, appartenenza religiosa nel Veneto degli anni '50*, « Venetica. Rivista di Storia delle Venezia », I, 6, luglio-dicembre 1986, pp. 55-80.
- Diamanti I., *La Lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Roma, Donzelli, 1993.
- Diamanti I., *La mia patria è il Veneto. I valori e la proposta politica delle leghe*, VI, 2, « Polis », agosto 1992, pp. 225-255.
- Diamanti I., *Localismo*, « Rassegna italiana di sociologia », XXXV, n. 3, 1994, pp. 403-424.
- Diamanti I. e Riccamboni G., *La parabola del voto bianco : elezioni e società in Veneto 1946-1992*, Vicenza, Neri Pozza, 1992.
- Dillenseger J.-P., *Montagnes éternelles. Géographie des Homme = Géométrie des Dieux*, Mulhouse, Editions Mezarek, 1994.
- Diocesi di Belluno-Feltre, *Libro Sinodale*, Belluno, Tipografia Piave, 2006.
- Diotallevi L. (a cura di), *Chiesa e società in Italia*, Milano, CENS, 1995.
- Direzione Sistema Statistico Regionale, *Le nostre province. Rapporto statistico sulla Provincia di Belluno*, Venezia, Regione Veneto, 2005.
- Dobbelaere K., *Trend Report – Secularization : a multi-dimensional concept*, « Current Sociology », XXIX, 2, 1981, pp. 3-153.
- Domenach J.-M., *Approche de la modernité*, Palaiseau, Ecole Polytechnique, 1985.
- Donà C. (a cura di), *I martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, Atti del convegno Feltre, 18 ottobre 1997, Feltre, Tipografia «Beato Bernardino», 1998.
- Doriguzzi L. nella celebrazione del 60° anniversario, *San Vittore. Il Convento e la Casa Esercizi*, Feltre (BL), Tipolitografia DBS, 1992.
- Doriguzzi L., *Guide du sanctuaire des Saints Victor et Corona. Feltre*, trad. F. Gâcon, Feltre (BL), Tipolitografia « Beato Bernardino », 1995.

- Doriguzzi L., *I sette capitelli del sentiero*, Feltre (BL), Tipografia DBS, 1997.
- Doriguzzi L., *Il Feltrino: realtà sociale e religiosa in trasformazione*, «El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio a cura della Famiglia Feltrina», VII, 14, aprile-giugno 1973, pp. 11-13.
- Doriguzzi L., *La «Ricognizione» del 1354 alla presenza di Carlo IV re di Boemia e Imperatore Romano*, in Aa. Vv., *Ricerche sui Santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri studi dal 1981 al 1983*, Feltre, Tipografia B. Bernardino, 1984, pp. 134-135.
- Dory D., *Introduction*, «Social Compass», *La géographie des religions, contexte et perspectives*, XL, 2, 1993, pp. 147-157.
- Duchesne L., *Origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, Fontemoing, 1909 (5. éd. revue et augmentée).
- Ducoli Mgr Maffeo, *Invito del Vescovo* (le 18 avril 1982), in *Celebrazioni in onore dei Santi Vittore et Corona*, in «Rivista diocesana di Belluno e di Feltre», LXII, maggio-giugno 1983, pp. 240-243.
- Dujardin Ph., *Du rapport contemporain aux reliques*, in *Ce qui nous relie*, coordonné par A. Micoud – M. Peroni, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2000, pp. 241-259.
- Dupront A., *Au commencement un mot : lieu. Etude sémantique et destin d'un concept*, in Crépu M. et Figuiet R. avec la collaboration de Louis R. (dirigé par), *Hauts Lieux*, «Autrement», série Mutations, n. 115, mai 1990, pp. 58-66.
- Dupront A., *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Editions Gallimard, 1987.
- Dupront A., *Pèlerinage et lieux sacrés*, in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. II Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, Toulouse, Editions Privat, 1973.
- Dupront A., *Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective*, «Communications», 1967, 10, pp. 97-121.
- Duquesne J., *Un débat actuel : «La religion populaire»*, in *Religion populaire et réforme liturgique*, «La Maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique», 122, 2^e trimestre 1975, pp. 7-19.

- Durkheim E., *De la définition des phénomènes religieux*, « L'Année sociologique », 1897-'98, pp. 1-28 réédité in *Journal sociologique*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 140-165.
- Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Le Livre de Poche, 1991 [P.U.F., 1912].
- Durkheim E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988 [Alcan 1894].
- Durkheim E., *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F., 1996 [1^{ère} éd. Librairie Alcan, 1924]. Article publié la première fois dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. VI, numéro de mai 1898.
- Duvignaud J., *Champ imaginaire et champ social*, « L'ARC », 72, 1978, pp. 26-31.
- Duvignaud J., *Lieux et non lieux*, Paris, Editions Galilée, 1977.
- Ebbinghaus H., *Über das Gedächtnis*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1885.
- Editoriale*, « Rivista Liturgica », terza serie, XCI, 6, novembre-dicembre 2004, pp. 921-932.
- Eisenhardt K., *Building Theories from Case Study Research*, «The Academy of Management Review», XIV, 4, October 1989, pp. 532-550.
- Eliade M. (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, trad. it. *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Jaca Book, 1994.
- Eliade M., *Das Heilige und das Profane*, trad. franç. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 [1957].
- Eliade M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969.
- Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, préface de G. Dumézil, Paris, Payot, 1949.
- Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1989 [1949].
- Embree L., Behenke E. B., Carr D. et al., *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1997.
- Enciclopedia del diritto*, Novara, De Agostini, 2006, (version numérique).
- Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della enciclopedia italiana, fondata da G. Treccani, Roma 1996.

- Entrikin J. N., *Place and region*, « Progress in Human Geography » 18, 1994, pp. 227-233 (dont les parties suivantes sont parues en 1996 et en 1997 dans la même revue et avec le même titre).
- Eurostat, *Annuaire Eurostat 2004. Le guide statistique de l'Europe. Données 1992-2002*, Luxembourg, Office des publications officielles des Communautés européennes, 2004.
- Eurostat, *Europe in figures — Eurostat yearbook 2006-07*, Luxembourg, European Communities, 2007. URL : <http://ec.europa.eu/eurostat>
- Evans-Pritchard E.E, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, with a foreword by C.C. Seligman, Oxford, Clarendon, 1968.
- Fabietti U. et Remotti F. (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Torino, Zanichelli, 1997.
- Fabre D., *L'ethnologue et ses sources*, in Althabe G., Fabre D., Lenclud G. (sous la direction de), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1992, pp. 39-55.
- Fanfani T., *Scelte politiche e fatti economici dal secondo dopoguerra ai nostri giorni. Cinquant'anni di storia italiana*, Torino Giappichelli Editore, 1996.
- Fantozzi P., *Comunità, società e politica nel Sud Italia*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 1997.
- Faoro F., *Alpinismo e turismo nella società bellunese dell'Ottocento*, et D. Cason, *Turismo e trasformazioni economiche nelle Dolomiti*, c A. Lazzarini e F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1991.
- Favret-Saada J., *Weber, les émotions et la religion*, « Terrain », 22 - *Les émotions*, mars 1994, [En ligne], mis en ligne le 21 juillet 2005. URL : <http://terrain.revues.org/document3088.html>.
- Fedeli al Vangelo*, Numero Unico sulla “fusione” della diocesi di Feltre, maggio 1987, p. 8.
- Feliciani G. (a cura di), *Beni culturali e interesse religioso: legislazione dello stato ed esigenze di carattere confessionale*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Ferrari L., *L'Azione cattolica in Italia dalle origini al pontificato di Paolo VI*, Brescia, Queriniana, 1982.

- Festeggiamenti in occasione della festa dei Patroni*, « Il Gazzettino », LXXXVI, 113, domenica 13 maggio, p. 5.
- Filoramo G. e Prandi C., *Le scienze delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 1987.
- Filoramo G. et Menozzi D., *Storia del cristianesimo*, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 1997.
- Focardi F., *La guerra della memoria: la Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Forsé M., *La sociabilité*, « L'Année sociologique », XXX, 1979-1980, pp. 38-46.
- Forte B., *La via della bellezza. Un approccio al mistero di Dio*, Brescia, Morcelliana, 2007.
- Fournier L. S., *Le patrimoine, un indicateur de modernité. A propos de quelques fêtes en Provence*, « Ethnologie française », XXXIV, 4, octobre – décembre 2004, pp. 717-724.
- Franzina E., *L'emigrazione dalla montagna veneta fra Otto e Novecento*, in A. Lazzarini e F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1991, pp. 185-228.
- Franzina E., *Le origini dei flussi migratori veneti 1866-1886 (I)*, « Rivista bellunese. Nuovi sentieri editore », respectivement II, 7, 4/1975, pp. 365-370.
- Franzina E., *Le origini dei flussi migratori veneti 1866-1886 (II)*, « Rivista bellunese. Nuovi sentieri editore », III, 8, 1/1976, pp. 21-39.
- Franzina E., *Tra Otto e Novecento*, et E. Franzina, *Operai, braccianti e socialisti nel Veneto bianco*, in *Storia d'Italia dall'Unità a oggi*, vol. II, *Il Veneto*, a cura di S. Lanaro, Torino, Giulio Einaudi editore, 1984, pp. 701-762 et pp. 763-860.
- Freud S., *Totem und Tabu*, trad. franç. *Totem et tabou*, Paris, Editions Payot, 2001 [1912-1913].
- From individual to collective memory: Theoretical and empirical perspectives*, « Memory », XVI, 3, April 2008.
- Fumagalli V., *Il Regno italico*, Torino 1978 (Storia d'Italia Utet, 2).
- Fumian C., *Miti e realtà del Nordest*, in C. Fumian et A. Ventura (a cura di), *Storia del Veneto 2. Dal Seicento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- G. G., *La città si inchina ai Santi Patroni*, «Il Gazzettino», CXX, sabato 29 aprile 2006, p. VI.

- Gabrieli R., « *Il santuario faro del sinodo della Diocesi* », « Il Gazzettino », domenica 15 maggio 2005, p. IX.
- Gabrieli R., *Il compleanno di San Vittore*, « Il Gazzettino », martedì 15 maggio 2001, p. XIII.
- Gabrieli R., *Il compleanno di San Vittore, 900 anni*, « Il Gazzettino », martedì 15 maggio 2002, p. XIII.
- Gabrieli R., *Il compleanno di San Vittore, 900 anni*, « Il Gazzettino », CXIV, 110, martedì 15 maggio 2001, p. XIII.
- Gabrieli R., *Il patrono – Oggi è S. Vittore. Tradizione & Gardaland*, « Il Gazzettino », 14 maggio 1999, p. XIII.
- Gabrieli R., *In 200 a piedi fino a San Vittore*, « Il Gazzettino », CXII, sabato 15 maggio 1999, p. XI?.
- Gabrieli R., *La festa nel ricordo di monsignor Savio*, « Il Gazzettino », sabato 15 maggio 2004;
- Gadamer H. G., *Die Aktualität des Schönen* [1977], trad. it. *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, edizione ital. a cura di R. Dottori, Genova, Marietti, 1986.
- Gaffuri L., *Luoghi di culto e santuari nel medioevo occidentale. Bibliografia ragionata*, in A. Vauchez (sous la direction de), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000, pp. 179-196.
- Gaio don Giulio, *Lettera di richiesta per la ricognizione*, p. 3 et *Decreto vescovile per l'apertura dell'Arca*, p. 5 in *Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri studi dal 1981 al 1983*, Feltre, Tipolitografia B. Bernardino, 1984.
- Gaio don Giulio, *Presentazione*, dans *Il santuario di S. Vittore. Arte e vicende*, Feltre (BL), P. Castaldi, 1974, p. V.
- Gaio G., *Lettera di richiesta per la ricognizione et Decreto vescovile per l'apertura dell'Arca*, in *Ricerche sui santi*, *Op. cit.*, 1984, respectivement p. 3 et p. 5.
- Gallese V., *The roots of empathy: The shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity*, « *Psychopathology* », 36, 2003, pp. 171-180.
- Gallino L., *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, II ed. Milano, TEA, 1996 [1° ed. 1993]
- Gallino L., *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, II ed. Milano, TEA, 1996.

- Gambasin A., *Il movimento sociale dell'Opera dei Congressi (1874-1904)*, Roma, Università Gregoriana, 1958.
- Garancini G., entrée *Territorio*, in V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto (a cura di), *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, Assisi, Cittadella Editrice, 1980, pp. 586-599.
- Garbett G. K., *The restudy as a technique for the examination of social change*, in Jongmans D. G. and Gutkind P. C. W. (ed.), *Anthropologists in the field*, Assen, Van Gorcum – Prakke, 1967, pp. 116-132.
- Garelli F. et al., *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- Garelli F., *Forza della religione e debolezza della fede*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Garelli F., *Presentazione*, « Rassegna Italiana di Sociologia », *Religione civile e identità nazionale*, XL, 2, aprile-giugno 1999.
- Garelli F., *Religione e chiesa in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- Gasparini G., *Il tempo e il lavoro*, Milano, Angeli, 1986 ;
- Gasparini G., *La questione del tempo nelle società post-industriali*, in A. Nesti, *Il tempo e il sacro nella società post-industriali*, Milano, Franco Angeli, 1997, p. 15.
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Editions Gallimard, 1985.
- Gauthier A., *Le regard muséal*, « Ethnologie française », XXV, 1, janvier-mars 1995, pp. 36-42.
- Geertz C., *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Genovesi G., *Storia della scuola in Italia dal Settecento a oggi*, Nuova ed. accresciuta e aggiornata, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Gerlin don Pietro Marco, *Memorie per servire alla storia de' santi Vittore e Corona. Martiri protettori della città di Feltre. Aggiuntevi quelle della sua chiesa e dell'antico suo culto*, Feltre dai torchi del seminario per Giovanni Marsura, 1812, pp. 37-41.
- Ghini C., *Il voto degli italiani. 1946-1974*, Roma, Editori Riuniti, 1975 et la mise à jour de E. Rizzi, *Atlante geo-storico 1946-1983. Le elezioni e il Parlamento nell'Italia repubblicana*, Milano, Geografia storica illustrata, 1986.

- Ghio D., «*I martiri, un esempio per i giovani*», « Il Gazzettino », giovedì 15 maggio 2003, p. XIII?
- Giazzon M., *Il culto dei Santi Martiri Vittore e Corona nell'antica diocesi di Feltre*, Feltre, Tipografia « Beato Bernardino », 1991.
- Giddens A., *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984, trad. it. *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1990.
- Giesen B., *Triumph and Trauma*, Boulder, Paradigm Publishers, 2005.
- Ginsborg P., *L'Italia dal dopoguerra ad oggi: società e politica 1943-1988*, Torino, Einaudi, 1989.
- Gios P., *Parroci e resistenza. Vicariati di Fonzaso e Quero*, Belluno, ISBREC, 2003.
- Giuriati P., *Memoria e resoconto orale nell'informatore locale*, in *Memoria del sacro e tradizione orale*, Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani Padova 4-6 gennaio 1984, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, pp. 105-123.
- Glaser B. G. e Strauss A. L., *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine, 1967.
- Glaser B. G. et Strauss A. L., *La production de la théorie à partir des données*, « Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie », *Les terrains de l'enquête*, 2, 1995, pp. 183-195, [En ligne], mis en ligne le 7 janvier 2008. URL : <http://enquete.revues.org/document282.html>.
- Glossario à l'Annuario Statistico Italiano 2007*, Roma, 2007, p. 722.
- Glucksmann M., *Cottons and Casuals: The Gendered Organisation of Labour in Time and Space*, Durham, Sociologypress, 2000.
- Godechot J., *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, P.U.F..
- Goichot E., *Sentiment religieux, pietà, vissuto religioso*, in A. L. Coccato (a cura di), *Contributi alla storia socio-religiosa. Omaggio di dieci studiosi europei a Gabriele De Rosa*, Vicenza Istituto per le Ricerche di Storia sociale e religiosa – Roma Istituto “Luigi Sturzo”, 1997, pp. 35-62.

- Golinelli P., *Il Cristianesimo nella Venetia altomedievale. Diffusione, istituzionalizzazione e forme di religiosità dalle origini al sec. X*, in Castagnetti A., Varanini G. M. (a cura di), *Il Veneto nel Medioevo Dalla Venetia alla Marca Veronese*, I, Verona, Banca popolare di Verona, 1989.
- Golini A., Mussino A., Savioli M., *Il malessere demografico in Italia : una ricerca sui comuni italiani*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Goody J., *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Gosselin G., *Tradition et traditionalisme*, « Revue Française de Sociologie », XVI, 2, avril-juin, 1975, pp. 215-227.
- Gramsci A., *Osservazioni sul « Folklore » (1935)*, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 2309-2317.
- Gramsci A., *Osservazioni e note critiche su un tentativo di « saggio popolare in sociologia » (1932-1933)*, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1396-1401.
- Grande folla di fedeli al Santuario di San Vittore*, « Il Gazzettino », LXXIX, 114, sabato 15 maggio 1965, p. 6.
- Grégoire R., *La leggenda dei Santi Vittore e Corona*, in Donà C. (a cura di), *I martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, Atti del convegno Feltre, 18 ottobre 1997, Feltre, Tipolitografia «Beato Bernardino», 1998.
- Grousset R., *Histoire des croisades*, Paris, Perrin, 1936.
- Gubert R. (a cura di), *La via italiana alla postmodernità : verso una nuova architettura dei valori*, Milano, Angeli, 2000.
- Gubert R., *entrée Territorio*, in Demarchi F., Ellena A. e Cattarinussi B. (a cura di), *Nuovo dizionario di sociologia*, Milano, Edizioni Paoline, 1987, pp. 2206-2211
- Guichonnet P., *Histoire et civilisations des Alpes*, Lausanne, Payot, 1980.
- Guichonnet P., *Le popolazioni alpine fra età moderna e contemporanea*, A. Lazzarini e F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1991, pp. 11-23.
- Guizzardi G. et al., *Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia*, Torino, Claudiana, 1981.

- Guizzardi G. et Pace E., *Bibliographie de Sociologie de la Religion en Italie 1966 – 1976*, « Social Compass » XXIII, 2-3, 1976, pp. 273-278.
- Guizzardi G., *La « civiltà contadina ». Struttura di una ideologia per il consenso*, in *Religione e politica. Il caso italiano*, Coines Edizioni, 1976, pp. 9-47, en particulier p. 14.
- Guizzardi G., *Territorio e religione. Ipotesi di lavoro sul « caso veneto »*, « Città & Regione », II, 6, giugno 1976, pp. 76-88.
- Gulli E., *Il Santuario e la leggenda di fondazione*, « Lares », XXXVIII, fasc. III-IV, 1972, pp. 155-167.
- Gulli Grigioni E., *Parole, gesti, immagini e oggetti. Spunti di osservazione sui rapporti tra oralità e cultura materiale*, in *Memoria del sacro e tradizione orale*. Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani Padova 4-6 gennaio 1984, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, pp. 145-155.
- Guolo R. (a cura di), *Il paradosso della tradizione. Religioni e modernità*, Milano, Guerini e Associati, 1996.
- Guolo R., *Religione, economia e società : il caso veneto*, « Religioni e società », XVIII, 46, maggio-agosto 2003, pp. 48-60.
- Gurvitch G., *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. II, *Antécédents et perspectives*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Hacking I., *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), Londres, 1999.
- Halbwachs M., *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherche sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Alcan, 1913.
- Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel Editeur, 1997 [1^{ère} éd. Librairie Alcan, 1950].
- Halbwachs M., *La opographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1971 [1941].
- Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 [Alcan, 1925].

- Halbwachs M., *Morphologie sociale*, Paris, Armand Colin, 1938.
- Hamel J., *On the status of singularity in sociology*, «Current Sociology», XL, 1, Spring 1992, pp. 99-119 et le plus récent
- Hamel J., *Pour introduire. De nouveaux enjeux théoriques et méthodologiques*, « Current Sociology », XL, 1, Spring 1992, pp. 8-15.
- Hauts Lieux*, « Autrement », n. 115, mai 1990 (série Mutations).
- Hervieu-Léger D. et Willaime J.-P., *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, P. U. F., 2001.
- Hervieu-Léger D., *Catholicisme, la fin d'un monde* Paris, Bayard, 2003.
- Hervieu-Léger D., entrée *Religion*, in *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert – Seuil, Paris, 1999, pp. 447-449.
- Hervieu-Léger D., *La religion pour mémoire*, Paris, Les Ed. du Cerf, 1993.
- Hervieu-Léger D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.
- Hervieu-Léger D., *Sociologia della trasmissione religiosa*, in R. Guolo (a cura di), *Il paradosso della tradizione. Religioni e modernità*, Milano, Guerini e Associati, 1996, pp. 53-70.
- Hervieu-Léger D., *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Les Editions du Cerf, 1986.
- Hobsbawm E. and Ranger T. (ed.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Hobsbawm E., *Introduction: Inventing Tradition*, in E. Hobsbawm and T. Ranger (ed.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14, trad. franç. *Inventer des traditions*, « Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie », 2, *Usages de la tradition*, 1995, pp. 171-189 [En ligne], mis en ligne le 7 janvier 2008. URL : <http://enquete.revues.org/document319.html>.
- Homans G. C., *Social Behaviour as exchange*, « American Journal of Sociology », LXIII, 6, May 1958, pp. 597-606.

Hubert H. e Mauss M., *Mélanges d'histoire des religions : de quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*, Paris, F. Alcan, 1909, pp. 189-229.

Huizinga J., *Homo ludens*, Torino, Einaudi, 1946 [1938].

I Feltrini a San Vittore, « Il Tomitano », VII, 10, 16 maggio 1878, p. 75.

I Feltrini alla tomba di San Vittore, « Il Tomitano », II, 16, 16 maggio 1873 p. 132.

I pellegrinaggi a S. Vittore, «L'Eco del Santuario di S. Vittore», V, n. 6, dicembre 1924, p. 49.

Ianuale N. e F. Occari , *L'evoluzione dell'economia bellunese e il processo di internazionalizzazione*, in Marini D. e Oliva S. (a cura di), *Belluno 2003. Sfide e opportunità per la società e l'economia*, Venezia, Fondazione Nordest, 2003 (Quaderni FNE Collana Ricerche 14).

Il centenario dei patroni. Si iniziano le funzioni, «Il Gazzettino», LXXXIV, 110, giovedì 13 maggio 1971, p. 6.

« Il Gazzettino » : respectivement le 14 mai 1959, p. 6 ; le 11 mai 1989, p. XI ; le 15 mai 2005, p. IX.

Il restauro del santuario di S. Vittore a Feltre, « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre)», I, 1, aprile 1920, p. 1.

Il santuario feltrino dei Ss. Vittore e Corona, « I santuari d'Italia illustrati. Supplemento del 'Pro familia' », III, 5, maggio 1930, pp. 65-79.

Il Vescovo si è tagliata la soprassa che gli ha offerto Erasmo Turrin, «Il Gazzettino», 15 maggio 2001, p. XIII.

Imbrighi G., *Lineamenti di geografia religiosa*, Roma, Editrice Studium, 1961.

Introduction d'A. Vauchez à Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques, André Vauchez (sous la direction de), Rome, Ecole Française de Rome, 2000 (Collection de l'Ecole de Rome, 273), pp. 1-7.

Ioannes Paulus II, Lettre encyclique *Centesimus Annus* à l'occasion du centenaire de l'encyclique

Rerum novarum, le 1^{er} mai 1991, Vaticana Editrice (version numérique).

- IRSEV Veneto, *Le province venete nell'ultimo cinquantennio. Profilo economico e sociale*, Venezia, 1960.
- Isambert F.-A., *Atlas de la pratique religieuse des Catholiques en France*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques / Editions du C.N.R.S., 1980.
- Isambert F.-A., *Autour du Catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat*, « Social Compass », XXII, n.2, 1975, pp. 193-210.
- Isambert F.-A., *L'Aujourd'hui*, in *La religion populaire*, Actes du colloque international (Paris, 17-19 octobre 1977), Paris, Ed. du C. N. R. S., 1979, pp. 285-292.
- Isambert F.-A., *L'élaboration de la notion de sacré dans l'« Ecole Durkheimienne »*, « Archives des Sciences sociales des Religions », 42, 1976, pp. 35-56.
- Isambert F.-A., *La phénoménologie religieuse*, in Desroche H. et Séguéy J. (Symposium recueilli par), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Ed. Cujas, 1970, pp. 217-240.
- Isambert F.-A., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Ed. du Minuit, 1982.
- Isambert F.-A., *Religion populaire, sociologie, histoire et folklore* in « Archives des Sciences sociales des Religions », 1978, 46/1 (juillet-septembre), p. 112.
- Isambert F.-A., *Religion populaire, sociologie, histoire et folklore*, dans « Archives des Sciences sociales des Religions », publiés respectivement dans le n. 43/2 avril-juin 1977, pp. 161-184 et dans le n. 46/1 juillet-septembre 1978, pp. 111-133.
- Isambert F.-A., *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1979.
- Isnenghi M., *Stampa di parrocchia nel Veneto*, Padova, Marsilio, 1973, p. 11.
- Istat, *Annuario Statistico Italiano. Anno 2007*, Roma, 2007
- Istat, *Il matrimonio in Italia: un'istituzione in mutamento. Anni 2004-2005*, Nota informativa a cura dell'Istat, 12 febbraio 2007, pp. 1-2 ;
- Istat, *Il matrimonio in Italia: un'istituzione in mutamento. Anni 2004-2005*, Nota informativa, le 12 février 2007.
- Istat, *L'interruzione volontaria di gravidanza in Italia. Anno 2003*, Informazioni n. 1 – 2006.
- Istat, *Matrimoni, separazioni e divorzi. Anno 2003*, Annuario, n. 16, Roma, 2006.
- Istat, *Rilevazione comunale mensile degli eventi demografici di stato civile*, Roma, 2007

Istat, *Separazioni e divorzi in Italia. Anno 2005*, Statistiche in breve, le 26 juin 2007.

Istat, *Strutture familiari e opinioni su famiglia e figli*, Roma, 2007.

Istituto di Liturgia Pastorale della Abbazia di S. Giustina - Padova (a cura di), *Ricerche sulla religiosità popolare nella bibbia, nella liturgia, nella pastorale*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1979.

« L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) » qui en 1928 change titre en « L'eco del santuario e parrocchia di S. Vittore sul: « L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », I, 2, settembre 1920, p. 28.

« L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », II, 2-3, febbraio-marzo 1921, p. II.

« L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre) », VI, 3, giugno luglio 1925, p. 73.

Jafari J. (editor), *Encyclopaedia of tourism*, Londra, Routledge, 2000.

James W., *The Varieties of Religious Experience* trad. franç. *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1906 [1902].

Jedlowski P., *Memoria*, « Rassegna italiana di sociologia », XXXVIII, 1, 1997, pp. 135-147.

Jedlowski P., *Memorie. Temi e problemi della sociologia della memoria nel XX secolo*, « Rassegna italiana di sociologia », XL, 3, 2001, pp. 373-392.

Jodelet D. (sous la direction de), *Les représentations sociales*, Paris, P.U.F., 1999 [1989].

Jodelet D., *Représentations sociales : un domaine en expansion*, in Jodelet D. (sous la direction de), *Les représentations sociales*, Paris, P.U.F., 1999 [1989], pp. 49-78.

Jossa G., *Il cristianesimo antico : dalle origini al concilio di Nicea*, Roma, NIS, 1997.

Joutard Ph., *Mémoire collective*, in Brugière A. (sous la direction de), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 447-449.

Joutard Ph., *Tradition orale et mémoire sélective*, in Le Moigne J.-L. et Pascot D. (publiés par), *Les processus collectifs de mémorisation. Mémoire et organisation*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence 28 et 29 juin 1979, GRASCE – Faculté d'Economie Appliquée, Librairie de l'Université. pp. 78-81.

Juillard A., *Cartes et paroles. Ethnologie et géographie sur le terrain de la religion*, « Annales de Géographie », CV, 588, mars-avril 1996, pp. 164-183.

Julia D., *Déchristianisation ou mutation culturelle ? L'exemple du Bassin Parisien au XVIIIe siècle*, in Cassan M., Boutier J., Lemaître N. (textes réunis par), *Croyances, pouvoirs*

- et société. Des Limousins aux Français. Études offertes à Louis Pérouas*, Treignac, Éd. Monédières, 1988.
- Julia D., *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, in Vauchez A. (sous la direction de), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000 (Collection de l'Ecole de Rome, 273), pp. 241-295.
- Kahn R. L. et Cannel C. F., *The Dynamics of Interviewing*, trad. it. *La dinamica dell'intervista*, Bologna, Marsilio, 1968,
- Kant E., *Kritik der reinen Vernunft*, trad. Franç. *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001 [1724-1804].
- Klauser T., *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, trad. it. *La liturgia nella chiesa Occidentale*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1972 -> trad. franç. *Petite histoire de la liturgie occidentale*, Paris, Cerf, 1956.
- Klauser T., *Kleine abenlandische Liturgiegeschichte*, trad. it. *La liturgia nella chiesa Occidentale*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1972.
- L'analisi delle economie religiose*, « Polis », XII, 1, aprile 1998, pp. 5-73.
- L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre). Periodico mensile, illustrato, artistico religioso*, Mons. Giuseppe Bortolon (a cura di) Rettore del santuario di S. Vittore, I, 1, aprile 1920, p. 1.
- L'opinion publique*, « Sociologie de la communication », I, 1, 1997.
- La festa dei patroni guastata dalla continua pioggia. Impedite le processioni*, «Il Gazzettino», 15 maggio 1949, pas de page.
- La festa di San Vittore*, «L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre)», III, 6, giugno 1922, p. 41.
- La Festa Patronale*, «L'eco del santuario e parrocchia di S. Vittore sul Miesna», IV, n. 33, maggio 1930, p. 3.
- La giornata religiosa. «Modelli da copiare ». E' il suggerimento dato ai fedeli dal vescovo Brolo*, « Il Gazzettino », CXII, sabato 15 maggio 1999, p. XI.
- La nuova fiera di S. Vittore*, « Il Tomitano », I, 16, 16 maggio 1872, p. 147.

- La proibizione ministeriale delle processioni religiose*, « Il Tomitano », Anno VI, 27, 16 settembre 1877, p. 211.
- La provincia di Belluno. Rassegna delle forze produttive*, nel “Ventennale dell’era fascista”, Cortina d’Ampezzo, 1942.
- La religion civique à l’époque médiévale et moderne : chrétienté et Islam*, Actes du Colloque organisé par le Centre de Recherche d’Histoire Sociale et Culturelle de l’Occident, XII-XVIII siècle, Nanterre 21-23 juin 1993, Roma, Ecole Française de Rome, 1995.
- La religion populaire*, Actes du colloque international (Paris, 17-19 octobre 1977), Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1979.
- La religione degli europei II : un dibattito su religione e modernità nell’Europa di fine secolo*, Torino, Fondazione Agnelli, 1993.
- La religione degli europei: fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino, Fondazione Agnelli, 1992.
- La religiosité populaire*, « Social Compass », XXII, 2, 1975.
- La sagra di S. Vittore e Corona – 14 maggio*, «L’Eco del Santuario di S. Vittore», IV, 2, aprile-maggi- giugno 1923, pp. 12-13.
- La scuola pervertitrice*, « Vittorino da Feltre », XXXIII, n.s., XVI, Feltre 20 novembre 1904, nn. 21-11, pp. 89-90.
- Labande E.-R., *Pellegrini o crociati? Mentalità e comportamenti a Gerusalemme nel secolo XII*, «Aevum», LIV, 1980, pp. 217-230.
- Lacan J., *De nos antécédents*, Paris, Éd. du Seuil, 1966.
- Lacoste J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F. 1998.
- Lacoste J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F. 1998.
- Lacoste J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, trad. it. *Dizionario critico di teologia*, edizione italiana a cura di Piero Coda, Roma, Borla – Città Nuova, 2005.
- Lago G., *Nordest chiama Italia*, Vicenza, Neri Pozza, 1996.
- Lambert Y., *Dieu change en Bretagne*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985.
- Lanaro S. (a cura di), *Il Veneto*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1984.

- Lanaro S., *Intorno ai cattolici veneti e alle elezioni amministrative (1872-1889)*, « Archivio Veneto », XCIII, 1971, pp. 65-108.
- Lanaro S., *Società civile, “mondo” cattolico e Democrazia Cristiana nel Veneto tra fascismo e postfascismo*, in *La democrazia cristiana dal fascismo al 18 aprile. Movimento cattolico e Democrazia Cristiana nel Veneto. 1945-1948*, Venezia, Marsilio, 1978 (Istituto Gramsci Veneto – Ricerche 1), pp. 3-71.
- Lanaro S., *Società e ideologie nel Veneto rurale*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1976.
- Lanternari V., *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Milano, Il Saggiatore, 1959 e rist.
- Lanzoni F., *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, Roma, Multigrafica, 1963 [1927].
- Larese G. e Sandi M., *Popolazione*, in Union Camere del Veneto (a cura di), *Relazione sulla situazione economica del Veneto nel 2005*, Venezia, 2006, pp. 25-40.
- Latourelle R. (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive, venticinque anni dopo 1962/1987*, Cittadella, Assisi, 1987.
- Laurens S. et Roussiau N. (sous la direction de), *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.
- Lautman F., *Fête traditionnelle et identité locale. Rêve ?... ou recherche d'équilibre politique ?*, « Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique », *Identité culturelle et appartenance régionale*, 5, octobre 1985, pp. 29-36, [En ligne], mis en ligne le 23 juillet 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index2881.html>.
- Lautman F., *La fête locale. Mise en scène ? Mise en œuvre ?*, « Ethnologie française », XVII, 1, 1987, pp. 39-44.
- Lautman F., *La religione popolare*, in *Atlante delle religioni*, ideazione e realizzazione Ch. Balandier. Edizione italiana a cura di G. Filoramo, Torino, UTET, 1996, pp. 464-467.
- Lautman F., *Les Ostensions en Limousin*, « Ethnologie française », XIII, 4, 1983, pp. 320 et suivantes.
- Lavarini R., *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova, Marietti, 1997.

- Lazzarini A. e Vendramini F. (a cura di), *La montagna veneta in età contemporanea. Storia e ambiente. Uomini e risorse*, Convegno di Studio (Belluno, 26-27 maggio 1989), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991.
- Lazzarini A., *Degrado ambientale e isolamento economico: elementi di crisi della montagna bellunese nell'Ottocento*, in A. Lazzarini e F. Vendramini (a cura di), *Op. cit.*, 1991, pp. 47-68
- Lazzarini A., *Emigrazione e società*, C. Fumian et A. Ventura (a cura di), *Storia del Veneto 2. Dal Seicento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 119-134.
- Lazzarini A., *L'emigrazione temporanea della montagna veneta nel secondo Ottocento*, in Lazzarini A., *Campagne venete ed emigrazione di massa (1866-1900)*, Vicenza, Neri Pozza, 1981, pp. 231-274.
- Lazzarini A., *Movimenti migratori dalle vallate bellunesi fra Settecento e Ottocento*, « Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore », LXVIII n. 298, 1997, p. 43-61.
- Le Bras G., *Déchristianisation : mot fallacieux*, « Social Compass », X, 6, 1963, pp. 445-452.
- Le Bras G., *Etudes de Sociologie religieuse*, Paris, P.U.F., 1955-1956.
- Le Bras G., *Etudes de Sociologie religieuse*, trad. it. *Studi di sociologia religiosa*, Milano, Feltrinelli, 1969.
- Le Bras G., *Statistique et Histoire Religieuse - Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du Catholicisme dans les diverses régions de France*, « Revue d'histoire de l'Église de France » XVII, 1931, pp. 425-449.
- Le fasi del restauro degli affreschi*, « Il nuovo Feltrino », marzo 2002, pp. 8-9.
- Le Goff J., *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988 [1977].
- Le Moigne J.-L. et Pascot D. (publiés par), *Les processus collectifs de mémorisation. Mémoire et organisation*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence 28 et 29 juin 1979, GRASCE – Faculté d'Economie Appliquée, Librairie de l'Université (pas de date de publication).
- Lefebvre H., *La production de l'espace*, Paris, Editions Anthropos, 1974.
- Legros P., Monneyron F., Renard J.-B., Tacussel P., *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, 2006.

- Lenclud G., *La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie*, « Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique », *Habiter la Maison*, 9, octobre 1987, pp. 110-123 [En ligne], mis en ligne le 19 juillet 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index3195.html>.
- Lenclud G., *Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir*, numéro *L'incroyable et ses preuves*, « Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe », n. 14, mars 1990, pp. 5-19, [En ligne], mis en ligne le 17 juillet 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index2967.html>.
- Leone XIII, Lettre encyclique *Rerum Novarum* (le 15 maggio 1891), Città del Vaticano, Vaticana Editrice.
- Les apories du territoire. Espaces, couper/coller*, « Espace Temps. Réfléchir les sciences sociales », 51-52, 1993.
- Les Ostensions en Limousin*, « Ethnologie française », XIII, n.4, 1983.
- Les religions populaires*, Colloque international 1970, Québec, Presses de l'université de Laval, 1972.
- Lettere al cronista – La festa di San Vittore*, « Il Gazzettino », LXXVII, 113, mercoledì 15 maggio 1963, p. 6.
- Lévy J. et Lussault M. (sous la direction de), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003.
- Lévy-Bruhl L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1922.
- Littré P.-E., *Dictionnaire de la langue française*, Monte-Carlo, Editions du Cap, 1968, entrée *Lieu*.
- Lombardi Satriani L. M., « Ritorno » o permanenza del sacro?, « Studi di sociologia », XXVI, 3-4, 1988, pp. 371-376.
- Lombardi Vallauri L., *Nera luce: saggio su cattolicesimo e apofatismo*, Firenze, Le lettere, 2001.
- Longo O. e Viola F. (a cura di), *La montagna veneta. Fra rilancio territoriale e nuova identità economica*, Milano, Franco Angeli, 2005.

- Loria A., *La sociologia : il suo compito, le sue scuole, i suoi recenti progressi : conferenze tenute all'università di Padova gennaio-maggio 1900*, Verona – Padova, Drucker, 1900.
- Loricchio M. E. (a cura di), *Graziadio Isaia Ascoli: biografia di un intellettuale*, Monfalcone (GO), Edizioni della Laguna, 1999.
- Lucchesi G., entrée *Vittore e Corona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Città Nuova Editrice, 1969, vol. XII, coll. 1290-1293.
- Luckmann Th., *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, trad. it. *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1969 [1963].
- Luoghi dello spirito. Eremi, conventi, abbazie: l'ospitalità nei monasteri italiani tra ricerca spirituale, arte, storia, natura*, Milano, Touring Club Italiano, 2004. Coll. Guide Accoglienza.
- Lytotard J.-F., *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Ed. de Minuit, 1979.
- M. Weber, *Politik als Beruf* (1919), trad. it. *La politica come professione*, Milano, Edizioni di Comunità, 2001.
- Maffesoli M., *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, P.U.F., 1979.
- Magatti M., *Persona e mutamento sociale. La « globalizzazione » cambia davvero qualcosa ?*, « Studi di Sociologia », XL, 4, settembre-dicembre 2002, pp. 413-430 ;
- Magister S., *Chiesa extraparlamentare: il trionfo del pulpito nell'età postdemocristiana*, Napoli, L'ancora, 2001.
- Magri F., *L'Azione Cattolica in Italia*, Milano, La Fiaccola, 1953.
- Mannheimer R. (a cura di), *La Lega Lombarda*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- Mannoni P., *Les représentations sociales*, Paris, P.U.F., 1998.
- Marais J.-L., *Bâtir des lieux : les paroisses et leurs œuvres dans l'espace urbain. L'exemple d'Angers du Concordat à nos jours*, in Bertrand J.-R. et Gasnier A., *Repères géographiques et religions*, in J.-R. Bertrand et Müller C. (sous la direction de), *Religions et territoires*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 65-76.
- Marani A., *Il progetto politico-religioso di Leone XIII in Italia : la costituzione delle conferenze episcopali regionali*, Menozzi D. (a cura di), *Episcopato e società tra*

- Leone XIII e Pio X. Direttive ed esperienze locali in Emilia-Romagna e Veneto*, Bologna, Il Mulino, 2000
- Maraval P., *Les pèlerinages en Orient du I^{er} au VII^{ème}*, in J. Chélini et H. Branthomme, *Op. cit.*, 1982, pp. 54-79.
- Marcel J.-C., *Le durkheimisme dans l'entre-deux guerres*, Paris, P.U.F., 2001.
- Marchisio R., *Ripensare la laicità: tra pluralismo e individualismo religioso*, « Rassegna italiana di sociologia », XLVI, 4, ottobre-dicembre 2005, pp. 605-629.
- Marcucci D., *Santuari mariani d'Italia. Storia, fede, arte*, VI ed., Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline 1998 [1993].
- Mariage, mariages. Le scénario change, le mystère demeure*, « Autrement », série Mutations, 105, mars 1989.
- Marié M., *Territoire sans nom. Pour une approche des sociétés locales*, Paris, Librairie des Méridiens, 1982.
- Martelli S. et Romano M. C., *Bibliografia generale della Sociologia della italiana della religione (1981-1991 con addenda 1992)*, in Burgalassi S., Prandi C. e Martelli S. (a cura di), in *Immagini della religiosità in Italia*, Introduzione di C. Cipolla, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 331-355.
- Marx K., *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, I ed. a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi, 1975, pp. 394-412.
- Mary A., *Religion de la tradition et religieux post-traditionnel*, « Enquête », *Usages de la tradition*, 2, 1995, pp. 121-142 [En ligne], mis en ligne le 7 mars 2007. URL : <http://enquete.revues.org/document315.html>.
- Massenzio M., *The Italian school of 'history of religions'*, « Religion », 35, 2005, pp. 209-222.
- Maugeri M., *I nordestrani. Racconti e storie del Nord-Est, terra di imprenditori e autonomisti*, Milano, Sperling & Kupfer, 2001.
- Mauss M. avec Hubert H., *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., Quadrige, 2001 [1950].

- Mauss M., *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Etude de morphologie sociale*, Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., Quadrige, IX éd., 2001 [1904-1905], pp. 389-477.
- McAlister E., *Globalization and the Religious Production of Space*, «Journal for the Scientific Study of Religion», XLIV, 3, 2005, pp. 249-255.
- McCauley R. N. and Whitehouse H., *Introduction: New Frontiers in the Cognitive Science of Religion*, «Journal of Cognition and Culture», 5.1-2, 2005, pp. 1-13.
- Mead G. H., *Mind, self and society*, Chicago, Chicago University Press, 1934.
- Meneghel L., *Notiziario (rassegna stampa)*, «El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio a cura della Famiglia Feltrina», VII, 14, aprile-giugno 1973, pp. 20-22.
- Menis G. C., *Storia del Friuli dalle origini alla caduta dello stato patriarcale (1420)*, Udine, Società filologica friulana, II ed., 1974.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Meslin M., *L'homo religiosus existe-il ?*, «Cahiers d'anthropologie religieuse», n. 1, 1992, pp. 7-18.
- Meslin M., *Pour une science des religions*, Paris, Editions du Seuil, 1973.
- Mezzadri L., Tagliaferri M., Guerriero E. (diretto da), *Le diocesi d'Italia*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 2008.
- Miatto le Père Arnaldo, *Lettre du Vicaire épiscopal, IX centenario del Santuario dei Santi Martiri Vittore et Corona. Proposta di pellegrinaggi foranei*, Feltre le 15 mars 2002.
- Minella A., *Il Santuario dei Santi Martiri Vittore e Corona. Feltre*, Feltre, Tipolitografia «Beato Bernardino», 1995.
- Ministero dell'economia e delle finanze. Dipartimento per le politiche di sviluppo e coesione, *VIII Relazione sullo stato della montagna italiana*, Roma, Istituto Poligrafico e della Zecca di Stato, 2002.
- Ministero per la Costituente, *Rapporto della Commissione Economica*, "Agricoltura", tomo I-*Relazione*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1947, pp. 401-460 et tomo II-*Appendice*, (*Interrogatori, questionari monografie*), Roma, I.P.S., 1946, pp. 380-388.

- Mons. G.B. Dott. Zanettino, *La Religione cristiana e i Magistrati*, « Vittorino da Feltre », XXVIII, N.s., XI, n. 5, 2 maggio 1899, pp. 34-35.
- Moore Jr. B., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1969.
- Morani M., *Latino « sacer » e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, « Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche », LV, 1, pp. 30-46.
- Morel C., *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris, l'Archipel, 2004, trad. it. *Dizionario dei simboli, dei miti e delle credenze*, Firenze – Milano, Giunti, 2006.
- Morel C., *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris, l'Archipel, 2004, p. 358.
- Morinis E. A., *Sacred Journeys. Anthropology of pilgrimages*, Westport, London, Greenwood Press, 1993.
- Moschetti A., *I danni ai monumenti e alle opere d'arte delle Venezie nella guerra mondiale MCMXV-MCMXVIII*, Venezia, Ferrari, 1928-1931.
- Mosi, R. *Storia della sociologia religiosa fino al 1931*, in S. Burgalassi, *Sociologia della religione in Italia dalle origini al 1967*, Roma, Edizioni Pastoralis, 1967, pp. 9-28, en particulier pp. 16-19.
- Moulin L., *La vie quotidienne selon Saint Benoit*, in *La vie quotidienne des religieux au Moyen âge : X^e – XV^e siècle*, Paris, Hachette, 1990.
- Muccin Mgr Gioacchino, *Lettera pastorale della Quaresima*, « L'Amico del Popolo », LXIII, 8, 1972, pp. 3-4.
- Musmeci S., *Il concetto di bene culturale*, Acireale, Bonanno, 1995.
- Naz R. (sous la direction de), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris – VI, Librairie Letouzey et Ané, 1965.
- Needham J., *Time and Eastern Man*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland, 1965.
- Negruzzo S., *Il papa liturgista. Nel cinquecentesimo anniversario della nascita di San Pio V*, « Rivista Liturgica », terza serie, XCI, 6, novembre-dicembre 2004, pp. 935-946.
- Nel decennale della scomparsa di don Giulio Gaio*, « Il nuovo Feltrino », marzo 2002, p. 11.
- Neusner J., *Between Time and Eternity. The Essentials of Judaism*, Encino, California, 1975 ;

- Newett M. M., *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem in the Year 1494*, Manchester, Manchester University Press, 1907.
- Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. franç *Le gai savoir*, Paris, Flammarion, 1997 [1958].
- Nietzsche F., *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, trad. franç. *Deuxième Considération intempestive : de l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire du point de vue de la vie*, Paris, Fayard (Mille et une nuits), 2000 [1873-1876].
- Nisbet A., *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966.
- Nora P. (sous la direction de), *Les lieux de mémoire, La République*, Paris, Gallimard, 1984.
- Nora P. (sous la direction de), *Les lieux de mémoire. La France 3 : De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, 1992 [1984].
- Nord Est 2005. Rapporto sulla società e l'economia*, a cura di D. Marini, Venezia, Marsilio, 2005.
- Novecento monete antiche trovate a San Vittore*, « Il Gazzettino », LXXXIV, 110, giovedì 13 maggio 1971, p. 6.
- Novello A., *Osservazioni di patologia ortopedica in occasione della ricognizione dei Corpi dei Ss. Mm. Vittore e Corona in Feltre*.
- O. Tschannen, *The secularization paradigm : A systematization*, « Journal for the Scientific Study of Religion », XXX, 4, 1991, pp. 395-415.
- Oggi la festa di San Vittore*, « Il Gazzettino », LXXXIII, 112, mercoledì 14 maggio 1969, p. 9.
- Olgiati L., *La catechesi e la parrocchia, chiesa locale*, Leumann (Torino), Editrice Elle Di Ci, 1979.
- Oliva S. (a cura di), *La congiuntura del nord est. Consuntivo primo semestre 2006 – Previsioni secondo semestre 2006*, Coordinamento di D. Marini, 2006 (Quaderni FNE Collana Osservatori 35).
- Orrieux L. M., *Le pèlerinage dans l'Écriture sainte*, in « Lumière et vie », 79, septembre-octobre 1966, pp. 5-34, numéro spécial intitulé *Le Pèlerinage*.

- Otto R., *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, trad. franç. *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2001 [1^{ère} éd. franç. 1929].
- Otto R., *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, trad. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Torino, Feltrinelli, 1966.
- Oursel R., *Sanctuaires et chemins de pèlerinage*, Paris, Les Editions du Cerf, 1997.
- P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, in P. Nora (sous la direction), *Les lieux de mémoire*, t. I *La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp. VII-XLII.
- Pace E. e Verdi L. (a cura di), *Scritti in onore di Sabino Acquaviva*, Padova, CEDAM, 2005.
- Pace E., *Il singolare pluralismo degli italiani*, «Studi Emigrazione / Migration Studies », XLI, 154, 2004, pp. 476-486.
- Pace E., *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Roma, Carocci, 2007.
- Pace E., *Pilgrimage as Spiritual Journey*, « Social Compass », n. 2, 1989, pp. 229-244.
- Paganelli A. e Todaro A., *Reperti pollinici del materiale proveniente dai sacelli di S. Vittore e S. Corona di Feltre e di S. Lorenzo del Pasenatico (Istria)*, in *Ricerche sui santi*, *Op. cit.*, 1984, p. 75.
- Palard J., *Les Recompositions territoriales de l'Eglise catholique entre singularité et universalité*, XLIV, 107, juillet-septembre 1999, pp. 55-76.
- Palazzini P. (diretto da), *Dizionario dei Concili*, Istituto Giovanni XXXIII nella Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, 1965.
- Panofsky E., *Gothic architecture and scholasticism*, trad. franç. *Architecture gothique et pensée scholastique*, Paris, Minuit, 1967.
- Paolini M., *Vajont : 9 ottobre 1963*, Roma – Torino, Produzione RAI ed Edizione Einaudi, 1999.
- Pardilla Á., *I religiosi ieri, oggi e domani*, Roma, Rogate, 2007.
- Pareto V., *Trattato di sociologia generale*, Milano 1964 [Firenze, 1916 et 1923].
- Parsons T., *The Social System*, Glencoe, Free Press of Glencoe, 1951 [1937]
- Paschini P., *Storia del Friuli*, Udine, Arti grafiche friulane, 1975.

- Pasole B., *Breve compendio delle cose più notabili dell'antiquissima et nobilissima città di Feltre, cominciando dalla sua fondazione sino all'anno dell'humana salute 1580*, Bentivoglio L. e Claut S. (a cura di), Feltre, Edizioni P. Castaldi, 1978.
- Pasolini P. P., *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 2000 [1975].
- Pasuch E., *Il vescovo Salvatore Bolognesi*, «Dolomiti», IV, 2 et suivants, 1986.
- Pat M., *Il laicato cattolico nella chiesa feltrina*, «El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio a cura della Famiglia Feltrina», VII, 14, aprile-giugno 1973, pp. 18-19.
- Pat M., *Manlio Pat: la Casa esercizi chiede unità*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», 61, 29 dicembre 2007, p. IV.
- Paulus VI, Allocuzione di Sua Santità Paolo VI, Ultima Sessione Pubblica Del Concilio Ecumenico Vaticano II, Martedì 7 dicembre 1965 (version numérique).
- Paulus VI, Exhortation Apostolique *Evangelii Nuntiandi* (le 8 décembre 1975), Città del Vaticano, Vaticana Editrice (version numérique).
- Paulus VI, Lettre apostolique en forme de Motu Proprio *Apostolicae Caritatis Pontificia Commissio De Spiritualibus Migratorum atque Itinerantium Cura Constituitur* (le 19 mars 1970), Città del Vaticano, Vaticana Editrice (version numérique).
- Pavese C., *La luna e i falò*, Torino, Einaudi, 1992.
- Pazè V., *Tre concetti di società civile. E un'eredità difficile da raccogliere*, «Teoria Politica», XXII, 2, 2007, pp. PAGES.
- Pechlaner H. et Manente M. (a cura di), *Manuale del turismo montano. Prospettive, cambiamenti e strategie di management*, T.U.P. –Touring University Press, Milano, 2002.
- Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla prima Crociata*, Convegno di Todi 8-11 ottobre 1961, Todi (PG), Accademia Tubertina, 1963.
- Pellin A., *Storia di Feltre*, Feltre (BL), Tipografia «Beato Bernardino», 2001.
- Penco G., *Storia del monachesimo in Italia dalla origini alla fine del Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1995 [1961].
- Penzo G., *La leggenda popolare religiosa o il problema del rapporto tra storia e sacro*, in *Memoria del sacro e tradizione orale*, Atti del terzo colloquio interdisciplinare del

- Centro Studi Antoniani Padova 4-6 gennaio 1984, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, pp. 61-66.
- Perco D. (a cura di), *Balie da latte: una forma peculiare di emigrazione temporanea*, Feltre (BL), Tipografia «Beato Bernardino», 1984.
- Perco D. (a cura di), *La cultura popolare nel bellunese*, premessa di M. Cortelazzo, Verona, Cariverona – Cassa di risparmio di Verona, Vicenza, Belluno e Ancona, 1995.
- Perco D., *Les nourrices de Vénétie migrantes temporaires*, «Sextant: revue du groupe interdisciplinaire d'études sur les femmes», 21-22, 2004, pp. 45 et suivantes.
- Perco D., *Il culto dei Santi Vittore e Corona in Brasile (Rio Grande do Sul)*, in Donà C. (a cura di), *I Martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, Feltre (BL), Tipografia «B. Bernardino», 1998, pp. 201-208.
- Perenzin G., *Feltre – San Vittore per San Paolo escursione effettuata l'11.11.1999*, «Il nuovo Feltrino», XI, 1, maggio 2000, p. 11.
- Perenzin G., *Un breve colloquio*, «Il nuovo Feltrino», XIII, 1, marzo 2002, p. 7.
- Philippart G., *Martirologi e leggendari*, in Cavallo G., Leonardi C. Menestò E. (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo*, 1, *Il medioevo latino*, II, *La circolazione del testo*, Roma, Salerno Ed., 1994, pp. 605-648.
- Piaget J., *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1926.
- Piana G., *Cristianesimo come « religione civile »?*, «Aggiornamenti sociali», LVII, 3, marzo 2006, pp. 223-234.
- Pie unioni delle Figlie di Maria*, «Il Vittorino da Feltre. Conversazioni bimensuali educative», XXX, n.s., 13 – Feltre, 7 novembre 1901 n. 21-22, pp. 87-88.
- Pierrard P., *La renaissance des pèlerinages au XIX^{ème} siècle*, in Chélini J. et Branthomme H., *Op. cit.*, 1982, pp. 295-318.
- Pietri Ch. et L., *Le pèlerinage en Occident à la fin de l'Antiquité*, in J. Chélini et Branthomme, *Op. cit.*, 1982, pp. 79-118.
- Piette A., *Des formes ordinaires de la vie religieuse. Entre anthropologie et ethnographie*, «Archives de sciences sociales des religions», XLV, 111, pp. 125-133.
- Piette A., *La religion de près: l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999.

- Pinho M. I., *Fatima – the religious tourism altar*, in *Journeys of Expression V: Tourism and the Roots / Routes of Religious Festivity*, Conference Proceedings of Centre for Tourism & Cultural Change (Belfast, Northern-Ireland, March 13-15 2006), Sheffield, 2006.
- Piras M., *Durkheim/Weber : les fondements sociaux de l'agir normatif les fondements sociaux de l'agir normatif chez Durkheim et Weber : le rôle du sacré*, « Archives de sciences sociales des religions », 2004, 127, (juillet-septembre 2004) 139-166.
- Pirotte G., *La notion de société civile*, Paris, Edition La Découverte, 2007.
- Pisati M., *La domenica andando alla messa. Un'analisi metodologica e sostantiva di alcuni dati sulla partecipazione degli Italiani alle funzioni religiose*, «Polis», XIV, 1 aprile 2000, pp. 115-136.
- Pistoia U. (a cura di), *La valle di Primiero nel medioevo. Gli statuti del 1367 e altri documenti inediti*, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1994.
- Pistoia U., *Nel segno di San Vittore. Testimonianze del culto nella valle di Primiero*, in C. Donà (a cura di), *Op. cit.*, pp. 101-110
- Pizzuti D. et Giannoni P., *Fede popolare*, Marietti, Torino, 1979.
- Plongeron B. (sous la direction de), *La religion populaire : dans l'occident chrétien : approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976.
- Poggi G., *Il clero di riserva*, Feltrinelli, Milano, 1963.
- Pollak M. et Heinich N., *Le témoignage*, « Actes de la recherche en sciences sociales », *L'illusion biographique* 62-63, juin 1986, pp. 3-29.
- Pollini G., *Comunità territoriale ed appartenenza simbolico-culturale: il contributo di Max Weber*, «Sociologia urbana e rurale», 17, 1985, pp. 33-50.
- Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, *Profilo del Dicastero*, Città del Vaticano, Vaticana Editrice, 2006 (version numérique).
- Pontificio Consiglio Della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio Vivente*, Roma, Vaticana Editrice, 1999.
- Popper K. R., *Logik der Forschung* trad. franç. *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.
- Popper K. R., *The Poverty of Historicism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960 [1957].

- Poulat E., *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977.
- Poulat E., *Pour une notion extensive de « religion populaire »*, « Ricerche di storia sociale e religiosa », VI, n. 11, Nuova Serie, gennaio-giugno 1977, pp. 45-52.
- Prandi C., *I dinamismi del Sacro fra Storia e Sociologia*, Brescia, Morcelliana, 1988.
- Prandi C., *Il Santuario : funzione, storia, modello* in Demarchi F. et Abbruzzese S. (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 39-45.
- Prandi C., *La religione popolare fra potere e tradizione*, Milano, Franco Angeli Editore, 1983.
- Prandi C., *La tradizione religiosa. Saggio storico-sociologico*, Roma, Borla, 2000.
- Prandi C., *Storia religiosa d'Italia e mondi popolari subalterni (tendenze e problemi)*, « Religioni e società », IV, 8, luglio-dicembre 1989, pp. 104-127.
- Presser S. et Stinson L., *Data collection Mode and Social Desirability. Bias in Self-Reported Religious Attendance*, « American Sociological Review », 63, 1998, pp. 137-145.
- Profeta G., *Le leggende di fondazione dei Santuari. Avvio di un'analisi morfologica*, « Lares », XXXVI, fasc. III-IV, 1970, pp. 245-258.
- Propp V. Ja., *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 2000 [1928].
- Quentin H., *Les martyrologes historiques du Moyen Age. Etude sur la formation du Martyrologe Romain*, Paris, Lecoffre – Gabalda, 1908.
- Quéré L., *Le tournant descriptif en sociologie*, « Current Sociology », XL, 1, Spring 1992, pp. 137-165, en particulier pp. 155-159.
- Quinzio S., *La sconfitta di Dio*, Milano, Adelphi, 1992.
- Quinzio S., *Religione e futuro*, Milano, Adelphi, 2001.
- Ragin C. C. and Becker H. S. (ed.), *What is a case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, rispettivamente pp. 121-137 et pp. 139-158.
- Ragionieri E., *La storia politica e sociale*, in *Storia d'Italia. Dall'unità ad oggi*, Torino, Giulio Einaudi Editore, vol. IV, t. III, 1976.

- Raphaël F., *Monopole du sacré. Confiscation, Stockage et Monopole du sacré*, in Philonenko M. et Simon M. (collection dirigé par), *Sanctuaires et clergés. Etudes d'Histoire des religions*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1985, pp. 167-179.
- Rech G., *La festa di S. Vittore: cambia la religiosità popolare*, in Coden F. (a cura di), *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona, 2004, pp. 271-295.
- Rech G., *Through a Sacred Space in the North of Italy: popular Catholicism between persistence and new meaning*, in *Journeys of Expression V: Tourism and the Roots / Routes of Religious Festivity*, Conference Proceedings of Centre for Tourism & Cultural Change (Belfast, Northern-Ireland, March 13-15 2006), Sheffield, 2006.
- Recherches et religions populaires, colloque international* (1973) Montréal, Bellarmin, 1976.
- Rédaction, *Feltre dopo il 1866*, « Panfilo Castaldi », II, 34, martedì 25 agosto 1868, pp. 137-138.
- Rédaction, *Il 14 maggio a S. Vittore*, I, n. 2, martedì 14 maggio 1867, p. 7.
- Rédaction, *Il materialismo*, « Vittorino da Feltre », XXVIII, N.s., XI, n. 4, 1 aprile 1899, pp. 26-27.
- Rédaction, *La religione dei socialisti*, « Vittorino da Feltre », XXIX, N.s., XII, n. 2, 1 febbraio 1900, pp. 10-11.
- Redazione, *Parte del verbale della seduta dell'associazione "La famiglia feltrina" del 24-4-'73*. «El Campanon. Rassegna di Feltre e suo territorio a cura della Famiglia Feltrina», VII, 14, aprile-giugno 1973, pp. 16-17.
- Regione del Veneto, *Il Mercato del lavoro nel Veneto. Tendenze e politiche. Rapporto 2005*, a cura di Veneto Lavoro, Venezia, 2005.
- Regione Veneto – Assessorato al Turismo (a cura di), *Guida al Veneto Religioso e Culturale. Giubileo 2000*, ARBE, 1996.
- Regione Veneto – Direzione Sistema Statistico Regionale, *Il Veneto si racconta. Rapporto statistico 2005*, Venezia, Regione Veneto, 2005.
- Regione Veneto – Direzione Sistema Statistico Regionale, *Rapporto Statistico Anno 2007. Il Veneto si racconta*, Venezia, Regione Veneto, 2007.

- Regione Veneto (a cura di), *Le nostre province. Rapporto statistico sulla provincia di Belluno 2005*, Venezia, Regione Veneto, 2005.
- Religione e politica. Il caso italiano*, Coines Edizioni, 1976, édition en italien du numéro monographique de la revue « Social Compass », XXIII, n. 2-3, 1976.
- Religione popolare e chiesa cattolica: riflessione sociologica, storico-antropologica, teologica, rassegna bibliografica*, « Rivista di Teologia Morale », XI, 42, aprile-giugno 1979, pp. 167-170.
- Relph E., *Place and Placelessness*, London, Pion, 1976.
- Relph E., *Place in Geography*, in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Editors-in-Chief: N. J. Smelser and P. B. Baltes, Amsterdam (et al.), Elsevier, 2001 (version numérique), pp. 11448-11451.
- Relph E., *Sense of Place*, in Hanson S. (editor), *Ten Geographic Ideas that changed the World*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1997, pp. 195-214 (trad. it.).
- Rémy J., *Laïcité et construction de l'Europe*, in Vincent G. et Willaime J.-P. (sous la direction de), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993, pp. 365-379.
- Renan E., *L'avenir de la science*, Paris, Calmann-Lévy, 1910.
- Renzetti E., *Con passo devoto*, in Demarchi F. e Abbruzzese S. (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 122-155.
- Riccardi A., *Santuari italiani e Vaticano II : tradizioni, crisi, ripresa*, « Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée », *Sanctuaires français et italiens dans le monde contemporain*, 117, 2, 2005, pp. 519-536.
- Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri sudi dal 1981 al 1983*, Feltre (BL), Tipografia B. Bernardino, 1984.
- Richard J., *A propos de l'homme religieux : les fondements anthropologiques de la religion d'après Paul Tillich*, « Cahiers d'anthropologie religieuse », 4, 1996, pp. 5-24.
- Ricœur P., *Passé, mémoire et oubli*, in Verlhac M. (coordonné par), *Histoire et mémoire*, Grenoble, Centre Régional de Documentation pédagogique de l'Académie de Grenoble, 1998. pp. 31-45.
- Ridolfi M., *Le feste nazionali*, Bologna, Il Mulino, 2003.

- Riegl A., *Der moderne Denkmalkultus Sein Wesen und seine Entstehung* (1903), trad. it. *Il culto moderno dei monumenti. Il suo carattere e i suoi inizi*, a cura di S. Scarrocchia, Bologna, Nuova Alfa Editoriale, 1990 [1981], pp. 25-75.
- Ries (a cura di), *Le origini del sacro e il problema dell'homo religiosus. Trattato di antropologia del sacro*, vol. 1, Milano, Jaca Book/Massimo, 1989.
- Ries J., *L'homo religiosus, il sacro e il santuario*, dans Demarchi F. e Abbruzzese S. (a cura di), *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi, 1995, pp. 24-38.
- Ries J., *Pèlerinages, pèlerin et sacralisation de l'espace*, in Caucci von Saucken P. (sous la direction de), *Pèlerinages. Compostelle, Jérusalem, Rome*, Paris, Editions Zodiaque – Desclée de Brower, 1999.
- Riondato E., *Specificazione logico-categoriale della memoria e della tradizione del sacro*, in *Memoria del sacro, Op. cit.*, 1984, pp. 29-42.
- Ritorna alla luce un complesso di architettura sacra minore*, « Il Gazzettino », LXXXVI, 112, sabato 12 maggio 1973, p. 8.
- Riva F., *Tradizioni popolari venete secondo i documenti dell'Inchiesta del Regno Italico* (1811), in «Memorie dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», XXXIV, II, Venezia 1966, pp. 345-364.
- Rivera A., *La cultura fra locale e globale: sei frammenti*, « Rassegna italiana di sociologia » XLV, 1, gennaio-marzo 2004, pp. 49-61.
- Rocca di San Vittore, lavori di sistemazione*, in « Il giornale di Feltre. La città », II, 4, agosto 2008, p. 7.
- Rocca G. (a cura di), *La sostanza dell'effimero. Gli abiti religiosi*, Catalogo della mostra 18 gennaio-31 marzo 2000 (Museo di Castel Sant'Angelo), Ed. Paoline, 2000.
- Rokkan S., *Cittadini, elettori, partiti*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Roldo A., *Storie di monasteri soppressi: le vicende in provincia*, « Dolomiti », XXX, 2, 2007, pp. 39-52.
- Romano R. (a cura di), *Le frontiere del tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1981.
- Rossi F. e Rosina A. con la coll. di Preda M., *Montagna veneta e malessere demografico*, in O. Longo e F. Viola (a cura di), *Op. cit.*, 2005, pp. 243-261, en particulier pp. 245-247.

- Roussel R., *Les pèlerinages à travers les siècles*, Paris, Payot, 1954.
- Roverato G., *L'industria del Veneto: storia economica di un « caso » regionale*, Padova, Esedra, 1996.
- Rusconi G. E., *Discorso pubblico e discorso teologico. La strategia comunicativa di papa Ratzinger*, « Il Mulino », n. 5, settembre-ottobre 2007, pp. 771-780.
- Rusconi G. E., *Discorso pubblico e discorso teologico. La strategia comunicativa di papa Ratzinger*, « Il Mulino », n. 5, settembre-ottobre 2007, pp. 771-780.
- Rusconi G. E., *Non abusare di Dio*, Milano, Rizzoli, 2007
- Rusconi G. E., *Se cessiamo di essere una nazione: tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- S. S. Acquaviva, *Premessa*, « Sociologia Religiosa », I, n. 1, 1957, pp. 5-7.
- Sabbatucci D., *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*, Milano, Mondadori, 1990
- Sacco S., *Mons. Vincenzo Savio vescovo di Belluno-Feltre*, « Dolomiti », XXVIII, 3, giugno 2004, pp. 7-14.
- Saint Augustin, *Confessiones*, trad. franç. *Les Confessions*, Paris, GF Flammarion, 1964.
- Saint-Blanchat C., *Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux*, in J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (sous la direction de), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 75-86.
- Saint-Martin I., *Art, espace et rite religieux en milieu hospitalier*, in Dianteill E., Hervieu-Léger D., Saint-Martin I. (sous la direction), *La modernité rituelle : rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, l'Harmattan, 2004, pp. 239-261.
- Saint-Martin I., *Voir, savoir, croire. Catéchisme et pédagogie par l'image au XIXe siècle*, Paris, Librairie Honoré Champion, 2003.
- Saintyves P., *Manuel de folklore*, Paris, Editions Nourry, 1936.
- Sale J. E. M., Lohfeld L. H., Brazil K., *Revisiting the Quantitative-Qualitative Debate: Implications for Mixed-Methods Research*, «Quality & Quantity», XXXVI, 1, February 2002, pp.43-53.
- Saluto del Rettore*, Donà C. (cura di), *I Martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia, culto, santuario*, Feltre (BL), Tipolitografia «B. Bernardino», 1998.

- Salvati M., *Economia e politica in Italia dal dopoguerra a oggi*, Milano, Garzanti, 1984.
- Sanguanini B. et Tessarolo M., *Beni culturali e modernità. Sociologia dei beni ambientali, architettonici, artistici, storici e mutamento culturale nelle società post-industriali*, Trento, Reverdito, 1994.
- Sartori L. (a cura di), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, atti del convegno Cascia 2-4 settembre 1981, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1983.
- Sartre J.-P., *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.
- Scapin P., *Sacro, religione e tradizione*, in *Memoria del sacro e tradizione orale. Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani Padova 4-6 gennaio 1984*, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, pp. 15-27.
- Schleiermacher F., *Über die Religion*, trad. franç. *De la Religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs* (1795. trad. nouvelle en français par B. Reymond, Paris, Van Dieren Éditeur, 2004).
- Schutz A., *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Nijhoff, 1962, trad. it. *Scritti sociologici*, Torino, Utet, 1979.
- Sciolla L., *Dimensioni della secolarizzazione*, « Rassegna italiana di sociologia », IXXX, 1, gennaio-marzo 1988, pp. 5-36.
- Sciolla L., *Teorie dell'identità*, L. Sciolla (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983, pp. 7-59.
- Secchi B., entrée *Territorio (pianificazione del)*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1996, vol. VIII, pp. 578-589.
- Secchi B., l'entrée *Territorio (pianificazione del)*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1996, vol. VIII, pp. 578-589, en particulier p. 578.
- Segalen M., *Où est déposée la liste ? Une enquête sur les cadeaux de mariage*, « Ethnologie française », XXVIII, 4, 1998, pp. 480-492.
- Segalen M., *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 2002 [1998].
- Segalen M., *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 2002 [1998].
- Segatti P., *L'offerta politica e i candidati della Lega alle elezioni amministrative del 1990*, « Polis », VI, 2, 1992, pp. 257-280.

- Segatti P., *Religiosità e territorio nel voto alla Democrazia cristiana dal 1948 al 1992*, « Polis », XIII, 1, aprile 1999, pp. 45-68.
- Segusini G., *Il tempio di san Vittore e di santa Corona. Cenni artistici e storici*, « Il Tomitano », V, 23, 11 maggio 1876, pp. 180-181.
- Séguy J., *Images et « religion populaire »*, « Archives des Sciences sociales des Religions », XXI, n.44/1, juillet-septembre 1977, pp. 25-44.
- Seidita M., *L' homo viator del giubileo : turista o pellegrino*, in C. Corposanto et L. Berzano (a cura di), *Giubileo 2000 : non tutte le strade portano a Roma. La Chiesa cattolica fra ecumenismo e autocelebrazione*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 143-164.
- Séjourné P., *Reliques*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, Tome 13, deuxième partie Commencé sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1937, coll. 2312-2376.
- Séjourné P., *Reliques*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, sous la direction d'A. Vacant et E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1937, Tome 13, deuxième partie, coll. 2312-2376, en particulier les coll. 2374-2375.
- Sesta M., *Una disciplina per le convivenze*, « Il Mulino », n. 3, maggio-giugno 2007, pp. 442-451, en particulier p. 443-444.
- Si rinnova una cara immemorabile tradizione di fede. Tutti i feltrini festeggiano oggi i loro Santi Patroni Vittore e Corona*, «Il Gazzettino», 14 maggio 1959, p. 6.
- Sigal P.-A., *L'apogée du pèlerinage médiéval : les XI^{ème}, XII^{ème}, XIII^{ème} siècles*, in J. Chélini et H. Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 1982.
- Silvestri G., *La Chiesa locale "soggetto culturale"*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1998.
- Simmel G., *Contributi ad una gnoseologia della religione*, in G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993, pp. 79-91, en particulier la première partie.
- Simmel G., *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin, Duncke & Humblot, 1989, trad. it. *Per una sociologia della religione* (1898), dans *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993, pp. 57-78.
- Simmel G., *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, trad. it. *Per una sociologia della religione* (1898), in *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, pp. 57-78 et

- Simmel G., *Il problema della condizione religiosa* (1911), G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993, pp. 143-157.
- Simmel G., *Philosophie der Mode* (1905), herausgegeben von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, .
- Simmel G., *Philosophie des Geldes*, trad. it. *Filosofia del denaro*, Torino, UTET, 1984.
- Simonato B. e Zasio G., *Il passaggio della cura del santuario dei Santi Vittore e Corona dal cleoro secolare ai frati fiesolani di san Girolamo nel secolo XV*, in Coden F. (a cura di), *Op. cit.*, 2004, pp. 113-154.
- Sivesind K. H., *Structured, Qualitative Comparison. Between Singularity and Single-Dimensionality*, «Quality & Quantity», 33, 1999, pp. 361-380.
- Smelser N. J. and Baltes P. B. (Editors-in-Chief), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam (*et al.*), Elsevier, 2001, pp. 1653-1659.
- Smelser N. J., *On Comparative Analysis, Interdisciplinarity and Internationalization in Sociology*, «International Sociology», XVIII, 4, December 2003, pp. 643-657.
- Sorge G., *La DC bellunese e le istituzioni locali*, dans *Montagne e veneti nel secondo dopoguerra*, a cura di F. Vendramini, prefazione di E. Franzina, Verona, Bertani Editore, 1988, pp. 93-133.
- Sperber D., *La Contagion des Idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Stark R. and Bainbridge W. S., *The future of Religion*, Berkeley, California University Press, 1985.
- Stark R. et Bainbridge W. S., *A Theory of Religion*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987
- Stella G. A., *Schei. Dal boom alla rivolta: il mitico Nordest*, Milano, Baldini & Castoldi, 1996.
- Stella P., *Il clero e la sua cultura nell'Ottocento*, in G. De Rosa, T. Gregory et A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa 3. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 87-113.

- Stella P., *Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento*, in De Rosa G., Gregory T. et Vauchez A. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. 3. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 115-142.
- Storia dei restauri e della manutenzione. Diego De Paoli: collaborare a 360 gradi*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», 61, 29 dicembre 2007, p. III.
- Sue R., *Temps et ordre social*, Paris, P.U.F., 1994.
- Sulla educazione religiosa e morale*, «Panfilo Castaldi», II, 20, martedì 19 maggio 1868, pp. 77-78 (première page)
- Tabacco G., *La storia politica e sociale*, in R. Romano e C. Vivanti (coordinata da), *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1974.
- Tamis F., *Il culto dei Santi nella Diocesi di Belluno-Feltre*, Belluno, Tipografia Piave, 1991.
- Tamis F., *Ristrutturazione delle parrocchie. In margine al concordato*, Belluno, Tipografia Piave, 1986.
- Tarot C., *De Durkheim à Mauss l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999, en particulier le chapitre 11.
- Tavano S., G. Bergamini, S. Cavazza (a cura di), *Aquileia e il suo patriarcato*, Atti del convegno internazionale di studio (Udine, 21-23 ottobre 1999), Udine, Arti grafiche friulane, 2000.
- Terray E., *Le religieux et le sacré*, in *La cité et le sacré*, numéro spécial de «Raison présente», n. 101, 1992, pp. 21-25.
- Terrin A. N., *La religiosità popolare in prospettiva fenomenologica. Tentazione di fondazione antropologico-religiosa*, in *Ricerche sulla religiosità, Op. cit.*, 1979, pp. 119-148.
- Tessarolo M., *I Santuari nel Veneto tra devozione e istituzione*, in F. Demarchi e S. Abbruzzese (a cura di), *Op. cit.*, 1995, pp. 166-169.
- The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1996 (version numérique).
- Tiezza N. (a cura di), *Storia religiosa del Veneto. Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto – Gregoriana Libreria Editrice, 1996.

- Tilatti A., *Tipologia e funzioni dei santuari nell'Italia nord orientale*, in A. Vauchez (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia : bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma, École française de Rome, 2007, pp. 75-88.
- Toponymes. Instruments et enjeux*, « Mots. Les langages du politique », 86, mars 2008.
- Toscano M. A., *Per una sociologia dei Beni Culturali*, « Sociologia e ricerca sociale », XXIV, 71, 2003, pp. 5-28.
- Tosi R., *Titolo V : la riforma della riforma può aspettare*, « Le Regioni », XXXIV, 4, agosto 2006, pp. 583-588.
- Tramontin S., *La Chiesa bellunese e feltrina e la resistenza*, in Tiezza N. (a cura di), *Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova, Giunta Regionale del Veneto, Gregoriana Libreria Editrice, 1996 (*Storia religiosa del Veneto*, VII), pp. 497-518.
- Trentini G. (a cura di), *Oltre l'intervista: il colloquio nei contesti sociali*, Torino, ISEDI, 2000, en particulier les pp. 78-87.
- Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de P. Imbs, Paris, Editions du CNRS, 1978 et éditions suivantes (support électronique : URL : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>).
- Triglia C., *Le subculture politiche territoriali*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- Triglia C., *Sviluppo senza autonomia. Effetti perversi delle politiche nel Mezzogiorno*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- Troeltsch E., *Das Wesen des modernen Geistes (1907)*, trad. it. *L'essenza dello spirito moderno*, in *L'essenza del mondo moderno*, a cura di Giuseppe Cantillo, Bibliopolis, Napoli, 1977, pp. 125-174.
- Troeltsch E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, trad. it. *Le dottrine sociali delle chiese e die gruppi cristiani*, Firenze, La Nuova Italia Ed., II ed. 1949 [Tübingen 1923], vol. I.
- Tschannen O., entrée *Sécularisation*, in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, Bernard Valade, Paris, P.U.F., 2005, pp. 632-633.
- Tschannen O., *Le débat sur la sécularisation a travers les Actes de la CISR*, « Social Compass », XXXVII, 1, 1990, pp. 75-84.

- Tschannen O., *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.
- Tullio-Altan C., *Antropologia. Storia e problemi*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Turismo religioso: tra cultura, business, religiosità, istituzioni e leggi. Un approccio interdisciplinare*, in C. Mazza (a cura di), *Turismo religioso. Fede, cultura, istituzioni e vita quotidiana*, , Ravenna, Longo Editore, 1992, pp. 95-104.
- Turner H. W., *From temple to meeting house : the phenomenology and theology of places of worship*, Den Haag, Mouton, 1979.
- Turner R. H., *Rôle et statut*, in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade, Paris, P.U.F., 2005, pp. 609-612.
- Turner V. W. and E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997.
- Turner V. W., *The Anthropology of Performance*, New York, Performing Art Journal Publications, 1986.
- Turner V. W., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, trad. it. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, Morcelliana, 1972.
- Turner V. W., *Variations on a Theme of Liminality*, in Moore S. F., *Secular Ritual*, Leiden, Van Gorcum, pp. 27-41.
- Turrin G., *I volontari del Ted all'opera. Da Vellai per il santuario*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo» 21 – 10 maggio 2008, p. II.
- Un anniversario che prepara il futuro et «Nel 1936, agli Esercizi...»*, in «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», 61, 29 dicembre 2007, p. I.
- Un balcone per san Vittore*, «L'eco del Santuario. Periodico della Basilica-Santuario Santi Vittore e Corona», Supplemento de «L'Amico del Popolo», n. 18, 21 aprile 2007, p. II.
- Un osservatore, *La sagra di s. Vittore e Corona*, «L'Eco del Santuario di S. Vittore (Feltre)», IV, 2, aprile maggio giugno 1923, pp. 12-13.
- Un progresso sociale dall'interno dell'uomo*, «L'Amico del popolo», 22 maggio 1982, p.7.
- Urech, E., *Dictionnaire des symboles chrétiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972.

- Una nuova stagione per la Chiesa*, « Il Mulino », 6, novembre-dicembre 2006, pp. 1054-1092.
- V. A. Doglioni + et L. Doglioni, *Notizie su Arpone da Vidor – Vescovo di Feltre (sec. XI) e su Giovanni, suo padre, Ricerche sui santi Vittore e Corona. Esami sulle reliquie e altri sudi dal 1981 al 1983*, Feltre (BL), Tipografia « Beato Bernardino », 1984, pp. PAGES.
- Valade B., *Le « sujet » de l'interdisciplinarité*, « Sociologie et sociétés », XXXI, 1, printemps 1999, pp. 11-21.
- Valduga A., *Considerazioni geologiche relative alla zona di provenienza della Cattedra*, in *Il santuario di S. Vittore. Arte e vicende*, Feltre, «P. Castaldi», 1974, pp. 139-140.
- Valera S., Guàrdia J. and Pol E., *A Study of the Symbolic Aspects of Space Using Nonquantitative Techniques of Analysis*, «Quality & Quantity», XXXII, 4, November 1998, pp. 367-381.
- Valéry P., *Tel quel II*, Paris, Gallimard, 1943.
- Van der Leeuw G., *Phänomenologie der Religion*, trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino, Boringhieri 1960 [1933].
- van Gennep A., *Les rites de passage*, Paris, Editions Nourry, 1909.
- van Gennep A., *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 1943.
- van Uytfanghe M., *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture : les avatars d'une relation ambiguë*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1989 (Settimane di Studio, XXXVI), pp. 155-202.
- Vansina J., *De la tradition orale : essai de méthode historique*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.
- Vaucher A. (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia : bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma, École française de Rome, 2007.
- Vaucher A. (sous la direction de), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, Ecole Française de Rome, 2000 (Collection de l'Ecole de Rome, 273).

- Vaucher A. (sous la direction de), *Sanctuaires français et italiens dans le monde contemporain*, Actes du colloque de l'École française de Rome (8 et 9 novembre 2002), Roma, Ecole française de Rome, 2006.
- Vaucher A., *Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communal à la fin du Moyen Age*, in Moleta V. (editor), *Patronage and Public in the Trecento*, Proceedings of the St. Lambrecht Symposium, Abtei St. Lambrecht, Styria 16-19 July 1984, Firenze, Olschki, 1986, pp. 59-80.
- Veblen T., *The theory of the leisure class*, trad. it. *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1948 [1899].
- Vecchi A., *Reliquia e tradizione orale nelle leggende di fondazione*, in *Memoria del sacro e tradizione orale*. Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani Padova 4-6 gennaio 1984, Padova, Edizioni Messaggero (EMP), 1984, pp. 45-60.
- Vecellio A., *Storia di Feltre in continuazione a quella del P. M. A. Cambruzzi*, Feltre, Tipografia « P. Castaldi », 1877, ristampa « P. Castaldi », 1971.
- Vergote A., *Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris, Editions du Cerf, 1999.
- Verlhac M. (coordonné par), *Histoire et mémoire*, Grenoble, Centre Régional de Documentation pédagogique de l'Académie de Grenoble, 1998
- Verret M., *Halbwachs ou le deuxième âge du durkheimisme*, « Cahiers internationaux de sociologie », LIII, 1972, pp. 311-336.
- Veyne P., *L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion*, « Enquête. Anthropologie, Histoire et Sociologie », *Interpréter, Surinterpréter*, 3, 1996, pp. 241-272, [En ligne], mis en ligne le 21 janvier 2008. URL : <http://enquete.revues.org/document623.html>.
- Viallet J.-P., *Anticléricalisme et laïcité en Italie*, « Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age. Temps Modernes », 98, 1986, pp. 837-851.
- Vian G., *Dalla crisi del "Veneto bianco" alla nuova evangelizzazione. Note sull'episcopato del Triveneto nel contesto delle trasformazioni di fine Novecento*, « Venetica », XV, 4, terza serie, 2001, pp. 95-113.

- Vicaire M.-H., *Les trois itinérances du pèlerinage au XIII^{ème} et au XIV^{ème} siècles*, in *Le pèlerinage*, Cahiers du Fanjeaux 15. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIII^{ème} et au début du XIV^{ème} siècles, Toulouse, Edouard Privat Editeur, 1980, pp. 18-19.
- Villari P., *La filosofia positiva e il metodo storico* et de S. Tommasi, *Il naturalismo moderno* :
- Vincent J.-F., Dory D., Verdier R. (sous la direction de), *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Vorgrimler H., *Neues theologisches Wörterbuch*, trad. it. *Nuovo dizionario teologico*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2004.
- Vovelle P. M., *Idéologies et mentalités*, Paris, La Découverte, 1985.
- Vukonic B., *Tourism and religion*, London, Routledge, 1997.
- Weber M., *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1998 [1922].
- Weber M., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, trad. franç. *L'éthique économique des religions mondiales (1915-1920)*, Paris, Gallimard, 1996.
- Weber M., *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », XXII, 1, 1906, trad. it. *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in *Il metodo nelle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 2003.
- Weber M., *Sociologie des religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996.
- Weber M., *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie (1913)*, in *Gesammelte Aufsätze Wissenschaftslehre*, trad. it. *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in *Il metodo nelle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 183-239.
- Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société. I. Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 1995 [1921].
- Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. franç. *Economie et société. II. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995 [1921].

- Weber M., *Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung*, trad. franç. *Considération intermédiaire. Théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde*, in *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996 [1922], pp. 410-460.
- Weiss L., *Globalizzazione*, « Rassegna italiana di sociologia », XXXIX, 2, aprile-giugno 1998, pp. 273-285 ;
- Wibo G., *Le visuel lieu de conversion*, « Catéchèse », 21, 1981, 85, pp. 101-108.
- Willaime J.-P., *La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions (Note critique)*, « Revue Française de Sociologie », XLVII, 4, octobre-décembre 2006, pp. 755-783.
- Willaime J.-P., *Sociologie des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Wilson B. R., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982, trad. it. *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 177.
- Wilson B., *The Return of the Sacred*, « Journal for the Scientific Study of Religion », XVIII, 3, 1979, pp. 268-280.
- Wortley J., *The origins of Christian veneration of body-parts*, « Revue d'histoire des religions », 1, 2006, pp. 5-28.
- Wunenburger J.-J., *Le sacré*, Paris, P.U.F., 2001 [1981].
- Zajde N., *Enfants de survivants*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- Zambaldi P., *Compendio storico, ed iconologico della città di Feltre del Signor P. Z.*, In *Feltre 1767 Nella Stamperia del Seminario Per Odoardo Foglietta*, con Licenza de' Superiori, Ristampa DBS, 1999 a cura di Sergio Claut.
- Zanatta A. L., *Le nuove famiglie. Felicità e rischi delle nuove scelte di vita*, Bologna, Il Mulino, 2003 [1997].
- Zannini G. B., *Il prete*, « Il Tomitano », I, marzo 1872, pp. 94-95.
- Zarifian P., *Temps et Modernité. Le temps comme enjeu du monde moderne*, Paris, l'Harmattan, 2001.
- Zenoni P., *Spettacolo, festa e territorio*, Milano, Apogeo, 2003.
- Zerubavel E., *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, trad. it. *Ritmi nascosti. Orari e calendari nella vita sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985.

Zerubavel E., *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, trad. it. *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*, Bologna, Il Mulino, 2005.

Zerubavel E., *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, trad. it. *Mappe del tempo : memoria collettiva e costruzione sociale del passato*, Bologna, Il Mulino, 2005.

Žitnik M. (sous la direction de), *Sacramenta. Bibliographia internationalis*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1992-2002 (7 voll.).

Bibliographie supplémentaire sur les guides italiens aux « Lieux de l'Esprit ».

Les guides publiés en Italie sur les sanctuaire et les lieux sacrés. Base de données Alice CD et recherche parmi les principales Sociétés Editrices spécialisées en guides touristiques.

Padre Giustino Farnedi con la collaborazione editoriale di Milena Luzzi, *Guida ai santuari d'Italia. Santi fondatori e patroni, manifestazioni religiose, storia, arte, tradizioni, accoglienza e prodotti tipici. 450 mete turistico-religiose*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1° edizione 1996 [460 p., ill., Eur 24,79 (Lit. 45.000)] -> Nuova edizione Bestseller 2004: Oltre 450 mete turistico-religiose [443 p., ill., br., Eur 14,50 (Lit. 28075)] ->Edizione Piemme mini pocket 2006 [443 p., ill., br., Eur 6,90 (Lit. 13360)]

June Walsh, Anne Walsh, *Guida all'ospitalità in conventi e monasteri d'Italia*, Firenze, Le Lettere serie Bed & Blessings, 2000 (© 1999). Per regione (14 luoghi recensiti) -> Nuova edizione rivista e aggiornata 2002.

Cesare Romanò, *Conventi d'Italia*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1997.

Gian Maria Grasselli, Pietro Tarallo, *Guida ai monasteri d'Italia. Storia, arte, ospitalità, attività culturale e religiose, visita guidata, prodotti tipici e artigianato*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1° edizione 1994. In copertina Oltre 400 luoghi di antica spiritualità. Diviso per regione: Veneto 21 censiti. -> Nuova edizione Bestseller rivista e aggiornata 2004: Veneto passano a 25.

Itinerari. Guida-annuario all'accoglienza cattolica in Italia. I centri e i servizi di ospitalità, accoglienza, soggiorno per il turismo religioso, sociale e culturale, Roma, Centro Italiano Turismo Sociale, Editoriale Italiana, 2000. 4° edizione 2002.

Luoghi dello spirito. Eremi, conventi, abbazie: l'ospitalità nei monasteri italiani tra ricerca spirituale, arte, storia, natura, Milano, Touring Club Italiano, 2004. Coll. Guide Accoglienza.

Abbazie monasteri e luoghi dello spirito, Milano, Touring Club Italiano, Nuova edizione, 2007, Coll. Guide Accoglienza.

TABLE DES MATIERES

Remerciements.....	
Sommaire.....	
Introduction	
PREMIERE PARTIE : LE SANCTUAIRE DANS UN CONTEXTE EN CHANGEMENT	
Une esquisse de morphologie sociale.....	
Chapitre 1	
Le sanctuaire de Feltre dans le contexte du Nord-est italien.....	
1. Le sanctuaire des saints Victor et Corona sur un « atlas historique ».....	
1.1. La situation géographique.....	
1.2. Une tradition à Feltre.....	
1.3. Les sanctuaires de la Vénétie.....	
1.4. L’histoire du sanctuaire dans son architecture.....	
2. Le cadre du Nord-est de l’Italie.....	
2.1. La géographie du Nord-est.....	
2.2. Le cours récent de l’économie du Nord-est.....	
2.3. La politique dans la crise de la Vénétie blanche.....	
2.4. Une donnée manquante : la montagne.....	
Chapitre 2	
La mentalité religieuse change : aux sources des représentations collectives.....	
1. Aux origines de la mentalité religieuse locale : le dix-neuvième siècle.....	
1.1. La mentalité religieuse locale à la fin du 19ème siècle.....	
1.2. Les sources écrites du 19e siècle : les périodiques à inspiration religieuse.....	
a. Les périodiques étudiés.....	
1.3. L’analyse du contenu des sources du 19e siècle.....	

2.	Un contexte profane et sécularisé ?
2.1.	La Vénétie sort d'une hégémonie ecclésiale.....
2.2.	Aujourd'hui à Feltre : « ne mêlez pas le sacré avec le profane ».....
2.3.	Les sources écrites du 20e siècle : des mots-clés aux représentations collectives....
a.	Les périodiques étudiés.....
b.	Mots-clés et production de représentations collectives.....
3.	Le contexte local est-il sécularisé ?.....
3.1	Une région religieuse ?.....
3.2	La pratique religieuse.....
a.	Le cadre d'ensemble
b.	La Vénétie et le diocèse de Belluno – Feltre.....
3.3	Les étapes de la vie entre solennité et pragmatisme.....
c.	Les confirmations.....
d.	Les mariages religieux.....
e.	Les séparations et les divorces.....

Conclusions de la première partie.....

DEUXIEME PARTIE : LES MECANISMES D'ENRACINEMENT DE LA RELIGIOSITE LOCALE

Les mécanismes d'enracinement de la religiosité locale.....

Chapitre 3

La dévotion : les éléments d'un conflit.....

1.	Le sanctuaire et le sens du sacré.....
1.1.	Le sanctuaire : une définition générale.....
1.2.	Pour qualifier un espace : le sacré.....
1.3.	Histoire et légende : une esquisse d'analyse historico-morphologique.....
2.	La religion institutionnelle.....
2.1.	Le sanctuaire entre « structure religieuse universelle » et institution religieuse.....
2.2.	De l'« efflorescence » à l'institutionnalisation : les éléments d'un conflit.....
2.3.	Institutionnalisations : la solution du conflit ?.....

- 3. La religion populaire.....
- 3.1. La dévotion populaire et les sanctuaires.....
- 3.2. La religion populaire : une notion hétérogène.....
- 3.3. Religion et culture populaire en Vénétie : une religion réappropriée ?.....

Chapitre 4

L'espace dans l'analyse des lieux.....

- 1. Le sanctuaire et l'espace : sacralisation de l'espace et société locale.....
- 1.1. Sacraliser l'espace : la marche dans un but religieux.....
- 1.2. Les pèlerinages : une pratique d'appropriation sacrale.....
- 1.3. Le pèlerinage aux Saints Patrons et à l'art local.....
- 1.4. Le sanctuaire élevé à patrimoine national – bien culturel.....

- 2. Le sanctuaire comme lieu qui s'ouvre au territoire.....
- 2.1. L'interaction des hommes avec le territoire.....
- 2.2. Lieu et non-lieu ou l'espace significatif.....
- 2.3. « Lieu anthropologique » et « lieu de la rencontre ».....
- 2.4. Production, construction ou invention d'un haut lieu ?.....

Chapitre 5

Le temps : l'histoire face à la mémoire collective religieuse.....

- 1. Le temps : un enjeu social et religieux.....
- 1.1. Définir, régler et structurer le temps.....
- 1.2. Si le temps a un sens : la structuration des calendriers.....
- 1.3. Un temps sacré : la fête du Saint Patron.....
- 1.4. Si le temps est mauvais : le vécu religieux.....

- 2. Le sanctuaire et la mémoire collective.....
- 2.1. Le sanctuaire et la mémoire.....
- 2.2. Le sanctuaire comme lieu de mémoire.....
- 2.3. Des lieux pour ou en mémoire de l'expérience religieuse.....
- 2.4. Se relier à la mémoire : la transmission d'une tradition religieuse.....

Conclusions de la deuxième partie.....

TROISIEME PARTIE : LE SANCTUAIRE ET LA VILLE

Le bilan empirique de l'enquête de terrain.....

Chapitre 6

Le dynamisme religieux du diocèse de Belluno – Feltre.....

1. Les actes de dévotion extraordinaires : une religiosité de la fête.....
 - 1.1. La fête des Saints Patrons.....
 - 1.2. Les fidèles se rendent au sanctuaire.....
 - a. Les groupes paroissiaux fêtent leurs Saints Patrons.....
 - b. Les pèlerinages qui se rendent au sanctuaire.....
 - De Feltre : quatre kilomètres environ – départ à cinq heures trente.....
 - De Santa Giustina : dix-huit kilomètres environ – départ à deux heures du matin....
 - Un autre pèlerinage : de Lamon le dimanche avant la fête.....
 - 1.3. La liturgie de la fête : les rites de la rencontre.....
 - a. l'arrivée au sanctuaire.....
 - b. la célébration eucharistique.....
 - c. le congé des Saints Victor et Corona.....
 - 1.4. Été et hiver au sanctuaire : une pratique ordinaire est-elle possible ?.....
 2. Le cas des mariages : comment personnaliser un rite de passage.....
 - 2.1. Un rite de passage au vingt et unième siècle : aspects civils et religieux.....
 - 2.2. Le changement du goût, du cadre institutionnel et du contrôle social.....
 - 2.3. Enjeu de l'esthétique et saint Victor : la valeur adjointe d'un mariage au sanctuaire.....

Chapitre 7

Les indicateurs d'un lien social : la ville sécularisée et son sanctuaire.....

1. Le sanctuaire en question.....
 - 1.1. Les restaurations du sanctuaire: l'engagement de tout un siècle.....
 - a. La période qui suit la Grande Guerre : les premiers travaux.....
 - b. Les restaurations suivantes : en vue d'un « usage collectif » ?.....

1.2.	Le sanctuaire qui se renouvelle : forme et matière d'un changement social.....
1.3.	De nouveaux usages pour le sanctuaire.....
2.	La société locale et son sanctuaire.....
2.1.	La ville s'active : l'association « Santi Martiri Vittore et Corona ».....
2.2.	Les relations ville – sanctuaire : un réseau social ?.....
a.	les rapports directs.....
b.	les rapports indirects.....
2.3.	Les acteurs en jeu.....
3.	Les institutions laïques.....
3.1.	« Places réservées » aux autorités.....
3.2.	Sanctuaire et apprentissage culturel.....
3.3.	Images de la ville et mémoire religieuse.....
	Conclusions de la troisième partie.....

CONCLUSIONS

1.	Les caractéristiques d'un lieu sacré en modernité
a.	la visibilité.....
b.	la durée.....
c.	la relation.....
2.	Les qualifications du « lien ».....
a.	la dévotion.....
b.	le repère.....
c.	le patrimoine.....
3.	Entre beauté et tradition : des « bonnes raisons » pour fréquenter un sanctuaire.....
4.	Retour sur l'approche et sur la méthode : les développements de notre étude.....

ANNEXES

A.	CHRONOLOGIES.....
	PREMIERE PARTIE : UNE CHRONOLOGIE POUR LE SANCTUAIRE.....
1.	Avant le dix-neuvième siècle : les dates les plus importantes.....
2.	Les dates importantes du dix-neuvième siècle.....

3. Les dates importantes du vingtième siècle.....	
DEUXIEME PARTIE : LES SOURCES ECRITES.....	
1. Les sources imprimées disponibles – toute les formes.....	
B. CARTES GEOGRAPHIQUES.....	
PREMIERE PARTIE : SITUER LES LIEUX.....	
1. L’Italie.....	
2. La Vénétie.....	
3. La province de Belluno.....	
DEUXIEME PARTIE : LES PLANS THEMATIQUES.....	
1. Les « couleurs politiques » du Nord de l’Italie selon I. Diamanti : les « leghe » pour l’autonomie	
2. Les « couleurs politiques » de la « deuxième république » selon Diamanti.....	
3. Géographie électorale de la « Lega Nord » selon Diamanti.....	
4. La répartition des provinces ecclésiastiques: l’Italie.....	
5. Le « Triveneto ».....	
6. Le diocèse de Feltre dans les siècles.....	
C. DONNEES STATISTIQUES.....	
PREMIERE PARTIE : INDICES GENERIQUES ET SOCIO-STRUCTURELS.....	
1. Les taux génériques.....	
2. Le Produit Intérieur Brut - PIB (en italien Prodotto interno lordo - PIL).....	
3. Le tourisme.....	
4. Les mariages.....	
5. Les séparations et les divorces.....	
DEUXIEME PARTIE : LA PRATIQUE RELIGIEUSE.....	
1. La participation à la messe : une comparaison.....	
2. La condition du diocèse de Belluno – Feltre.....	
TROISIEME PARTIE : LES INTERRUPTIONS VOLONTAIRES DE GROSSESSE	
1. Petite introduction à un thème difficile.....	
2. Les données statistiques disponibles.....	
D. DOCUMENTS.....	
PREMIERE PARTIE : LES DOCUMENTS DES ARCHIVES DU SANCTUAIRE	
1. Les ostensions des reliques de 1943.....	
2. Le comité « Pro Restauri San Vittore ».....	

3. L'iconographie baroque inventant la « Feltrinità des saints Victor et Couronne ».....

DEUXIEME PARTIE : MATERIEL RELIGIEUX RECUEILLI PENDANT L'ENQUETE

1. Exemples de feuilles pour suivre la messe : les couvertures.....

2. Annonce du pèlerinage au sanctuaire des saints Victor et Couronne : les bulletins paroissiaux.....

3. Les brochures disponibles au sanctuaire.....

4. L'hebdomadaire « L'Amico del Popolo » offre un souvenir aux fidèles arrivant au sanctuaire le 14 mai 2007.....

TROISIEME PARTIE : LE SANCTUAIRE ENTRE RELIGIEUX ET CULTUREL..

1. Les sanctuaires d'Italie illustrés : mai 1930.....

2. Le Jubilé de l'An 2000.....

3. Des initiatives religieuses et culturelles.....

E. SOURCES LITTERAIRES.....

1. La légende de fondation du sanctuaire.....

2. La musique dédiée aux Saints Victor et Couronne.....

F. PHOTOGRAPHIES.....

PREMIERE PARTIE : LA SITUATION DU SANCTUAIRE.....

1. La position du sanctuaire: vues panoramiques.....

2. Eléments architectoniques importants.....

DEUXIEME PARTIE : LE TEMPS SACRE.....

1. L'ethnographie de 2001.....

2. La fête du 14 mai 2002 : neuf cent ans de Saint Victor.....

3. Le pèlerinage de Santa Giustina au sanctuaire: le 14 mai 2004.....

4. Le pèlerinage de Feltre au sanctuaire : le 14 mai 2005.....

5. La Fête du 14 mai 2008.....

TROISIEME PARTIE : LE TEMPS PROFANE.....

1. Le gouter dans le cloître du sanctuaire.....

2. Le pique-nique dans les près autour du sanctuaire.....

BIBLIOGRAPHIE.....