Pratiques et valeurs spatiales, pèlerines et touristiques : grands et petits lieux de pélérinage aujourd'hui

Marie-Hélène Chevrier

▶ **To cite this version:**

Marie-Hélène Chevrier. Pratiques et valeurs spatiales, pèlerines et touristiques : grands et petits lieux de pélérinage aujourd'hui. Histoire. Université de Lyon, 2016. Français. NNT : 2016LYSE2127 . tel-01449623

HAL Id: tel-01449623

https://theses.hal.science/tel-01449623

Submitted on 30 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

N°d'ordre NNT : 2016LYSE2127

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 483 Sciences sociales

Discipline : Géographie Aménagement et Urbanisme

Soutenue publiquement le 25 novembre 2016, par :

Marie-Hélène CHEVRIER

Pratiques et valeurs spatiales, pèlerines et touristiques

Grands et petits lieux de pèlerinage aujourd'hui

Devant le jury composé de :

Michel LUSSAULT, Professeur des universités, Ecole Normale Supérieure de Lyon, Président
Philippe DUHAMEL, Professeur des universités, Université d'Angers, Rapporteur
Denis RETAILLE, Professeur des universités, Université Bordeaux 3, Rapporteur
Emmanuelle PEYVEL, Maître de conférences, Université de Bretagne Occidentale, Examinatrice
Isabelle LEFORT, Professeure des universités, Université Lumière Lyon 2, Directrice

Université Lumière Lyon 2
Ecole Doctorale 483
UMR 5600 « Environnement Ville et Société »

Thèse de doctorat pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Lumière Lyon 2
Discipline : Géographie

Pratiques et valeurs spatiales, pèlerines et touristiques

Grands et petits lieux de pèlerinage aujourd'hui

Cliché : M.-H. Chevrier, Fatima (Portugal), 16/08/2015

Marie-Hélène CHEVRIER
Sous la direction d'Isabelle Lefort, professeur à l'Université Lumière Lyon 2
Présentée et soutenue publiquement le 25 novembre 2016

Composition du jury :

M. Philippe Duhamel, Professeur, Université d'Angers (*Rapporteur*)
Mme Isabelle Lefort, Professeur, Université Lumière Lyon 2 (*Directrice*)
M. Michel Lussault, Professeur, Ecole Normale Supérieure de Lyon (*Président*)
Mme Emmanuelle Peyvel, Maître de conférences, Université de Bretagne Occidentale (*Examinatrice*)
M. Denis Retaillé, Professeur émérite, Université de Bordeaux Montaigne (*Rapporteur)*

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2 UNIVERSITÉ DE LYON

EVS Environnement Ville Société

ed 483 Ecole doctorale SCiences SOciales Université de Lyon

Université Lumière Lyon 2
Ecole Doctorale 483
UMR 5600 « Environnement Ville et Société »

Thèse de doctorat pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Lumière Lyon 2
Discipline : Géographie

Pratiques et valeurs spatiales, pèlerines et touristiques

Grands et petits lieux de pèlerinage aujourd'hui

Marie-Hélène CHEVRIER
Sous la direction d'Isabelle Lefort, professeur à l'Université Lumière Lyon 2
Présentée et soutenue publiquement le 25 novembre 2016

Composition du jury :

M. Philippe Duhamel, Professeur, Université d'Angers (*Rapporteur*)
Mme Isabelle Lefort, Professeur, Université Lumière Lyon 2 (*Directrice*)
M. Michel Lussault, Professeur, Ecole Normale Supérieure de Lyon (*Président*)
Mme Emmanuelle Peyvel, Maître de conférences, Université de Bretagne Occidentale (*Examinatrice*)
M. Denis Retaillé, Professeur émérite, Université de Bordeaux Montaigne (*Rapporteur)*

« Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »

(Matthieu 22, 21)

Remerciements

Tout au long de mes trois années de doctorat, très nombreuses ont été les personnes qui ont contribué, de près ou de loin (et parfois sans en avoir conscience) à l'aboutissement de mes recherches. Je tiens à les remercier tout particulièrement.

Merci à Isabelle Lefort, ma directrice de mémoire, puis de thèse, pour avoir accepté de diriger ce travail (et redirigé quand les pistes de réflexions s'éparpillaient un peu trop), pour sa disponibilité et son suivi constant durant toutes ces années et les discussions toujours passionnantes que nous avons eues depuis ma première année de master.

Merci à Philippe Duhamel, Michel Lussault, Emmanuelle Peyvel et Denis Retaillé d'avoir accepté d'évaluer ce travail et de faire partie de mon jury.

Merci aux membres de l'Institut de Recherches Géographiques et tout particulièrement à son directeur, Manuel Appert, et à son gestionnaire, Jérémie Philibert, pour m'avoir permis de travailler dans les meilleures conditions et pour avoir facilité mes participations à différents colloques.

Merci à l'équipe pédagogique de l'Université Lumière Lyon 2, plus particulièrement aux professeurs et autres doctorants avec lesquels j'ai partagé des enseignements : Manuel Appert, Claire Delfosse, Olivier Deslondes et Christian Montès, Clément et Louise, qui m'ont permis de découvrir les joies (et les difficultés) du métier d'enseignant. Ces trois années d'enseignement en licence, en me faisant passer de la géographie humaine générale à celle de l'espace rural et des ZUS aux CBD m'ont évité de rester cantonnée dans les espaces sacrés et m'ont permis d'acquérir de nouvelles compétences pédagogiques. Si les thématiques enseignées m'ont parfois paru quelque peu éloignées de mon domaine de recherche, les échanges avec les étudiants et les autres professeurs ont largement enrichi ma réflexion.

En bonne apprentie chercheur Mayennaise, j'ai fait mienne la devise départementale « Elargissez vos horizons ». Merci, donc, à tous ceux qui ont contribué à élargir mon horizon disciplinaire, à commencer par M. Mathieu et M. Braun, qui m'ont fait découvrir (et aimer) la géographie et la cartographie. Merci à tous les occupants de la « salle des doctorants » de l'IRG, Sylvain, Maël, Ninon, Franck, Quentin, Louise, Yannick et Adrien. Je n'irai pas jusqu'à dire que les dynamiques de versant, la granulométrie, les paléoenvironnements, les mobilités des personnes sous surveillance électronique, les usages cartographiques et les tours de Melbourne et de Seine-Saint-Denis n'ont plus aucun secret pour moi mais j'en sais certainement un (tout petit) peu plus qu'il y a trois ans.

Toujours pour ce qui est des « larges horizons », merci également à Lydia Coudroy de Lille et Olivier Givre, de l'atelier 6 de l'UMR 5600, dont j'ai suivi avec intérêt le séminaire « faire territoire, faire société », dans le cadre duquel j'ai pu présenter et discuter de mes travaux et les confronter avec d'autres.

Merci à Marie-Christine Doceul qui m'a permis de participer à l'élaboration d'un numéro de Géoconfluences *sur géographie et fait religieux, et à Emeline Comby, qui m'a donné l'opportunité d'intégrer l'équipe des Cafés géo de Lyon : ces deux expériences ont affirmé mon goût pour la diffusion scientifique auprès d'un public plus large et m'ont permis de découvrir d'autres sujets passionnants.*

Merci, enfin aux différents chercheurs que j'ai rencontrés à l'occasion de colloques et avec lesquels j'ai pu partager sur des thématiques plus ou moins proches des miennes. Merci tout particulièrement à l'association ASTRES dont tant les colloques que les journées de doctorants ont à chaque fois été l'occasion d'un nouvel élan dans mes recherches.

Le terrain a pris une très grande place dans ce travail de thèse et la multiplicité des sites étudiés fait qu'un nombre considérable de personnes ont été amenées à m'apporter leur aide à un moment ou à l'autre de mes recherches. J'aurais aimé tous les citer mais il faudrait probablement pour cela tout un chapitre… Je tiens néanmoins à remercier ceux qui ont pallié mes lacunes linguistiques : Vesna, Grzegorz, Marine et Juliette, grâce à qui j'ai pu proposer des questionnaires en croate, polonais, portugais et italien épargnés par les fautes grammaticales à défaut de l'être par mon accent.

Merci à tous ceux qui ont consacré de leur temps pour m'aider à trouver les bons interlocuteurs, particulièrement au père Eric Mouterde, à Guillaume Sorin, et à André Jung, ainsi qu'à toutes les personnes, recteurs, salariés des sanctuaires, bénévoles, salariés des offices de tourisme qui m'ont accordé un entretien et réservé un accueil toujours chaleureux. Je tiens à remercier tout particulièrement le recteur et l'équipe du sanctuaire de Knock qui m'ont rendue la tâche particulièrement aisée en me permettant d'enquêter à l'abri de la pluie - qui, certes, fait le charme du pays mais rend la tâche plus ardue- et d'élargir ma culture gastronomique au restaurant du sanctuaire. Merci également au recteur et aux paroissiens de L'Ile-Bouchard : sans vouloir établir de classement, je dois tout de même reconnaître que dans aucun autre sanctuaire, je n'ai été aussi bien reçue ! Merci à l'équipe des bénévoles français à Saint-Jacques-de-Compostelle (notamment Hubert), qui ont rendu mon séjour si agréable et à Ruben, vigile de la cathédrale, grâce à qui je n'ai jamais eu autant de volontaires pour répondre à mes questionnaires (le fait que celui qui les engageait à répondre soit en uniforme et équipé d'une matraque n'y était sans doute pas étranger…).

Merci, enfin, à ceux qui m'ont courageusement accompagnée sur le terrain : merci à Quitterie, Alice et Nicolas, grâce à qui la canicule romaine, les piqûres d'insectes belliqueux et les files d'attentes interminables sont devenues beaucoup plus supportables ! Bravo à Quitterie de s'être essayée à la dure tâche d'enquêtrice (mais vouloir interroger un visiteur Japonais venu avec un tour-opérateur, c'est définitivement mettre la barre trop haut pour une première fois…).

Je veux remercier également le petit millier de personnes qui ne lira jamais ces lignes et qui, pourtant, en constitue la matière première : merci à tous les visiteurs qui ont pris entre cinq minutes et deux heures (!) de leur visite au sanctuaire pour répondre à mes questions. Mais merci aussi à tous ceux qui, pressés ou réfractaires aux enquêtes, m'ont signifié plus ou moins gentiment leur refus : le terrain, c'est aussi apprendre à essuyer quelques déconvenues…

Merci à tous mes relecteurs et notamment à celles qui ont été là depuis ma première dissertation de prépa jusqu'au point final de cette thèse et qui, en bons Mousquetaires, en ont relu chacune une partie : merci Sigrid, Julia et Sophie, pour vos commentaires toujours justes, précis et précieux. Merci également à Marie-Eve, ma linguiste préférée, et à mon père, toujours disponible pour traquer les coquilles.

Merci à tous mes amis qui vont peut-être voir arriver avec soulagement la conclusion de ce travail, pensant enfin ne plus entendre parler de sanctuaires, d'enquêtes ou de sécularisation (je ne voudrais pas briser vos illusions mais il est possible que la thèse laisse des séquelles…). Sans eux, ces années de doctorat auraient été nettement moins enthousiasmantes !

Là encore, ils sont très nombreux alors, malgré leur obsolescence, j'aurai recours aux catégories, c'est encore le meilleur moyen de n'oublier personne ! Merci, donc, aux Mousquetaires, au 2ème Ciel de la Maison Saint-Jean-Baptiste : Marie-Hélène, Vesna, Danielle et Laurence, pour tous ces repas et cafés partagés dans la bonne humeur ; merci à – feu – l'aumônerie de l'ENS : les anciens (ne le prenez pas mal) comme les nouveaux, pour tous les moments passés ensemble qui sont probablement mes meilleurs souvenirs lyonnais, à Malika et Blandine, mes deux chères voisines de pupitre, aux Musigos, à mes chers Mayennais (et notamment à toute l'équipe du pélé jeunes) et au B38. Les catégories atteignant leurs limites, merci tout particulièrement et chronologiquement à Marina (20 ans et autant de cartes postales), Emeline (avec qui, ce sont plutôt les cartes routières), Sigrid (qui aurait cru que la carte de Montélimar nous aurait menées jusque-là ?), Sophie (et la carte de Savernealors ?), Julia (plutôt experte en cartes aux trésors), Chloé (incollable en cartes

intergalactiques), Florent, Alice & Nicolas (pour nos mémorables vacances), Mathilde la Dinardaise, Sylvie (ma jumelle de thèse), Quitterie (pour Raphaël, Pierre et compagnie qui ont bien accompagné ma rédaction !), Jérôme, Laure, Maud, Louis, Edouard (+ PAX), Marie-Eve (qu'aurait été ma thèse sans nos fameuses soirées cinéma ?), Rémi (il faudra que nous reprenions cette conversation sur topographique/topologique…), Marie & Etienne, Sabine (ma sparring partner *préférée), Eric (toujours au diapason), père Franck, Marie-Noëlle (experte en lieux de pèlerinage et qui connaît Pontmain comme sa poche !), Marie-No (plutôt experte en crevaisons), David, Aurélie, Carine, père Maxime, Matthieu (qui connaîtra bientôt les joies de la thèse), Thomas (encore quelques années avant la thèse !), Cécile (pour toutes nos passionnantes discussions) et les deux « petites dernières » : Inès (ma photographe préférée) et Mathilde (qui a enchanté mes jeudis soir de 3ème année de doctorat !).*

Enfin, mes remerciements ne seraient pas complets sans une mention spéciale pour ma famille. Merci à mon frère et à sa petite famille : danser la capucine et jouer aux petites voitures, permet un salutaire retour à la réalité ! Merci à André et Claude pour les nombreux hiboux échangés, à ma tante et mon oncle pour leur soutien sans faille. Mon plus grand merci va à mes parents qui ont été tour à tour, et selon les besoins du moment, cobayes, supporters, auditeurs, relecteurs, voire apprenti-enquêteurs et qui ont tout connu des hauts et des bas du terrain et de la rédaction !

Note aux lecteurs

Présentation des citations

Les citations prennent une place importante dans ce travail et sont de plusieurs types différents que j'ai choisi d'identifier de la manière suivante :

- Les citations rapportées en italique correspondent à des propos recueillis sur le terrain, que ce soit dans le cadre d'entretiens semi-directifs avec les acteurs ou en marge des enquêtes sur questionnaire menées dans les sanctuaires.
- Les citations rapportées en caractères droits correspondent à des extraits d'articles ou d'ouvrages, scientifiques ou grand public.
- Les citations extraites du texte et rapportées dans des encadrés suivent les mêmes conventions. Tenant une place plus importante dans la démonstration, elles sont ainsi mises en exergue.

Présentation des annexes

Afin de ne pas surcharger le corps du texte de la thèse, j'ai fait le choix d'y adjoindre un volume d'annexes. Il m'a en effet semblé important de mettre à disposition du lecteur le plus grand nombre possible de documents et de données collectées (photographies prises sur le terrain, résultats d'enquêtes, entretiens ainsi que certains extraits de documents mis à la disposition des visiteurs dans les lieux étudiés). Pour que le volume d'annexes accompagne le plus facilement possible la lecture, les différentes annexes n'ont pas été classées de manière thématique mais sont placées dans l'ordre dans lequel elles sont appelées dans le texte. Les fiches de présentation des différents sanctuaires (plus générales) et la retranscription des principaux entretiens menés (documents plus longs) sont placées à la fin de ce volume d'annexes.

A propos des sanctuaires

Concernant les sanctuaires, la dénomination couramment utilisée par les visiteurs, les guides et très souvent les autorités elles-mêmes, diffère de la dénomination officielle du lieu. Dans ce travail, j'ai opté par commodité pour la dénomination courante, plus claire. Le tableau 1 recense les différentes dénominations des lieux.

Tableau 1 : Dénominations officielle et courante des sanctuaires étudiés

Dénomination officielle	Dénomination(s) courante(s)
Basilica di Santa Croce in Gerusalemme (Basilique de Sainte-Croix-de-Jérusalem)	Sainte-Croix
Cathédrale de Saint-Jacques / Saint-Jacques-de-Compostelle	Saint-Jacques / Compostelle
Chapelle Notre-Dame-de-la-Médaille-Miraculeuse	Rue du Bac
Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe (Basilique éminente et nationale de Sainte Marie de Guadalupe)	Guadalupe
Knock Shrine (Sanctuaire de Knock)	Knock
Medjugorje	Medjugorje / Medj
Notre-Dame de Fourvière	Fourvière
Sanctuaire de L'Ile-Bouchard	L'Ile-Bouchard
Sanctuaire de Lisieux	Lisieux
Sanctuaire de Notre-Dame-du-Rosaire-de-Fatima	Fatima
Sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray	Sainte-Anne-d'Auray
Sanctuaire du Mont-Saint-Michel	Mont-Saint-Michel
Sanctuaire Notre-Dame-de-Lourdes	Lourdes
Sanctuaire Notre-Dame-de-Pontmain	Pontmain
San Damiano	San Damiano / Jardin de Paradis

Tous les sanctuaires étudiés sont rattachés, officiellement ou non, à l'Eglise catholique. Ils ont été fondés autour de reliques, c'est-à-dire d'objets ou de restes liés à des personnes considérées par les catholiques comme des saints, ou encore suite au récit d'apparitions de la Vierge Marie ou de saints, faits par ceux qui disent en avoir été témoins. L'objet de ce travail n'est pas, bien entendu, de se pencher sur la véracité de ces objets et de ces récits, cette question n'étant pas du ressort de la science mais de la foi de chacun. Les reliques et apparitions sont ici considérés comme origine des sanctuaires ou moment fondateur, sans aucun parti pris sur leur véracité. Ainsi, des tournures de phrases telles que « au moment des apparitions », « suite aux apparitions », etc. sont utilisées par commodité et pour la clarté du propos. Les mots tels qu'apparition, saint, ou miracle et ses dérivés, fréquemment employés, le sont sans guillemets. Cela ne suppose pas la véracité des objets et événements mais prend en considération le fait que ceux-ci sont une réalité pour les croyants qui ont fondé et qui fréquentent ces sanctuaires. Des fiches synthétiques présentant la localisation, l'expérience spirituelle originelle, la gestion et le plan de chaque sanctuaire sont consultables en annexe 24.

Concernant la manière de désigner ceux qui se rendent dans les sanctuaires, j'ai fait le choix d'utiliser le terme de « visiteurs », comme le font désormais largement les autorités chargées du tourisme, les guides touristiques et les sanctuaires eux-mêmes. Ce mot évite de catégoriser les personnes fréquentant les sanctuaires, la remise en cause de cette catégorisation étant justement une des pierres d'achoppement de ce travail.

Marques et abréviations employées dans la thèse

- Les mots suivis d'un astérisque font l'objet d'une définition dans le glossaire.
- Le sigle CCDDS est employé pour désigner la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements.
- Le signe CPPMPD est employé pour désigner le Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en Déplacement.

Posture adoptée pour la rédaction

Pour la rédaction de cette thèse, j'ai opté pour l'emploi de la première personne du singulier. Ce choix a été motivé par la large part que prend le travail de terrain dans l'ensemble de l'étude. Les conclusions de cette thèse sont directement tirées de ce que j'ai pu observer sur le terrain et des enquêtes et entretiens que j'y ai menés. J'ai réalisé ces enquêtes seule. Un autre chercheur aurait peut-être saisi certains éléments et certaines réponses différemment. L'emploi de la première personne du singulier a donc ici pour but de signifier que, si j'ai mis en œuvre tous les moyens possibles pour faire preuve d'objectivité dans la collecte et l'interprétation des données, les conclusions auxquelles j'aboutis restent néanmoins empruntes de ma subjectivité.

Sommaire

REMERCIEMENTS **5**

NOTE AUX LECTEURS **8**

SOMMAIRE **11**

INTRODUCTION GENERALE **12**

PREMIERE PARTIE : **37**

DEFENSE ET ILLUSTRATION D'OBJETS ET DE PRATIQUES GEOGRAPHIQUES **37**

CHAPITRE 1 : GUADALUPE SOUS LA LOUPE DU GEOGRAPHE : LES SANCTUAIRES, OBJETS GEOGRAPHIQUES COMPLEXES 38

CHAPITRE 2 : RELIGION ET GEOGRAPHIE : GRAMMAIRE DU SUJET 70

CHAPITRE 3 : PESER LES PRATIQUES SPATIALES AU POIDS DES SANCTUAIRES 104

CONCLUSION PARTIELLE 148

DEUXIEME PARTIE : **153**

DES LIEUX ET DES PRATIQUES, ENTRE CONTINUITE ET RUPTURES **153**

CHAPITRE 4 : GENERICITE DES LIEUX, DIVERSITE DES PRATIQUES 153

CHAPITRE 5 : LE POIDS DES MOTS : LES SANCTUAIRES, DES LIEUX FAÇONNES PAR LES DISCOURS ? 202

CHAPITRE 6 : CONTINUUM DES REPRESENTATIONS ET DISCONTINUITE DU SACRE 250

CONCLUSION PARTIELLE 298

TROISIEME PARTIE : **304**

FACE A LA SECULARISATION : RESISTANCE OU RESILIENCE DES SANCTUAIRES ? **304**

CHAPITRE 7 : L'EVOLUTION DE LA VALEUR SACREE : UNE QUESTION DE TEMPS 305

CHAPITRE 8 : L'AUTHENTICITE, CLE DE VOUTE DE LA REMONETISATION DU SACRE 349

CHAPITRE 9 : ENTRE RESISTANCE ET RESILIENCE : L'EFFICACE DES SANCTUAIRES 388

CONCLUSION PARTIELLE 422

CONCLUSION GENERALE **426**

GLOSSAIRE **440**

BIBLIOGRAPHIE **444**

SITOGRAPHIE **458**

TABLES **459**

TABLE DES FIGURES 459

TABLE DES GRAPHES 461

TABLE DES CARTES 462

TABLE DES PHOTOGRAPHIES 463

TABLE DES TABLEAUX 464

TABLE DES MATIERES 465

Introduction générale

Voilà cinquante ans, en mars 1966, John Lennon faisait scandale en déclarant à un journaliste du *London Evening Standard* : « Le christianisme va disparaître. Je n'ai pas besoin de défendre mon idée, je sais que j'ai raison et que la preuve en sera faite. Nous [les Beatles] sommes plus populaires que Jésus Christ à présent. Je ne sais pas qui disparaîtra en premier, du *rock'n'roll* ou du christianisme ». Si j'ouvre mon propos par cette déclaration qui peut sembler quelque peu incongrue, c'est parce qu'il m'a plusieurs fois été reproché, lors de communications à des colloques notamment, de travailler sur des lieux et des pratiques rattachés à la religion catholique. L'argument que l'on m'opposait alors systématiquement était, en somme, le même que celui de John Lennon : à quoi bon traiter d'une religion « en voie de disparition » ? Comme on me le faisait remarquer alors, le bouddhisme et l'hindouisme semblent promis à un bien meilleur avenir…

Outre le fait que ce raisonnement serait certainement mal reçu par un historien (pourquoi travailler sur ce qui appartient au passé ?), ces réflexions sur le choix du sujet, tout comme les propos de John Lennon, reflètent deux problèmes distincts qui ne sont pas sans conséquence sur les études géographiques. D'une part, parler de la disparition du christianisme, c'est faire preuve d'une conception du monde particulièrement occidentalo-centrée : si le nombre de pratiquants des différentes confessions chrétiennes a effectivement connu une très forte diminution au cours du XX^{e} siècle en Europe occidentale, le nombre de chrétiens dans le monde se monte à plus de deux milliards, dont 1,254 milliard de catholiques selon l'annuaire pontifical de 2014. L'étude de la religion catholique en géographie n'est donc, si l'on se fonde sur les seuls critères d'importance et d'actualité du phénomène, pas moins légitime que celle d'une autre religion. D'autre part, cette remarque fait, somme toute, un certain constat d'impuissance : l'impuissance de la géographie française à se saisir de l'objet religion par une entrée autre qu'économique ou géopolitique, malgré l'appel lancé par Paul Claval dans le n°2 de *Géographie et Cultures* en 1992 qui invitait à mettre en œuvre une approche interdisciplinaire de la religion.

CONTEXTE ET PRE-REQUIS

De l'importance des lieux saints et des pèlerinages dans toutes les religions

Le rôle des religions dans l'organisation de l'espace mondial tient pourtant de l'évidence pour les géographes. Il suffit de regarder les définitions données par les différents dictionnaires de la

géographie pour s'en convaincre : pour Roger Brunet, les religions « ont une place éminente dans l'étude de la géographie du monde », pour Yves Lacoste, elles sont le « fondement des grandes civilisations ». Pour l'ensemble des géographes, il ne fait aucun doute que les religions structurent l'espace par la mise en place de tout un réseau de lieux de culte, réseau composé de la multitude des édifices consacrés au culte ordinaire et commandé par des lieux de culte « extraordinaires », au sens propre du terme de lieux *arrachés à la géographie ordinaire*, véritables points culminants du sacré. Ces lieux de culte extraordinaires sont les lieux de pèlerinage, généralement qualifiés de lieux saints ou de « sanctuaires ». Si les noms et localisation des plus grands lieux saints des principales religions sont bien connus, il convient de rappeler qu'il existe également une multitude de petits sanctuaires locaux qui contribuent également à l'organisation du territoire.

Dans l'Eglise catholique, qui m'intéresse plus particulièrement ici, certains lieux de pèlerinage se voient attribuer le titre canonique de « sanctuaire » par les autorités ecclésiastiques[1], qui marquent ainsi leur approbation vis-à-vis du pèlerinage et du culte dont le lieu fait l'objet. Le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, document de référence produit par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements (2003) souligne que, « localement, de nombreux autres lieux de culte, souvent humbles – comme certaines petites églises en ville ou à la campagne – assument un rôle similaire à celui des sanctuaires, tout en ne bénéficiant pas d'une reconnaissance canonique ». C'est-à-dire qu'il existe, dans l'Eglise catholique, un véritable maillage territorial par les lieux de pèlerinage. Le document ajoute alors que ces lieux « font eux aussi partie de la « géographie » de la foi et de la piété du peuple de Dieu, puisqu'ils marquent l'emplacement d'une communauté qui demeure sur un territoire déterminé ». Il convient donc de prendre également en compte les lieux de pèlerinage non reconnus voire non approuvés officiellement par l'Eglise mais qui s'en réclament. Le rôle « territorial » des lieux de pèlerinage est ici clairement mis en avant : ce sont, à l'échelle du territoire sur lequel ils rayonnent (qui peut être local, régional, national ou international), des centres en fonction desquels sont organisés le maillage territorial et les flux. Cette centralité est également symbolique : un sanctuaire *représente* une communauté et en devient un emblème et le lieu du rassemblement. Ce rôle symbolique est assumé par les lieux saints dans toutes les religions.

Plus que cela, ces lieux sont investis de la valeur sacrée implicitement par la société locale et les fidèles, et souvent officiellement par un rite de consécration. Dès lors, le regard porté sur ces lieux et les pratiques mises en œuvre en leur sein change. Ils revêtent « aux yeux de l'individu ou de

[1] « 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 » (Code de droit canonique, can.1230). La définition du sanctuaire n'est pas développée ici car elle fera l'objet d'une analyse approfondie au chapitre 2.

la collectivité un prestige sans égal » (Caillois, 1963), le sacré donnant à la fois un sens et une transcendance à l'espace, voire une efficacité. Les lieux de pèlerinage peuvent être considérés comme ce que Michel Foucault appelle des « hétérotopies » : ce sont des « lieux réels, des lieux effectifs » qui sont « hors de tous les lieux bien que pourtant ils soient effectivement localisables » (Foucault, 1984). Ils peuvent être ouverts ou fermés selon les circonstances, ce qui est le cas de la plupart des lieux de pèlerinage dont le périmètre est généralement délimité par une enceinte. Ces hétérotopies (Foucault prend des exemples aussi divers que le cimetière, l'hôpital psychiatrique, le jardin ou la colonie de Jésuites) sont des lieux qui diffèrent de l'organisation commune de la société. Peuvent y être placés des individus sortant des cadres communs (personnes malades, personnes âgées, etc.), ce qui est le cas, dans une société sécularisée, des personnes croyantes. Les hétérotopies sont également en rupture avec le temps : les lieux de pèlerinage restent à l'écart des grands processus et événements affectant l'espace profane. D'un point de vue matériel donc, les lieux de pèlerinage sont des hétéroptopies, des portions d'espace retranchées de la géographie « ordinaire ». A l'intérieur des lieux saints, les lois changent. Ces portions d'espace disposent de leurs propres règles qui doivent être respectées par toute personne qui y pénètre. Mais Michel Foucault utilise également le concept d'hétérotopie pour désigner un lieu qui, par l'organisation qu'il propose, soit dénonce le désordre du monde (exemple de la maison close), soit le compense en mettant en œuvre une forme d'organisation idéale (exemple de la colonie de Jésuites). Les lieux de pèlerinage se situent dans ce second cas de figure, leur organisation étant dictée par la transcendance que leur confère leur caractère sacré. Ce sont bien des « espaces autres » comme les définit Michel Foucault et ce sont les modalités de cette altérité qu'il importe d'étudier.

Si cette thèse est plus spécifiquement consacrée à l'étude des lieux de pèlerinage, il importe de rappeler que la démarche pèlerinage, elle-même est un acte éminemment géographique : il s'agit d'une forme de déplacement ritualisé qui peut se faire sur une très courte ou très longue distance, allant du pèlerinage paroissial au petit sanctuaire local qui se fait en une journée sur quelques kilomètres, jusqu'au pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, à La Mecque ou de la *Kumbh Mela* qui font parfois traverser plusieurs Etats aux pèlerins. Le cheminement est un élément majeur du pèlerinage, le chemin physiquement parcouru étant l'incarnation du chemin spirituel du pèlerin. Ces grands déplacements ont été et sont encore aujourd'hui à l'origine de routes et du développement voire de la fortune de nombreuses villes ou régions entières : La Mecque, Lourdes, Fatima, ainsi que les villes ayant bénéficié du passage des chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle en sont les exemples toujours visibles.

Le pèlerinage est actuellement une des formes de mobilité pacifique qui déplace le plus d'individus à l'échelle mondiale. Le monde indien présente des exemples particulièrement frappants

qui font d'ailleurs l'objet de plus en plus d'études, notamment dans la littérature anglo-saxonne[2] : le pèlerinage hindou aux fleuves sacrés de la *Kumbh Mela*, dont les dates sont fixées en fonction des astres, déplace ainsi entre 70 et 120 millions de fidèles, (ce dernier chiffre correspondant à la *Maha Kumbh Mela* qui n'a lieu que tous les 144 ans), tandis que le pèlerinage sikh à Amritsar est pratiqué par 30 millions d'Indiens. L'Amérique latine se place en seconde position en termes d'attrait de ses lieux de pèlerinages : les grands sanctuaires catholiques de Notre-Dame de Guadalupe, à Mexico et d'Aparecida, au Brésil, accueillent respectivement 20 et 10 millions de visiteurs par an, bien plus que le sanctuaire le plus renommé du continent européen : Lourdes (dont la fréquentation annuelle est estimée à 6 millions de visiteurs). Le pèlerinage à La Mecque (*hajj*), pilier de la foi musulmane et autre exemple majeur, assure, lui, le passage de 5 millions de « touristes religieux » (appellation employée par le gouvernement saoudien) par an (dont 2 à 3 millions durant la fête de l'Aïd el-Kebir) en Arabie Saoudite (Alzahrani, 2014). Les lieux de pèlerinage sont reconnus par toutes les sociétés, qu'elles adhèrent ou non au système de croyances qu'ils représentent, comme des hauts lieux, c'est-à-dire des lieux symboliques des grandes religions voire de certains peuples. Ils sont ainsi pourvus, malgré leur localisation souvent périphérique par rapport aux grands centres politiques et économiques, d'une « centralité sociale », c'est-à-dire qu'ils occupent une place centrale dans les corpus de représentations des sociétés (Monnet, 2000).

De la sécularisation et de la diversité des pratiques spatiales dans les lieux de pèlerinage

Le fait que les autorités des sanctuaires hésitent sur le terme à employer pour désigner ceux qui se rendent dans les lieux de pèlerinage, les désignant tantôt comme pèlerins, tantôt comme touristes religieux et plus généralement comme visiteurs, invite à étudier très précisément les pratiques spatiales de ces visiteurs pour déterminer l'origine de ce malaise définitionnel. Entrer dans l'étude des lieux de pèlerinage par l'étude des pratiques spatiales consiste, si l'on s'en réfère à la définition donnée par Jean-François Staszak (*in* Lévy, Lussault, 2003), à étudier l'ensemble de comportements de ces visiteurs en relation avec le contexte spatial particulier du sanctuaire. Le pèlerinage est bien une pratique spatiale particulière mais, dans le contexte actuel de sécularisation et d'ouverture de tous types de lieux au tourisme, il n'est plus possible d'avancer qu'il s'agisse du seul type de pratique spatiale mis en œuvre par les visiteurs des lieux de pèlerinage.

Là où le gouvernement saoudien parle de « touristes religieux », les sanctuaires catholiques utilisent le terme de « visiteurs ». De fait, peu de lieux de pèlerinage usent désormais, en matière de chiffres de fréquentation, du terme de « pèlerins ». Ces choix terminologiques sont particulièrement

[2] Les pèlerinages hindous sont étudiés à partir des années 1980, marquées par les travaux du géographe Surrinder M. Bhardwaj qui publie, en 1983, *Hindu Places of Pilgrimage in India : A Study in Cultural Geography*.

intéressants : les autorités des sanctuaires catholiques ont acté depuis longtemps le fait que tous ceux qui se rendent dans le lieu de pèlerinage ne sont pas nécessairement animés d'une intention religieuse. Il suffit d'observer quelques instants les allées et venues dans les sanctuaires de Lourdes ou de Guadalupe pour voir un visiteur à genoux, yeux fermés, visiblement plongé dans une profonde prière… et un autre visiteur en train de l'observer et de le photographier en commentant le fait avec ceux qui l'accompagnent. A cet instant *t* de la visite, si le premier visiteur met en œuvre des pratiques qui ressortent bien du pèlerinage, celles du second relèvent certainement plus du tourisme. Le choix des autorités des sanctuaires de parler de « visiteurs » est donc délibéré : compter le nombre de visiteurs est déjà mission impossible dans ces lieux ouverts à tous, où les entrées sont multiples et les allées et venues constantes. Il serait encore plus complexe de chercher à distinguer dans ce compte pèlerins et touristes, d'autant plus que la frontière n'est pas toujours si évidente et peut même être mouvante pour chaque visiteur au cours d'une visite : le visiteur en prière précédemment décrit peut devenir le photographe et inversement. Le terme de « visiteurs » laisse donc une certaine liberté en incluant les deux catégories sans chercher à les départager.

Le choix du gouvernement saoudien est plus surprenant. L'accès aux villes saintes de La Mecque et Médine est interdit aux personnes n'étant pas de confession musulmane et les musulmans qui s'y rendent doivent pour leur part se conformer aux rites du pèlerinage. Pourquoi, dès lors, ne pas qualifier de « pèlerins » ceux qui se rendent dans la ville sainte ? Il est vrai que la plupart de ceux qui accomplissent le *hajj* et qui viennent de l'étranger ont recours à une logistique relevant du tourisme : transport aérien, hôtels, restaurant, etc., le pèlerinage constitue un secteur de l'économie à part entière, ce qui, sans doute, motive le choix des termes.

Les lieux de pèlerinage, s'ils font toujours l'objet de pratiques cultuelles, sont désormais marqués également, pour la plupart, par des pratiques touristiques. Du fait de leur statut de hauts lieux, ils sont devenus objets de curiosité et ont intégré l'offre proposée par les guides touristiques, avec ou sans l'accord des autorités religieuses. Cela s'observe particulièrement dans le cas des sanctuaires chrétiens en Europe et sur l'ensemble du continent américain. En effet, si l'espace sacré chrétien a perduré et traversé les bouleversements politiques, économiques et sociaux connus au long des siècles sans être dévoyé, il appert qu'un processus ne l'a, fort logiquement, pas épargné : la sécularisation de la société. Le paradigme du XX^{e} siècle, en effet, comme le reprenait Marcel Gauchet en 1985 dans *Le désenchantement du monde* en se fondant sur les travaux de Max Weber, est celui d'une sortie de la religion comme principe organisateur des sociétés. Cela se traduit par la mise en place de la sécularisation consistant en une séparation stricte du politique et du religieux. Elle se traduit par le renvoi du religieux à la sphère privée. La sécularisation a, de ce fait, nécessairement un effet sur l'organisation de l'espace en qui prévalait jusque-là : le sacré, qui était diffus et omniprésent dans l'espace public via de nombreux marqueurs (calvaires, statues, mais aussi occupation de

l'espace par des processions et de l'espace sonore par les sonneries de cloches ou autres) s'efface peu à peu. Le sacré est réduit à la portion congrue et la frontière sacré/profane est très bien délimitée. Les sanctuaires, occupent un espace restreint, demeurent mais l'hybridation des pratiques qui s'observe aujourd'hui en leur sein, pratiques oscillant entre pèlerinage et tourisme, est la marque de cette brèche ouverte par la sécularisation.

C'est pourtant dans les pays les plus sécularisés d'Europe occidentale que la visite des sanctuaires ainsi que la pratique du pèlerinage connaissent, depuis la fin des années 1990, un véritable regain, à tel point que le vocable de « tourisme religieux », pourtant fortement contesté par l'équipe MIT, a été adopté par les acteurs économiques du tourisme qui ne cessent de renforcer leur offre dans ce domaine. Ce qui est « vendu » est alors la valeur sacrée et la dimension spirituelle du lieu. Les lieux de pèlerinages sont loin d'être réservés aux seuls croyants.

OBJET D'ETUDE

Des lieux de pèlerinage catholiques et de la valeur sacrée en contexte de sécularisation

Dans une perspective d'approfondissement de mes travaux de master, les lieux de pèlerinage étudiés ici sont tous des lieux affiliés à l'Eglise catholique. C'est en effet l'étude et la comparaison de deux lieux de pèlerinage catholiques de premier plan qui ont posé les fondements des recherches menées ici et, avant d'être en mesure d'élargir la réflexion aux espaces sacrés affiliés à d'autres religions, il convenait de mener une étude qui prenne en compte la diversité des situations au sein du catholicisme.

Le premier travail effectué sur le cas du sanctuaire de Guadalupe à Mexico posait la question de savoir si tourisme et pèlerinage étaient « deux pratiques spatiales incompatibles » (Chevrier, 2010). L'étude des pratiques sur le terrain avait alors mis en évidence la difficulté d'appliquer ces catégories. Difficulté d'autant plus grande que les pratiques spatiales des visiteurs, qu'elles soient religieuses ou touristiques, sont également influencées, d'une part par les différences culturelles et la familiarité avec ce type de lieux bien particuliers que constituent les sanctuaires et d'autre part, par la familiarité avec le sanctuaire visité. Sur le terrain, des différences étaient ainsi apparues entre les pèlerins mexicains et les visiteurs venus de pays fortement sécularisés. Pour les premiers, le pèlerinage à Guadalupe était une évidence. Les Mexicains sont très familiers du sanctuaire qui fait partie de l'histoire nationale, mais aussi très familiers des rites catholiques qui imprègnent fortement la vie quotidienne. Pour les seconds (originaires principalement d'Amérique du Nord et d'Europe occidentale), le sanctuaire de Guadalupe était le lieu du dépaysement, non seulement parce qu'il est situé en pays étranger, mais également par manque de familiarité avec les lieux et les pratiques de la

religion catholique. Pour les premiers, le lieu de pèlerinage était alors envisagé dans sa dimension spirituelle, tandis que pour les seconds semblaient primer les dimensions récréatives et culturelles qui sont, selon l'Equipe MIT, les deux dimensions caractéristiques des lieux touristiques[3]. Il faut cependant aller plus loin et noter que ces dimensions ont à la fois une composante « objective » (il est établi que tel lieu est touristique, sacré, etc.) et « subjective » (la dimension spirituelle n'est pas perçue de la même façon suivant la nationalité, l'appartenance religieuse, etc.). Ce terme de *dimension* appliqué à l'espace peut alors être avantageusement remplacé par celui de *valeur spatiale*, définie par Michel Lussault comme « l'ensemble des qualités socialement valorisables d'un espace » et qui est « l'expression de la qualité des substances sociétales qu'un espace recèle » (Lussault, 2003). Les lieux ne sont pas, de manière innée, porteurs de valeurs, ils en sont investis. Les lieux de pèlerinage, tout particulièrement, sont lestés de valeurs de pluri-appartenance (liées tant à la religion et au pèlerinage qu'à l'identité nationale et au tourisme) et c'est bien par le biais des pratiques que l'on peut être en mesure de les saisir et d'avoir quelques clés pour appréhender la question de l'inscription de la valeur dans l'espace. A l'issue de cette étude se posait donc la question de l'impact de la sécularisation sur la valeur sacrée incarnée dans les lieux de pèlerinage et risquant d'aboutir à une subversion de l'espace sacré en un espace touristique.

Cette étude de cas m'a ainsi amenée à questionner plus précisément, dans un second travail, le rôle de la sécularisation (Chevrier, 2011) à travers la comparaison des sanctuaires de Notre-Dame de Guadalupe (situé dans une société fortement marquée par la religion), et de Notre-Dame de Lourdes (situé dans une société fortement sécularisée). Siège d'une telle hybridation des pratiques spatiales, les lieux de pèlerinages catholiques sont un laboratoire privilégié, permettant d'étudier véritablement la manière dont le processus de sécularisation agit sur l'espace. Leur étude met en avant un paradoxe : alors que l'espace public est de plus en plus neutre (volonté de supprimer les signes religieux ostentatoires) et que les lieux de pèlerinage eux-mêmes font l'objet de pratiques spatiales séculières, ce qui attire les visiteurs est justement le caractère sacré qu'on attribue à ces lieux. Leur valeur sacrée est en quelque sorte « remonétisée » par la sécularisation croissante de l'espace public. Ces lieux sont ainsi révélateurs d'une tension de plus en plus importante entre laïcisation et sacralisation renforcée de l'espace. Ce ne sont pas uniquement les dimensions « récréatives » et « culturelles » qui attirent les visiteurs, mais justement leur dimension « spirituelle », le sacré devenant une véritable « valeur ajoutée » et les pratiques spatiales balançant entre tourisme et pèlerinage.

[3] Les « dimensions » des lieux touristiques sont identifiées par l'Equipe MIT dans *Tourismes 1. Lieux communs* (2002).

L'aporie des catégories…

La même valeur sacrée conférée à l'espace est donc à la source de pratiques spatiales touristiques et de pratiques spatiales cultuelles dans les lieux de pèlerinage, qui en viennent à connaître une hybridation. La place qu'il faut accorder aux lieux de pèlerinage et aux pèlerins dans le tourisme n'est pas encore tranchée par les géographes et les débats actuels sont en particulier structurés autour de la pertinence des catégories. La nécessité de classer pour rendre compte des pratiques, d'identifier ce qui est « tourisme » et « hors-tourisme », peut conduire les chercheurs à rendre étanches les catégories par peur de faire du tourisme « une activité fourre-tout, qui mobiliserait, outre des touristes, des pèlerins, des hommes d'affaires, des tuberculeux en sanatorium, voire des immigrants en quête d'emploi » (Knafou *in* Levy, Lussault, 2003). La thèse ici travaillée a pour objectif de discuter ces catégories et d'inviter à en montrer la porosité. C'est justement la concomitance de deux grandes familles de pratiques (pèlerines et touristiques) dans les mêmes lieux qui interroge à nouveaux frais, dans une période de regain des pratiques pèlerines, la catégorisation.

Au vu de l'hybridation des pratiques observée dans les sanctuaires, il est clair que vouloir séparer « objectivement » le pèlerin du touriste ne reflète pas ce qui s'observe dans la plupart des lieux de pèlerinage. Les pratiques dépendant aussi des cultures, il est parfois difficile de déterminer la mesure dans laquelle telle pratique relève de la religion ou de la récréation. Culture et culte se mêlent dans le pèlerinage, forme de piété populaire qui, selon l'Eglise catholique, consiste dans « les diverses manifestations cultuelles de nature privée ou communautaire qui, dans le cadre de la foi chrétienne, s'expriment d'abord, non pas selon les formes de la sainte liturgie, mais en empruntant des aspects particuliers appartenant en propre au génie d'un peuple ou d'une ethnie, et donc à leur culture » (Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, 2003). Difficile donc, de distinguer catégoriquement les pratiques dans les sanctuaires.

Malgré tout, ces catégories de « pèlerins » et « touristes » existent et sont employées. Elles doivent donc constituer un point de départ à la réflexion et il importe en premier lieu de savoir *qui* les utilise. Ces catégories sont-elles l'apanage des autorités religieuses, politiques et économiques et de certains géographes, ou sont-elles investies et utilisées par les visiteurs eux-mêmes ? Qu'implique le fait d'envisager les visiteurs comme pèlerins ou comme touristes ? Considérer un visiteur comme un touriste peut permettre une certaine tolérance envers celui qui n'est pas nécessairement au fait des usages du lieu, tout comme cela peut être un facteur d'exclusion de visiteurs qui, ne donnant pas

la priorité à la dimension religieuse, pourraient être refoulés des espaces sacrés de peur qu'ils troublent les pèlerins. Le pèlerin, quant à lui, devra manifester un comportement exemplaire et dénué de toute pratique profane puisqu'il est nécessairement au fait des règles de l'espace sacré et n'est animé, si l'on en croit les distinctions très nettes de l'Equipe MIT, d'aucun désir de récréation et de relâchement. De même, tiendra-t-on le même discours à un pèlerin qu'à un touriste ? Lui proposera-t-on la même manière de parcourir l'espace ? Quant aux visiteurs eux-mêmes, parviennent-ils à se définir comme pèlerins ou touristes ? Qu'est-ce que cela implique dans leurs pratiques et leurs représentations spatiales ?

Ces questions sont délicates : il n'est pas possible de dire qu'il n'existe pas de catégories « pèlerins » et « touristes ». Il est revanche légitime de se demander si elles permettent une lecture efficace de l'espace, ce qui sera l'objet de ce travail.

…symptôme d'une inéluctable transformation de la valeur accordée à l'espace ?

Les difficultés de lecture des catégories dans les lieux de pèlerinage sont en réalité un effet direct de la sécularisation qui vient « brouiller les cartes » et les grilles d'analyse. Le travail de comparaison réalisé entre les sanctuaires de Lourdes et de Guadalupe avait permis de montrer que l'on ne va plus dans les sanctuaires uniquement pour accomplir un devoir social et être vu mais bien pour voir des pratiquants et découvrir un sacré qui s'est effacé de l'espace public et qui est donc un élément fort d'*altérité*, constitutive des pratiques touristiques. L'altérité (concept appliqué au tourisme par l'Equipe MIT) consiste, comme son nom l'indique, dans tout ce qui est autre et donc tout ce qui permet à l'individu de s'extraire du quotidien. Comme le relevait Michel Chadefaud dans sa thèse sur le pays de l'Adour, « la quête d'une altérité dans le temps et l'espace, attitude souvent confuse, magique, présociale, mais créatrice d'émotion, est à la base des migrations et des pratiques touristiques » (Chadefaud, 1988). Elle est fortement liée à une notion qui est placée au cœur du tourisme contemporain : l'*authenticité*. Le tourisme est alors envisagé comme une quête qui permettrait de retrouver la « vie réelle » ou originelle qui serait masquée par l'artifice des pratiques quotidiennes. Le tourisme doit alors être une occasion non seulement de voir des lieux mais d'*en faire réellement l'expérience*. Si à Rome il faut « faire comme les Romains », dans les lieux de pèlerinage il faut « faire comme les pèlerins ». Il est très courant, dans les sanctuaires, d'observer des visiteurs visiblement peu au fait des pratiques rituelles et pourtant essayer d'imiter d'autres visiteurs. Ceci est d'ailleurs souligné par les recteurs de sanctuaires eux-mêmes, ce mimétisme s'observant notamment au cours de la Messe : certains visiteurs non baptisés, voyant tout le monde s'avancer pour recevoir la communion, font de même, ignorant qu'il est nécessaire d'être baptisé et d'avoir préparé sa première communion pour recevoir l'hostie consacrée. Les pratiques rituelles sont ici

accomplies par simple mimétisme mais cela témoigne de cette nouvelle conception du tourisme : il ne s'agit plus seulement d'observer et de regarder des lieux, objets ou pratiques qui nous sont étrangers, mais également de participer et de faire l'expérience. La sécularisation, en faisant disparaître le sacré de l'espace public, renforce le caractère exceptionnel des lieux de pèlerinages qui sont non seulement investis de la valeur sacrée, mais permettent également de faire une expérience du sacré par le biais des pratiques spatiales qu'ils impliquent. Cependant, en permettant l'intégration des lieux de pèlerinage à l'offre touristique, la sécularisation représente également un risque pour l'espace sacré : alors que la valeur sacrée devrait conditionner les pratiques et les représentations spatiales, il n'y a, du fait de l'arrivée de visiteurs sécularisés, plus *une* mais *des* manières de pratiquer et de se représenter l'espace. Dès lors que les cartes sont ainsi brouillées, c'est la valeur même de l'espace qui est remise en cause, montrant que celle-ci n'est ni intrinsèque, ni immuable. La valeur sacrée accordée à l'espace peut-elle résister ? Comment évolue cette valeur sacrée face à la sécularisation ? Y a-t-il un risque de déperdition du sacré ? L'hybridation des pratiques a-t-elle une possibilité d'aboutir à une subversion des espaces sacrés en espaces touristiques ?

Les lieux de pèlerinage sont désormais le siège de pratiques hybrides, qui transcendent les catégories de tourisme et de pèlerinage. Lieux investis d'une valeur bien spécifique (la valeur sacrée) et érigés de ce fait en hauts lieux par les sociétés, ils voient à présent cette valeur à la fois remonétisée et remise en cause par la sécularisation de ces mêmes sociétés. Est-ce un phénomène inéluctable et irréversible suivant des étapes bien déterminées ? Comment évoluent des espaces chargés d'une valeur symbolique face au changement de paradigme des sociétés ? Tel est le problème auquel il s'agit ici de se confronter.

HYPOTHESES DE TRAVAIL

Face à ces questions, quatre hypothèses sont soulevées qui permettront de faire progresser le raisonnement.

Les catégories « tourisme » et « pèlerinage » ne sont plus adéquates.

Ces deux catégories, encore très utilisées, ne correspondent plus désormais à un ensemble de pratiques homogènes et facilement identifiables. Au contraire, depuis la fin du XIX^{e} siècle, tourisme comme pèlerinage ont connu des évolutions marquantes. En matière de tourisme, en témoignent par exemple les différences notables entre les Chinois qui « découvrent » les pratiques touristiques depuis quelques années et les ressortissants d'Europe occidentale pour qui ces pratiques font pleinement partie de « l'ordinaire ». Les premiers pratiquent pour l'instant majoritairement un

tourisme de masse, que ce soit en matière de tourisme intérieur qui se dirige majoritairement vers les grands « sites pittoresques célèbres » (Taunay, 2011) mis en valeur par le gouvernement chinois ou encore en matière de tourisme extérieur, qui se pratique presque exclusivement en groupe et vise à faire le tour de tous les hauts lieux des régions visitées. Les seconds s'ingénient à sortir des sentiers battus en visitant bien sûr toujours quelques hauts lieux « incontournables », mais en cherchant surtout à avoir le sentiment d'être pionniers ou originaux, en fréquentant des lieux plus confidentiels. Le tourisme occidental, qui a été un tourisme de masse dans les années 1960, est désormais un tourisme individuel ou familial qui se veut souvent porté par des « valeurs » : solidaire, responsable, culturel, etc. (Equipe MIT, 2011).

Il en va de même pour le pèlerinage : cette pratique, qui a d'abord été individuelle avant de devenir un temps fort de la vie paroissiale et diocésaine au XIX^{e} siècle, est demeurée très forte dans les pays d'Amérique latine et d'Europe de l'Est, tandis qu'elle a largement chuté en Europe de l'Ouest, parallèlement à la pratique religieuse. Alors qu'il avait pratiquement disparu en Europe occidentale, le pèlerinage connaît pourtant un important regain à partir des années 1990 (Julia *in* Azria, Hervieu-Léger, 2010). Mais ce regain s'accompagne d'un renouveau de la pratique : le pèlerinage de groupe se pratique toujours mais il décline progressivement sous l'effet d'une individualisation croissante. Ceux qui pratiquent le pèlerinage composent désormais leur voyage et s'accordent le loisir de pratiquer d'autres activités. Quant aux motivations de ceux qui se lancent sur les routes de pèlerinage, elles ne sont plus nécessairement religieuses, comme en témoigne l'exemple des chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle, fréquentés chaque année par un nombre de plus en plus conséquent d'amateurs de randonnée. Les catégories elles-mêmes recoupent donc des réalités extrêmement diverses.

Etant donné cette hétérogénéité au sein des catégories et l'hybridation des pratiques au sein des sanctuaires, cela a-t-il encore du sens d'envisager les pratiques dans les lieux de pèlerinage sous le signe d'une rupture nette entre touristes et pèlerins ? Si oui, pour qui et pour quoi ? Ne vaudrait-il pas mieux envisager un continuum de pratiques laissant plus de place à la subjectivité des visiteurs ?

La valeur sacrée n'est ni dissoute, ni dévaluée par la sécularisation.

Sous l'effet de la sécularisation, sortant désormais de l'ordinaire puisque la religion ne fait théoriquement plus partie de la sphère publique, les édifices religieux et particulièrement les lieux de pèlerinage ont été rattrapés par le tourisme. Néanmoins, dans l'offre touristique, ces lieux sont présentés comme des lieux sacrés, ressortant des domaines du tourisme ou du patrimoine religieux. Ce sont des lieux où le sacré qui s'est évaporé de l'espace public se serait alors condensé, devenant les seuls espaces, en-dehors de la sphère privée, où le sacré est immédiatement accessible par tous.

La valeur sacrée, loin d'être banalisée, est au contraire utilisée comme « valeur ajoutée » dans un contexte de sécularisation.

Cela ne va cependant pas sans poser question : la sécularisation constitue un important changement de paradigme dans les sociétés. Elle peut véritablement être considérée comme une crise, c'est-à-dire une rupture dans la stabilité du système qui prévalait à l'organisation et à la compréhension de l'espace. En effet, la division sacré/profane a, dans toutes les sociétés, été un fondement essentiel de l'organisation spatiale. Face à la crise, deux possibilités de réaction du système : résistance ou résilience. La valeur sacrée est-elle immuable pour résister ainsi à un tel bouleversement ? Ce serait faire preuve d'un certain déterminisme que de soutenir cette thèse. Le fait que les pratiques de pèlerinage et touristiques se soient influencées mutuellement et aient évolué dans le sens d'une hybridation incite à envisager une certaine flexibilité, à la fois des autorités religieuses, mais également de la valeur sacrée elle-même qui ne serait du moins pas figée dans le temps. Comment la valeur sacrée incarnée dans les lieux de pèlerinage évolue-t-elle sous l'effet de la sécularisation ? Peut-on parler de résilience ? Quelles sont les conséquences spatiales de cette évolution ?

L'effet de la sécularisation sur l'espace n'est ni inéluctable, ni irréversible.

L'hybridation des pratiques, sous l'effet de la sécularisation, est très visible dans les lieux de pèlerinage les plus renommés, qui ont le statut de haut lieu et ont intégré les représentations collectives. Des lieux tels que le Mont-Saint-Michel, le sanctuaire de Guadalupe, Saint-Jacques-de-Compostelle ou encore Notre-Dame-de-Paris sont effectivement le siège d'importants flux touristiques que les autorités ont parfois des difficultés à gérer et qui sont vus par les fidèles venus se recueillir comme une nuisance. Il convient cependant de mesurer la diversité des situations : certains lieux de pèlerinage, plus petits, demeurent pour leur part totalement à l'écart des pratiques touristiques, au grand dam des autorités locales qui souhaiteraient bénéficier des potentielles retombées économiques que pourrait engendrer la venue des touristes. Si la sécularisation joue un rôle dans la mise en tourisme des lieux de pèlerinage, il semble qu'il faille que ces lieux de pèlerinage possèdent d'autres atouts que leur seule valeur sacrée. Il faut également une certaine acceptation de la part des autorités gérant le lieu de pèlerinage.

D'autre part, il n'est pas dit que la sécularisation soit un processus qui touche toutes les sociétés et tous les espaces. Si la sécularisation de la société a démarré dans les pays de l'Europe occidentale chrétienne, et si la mondialisation, partie elle aussi de l'Occident, s'accompagne d'une tendance à l'uniformisation des sociétés, rien ne prouve jusqu'à présent que la sécularisation doive se généraliser à toutes les sociétés.

En outre, si la sécularisation s'accompagne, comme cela s'observe dans de nombreux cas, d'une remonétisation du sacré, ce ne sont pas seulement les espaces sacrés qui sont réévalués mais également les pratiques sacrées. Les lieux de pèlerinage sont toujours le lieu d'importantes et souvent spectaculaires démonstrations de foi. Celles-ci ne sont pas uniquement l'apanage des anciens mais sont également pratiquées par les plus jeunes visiteurs. Alors que la pratique religieuse est devenue extrêmement rare dans l'espace public par la sécularisation (les processions sont généralement soumises à autorisation préalables), le lieu de pèlerinage devient un espace refuge d'expression publique de la foi, ce qui aboutit à la réactivation de certaines pratiques sacrées qui avaient été abandonnées (retour du geste liturgique de la génuflexion par exemple). Sous l'effet de la sécularisation se produit donc une remonétisation, mais également une réactivation du sacré qui peut rayonner largement, voire « déborder » de l'enceinte des lieux de pèlerinage. La sécularisation, loin de sonner le glas du sacré, ne serait-elle pas le meilleur acteur de sa réactivation dans l'espace ?

Un lieu de pèlerinage ne peut être transformé en lieu touristique tant que le système de croyance qui en est à l'origine perdure.

Le travail comparatif réalisé entre les sanctuaires de Guadalupe et de Lourdes avait permis la formulation de cette hypothèse qu'il faut à présent valider ou infirmer. Il s'agit bien ici de parler d'une *transformation* de l'espace, c'est-à-dire d'un changement de nature et de fonction. Les lieux de pèlerinage sont sans contredit des lieux fréquentés par les touristes mais ils ne pas *en premier lieu et à part entière* des lieux touristiques. A l'origine des sanctuaires, même lorsque ceux-ci sont créés de toutes pièces par les autorités religieuses, se trouve toujours un récit mythique, lié à un objet qui est conservé dans le lieu ou à une manifestation divine qui se serait produite en cet endroit. Ce récit investit le lieu d'une valeur sacrée et le rend donc exceptionnel au regard du reste de l'espace. Les paroles du cantique à la Vierge de Lourdes l'illustrent bien : « La grotte où l'on prie dispense la paix, c'est là que Marie répand ses bienfaits. ». Non seulement le lieu de pèlerinage a été le théâtre ou est le réceptacle d'une manifestation divine, mais il acquiert de ce fait une certaine efficacité aux yeux des croyants. Plus que la simple symbolique du lieu, c'est la croyance en son efficacité qui fait affluer les pèlerins et qui se transmet de génération en génération, permettant la conservation de la valeur sacrée. Or, tant que le lieu est considéré comme sacré, il ne peut être changer de nature et devenir un lieu uniquement touristique car la notion de sacré contient en elle-même la notion d'inviolabilité. Il importe ici de questionner le rôle de la société en regard de celui des autorités dans l'attribution et le maintien de la valeur sacrée d'un espace.

La présentation de la méthodologie mise en œuvre pour valider ou infirmer ces hypothèses est ici très succincte car elle est partie intégrante de la construction du raisonnement suivi tout au long du travail et fera, de ce fait, l'objet de développements qui ponctueront la thèse. Des « boîtes à outils » permettront ainsi, au fil du raisonnement, d'expliciter la manière dont été collectées, analysées et représentées les données recueillies sur le terrain ou à la faveur des recherches bibliographiques. Je me concentrerai donc ici sur le choix de la démarche comparative mais aussi sur le choix du sujet et les implications de ce choix.

Choix des lieux de pèlerinage catholiques et de la démarche comparative

Le sujet et la problématique retenus se fondent sur l'étude d'un type de lieu : le lieu de pèlerinage, type d'espace existant dans la plupart des religions. J'ai ici fait le choix de restreindre l'étude aux lieux de pèlerinage catholiques. Outre la volonté de poursuivre des recherches déjà entamées, la première des raisons de ce choix est pratique : à la différence de lieux rattachés à d'autres confessions, les sanctuaires catholiques sont faciles d'accès car ouverts à tous et mes travaux de master, déjà réalisés sur les sanctuaires de Lourdes et de Guadalupe m'ont permis de constater que les autorités régissant ces lieux se montrent coopératives et généralement accueillantes envers les chercheurs. De plus, pour prendre en compte l'impact de la sécularisation de la société sur les lieux de pèlerinage, un seul exemple ne saurait suffire. Il faut impérativement avoir recours à une démarche comparative et étudier des lieux situés dans des pays où le processus de sécularisation n'en est pas au même stade. Il faut également veiller à prendre en compte la diversité des lieux de pèlerinage catholiques. En effet, si, comme cela sera démontré plus loin, il est possible de mettre en évidence un type « lieux de pèlerinage » possédant un certain nombre de caractéristiques génériques, ce type se décline en toute une variété de situations : petits ou grands, à rayonnement local, national ou international, mis en tourisme ou à l'écart des circuits touristiques.... Leur origine même peut différer : certains sont liés à la vie de personnages importants (dans des lieux choisis par l'homme), tandis que d'autres sont liés à des manifestations divines (dans des lieux qui sont donc *a priori* imposés à l'homme). Cette hétérogénéité, associée au fait qu'il existe des lieux de pèlerinage catholique dans la quasi-totalité des pays et des cultures, permet une comparaison très complète et riche. La constitution d'un panel représentatif de cette grande diversité est donc une étape primordiale du travail de thèse, qui participe pleinement de la réflexion menée.

L'importance du terrain

Un travail de terrain, sur un tel sujet, s'avère indispensable. Il s'agit en effet d'étudier l'espace à partir de la manière dont il est pratiqué, travail qui ne peut s'effectuer correctement sans le recours à l'observation sur le terrain. Le sujet met directement en jeu les perceptions et les représentations individuelles. Afin de les saisir, il convient de se rendre dans les différents sanctuaires pour procéder à des enquêtes et des entretiens auprès des visiteurs mais aussi auprès des autorités gérant ces lieux. Le choix des terrains et le protocole d'enquête feront l'objet d'un développement ultérieur mais les dates des sessions de terrain et des entretiens ainsi que les interlocuteurs contactés et/ou rencontrés sont présentés dans les tableaux ci-dessous.

Tableau 2: Détail des enquêtes et entretiens réalisés sur le terrain

ENQUETES ET ENTRETIENS MENES SUR LES TERRAINS ETUDIES	
Dates des terrains	***Interlocuteurs***
PONTMAIN	
- du 17 au 21 janvier 2014 - Le 15 août 2014 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 45***	***Père Bernard Dullier*** Recteur du sanctuaire Rencontré le 20 janvier2014
RUE DU BAC	
- du 19 au 21 mars 2014 - les 25 et 26 mars 2014 - du 22 au 25 juin 2014 - du 4 au 6 avril 2015 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 47***	***Père Bertrand Ponsard*** Recteur du sanctuaire Le 20 mars 2014 (*entretien non enregistré*)
FOURVIERE	
- du 30 mars au 3 avril 2014 - du 16 au 18 avril 2014 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 48***	***Père Gilles Sanders*** Chapelain du sanctuaire Rencontré le 3 avril 2014 (*entretien non enregistré*) ***M. Gilles Malartre*** Président de la Fondation Fourvière Rencontré le 17 avril 2014
LISIEUX	
- du 28 avril au 1er mai 2014 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 56***	***M. Emmanuel Paccaud*** Directeur de l'office de tourisme de Lisieux Rencontré le 28 avril 2014 ***Mme Barbara Pons*** Salariée du service des pèlerinages au sanctuaire de Lisieux Rencontrée le 29 avril 2016
L'ILE-BOUCHARD	
- du 17 au 19 mai 2014 - Questionnaires d'enquêtes laissés à l'accueil du sanctuaire et remplis par les visiteurs durant les étés 2014 et 2015 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 46***	***Père Xavier Malle*** Recteur du sanctuaire Rencontré le 18 mai 2014 ***M. Marc Charpy*** Bénévole au sanctuaire Rencontré le 19 mai 2016 (*entretien non enregistré*)
MONT-SAINT-MICHEL	
- du 28 au 31 mai 2014	***Père André Fournier***

Nombre d'enquêtes réalisées : 52	Recteur du sanctuaire Rencontré le 29 mai 2014
SAINTE-ANNE-D'AURAY	
- du 23 au 28 juillet 2014 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 50***	***Père André Guillevic*** Recteur du sanctuaire Rencontré le 25 juillet 2014
KNOCK	
- du 13 au 21 mai 2015 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 55***	***Père Richard Gibbons*** Recteur du sanctuaire Rencontré le 15 mai 2015 ***Mme Grace Mulqueen*** Conservatrice du Musée de Knock Rencontrée le 15 mai 2015 (*entretien informel*)
MEDJUGORJE	
- du 22 au 28 juin 2015 (*observation participante*) ***Nombre d'enquêtes réalisées : 50***	***M. Marek Gayer*** Webmaster du site internet de Medjugorje *Aucun interlocuteur disponible au moment de ma présence sur le terrain*
SAINTE-CROIX-DE-JERUSALEM (ROME)	
- du 23 au 29 juillet 2015 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 50***	***Don Gino Amicarelli*** Curé de la paroisse *En congé au moment de ma présence sur le terrain*
SAN DAMIANO	
- du 30 juillet au 3 août 2015 ***Aucune enquête réalisée faute d'autorisation de l'association***	***Mme Véronique Kegelin*** Responsable de l'Association *Ospizio Madonna delle Rose* Rencontrée le 31 juillet et le 2 août 2015 (*entretiens non enregistrés*)
FATIMA	
- du 11 au 17 août 2015 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 51***	***M. André Melícias*** Archives et bibliothèque, Service des études et de la diffusion du Sanctuaire de Fatima *En congé au moment de ma présence sur le terrain*
SAINT-JACQUES-DE-COMPOSTELLE	
- du 18 au 24 août 2015 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 51***	***Don Segundo Pérez*** Recteur du sanctuaire Rencontré le 20 août 2015 ***M. Hubert Bancaud*** Bénévole de l'Association *Web Compostela* (*entretiens non enregistrés* ***Mme Jeannine Warcollier*** Membre de la *Société française des Amis de Saint Jacques* (*entretien non enregistré*)
LOURDES	
- du 4 au 10 avril 2014 - du 12 au 18 avril 2015 - du 3 au 9 avril 2016 (*Observation participante)* - du 22 au 27 avril 2016 ***Nombre d'enquêtes réalisées : 55***	***M. Joël Luzenko*** Responsable du service communication des sanctuaires Notre-Dame de Lourdes Rencontré le 25 avril 2016 ***Mme Corine Laussu*** Chargée de promotion et communication à l'office de tourisme de Lourdes / Présidente du cluster « Tourisme et spiritualité » d'Atout France Rencontrée le 26 avril 2016

Tableau 3: Détail des entretiens réalisés indépendamment des séjours sur le terrain

AUTRES ENTRETIENS		
Interlocuteur	***Fonctions***	***Date de l'entretien***
Père Laurent Tournier	Président de l'Association des Recteurs de Sanctuaires	23 juin 2014 (Paris)
M. Paul Claval	Professeur émérite de géographie	22 mars 2016 (Paris) *non enregistré*
Mme Nathalie Cerlier	Responsable des « groupes sur mesure » à l'agence de pèlerinage « Terre Entière »	22 mars 2016 (Paris)
M. Roland Duval	Directeur Diocésain des Pèlerinages du diocèse de Laval	6 mai 2016 (Laval)
Père François Cristin	Directeur Diocésain des Pèlerinages du diocèse de Lyon	18 mai 2016 (Lyon)
M. Jean Bernard	Responsable des visites du patrimoine religieux de la Pastorale des Réalités du Tourisme et des Loisirs du diocèse de Lyon	19 mai 2016 (Lyon)

Dans tous les sanctuaires où les enquêtes auprès des visiteurs ont pu être menées, le panel de réponses collectées se situe autour d'une cinquantaine. Les fluctuations sur le nombre de réponses (entre 45 à Pontmain et 56 à Lisieux) témoignent de la difficulté plus ou moins grande d'obtenir l'attention des visiteurs dans les sanctuaires. Les sanctuaires tels que Pontmain ou L'Ile-Bouchard sont fréquentés essentiellement à des dates très précises (jour de l'anniversaire de l'apparition, grandes fêtes mariales ou pèlerinages). En dehors, les visiteurs sont peu nombreux, d'où la difficulté de recueillir des données, à moins de rester sur le site sur une longue période. Dans d'autres sanctuaires, les difficultés ne sont pas venues de la fréquentation mais du fait que les visiteurs se sont avérés beaucoup moins enclins à répondre (c'est le cas notamment au sanctuaire de Fourvière). Enfin, à San Damiano, il ne m'a pas été possible de procéder à l'enquête, pour des raisons qui seront exposées plus loin. De même, si je me suis toujours mise en contact avec les autorités gérant les sanctuaires pour solliciter leur autorisation de procéder à mon enquête, il ne m'a pas toujours été possible de rencontrer un interlocuteur sur place. Les différences d'exigences entre sanctuaires sont d'ailleurs parfois surprenantes : s'il m'a fallu montrer patte blanche à Fatima en envoyant un protocole de recherche détaillé ainsi qu'une lettre de recommandation de ma directrice et un certificat de scolarité, le curé de la basilique Sainte-Croix-de-Jérusalem de Rome a succinctement répondu à ma demande en m'indiquant qu'il n'y avait aucun problème. Il était lui-même absent lorsque je suis venue faire mes enquêtes mais le vicaire m'a laissé procéder sur la seule assurance que le curé m'y avait autorisée. Saisissant contraste avec les autorités vaticanes qui m'ont refusé l'autorisation de réaliser mon enquête sur la place Saint-Pierre, pour des raisons de sécurité. Ces différences d'appréciation de l'intérêt de mon travail d'un sanctuaire à l'autre expliquent qu'il ne m'a pas toujours été possible de procéder à des entretiens avec les recteurs de chaque sanctuaire comme j'en avais originellement l'intention.

Un choix risqué ?

Réaliser une thèse sur les lieux de pèlerinage et des enquêtes dans les sanctuaires oblige à surmonter quelques difficultés bien spécifiques. J'ai souvent vécu le temps du terrain comme « l'ère du soupçon », notamment sur les terrains français ou auprès des visiteurs français sur les terrains étrangers. En effet, outre les difficultés habituelles rencontrées par les jeunes chercheurs (nouveauté dans le champ et donc manque de visibilité auprès des acteurs contactés, méfiance des visiteurs interrogés qui ne comprennent pas l'intérêt de la démarche), travailler sur les lieux de pèlerinage, particulièrement en France, confronte nécessairement le chercheur à la question de la laïcité. Or, un fait intéressant et révélateur des difficultés que peut occasionner la laïcité est que l'on est toujours soupçonné d'être non-croyant (voire anticlérical) par les croyants (pèlerins) tandis qu'avec les autorités civiles (mairies, écoles, office de tourisme), on est au contraire soupçonné d'être croyant. Les premiers craignent une énième étude qui viendrait critiquer l'Eglise, leurs pratiques et leur foi, tandis que les seconds ont peur de se trouver face à une bigote venant remettre en cause la laïcité. Finalement, personne ne croit à la neutralité et à l'objectivité.

J'ai donc dû réfléchir soigneusement à la position qu'il me fallait adopter vis-à-vis de mes différents interlocuteurs. Ce d'autant plus que, si j'ai choisi ce sujet, c'est bien entendu pour son intérêt scientifique mais également par intérêt personnel envers les lieux de pèlerinage que, étant moi-même catholique, je fréquente depuis mon enfance. Dans la mesure où mes terrains sont pour moi des objets d'étude mais également des lieux avec lesquels j'entretiens un sentiment d'appartenance, j'ai conscience de l'importance particulière qu'il me faut accorder à la recherche de l'objectivité et de la rigueur les plus grandes. Sur le terrain, j'ai finalement opté pour des stratégies différentes en fonction des interlocuteurs abordés. Pour ce qui est des demandes d'autorisation dans les sanctuaires, j'ai toujours précisé que j'étais catholique, jugeant que c'était « rassurant » pour les recteurs qui verraient que j'étais en mesure de comprendre ce que signifiait une démarche de pèlerinage et donc de ne pas importuner les visiteurs à n'importe quel moment ni en n'importe quel lieu. Je n'ai pas le sentiment, d'après mes expériences sur le terrain, que cet élément ait eu finalement une grande importance. Quelques-uns des recteurs que j'ai rencontrés m'ont ensuite demandé si j'étais catholique moi-même. Ils n'avaient visiblement pas porté beaucoup d'attention à ce fait pour me donner leur accord. La plupart des recteurs étaient en revanche légitimement attachés à bien comprendre l'aspect scientifique de la recherche et intéressés par les résultats.

Pour ce qui est des visiteurs interrogés, ma manière de me présenter a évolué au fur et à mesure de mon travail. J'ai fait mes premières enquêtes de thèse dans le sanctuaire marial de Pontmain proche de ma ville de naissance. C'est un lieu que je connaissais bien pour l'avoir fréquenté de nombreuses fois et j'y étais doublement à l'aise : d'une part parce que c'était un sanctuaire et que je

connaissais les « codes » liés au lieu, d'autre part parce que c'était en quelque sorte « chez moi », dans ma région natale. Pourtant, la situation était nouvelle pour moi puisque je venais cette fois comme une observatrice extérieure. Que fallait-il faire ? Se présenter comme étant « du pays » ? Catholique ? Cela ne risquait-il pas d'introduire un biais ? J'ai donc commencé mes approches en me présentant comme une étudiante préparant une thèse de géographie sur les sanctuaires. La réception n'a pas été très bonne. Ce qui gênait les gens n'était pas le statut d'étudiante (qui met généralement plutôt en confiance) mais curieusement le fait que je dise faire des études de géographie. Les personnes interrogées (d'un certain âge il est vrai) ne voyaient pas le rapport entre la géographie et un travail sur les sanctuaires. Cela leur paraissait suspect. J'ai donc changé d'approche et me suis contentée de dire que je faisais un enquête (et non plus une thèse) sur les sanctuaires, le pèlerinage et le tourisme. La réception a tout de suite été meilleure. Je n'ai par contre jamais dit que j'étais catholique ou Mayennaise. Il est arrivé que l'on me pose la question mais ce fut, tout compte fait, plutôt rare. En revanche, lorsque la question de ma religion m'était posée, je ne l'évitais jamais, quelle que soit l'opinion à ce sujet de la personne interrogée. Pour les terrains étrangers, se posait aussi la question de savoir s'il fallait préciser ma nationalité. Etant malheureusement souvent trahie par mon accent ou quelques fautes de grammaire mieux valait le préciser d'emblée. Cela avait d'ailleurs généralement un effet positif, les visiteurs étant pleins de sollicitude. Difficile, en revanche, de compter sur la solidarité entre Français… qui sont en moyenne, d'après mon expérience personnelle, les personnes les moins aimables que j'ai interrogées à l'étranger. Le statut d'étudiante, pas plus que l'identité française ne suffisent à convaincre un touriste français de répondre à une enquête, encore moins lorsqu'elle porte sur des lieux à caractère religieux.

Le choix de traiter des lieux de pèlerinage comporte donc quelques risques liés à la question de la laïcité qui complique le travail de terrain et parfois les interactions entre chercheurs. Consciente de ces limites et difficultés, je souhaite néanmoins poursuivre trois objectifs bien précis à travers ce travail.

OBJECTIFS DE LA THESE

1er objectif : défense et illustration d'un objet légitime en géographie

L'établissement de l'état de l'art (qui n'est pas développé en introduction car il le sera dans la première partie de ce travail) sur l'objet religion permet de faire le constat suivant : dans les études géographiques, particulièrement dans la géographie française, la religion est très rarement abordée pour elle-même. Elle se situe généralement en creux de la réflexion, utilisée comme un facteur explicatif au même titre que le climat ou le site et la situation. Mis à part Pierre Deffontaines qui se

frotte à l'objet religion dans son ouvrage de 1948, *Géographie et religions*, et Xavier de Planhol qui s'intéresse au « Monde islamique » en 1957, une forme d'omerta semble planer sur la religion dont l'étude reste l'apanage des historiens, des sociologues et des anthropologues. Paul Claval (entretien du 22 mars 2016) explique de cette absence du religieux en géographie : jusqu'en 1968, la géographie française était « sclérosée », focalisée sur une géographie agraire aux limites clairement définies. Selon P. Claval, c'est à tort que l'on a imputé cette sclérose à Paul Vidal de la Blache. Les responsables en seraient plutôt ses élèves qui ne se sont cantonnés qu'à une partie des travaux de leur maître, négligeant ses écrits les plus récents (suite à son voyage en Amérique) dans lesquels il dégage ce qui est au fondement de toute la géographie : l'articulation de l'espace-temps. Ainsi, jusqu'aux années 1970, la géographie s'est étendue « latéralement ». On « découvre » la géographie tropicale (Pierre Gourou), la géographie médicale (Max Sorre), etc. mais sans approfondir les nouvelles thématiques. C'est dans ce contexte que Pierre Deffontaines rédige son ouvrage, qu'il rattache à la géographie religieuse. Mais la volonté de faire de la géographie une science positive empêche l'étude de la religion car il ne faut s'intéresser qu'à des faits structurants, dont les géographes considèrent que la religion ne fait pas partie.

Paul Claval situe le tournant se produit à partir de 1968. Durant la nouvelle période qui s'ouvre, le champ de la géographie s'élargit. Cependant, la géographie est alors dominée par l'économie. Ce qui est étudié doit toujours avoir un rapport plus ou moins direct avec l'économie et la production de richesses. Se crée en réalité une forme de blocage lié à la tradition marxiste d'une partie des géographes. Blocage dont la religion se trouve victime : une fois encore, il s'agit de n'étudier que ce qui est structurant ce qui, dans une perspective marxiste, n'est pas le cas de la religion. C'est une géographie systémique où priment l'économie et les richesses qui domine jusqu'au début des années 1990, culminant avec l'invention des chorêmes par Roger Brunet. Il faut attendre le milieu des années 1990 pour que la géographie culturelle, au croisement de toutes les sciences sociales, se développe réellement. Paul Claval, dans le deuxième numéro de *Géographie et cultures* lance alors un appel pour l'étude de la religion en géographie, appel qui reste lettre morte. Lui-même n'a jamais dirigé ni donné de sujet de thèse sur ce thème, estimant qu'il fallait, sur un tel objet, que la proposition vienne de l'étudiant lui-même.

En choisissant, au début de mes travaux de master de me frotter à l'objet « religion », j'avais bien conscience que les études sur le sujet n'étaient pas légion : les pèlerinages ont bien donné lieu à quelques études spécifiques, mais peu sont françaises. Le sujet a plutôt été développé par la géographie allemande, autour de Manfred Büttner, Annliese Sievers et Gibert Rinschede qui travaillent en lien avec le groupe *Geographies of Religion and Beliefs Systems* (GORABS) de *l'Amercian Association of Geographers*. Ces travaux restent néanmoins très descriptifs et se classent principalement dans le domaine de la géographie économique, tout comme les quelques études

réalisées en France sur Lourdes ou Saint-Jacques-de-Compostelle (Bertrand, 2004). L'école brésilienne de géographie, notamment autour de Zeny Rosendahl, s'est également emparée des thématiques religieuses et de la question du sacré, produisant un grand nombre de travaux sur des pèlerinages essentiellement sud-américains, qui mêlent analyse économique, sociologique et culturelle. En France, seul le géographe Michel Chadefaud a travaillé le cas de Lourdes en dépassant l'approche économique (qui constitue néanmoins les bases de son étude) pour s'intéresser aux représentations que les Lourdais ont du sanctuaire.

La religion (et la question du pèlerinage en particulier) est souvent traitée en géographie à travers ses aspects économiques, le but étant d'étudier le rôle des pratiques religieuses dans le développement économique des territoires. De nombreuses études ont été produites avec ce focus concernant les routes Saint-Jacques-de-Compostelle (Bertrand, 2004), le développement de la ville de Lourdes (Rinschede, 1985) ou encore, plus récemment, la ville de La Mecque (Elsayed Ascoura, 2013). Lors de mes séjours de terrain au Mexique, dans le cadre du master, j'avais ainsi eu l'occasion d'échanger avec un petit groupe d'étudiants géographes de l'UNAM (Universidad Autónoma de México), travaillant, sous la direction du Pr. Enrique Propin, spécialement sur les questions de pèlerinage. L'approche développée à l'UNAM est une approche clairement économique au sein de laquelle le pèlerinage est conçu avant tout comme un moteur de développement. Cette conception se retrouve dans l'ensemble de la géographie mexicaine des religions, qui s'intéresse, dans cette optique, beaucoup au tourisme spirituel[4].Il est un autre champ où son étude s'est développée, notamment depuis les années 1990 : celui de la géopolitique. La question de la présence et de la visibilité du religieux dans l'espace public est en effet brulante d'actualité et donne régulièrement lieu à de nombreuses analyses géopolitiques, mais celles-ci se bornent à envisager la religion en termes de pouvoir, comme une affaire politique et stratégique. C'est finalement encore « en creux » qu'est saisie ici la religion.

A travers l'étude des lieux de pèlerinage, il s'agit de montrer dans ce travail que l'on peut légitimement faire « autre chose », avec la religion et les pratiques induites, que ce que les focus en géographie économique et en géographie politique sont susceptibles de faire valoir en termes de connaissances. Prendre en charge intrinsèquement cet objet met alors en exergue ses dimensions culturelles et sociales aux échelles collectives et individuelles, articulant pratiques spatiales et spatialité. Il faut pour cela également emprunter aux champs de la sociologie, de l'anthropologie, de l'histoire et de la théologie qui représentent un apport considérable dans l'étude du sacré.

[4] On peut citer notamment les travaux de Rogelio Martinez Cardenas, professeur à l'Université de Guadalajara. Il a notamment été l'initiateur, en 2010, des *Rencontres internationales du tourisme spirituel* qui se sont tenues chaque année jusqu'en 2015 à l'université de Guadalajara, en lien avec le Secrétariat du Tourisme (équivalent du Ministère du Tourisme français), très intéressé par le tourisme spirituel.

2e objectif : étudier de plus près la question de l'inscription des valeurs dans l'espace et l'évolution des espaces érigés en hauts lieux en regard des changements de paradigme que connaissent les sociétés

Tourisme comme pèlerinage sont suscités par une valeur attachée à l'espace qui lui donne un sens. Les travaux de l'Equipe MIT sur « l'invention » des lieux touristiques ont mis en avant, dans le processus d'inscription spatiale de la valeur, l'importance du regard porté sur les lieux : le tourisme nait d'un changement de regard porté sur un lieu et donc de son investissement par une nouvelle valeur, attractive pour les touristes. Ce changement de regard est rarement l'œuvre des habitants du lieu mais plutôt celle d'un visiteur étranger de passage, appartenant généralement à une élite, qui découvre le lieu pour la première fois. Il assure alors, grâce à son capital social, la transmission de cette nouvelle valeur qu'il a lui-même attachée à l'espace. Un changement de paradigme de la société peut très bien provoquer un nouveau changement de regard qui fera perdre au lieu sa valeur et son attractivité touristique.

Cette question de la valeur se pose différemment concernant les lieux de pèlerinage. Tout d'abord, les lieux de pèlerinage du monde catholique ont ceci de particulier qu'ils sont fortement ancrés dans leur territoire local. Les premiers visiteurs et promoteurs du lieu sont les locaux qui diffusent l'idée d'une valeur sacrée de l'espace par le récit des bienfaits qu'ils ont retirés de leur propre visite en ce lieu. Ces lieux attirent ainsi les foules avant d'être reconnus ou non par les autorités religieuses. Ainsi, certains lieux de pèlerinage ne sont officiellement pas reconnus (Medjugorje en Bosnie-Herzégovine, San Damiano en Italie) et pourtant accueillent chaque année des milliers de visiteurs. L'inscription de la valeur sacrée dans l'espace semble donc être le fruit d'un double processus : une *reconnaissance spontanée et officieuse* du caractère exceptionnel du lieu qui se traduit par l'afflux des visiteurs, et une *reconnaissance officielle* qui est ensuite assurée par les autorités religieuses (l'élite) et qui permet d'attribuer « objectivement » une valeur pour l'espace. D'autre part, la valeur sacrée fait montre d'une certaine pérennité : bon nombre de lieux de pèlerinage sont en effet situés en des lieux où l'on vénérait déjà d'autres dieux avant la mise en place de la religion actuellement majoritaire (déesse-mère Tonantzin sur la colline du Tepeyac à Mexico, actuel sanctuaire de Guadalupe) voire en des lieux que l'on pensait parcourus par des forces obscures (c'est le cas de la grotte de Massabielle à Lourdes). Tout se passe comme si, insensible aux changements de la société, la valeur sacrée demeurait dans ces espaces. Il est dès lors particulièrement intéressant d'étudier les lieux de pèlerinage dans un contexte de sécularisation : si ce changement de paradigme engendre un changement de valeur de l'espace, alors la valeur spatiale n'est véritablement qu'un élément contextuel dépendant des évolutions de chaque société. Si, en revanche, la valeur sacrée résiste et reste ancrée dans ces lieux, alors, sans souscrire à une vision

déterministe du monde (il n'y a pas de *genius loci*, ni de valeur intrinsèque des lieux), il faudra néanmoins envisager la valeur spatiale sacrée comme un élément structurant de l'organisation des sociétés et dégager les implications de ce constat.

3e objectif : saisir et représenter les perceptions et représentations de l'espace.

Ce travail porte sur des notions éminemment subjectives : la *valeur spatiale* (particulièrement la valeur sacrée), qui est saisie par les *perceptions* et *représentations* de l'espace. Consciente de la singularité de ces deux termes, je les emploie conjointement car perceptions et représentations me semblent effectivement liées. J'assimile la perception de l'espace aux sentiments que suscite, chez l'individu, l'espace fréquenté. L'émotion ressentie en parcourant un espace influe ensuite sur la représentation que l'individu va construire de ce même espace. Les représentations spatiales sont elles-mêmes au cœur de la géographie. Dans un article de 1994, le géographe Yves André cite ce point soulevé par la sociologue Denise Jodelet : « Nous avons toujours besoin de savoir à quoi nous en tenir avec le monde qui nous entoure. Il faut s'y ajuster, s'y conduire, le maîtriser physiquement ou intellectuellement, identifier et résoudre les problèmes qu'il pose. C'est pourquoi nous fabriquons des représentations ». Celles-ci sont par nature subjectives : elles sont influencées par tout ce qui compose la personnalité de l'observateur, par ses perceptions ainsi que par le contexte politique et culturel dans lequel il se trouve. La représentation n'est jamais « *un double du réel* » mais en est « *toujours une interprétation* » (Debarbieux, 2002). Ainsi, pour certains le lieu de pèlerinage est un lieu sacré qui implique respect et prière. Pour d'autres il est un simple objet de curiosité.

Un des enjeux est ici d'établir un protocole permettant de saisir les perceptions et représentations des visiteurs, puis de parvenir à représenter graphiquement les résultats obtenus. On ne peut saisir pleinement la valeur d'un lieu qu'en le pratiquant soi-même et en interrogeant ceux qui le pratiquent, donc en ayant recours à des enquêtes et observations. Encore faut-il trouver le bon protocole d'enquête, qui permettra aux visiteurs de livrer précisément ses représentations (nécessairement personnelles) en étant aussi peu influencé que possible par l'enquêteur. C'est tout l'enjeu du travail de terrain. Ces représentations dessinant des espaces distincts en fonction de chaque visiteur, la carte me semble ensuite l'outil nécessaire à la traduction et à l'analyse des résultats. Mais comment représenter ce qui relève de l'expérience, du sentiment ou comment « objectiver » ce qui est construit par la subjectivité ? C'est également l'enjeu de ce travail. En cela, partir de l'étude de lieux bien délimités et de superficie relativement réduite permet de s'essayer à l'exercice d'une cartographie précise de la valeur spatiale.

La thèse est construite en trois grandes parties. La première partie a pour but de mettre en avant l'importance qu'il y a à saisir pleinement la religion en géographie, non pas comme un objet économique ou politique mais bien comme un objet géographique à part entière. Je procèderai pour cela de façon inductive en partant de l'étude du cas du sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe, à Mexico, qui permet de poser les grandes questions suscitées par l'étude géographique des lieux de pèlerinage (chapitre 1). Ce questionnement implique l'utilisation d'un certain nombre de termes qui constituent la grammaire de ce sujet mais qui, brûlants d'actualité, sont souvent largement galvaudés et malmenés. L'objectif sera donc ici de ressaisir les termes clés de l'étude (sacré, religion, pèlerinage, tourisme et sécularisation) dans leur signification et leurs implications en géographie (chapitre 2). Une fois ces termes posés, leur articulation fait apparaître encore plus clairement l'hétérogénéité des situations à l'échelle mondiale et les difficultés que la géographie éprouve à en faire le tableau et l'analyse, laissant la religion à la marge sans vraiment produire d'autres travaux que des monographies ou des études très générales. Pour tenter de sortir de cette ornière sera donc proposée et explicitée ici une approche comparative et multiscalaire, empruntant une entrée non plus économique ou politique mais sociale et culturelle par le biais des pratiques spatiales des visiteurs, étudiées selon une méthodologie bien précise, dans des lieux de pèlerinage soigneusement choisis (chapitre 3).

La deuxième partie, principalement fondée sur les données récoltées sur le terrain, permet d'entrer dans le vif de l'étude comparative. Il s'agit ici de tester la validité des catégories tourisme et pèlerinage en saisissant les sanctuaires étudiés par les pratiques spatiales des visiteurs, les discours tenus sur les lieux, les représentations de l'espace associées et la valeur accordée aux lieux de pèlerinage, tant par les autorités que par les visiteurs eux-mêmes. Ces lieux de pèlerinage, dont sera proposé un modèle d'organisation spatiale, donnent lieu à des pratiques variées dont l'étude révèle qu'elles ne sont plus nécessairement corrélées à des catégories précises de visiteurs (chapitre 1). Ce continuum des pratiques mis en évidence sur le terrain contraste avec la catégorisation très nette sur laquelle continuent de se fonder les discours. Il s'agit alors d'étudier la performativité des discours tenus sur les lieux de pèlerinage, soit l'impact des discours sur l'espace lui-même mais également sur les pratiques et les représentations des visiteurs (chapitre 2). Cette multiplication des discours ainsi que l'élargissement du public se rendant dans les lieux de pèlerinage amènent alors à questionner l'évolution des représentations des visiteurs et ce qu'elle implique en termes d'évolutions spatiales au sein des lieux de pèlerinage (chapitre 3).

La sécularisation ayant brouillé les grilles de lecture « classiques » des lieux de pèlerinage par le biais des catégories, la troisième partie s'intéresse plus particulièrement au comportement des lieux de pèlerinage sous l'effet de la sécularisation, que l'on peut analyser en termes de résistance ou résilience. Il convient pour cela de bien saisir l'évolution des sanctuaires dans le temps long afin de comprendre si la sécularisation est un processus inéluctable et irréversible, auquel les sanctuaires résistent ou s'adaptent (chapitre 1). Dans les évolutions connues par les sanctuaires sur le temps long et sous l'effet de la sécularisation, l'authenticité joue un rôle clé. Il s'agira de comprendre comment cette valeur émane de la sécularisation et permet la remonétisation du sacré et de ses espaces (chapitre 2). Les lieux de pèlerinage se distinguent finalement d'autres lieux touristiques par leur « efficace ». Un dernier chapitre permettra d'envisager ces lieux comme des « actants » qui, face à la sécularisation se situent dans un équilibre entre résistance et adaptation qui assure la pérennité de leur valeur sacrée (chapitre 3).

Première partie :

Défense et illustration d'objets et de pratiques géographiques

Photographie 1 : Jeunes du diocèse de Bourges réalisant un *flashmob* sur l'esplanade de la Basilique du Rosaire de Lourdes
(Cliché : M.-H. Chevrier, 08/04/2016)

Ici, la dimension multiscalaire du pèlerinage est particulièrement mise en évidence : le groupe photographié rassemble des jeunes de 4ème et 3ème originaires de tout le diocèse de Bourges, c'est-à-dire des deux départements du Cher et de l'Indre. Ceux-ci se sont donc rassemblés à Bourges pour un départ en car vers Lourdes. Une forme de mobilité différente du tourisme ? Pour beaucoup de ces jeunes, ce pèlerinage est non seulement leur premier pèlerinage mais également un des premiers séjours réalisés loin de chez eux et sans leurs parents. C'est aussi, pour certains, la première fois qu'ils séjournent à l'hôtel. Il y a donc, dans ce pèlerinage, une forte dimension d'apprentissage. Apprentissage des pratiques cultuelles, mais également des pratiques touristiques. Une fois arrivés à Lourdes, les jeunes ont dû s'approprier l'espace : celui de la « ville basse » où se trouve leur hôtel, et celui du sanctuaire où ils passent la plus grande partie de leur journée. Cette photographie, prise à la fin du pèlerinage montre tout particulièrement la réussite de cette appropriation de l'espace puisque ces jeunes le mettent à profit et l'occupent en y réalisant une chorégraphie, à la fois pratique cultuelle (puisque démonstration de foi) et récréative. Le pèlerinage est un objet géographique qu'il convient d'étudier à toutes les échelles.

Chapitre 1 : Guadalupe sous la loupe du géographe : les sanctuaires, objets géographiques complexes

« Mon oreille avait entendu parler de toi ; mais maintenant mon œil t'a vu. »

(Job 42, 5)

"Ve al palacio del obispo de México y le dirás cómo yo te envío a manifestarle lo que mucho deseo, que aquí en el llano me edifique un templo." (*Nican Mopohua*)

Ces mots sont, selon le *Nican Mopohua*, récit reconnu comme authentique par l'Eglise catholique, les mots prononcés par la Vierge Marie au cours de sa première apparition au néo-convers Juan Diego Cuauhtlatoatzin le 9 décembre 1531. « Va au palais de l'évêque de Mexico et dis-lui que je manifeste un grand désir qu'*ici sur cette plaine*, une église soit construite en mon honneur ». On ne saurait être plus clair. Si aujourd'hui, dans la capitale surpeuplée du Mexique, où la moindre petite parcelle d'espace est colonisée, subsiste un espace de 265 800 m² libre d'immeubles et en partie planté de pelouses, d'arbres et de diverses variétés de cactus entre lesquels déambulent les visiteurs, c'est bien parce qu'il y a bientôt 500 ans, une apparition l'a demandé à un Indien. La Vierge Marie s'est approprié le sommet de cette colline. Pourquoi cette colline précisément ? Pourquoi les autorités ecclésiastiques de l'époque, sur la foi d'un individu qu'elles ne connaissaient ni d'Eve ni d'Adam (l'Indien Juan Diego) ont-elles accédé à la requête de l'apparition ? A ces deux questions, il est possible de répondre, comme le fait l'Eglise, par l'argument de la foi : l'utilisation de l'espace comme moyen d'évangélisation. Il est aussi possible d'avancer, comme le font certains historiens et anthropologues, l'argument stratégique : l'utilisation de l'espace comme un objet de pouvoir. Ce chapitre n'a pas pour prétention de résoudre le mystère de la foi. Il n'a pas non plus pour but de nier catégoriquement la foi qui se rattache au sanctuaire de Guadalupe. L'objet de ce chapitre est de montrer la complexité de ces objets spatiaux que sont les sanctuaires et de mettre en évidence les différentes questions qu'ils soulèvent. Au sanctuaire de Guadalupe s'observent des formes d'organisation et d'utilisation de l'espace relevant du domaine sacré et d'autres du domaine profane, des pratiques rituelles pluriséculaires et des pratiques touristiques apparues dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle. Ces éléments coexistent mais s'agit-il d'une simple juxtaposition entre sacré et profane, ancien et contemporain, ou une synthèse s'opère-t-elle ? Il s'agit, dans un premier temps, de partir du récit de l'apparition, le *Nican Mopohua*, rédigé en nahuatl par Don Antonio Valeriano, un des moines du couvent de Tlatelolco, vers 1556. Le moine aurait recueilli ce récit de la

bouche de Juan Diego lui-même. Ce texte a servi de fondement à la reconnaissance des apparitions et au développement du pèlerinage. Que nous dit-il de l'importance du lieu lui-même ?

L'histoire du sanctuaire de Guadalupe est représentative de celle de toute une catégorie de lieux : les lieux de pèlerinage issus d'une apparition. Le récit des apparitions de Notre-Dame de Guadalupe permet de mener l'enquête et de comprendre comment un espace peut être « mis à part » pour un motif qui n'a pas de fondement rationnel. Lourdes, Fatima, Pontmain, La Salette, Knock, L'Ile-Bouchard, Kibého, Medjugroje… La liste de ces lieux d'apparition est si longue qu'elle a donné lieu à un dictionnaire (Laurentin, Sbalchiero, 2012), lui-même non exhaustif. Pour autant, tous les lieux relevant de cette catégorie ne connaissent pas le même succès (en termes de renommée et de fréquentation). Si, bien sûr, ce sont les paroles et l'aspect de l'apparition qui tiennent la place principale dans le récit et dans l'esprit des lecteurs, c'est uniquement le lieu qui subsiste après l'événement et qui perdure, devenant ainsi, en quelque sorte, l'incarnation géographique du divin. Le sanctuaire de Notre-Dame du Guadalupe en est un parangon.

1- Des lieux arrachés à la géographie ordinaire

a) Un événement fondateur qui transfigure l'espace : la fondation du sanctuaire

Le *Nican Mopohua* rapporte qu'aux premières heures du samedi 9 décembre 1531, dix ans après la prise de Mexico par le conquistador Hernán Cortès, Juan Diego Cuauhtlatoatzin, un Indien converti au christianisme depuis six ou sept ans passe, comme tous les samedis matin, au pied de la colline de Tepeyac. Il parcourt les derniers des vingt kilomètres qui séparent sa masure, à Cuautitlán, de la mission franciscaine de Tlatelolco où, tous les samedis, les frères donnent des enseignements aux nouveaux convertis. Ce samedi-là cependant, quelque chose d'inhabituel vient rompre la monotonie du trajet. L'Indien entend un chant pareil à celui de différents oiseaux, si beau à ses oreilles qu'il lui semble venir du Ciel. Alors qu'il lève la tête, cherchant la source de cette musique, celle-ci s'arrête. Croyant rêver, il entend alors, venant du sommet de la colline, une voix qui l'appelle. Intrigué, il dévie de sa route habituelle et gravit la colline. Là-haut, une « Dame » l'attend et lui fait signe de s'approcher. Comme dans tous les récits d'apparition, la Dame en question paraît au voyant tout-à-fait merveilleuse : Juan Diego la décrit comme étant d'une beauté éblouissante et vêtue de vêtements brillant « comme le soleil ».

Mais si le caractère presque surhumain de l'apparition ne surprend pas, plus étonnante est la description que l'Indien fait du lieu de l'apparition. Celui-ci, à ce moment précis, aurait été comme transfiguré sous l'influence de l'apparition :

« La falaise sur laquelle reposaient ses pieds étincelait de lumière comme entourée d'un bracelet de pierres précieuses, et la terre resplendissait comme un arc-en-ciel. Les *mezquites*, *nopales* et autres mauvaises herbes qui poussent à cet endroit paraissaient comme des émeraudes, leurs feuillages comme des turquoises, leurs branches et leurs épines comme de l'or ».

La description donnée ici, traduction de celle faite par Juan Diego lui-même, présente un lieu féérique, en-dehors du monde réel alors qu'il est pourtant bien ancré dans la topographie locale. Juan Diego connaît cette colline depuis son enfance et passe devant chaque fois qu'il se rend à Mexico. Les plantes qui y poussent (*mezquites* et *nopales*) sont celles que l'on trouve partout ailleurs dans cette région. Pourtant, les éléments caractéristiques du lieu (falaise, plantes) sont devenus méconnaissables pour l'Indien. Ce qui est habituellement le plus inutile ou dangereux (les mauvaises herbes et les épines) est ce qui paraît à présent le plus précieux. Le plus insignifiant devient le plus important, semblant incarner ainsi dans l'espace le précepte évangélique : « Celui qui se fera petit comme cet enfant, celui-là est le plus grand dans le Royaume des Cieux » (Mt, 18, 4). Juan Diego lui-même, celui que la Vierge appelle « le plus humble de [ses] fils » est choisi dans ce but[5].

Dans ce récit, tout se passe donc comme si, en entrant en contact avec la terre, le divin transfigurait l'espace qui l'entoure. La localisation de l'apparition (au sommet de la colline) n'est pas anodine. De très nombreux sanctuaires dans la plupart des religions, se situent en haut de collines ou de montagnes. Les sommets, plus proches du ciel, ont été ou sont encore, dans diverses civilisations, considérés comme la demeure des Dieux. Ils sont ainsi les lieux privilégiés pour l'érection de temples ou, au contraire, sont des lieux que l'on évite pour ne pas troubler la divinité en sa demeure. Situer l'apparition de Notre Dame de Guadalupe au sommet de la colline de Tepeyac, c'est s'inscrire dans cette tradition. Dans cet espace transfiguré par la présence de la Vierge, Juan Diego croit ainsi voir une image du paradis terrestre :

« Peut-être suis-je en train de rêver ? Suis-je réveillé ? Où suis-je ? Peut-être suis-je dans ce paradis terrestre dont nous parlaient nos ancêtres ? Peut-être suis-je maintenant au ciel ? »

L'apparition a, dans l'esprit de l'Indien, aboli les frontières entre ciel et terre, ce qui fait écho à la définition du haut lieu donnée par Roger Caillois comme un « endroit où le Ciel touche la terre » (Caillois, 1963). L'image de la « terre [resplendissant] comme un arc-en-ciel » utilisée par Juan Diego renforce cette confusion du ciel et de la terre, et par là du divin et de l'humain, d'autant plus que l'arc-en-ciel est l'image traditionnellement utilisée pour symboliser l'alliance entre Dieu et les hommes[6]. Tant dans la description de Juan Diego que dans la définition de Roger Caillois on retiendra

[5] Là encore, il s'agit d'un trait caractéristique des apparitions mariales. Bernadette Soubirous, la voyante de Lourdes, l'a d'ailleurs elle-même exprimé : « C'est parce que j'étais la plus pauvre que Marie m'a choisie. Si elle en avait trouvé une plus pauvre que moi, c'est elle qu'elle aurait choisie. »

[6] L'exemple par excellence donné dans la Bible est celui de l'arc-en-ciel annonçant à Noé la fin du déluge.

cette « extraction » de certaines portions d'espace de la géographie ordinaire. Une première question est soulevée ici, celle ***de savoir ce qu'implique concrètement, dans l'espace, cette élection par la divinité***. Si, aux yeux du voyant, l'espace a bien été transfiguré au moment de l'apparition, une fois la « Dame » partie, il est redevenu semblable à ce qu'il était auparavant. On saisit alors l'importance de la demande de la Vierge : construire une église est le seul moyen de pérenniser le caractère exceptionnel de l'endroit désigné et le moyen de l'extraire durablement de la géographie ordinaire. L'espace devient le support de la mémoire.

b) De l'espace ordinaire à l'espace extraordinaire : l'érection du sanctuaire et le rôle du discours dans son développement

Le récit nous montre plus loin que Juan Diego a identifié la colline de Tepeyac comme étant la demeure de l'apparition : le soir même des apparitions, après avoir été éconduit par l'évêque, c'est tout naturellement qu'il « revint directement en haut de la colline » où il est certain de trouver la Dame. C'est toujours au sommet du Tepeyac qu'il vient à la rencontre de la Vierge le jour suivant. Ce dimanche, l'évêque, dubitatif mais néanmoins troublé par la certitude et la tranquillité de Juan Diego, lui propose de demander à la Dame un signe prouvant son identité. Au sommet du Tepeyac, cette dernière promet qu'elle donnera ce signe à l'Indien le lendemain. Or, en rentrant chez lui, Juan Diego trouve son oncle mourant. Il passe la journée du lundi à le veiller, ne quittant pas son chevet. L'oncle, persuadé qu'il va mourir, demande alors à son neveu d'aller quérir un prêtre. Le mardi, de grand matin, l'Indien prend donc sa route habituelle vers la mission. Or, rapporte le *Nican Mopohua*,

> « Comme il s'approchait de la route qui rejoint la pente qui mène au sommet de la colline de Tepeyac, vers l'Ouest, et où il avait l'habitude de traverser la route, il se dit : « Si je continue ce chemin, la Dame va sûrement me voir, et je pourrais être retenu afin que je puisse porter le signe au prélat comme convenu ; mais notre premier souci est d'aller rapidement appeler un prêtre car mon oncle l'attend. » Il fit donc le tour de la colline afin qu'il ne puisse être vu par celle qui voit bien partout. »

Le moins que l'on puisse dire est que Juan Diego fait ici preuve d'un grand pragmatisme : le domaine réservé de la Vierge est le sommet de la colline, cette portion de paradis terrestre. Elle ne se manifeste pas ailleurs. Ce fait est récurrent dans de nombreux récits d'apparitions de la Mère du Christ : elles se produisent en un lieu précis et lorsque Marie apparaît plusieurs fois, elle demande aux voyants de la retrouver à ce même point. Cela contribue nécessairement à ancrer le divin en un point précis. Mais lorsque les voyants sont empêchés de se rendre sur le lieu (comme à Fatima) ou cherchent à l'éviter (comme à Guadalupe), l'apparition se déplace. Ces lieux ne revêtent cependant, dans l'esprit des fidèles, qu'une importance secondaire. Dans le cas de Juan Diego, la Vierge vient à sa rencontre en bas de la colline, marquant ainsi un deuxième lieu d'apparition. Cependant, l'espace ne se transforme pas cette fois en paradis. L'Eden, le lieu du miracle, reste toujours le sommet de la

colline. Ainsi, elle ne donne pas directement à Juan Diego, de la main à la main, le signe promis à l'évêque. Elle l'envoie le chercher au lieu habituel de l'apparition. Cette fois, au sommet de la colline, l'Indien découvre de « merveilleux rosiers de Castille en floraison bien avant la saison où les roses devraient bourgeonner ». La magnificence du sommet de la colline constitue une preuve supplémentaire de la volonté de l'apparition qu'on y construise une église. L'Indien lui-même déclare à l'évêque :

> « Même si je savais que le haut de la colline n'était pas un endroit où pousseraient des fleurs car il y a beaucoup de rochers, de ronces, d'épines, de *nopales* et de *mezquites*, j'avais encore des doutes. Quand je me suis approché du sommet de la colline, je vis que j'étais au paradis où il y avait une variété d'exquises roses de Castille, couvertes de brillante rosée et je les ai cueillies immédiatement ».

Mis à part le fait que les paroles rapportées suggèrent une réécriture sans doute enjolivée des événements (l'indien Juan Diego, n'ayant jamais vu de roses de Castille de sa vie et ne sachant probablement pas ce qu'est la Castille ne peut donc pas avoir reconnu la variété de roses), cette remarque montre néanmoins que l'Indien n'a jamais complètement perdu son image « réaliste » du lieu d'apparition : un endroit hostile. Le caractère miraculeux de la présence des roses n'en apparaît que mieux. Le signe choisi par la Vierge n'est pas non plus anodin : parmi ces plantes indigènes des milieux arides poussent des plantes venues d'Espagne totalement inadaptées au climat local. Un signe tangible qui cette fois est présent même lorsque la manifestation divine a lieu ailleurs. La première demande de l'évêque, lorsqu'il reconnut que Juan Diego ne mentait pas, fut de se faire conduire à l'endroit exact désigné par la Vierge. C'est bien au sommet de la colline que fut édifiée la première chapelle.

A l'origine du sanctuaire de Notre Dame de Guadalupe comme de beaucoup d'autres, se trouve donc une portion d'espace mise à part par une entité divine. Cette élection divine est vue comme l'origine de la sainteté et de l'attractivité du lieu. Les pèlerins mexicains, qui connaissent très bien l'histoire de Juan Diego et des apparitions, considèrent comme très important de monter jusqu'à la chapelle marquant l'emplacement des premières apparitions. Cependant aujourd'hui, les pèlerins viennent en priorité voir l'image de la Vierge miraculeusement apparue sur la *tilma*[7] de Juan Diego au moment où il apporta les roses à l'évêque. Cette image étant exposée dans la Nouvelle Basilique située au pied de la colline, c'est cet édifice qui concentre les visiteurs. L'objet sacré et, par extension, l'édifice qui le recèle, a une importance plus grande encore que le lieu précis de la manifestation divine. Cependant, si le culte de l'objet et du lieu sacrés perdurent, c'est grâce à la transmission du récit des faits : le *Nican Mopohua*, document de référence, constitue véritablement le mythe fondateur du lieu.

[7] Vêtement traditionnel en fibre d'agave porté par les Indiens

2- Des lieux à forte portée symbolique

Un mythe, selon la définition donnée par l'historien Philippe Borgeaud dans le *Dictionnaire des faits religieux*, est un récit qui « doit véhiculer une histoire d'un type particulier, une histoire traditionnelle ou devenue telle, qui ne soit pas ou plus reconnue comme l'invention d'un individu mais comme appartenant à la mémoire d'une communauté, d'une collectivité, d'une société » (*in* Azria, 2010). Un récit d'apparition, mettant en jeu des éléments surnaturels peut bien être considéré comme « une histoire d'un type particulier ». La nouvelle de l'apparition n'a pas tardé à se répandre, dans Tenochtitlán (actuelle Mexico) tout d'abord, puis dans l'ensemble du Mexique. Dès le 26 décembre 1531, la procession qui accompagne la *tilma* depuis l'archevêché jusqu'au sommet de la colline où un oratoire a été construit à la hâte, attire des centaines de personnes, principalement des Indiens. En 1533, le premier sanctuaire est terminé. Ce ne sont bientôt plus des centaines mais des milliers de visiteurs qui accourent au Tepeyac. Depuis cette époque jusqu'à aujourd'hui, tous les Mexicains ont eu connaissance du récit des apparitions. Il s'agit bien d'une histoire devenue « traditionnelle ». Preuve en est que la commémoration de la dernière apparition, le 12 décembre, est devenue l'objet d'une fête liturgique nationale avec son propre rituel (chant traditionnel des *Mañanitas* à minuit puis Messe festive). S'il ne s'agit pas d'un jour férié, la « fête de la Vierge de Notre Dame de Guadalupe » le 12 décembre est néanmoins indiquée dans le calendrier. De fait beaucoup de Mexicains prennent un jour de congé pour se rendre au sanctuaire à cette date. L'importance de cette fête dans la vie du pays acte bien l'appropriation collective et nationale qui a été faite du récit des apparitions.

Si le récit des apparitions et l'image de la Vierge ont acquis ce statut d'éléments fondateurs c'est principalement parce qu'ils réalisent une synthèse entre les habitants originels du Mexique et les colons. La Vierge s'est en effet adressée à Juan Diego en nahuatl, la langue vernaculaire. Il n'y a donc pas d'obstacle à la transmission des événements auprès des populations indigènes. Quant aux colons, l'évêque espagnol a été partie prenante du miracle. Le récit va donc également se transmettre parmi les *conquistadores*. D'autres éléments inhérents aux apparitions assurent cette transmission et cette acceptation du récit par tous. D'un côté, la Vierge s'exprime en nahuatl et apparait métisse ; sa robe et son manteau sont ornés de symboles dont le sens échappe aux colons espagnols mais est très clair pour les Aztèques : les Indiens ont bien le sentiment que la Dame apparue à Juan Diego vient s'adresser à eux. D'un autre côté, lorsqu'elle apparaît à Juan Bernardino (l'oncle mourant de Juan Diego) et le guérit, elle lui dit s'appeler « Notre Dame de Guadalupe ». Il s'agit du nom d'un village espagnol de la province d'Estrémadure devenu un lieu de pèlerinage dans lequel on vénère depuis le XIV^{e} siècle, une statue de la Vierge. Cette Vierge de Guadalupe était très

priée par les colons espagnols. De plus, le signe envoyé par l'apparition à l'évêque par l'intermédiaire de Juan Diego n'est autre qu'un bouquet de roses de Castille, fleurs encore inconnues au Mexique et destinées à rappeler à l'évêque, Mgr Juan de Zumarraga, son pays natal. Les apparitions telles qu'elles sont relatées dans le *Nican Mopohua* font bien la synthèse des deux cultures qui viennent de se rencontrer. Il ne s'agit pas de dresser les Indiens contre les colons ou de les inciter à vivre « à part », ni d'encourager les colons à dominer les peuples indigènes. Au contraire c'est l'idée du mélange des cultures qui domine ici, faisant de cet événement le mythe fondateur de l'identité mexicaine qui « appartient à la mémoire (…) d'une société ».

a) Le sanctuaire et la construction de la nation

Le récit des apparitions, l'image de la Vierge de Guadalupe et par conséquent son sanctuaire sont effectivement intrinsèquement liés à l'histoire de la nation mexicaine. Les Indiens se sont appropriée la figure métisse de la Vierge du Tepeyac et les colons ont tout fait pour faciliter cette appropriation, synonyme d'évangélisation. L'ancienne religion (celle des Aztèques) est peu à peu vouée à se dissoudre dans la nouvelle. C'est sur cette évolution que portent, en 1974, les travaux de thèse de L'historien et anthropologue Jacques Lafaye. Celui-ci, se situant dans une démarche résolument scientifique et rationnelle choisit explicitement de rejeter l'argument de la foi et de nier la véracité des apparitions. Il penche dès lors pour l'hypothèse d'une instrumentalisation de l'image de la Vierge par les ordres religieux missionnaires afin de convertir les Indiens et ainsi d'asseoir leur autorité. Le récit du *Nican Mopohua* ne ferait ainsi état que d'une légende érigée en mythe par un clergé opportuniste. L'existence même de l'Indien Juan Diego est mise en doute dans le propos du chercheur. L'image de la Vierge toujours visible sur la *tilma* serait en réalité non pas une image d'origine surnaturelle mais une banale peinture réalisée par un Indien. Le récit n'aurait été créé que pour amener les Indiens à se sentir reconnus et aimés par la Vierge Marie et donc par son Fils. L'extrême similitude avec d'autres récits du même type (notamment celui de la découverte de la Vierge de Guadalupe en Estrémadure) mise en évidence par J. Lafaye, tendrait à prouver cette instrumentalisation. Dans le cas mexicain, l'humble berger qui tient généralement le rôle de l'élu du divin, est ici remplacé par un Indien.

Les arguments avancés par Jacques Lafaye sont pour partie convaincants mais rejeter d'emblée et sur le ton de l'évidence la possibilité d'une véritable apparition paraît bien téméraire et pour tout dire, plutôt stérile et caricatural. Qu'importe que le point de départ de la « guadalupanisation » de la nation mexicaine soit une apparition ou non. Cela n'empêche pas de dégager, comme l'auteur le fait ensuite, une forme d'instrumentalisation. Rejeter en bloc la possibilité d'une apparition tend à faire des prélats et missionnaires de simples manipulateurs ayant

pour unique but de dominer les foules, tandis que les Indiens seraient, eux, une masse indistincte dominée par la crédulité et la superstition. Certes le récit des apparitions et l'image de la Vierge ont été des éléments clés de l'évangélisation du peuple mexicain. L'Eglise ne cherche d'ailleurs pas à s'en cacher et a au contraire désigné la Vierge de Guadalupe comme le plus parfait exemple d'inculturation de la foi. De ce fait, il ne paraît ni indispensable ni juste de chercher là le signe d'une manipulation machiavélique. Certains éléments relevés par Jacques Lafaye sont néanmoins très pertinents : le sanctuaire est véritablement instrumentalisé afin de construire la nation mexicaine.

Le récit des apparitions de la Vierge Marie à l'Indien Juan Diego, s'il peut bien être considéré comme le mythe fondateur du sanctuaire, vient ainsi lui-même remplacer un premier mythe. En effet, pour les Aztèques, qui ont fondé la ville de Tenochtitlán (actuelle Mexico) en 1325, la colline de Tepeacac (Tepeyac) était déjà un lieu de pèlerinage. Jacques Lafaye rappelle, en s'appuyant sur les écrits des missionnaires (Bernardino de Sahagún - XVI^{e} siècle, Juan de Torquemada - début du XVIII^{e} siècle, Francisco Javier Clavijero - XVIII^{e} siècle) qu'au sommet du mont Tepeacac se dressait le principal sanctuaire dédié à la déesse mère Tonantzin. Cette divinité, la mère de tous les Dieux, était, selon la croyance populaire, une déesse maléfique ayant une influence néfaste. Afin de lui complaire et de se protéger de son courroux, on lui offrait des sacrifices humains d'enfants au cours de grandes fêtes auxquelles venaient assister des Indiens de toute la région. C'est à cet endroit que Juan Diego aurait vu, enfant, sa sœur aînée sacrifiée dans le temple. De ce fait, il n'est pas anodin que le lieu où est érigé le plus important sanctuaire marial du monde soit le même lieu qui, dans l'ancienne religion, était dédié au culte de la mère de tous les Dieux. Pour J. Lafaye, cela vient même confirmer l'hypothèse qu'il s'agit d'une légende inventée. L'implantation de la religion chrétienne en Amérique latine se fait en effet par le biais du remplacement des anciens temples par des églises. L'historien rapporte ainsi cet extrait des constitutions du concile de Lima (1552) qui vient en quelque sorte officialiser les stratégies d'évangélisation à l'œuvre dans toute l'Amérique latine : « nous ordonnons que toutes les idoles et édifices cultuels, qui pourraient se trouver dans des villages où il y a des Indiens chrétiens soient incinérés et détruits et si le lieu est convenable, qu'on y édifie une église ou qu'on y plante au moins une croix. » Les exemples en sont très nombreux au Mexique, à commencer par la cathédrale de Mexico elle-même, construite à la place du Temple Majeur de Tenochtitlán. Cette ordonnance ne fait que mettre un peu plus en évidence le fait déjà largement étudié que l'imposition d'un pouvoir ou d'une autorité sur un territoire passe par une incarnation de ce pouvoir dans l'espace. Dans le cas du Mexique, J. Lafaye le résume ainsi : « L'importance des sanctuaires est primordiale ; sur la base topographique des sanctuaires s'est opéré le syncrétisme entre les grandes divinités de l'ancien Mexique et les saints du christianisme, dont le plus remarquable exemple est justement offert par le mont Tepeyac, lieu de pèlerinage et sanctuaire de Tonantzin-Cihuacóatl, puis de Notre-Dame de Guadalupe. » (Lafaye, 1974 : 286) La création de hauts lieux et d'une topographie

sacrée a bel et bien joué un rôle décisif dans la colonisation de l'Amérique latine, dans un contexte historique et géographique particulier. Il s'agissait de conserver le lieu qui était au préalable identifié comme sacré (la « base topographique des sanctuaires ») et de simplement en changer le sens de la manière la plus évidente possible (passage, dans le cas présent, de la déesse Mère à la Mère de Dieu). Les pratiques liées à ce lieu sont elles-mêmes conservées dans leur principe (les fidèles viennent rendre un culte dans le lieu) et simplement modifiées pour se conformer à la foi nouvelle. Les pratiques ancestrales compatibles avec le nouveau dogme peuvent subsister, ce qui donne lieu au syncrétisme que l'on observe dans tous les pays colonisés.

Le cas du sanctuaire de Guadalupe soulève ainsi une double question : celle de la ***permanence du sacré dans l'espace*** et celle du ***lieu sacré comme objet de pouvoir et outil de construction du territoire***.

b) Un lieu qui cristallise les évolutions de la société

Le sanctuaire de la Vierge de Guadalupe et l'image représentant cette dernière ont également ceci de particulier qu'ils ne sont pas seulement à l'origine de l'identité nationale mexicaine mais qu'ils jalonnent réellement l'histoire de ce peuple. La première chapelle est construite en 1533 et, peu à peu, alors que le récit des apparitions se répand, le nombre de pèlerins augmente. Le processus visant à officialiser les apparitions n'est mis en œuvre que bien plus tard. C'est en 1666 (donc bien après la mort des principaux acteurs de l'événement) que le chapitre de la cathédrale de Mexico diligente une enquête minutieuse sur les apparitions et ce n'est encore que près d'un siècle plus tard, en 1754, qu'une bulle du pape Benoît XIV autorise la fondation d'un office liturgique propre à la fête de Notre-Dame de Guadalupe, ce qui revient à reconnaître officiellement l'authenticité et le caractère surnaturel des faits. Déclarée « patronne » de la ville de Mexico dès 1737, sa dimension nationale est enfin solennellement reconnue en 1895 : l'image est alors couronnée et Notre-Dame de Guadalupe devient « Reine du Mexique ». En 1910, elle se voit également délivrer le titre de « Patronne de l'Amérique latine », avant de devenir en 1931, « Impératrice des Amériques ». Le sanctuaire s'est quant à lui vu conférer le titre de « sanctuaire national » par la Conférence des Evêques Mexicains le 17 novembre 1983, actant définitivement son rôle de phare de la chrétienté à l'échelle du pays. Le processus qui aboutit à la reconnaissance officielle de l'importance de la Vierge de Guadalupe dans l'identité nationale mexicaine est relativement lent.

C'est en même temps tout un processus de cristallisation de l'identité nationale qui se joue, dont la Vierge et son sanctuaire sont des éléments déterminants. L'image de « la Guadalupe » est partout au Mexique. Coins de rue, maisons et même taxis : d'une petite médaille accrochée au

rétroviseur à une véritable petite niche-chapelle, difficile de se rendre quelque part sans croiser le regard de la Vierge. Lors de mon premier séjour au Mexique, en 2010, j'avais été frappée par cette omniprésence de la figure mariale dans la société. D'autant plus que cette année 2010 était celle de la commémoration de deux grands événements historiques : le début de la guerre d'indépendance (1810 – 1821) et le centenaire de la Révolution mexicaine (1910 – 1920), événements dans lesquels la Vierge de Guadalupe tenait aussi un rôle. Je ne tardai pas à comprendre que, depuis le XVI^{e} siècle, plus un événement n'avait eu lieu sans qu'y soit mêlée, de près ou de loin, la figure de la Vierge du Tepeyac.

Elle est si bien devenue l'emblème de la nation mexicaine que c'est son invocation par le curé de Dolores (petite ville minière de l'Etat de Guanajuato) qui marque le point de départ de la guerre d'indépendance : *« ¡Viva la Virgen de Guadalupe ! ¡Muera el mal gobierno! ¡Viva Fernando VII! »*, c'est le « Cri de Dolores » de Miguel Hidalgo le 16 septembre 1810 (photographie 2). La guerre qui s'ensuivit, entre Mexicains et Espagnols, fut doublée d'une « guerre des Vierges ». En effet, les Mexicains se rassemblaient sous la bannière de Notre-Dame de Guadalupe tandis que les Espagnols se plaçaient sous la protection de Notre-Dame des Remèdes (autre sanctuaire marial, sans apparition, non loin de Mexico). La Guadalupe était en effet la Vierge qui était venue parler aux Indiens et avait favorisé la création de l'identité créole, tandis que la Vierge des Remèdes était une statue fort vénérée par les colons, liée à l'épisode dramatique de la *Noche Triste* durant les premières heures de la conquête, nuit au cours de laquelle un grand nombre de conquistadores furent faits prisonniers et sacrifiés par les Aztèques[8].

[8] Dans la nuit du 30 juin au 1er Juillet 1520, Hernán Cortés est contraint d'ordonner à ses troupes de se retirer de Tenochtitlán. Beaucoup d'Espagnols (environ 600 selon les estimations) sont capturés et offerts en sacrifice aux Dieux aztèques. Un des compagnons de Cortés avait amené d'Espagne une petite statue de la Vierge. Cette nuit-là, durant la fuite, il décide de l'enterrer pour la cacher. Elle est redécouverte en 1540 et devient la Vierge des Remèdes.

Ce retable figurant le « cri de Dolorès », illustre la manière dont la nation mexicaine est née du métissage : se mêlent ici costumes traditionnels indiens et espagnols, voire des tenues mélangeant les deux styles vestimentaires (homme de dos au 1er plan, tenant un fusil). Le drapeau de la Vierge de Guadalupe côtoie un drapeau rouge aux motifs d'inspiration aztèque.

Photographie 2 : Détail du Retable de l'Indépendance, œuvre de Juan O'Gorman, château de Chapultepec
(Cliché : M.-H. Chevrier, 09/04/2010)

Cent ans plus tard, l'effigie de la Vierge se fait plus discrète dans la lutte des Zapatistes contre le gouvernement de Porfirio Diaz. Elle orne cependant souvent les bannières des paysans qui luttent aux côtés du chef insurgé. Enfin, durant la Christiade qui a déchiré le Mexique de 1926 à 1929, c'est au cri de *« ¡Viva Cristo Rey ! ¡Viva la Virgen de Guadalupe ! »* que se battaient les chrétiens insurgés. La Vierge de Guadalupe est donc indiscutablement plus qu'un simple symbole religieux comme peut l'être Notre-Dame de Lourdes. Elle est devenue un emblème de la nation mexicaine que le récit des apparitions a lui-même contribué à forger. De ce fait, la sacralité qui s'attache à la Vierge de Guadalupe revêt un caractère particulier : elle est bien sûr une image sacrée dans le sens religieux du terme mais possède également une dimension sacrée non-religieuse, une sacralité liée à la nation. Le sanctuaire est alors à la fois un lieu de pèlerinage religieux et laïc.

Le cas du sanctuaire de Guadalupe amène à s'interroger sur ce qui est désigné lorsqu'il est question de « sacré ». ***Le sacré est-il nécessairement religieux ?*** Ce mélange politico-religieux n'est pas l'apanage de Guadalupe. Presque chaque pays possède son sanctuaire national. Les événements important de la vie du pays y trouvent toujours un écho particulier et ces lieux sont parfois au cœur de la vie politique nationale.

3- Des lieux devenus incontournables dans le discours touristique

Ce caractère hybride du sanctuaire, à la fois haut-lieu religieux et haut-lieu politique, se retrouve dans les discours tenus sur le site. Etant donné l'importance historique du lieu, c'est tout naturellement qu'il a été intégré dans le discours touristique « classique » concernant le Mexique, qu'il soit destiné aux visiteurs nationaux ou internationaux. Une étude de l'offre touristique française concernant le Mexique permet de constater que sur les 68 séjours touristiques (hors séjours balnéaires à Cancún) proposés par 20 agences de voyage, 57 prévoient la visite du sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe (Chevrier, 2010). Certains séjours balnéaires comprenant un vol à l'arrivée ou au départ de Mexico proposent également la visite. Le discours de toutes ces agences est standardisé : le visiteur comprend qu'il s'agit du principal lieu de pèlerinage du Mexique et du continent américain. Dans les descriptifs les plus détaillés, le récit des apparitions est brièvement et approximativement rapporté. L'accent est mis sur les « incessants pèlerinages » ou encore sur « le pèlerinage constant auquel ont assisté pendant des siècles des paysans, des ouvriers, des employés, des familles de toute classe sociale pour vénérer la Vierge de la Guadeloupe » (site internet de *Promovacances*)[9]. Beaucoup insistent sur les pratiques rituelles des pèlerins mexicains, notamment celle de parcourir une certaine distance à genoux jusqu'à la *tilma*. Le choix d'intégrer un lieu de pèlerinage dans l'offre touristique montre bien que ce sanctuaire n'est plus uniquement considéré comme un lieu de culte. Il ferait ainsi partie de ce qui fait l'essence de la culture mexicaine et serait un gage d'authenticité, valeur devenue clé dans l'offre touristique. Le *Guide du Routard* va même plus loin dans ce sens en affirmant aux visiteurs : « Vous côtoierez le Mexique profond, au milieu des danses préhispaniques, des processions et des messes qui sont célébrées en permanence durant toute la journée »[10]. En soi, des processions et des messes n'ont rien de bien exotique : il y en a dans toutes les paroisses du monde. Pourtant, elles sont élevées ici au rang de curiosité immanquable qui permettrait de saisir quelque chose de l'essence du peuple mexicain. Ce qui est banal et parfois méprisé en France devient, au Mexique, exceptionnel et essentiel, comme si le déplacement dans l'espace modifiait les perceptions et représentations des visiteurs. ***Est-ce lié au lieu ou aux pratiques qui se déroulent dans ce lieu, ou simplement à la distance parcourue jusqu'au lieu ?***

Le cas du sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe est exemplaire de celui d'un lieu de pèlerinage mis en tourisme. A tel point que l'étude de l'offre de pèlerinages organisés par certaines agences françaises ou certains diocèses montre que celle-ci présente de nombreuses similitudes avec les circuits touristiques précédemment cités (Chevrier, 2010). Le pèlerinage est, en Europe, une

[9] Site internet de l'agence Promovacances, http://www.promovacances.com/circuit-mexique/les-incontournables-du-mexique-1132.html#fp-comprend, consulté le 23/09/2015
[10] Guide *du Routard*, « Mexique », 2007

démarche de plus en plus commercialisée. La multiplication, depuis la seconde moitié du XX^{e} siècle, des agences de pèlerinage, en est la preuve. Ce ne sont plus seulement les responsables religieux (services diocésains, prêtres de paroisses) qui se chargent d'organiser des pèlerinages mais aussi des entreprises privées. Cette diversification de l'offre existe aussi au Mexique : certaines compagnies de car proposent des pèlerinages, mais le phénomène est ici moins ancien et l'on note surtout des différences notables dans les programmes proposés. En effet, tandis que les compagnies de car mexicaines proposant des pèlerinages ne prévoient pas d'autre activité que la visite des sanctuaires et les offices (exactement comme le font les institutions religieuses proposant des pèlerinages), les agences de pèlerinage françaises proposent un circuit qui permettra au pèlerin de visiter le Mexique tout comme s'il partait en séjour touristique. La présence au sanctuaire de Guadalupe ne représente en fait qu'une toute petite partie du temps passé dans le pays. Dans le programme proposé au pèlerin se retrouvent souvent des conseils ou des propositions qui sont faites aux touristes « déguster la tequila », se baigner…). Dans les deux cas est prévue la visite des sites « incontournables » du Mexique. Bien sûr, dans le cas du pèlerinage, ce qui change est le discours tenu par le guide. Ainsi, tandis qu'une visite du site archéologique de Teotihuacan sera pour les touristes l'occasion de découvrir la civilisation aztèque, on attirera davantage l'attention des pèlerins sur la religion aztèque et la révolution qu'a été pour eux l'irruption du christianisme. Cette visite, *a priori* sans rapport avec le pèlerinage, sera en fait l'occasion d'une catéchèse qui ramènera les pèlerins à la figure de la Vierge de Guadalupe apparue justement à un Indien converti. La conception du pèlerinage n'est assurément pas identique en France et au Mexique.

Il va de soi que la grande distance parcourue par les pèlerins européens pour se rendre au sanctuaire de Guadalupe entre ligne de compte. Le pèlerinage entre dans une logique de rentabilité : quitte à traverser l'Atlantique, il serait dommage de repartir en n'ayant vu qu'un seul lieu, aussi sacré soit-il. Se rendre au sanctuaire est bien le but premier des visiteurs mais il n'est pas le seul. Il est fort probable qu'il en irait de même pour des pèlerins mexicains venant à Lourdes, par exemple mais, contrairement à la France, peu nombreuses sont les agences de pèlerinage au Mexique et peu nombreux sont les diocèses qui proposent des pèlerinages outre-Atlantique. Etant donné le niveau de vie de la population mexicaine, le coût de tels voyages est bien trop prohibitif. Néanmoins, durant mes deux séjours au Mexique dans le cadre de mon Master (2010, 2011), en interrogeant les différentes personnes rencontrées sur place, j'ai pu constater que les grands sanctuaires faisaient partie des sites que souhaiteraient visiter une partie des Mexicains s'ils avaient l'occasion de se rendre en Europe. Lourdes, notamment, fait partie des sites très souvent cités, et pas uniquement par curiosité : c'est un véritable désir de prier la Vierge de Lourdes qui suscite l'envie de se rendre au sanctuaire. Bien entendu, quelques conversations informelles ne sauraient tenir lieu de vérité générale mais il me paraît significatif que le sanctuaire de Lourdes soit présent dans l'imaginaire

collectif mexicain. Il est beaucoup plus rare qu'un Français évoque spontanément tel ou tel sanctuaire comme lieu dans lequel il rêverait de se rendre.

Il ressort de cela que si le sanctuaire de Guadalupe est considéré comme un lieu touristique, c'est essentiellement par les ressortissants étrangers venus découvrir le Mexique, ceux-ci étant principalement des occidentaux, originaires de pays où la sécularisation de la société est relativement avancée. Pour les Mexicains, le sanctuaire reste un lieu de pèlerinage : certains habitants des Etats les plus pauvres et les plus éloignés font parfois de grands sacrifices afin de pouvoir s'y rendre. C'est pour beaucoup la première fois qu'ils entrent dans la capitale fédérale et pourtant, une fois leur pèlerinage terminé, ils en repartent sans avoir rien vu d'autre que la colline du Tepeyac. Pour eux en effet, profiter de leur présence à Mexico pour faire du tourisme serait une trahison envers la Vierge qu'ils sont venus prier : pèlerinage et loisir ne peuvent pas être confondus.

Ces deux conceptions radicalement différentes du même acte de foi – le pèlerinage – posent concrètement la question de ***l'impact du phénomène de sécularisation de la société sur la pratique de l'espace sacré et par conséquent sur cet espace lui-même***.

4- Une étonnante diversité des pratiques spatiales

Ne connaissant des pèlerinages que ce que j'avais pu pratiquer moi-même ou ce que d'autres Français m'en avaient rapporté, mes deux séjours au Mexique ont d'abord été pour moi l'occasion de prendre conscience de la vision inconsciemment européo-centrée du monde dont le chercheur est porteur. Pour moi, le pèlerinage était partout identique à ce qu'on pouvait vivre à Lourdes ou à Pontmain : des démarches religieuses plus ou moins ritualisées dans l'espace du sanctuaire (passer à la grotte de Lourdes, assister à la Messe, brûler un cierge ou autres démarches spécifiques à l'histoire du lieu), associées à des moments de détente (promenades dans la ville ou le village, pause à la terrasse d'un café, excursion dans les environs pour visiter un ou deux autres sites, pas nécessairement religieux). Le tout ayant lieu, bien entendu, en période de congés.

La réalité que j'ai découverte au Mexique était toute différente et bien plus contrastée. L'élément le plus immédiatement marquant lorsqu'on passe les grilles du sanctuaire de Guadalupe est la très grande hétérogénéité des visiteurs. Hétérogénéité des origines géographiques, d'une part, puisque le sanctuaire de Guadalupe est un des lieux les plus visités du monde ; hétérogénéité sociale d'autre part. En effet, au cours de mes enquêtes, j'ai eu affaire à divers types de population : tant les plus défavorisés (un couple de Mexicains venu d'un Etat rural que j'ai voulu interroger n'a ainsi pas pu remplir le questionnaire car ils ne savaient ni lire, ni écrire) que les plus aisés. Tout le monde fréquente les sanctuaires : les plus pauvres comme les plus riches, et quelle que soit la classe sociale des visiteurs, tous partagent le même espace. Si ce mélange des populations vaut également pour les

sanctuaires européens, à Mexico, le très grand nombre de visiteurs et le va-et-vient ininterrompu des pèlerins permettent d'observer cette diversité avec plus d'acuité que dans beaucoup d'autres sanctuaires. D'autant plus que les écarts de richesse et de développement y sont encore plus importants qu'en Europe.

Ce qui paraît plus surprenant à des yeux européens habitués malgré tout à un certain conformisme, tant dans l'espace public que dans l'espace sacré, est la diversité des pratiques de l'espace qui se côtoient. Elles peuvent dans un premier temps être divisées entre deux catégories : celles des visiteurs qui parcourent l'espace et celles des visiteurs qui investissent l'espace. Certains visiteurs passent à travers le lieu, d'autres se l'approprient. Observer les pratiquants permet de distinguer une grande variété au sein même de ces deux catégories. Je me propose donc de partir, dans cette sous-partie, de l'étude de neuf photographies prises sur au sanctuaire de Guadalupe en 2010 et 2011. J'ai cependant fait le choix de placer ces photographies en annexe et non dans le corps de la thèse, pour qu'elles puissent être consultables en parallèle du texte, dans un plus grand format. Elles sont regroupées en annexe 1.

a) Les sanctuaires : des espaces parcourus

- *Individuellement*

Parmi les images d'Epinal du visiteur de sanctuaires, on compte celle du pèlerin s'avançant vers le lieu saint à genoux, en prière. A Guadalupe, ceux-ci sont nombreux, comme en témoigne, en annexe 1, la photographie 1. Au premier plan, constituant le centre de cette photographie, on observe un couple de Mexicains se tenant par la main. L'homme avance à genoux sur l'esplanade, à découvert et en plein soleil, la tête baissée dans une attitude de pénitence ou de supplication. Son poing serré montre sa détermination. Il semble avoir les yeux fermés, signe d'abandon et d'humilité, s'en remettant à la femme qui le guide et totalement indifférent aux regards extérieurs. Rien n'indique depuis combien de temps il avance de la sorte. La femme qui l'accompagne le tient fermement par la main. Elle a la tête légèrement courbée et les yeux baissés mais il est difficile de savoir si elle regarde l'homme qui l'accompagne ou le sol. C'est toutefois plus probablement le sol qui est l'objet de son attention : elle s'assure que la voie est dégagée de tout obstacle pour son compagnon. Tous deux avancent à petits pas sans attention aucune pour les autres visiteurs ou pour le lieu lui-même. Le couple avance résolument, les yeux baissés, en direction de la Nouvelle Basilique de Guadalupe, où se trouve l'image miraculeuse de la Vierge. Il vient d'arriver de l'extérieur du sanctuaire. Le cas exposé par cette première photographie est celui d'un couple venu indépendamment de tout groupe et visiblement habitué aux lieux. Le but de la démarche est très certainement une demande ou une action de grâce (le fait de faire la démarche à genoux et les fleurs

apportées par la femme sont des marqueurs du motif de la visite). Pour ce couple, ce n'est pas tant le lieu en lui-même qui importe mais justement la façon de s'y rendre, le parcours jusqu'à ce qui est considéré comme le cœur du sanctuaire (l'image de la Vierge) est la seule chose qui importe vraiment. Ce type de pratique a un sens fort qui souligne la sacralité que revêt l'espace pour ce couple.

Cette démarche rituelle de mortification semble s'opposer radicalement à d'autres pratiques largement observées (annexe 1, photographie 2). Au premier plan de la photographie 2, un homme prend une photographie. Il porte un *jean* confortable, un léger pull rayé et des baskets. Son sac à dos en toile bien rempli et son sac banane, ainsi que son teint blanc permettent de déduire qu'il s'agit d'un touriste de passage au sanctuaire de Guadalupe. Il est probablement originaire d'Amérique du Nord ou d'Europe bien qu'aucun détail ne permette de l'affirmer avec certitude. Sa panoplie de visiteur (chaussures, sacs, appareil photographique sophistiqué) est composée d'objets de bonne facture et de marques, ce qui signifie que cette personne a très certainement un niveau de vie correct et appartient probablement au moins à la classe moyenne de son pays. Contrairement aux pèlerins de la photographie 1 qui se dirigent résolument vers la Nouvelle Basilique, le photographe lui tourne totalement le dos et photographie quelque chose qui soit est de grandes dimensions, soit se situe en hauteur. Etant donné son orientation, on peut penser qu'il photographie la colline du Tepeyac que l'on voit derrière l'Ancienne Basilique. Concentré sur ce qu'il photographie, il est indifférent à ce qui l'entoure. Il est impossible de savoir s'il compte se diriger ensuite vers un autre lieu du sanctuaire. Va-t-il aller voir ce qu'il vient d'immortaliser sur la photographie ou repartira-t-il du sanctuaire sans l'avoir vu de près ?

- *Questions soulevées par ces pratiques individuelles*

  - <u>L'importance du contexte culturel et le rôle de la sécularisation</u>

La comparaison de ces deux premières manières de parcourir l'espace confirme quelques points déjà mentionnés mais soulève surtout un certain nombre de questions : Le nombre de personnes présentes sur la première photographie alors qu'il s'agit pourtant d'un jour de semaine qui n'est marqué par aucune célébration particulière, ainsi que les trajectoires toutes différentes des visiteurs, montre que le sanctuaire de Guadalupe connaît un incessant va-et-vient. Rien que ce même jour, entre 10h56 et 11h03, j'ai pu compter, à la porte principale du sanctuaire, 149 entrées. Si probablement la totalité des visiteurs présents sur la photographie 1 sont des Mexicains, le photographe de la photographie 2 est un visiteur étranger. Il est équipé comme un touriste venu de loin (sac à dos de toile et sac banane) et qui a prévu de faire du chemin dans sa journée. Le sanctuaire est pour lui un lieu étranger dont il veut garder un souvenir (d'où l'appareil photo) ou

témoigner qu'il l'a visité. Il s'affirme ostensiblement comme touriste tandis que le couple de la photographie 1, en tenue de tous les jours et sans bagage particulier (sacs à dos, valises…), vient clairement dans le cadre d'une démarche de pèlerinage. Le sanctuaire semble pour eux faire partie des lieux du quotidien. Ce sont ici majoritairement les Mexicains et Latino-Américains qui viennent en pèlerinage et les étrangers (principalement d'Amérique du Nord et d'Europe occidentale) qui viennent en touristes. Ce clivage des pratiques correspond à place différente que tient la religion dans les sociétés correspondantes : le catholicisme imprègne encore largement la culture mexicaine et latino-américaine tandis que l'Amérique du Nord et l'Europe de l'Ouest sont beaucoup plus sécularisées. Peut-on identifier des catégories de représentations entre Mexicains et étrangers ? Croyants et non-croyants ? Cela revient à questionner le ***rôle de la proximité culturelle et physique avec le lieu de pèlerinage dans la construction des représentations du lieu en question***. Y aurait-il une sécularisation progressive des sociétés ? Est-ce un processus qui touche nécessairement toutes les sociétés quoique de manière décalée, ou certaines sociétés résistent-elles à la sécularisation ? ***Les pratiques observées dans les lieux de pèlerinage, traduisant le rapport au sacré, permettent-elles d'évaluer le degré de sécularisation d'une société ? La sécularisation des pratiques d'un lieu entraîne-t-elle la sécularisation du lieu ?***

- La question de l'authenticité

L'homme au premier plan de la photographie 1 accomplit une pratique rituelle très caractéristique et très visible qui n'étonne absolument pas les autres visiteurs mexicains (qui ne semblent même pas s'en apercevoir). En revanche, cela ne se voit pas sur la photographie 1 telle qu'elle est prise mais bien souvent, lorsque des visiteurs étrangers croisent d'autres visiteurs accomplissant ce genre de pratiques rituelles, eux sont surpris et s'arrêtent pour regarder voire photographier ces pèlerins. De même à l'intérieur des églises. Le fait de voir des prêtres célébrer une messe ou un office ou de voir des fidèles absorbés dans leur prière est souvent requis par les visiteurs. Un sanctuaire sans fidèle, sans prêtre ou sans pratique rituelle pourrait-il être mis en tourisme ? ***Est-ce le lieu seul qui attire les visiteurs ou ne sont-ce pas aussi les pratiques rituelles que ce lieu induit ?*** N'est-ce pas la pratique rituelle qui différencie les lieux de pèlerinage catholiques vivants d'aujourd'hui et les sanctuaires grecs ou romains voire certains sanctuaires catholiques tombés dans l'oubli du fait que le saint qui y était vénéré est « passé de mode » ? La comparaison est très certainement osée mais cela évoque la différence entre un zoo et un musée de taxidermie. Cela va-t-il de pair avec la tendance actuelle à tout « mettre en scène » ? On peut penser à la reconstitution de villages gaulois ou médiévaux avec des personnes pratiquants les métiers de l'époque, costumés, etc. Les pratiques rituelles spontanées des pèlerins au sanctuaire de Guadalupe font en tout cas partie intégrante des éléments de description du sanctuaire qui sont donnés par la

plupart des guides touristiques concernant le lieu[11]. Ce type de pratiques rituelles ne s'observe que dans les lieux de pèlerinage : ce qui paraîtrait totalement décalé dans l'espace public profane paraît ici tout-à-fait normal voire banal, marquant un phénomène d'inversion. Ce qui est anormal dans l'espace public devient la norme dans l'espace sacré, tandis que ce que qui normal dans l'espace public devient anormal dans l'espace sacré. Ces nouveaux codes suivis non par des acteurs mais par visiteurs « ordinaires » seraient alors gages de l'authenticité du lieu, valeur phare des brochures touristiques.

- L'importance de la familiarité

Dans les deux cas traités, les visiteurs venus individuellement sont en quelque sorte livrés à eux-mêmes dans l'espace du sanctuaire. Ils choisissent librement les endroits où ils vont se rendre. A partir des observations réalisées pendant mes quelques mois de présence quotidienne au sanctuaire, j'ai pu synthétiser les itinéraires de ces visiteurs de la manière suivante (M.-H. Chevrier, 2010) :

- ***Les pèlerins locaux*** (figure 1), c'est-à-dire les habitants de Mexico et des Etats voisins du District Fédéral, passent généralement environ une heure au sanctuaire. Ils arrivent par l'entrée principale de la Calzada de Guadalupe et se dirigent directement (parfois à genoux) vers la Nouvelle Basilique (1). Une fois à l'intérieur, ils passent sur le tapis roulant situé au pied de la *tilma* (2), prennent ensuite le temps de prier dans la Basilique et d'y assister à une Messe (une Messe est célébrée toutes les heures) et repartent (3) sans avoir rien vu d'autre du sanctuaire qu'ils connaissent déjà très bien.
- ***Les visiteurs étrangers*** (figure 2) ne restent pas nécessairement beaucoup plus longtemps que les précédents mais parcourent un espace plus vaste dans l'enceinte du sanctuaire. Arrivant eux aussi par la Calzada de Guadalupe, ils commencent également par visiter la Nouvelle Basilique et aller voir la *tilma*. Puis ils se dirigent vers l'édifice le plus proche, à savoir l'ancienne basilique. Négligeant généralement l'église des *Capuchinas* voisine, ils continuent leur exploration du lieu en suivant l'allée qui les mène à la chapelle du *Pocito* puis à la fontaine de la *Ofrenda*. Peu prennent la peine de monter jusqu'à la chapelle du *Cerrito*, pensant à tort qu'il n'y a pas de points d'intérêt à visiter au sommet de la colline.

Ces itinéraires montrent que l'origine des visiteurs et leur familiarité avec le lieu et l'histoire du lieu et du pays influent fortement sur leur manière de pratiquer l'espace. Il est évident que certaines pratiques relèvent plus du pèlerinage et d'autres davantage du tourisme. Dans le cas des visiteurs individuels, certains archétypes tels que ceux étudiés précédemment (photographies 1 et 2) ne laissent pas de doute quant à l'identification de ces catégories.

[11] Le *Guide du Routard 2007* précise : « Certains pèlerins s'y dirigent à genoux depuis la grande avenue qui mène à la basilique, notamment le 12 décembre, jour de la fête de la Vierge de Guadalupe », ou encore le guide *Lonely Planet* : « Some people travel the last meters to the Shrine on their knees. »

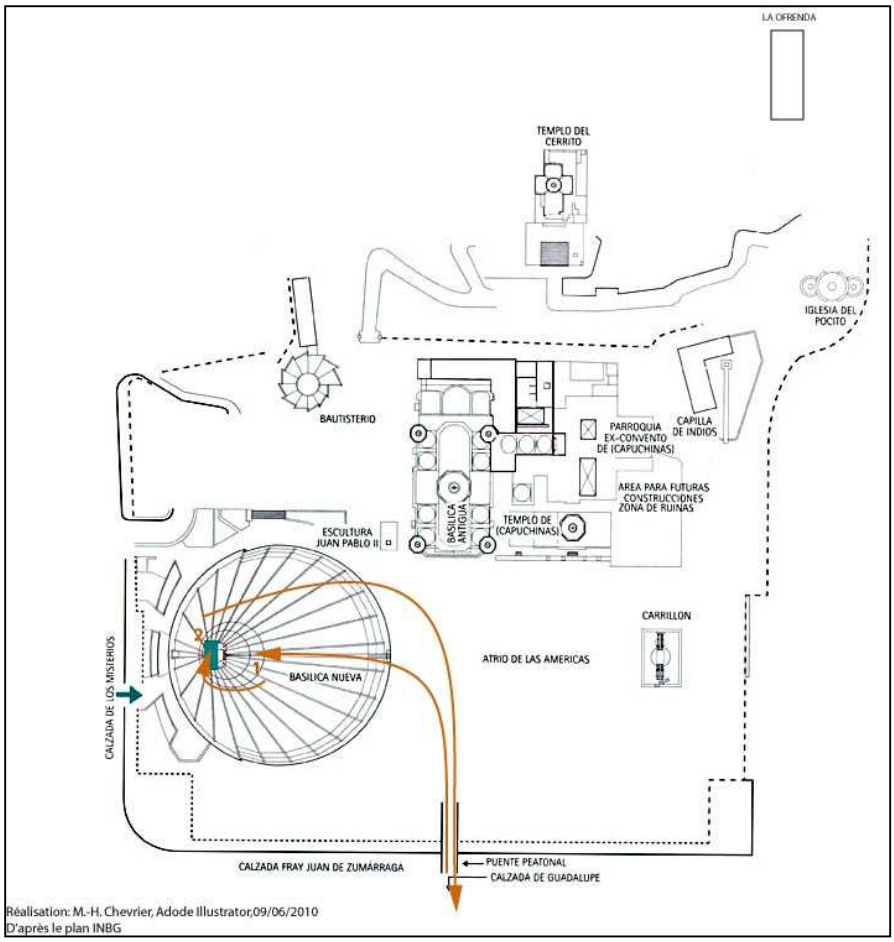


Figure 1 : Itinéraire des visiteurs locaux au sanctuaire de Guadalupe

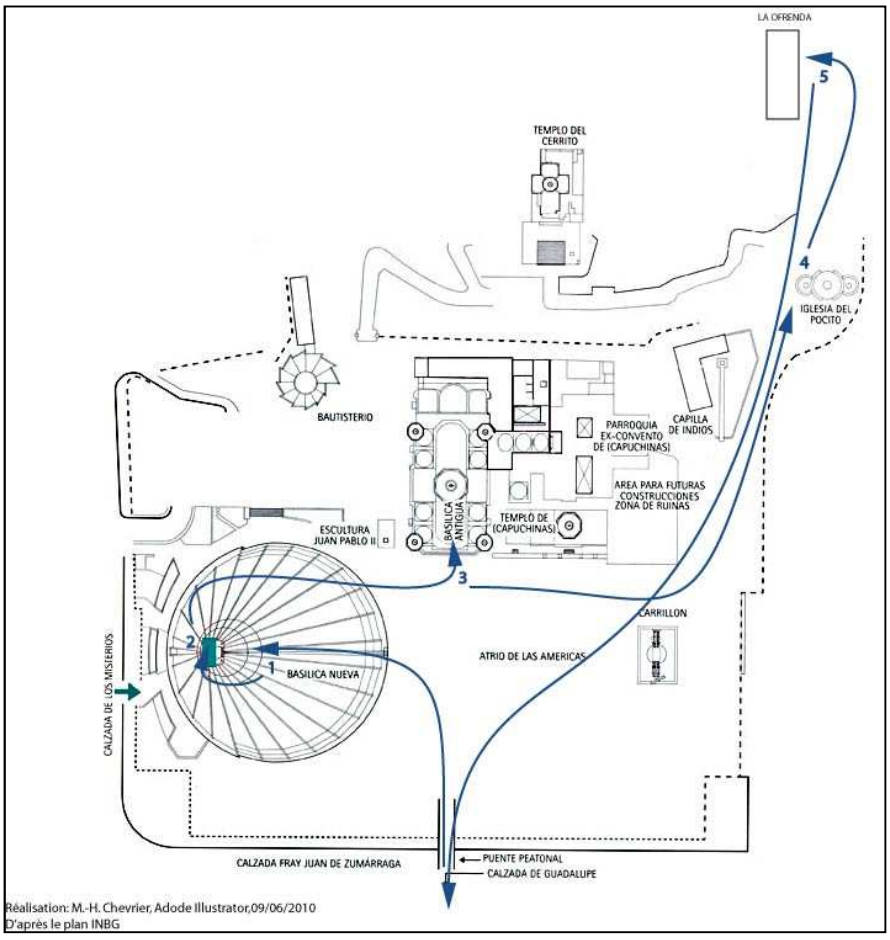


Figure 2 : Itinéraire des visiteurs d'origines diverses (hors locaux) au sanctuaire de Guadalupe

- *Collectivement*

Ces deux types de pratiques individuelles (de pèlerinage et touristique) ne représentent cependant qu'une partie des cas de figure observés au sanctuaire. Une forte proportion des pratiques spatiales au sanctuaire de Guadalupe comme dans la majorité des grands sanctuaires sont des pratiques collectives. Les visiteurs de la photographie 3 (annexe1) en sont un des exemples types. Au premier plan de cette photographie, un groupe d'une vingtaine de personnes se tient debout au milieu de l'Atrio de Américas. Ces visiteurs, blancs, sac au dos, chaussures de sport aux pieds, vêtus de vêtements confortables et arborant, pour certains, chapeaux et lunettes de soleil, forment un attroupement et tournent la tête non pas en direction de la Nouvelle Basilique toute proche ou d'un autre monument mais en direction d'un guide très vraisemblablement en train de leur expliquer l'histoire et l'architecture du lieu. Il s'agit visiblement d'un groupe de touristes occidentaux. Une femme, à gauche de la prise de vue, reste à l'écart du groupe. Son caméscope numérique braqué sur la Nouvelle Basilique, elle est visiblement occupée à filmer les lieux. En avant du groupe, un homme arborant une casquette blanche semble lui n'écouter que d'une oreille distraite les indications du guide, absorbé qu'il est dans la contemplation du sommet de la Basilique. Le groupe est pour l'instant statique, écoutant les explications du guide avec, pour la plupart, un intérêt manifeste. Ce n'est qu'ensuite qu'ils se déplaceront vers l'intérieur de la Basilique. Eux sont là pour voir.

D'autres, dont les photographies 4 et 5 (annexe 1) sont de bons exemples, sont là pour être vus. L'élément qui accroche le regard au premier plan de la photographie 4 est cette grande pancarte en bois blanc derrière laquelle on distingue à peine les cheveux de son porteur. Cette pancarte a pour fonction d'indiquer à tous l'origine des visiteurs : ce sont des élèves du collège « Guadalupano Plancartino »[12] José Maria Morelos situé dans l'Etat du Michoacan, à Ciudad Hidalgo. Les sept jeunes que l'on distingue au premier plan, sont, à l'exception d'une personne en rose fuchsia, habillés en bleu marine et blanc, couleurs de l'uniforme de l'établissement. Contrairement aux visiteurs de la photographie 3, tous les protagonistes de cette photographie ont le teint métis et les cheveux bruns caractéristiques des origines aztèques ou mayas d'une grande partie de la population mexicaine. Les différences de taille entre tous les élèves laissent supposer que plusieurs classes d'âge sont mélangées. Le jeune garçon au centre de la photographie porte un gros sac à dos multicolore contrastant avec son uniforme. Le sac à l'air bien rempli, contenant sans doute son « équipement »

[12] Les établissements « Guadalupanos Plancartinos » appartiennent à une institution éducative catholique fondée sous l'inspiration de la pédagogie de José Antonio Plancarte. Ce prêtre fut abbé de la Basilique de Guadalupe au XIX^{e} siècle et fonda la congrégation religieuse des Filles de Marie Immaculée de Guadalupe, congrégation qui, aujourd'hui, tient les établissements scolaires « Guadalupanos Plancartinos ».

pour la sortie du jour. Tous les jeunes tournent le dos au photographe et semblent s'abîmer dans l'observation de la fontaine et de son ensemble statutaire. Seul un personnage fait face à l'observateur. Mexicain lui aussi, vêtu d'une chemise orange qui permet de le repérer facilement et tenant à la main un porte-voix dans lequel il parle, il est adossé au bord du bassin de la fontaine et regarde son auditoire. Il s'agit d'Anastacio, un des guides du sanctuaire. Il est en train d'expliquer la composition et l'histoire de la fontaine qui porte le nom de *La Ofrenda* (l'Offrande), nom sans ambigüité si l'on considère la scène représentée. A l'arrière-plan se dresse en effet un ensemble statutaire grandeur nature. Celui-ci a pour vocation de symboliser l'importance et de rappeler le rôle de la Vierge de Guadalupe dans la formation de la nation mexicaine. Sont ici visibles douze personnages : deux bébés, une petite fille et neuf adultes. Ils s'avancent en file vers la Vierge de Guadalupe que l'on ne voit pas sur la photographie. Tous ont les bras tendus dans une attitude d'offrande. Une femme présente son enfant, d'autres tiennent à la main coupelles, fleurs ou plumes qu'ils offrent à la Vierge. Certains sont prosternés. Ces figures représentent le peuple mexicain, principalement les Aztèques qui habitaient la région avant l'arrivée des colons, vêtus du costume et des ornements traditionnels. Derrière eux se trouve une cascade alimentant la fontaine. Une autre cascade symétrique à celle-ci se situe de l'autre côté de la Vierge. Ces deux chutes d'eau symbolisent respectivement le peuple amérindien et le peuple espagnol. Terminant leur course dans le même bassin où elles se mélangent, elles représentent alors le peuple mexicain uni par la figure de la Vierge de Guadalupe. Enfin, au tout dernier plan s'étendent les vertes pelouses et la végétation abondante qui font du sanctuaire une forme de jardin d'éden au cœur de la capitale surpeuplée. Cela rappelle le récit des apparitions fait par Juan Diego : la colline du Tepeyac lui semblait alors être le paradis avec toutes ses fleurs et ses *nopales*. Comme la photographie précédente, la figure 4 met en scène un groupe de visiteurs suivant une visite guidée. La différence est qu'ici il s'agit clairement de pèlerins attachés au lieu non seulement par leur identité mexicaine mais aussi par la congrégation qui dirige l'école et qui est dédiée à la Vierge de Guadalupe. Pourtant, les attitudes entre ce groupe de visiteurs et le précédent paraissent en tous points semblables. La seule différence immédiatement visible est, parmi le groupe de jeunes Mexicains, l'absence de personne prenant des photographies.

Enfin, le dernier groupe visible sur la photographie 5 (annexe 1) permet de prendre en compte une autre manière de parcourir l'espace. Au premier plan, au centre, un homme se tient debout, tournant le dos au photographe. Comme les jeunes de la photographie précédente, il a le teint mat des Mexicains d'origine indienne. Il est vêtu d'un pantalon sombre et d'un T-shirt blanc, celui-ci ayant pour but de manifester clairement l'appartenance de cet homme à un groupe de pèlerinage. Le dos du T-shirt est en effet marqué de l'emblème de la délégation Cuauhtémoc, un des arrondissements du District Fédéral de Mexico, et d'une inscription qui précise qu'il s'agit du « 3ème pèlerinage annuel à la Basilique de Guadalupe 2010 ». Tous les visiteurs visibles à l'arrière-plan

arborent eux aussi un même T-shirt blanc, certains portant exactement le même motif que le visiteur du premier plan, d'autres portant une représentation de la Vierge de Guadalupe avec la mention de leur groupe de pèlerinage. Ces visiteurs appartiennent tous à un même groupe de pèlerinage et veulent être vus et reconnus en tant que tel. Contrairement aux deux groupes précédents, ils ne forment pas un attroupement mais semblent occuper au contraire tout l'espace de l'*Atrio*. Aucun d'entre eux n'est tourné vers la Nouvelle Basilique toute proche. Au contraire, la plupart ont la tête tournée vers l'entrée du sanctuaire tandis que d'autres vont et viennent dans différentes directions. A l'intérieur du groupe, chacun est indépendant. A l'arrière-plan, on aperçoit l'entrée du sanctuaire et l'on comprend ce qui attire l'attention des visiteurs déjà arrivés : un brancard surmonté d'une très grande composition florale avance en procession, porté et suivi par d'autres pèlerins. Ici, le chemin parcouru *jusqu'au* sanctuaire a plus d'importance que celui parcouru *dans* le sanctuaire. On se rend en groupe à la Nouvelle Basilique puis chacun est libre de faire ce qu'il veut. Le visiteur occupant le premier plan tient dans sa main droite divers objets : casquette, livret qui est vraisemblablement celui du pèlerinage et petit sac ressemblant fortement à une house de caméra ou d'appareil photo. Autant d'objets qui laissent présager qu'il va mettre en œuvre au cours de sa visite des pratiques religieuses mais également des pratiques touristiques.

- *Questions soulevées par les pratiques collectives*

    - o <u>L'influence des pratiques et des discours sur les représentations</u>

La comparaison entre ces trois photographies (annexe 1, photographies 3, 4, 5) montre qu'il y a bien plusieurs de manières de parcourir en groupe l'espace des sanctuaires. Les pratiques communautaires ont souvent le double-objectif, pour chaque visiteur, bien évidemment de voir mais aussi d'être vu. Etre vu : objectif assumé par les pèlerins qui bien souvent portent une sorte d'uniforme ou du moins un signe distinctif ; conséquence bien involontaire plutôt qu'objectif chez les touristes. Les attributs vestimentaires et les accessoires portés par ceux-ci (figure 3) sont si caractéristiques qu'ils s'apparentent plus ou moins à un uniforme. En ce qui concerne le fait de venir au sanctuaire pour « voir », si les pèlerins immortalisent eux aussi leur passage au sanctuaire, la prise intempestive de photographies reste, à Mexico, davantage l'apanage des touristes. Les pèlerins viennent pour voir la Vierge et les lieux des apparitions, mais les touristes, eux, viennent en outre pour voir des pèlerins. Cela pose alors la question suivante : dans quelle mesure les représentations du sanctuaire divergent-elles entre touristes et pèlerins ? Ces différences sont-elles liées aux pratiques ? Des visiteurs (pèlerins ou touristes) venus dans une démarche individuelle ont-ils les mêmes représentations que des visiteurs venus en groupe ? Certains groupes de pèlerins comme

certains groupes de touristes font le tour du sanctuaire en bénéficiant des commentaires d'un guide. Cela contribue-t-il à changer leurs représentations ? D'autant plus qu'il y a, au sanctuaire de Guadalupe, des guides « officiels » mis à la disposition des visiteurs par le sanctuaire, mais également de nombreux guides extérieurs au lieu dont le discours n'est pas du tout maîtrisé par les autorités religieuses. A cela s'ajoutent les guides imprimés qu'utilisent les visiteurs venus individuellement au sanctuaire. ***Quelle influence les discours ont-ils sur les représentations et les pratiques des visiteurs ?***

- L'importance de l'espace-temps de la visite

Comme pour les visiteurs individuels, les itinéraires divergent entre les groupes et sont, de manière encore plus flagrante, très liés à la durée de la visite :

- ***Groupes de pèlerinage locaux venus pour quelques heures*** : ces groupes tels que celui visible sur la photographie 5 ont finalement la même manière de parcourir l'espace que le couple de pèlerins de la photographie 1 et leur itinéraire dans le sanctuaire est semblable (figure 1, ci-avant). Pour ces groupes de pèlerinage, ce qui compte est la procession effectuée jusqu'au sanctuaire ainsi que le passage devant l'image de la Vierge. Les groupes qui ne restent que quelques heures ne prennent pas le temps de faire le tour des lieux.
- ***Groupes de pèlerinage venus d'autres Etats du Mexique voire d'autres pays*** : les collégiens de la photographie 4 sont représentatifs de toute cette catégorie de visiteurs. En effet, ces groupes sont généralement organisés (preuve en est l'existence de signes distinctifs) et le pèlerinage a été préparé en amont par une petite équipe. Ces groupes suivent un programme précis qui inclut généralement la visite exhaustive du sanctuaire. Pour cela, les guides du sanctuaire sont sollicités, comme c'est le cas sur cette photo. Ces pèlerins font alors un tour complet selon un itinéraire réfléchi par les autorités du sanctuaire et signifiant sur le plan spirituel (figure 3, ci-après).
- ***Groupes de tourisme :*** ceux-ci, comme les visiteurs de la photographie 3, sont la plupart du temps menés par un guide qu'ils suivront tout au long de leur séjour. Ils ne restent généralement pas plus d'une heure dans le sanctuaire et, comme les pèlerins suivant une visite guidée, font le tour de tous les monuments existant (figure 4, ci-après). Cependant, l'ordre de visite n'est pas le même. La Nouvelle Basilique est conservée pour la fin, comme une forme d'apothéose. L'itinéraire suivi permet de faire une boucle au sein du sanctuaire et donc une économie d'espace et de temps.

Les visiteurs qui parcourent l'espace du sanctuaire en groupe sont généralement les touristes qui ne veulent « rien perdre » du lieu et les pèlerins présents au moins une journée qui cherchent à mieux s'imprégner de l'histoire, ainsi que du message du lieu. Les premiers sont également là pour voir des pèlerins tandis que les seconds sont aussi là pour être vus et reconnus. Visiteurs individuels comme groupes, chaque personne qui passe au sanctuaire de Guadalupe parcourt l'espace à sa manière. Certains se contentent de suivre un itinéraire préétabli par un guide ou par la configuration des lieux (visiteurs des figures 3 et 4, ci-après). D'autres « inventent » d'autres chemins. Ces choix, (suivre ou « inventer » un itinéraire), sont contingents : ils ne dépendent pas que de l'espace mais également du temps dont dispose le visiteur, et de ses compétences. Autant de facteurs qui aboutissent à différentes manières de « faire avec les lieux » (Stock, 2004). Les visiteurs façonnent ainsi l'espace en le parcourant. Il sera intéressant d'étudier plus spécifiquement cette pratique. Est-elle spécifique ? ***Y a-t-il une manière de parcourir un sanctuaire purement pèlerine et une autre purement profane ?***

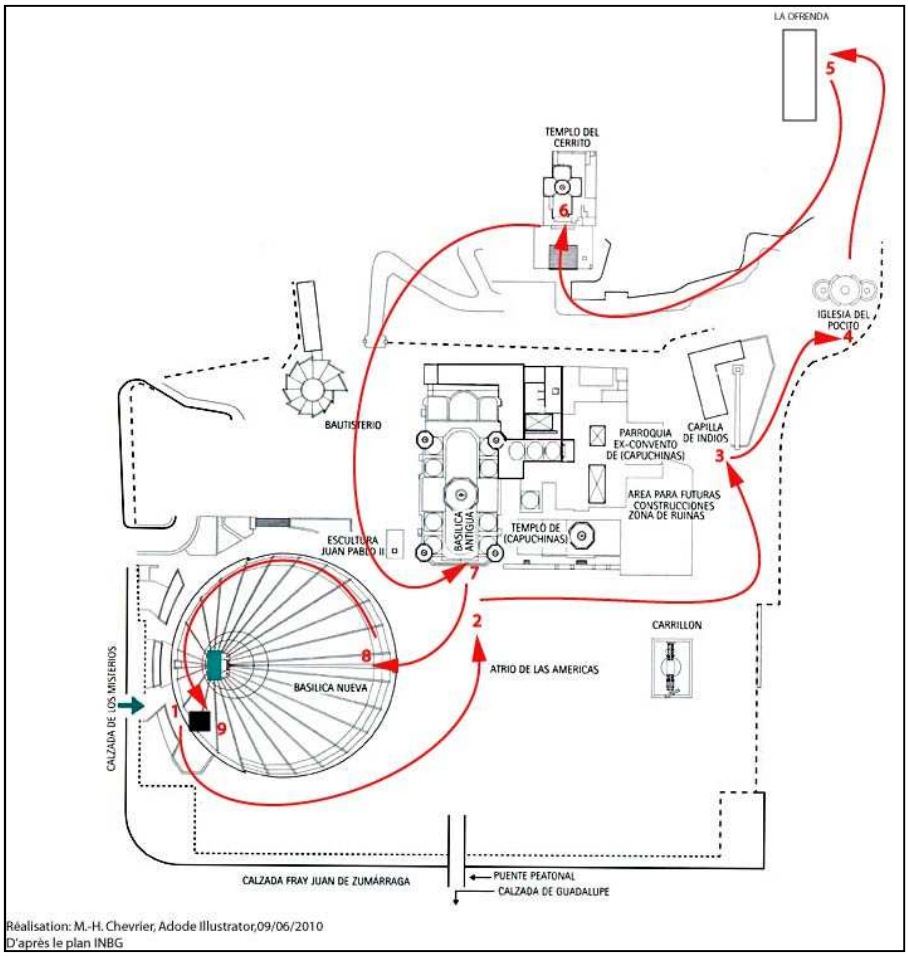


Figure 3 : Itinéraire de la visite guidée par les guides du sanctuaire

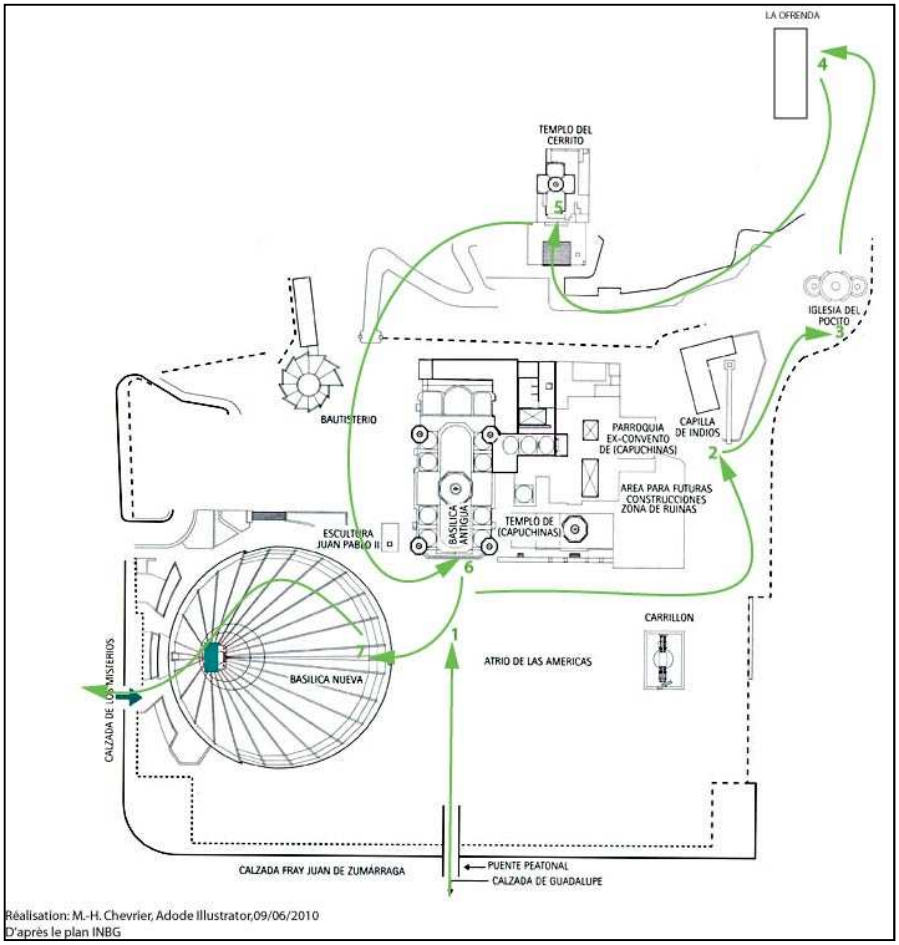


Figure 4 : Itinéraire des visites guidées par les tour-operators

b) Les sanctuaires : des espaces investis

Si les groupes de visiteurs réalisant un circuit touristique se contentent bien souvent de faire un rapide tour des différents lieux et de repartir aussitôt, d'autres visiteurs ne font pas que parcourir les lieux, ils les investissent et ce, de manière plus ou moins « spectaculaire ». Certains groupes s'approprient les lieux. La photographie 6 en annexe 1 met en scène une de ces formes d'appropriation. Au second plan de la photographie se tient un groupe d'une trentaine de personnes portant des costumes traditionnels et des masques. Seuls certains enfants ne portent pas de masque. Ces costumes sont de couleurs vives et variées mais la coupe du costume est identique pour tous : robe ample à manches longues et tombant jusqu'aux pieds, ornée de fourrure au niveau de la poitrine, des épaules et des pieds. Le masque est également le même pour tous ; il représente le visage d'un homme au teint rougeaud, aux yeux bleus et à la barbe noire et pointue. Le costume est complété par un chapeau évasé vers le haut, orné à la guise de son propriétaire (on distingue ici un dessin de papillon, une représentation de la Vierge de Guadalupe, une autre du Christ…) et surmonté de plumes. Ce costume est porté par les danseurs du carnaval des villages de l'Etat de Morelos. Il figure *Chinelo*, un personnage traditionnel de cette région. Ainsi, le costume permet aux Mexicains de connaître l'origine des visiteurs. Les étrangers peu versés dans les coutumes mexicaines ont, eux, surtout le sentiment de voir quelque chose « d'authentiquement mexicain ». Il est vrai que l'on voit rarement des visiteurs déguisés à Lourdes ou dans la plupart des sanctuaires européens. D'autant plus que le déguisement arboré ici par les visiteurs (qui font partie d'un groupe de pèlerinage) est tout-à-fait profane. Ce groupe a ainsi investi l'espace situé devant la Nouvelle Basilique et s'y est installé le temps de prendre une photographie souvenir, déposant ses affaires un peu partout autour comme en témoigne le sac (ou le chapeau ?) posé par terre à quelques pas devant le groupe. Ces pèlerins sont très certainement venus voir la Vierge mais ils sont également là pour être vus : les photographes et les spectateurs que l'on aperçoit au premier plan en sont témoins. Ces derniers sont momentanément plus intéressés par les visiteurs costumés venus de l'extérieur que par le lieu dans lequel ils se trouvent.

L'appropriation d'une portion d'espace du sanctuaire par ces danseurs traditionnels est cependant beaucoup plus éphémère que ce qui est illustré par la photographie 7 (annexe 1). La scène se situe dans une des larges allées du sanctuaire, menant au jardin, devant la chapelle du *Pocito*. Cette photographie a été prise le 16 février 2011, dernier jour du grand pèlerinage annuel du diocèse de Toluca (Etat de Mexico). Il s'agit d'un des pèlerinages les plus importants de l'année (en termes de nombre de pèlerins). 70000 pèlerins ont ainsi marché pendant trois jours depuis Toluca. Pour l'arrivée du pèlerinage, la Calzada de Guadalupe a été fermée au trafic. Ce sont quelques-uns de ces pèlerins qui sont au premier plan de la photographie 7. Tous les emplacements adéquats pour

accrocher une ficelle (panneaux, grilles) sont réquisitionnés. Une bâche tendue par des ficelles sert d'auvent à deux femmes assises autour des restes d'un pique-nique et veillant un enfant endormi. Sur le côté, un homme est presque entièrement caché par une tente de fortune qui jouxte les grands sacs de provisions apportés par la famille. Les pèlerins disposent de tout un équipement qui peut même paraître assez inattendu pour des personnes ayant parcouru une soixantaine de kilomètres à pied (on aperçoit une marmite). Derrière l'auvent, deux femmes et une jeune fille profitent du muret d'enceinte de la chapelle pour s'asseoir et se rafraîchir. Durant tout le temps du pèlerinage, le sanctuaire est transformé en un gigantesque campement. Il n'y a effectivement pas assez de place dans les maisons du pèlerin adjacentes et les pèlerins ne veulent pas loger ailleurs que dans les environs immédiats du sanctuaire. Ignorant toute notion de capacité de charge, l'espace du sanctuaire se transforme et s'adapte. A l'arrière-plan, le grand nombre de personnages en mouvement donne une idée de l'incessant va-et-vient. En observant tous les protagonistes, il n'est pas possible de distinguer une classe d'âge dominante. Au contraire, tous les âges sont représentés. Ce n'est pourtant pas une période de vacances, ce qui signifie que les pèlerins ont pris sur leur temps de travail ou sur le temps scolaire pour venir jusqu'à Mexico. Autre point intéressant, contrairement à la photographie 3 qui montrait des visiteurs vêtus de tenues plutôt sportives et confortables, signes qu'ils prévoyaient de faire beaucoup de marche, les visiteurs de la photographie 7, qui ont pourtant beaucoup marché et qui campent depuis plusieurs jours, sont eux vêtus de tenues et de chaussures de ville. On aperçoit même, à l'arrière-plan, un petit garçon en costume. Cette différence de tenue vestimentaire nous dit quelque chose de la valeur accordée au lieu : faire l'effort de porter une tenue soignée est le signe d'un certain respect qui ici a à voir avec la dimension sacrée du lieu. La photographie 7 met en scène un espace approprié et même, en quelque sorte, privatisé par les visiteurs. Etant moi-même sur place en même temps que le pèlerinage de Toluca, je me suis, pour la première fois en plusieurs mois de présence au Mexique, sentie étrangère et quelque peu déplacée face à une telle foule qui partageait visiblement une expérience commune.

La photographie 8 (annexe 1), quant à elle, montre une autre forme d'appropriation temporaire de l'espace qu'il n'est pas rare d'observer au sanctuaire : à un emplacement bien en vue, non loin de la Nouvelle Basilique, un groupe de jeunes filles réalise une danse préhispanique. Elles portent un costume traditionnel bien caractéristique qui permet, comme sur la figure 6, au public averti de reconnaître leur origine géographique (Etat de Guadalajara). Ce groupe est la vivante illustration de la nation mexicaine que les apparitions de Guadalupe auraient contribué à forger : le costume est d'influence pré-hispanique (forme, symboles…) et donc indienne. Pourtant, plusieurs danseuses, si l'on en croit le teint blanc, ont des ascendances européennes plutôt qu'indiennes. C'est le cas d'une grande partie de la population de l'Etat de Guadalajara, longtemps dominé par les grands propriétaires terriens espagnols. Ce métissage se retrouvait d'ailleurs déjà dans la photographie 4

mais cette fois à l'inverse : des danseurs d'origine indienne portaient des masques faisant penser à Hernán Cortès. Les pratiques spatiales elles-mêmes sont métissées : que peuvent avoir en commun un sanctuaire catholique et des danses préhispaniques ? Pourtant, les deux s'accordent et prennent un autre sens ; le sanctuaire devient le lieu de la fête tandis que la danse devient un acte de dévotion. Là encore, comme en témoigne l'attroupement de visiteurs, à l'arrière-plan de la photographie, qui tournent le dos à la basilique pour regarder les danseurs, ainsi que l'homme (en partie hors-champ) que l'on aperçoit en train de prendre une photographie au premier plan, cette pratique traditionnelle distrait les visiteurs du sanctuaire et les détourne momentanément de leur itinéraire.

c) Les sanctuaires : lieux d'une hybridation des pratiques

Dans la classification touristique, ce qui tend à se rapprocher le plus d'un lieu de pèlerinage est le site touristique, défini par R. Knafou et l'équipe MIT comme un « type de lieu touristique dans lequel le touriste passe mais ne séjourne pas » (Equipe MIT, 2008). En effet, l'intérêt principal d'un lieu de pèlerinage consiste généralement dans une église dont on peut faire le tour en moins d'une heure. Pourtant, l'exemple du sanctuaire de Guadalupe nous lieux de pèlerinage. En effet, si le sanctuaire de Guadalupe est comparable à un site touristique, il est parfois investi pour plusieurs jours par les pèlerins (comme montré sur la photographie 7, annexe 1). Aucune catégorie ne rend vraiment compte de ce phénomène d'occupation spontanée. Les pratiques des visiteurs à l'intérieur du sanctuaire sont ainsi des éléments essentiels à étudier car elles permettent d'éclairer la valeur accordée au lieu et les représentations qui en découlent. Cependant, cette étude doit être doublée d'un examen des pratiques spatiales qui permettent d'atteindre le lieu. Les visiteurs des sanctuaires sont-ils des pèlerins, des touristes, des voyageurs ? Les manières de parcourir le chemin menant au lieu puis les pratiques spatiales à l'intérieur du lieu permettent-elles de réaliser la distinction entre ces types de visiteurs ? La concomitance des pratiques touristiques et pèlerines dans les sanctuaires est indéniable (photographie 6, annexe 1). Pèlerins et touristes se partagent les lieux avec plus ou moins de bonheur. Cette concomitance est prise en compte par les autorités du sanctuaire qui mettent en place toute une signalétique indiquant quelles attitudes tenir dans l'enceinte du sanctuaire ou ce qu'il est interdit de faire (photographie 9, annexe 1). Néanmoins, lorsqu'il y a simple concomitance de pratiques bien distinctes, la situation n'est pas si complexe : d'une part il faut mettre en place des dispositifs permettant aux croyants de faire une démarche de pèlerinage, ce que le sanctuaire a toujours fait ; d'autre part, il faut réaliser de nouveaux aménagements pour permettre aux touristes de visiter les lieux sans déranger les pèlerins (organisation d'un sens de visite, interdiction de circuler pendant les offices, etc.). La difficulté réside dans le fait, que les lieux

de pèlerinage sont le lieu d'une hybridation des pratiques, telle qu'on peut l'observer sur les photographies 6 et 7 (annexe 1). Les visiteurs eux-mêmes peuvent en avoir conscience : Certains, en répondant au questionnaire, s'excusent de ne pas être pèlerins cette fois-ci, ou d'avoir profité de leur séjour au sanctuaire pour visiter tel ou tel lieu touristique, donnant l'impression qu'ils sont en train de confesser un péché. Les visiteurs interrogés ont parfois du mal à se déterminer ou montrent qu'ils ont conscience qu'ils font des choses qui ne relèvent pas du pèlerinage tandis que certains touristes, par mimétisme, superstition ou autre, accomplissent des rites religieux. La frontière pèlerinage/tourisme n'est ainsi plus du tout aussi évidente qu'elle a pu l'être (Chevrier, 2010). Des catégories « intermédiaires » apparaissent comme le résume la figure suivante (d'après V. Smith, 1992) :

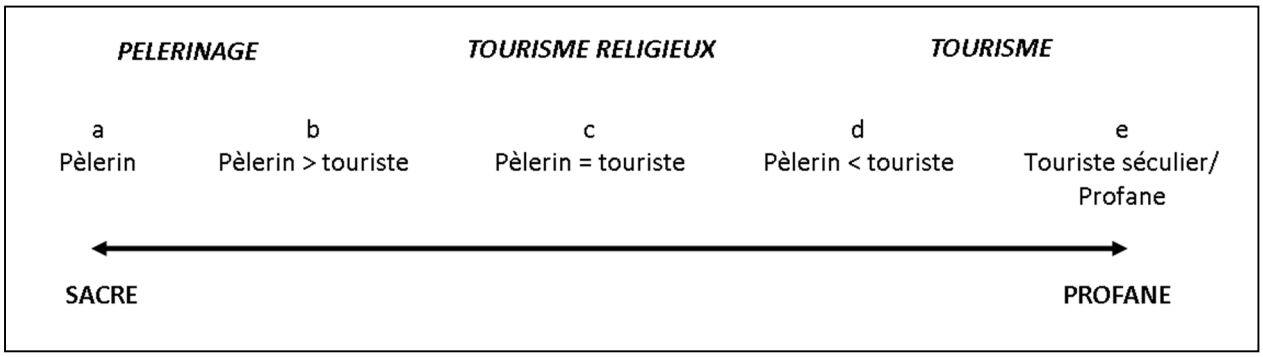


Figure 5 : Les oscillations des visiteurs entre pèlerinage et tourisme (d'après V. Smith, 1992)

Aux deux extrémités de l'axe se trouvent d'une part le pèlerin qui vient pour accomplir un vœu ou demander une faveur, dont les pratiques rituelles sont très marquées et qui manifeste peu d'intérêt pour ce qui n'est pas religieux (le couple de la photographie 1, annexe 1) ; d'autre part le touriste qui, lui, est intéressé par les lieux et les traditions, vient visiter les monuments mais aussi observer les pèlerins (l'homme de la photographie 2 ou le groupe de la photographie 3, annexe 1). Une troisième catégorie s'individualise assez nettement : celle des « touristes religieux » qui viennent à la fois pour des questions de foi et de culture (viennent par exemple à la Messe au sanctuaire et en profitent pour visiter les lieux). Une troisième pratique apparaît alors : le tourisme religieux.

La difficulté réside dans le fait qu'il existe des flous entre ces trois catégories : dans certains cas, même si le visiteur fait un peu de tourisme, il est principalement dans le lieu en tant que pèlerin. Dans d'autres cas, c'est l'inverse. La séparation entre pèlerin et touriste devient floue (M.-H. Chevrier, 2010), le visiteur pouvant passer d'un statut à l'autre plusieurs fois au cours d'une même visite. Flou entretenu par la sécularisation de plus en plus marquée des sociétés occidentales. La sécularisation ouvre en effet la fréquentation des lieux de culte à tout un chacun, qu'il soit croyant ou non et participe du fait que l'on peut concevoir le sanctuaire comme un espace sacré dédié au

culte mais également comme un monument historique à visiter. ***Cette hybridation tend-elle à « dissoudre » le caractère sacré de l'espace ou au contraire à le renforcer ?***

5- Un lieu pérennisé qui ne cesse de s'agrandir

La réflexion sur cette dernière question peut déjà être entamée, dans le cas de Guadalupe, par l'étude de l'extension spatiale du sanctuaire au fil du temps. Il est important de voir si l'espace des sanctuaires, dans le contexte actuel, se rétracte ou au contraire se dilate. Cela fait écho à l'objection mentionné en introduction et concernant la supposée disparition du catholicisme.

Le sanctuaire de Guadalupe est représentatif de l'évolution spatiale connue par les lieux de pèlerinage. Immédiatement après les apparitions, en 1531, une chapelle est érigée dans l'urgence au lieu des apparitions. Celle-ci s'avérant bien vite trop petite pour accueillir tous les visiteurs, elle est rapidement remplacée par une construction plus vaste et plus pérenne. La chapelle du *cerrito*, est doublée, au XVIII^{e} siècle, d'une autre chapelle (celle du *Pocito*), d'un couvent (*Capuchinas*) et surtout d'une grande basilique (Ancienne basilique). Petit à petit, l'espace atour de la colline est occupé et organisé (arrangement du jardin, du cimetière, création des esplanades…). Au XX^{e} siècle, malgré la Christiade et la volonté acharnée du gouvernement, au début du XX^{e} siècle, de supprimer l'Eglise catholique du paysage mexicain, la ferveur envers la Vierge de Guadalupe est restée intacte. La massification des moyens de transport permet l'arrivée de visiteurs toujours plus nombreux, tant et si bien que la basilique devient à son tour trop exigüe. En 1976 est ainsi inaugurée la Nouvelle Basilique, d'architecture très moderne, permettant d'accueillir plus de 10 000 fidèles. L'extension spatiale du sanctuaire n'est cependant pas encore terminée : lors de mes deux séjours au Mexique, en 2010 et 2011, j'ai eu l'occasion de voir sortir de terre les fondations d'un nouvel édifice venant agrandir encore le périmètre du sanctuaire : la *Plaza Mariana*. Au sein de ce centre marial sont proposés au pèlerin divers services : parking, magasins, mais aussi musée, columbarium et centre d'évangélisation. Il permet donc la coexistence de pratiques à la fois sacrées et profanes. Le fait que le sanctuaire continue de s'étendre et de consommer de l'espace dans un tissu urbain pourtant très dense, où chaque mètre carré libre est convoité, nous dit quelque chose de son dynamisme : c'est bien qu'il est le siège d'un nombre important de visites.

Autre fait intéressant, ce centre a pu sortir de terre grâce à la coopération entre les autorités religieuses (du sanctuaire et du diocèse), les autorités publiques (municipalité de la Délégation Gustavo A. Madero dans laquelle est situé le sanctuaire) et des acteurs privés, la majeure partie des travaux ayant été financée par un don de l'homme d'affaires mexicain Carlos Slim, deuxième fortune

mondiale d'après le classement Forbes[13]. Ce partenariat souligne l'importance que prennent de tels lieux et qui dépasse le simple cadre de l'Eglise catholique. Si les pouvoirs publics s'y intéressent et y investissent des moyens, c'est bien qu'il s'agit de lieux « actifs », présentant un intérêt pour une population plus large que celle des seuls catholiques. Ce dynamisme des sanctuaires en fait de bons laboratoires pour l'observation de processus en cours.

[13] Source : « La Plaza Mariana de la Basilica de Guadalupe », site internet du sanctuaire de Guadalupe, http://basilica.mxv.mx/web1/-home/plaza_mariana.html, consulté le 23/09/2015

Conclusion

Le cas mexicain du sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe, support de mes travaux de Master, a légitimé l'objet géographique « lieu de pèlerinage » et la nécessité de participer au renouvellement de son traitement. Ces lieux, investis de valeurs subjectives et collectives, sont bien plus complexes que la catégorie générale de « sanctuaires », dans laquelle ils ont été classés, ne le laisse paraître.

En effet, il entre dans le choix de l'emplacement d'un sanctuaire une part de hasard (lié au récit d'une apparition ou à la vie d'un saint) mais le lieu ne peut pourtant pas se développer et se pérenniser sans l'aval de l'autorité religieuse, en accord ou en opposition avec le pouvoir politique en place. Dès lors, il peut y avoir instrumentalisation de l'espace sacré, car ces lieux, supports de la cristallisation de l'identité chrétienne, peuvent également servir de catalyseurs à une identité nationale, émancipée de la référence religieuse. Ces fragments d'espace sont dès lors le siège d'une double-sacralité (sacrée et profane) et ainsi investis de valeurs différentes, parfois concurrentes, faisant varier les représentations des visiteurs.

Les sanctuaires sont également le but et le siège de pratiques spatiales différentes : pèlerinage, tourisme, voyage… qui ont des traductions spatiales originellement distinctes. Cependant, ces pratiques s'entremêlent de plus en plus sous l'effet de la sécularisation, aboutissant à une hybridation qui rend problématique l'usage des catégories - « classiques » et bien établies en géographie - de "tourisme" et de "pèlerinage". De nombreux acteurs, privés et publics, interviennent dans la gestion d'un sanctuaire tel celui de Guadalupe, ce qui ne contribue pas à éclaircir la situation. Quelle sera la légitimité de tel ou tel acteur pour gérer plus spécifiquement tel ou tel aspect ?

Contrairement à des lieux touristiques « classiques » pour l'étude desquels une catégorisation efficace a été mise en place, le sanctuaire de Guadalupe est ainsi le lieu d'hybridations des pratiques spatiales et des espaces (un même centre, la *Plaza Mariana*, voit coexister différentes fonctions). Comment un lieu à l'origine « simple », car conçu uniquement pour l'accueil de pratiques sacrées, atteint-il un tel degré de complexité ? La comparaison avec d'autres lieux semblables permettra de l'éclairer. Mais avant cela, il importe de revenir sur les différents termes-clés qui ont jalonné ce chapitre et vont constituer en quelque sorte la grammaire de cette thèse.

Chapitre 2 : Religion et géographie : grammaire du sujet

« -Nous avons besoin de vous sur place. Un Expert. Un spécialiste du monde arabo-musulman.
- Arabo… ? »
(Michel Hazanavicius, 2006, *OSS 117 : Le Caire Nid d'Espions*)

« Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement – Et les mots pour le dire arrivent aisément »
(Nicolas Boileau, *L'Art poétique*, 1674)

L'étude du cas du sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe a mis en avant quelques mots qui sont appelés à jouer un rôle clé dans cette thèse. Ce sujet possède bien sa propre grammaire, sur laquelle il est d'autant plus important de revenir qu'elle se frotte au domaine religieux et à son inscription dans l'espace public. Le travail de définition est, bien évidemment, toujours capital dans toute recherche mais la récente actualité a une fois de plus prouvé que la question religieuse était particulièrement brûlante et conflictuelle. Une partie du problème vient précisément du fait que tout le monde ne met pas la même signification derrière les mêmes mots. L'objectif de ce chapitre est donc de parvenir à éclairer les termes clés du sujet.

Cet effort de définition repose bien entendu essentiellement sur des travaux antérieurs de chercheurs s'étant confrontés à la question religieuse. Il peut paraître surprenant ici que la majeure partie des géographes cités dans ce chapitre soient de langue française et que la plupart des travaux mentionnés datent rarement d'après l'an 2000. Cela tient au fait que j'ai souhaité en premier lieu remonter le fil de l'étude de la religion et du sacré en tant qu'objets dans la géographie française qui est, de fait, celle dans la continuité de laquelle je me place. Il m'a semblé important de procéder à un état des lieux afin de comprendre comment l'objet religion avait été saisi par les chercheurs français ou, justement, ne l'avait pas été.

De fait, il s'avère qu'en France, le sacré et la religion ont été bien davantage saisis par les sociologues, anthropologues et ethnologues que par les géographes. Le premier à se confronter à l'objet fut Pierre Deffontaines dans l'immédiat après-guerre. Depuis, bien que ces premiers travaux aient ouvert une nouvelle porte restée jusqu'à présent soigneusement close, il n'y a eu finalement que quelques timides tentatives de franchir le seuil. Les géographies étrangères (allemande, anglo-saxonne et brésilienne particulièrement) ont été moins timorées même si, là encore, sacré et religion ne se sont véritablement fait une place dans le champ de la géographie que dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle. Pourtant, comme ce travail de définition m'a permis de le constater, le sacré en général et la religion en particulier sont des objets éminemment géographiques.

1- Le sacré : une notion éminemment géographique au cœur du sujet

a) Le sacré : clé de voûte de l'aménagement du territoire ?

Le cas du sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe, aujourd'hui lieu de culte catholique mais ancien haut lieu de la religion aztèque a mis en évidence le fait que certains lieux sont retranchés de la géographie ordinaire en vertu d'un caractère sacré dont ils seraient revêtus. Cette notion de sacré est véritablement au cœur du sujet. Le sanctuaire, nous dit *Le Robert*, est le « lieu le plus saint d'un temple, interdit aux profanes ; édifice consacré aux cérémonies d'une religion, lieu saint ». La définition du terme « sanctuaire » venant le plus spontanément à l'esprit est bien « lieu sacré ».

Le terme de sacré est éminemment géographique. Pour preuve son étymologie : venant du latin *sacer*, il signifie originellement « ce qui est séparé ». Cette séparation s'inscrit nécessairement dans l'espace. Bien souvent, le sacré est lié à l'idée de religion. Encore une fois, il suffit de lire le premier sens du mot donné par *Le Robert* pour le constater :

> « Qui appartient à un domaine séparé, interdit et inviolable (par opposition à ce qui est profane) et fait l'objet d'un sentiment de révérence religieuse. » *(Le Robert,* 2014*)*

C'est le sens étymologique du mot qui est ici retenu par le dictionnaire et les trois adjectifs utilisés pour le clarifier (« séparé, interdit et inviolable ») ont tous trois des implications spatiales. L'idée de rupture est contenue dans le concept de sacré. C'est d'ailleurs à partir de cette notion de rupture que travaille l'historien Mircea Eliade. Un de ses ouvrages majeurs, *Le sacré et le profane*, paru en 1957, s'ouvre par un chapitre traitant de « L'espace sacré et la sacralisation du Monde », dont la thèse est annoncée dès la première phrase :

> « Pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène ; il présente des ruptures, des cassures : il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres. » *(M. Eliade, 1957)*

On est bien loin ici des travaux de l'école de géographie classique. Ce n'est plus à l'aune de ses caractéristiques physiques que l'espace est étudié mais uniquement en regard de la culture qui y est surimposée. Ce qui provoque la « cassure » dans l'espace, c'est le sacré. Ce sacré est le produit d'une conception du monde portée par « l'homme religieux », quelle que soit sa religion. M. Eliade va encore plus loin en cherchant l'origine du sacré. Il développe ainsi le concept de « *hiérophanie* » de l'espace, un processus par lequel Dieu se manifeste aux hommes, conférant un caractère sacré à l'espace.

Ce ne sont ainsi pas les géographes qui, les premiers ont su s'intéresser à cette influence du sacré sur l'espace, pourtant intrinsèque à la définition même du terme. Plus que les religions, dont la géographie s'est très tôt emparée pour les cartographier, c'est bien davantage le sacré qui doit être, selon les termes d'Henri Chamussy, « la clé d'une entrée en géographie » (Chamussy, 1995 : 862). Influencé par les travaux de M. Eliade (1957), R. Caillois (1963) ou encore C. Raffestin (1985), le géographe grenoblois voit dans le sacré la matrice de l'organisation de l'espace. En effet, pour H. Chamussy, le sacré est le produit des croyances, des religions, des cultures et des idéologies qui sont elles-mêmes les manifestations de la vie sociale. Or c'est autour de cette vie sociale que s'organise l'espace.

C'est d'ailleurs sur cet aspect structurant que choisissent de retenir Yves Lacoste (2003) et Roger Brunet (2005) dans la définition du sacré qu'ils donnent dans leurs dictionnaires de géographie respectifs :

« Du latin *sacer*, sacré. Le domaine du sacré a aussi sa géographie. Celle-ci se marque pour la plupart des sociétés dans la localisation des temples, des églises, des pèlerinages et des lieux sacrés (des fontaines, les bois sacrés en Afrique). De surcroît, certaines orientations sont particulièrement valorisées : les églises sont orientées vers Jérusalem, et les mosquées vers La Mecque. Les sociétés extrême-orientales (Chine, Corée, Japon) ont un grand souci des axes magiques qui structureraient les paysages et les profondeurs terrestres, ce que la géomancie permet de repérer pour localiser au mieux les constructions humaines. » (Yves Lacoste, 2003)

« Qui est considéré comme relevant du domaine divin et non de la décision humaine ; indo-eur. : *sak*, idée de réservé, protégé, donc séparé, à part (saint en vient aussi) ; syn. : tabou, qui comporte la même idée d'interdit, voire de répulsion : *sacra auri fames* est « l'ignoble faim de l'or ». Le sacré est de toutes les sociétés et sert à la régulation sociale. Il est obligatoirement et étymologiquement associé à une notion de sacrifice, réel ou symbolique, simulé (dans les temples). Il a notamment pour effet de spécifier et d'isoler certains lieux, naturels ou construits : les bois sacrés (*luc*), les montagnes, sommets, sources, et fontaines « sacrés » abondent, ainsi que les villes ou quartiers de villes.

Des espaces sont délimités et tabous, même si la limite n'est pas matérielle : le cercle infranchissable de Romulus, la corde en Grèce antique. Sagres, point de départ des grandes explorations portugaises, à la pointe même de l'Europe, est le « rocher sacré ». « Avant de créer la société, le mythe construit le territoire. Il répartit les hommes dans l'espace, crée les noms d'hommes… et d'un même mouvement les enchaîne à des lieux. Toute une géographie sacrée en découle » (J. Bonnemaison, *La Dernière île*). V. haut lieu.

La sacralisation des terres par certaines sociétés pose localement de difficiles problèmes, notamment pour leur mise en valeur par des sociétés étrangères, comme les forages pétroliers en des lieux que les Aborigènes d'Australie, les Indiens d'Amérique et d'autres, tiennent pour sacrés. » (R. Brunet, 2005)

Tant pour Yves Lacoste que pour Roger Brunet, le sacré est ce qui organise l'espace. Or, Y. Lacoste montre que cette structuration se fait par le choix de l'emplacement des lieux saints, c'est-à-dire par les réseaux qui se tissent à la surface du globe, ceux-ci étant bien souvent orientés, au sens premier du terme soit « tournés vers l'Orient ». Bien que revenant à l'étymologie latine du mot, Y.

Lacoste ne reprend pas la notion de séparation contenue dans le terme quoiqu'il mette plutôt en avant des axes du sacré expliquant l'organisation des sociétés et leur répartition à la surface du globe. Son confrère, au contraire, insiste sur le caractère discriminant du sacré, rappelant qu'il a pour synonyme le mot « tabou ». Plus encore que la simple séparation, c'est l'interdit généré par le sacré qui structurerait le monde. Là où Yves Lacoste fait intervenir l'idée de religion (la plupart des lieux ou des axes sacrés qu'il cite sont liés à des systèmes de croyance), Roger Brunet reste, lui, plus général en parlant de « divin ». Le sacré pourrait donc s'appliquer à divers domaines et non uniquement au domaine religieux. Il est en tout cas pour les deux auteurs et quelles que soient leurs divergences, une émanation essentielle des sociétés par laquelle elles peuvent délimiter et organiser leur territoire. Ainsi, si l'absence de l'entrée « sacré » ne surprend pas dans le *Dictionnaire de la géographie* de Pierre George et Fernand Verger, centré principalement sur les termes de géographie physique, elle est remarquablement absente dans le *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* dirigé par Jacques Lévy et Michel Lussault. Il faut ici consulter l'article « religion » pour voir mentionné (une seule fois) le terme « sacré ».

b) Se saisir du sacré par la religion : une entrée géographique pertinente

Cette primauté donnée à la religion au détriment du sacré dans l'ouvrage de J. Lévy et M. Lussault n'est pas anodine et nous dit malgré tout quelque chose du sacré. En effet, il est tacite ici que la religion est définie par rapport au sacré, montrant bien les implications réciproques entre les deux notions. La religion apparaît d'ailleurs en filigrane dans les définitions d'Y. Lacoste et de R. Brunet : Y. Lacoste prend l'exemple des églises et des mosquées, R. Brunet prend celui des cultes de l'Antiquité et des croyances aborigènes. *A contrario* de ce que propose H. Chamussy, plus que le sacré, c'est la religion qui a d'abord été privilégiée par les géographes comme objet d'étude. Le terme « religion » est d'ailleurs le seul qui figure unanimement dans tous les principaux dictionnaires de géographie. Y. Lacoste en résume bien l'intérêt géographique : les religions « apparaissent dans une grande mesure comme le fondement des grandes civilisations » (Lacoste, 2003 :329), ces mêmes civilisations qui structurent l'espace. Ce sont principalement ***les*** religions qu'étudient les géographes, c'est-à-dire des systèmes de croyances donnant lieu à des organisations particulières du territoire et non ***la*** religion, qu'ils peinent même à définir. Bien qu'Yves Lacoste souligne le caractère fondateur des religions, l'intérêt que leur porte la géographie est finalement très récent.

Ce n'est qu'après la seconde guerre mondiale qu'un géographe s'intéresse à la religion comme objet d'étude. En 1948, Pierre Deffontaines publie *Géographie et religions*, un livre somme de 439 pages qui articule les religions avec les différents domaines étudiés en géographie. Sortant d'une géographie religieuse au service des croyances pratiquée jusqu'alors, Pierre Deffontaines inaugure,

en France, la géographie des religions c'est-à-dire une étude réalisée « avec une méthode scientifique, décrivant et quantifiant les phénomènes pour mieux les expliquer » (F. Venon, 2011 : 8). Ainsi, les cinq parties du livre présentent successivement « religion et géographie de l'habitation » (1), « religion et peuplement » (2), « religion et géographie de l'exploitation » (3), « religion et circulation » (4) et « religion et genres de vie » (5). Ce qui intéresse l'auteur, plus que d'aborder frontalement la religion en tant que telle, c'est l'étude des répercussions des faits religieux dans le paysage, d'où la volonté d'utiliser les « faits essentiels » de la géographie humaine dégagés par Jean Brunhes en 1910 en observant ce que la religion y apporte. Si la recherche de scientificité rapproche P. Deffontaines de Montesquieu, sa démonstration s'inscrit à rebours de la théorie des climats du marquis de la Brède[14]. La religion devient ici un facteur d'explication. L'idée de cet ouvrage est née du constat que le « facteur esprit est peu exploré en géographie » (P. Deffontaines, 1948) et l'auteur y définit la religion comme :

> « L'ensemble des actes des hommes par lesquels se témoignent et se manifestent leurs rapports et dépendances avec des puissances extra-terrestres ou plutôt supranaturelles »

Le fait qu'il fasse intervenir dans sa définition la notion de surnaturel l'oppose à Emile Durkheim, un des fondateurs de la sociologie des religions, qui refuse sciemment d'en faire un critère de définition, jugeant que cela empêche de dissocier la religion de la magie. Au moment où P. Deffontaines écrit, géographie et sociologie sont deux disciplines bien distinctes. La définition donnée par le géographe est peut-être influencée par sa propre expérience des pratiques religieuses. Il appartient à un milieu catholique et a longtemps enseigné à l'université catholique de Lille dont il fut le fondateur de la chaire de géographie en 1924. E. Durkheim, pour sa part, vient d'une famille de religion juive, ne confessait aucune foi et attribuait à la religion une fonction d'attestation de l'ordre social, ce qui éclaire également son choix de définition. Sociologie des religions et géographie religieuse n'ont pas les mêmes fondations. Pierre Deffontaines ne dissocie pas ses convictions de son travail de chercheur mais il accepte de les passer au crible des méthodes scientifiques. Pour lui, « la géographie religieuse se trouve la géographie la plus spécifiquement humaine et représente ainsi comprise une indispensable section de la géographie humaine » (P. Deffontaines, 1948). En 1948, cette affirmation n'est pas rien. Elle sonne comme la volonté d'un tournant dans l'étude du territoire : celui qui consisterait à sortir d'une géographie descriptive et naturaliste où les

[14] Montesquieu peut en quelque sorte être considéré comme un précurseur dans l'étude géographique des religions. A travers la théorie des climats, il explique que la prédominance de telle ou telle religion dans les différentes régions du monde est liée aux conditions climatiques et géographiques qui sont plus ou moins favorables à l'édiction de certaines lois religieuses et fait du climat un facteur explicatif de l'expansion de telle ou telle religion. Il ne se pose certes pas en géographe mais se sert de données géographiques pour expliquer la mise en place de lois civiles et religieuses (cf. P. Bourdieu, 1980).

phénomènes sont abordés du point de vue parfaitement neutre de l'observateur extérieur pour entrer dans une géographie se centrant sur les sociétés. Si l'auteur est convaincu que la géographie religieuse est « la plus spécifiquement humaine », c'est bien parce que le rapport au sacré est une caractéristique fondamentale de l'être humain et qu'il se répercute par conséquent sur la manière dont celui-ci occupe l'espace. Peut-être faut-il par exemple chercher, dans le fait que le sommet des montagnes soit inoccupé, quelque chose de plus qu'une seule contrainte topographique : le fait que dans de nombreux systèmes de croyance, le sommet des montagnes est la maison des divinités. Cela revient à ne plus seulement étudier les faits concrets mais bien les représentations que se font les sociétés de leur territoire.

Le titre de l'ouvrage annonce déjà une partie du programme du géographe : il s'agit d'étudier les liens entre géographie et religions et non pas de faire une géographie des religions. Pierre Deffontaines ne revendique pas non plus pour ses travaux une place dans le champ de la géographie culturelle pourtant en pleine expansion outre-Atlantique. Il se contente de livrer sa propre analyse d'un objet qui, visiblement, le passionne. Contrairement à Montesquieu, ce n'est pas la manière dont les faits géographiques influent sur les religions qui est ici étudiée mais la manière dont la religion oriente la construction du territoire. Objectif qui se ressent notamment à travers les illustrations choisies. Pour une étude géographique à l'échelle mondiale, les cartes sont paradoxalement peu nombreuses. Seules deux sont présentées, placées hors-texte et centrées sur la France. Elles permettent d'observer, pour l'une, les villes de pèlerinage et pour l'autre, les routes de Saint-Jacques-de-Compostelle. C'est bien un phénomène ayant une forte emprise territoriale (le pèlerinage) qui est ici cartographié, le but étant de montrer la structuration de l'espace qu'il induit. Les autres illustrations sont des planches de photographies ainsi qu'une planche de croquis montrant l'organisation spatiale des villes. Celles-ci permettent d'apprécier à l'échelle locale l'emprise qu'a la religion sur le territoire, les édifices religieux constituant généralement le centre, voire l'origine de l'établissement humain.

Pierre Deffontaines en vient alors à poser la question du déterminisme religieux. Les exemples sont bien connus : le choix de nombreux sites d'implantation humaine pour des raisons religieuses, l'importance donnée à la culture de la vigne dans le monde occidental ou encore le développement de la pêche au Moyen Âge (le poisson devant être consommé les jours « maigres »). L'ouvrage, en soulevant cette question du déterminisme, ouvre la voie à une prise en compte plus systématique des faits religieux dans les études géographiques. L'ampleur du travail accompli par P. Deffontaines a été saluée par la communauté géographique et a, dans une certaine mesure, rencontré quelque écho : les manuels scolaires n'ignorent plus totalement le fait religieux. Ainsi, le manuel Nathan de Seconde de 1961, rédigé par Marianne Ozouf et Philippe Pinchemel, consacrait un paragraphe aux « religions dans le monde » dans le chapitre portant sur « Composition et répartition de la

population humaine ». Ce paragraphe, largement fondé sur la manière classique de traiter la religion en géographie, est tout de même imprégné des travaux de P. Deffontaines. Si la religion est toujours envisagée essentiellement comme un facteur de différenciation entre les hommes, au même titre que leur « race » (*sic*) et leur langue, il est aussi admis et enseigné, comme s'est attaché à le démontrer P. Deffontaines, qu'elle influe sur l'aménagement du territoire par les sociétés. Un sous-paragraphe intitulé « Religion et géographie » le résume ainsi :

> « Les religions engendrent des comportements qui peuvent avoir des répercussions géographiques. Leur action se manifeste dans des domaines très variés : habitat, villes, démographie, agriculture, élevage, industrie, circulation, commerce… »

Ce sont bien ici les « faits essentiels » de la géographie qui sont mis en rapport avec un nouveau paramètre : la religion. Le fait de reconnaître que les comportements culturels ont un impact sur l'organisation de l'espace est un premier pas de distanciation vis-à-vis de la géographie classique pour laquelle le social ne pouvait être un facteur d'explication.

C'est également une première occasion de réfléchir à la nécessité de l'interdisciplinarité. En effet, dans son ouvrage, P. Deffontaines se heurte à la difficulté de savoir ce qui relève ou non du seul champ de la géographie. Un compte-rendu de son livre par Pierre Marthleot, publié dans les *Annales de Géographie* en 1951 lance cette petite pique au géographe : « Il arrive, du reste, que les faits rassemblés soient d'inégale importance ; parmi eux, beaucoup de rites curieux, que l'ethnologue recueille, collectionne, pour préparer de féconds rapprochements. Mais le géographe ? A-t-il forcément à y voir ? ». Lorsqu'il recense une multitude de pratiques religieuses ayant cours dans divers pays du monde, P. Deffontaines ne fait pas simplement œuvre de géographe mais également d'anthropologue et d'ethnologue. Mais est-il véritablement possible de comprendre les répercussions physiques d'un fait religieux sans d'abord s'attacher à mettre en évidence son caractère social ?

c) Le sacré, approprié et matérialisé par les religions

Que ce soit chez Pierre Deffontaines en 1948, dans le manuel destiné aux élèves de seconde en 1961 ou dans les dictionnaires de géographie d'aujourd'hui, le glissement est presque instantané de la religion aux religions particulières. Selon Roger Brunet (2005) :

> « Elles ont en tout cas une place éminente dans l'étude de la géographie du Monde, par leurs rivalités et leurs affrontements, qui vont jusqu'aux guerres ; par les nombreux objets rituels, les temples, au sens général du terme, qu'elles parsèment à la surface du globe, par les lieux qu'elles déclarent saints ou sacrés et les pèlerinages qui s'y font, par les biens mobiliers ou immobiliers dont elles disposent (…). »

Ainsi, le sacré, bien que notion universelle, est pourtant compartimenté : à chaque religion ses espaces sacrés. Deux des grandes religions monothéistes, le judaïsme et l'islam sont d'ailleurs structurées autour de lieux sacrés bien précis. En ce qui concerne le judaïsme, Le géographe Jean-Luc Piveteau (1995 : 240) le résume ainsi :

> « Pour Israël (…), de même qu'il n'y a qu'un seul Dieu, il n'y a qu'un seul centre dans le pays : Jérusalem et son temple ; toute l'histoire des Hébreux et des Juifs peut se lire comme une montée progressive, obsédante, d'une centralité spirituelle structurant l'espace. »

Cette citation, relevée par Marc Levatois dans son ouvrage *L'Espace du sacré. Géographie intérieure du culte catholique* (2012), fait écho à ce que met en évidence H. Chamussy dans l'*Encyclopédie de la géographie* : le sacré a bien un rôle matriciel dans l'espace. Cependant ce rôle ne se perçoit qu'à partir du moment où le sacré passe au filtre d'un système de croyances : c'est alors qu'il est cristallisé en certains lieux. L'islam, de ce point de vue, est peut-être la religion la plus « territorialisée ». Tout y découle du Coran, ce livre sacré donnant des indications qui doivent être suivies à la lettre par les croyants. Or, dans le Coran, un verset énonce : « Là sont des signes évidents, parmi lesquels l'endroit où Abraham s'est tenu debout ; et quiconque y entre est en sécurité. Et c'est un devoir envers Dieu pour les gens qui ont les moyens d'aller faire le pèlerinage de la Maison. Et quiconque ne croit pas… Dieu se passe largement des mondes » (Sourate 3, verset 97). Le pèlerinage à La Mecque, sanctuaire construit, selon la tradition musulmane, par Abraham et Ismaël, devient ainsi une obligation pour tout musulman et la cité de La Mecque se transforme de ce fait en centre du monde musulman, le monde entier ayant vocation à devenir *Dar al-islam*, c'est-à-dire « Terre d'islam ».

La religion catholique, qui est au centre de cette étude, laisse également une grande part au sacré et est probablement la religion qui dénombre le plus de marqueurs topographiques à la surface du globe. Chaque chapelle ou église constitue un lieu saint, chaque calvaire sur le bord d'une route contribue à sacraliser l'espace. Pourtant, comme l'explique Marc Levatois, le christianisme institue « une rupture dans la relation à l'espace » (Levatois, 2012 :18). En effet, si les lieux de culte jouent, dans le christianisme, un rôle primordial en permettant la célébration commune du culte et en manifestant la présence et la vitalité (ou au contraire le déclin) de l'Eglise, la religion chrétienne est pourtant, par essence, « déterritorialisée » (Levatois, 2012 : 20). Comme son nom l'indique, le christianisme est fondé sur la personne du Christ qui se désigne lui-même comme « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6) et va jusqu'à désigner son corps comme le seul Temple :

> « Jésus leur répondit : « Détruisez ce sanctuaire, et en trois jours je le relèverai. »
> Les Juifs lui répliquèrent : « Il a fallu quarante-six ans pour bâtir ce sanctuaire, et toi, en trois jours, tu le relèverais ! »
> Mais lui parlait du sanctuaire de son corps. » (Jn 2, 19-21)

Dès lors, comme le fait remarquer M. Levatois, nul besoin ni obligation de se rendre dans un lieu sacré pour prier Dieu puisque celui-ci est en chaque être humain. Cela permet de remarquer que le recours à des lieux reconnus comme sacrés, la matérialisation du sacré dans l'espace est visiblement un besoin pour l'homme : bien que le christianisme ne nécessite aucun édifice particulier, il est une des religions qui marque le plus les territoires. Des lieux saints sont édifiés un peu partout, mais pas en vertu d'un caractère sacré qui serait inhérent à cette portion d'espace. Ces lieux marquent généralement la sépulture d'un saint ou font mémoire d'une apparition ou d'un miracle réalisé par un saint. Il s'agit également des églises qui peuvent être construites n'importe où (certaines localisations telles que les sommets sont cependant privilégiées pour leur dimension symbolique) : ce qui fait la sainteté et la sacralité d'une église est la présence du tabernacle qui renferme l'hostie consacrée. Le sacré, dans la religion chrétienne, est donc une valeur qui est accordée à l'espace *a posteriori*, une fois qu'il est reconnu que l'espace en question a accueilli ou accueille une personne, un événement ou un rite présentant un caractère saint.

La religion est donc ce qui permet de localiser et de nommer des lieux sacrés. Les sanctuaires sont ainsi des points de cristallisation de la valeur sacrée, et sont des manifestations concrètes de différents systèmes de croyance abstraits. Tout, dans ce sujet, n'est qu'une question de spatialisation des valeurs.

2- Le sacré : cristallisation d'un système de valeurs dans l'espace

a) L'espace : produit d'une mise en valeur par les sociétés

Je fais le choix, dans cette première partie introductive d'employer le terme « espace » et non « territoire ». La polysémie du terme « espace », y compris (et peut-être surtout) en géographie m'oblige à éclairer le sens qui lui est attribué ici. Avant tout, je lui donne le sens restrictif d'espace terrestre. Cet espace terrestre devient plus simplement espace dans sa relation avec les sociétés. Ainsi, le terme « espace » se rapproche ici de la définition qu'en fait Yves Lacoste dans son dictionnaire : « fondamentalement, on ne peut pas produire l'espace terrestre. Celui-ci est tout d'abord le résultat des forces géologiques et de l'érosion sous l'effet des phénomènes climatiques. Il est aussi le résultat de toute une série d'actions, d'investissements des sociétés humaines qui depuis des siècles, se sont superposées, enchevêtrées les unes aux autres. L'espace – avec ses formes de relief et ses grandes concentrations humaines – est tout à la fois géologique et social » (Lacoste, 2003). Il y a donc la matière (l'espace terrestre) qui devient espace une fois qu'elle est investie par l'homme. Ce ne sont pas les formes spatiales qui déterminent l'organisation humaine mais bien

l'homme qui construit l'espace en donnant un sens à la matière en fonction de ses propres intérêts (qui sont variables d'une époque à une autre, d'une société à une autre) : c'est parce que l'espace terrestre comme matériau est investi de valeurs par les sociétés qu'il devient espace et c'est parce que les systèmes de valeurs accordées par les sociétés à des portions d'espace diffèrent que sont créés des territoires. Ainsi, même un territoire inoccupé par l'homme (le Pôle Nord par exemple) est espace car les sociétés en ont construit des représentations et, en ce sens, l'ont mis en valeur. La meilleure illustration de la neutralité de l'espace terrestre et du rôle de l'homme dans sa mise en valeur au sens propre du terme (conférer une valeur à l'espace) est peut-être cet exemple pris par Sartre dans *L'Etre et le Néant* :

> « L'homme ne rencontre d'obstacle que dans le champ de sa liberté. Mieux encore : il est impossible de décréter a priori ce qui revient à l'existant brut et à la liberté dans le caractère d'obstacle de tel existant particulier. Ce qui est obstacle pour moi, en effet, ne le sera pas pour un autre. Il n'y a pas d'obstacle absolu, mais l'obstacle révèle son coefficient d'adversité à travers les techniques librement inventées, librement acquises ; il le révèle aussi en fonction de la valeur de la fin posée par la liberté. Ce rocher ne sera pas un obstacle si je veux, coûte que coûte, parvenir au haut de la montagne ; il me découragera, au contraire, si j'ai librement fixé des limites à mon désir de faire l'ascension projetée. »

Ce que Sartre utilise comme exemple ici pour expliciter la liberté individuelle (il n'y a de liberté qu'en situation) peut permettre d'éclairer le concept de valeur et notamment appliqué à l'espace : l'espace n'a de valeur qu'en situation et en société, pourrait-on dire à la suite du philosophe.

Sartre emploie d'ailleurs lui-même le mot : l'obstacle est créé par la « valeur de la fin posée par la liberté ». L'exemple choisi ici est géographique : un rocher. Ce rocher est considéré comme un obstacle par un piètre alpiniste tandis qu'il est considéré comme un défi ou un objet de plaisir par un bon alpiniste. Pourtant, avant que le regard de ces deux alpinistes ne se pose sur lui, il n'avait aucune valeur. Passons du rocher à la montagne pour rendre l'exemple plus concret encore : effectivement, du point de vue de l'homme aménageur du XXI^{e} siècle, une montagne est un obstacle car son relief escarpé rend difficile la construction de grands immeubles, de routes, etc. On cherche donc à l'éviter absolument. *A contrario*, durant l'Antiquité, la montagne était un refuge car son altitude permettait de surveiller le territoire et son relief escarpé pouvait empêcher la progression des lignes ennemies. On s'y installait donc préférentiellement. La montagne n'a pas changé, c'est la valeur qui lui est accordée qui diffère.

Cette prise en compte des valeurs accordées à l'espace par les sociétés et de leur évolution est bien loin du déterminisme de la géographie classique. Dans cette dernière a longtemps prévalu l'idée que les facteurs physiques étaient déterminants dans l'organisation des sociétés : tel relief, tel climat, tel cours d'eau étaient en soi des obstacles ou, au contraire des aménités qui imposaient aux

sociétés de s'installer préférentiellement ici ou là et de développer tels ou tels axes de communication. Or, il faut bien garder à l'esprit que les valeurs ne sont pas inscrites dans l'essence de l'espace : j'entends par là qu'une portion d'espace qu'une société désigne, par exemple, comme sacrée ne possède pas une substance, une matérialité ou un composant chimique particulier qui le rend effectivement sacré. Ce qui le rend le rend effectivement sacré est le fait qu'une société l'ait qualifié comme tel. L'objet de la géographie est l'étude des relations homme/milieu. Ces relations consistent en réalité en un processus de valorisation/dévalorisation. Celui-ci va permettre de différencier les espaces et donc d'organiser l'espace. Ainsi, aucune organisation spatiale ne peut être considérée comme définitive : la valeur accordée à l'espace n'est que la manifestation physique des valeurs sociales, celles-ci étant amenées à changer au cours du temps. La montagne en Europe est de ce fait un exemple éclairant : d'abord privilégiée car conçue comme un espace-refuge, elle fut ensuite abandonnée car vue comme dangereuse et ne permettant pas le développement de grands réseaux de communication, pour être enfin considérée comme un objet esthétique propice à différents loisirs et ainsi valorisée et équipée.

L'étude du terme « sacré » appliqué à l'espace permet de constater que s'intéresser à l'espace sacré c'est, plus largement, s'intéresser aux principes de valeur dont est investi l'espace. Cependant, « la question de la valeur est fort embarrassante pour le géographe qui a toujours reçu ce mot d'ordre : *ne pas porter de jugement sur l'espace*. La fin du déterminisme géographique a sonné le glas du *« genius loci »* qui avait si longtemps prévalu » (Chevrier, 2011).

L'importance accordée par les dictionnaires de géographie à la notion de valeur est variable mais cette entrée est présente à la fois chez Y. Lacoste, R. Brunet et J. Lévy et M. Lussault. Dans ce dernier dictionnaire, fait intéressant, l'entrée est double : un article « valeurs » suit l'article « valeur spatiale » et vient comme un éclairage de cette notion de valeur spatiale. Cette dernière est définie comme « l'ensemble des qualités socialement valorisables d'un espace » (Lussault, 2003), et donc comme une forme de manifestation des aspirations d'une société, aspirations qui sont en fait les valeurs de la société en question. Ces valeurs sont alors définies par Annie Guédez (2003) comme « l'ensemble de principes moraux ou éthiques qui, dans une société ou une de ses composantes, définissent les critères du désirable et orientent l'action de ses membres ». Passé au prisme de ces valeurs, l'espace est ainsi hiérarchisé. Les valeurs des sociétés se condensent dans l'espace permettant par conséquent d'établir un classement. La notion qui, dans tous les dictionnaires est, de ce fait, immanquablement associée à celle de valeur est la notion de prix. Suivant la représentation attachée à tel ou tel espace, il va être possible de fixer des prix. Comme le rappelle Y. Lacoste dans sa définition, la valeur sentimentale est finalement liée à la valeur marchande. La question qui se pose alors est celle de savoir comment saisir et mesurer cette valeur spatiale.

Il appert que la valeur de l'espace est observable et objectivable parce qu'elle est cristallisée dans certains lieux et qu'au sein de ces lieux, elle est manifestée par des pratiques bien spécifiques.

b) Les hauts lieux : condensation des valeurs

L'espace, dès qu'il est occupé voire simplement pensé par l'homme, est investi de valeurs. Même une portion de territoire considérée comme sans valeur est de fait affublée une valeur négative. Dans cette hiérarchisation de l'espace par les sociétés qu'est le processus de valorisation, certains lieux se détachent particulièrement : c'est là que sont condensées les valeurs les plus positives. Ce sont ce qu'on nomme de hauts lieux. Bernard Debarbieux, dans *le Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* (2003), en donne la définition suivante :

> « Le haut lieu est un lieu de condensation des valeurs, de convergence des pratiques et d'expérience des émotions. C'est en cela qu'il est symbolique, et à de multiples titres. Mais dans le même temps, le haut lieu possède une valeur emblématique dans la mesure où il participe de la représentation d'un collectif social au travers de la mise en scène des valeurs et des pratiques qui le singularisent. A ce titre, il manifeste la différenciation qualitative de l'espace par un groupe (identité territoriale) et de l'affichage de sa propre identité au regard des autres. »

Le géographe éclaire bien le fait que, sur un territoire très restreint, les hauts lieux sont la cristallisation des valeurs du groupe social qui les a créés. La traduction du terme « haut lieu » que donne, en anglais et en allemand, ce même dictionnaire équivaut à « lieu symbolique ». En effet, le haut lieu est le pur produit des représentations d'une société et se doit de symboliser, parfois pour le reste du monde, toute une nation. Aller dans un haut lieu, c'est manifester son attachement aux valeurs qu'il représente. Leur construction et leur destruction jouent donc un rôle stratégique : *construire* un haut lieu, c'est vouloir créer une cohésion autour de certaines valeurs liées à une identité (on en veut pour exemple la construction des grands bâtiments liés au pouvoir : Versailles, le palais de l'Elysée, les chambres du Parlement à Londres…). *Détruire* un haut lieu, c'est chercher à faire disparaître un système de valeurs (que l'on pense à la destruction de la Bastille qui symbolisait le pouvoir absolu du souverain). *Subvertir* un haut lieu peut parfois s'avérer indispensable pour permettre le passage à un nouveau système (ainsi, à Mexico, le sanctuaire catholique de Guadalupe a pris la place d'un sanctuaire aztèque).

Par sa dimension symbolique, le haut lieu n'est jamais très loin du religieux. L'acception religieuse du terme est d'ailleurs, selon B. Debarbieux, la plus ancienne. Un haut lieu est alors :

> « Un point de l'espace auquel on reconnaît un caractère sacré conféré par une désignation divine (le haut lieu est alors un donné, le résultat d'une donation), et qui fait l'objet de pratiques collectives (pèlerinages, cérémonies, etc.) qui permettent à l'expérience religieuse vécue par l'individu d'être partagée (communion) par l'ensemble des individus présents » (B. Debarbieux, 2003)

Ainsi, les sanctuaires peuvent être considérés comme des hauts lieux (la définition du sanctuaire donnée dans *Les mots de la géographie* renvoie d'ailleurs directement à l'entrée « haut lieu ») : des points de cristallisation de la valeur sacrée dans l'espace. A la lumière de mes travaux de master 1 et du chapitre précédent, j'illustrerai ce point en partant du cas du sanctuaire de Guadalupe.

Comme B. Debarbieux, André Micoud, souligne le rôle clé tenu par les hauts lieux dans la formation de l'identité d'un groupe : « Le Haut-Lieu, « endroit où le ciel touche la terre » selon R. Caillois, est toujours, et sans nul doute, une construction symbolique effectuée par les hommes » (Micoud, 1991). De la même façon que l'idée ne se sépare jamais de l'exemple, ces lieux permettent donc d'enraciner, de légitimer un système de croyances et/ou de valeurs en marquant spatialement sa possibilité, en le rendant crédible. Cela s'applique tout-à-fait en ce qui concerne le sanctuaire de Guadalupe qui a, pour le Mexique, une très grande importance politique et religieuse, à la fois nationale et internationale. Le sanctuaire de Guadalupe possède tous les éléments de l'acception sacrée du haut lieu donnée par B. Debarbieux : fondé suite à des apparitions mariales en 1531, il s'agit d'un « point de l'espace auquel on reconnaît un caractère sacré conféré par une désignation divine (le haut-Lieu est alors un donné, le résultat d'une donation) » ; accueillant chaque année, depuis sa fondation des millions de pèlerins, il « fait l'objet de pratiques collectives (pèlerinages, cérémonies, etc.) qui permettent à l'expérience religieuse vécue par l'individu d'être partagée (communion) par l'ensemble des individus présents ».

Un élément, souligné par André Micoud, ne doit cependant pas être négligé : le haut lieu « est toujours, et sans nul doute, une construction symbolique effectuée par les hommes » (Micoud, 1991). Le sanctuaire de Guadalupe, même s'il tient son origine d'apparitions célestes, porte en tous points la trace de la main de l'homme et ne peut laisser ignorer qu'il est bien le fruit d'une construction, ou plus exactement d'une reconstruction : du temple de Tonantzin, la déesse mère des Aztèques, il ne reste absolument aucune trace. Il s'agissait pourtant d'un lieu important, si l'on en croit les écrits de Bernardino de Sahagún, frère Franciscain auteur d'une *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne* : « Tonantzin avait un temple sur une colline à une lieue de distance au Nord de Mexico et elle était vénérée là par les populations au milieu d'un immense concours de peuple et avec de grands sacrifices » (*in* Lafaye, 1974 : 282). Aujourd'hui, seules les explications d'un guide font allusion à la préexistence de ce sanctuaire précolombien, inconnu de beaucoup de Mexicains : le lieu catholique a complètement éradiqué le lieu aztèque.

Les sanctuaires sont ainsi bien les hauts lieux où la valeur sacrée accordée à l'espace se cristallise. Comme le souligne la définition de B. Debarbieux, le caractère sacré de ces lieux est manifesté par le fait qu'ils sont le siège d'une pratique spatiale bien spécifique : le pèlerinage. L'étude de ce type de lieux et des pratiques des visiteurs qui les parcourent devrait donc permettre

de saisir les implications de l'inscription de la valeur sacrée dans l'espace. Il importe, dans un premier temps de définir clairement ce qui sera entendu ici par « sanctuaire » et « pèlerinage ».

3- Sanctuaires et pèlerinage, des lieux et des pratiques sacrés ?

« Sanctuaire » et « pèlerinage », si l'on se réfère à ce qui précède, semblent être des termes sans ambigüité. Le sanctuaire serait le lieu investi d'une valeur sacrée et le pèlerinage, le déplacement ritualisé vers ce lieu sacré. Pourtant, la consultation des différents documents de référence montre que tout est loin d'être aussi clair.

a) Le sanctuaire : un objet polysémique

Bien qu'il s'agisse *a priori*, d'un objet géographique bien délimité (beaucoup mieux que le terme « espace » par exemple) la variété dans les définitions montre la difficulté qu'il y a à saisir le sanctuaire. J'ai choisi ici de comparer les définitions les plus communes possibles (celles du dictionnaire *Robert*) à des définitions données par des « spécialistes de l'espace » d'une part (les géographes) et ceux qu'on pourrait appeler des « spécialistes du sacré » (institutions de l'Eglise catholique) d'autre part. L'étude portant sur des sanctuaires catholiques, je me suis cantonnée aux définitions données par cette Eglise. Le tableau suivant résume les apports majeurs de chaque définition (les définitions elles-mêmes peuvent être consultées en annexe 2).

Tableau 4 : Comparaison des différentes définitions du terme sanctuaire

	SOURCE	IDEES PRINICPALES	CRITERES DE DEFINITION
GRAND PUBLIC	***Le Grand Robert*** **(2013)**	Polysémie du terme sanctuaire et dimension multiscalaire (du point le plus sacré d'un temple à un territoire protégé). Cette définition montre bien toutes les acceptions possibles du terme parmi lesquelles des traits communs se dégagent : il s'agit d'un espace délimité lié aux notions de sacré et d'inviolabilité. Les sanctuaires sont porteurs d'une valeur qui fait que tout ce qui se trouve en leur sein est protégé.	-Valeur sacrée / lieu saint -Secret -Délimitation dans l'espace -Valeur protectrice -Universalité -Multiscalaire
GEOGRAPHES	***De la géopolitique aux paysages, dictionnaire de la géographie*****, Yves Lacoste**	Terme désignant originellement un espace religieux, il a dérivé pour s'appliquer à d'autres domaines. La définition donnée en géopolitique reste cependant proche du sens originel du mot et met l'accent sur le fait que c'est un espace particulier (refuge pour tous ceux qui y entrent) mais en même temps générique (les mêmes lois s'appliquent pour tous les sanctuaires).	-Valeur sacrée -Secret -Délimitation dans l'espace -Valeur protectrice -Universalité
	Les mots de la géographie, **Roger Brunet**	Là encore, définition qui souligne l'élargissement progressif de l'utilisation du terme. Cette définition met l'accent sur l'aspect identitaire du sanctuaire qui serait l'ultime espace à protéger, par tous les moyens, par une collectivité. Le sanctuaire est à la fois un espace qui protège et un espace à protéger.	-Valeur sacrée -Valeur protectrice -Délimitation dans l'espace -Identité collective
EGLISE CATHOLIQUE	***Codex Iuris Canonici*** **(can. 1230, Eglise catholique)**	Dans ce document qui régit actuellement l'Eglise catholique, le sanctuaire ne désigne pas le « lieu le plus saint » d'une église mais est assimilé uniquement au lieu de pèlerinage. C'est ici une définition très « administrative » qui est donnée. Le titre de sanctuaire est une dignité accordée à un lieu (église ou non) en vertu du fait que des fidèles s'y rendent en pèlerinage. Aucun lieu ne peut être qualifié de sanctuaire s'il n'a pas été officiellement reconnu comme tel par les autorités ecclésiastiques compétentes. Les sanctuaires existent à plusieurs échelles et sont régis par des statuts. Ils doivent être des lieux de ressourcement pour les fidèles.	-Délimitation du lieu -Valeur sacrée -Pratique de pèlerinages -Statut -Exceptionnalité -Célébrations religieuses -Multiscalaire
	Catéchisme de l'Eglise catholique **(art. 2691)**	La définition du sanctuaire est donnée dans un article intitulé « Des lieux favorables à la prière » et consacré aux églises. Il n'y a pas d'article entièrement consacré aux sanctuaires. Ici l'accent est mis sur la dimension communautaire que permet d'expérimenter le sanctuaire.	-Délimitation du lieu -Caractère exceptionnel -Dimension communautaire -Pratique de pèlerinages
	Conférence des Evêques de France	Cette définition, donnée par l'entité de référence pour l'Eglise catholique de France, met l'accent, comme le dictionnaire général sur le double-sens du mot sanctuaire et reprend la définition du droit canonique sans y apporter de précision supplémentaire.	-Exceptionnalité -Délimitation du lieu -Valeur sacrée / lieu saint -Pratique de pèlerinages -célébrations religieuses -dimension communautaire
	Association des recteurs de sanctuaires	Cette définition est particulièrement intéressante car elle est donnée par ceux qui sont chargés de la gestion des sanctuaires et qui donc les fréquentent au quotidien. C'est ici du point de vue du visiteur que l'on se place et l'accent est mis sur le sanctuaire en tant qu'espace vécu et pratiqué, précisant bien qu'il n'est pas fréquenté uniquement par des pèlerins. Si l'on suit cette définition, le sanctuaire est non seulement un espace à part, (extra-territorial), mais également un lieu où le temps n'a plus la même valeur (extra-temporel).	-Délimitation du lieu -Valeur sacrée -Intérêt culturel -Lieu d'accueil -Lieu lié à une expérience spirituelle -Dimension universelle -Dimension communautaire -Pratique de pèlerinages -Cadre particulier (beau, silence) -Célébration des sacrements -Extra-territorialité -Extra-temporalité

Force est de constater que les définitions des différents ouvrages et documents de référence ne coïncident pas. Certains ne donnent d'ailleurs aucune une définition du terme. Seuls, parmi les ouvrages de référence en géographie, les dictionnaires (concurrents) d'Yves Lacoste et de Roger Brunet donnent une définition du terme sanctuaire. Observation à première vue étonnante : le terme est absent du *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* qui, d'après son titre, semblait pourtant le plus à même de comporter une entrée « sanctuaire ». Les divergences n'apparaissent pas uniquement entre les différentes catégories d'auteurs mais également au sein de ces catégories. Même parmi les documents de l'Eglise catholique, les définitions varient. Ces variations sont liées à l'implication des personnes ou institutions qui sont à l'origine de la définition. Tandis que le Code de droit canonique (*Codex Iuris Canonici*), émanant de l'autorité ecclésiastique la plus haute, donne une définition très juridique du sanctuaire, l'Eglise catholique de France en souligne l'importance pour faire l'expérience de la communauté ecclésiale et les recteurs insistent pour leur part sur la dimension individuelle, l'expérience personnelle que chacun peut vivre au cœur d'un sanctuaire.

Au vu des traits communs ressortant de ces différentes définitions et du fait que cette étude est centrée sur les lieux de pèlerinage catholiques, sera ici désigné par le terme sanctuaire un espace délimité, marqué par une expérience spirituelle liée à la religion (apparition, étape de la vie d'un saint, reliques…), où s'appliquent des règles spécifiques et vers lequel convergent les visiteurs, qu'ils aient des motivations religieuses ou profanes.

b) Le pèlerinage : pratique spatiale indissociable des sanctuaires

Ces sanctuaires, du fait de leur valeur sacrée, sont le siège de pratiques spatiales ritualisées : les pèlerinages. Le terme paraît, à première vue, encore plus univoque que celui de sanctuaire. Pourtant cela n'empêche pas la multiplication des définitions, que ce soit chez les géographes ou parmi les institutions de l'Eglise catholique (ces définitions peuvent être consultées en annexe 3, p.). Comparativement au terme « sanctuaire », duquel seuls Yves Lacoste et Roger Brunet donnent une brève définition, le terme pèlerinage est plus exploité dans les dictionnaires de géographie. Encore une fois, seul le *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* n'en fait pas mention, le pèlerinage étant pourtant bien un fait de société et les routes de pèlerinages un élément structurant de l'espace des sociétés, comme le précisent justement les trois autres dictionnaires.

En ce qui concerne les institutions de l'Eglise catholique, contrairement aux sanctuaires, les pèlerinages ne font pas l'objet d'un règlement dans le Code de droit canonique, qui n'en donne d'ailleurs aucune définition. Dans la religion catholique, le pèlerinage n'est pas une obligation (contrairement à la religion musulmane dans laquelle il constitue un des cinq piliers de la foi).

Qualifié par les institutions de forme de piété populaire, il a, durant plusieurs siècles, été prescrit comme pénitence pour certains péchés (à partir du VIII[e] siècle). Donnant lieu à des abus (les plus riches faisant accomplir leur pèlerinage par un autre) et à l'idée que le Salut pouvait s'acheter au prix d'un pèlerinage, il a été fortement critiqué par les tenants de la Réforme au XVI[e] siècle et n'a repris de l'importance qu'à partir du XIX[e] siècle. Les définitions données par les différents documents ecclésiaux sont fortement influencées par cette histoire particulière du pèlerinage.

Tableau 5 : Comparaison des différentes définitions du terme "pèlerinage"

	SOURCE	IDEES PRINCIPALES	CRITERES DE DEFINITION
GRAND PUBLIC	***Le Grand Robert***	Récurrence du terme « voyage » : employé dans chacun des sens attribués au mot. Ce n'est pas banal puisque dans la littérature scientifique, le voyage est opposé au tourisme. Le dictionnaire différencierait donc (même si ce n'est pas explicite) le pèlerinage du tourisme. Le pèlerinage ici, est rattaché à l'idée de valeur : le pèlerin ne marche pas sans but, il va vers un lieu qui possède une importance particulière, qu'il se représente d'une manière spécifique et qui est liée à une expérience personnelle. Notion de sacré très présente dans cette définition. Comme le mot sanctuaire, d'un premier sens exclusivement religieux, le terme pèlerinage est peu à peu tombé dans un usage profane. Il y a eu sécularisation du mot.	-Voyage -Individuel ou collectif -Lieu saint -Sentiment -Motivation personnelle -Route
GEOGRAPHES	***Dictionnaire de la géographie,* P. George, F. Verger**	Là encore, c'est le terme « voyage » qui est choisi pour décrire le pèlerinage. La définition donnée ici est cependant beaucoup plus restrictive que celle donnée par le *Robert* : les seules personnes pratiquant le pèlerinage seraient des croyants. Cette pratique spatiale est directement rattachée au sacré et ne serait, d'après les auteurs, jamais « gratuite » mais accomplie uniquement pour obtenir un bienfait. On note ici l'idée que le pèlerinage est une pratique structurant l'espace par des routes et par les lieux ralliés par les pèlerins, ces lieux constituant même, pour les auteurs, des « types de villes » particuliers (dont ils ne donnent pas les caractéristiques).	-Voyage -Valeur sacrée -Motivation personnelle -Route -Lieu particulier, but du voyage
	***De la géopolitique aux paysages. Dictionnaire de la géographie*, Y. Lacoste**	Le pèlerinage est là aussi défini comme un voyage, ce qui est cette fois justifié par l'étymologie du mot. Comme P. George et F. Verger, Y. Lacoste donne au pèlerinage un sens exclusivement religieux. Reprenant également l'idée d'une activité structurant l'espace, il la précise en mettant en évidence l'aspect réticulaire du pèlerinage et ses effets sur l'économie. A noter : Yves Lacoste cite le pèlerinage à La Mecque comme étant le plus important en termes d'aire d'influence et de nombre de pèlerins, ce qui est loin d'être le cas puisque ce pèlerinage est largement dépassé tant par le pèlerinage hindou à Bénarès que par plusieurs pèlerinages chrétiens (à Notre-Dame de Guadalupe par exemple).	-Voyage -Individuel ou collectif -Lieu saint -Motivation personnelle -Route -Réticularisation
	***Les mots de la géographie*, R. Brunet**	R. Brunet livre ici une définition plus étymologique et épistémologique que ses confrères. Il s'intéresse davantage à l'origine du terme et à ses dérivés. Plus encore qu'Y. Lacoste, il met l'accent sur l'aspect structurant du pèlerinage sur l'espace. Il est le seul à ne pas assimiler le pèlerinage à un voyage et à reprendre le sens séculier du mot pèlerinage en l'appliquant à d'autres domaines que la religion. Pour lui, les caractéristiques sont cependant identiques : il y a réticularisation de l'espace et volonté de se rassembler pour partager un sentiment commun. R. Brunet va même jusqu'à appliquer les verbes « célébrer » et « communier », eux aussi intrinsèquement liés au culte religieux, à des réalités profanes (la musique, le théâtre, etc.).	-Déplacement rituel -Lieu sacré -Communion -Réticularisation -Production d'espace -Célébration (religieuse ou profane)

EGLISE CATHOLIQUE	***Catéchisme de l'Eglise catholique***	Il n'existe pas, dans le Catéchisme, un article « pèlerinage ». Cela confirme le fait que cette forme de dévotion n'est pas un article de la foi catholique. Il en est simplement question dans les articles « lieux favorables à la prière » et « religiosité populaire ». Cela désigne bien la dimension sensible du pèlerinage : les fidèles ne se rendent pas dans les lieux saints sans raison. A la source de la démarche se trouvent le désir de voir les lieux rattachés à la vie du Christ ou d'un saint et le désir de toucher ces mêmes lieux, afin de rendre concret un sentiment abstrait. Autre point intéressant : les visites aux sanctuaires et les pèlerinages sont ici dissociés. Cette définition, contrairement à celles données par les géographes, ignore les aspects « territoriaux » du pèlerinage. Même s'il en est question à propos des lieux propices à la prière, le pèlerinage est décrit comme un « temps » et non pas comme quelque chose ayant trait à l'espace. L'accent est mis sur la question du ressourcement, de la rupture (les pèlerinages sont des « temps de renouveau »), ainsi que sur la nécessité d'un encadrement institutionnel de ces pratiques.	-Temps de ressourcement, rupture -Expérience sensible -Forme de piété -Valeur sacrée -Lieux favorables à la prière
	Youcat. Catéchisme de l'Eglise catholique pour les jeunes	Dans cette version du catéchisme, voulue par le pape Benoît XVI en 2011 et destinée aux jeunes, une place plus importante est faite au pèlerinage. Là encore, cependant, on s'attache davantage au pèlerin et au sens d'une telle démarche qu'à sa définition en tant que telle. Comme dans le Catéchisme, c'est l'idée de rupture avec le quotidien qui prédomine, avec ici une précision importante concernant les lieux vers lesquels cheminent les pèlerins. Ils seraient porteurs de certaines valeurs particulières : la paix et la force.	-Valeur des lieux saints -Temps de ressourcement, rupture -Expérience sensible
	Conférence des évêques de France	Cette brève définition se rapproche davantage de celles des géographes. Le pèlerinage est ici défini comme un acte de foi.	-Motivation personnelle -Individuel ou collectif -Route -Lieu saint but du voyage
	***Charte des pèlerinages*, Association Nationale des Directeurs Diocésains de Pèlerinages**	Cette définition ne s'intéresse qu'à une seule forme de pèlerinage : le pèlerinage collectif. Pour être considéré en tant que tel, le pèlerinage doit nécessairement être collectif et encadré par des personnes consacrées, avec l'autorisation de l'évêque. Cette restriction s'explique par le fait que ce document s'adresse aux directeurs de pèlerinages de chaque diocèse et est destiné à poser le cadre de leurs compétences. Cette définition est la plus précise de toutes. Elle reprend de manière exhaustive tout ce qui est dit par les documents institutionnels de l'Eglise (catéchisme) mais détaille également les caractéristiques du pèlerinage collectif. Elle insiste sur une dimension qui n'était apparue dans une aucune définition : la fraternité. Un pèlerinage collectif doit contribuer à créer des liens entre ceux qui se sont réunis pour aller vers le même but. Contrairement à un circuit touristique où la création de liens avec d'autres touristes membres du groupe est bien sûr possible mais pas nécessaire, tout est fait pour que le pèlerin partage avec ceux qui l'accompagnent. Le pèlerinage, d'après cette définition, est donc un élément essentiel de la vie de l'Eglise et contribue à créer un réseau, qui cette fois n'est plus uniquement spatial mais interpersonnel.	-Valeur sacré -Temps de ressourcement, rupture, conversion -Fraternité, communion -Célébration religieuse -Encadrement pastoral

La différence entre les définitions des géographes et celles de l'Eglise catholique est ici plus tranchée qu'en ce qui concerne le terme « sanctuaire ». Les géographes sont particulièrement intéressés par la dimension territoriale du pèlerinage : la distance parcourue, les réseaux créés, etc. ; tandis que l'Eglise se focalise sur la dimension sensible de la démarche : le pèlerinage consiste certes

dans une distance parcourue et des rites accomplis mais il est avant tout une expérience vécue intimement par celui qui l'accomplit. Cette dimension sensible pourrait se retrouver dans le choix du terme « voyage » par les géographes. En effet, le voyage est conçu, dans la littérature scientifique, comme un mode de déplacement permettant la rencontre et l'ouverture à l'autre et sur le monde.

Au regard des traits principaux ressortant de ces différentes définitions, le pèlerinage sera entendu, tout au long de ce travail, comme un déplacement individuel ou collectif vers un sanctuaire, sur une distance plus ou moins importante, accompli avec une motivation religieuse précise et s'accompagnant de pratiques ritualisées sur le chemin et/ou dans le sanctuaire.

c) Confrontation des définitions : une valeur sacrée qui s'estompe

A partir de l'analyse sémantique précédente, le constat suivant apparaît : alors que les deux termes, sanctuaire et pèlerinage, ont historiquement une connotation sacrée et religieuse, ils peuvent aujourd'hui être utilisés dans un sens profane. Si l'on représente sous forme graphique les critères de définition du sanctuaire et du pèlerinage donnés par chaque ouvrage, on constate certes la présence de critères communs mais surtout la différenciation de deux sphères de définition : l'une rassemblant les spécialistes du sacré et la seconde regroupant le dictionnaire généraliste et les spécialistes de l'espace.

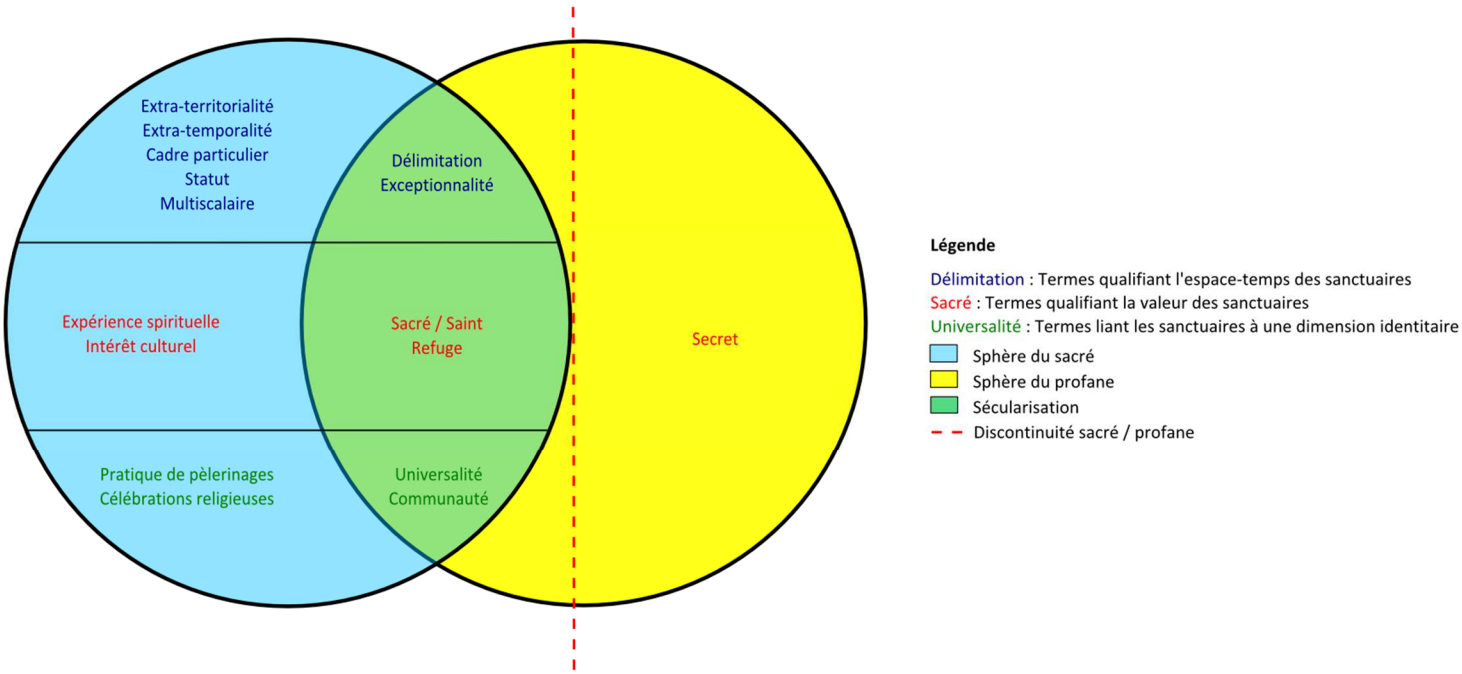


Figure 6 : Représentation graphique des critères de définition du terme "sanctuaire"

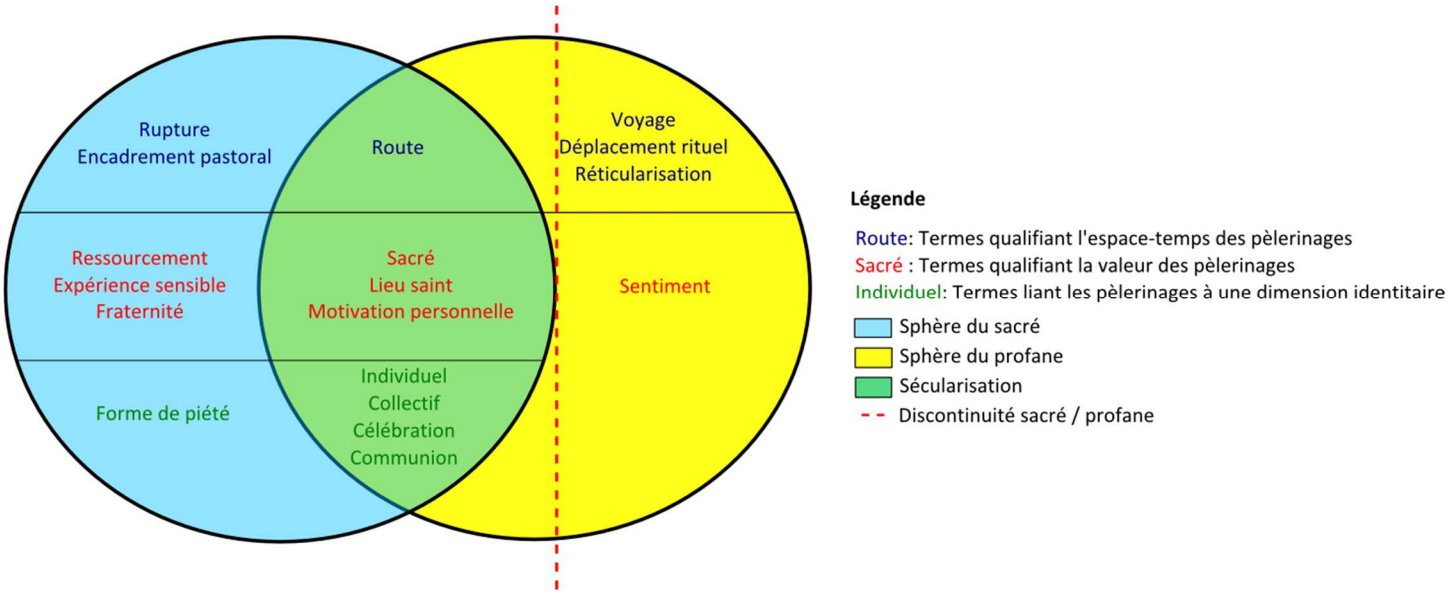


Figure 7 : Représentation graphique des critères de définition du terme "pèlerinage"

Ces représentations traduisent l'évolution de l'usage des mots dans le langage courant, évolution qui reflète elle-même un changement de perception de l'espace des sanctuaires et de la pratique du pèlerinage Le sens le plus ancien du terme sanctuaire, point sur lequel tous les dictionnaires s'accordent, est bien celui d'un espace délimité, lié au divin et dédié au culte. De même, le pèlerinage est historiquement défini comme un voyage vers un lieu saint. C'est ensuite dans l'extension de l'emploi de ces termes que les significations divergent. Les critères de définition communs à toutes les définitions émanant de documents catholiques et de dictionnaires « profanes », relèvent de trois domaines : ceux permettant de qualifier les sanctuaires (caractéristiques de l'espace-temps), ceux ayant trait à la valeur accordée à ces lieux et ceux traduisant le fait que ces lieux sont liés à des questions d'identité Les définitions données par l'Eglise catholique, constituant la sphère de gauche, complètent chacune de ces trois catégories tandis que celles données par les autres dictionnaires (sphère de droite) y ajoutent uniquement l'idée de secret dans le cas des sanctuaires et celles de voyage, de mise en réseau et de sentiment (qui peut être religieux ou non) dans celui du pèlerinage. De là on constate qu'une partie de la définition des termes s'est effectivement banalisée, pouvant être utilisée pour qualifier des lieux et des pratiques non directement liés à des croyances religieuses. Ainsi par exemple, le 221B Baker Street peut être considéré comme un sanctuaire pour les admirateurs de Sherlock Holmes et le fait de se rendre à cette adresse au cours d'un séjour à Londres comme un pèlerinage.

Le déséquilibre entre les définitions données par les documents de l'Eglise catholique et celles données par les autres dictionnaires est très intéressant. Tout se passe comme si les

dictionnaires non liés à la religion ne saisissaient qu'une partie du sens du mot. Alors que l'Eglise précise à la fois les caractéristiques spatio-temporelles, les pratiques spatiales et les valeurs imprégnant les sanctuaires, le seul terme qui complète la définition (sans l'éclaircir) dans l'autre sphère est celui de secret. Ce terme est particulièrement intéressant car il renvoie à la distinction sacré / profane. En effet, le terme « profane », dérivant du latin *pro fanum* désigne ce qui se trouve devant l'enceinte réservée, en-dehors. Tandis que le sacré, du latin *sancire* revoie à l'idée de délimiter, d'entourer, de séparer. C'est bien ce qui ressort des définitions données par les documents de l'Eglise catholique : les sanctuaires sont extra-territoriaux, extra-temporels et sont le siège de pratiques particulières (les pèlerinages) qui restent mystérieuses pour des personnes n'appartenant pas au groupe qui se reconnaît dans ce lieu. Le terme de sanctuaire renverrait donc à deux sphères de compréhension différentes, l'une sacrée, l'autre profane, s'entrecoupant. Pour le profane, néanmoins, le sanctuaire demeure un lieu dans lequel seuls les initiés sont pleinement admis (d'où le terme « secret »). Il en va de même pour ce qui concerne le pèlerinage. La dimension rituelle de ce déplacement est particulièrement mise en avant dans les dictionnaires relevant du domaine profane, tandis qu'elle n'est pas même mentionnée dans les documents de l'Eglise catholique. Les rites, pratiques hermétiques pour les non-inités, renvoient à cette idée de secret rattachée aux sanctuaires et donc à cette distinction sacré / profane. Mais là encore, une grande partie des critères de définition se recoupent entre sacré et profane.

L'intersection sacré / profane correspond à la sécularisation des termes (c'est-à-dire le glissement du sacré vers le profane). Cela témoigne du fait que chaque terme est passé dans le langage courant avec certes une connotation sacrée mais aussi en pouvant désigner autre chose qu'un lieu appartenant à une religion identifiée. A travers la distinction nette entre les définitions relevant de l'Eglise et celles relevant du profane est mis en évidence le fait qu'il existe une véritable discontinuité lexicale qui ne fait que traduire la discontinuité spatiale sacré/profane.

4- De la sécularisation des termes à celle des lieux et des pratiques

L'analyse lexicale révèle ainsi l'action d'un processus qui s'est peu à peu mis en place dans les sociétés, s'enclenchant parfois de manière brutale (par la Révolution en France par exemple) et à l'œuvre aujourd'hui, particulièrement dans les sociétés de culture chrétienne : la sécularisation.

a) La sécularisation, un processus historique perceptible à travers les glissements sémantiques : l'exemple du terme « sanctuaire ».

L'apparition de la discontinuité lexicale sacré / profane mise en évidence précédemment pour les termes « sanctuaire » et « pèlerinage » n'a pas été brutale. Au contraire, ces mots ont insensiblement glissé dans le vocabulaire profane. C'est ce que montre l'étude de plusieurs définitions du terme « sanctuaire », relevées dans divers dictionnaires d'époques distinctes (annexe 5). Le mot sanctuaire a d'abord été utilisé dans le champ lexical du religieux (premières occurrences dans la Bible) et sans doute uniquement dans ce sens jusqu'au Moyen Âge si l'on en croit l'étude étymologique réalisée par le *Trésor de la Langue Française*. Il est dans un premier temps associé plus particulièrement à la religion juive. C'est d'ailleurs la première acception conservée par le *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1694, l'*Encyclopédie* de Diderot et le *Larousse* (y compris dans l'édition de 1957) et celle qui vient en deuxième position dans le *Littré* : « On appeloit ainsi chez les Juifs le lieu le plus saint du Temple où reposait l'Arche ». Dans cette première acception se retrouve l'idée d'un lieu constituant le summum de l'espace sacré et renfermant un secret d'origine divine. Il s'agit tout d'abord d'un lieu où ne peuvent entrer que les prêtres les plus importants.

Le terme est ensuite, par extension, appliqué à la religion chrétienne. D'abord comme étant « le lieu le plus saint d'un temple, d'une église » (mentionné ainsi dans un document de 1150) ou la « partie de l'église où se trouve le maître-autel » (1694, *Dictionnaire de l'Académie Française*). L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (1751) est la première à noter que le terme peut parfois être « élargi » à la totalité de l'édifice. Mais ce n'est que dans l'édition de 1922 du *Larousse universel* que l'on retrouve le mot « sanctuaire » comme synonyme d'église, définition qui est aujourd'hui la plus commune comme en témoigne le premier sens du mot donné par le *Larousse* de 2014 : « Edifice religieux, lieu saint en général ». Le terme sanctuaire a donc bien été en quelque sorte « banalisé » en premier lieu dans le champ lexical du religieux puisqu'il est passé du terme désignant le lieu le plus saint du temple de Jérusalem à celui qualifiant n'importe quel édifice religieux.

Cette extension de la connotation religieuse du mot se double d'une extension à d'autres domaines. La première dérivation connue de l'usage du terme semble être dans l'expression « peser au poids du sanctuaire », utilisée au Moyen Âge et que l'on trouve par exemple chez Rabelais. Les

premiers dictionnaires font mention de cette expression, précisant qu'elle souligne la justice et la justesse d'une décision.

Deux idées sont également liées à l'usage du terme : celles de secret et de pouvoir. La notion de secret découle directement du sens premier du mot. A l'origine, dans le Temple de Jérusalem, seul le grand prêtre était autorisé à pénétrer dans le sanctuaire qui restait donc caché aux yeux de la multitude. Il n'est ainsi pas étonnant que le terme « secret » se retrouve dans les définitions données par plusieurs dictionnaires ainsi que par Pascal qui, dans ses *Pensées*, définit le sanctuaire comme un « lieu secret ». Ce lieu secret peut être un lieu ayant une existence physique mais aussi renvoyer à l'intimité de l'homme (le *Nouveau Larousse classique* de 1957 mentionne ainsi comme exemple : « dans le sanctuaire de son cœur »). C'est de cette dimension « secrète » ainsi que du premier sens du terme que découle également l'idée de pouvoir. L'Académie Française donne, comme deuxième acception, en 1694, « conseil secret des rois, des souverains ». C'est aussi, pour le *Littré* en 1872 ou le *Larousse universel* en 1922, l'endroit où sont décidées les lois et où est rendue la justice. Le mot conserve son sens de lieu réservé à quelques élus qui prennent entre eux des décisions importantes. Le sanctuaire est au sens religieux comme profane le lieu d'où part le pouvoir et il doit de ce fait être inviolable. Il s'agit d'un lieu dans lequel « les profanes ne pénètrent pas » (*Littré*, 1872).

Cette inviolabilité inhérente au sanctuaire a peu à peu conduit à l'extension et à la banalisation que le terme connaît aujourd'hui. En effet, les définitions précédemment étudiées ainsi que celle du *Larousse* 2014 mettent en évidence la dimension protectrice de ces lieux. Il s'agit de lieux d'asile, non seulement pour les hommes (droit d'asile dans les églises, zones sanctuaires lors des conflits armés…) mais également, depuis les années 1970 et la montée des préoccupations écologistes, pour les animaux. Il reste du terme originel le rapport au sacré et à l'espace : un sanctuaire est un lieu inviolable, qu'on a investi d'une dimension sacrée en vertu de principes supérieurs (qui peuvent être par exemple la protection de vies humaines ou la préservation de la biodiversité).

L'évolution du terme accompagne l'évolution spatiale des sanctuaires : ceux-ci se sont multipliés et diversifiés, ne concernant plus à présent uniquement des édifices religieux. Cet élargissement progressif (qui s'est accéléré aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles) des acceptions du terme peut ainsi bien être qualifié de sécularisation : le terme est passé du domaine strictement religieux au domaine profane. Il en va de même pour l'espace des sanctuaires.

b) La sécularisation : manifestée dans le glissement des pratiques dans les sanctuaires, du pèlerinage au tourisme.

La même étude sémantique concernant le mot pèlerinage aboutit à un résultat identique : du « voyage entrepris dans un but religieux, vers un lieu saint » défini par le premier Dictionnaire de

l'Académie française (1694), on passe, au XIX^{e} siècle, au « voyage fait en un lieu pour rendre hommage, se recueillir » (éd. 1836). La dimension religieuse n'est plus directement présente. Le processus de sécularisation s'affirme ainsi dans les termes mêmes, mais il s'observe également sur le terrain à travers notamment un indicateur bien spécifique : les pratiques spatiales des visiteurs.

L'étude du sanctuaire de Guadalupe a permis de mettre en évidence que les sanctuaires sont sans contredit l'objet de pratiques de pèlerinage, individuelles (annexe 1, photographie 1) ou collectives (photographies 4 et 5) mais également de pratiques touristiques, elles aussi individuelles (photographie 2) ou collectives (photographie 3). Cette ouverture au tourisme des sanctuaires n'est pas une évidence. Le sanctuaire de La Mecque, par exemple, n'est accessible qu'aux seuls musulmans. Un non croyant n'est pas autorisé à pénétrer dans le *Masjid al Haram* (la Grande Mosquée de La Mecque, enceinte sacrée au centre de laquelle s'élève la *Kaaba*). Le premier (et vraisemblablement le seul jusqu'à ce jour) non-musulman ayant pu pénétrer dans le sanctuaire fut l'aventurier irlandais Richard Burton en 1853. Il dut pour cela se faire passer pour un musulman pachtoun accomplissant le pèlerinage rituel. La seule pratique spatiale autorisée au sanctuaire de La Mecque pour un visiteur extérieur est le pèlerinage. Même un musulman se rendant dans la ville doit respecter des conditions très strictes (porter un vêtement particulier, faire des ablutions, des génuflexions, etc.).

Au contraire, dans le christianisme, tous les lieux de cultes sont ouverts à tous et certains sanctuaires, par leurs édifices imposants aux remarquables caractéristiques architecturales, autant que par leur histoire singulière et parfois mystérieuse, sont devenus de hauts lieux touristiques. Cette évolution des pratiques est très intéressante car elle fait écho à un débat qui divise encore les géographes français à savoir : le tourisme est-il issu du pèlerinage (un peu comme l'Australopithèque est devenu Homo sapiens, au fil des mutations génétiques) ? Le pèlerinage est-il une forme de tourisme ? Là encore, l'étude des différentes définitions met en lumière l'ambiguïté du terme et de la pratique touristique. C'est entre les géographes que le débat sur la définition du tourisme est le plus rude. Ils ne sont cependant pas les seuls à se pencher sur cet objet : l'Eglise que l'on pourrait imaginer se cantonner au pèlerinage et pratiques rituelles (comme c'est le cas de l'islam) a elle aussi investi le champ du tourisme. Confrontée à l'augmentation des pratiques touristiques dans ses sanctuaires, elle développe sa propre réflexion autour de cette notion à travers la Pastorale du tourisme.

La Pastorale du tourisme a été mise en œuvre par l'Eglise catholique à la suite du Concile Vatican II en 1969, son rôle et ses orientations étant formalisés dans le *Directoire Général de la Pastorale du Tourisme* « *Peregrinans in terra* » (publié par la Congrégation pour le Clergé le 30 avril 1969), document mis à jour en 2001 pour être toujours au plus proche des réalités actuelles. La Pastorale du tourisme consiste dans « le travail que l'Eglise réalise pour évangéliser le monde du tourisme. Pour

contribuer à la construction du dialogue entre le religieux et le culturel, au respect des communautés locales, au respect des valeurs humaines, au respect écologique, au rejet et à la dénonciation du tourisme sexuel, du commerce de personnes et d'organes. Pour la défense et la promotion des droits des travailleurs du tourisme » (Hernandez de la Torre, 2011). Elle est aussi désignée sous le nom de Pastorale des réalités du tourisme et des loisirs, nom qui met l'accent sur la dimension pragmatique du travail mené par l'Eglise en termes de tourisme. Il est très intéressant de confronter l'approche ecclésiale à celle, plus classique des géographes, comme le montre le tableau suivant (les définitions peuvent être consultées en annexe 4).

Tableau 6 : Comparaison des différentes définitions du terme « tourisme »

	SOURCE	IDEES PRINCIPALES	CRITERES DE DEFINITION
GRAND PUBLIC	***Le Grand Robert***	Tourisme associé au voyage, comme l'était le pèlerinage dans le même dictionnaire. Le tourisme implique le déplacement. Ce qui le caractérise par rapport à d'autres types de mobilité est la motivation du touriste. Le tourisme est lié à l'idée de loisir. La définition de 1933 permet de voir que le terme a peu à peu dérivé vers le domaine économique jusqu'à désigner aujourd'hui, dans le langage courant, un secteur d'activité.	-Déplacement hors de l'espace du quotidien -Loisir -Secteur économique
GEOGRAPHES	***Dictionnaire de la géographie,* P. George, F. Verger**	Définition longue du tourisme. Elle se distingue de la définition donnée par le *Robert* en différenciant nettement tourisme et voyage. Selon les auteurs, le tourisme est une activité limitée dans le temps, qui implique un déplacement planifié et motivé. Il s'agit d'une activité dont le but est le divertissement. Plusieurs types de tourisme se dégagent alors, suivant la destination, et les activités pratiquées sur place. Cette définition insiste également sur l'aspect économique de cette activité, ainsi que sur son aspect déterminant pour l'espace, les auteurs soulevant notamment la question de l'impact environnemental de cette activité.	-Voyage d'agrément -Déplacement organisé hors de l'espace du quotidien -Durée limitée -Secteur économique -Individuel ou collectif -Activité de loisir
	***De la géopolitique aux paysages. Dictionnaire de la géographie*, Y. Lacoste**	Y. Lacoste associe bien plus volontiers que P. George et F. Verger le tourisme au voyage. C'est bien le déplacement qui est au cœur de cette activité. L'auteur insiste cependant plus sur la dimension économique du tourisme qu'il désigne comme 1ère activité économique mondiale. Ce type de mobilité caractériserait les sociétés les plus développées économiquement, c'est-à-dire serait l'apanage des régions les plus riches. Si l'on se réfère à la définition que donnait ce même dictionnaire des pèlerinages, définition largement appuyée sur l'exemple du pèlerinage à La Mecque, drainant des pèlerins de tout le Moyen-Orient et l'Afrique, il y a ici une différence de taille entre les deux pratiques.	-Voyage d'agrément hors de l'espace du quotidien -Activité de loisir Secteur économique -Limité dans le temps -Géographique -Occidental
	***Les mots de la géographie*, R. Brunet**	R. Brunet retrace l'histoire du terme « tourisme » et met en avant son caractère récent. Il met en évidence le caractère géographique et structurant pour l'espace de cette activité. La géographie dispose, selon lui, de différentes portes d'entrée pour étudier l'objet tourisme.	-Déplacement organisé hors de l'espace du quotidien

		En revanche, on n'insiste pas ici sur l'aspect économique du tourisme. Contrairement à la définition d'Y. Lacoste, celle-ci, si elle met toujours l'accent sur le déplacement comme trait caractéristique du tourisme, distingue très nettement le tourisme du voyage. Le pèlerinage est ici compris comme une forme de tourisme. On se rappelle en outre qu'il définissait les lieux de pèlerinage comme des « types de villes ». C'est également ce qu'il fait pour les lieux touristiques en précisant qu'ils peuvent être des « villes plus ou moins spécialisées ». Le lieu de pèlerinage serait donc, suivant cette définition un « type de ville touristique ». Enfin, R. Brunet s'intéresse à l'extension du terme tourisme dans le langage courant. Le touriste, contrairement au voyageur, est perçu comme un amateur, un individu superficiel. Le terme a ainsi pris un sens péjoratif.	-Activité de loisir -Durée limitée -Géographique -Superficialité
	***Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, J. Lévy, M. Lussault**	Rémy Knafou, fondateur de l'Equipe « Mobilités, Itinéraires Tourismes » centrée sur l'étude du tourisme, livre ici une définition très dense. Elle se distingue nettement des précédentes et reflète les positions de son auteur, qui tranchent avec les idées communément admises. R. Knafou refuse d'assimiler le tourisme à n'importe quel déplacement réalisé pour des motifs autres que le travail. Il s'agit pour lui d'une forme de mobilité bien spécifique qu'il importe de distinguer du voyage d'affaires, de la cure ou encore du pèlerinage. La différence tient dans des pratiques spatiales propres au touriste et nécessitant un apprentissage, ainsi que dans des motivations particulières : il s'agit pour le touriste de se « recréer ». La dimension économique est ici complètement absente de la définition.	-Déplacement hors de l'espace du quotidien -Recréation -Motivation personnelle -Pratiques spatiales particulières -Géographique
EGLISE CATHOLIQUE	**« Orientations pour la Pastorale du tourisme », Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des personnes en déplacement**	La définition reprend toutes les caractéristiques du tourisme déjà mentionnées : le tourisme implique un déplacement, est limité dans le temps et suppose la pratique d'activités de loisirs. Cependant, elle y ajoute deux points d'importance : le tourisme est une forme de mobilité qui s'exerce pendant le temps libre (il est donc en quelque sorte une mobilité « annexe » qui ne concerne pas nécessairement tout le monde) ; et il doit être profitable à la « réalisation humaine ». Ici, il y a une visée morale de l'activité touristique.	-Activité de loisir -Déplacement hors de l'espace du quotidien -Motivations particulières -Durée limitée -Occupation du temps libre -Connaissance de l'autre
	Pastorale du tourisme du diocèse de Lyon	Définition qui refuse de considérer le tourisme comme un simple secteur économique. Il est ici rattaché aux notions d'altérité, de curiosité et de beauté que l'on attribue généralement au voyage, justement par opposition au tourisme. Cette définition montre l'implication de l'Eglise catholique dans le tourisme, celui-ci étant considéré comme une porte d'entrée pour l'Evangélisation.	-Valeur -Curiosité -Altérité -Beauté -Spiritualité

Des trois termes étudiés (sanctuaire, pèlerinage, tourisme), celui de tourisme est sans doute celui qui suscite le plus de désaccords. Entre les géographes les divergences sont nettes. D'une part sont les tenants d'une définition large, différenciant le tourisme du voyage mais incluant un certain nombre de types de pratiques. Ceux-là sont également assez méprisants envers le tourisme dit « de masse ». D'autre part sont les géographes qui prennent le parti de définir le tourisme comme une

activité visant à la recréation mais que l'on accomplit pour ainsi dire « sérieusement », bien distinct de tout autre déplacement et nécessitant certaines compétences (R. Knafou et l'Equipe MIT).

Dans tous les cas, chez les géographes comme dans les documents ecclésiaux, les questions de motivation personnelle, de valeur des lieux et de temps consacré aux pratiques touristiques sont centrales. La motivation personnelle des touristes est à la fois le critère commun à toutes les définitions et celui qui permet de distinguer les différentes manières d'envisager le tourisme. Ceci est particulièrement remarquable dans la figure 8 : tout le monde s'accorde pour dire que le tourisme est une pratique motivée par des aspirations particulières. Ce sont ensuite les valeurs attribuées au tourisme qui divergent.

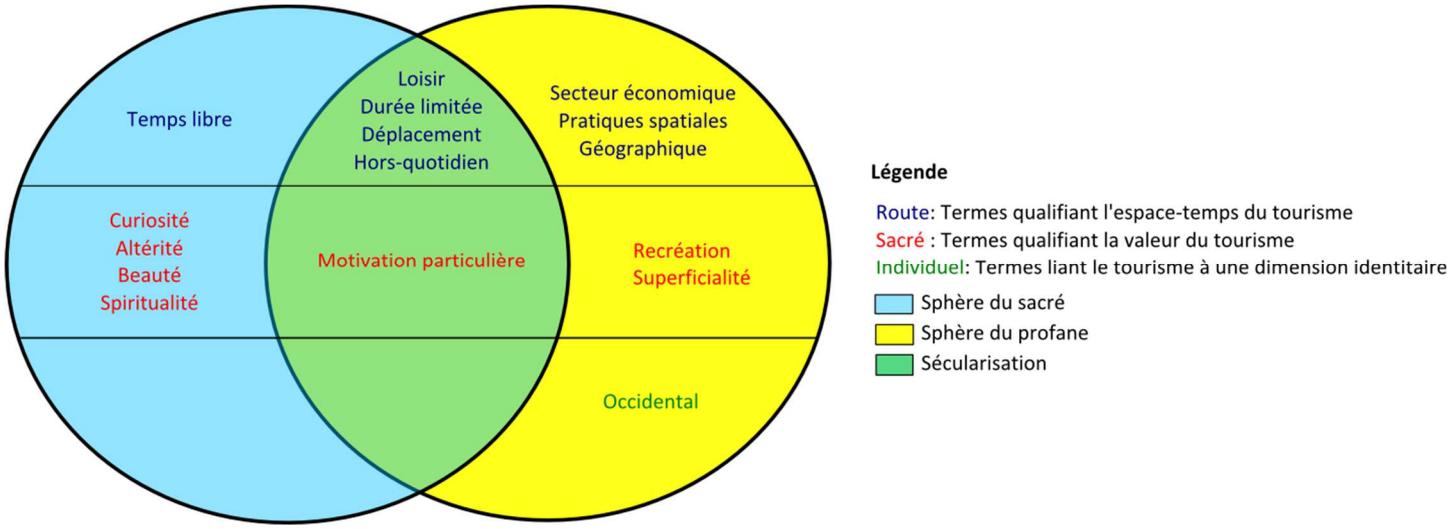


Figure 8 : Représentation graphique des critères de définition du terme "tourisme"

Cette représentation graphique met en évidence le fait qu'il peut y avoir une manière sacrée et une manière profane d'envisager le tourisme : celui-ci demeurant avant tout une pratique profane il peut, selon l'Eglise, mener au sacré. Le sacré n'est en effet pas absent du tourisme.

Certains auteurs soulignent même la proximité du tourisme avec le pèlerinage. C'est le cas de Nelson Graburn (1977) qui met en avant l'aspect rituel de la pratique touristique : l'homme du quotidien laisse la place au touriste, c'est-à-dire qu'il entre dans le temps sacré des vacances et dans le monde sacré du tourisme. Ce temps hors-quotidien et ces pratiques hors-routine sont sacrés car ils ont pour but de renouveler le touriste qui en revient donc transformé. Le schéma est le même que dans le pèlerinage. Le sacré prend alors la forme non pas du divin mais de l'authenticité, tant désirée par le touriste. Celle-ci n'est jamais vue dans le quotidien, comme le rappelle Dean McCannel (1976), mais elle est toujours recherchée dans l'ailleurs. Le tourisme ne serait-il qu'une forme sécularisée de pèlerinage ? C'est peut-être aller un peu loin que poser cette question mais il est vrai que la sécularisation des sociétés contribue à brouiller les cartes en ce qui concerne la discontinuité sacré / profane.

c) La sécularisation, recyclage du sacré ?

La sécularisation est bien au cœur de ce sujet puisque ce sont à la fois les sanctuaires et les pratiques spatiales au sein de ces derniers qui y sont soumis. « Sécularisation » est également un terme brûlant d'actualité car il va de pair avec l'idée de laïcité. L'évolution de la définition dans le temps montre que d'une signification assez « douce » (le *Dictionnaire de l'Académie française* la définit comme « action de séculariser un religieux » en 1694), la sécularisation est devenue un processus perçu comme de plus en plus « violent » : ainsi, en 1890, Ernest Renan la définit comme le « processus d'élimination progressive de tout élément religieux ». D'une action ponctuelle de transformation, la sécularisation serait donc devenue un processus continu d'élimination destiné à connaître un aboutissement. Le premier sens du mot que donne aujourd'hui le *Larousse* est revenu de la définition pour le moins radicale donnée par Renan et garde l'idée de transformation plutôt que celle d'élimination. La sécularisation serait ainsi le « passage de certaines valeurs du domaine du sacré dans le domaine du profane ». Le terme « passage » est suffisamment vague pour laisser une place à l'ambigüité : ce « passage » implique-t-il un simple glissement entre les deux sphères ou une subversion du sacré en profane ? Ce « passage » peut-il être temporaire ou est-il sans retour ? Certains sociologues, tels que David Martin (1978), appellent à la plus grande prudence dans l'usage du terme de sécularisation qui sous-entend une certaine irréversibilité.

Les sociologues ont été parmi les premiers à étudier ce processus, notamment dans leur réflexion sur la modernité. Jean-Paul Willaime (1995) rappelle qu'en sociologie, la modernité est envisagée comme un processus opposé au religieux, ce que Max Weber a voulu exprimer en parlant de « désenchantement du monde », repris bien plus tard par Marcel Gauchet. Le processus de sécularisation des sociétés peut être décrit comme le « processus qui vise à rendre la vie et l'espace de la société effectivement laïques, c'est-à-dire neutres sur le plan religieux. Cela « présuppose la séparation de l'Eglise et de l'Etat et implique un changement de paradigme » (Chevrier, 2011 : 6). La sécularisation fait ainsi disparaître le sacré de l'espace public, à la fois par la suppression ou neutralisation des marqueurs physiques (on ôte les crucifix des bâtiments publics par exemple) mais également par le contrôle des pratiques et des discours des citoyens dans les lieux publics. Cette sécularisation se décline en trois dimensions selon Karel Dobbelaere (2008) : la première consiste dans la *laïcisation* que Dobbelaere qualifie de « sécularisation manifeste » visant « intentionnellement à conforter la différenciation fonctionnelle entre le sous-système religieux et les autres sous-systèmes sociétaux, tels que l'enseignement, la médecine et le juridique, par la mise en place de mesure légales consacrant l'autonomie de chacun de ceux-ci ». L'Etat dépossède les Eglises du rôle qu'elles ont jusque-là tenu dans la société. Cela conduit à la constitution d'un système religieux parallèle, comme le montre le cas français, parangon de la laïcisation : en regard des écoles,

hôpitaux et syndicats publics (entre autres) se sont constitués des écoles, hôpitaux et syndicats confessionnels. La deuxième dimension de la sécularisation est une *sécularisation latente*. Contrairement à la laïcisation, qui est consciemment mise en place par un pouvoir politique, celle-ci se fait imperceptiblement, sous l'action de l'évolution de la société. C'est l'invention et l'introduction de l'horloge qui rend obsolète la ponctuation du temps par les cloches, la mise en place d'un cursus et de diplômes obligatoires pour les enseignants ou le personnel médical qui écartent les religieux auparavant tenants de ces fonctions… Autant d'éléments qui désacralisent le temps et l'espace de manière inéluctable. Enfin, la troisième forme de sécularisation est la *sécularisation individuelle* que K. Dobbelaere caractérise par le fait que « les autorités religieuses ont perdu le contrôle sur les croyances, pratiques et références morales des personnes individuelles ». Cette définition dérive du constat que, dans la plupart des pays européens de tradition chrétienne, dans les grandes enquêtes menées sur la religion, si la majorité des personnes interrogées se disent « croyantes », la part de celles pratiquant une religion particulière est de plus en plus faible. Ainsi, chacun construit son propre contenu de foi, utilisant les Eglises comme pourvoyeuses de services pour certains rites de passage (baptême, mariage, funérailles), sans être réellement rattaché à celles-ci.

Cette lecture de la sécularisation est particulièrement éclairante et pose de manière renouvelée la question du sacré. Car, quelle que soit la forme prise par la sécularisation, elle ne signifie pas la disparition du sacré. Elle implique simplement que l'Eglise n'en a plus le monopole. Comment, dès lors, comprendre le sacré dans des sociétés sécularisées ou en voie de sécularisation ?

5- Une valeur sacrée déconnectée de la religion ?

a) Le sacré : valeur subjective ou objective de l'espace ?

Il était question, au début de ce chapitre, des hauts lieux comme lieux de cristallisation des valeurs. Ces « constructions symboliques effectuées par les hommes » (Micoud, 1991), ont pour but, lors de leur érection, de manifester un système de valeurs propre à une communauté. C'est le cas des sanctuaires qui manifestent le sacré pour un groupe religieux. Cette valeur sacrée n'est pas perçue ni vécue de la même manière par le pèlerin venu accomplir une démarche que par un touriste venu découvrir une autre culture. Comme le montraient bien les photographies du chapitre 1 : chacun a sa manière, forcément subjective, de percevoir la valeur des lieux. C'est ce que met en évidence l'étude des religions dans une perspective postmoderne développée aux Etats-Unis depuis les années 1990. Ainsi, l'anthropologue Glenn Bowman écrit *« Pilgrimages are journey to the sacred, but the sacred is not something which stands beyond the domain of the cultural ; it is imagined,*

defined and articulated within cultural practice » (« Les pèlerinages sont un voyage vers le sacré, mais le sacré ne tient pas au-delà du domaine de la culture ; il est imaginé, défini et articulé dans la pratique culturelle. » ; Bowman, 1991). G. Bowman postule que c'est désormais à l'échelle de l'individu que doivent être étudiées les représentations et les pratiques de l'espace. Ainsi, lorsqu'elles se rendent dans un même lieu sacré, des personnes différentes y apportent leurs propres perceptions et significations. Cette piste postmoderne d'étude des lieux sacrés est de plus en plus travaillée par les géographes. Mais elle ouvre la voie à une définition plus problématique de ce qu'est le sacré : s'il se définit à l'échelle de l'individu, comment pouvoir le saisir ?

Cette nouvelle approche totalement fondée sur la subjectivité de l'individu néglige le fait que le caractère sacré des sanctuaires des grandes religions est pourtant objectivement reconnu par tous, athées comme croyants. Cela se vérifie par exemple avec l'incompréhension et l'indignation particulières que suscitent toujours les profanations d'édifices religieux ou certains massacres historiques tels que celui d'Oradour-sur-Glane durant lequel femmes et enfants ont été enfermés dans l'église du village à laquelle les soldats allemands ont ensuite mis le feu. Les sanctuaires auraient donc non seulement subjectivement mais aussi objectivement une valeur sacrée.

Dans mes travaux de master 2 (2011) que je reprends en substance ici, j'avais relevé le fait que poser cette affirmation peut paraître surprenant et contraire au plus élémentaire des principes qui veut qu'il n'y ait pas de déterminisme en géographie. Il faut ici entendre par valeur « objective » l'idée d'une valeur universellement reconnue. Cela ne signifie en aucun cas qu'elle est intrinsèquement attachée au lieu : c'est un construit social. La définition donnée par Michel Lussault de la valeur spatiale (2003) est ici éclairante : selon lui, « elle est celle que les individus, les groupes et les organisations, dans un contexte historique donné, y projettent et y fixent, en raison même de l'état, dans la société donnée, des systèmes de définition et de qualification des valeurs sociales ». La valeur existe donc bien « dans un contexte historique donné », ce qui implique qu'elle n'est en aucun cas immuable. Elle est également attribuée *« dans la société donnée »*, ce qui tendrait à faire de la valeur quelque chose de national. Pourtant, le tourisme comme la religion, lorsqu'ils investissent de valeurs un lieu, tendent à rendre ces valeurs universelles. Ainsi, quelles que soient ma culture et mes opinions personnelles, je reconnais que La Mecque, la Basilique Saint-Pierre-de-Rome ou le Temple Sensoji de Tokyo sont autant d'espaces auxquels s'attache la valeur sacrée, si ce n'est pour moi, du moins pour les autres. Je me dois donc d'en tenir compte car ces lieux manifestent l'appartenance religieuse d'une partie de la société. Cette valeur sacrée n'est pas pour autant immuable, comme le prouvent les vestiges des temples grecs et romains anciens lieux sacrés qui ont désormais pris une valeur uniquement patrimoniale et culturelle.

Peut-être, d'ailleurs, serait-il plus juste, dans le cas des hauts lieux, de parler d'une valeur « institutionnalisée » de l'espace. Ainsi, le risque de penser l'objectivité comme un déterminisme disparaît. Cela permet également de souligner la précarité de ces valeurs attribuées aux lieux : un changement de paradigme peut faire basculer leur signification. Les lieux ainsi investis d'une valeur institutionnalisée deviennent alors des lieux « univoques » : ils sont, à l'échelle de la société toute entière, identifiés à une signification bien précise, devenant ainsi de véritables « lieux communs » (R. Knafou, 2002) et donc universels. Certes, ces lieux sont inventés par des sociétés particulières afin de « mettre en scène » des valeurs qui leur sont propres et deviennent ainsi des lieux à « haute valeur ajoutée » mais, pour ceux qui appartiennent à une autre culture ces lieux ont également une valeur forte en vertu du fait qu'ils sont significatifs d'une identité nationale et sont par là-même une clé de compréhension de la société. Sans cette composante « objective », il serait impossible de déterminer des hauts lieux et d'estimer la valeur des espaces. L'espace des sanctuaires a ainsi été investi d'une valeur sacrée objectivement reconnue mais peut-être que celle-ci, sous l'effet de la sécularisation a perdu de son caractère religieux.

b) L'émergence d'un sacré laïc

A travers l'étude diachronique du terme sanctuaire est apparu le fait que, d'une définition strictement religieuse, il en était peu à peu venu à désigner des lieux n'ayant plus de rapport avec les grandes religions (les définitions du terme à différentes époques peuvent être consultées en annexe 5). Ce glissement est le fait du processus de sécularisation qui fait passer dans le profane ce qui relevait du divin. Au-delà des lieux et des pratiques, c'est bien le sacré lui-même qui intègre le domaine public et laïc, renouvelant l'idée même de religion. C'est ce que mettent en évidence les travaux de nombreux sociologues depuis le début du XX^{e} siècle. Déjà en 1912, Emile Durkheim donnait une nouvelle définition de la religion :

> « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées […] qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. »

L'idée de religion est bien épurée de tout ce qui renvoie à l'irrationnel. Elle ouvre de nouvelles perspectives d'interprétation car les choses sacrées ne sont pas nécessairement liées à ce qui relève du divin. Les lois républicaines, par exemple, peuvent contribuer à sacraliser certaines choses. En outre, en généralisant le mot Eglise (qui avait été, au cours des siècles, approprié par les catholiques), E. Durkheim donne un nouvel échelon d'analyse. Max Weber, quant à lui, définit la religion de manière encore plus synthétique comme « une espèce particulière de façon d'agir en communauté » (Weber, 1971). Tout comme chez E. Durkheim, le surnaturel n'a ici aucune part. La

religion est une affaire temporelle et s'inscrit dans une conception évolutionniste du monde : plus la société se modernise, plus la religion est appelée à disparaître. C'est une manière radicale d'envisager la sécularisation, celle que critique justement D. Martin pour son caractère irréversible.

Cette thèse s'intéresse à la valeur sacrée dans des espaces appartenant au religieux mais il est nécessaire, pour comprendre toutes les implications de cette inscription du sacré dans l'espace de bien garder à l'esprit que le sacré n'est plus seulement religieux. Les attentats de Paris en janvier et novembre 2015 en ont donné une nouvelle preuve : comme à chaque événement tragique (attentat, accident, catastrophe…), le théâtre de ces drames est devenu momentanément un lieu de recueillement, matérialisé par un amoncellement de bougies, fleurs, objets et autres mots laissés par des individus parfaitement anonymes sur le principe, religieux, de la chapelle ardente et des ex-voto. Dans le cas des attentats de 2015, un autre lieu symbolique, déconnecté du lieu des drames est devenu, toujours de manière spontanée, un mémorial pérenne : la statue de la République, sur la place parisienne du même nom. Depuis le mois de janvier, les hommages s'y accumulent sans que la municipalité l'empêche, bien au contraire. Une partie des documents a été collectée et archivée mais les passants continuent d'y laisser leur trace. Lorsque, le 29 novembre 2015, en marge de la COP 21, des manifestants s'emparent des bougies et autres objets déposés pour s'en servir de projectiles contre les forces de l'ordre, l'opinion s'indigne et y voit une profanation. C'est d'ailleurs ainsi que l'information est présentée par les médias. *Ouest France*, par exemple, titre : « Heurts à République. Une profanation du mémorial des attentats ». S'il est possible de parler de profanation, c'est bien que l'objet est considéré comme sacré. Ce mémorial n'a pourtant pas pour but d'incarner des valeurs religieuses mais simplement l'attachement à la liberté et à la République, en faisant mémoire de ceux qui ont été victimes de terroristes dont le but est de détruire ces valeurs.

Il faudrait donc distinguer deux formes de sacré : l'une religieuse, envisagée comme la manifestation ou la reconnaissance du divin ; l'autre laïque, se référant à des principes suprêmes tels que la liberté ou la vie humaine. La deuxième forme pourrait-elle supplanter la première ? Cela viendrait enrichir l'idée développée par le géographe Yi Fu Tuan (1974) d'une pérennité intrinsèque du sacré. Ce géographe sino-américain se situe dans la continuité des travaux de Mircea Eliade. Reprenant ainsi sa définition de l'espace sacré, il la complète en précisant deux caractéristiques des lieux sacrés : ceux-ci ne sont pas transférables et ils ont une pérennité intrinsèque qui fait qu'ils ne doivent pas être redéfinis à chaque génération. Ce qui intéresse plus particulièrement ce géographe est la permanence et l'universalité des perceptions de certains espaces tels les espaces sacrés. Démonstration d'autant plus intéressante que Yi Fu Tuan, né en Chine a grandi en Australie, étudié à Londres et enseigné aux Etats-Unis. Ces « déracinements » successifs lui permettent de faire lui-même l'expérience du décentrement du regard et de ce qui, finalement, fait consensus en termes de représentations. Les travaux de Yi Fu Tuan influencent largement l'étude des lieux sacrés,

notamment celle des lieux de pèlerinage. La sécularisation, en subvertissant le sacré lui-même, mettrait-elle en danger la pérennité des lieux sacrés religieux ? C'est ce que cette étude comparative de plusieurs sanctuaires catholiques devrait permettre d'éclairer.

Conclusion

Retracer l'évolution des termes du sujet, depuis leur racine étymologique jusqu'à leur polysémie actuelle, permet non seulement d'en souligner le caractère éminemment géographique, mais également de mettre en évidence un processus qui s'avère jouer un rôle central dans l'évolution des lieux de pèlerinage : la sécularisation.

C'est bien un type de lieu particulier qui est étudié au long de ce travail : le lieu de pèlerinage, également désigné comme « sanctuaire », terme que l'étude lexicale a permis de définir comme un espace délimité, marqué par une expérience spirituelle liée à la religion (apparition, étape de la vie d'un saint, reliques…), où s'appliquent des règles spécifiques et vers lequel convergent les visiteurs, qu'ils aient des motivations religieuses ou profanes. Un sanctuaire est espace « mis à part » par les sociétés, en rupture avec le reste du territoire. Cette portion d'espace est qualitativement différente : elle est investie de la valeur sacrée.

Celle-ci constitue le terme central de l'étude menée ici. Les sanctuaires sont en effet les lieux de cristallisation du sacré dans l'espace. Cette valeur induit des comportements spécifiques et crée notamment des interdits très forts : elle est, de ce fait, un élément clé de structuration de l'espace et le pèlerinage une pratique spatiale qui lui est intrinsèquement liée. La notion de sacré a d'abord été réservée à ce qui relevait de la transcendance et de la conscience du divin. Les espaces sacrés, étaient alors les lieux, clairement délimités, que l'on croyait habités par des divinités et qui devenaient, de ce fait, l'objet d'un culte. L'étude des termes sanctuaire et pèlerinage montre que, pour les sociétés occidentales du moins, la valeur sacrée ne s'applique aujourd'hui plus seulement aux lieux religieux mais également à des lieux faisant mémoire d'événements ou de personnages historiques. Les pratiques de ces lieux prennent elles-mêmes une dimension sacrée.

Il appert que certaines grandes évolutions connues par les sociétés occidentales ont contribué au déploiement de la notion de sacré et, par là-même, à la diversification des points de cristallisation de cette valeur dans l'espace. L'avènement du christianisme a ainsi tout à la fois « désarrimé » le sacré de l'espace (Dieu étant considéré comme étant directement en chaque individu) et renforcé sa présence par la multiplication d'édifices consacrés sur tous les territoires. Le sacré n'est plus cantonné à un point précis du Temple ou au sommet de telle montagne mais il s'étend à la totalité des édifices. Il n'y a ainsi plus un centre sacré mais un réseau de lieux sacrés. L'espace sacré revêt toujours son caractère exceptionnel (il demeure par exemple inviolable) mais sa

présence se banalise. Une hiérarchie se met en place entre les lieux sacrés ordinaires (églises de village et de ville) et les lieux sacrés extraordinaires (sanctuaires). Puis la valeur sacrée a qualifié ce qui relève du pouvoir d'une manière plus générale. Cette dilatation de l'usage du terme n'est pas sans lien avec le divin puisque les souverains se voient investis, aux yeux de leurs sujets, de certains attributs divins. Ce sont ensuite les symboles de la nation qui revêtent un caractère sacré. Enfin, la contestation du religieux qui commence à la fin du XVIII^{e} siècle et qui s'accompagne de la sécularisation progressive des sociétés, ne fait pas disparaître le sacré, mais au contraire l'étend à des lieux et des personnages « laïcs ».

C'est ici une multiplication des formes du sacré. D'un point de vue sémantique, le terme se dilate. Dans l'espace, les lieux sacrés se démultiplient. Tous les sanctuaires ne sont plus nécessairement religieux. Cette évolution interroge : qu'en est-il des espaces sacrés « historiques » ? Perdent-ils de leur valeur ? L'étude des sanctuaires et des pratiques spatiales dont ils sont le siège doit permettre de mener, plus largement, une étude de la valeur spatiale sacrée.

Chapitre 3 : Peser les pratiques spatiales au poids des sanctuaires

« Des barrières mobiles canalisent les files d'attente en les faisant sinuer façon Disneyland. Couverts d'un dessin sans légende, des poteaux indicateurs scindent la foule en deux catégories : bonhomme à genoux et appareil photo. »

(Didier van Cauwelaert, *L'Apparition*, 2001)

Le 23 février 2015, on pouvait voir relayé sur les réseaux sociaux cet article fracassant intitulé : « Laïcité – Le gouvernement ordonne la destruction de la ville de Lourdes ». En effet, poursuivait l'article, « ce qui est reproché à la ville de Lourdes, c'est justement son côté religieux trop présent et trop ostentatoire au goût du gouvernement ». Toujours d'après l'article, Lourdes n'était pas le seul sanctuaire concerné : étaient également révélés le projet de construction d'un mur pour cacher le Mont-Saint-Michel et le détournement prévu des chemins de Compostelle sur des voies privées. Autant de mesures qui ont suscité l'indignation des lecteurs, certains commentaires s'insurgeant contre la destruction du patrimoine culturel national et le reniement de l'histoire religieuse de la France. Ce papier était bien sûr un canular, publié par le journal satirique *Le Gorafi*[15]. Si cette référence peut paraître triviale, il me semble néanmoins que le simple fait qu'un canular soit fait sur le sujet montre à quel point, en France, la question de la place du sacré dans l'espace public est (re)devenue épineuse. L'analyse des réactions des lecteurs est sur ce point révélatrice : beaucoup ont vu l'article par l'intermédiaire des réseaux sociaux et, se laissant abuser par la ressemblance entre le graphisme du *Gorafi* et celui du *Figaro*, ont visiblement pris l'article pour argent comptant. Si la soi-disant décision du gouvernement a choqué ces lecteurs, ils n'ont visiblement pas eu de doute sur le fait qu'elle avait vraiment été prise (bien que l'article annonce que le mur devant entourer le Mont-Saint-Michel aurait une hauteur de 1500 mètres…). Cela montre, d'une certaine manière, que le principe de laïcité, qu'il soit apprécié ou rejeté, est complètement intégré comme faisant partie des principes républicains.

Deux mois plus tard d'ailleurs, le *Figaro* cette fois, annonçait que la ville de Ploërmel s'était vue sommer par la justice de démonter un monument à Jean-Paul II offert par un artiste russe, sous prétexte qu'il « est entouré d'une arche surplombée d'une croix, symbole de la religion chrétienne, qui, par sa disposition et ses dimensions, présente un caractère ostentatoire »[16]. Là encore, le jugement suscite l'indignation de beaucoup. Ces débats publics se situent dans la continuité des différentes affaires concernant les crèches dans les lieux publics mais aussi la question du foulard

[15] « Laïcité – Le gouvernement ordonne la destruction de la ville de Lourdes », *Le Gorafi*, 23/02/2015
[16] « La petite ville de Ploërmel sommée de démonter un monument à Jean-Paul II », *Le Figaro*, 04/05/2015

islamique. La société française en est à un stade avancé du processus de sécularisation. Cela signifie, comme l'article du *Gorafi* le montre de manière détournée, que la question de la place des édifices religieux - et notamment des grands sanctuaires - dans l'espace public se pose de manière particulière en France. L'hétérogénéité des sociétés face au processus de sécularisation est un des points qui m'a amenée à mettre en place une étude comparative de différents sanctuaires.

1- La sécularisation : un processus occidentalo et christiano-centré ?

Le chapitre précédent s'est attaché à définir le processus de sécularisation. Celui-ci se met en place progressivement et, même s'il peut passer par des décisions politiques, est avant tout le fait de la société. Un Etat peut être parfaitement laïc sans que la société soit pour autant sécularisée. La sécularisation de la société est un processus d'autant plus délicat que, mis à part dans une dizaine de nations tout au plus, il y a dans chaque Etat un groupe majoritaire de personnes confessant une religion. Le but de la sécularisation n'est en aucun cas de faire disparaître la religion (lorsqu'elle est entendue est pratiquée comme telle, alors elle est galvaudée) mais il est logiquement plus difficile d'arriver à une totale séparation Religion / Etat lorsque la majorité de la population confesse et pratique au quotidien une religion. C'est notamment ce constat qui fait dire à certains sociologues tels que David Martin (1978) qu'il convient de rester prudent vis-à-vis de l'emploi du terme de sécularisation et qu'il est en tout cas plus raisonnable d'envisager cette dernière comme un continuum allant de la théocratie au pluralisme religieux et au sein duquel les situations resteraient très contrastées. Le modèle de D. Martin demeure néanmoins très centré sur l'étude des pays occidentaux (il y aurait ainsi différents « motifs » de sécularisation : américain, anglais, scandinave, mixte et latin) et des différents régimes politiques (s'ajoutent un motif étatiste de droite, un motif étatiste de gauche et un motif nationaliste). L'Afrique et l'Asie semblent complètement exclues de cette analyse. Est-ce à dire que la sécularisation ne concernerait que les pays occidentaux dits développés ?

Dans beaucoup de pays en voie de développement ou de nouveaux pays industrialisés, la religion a joué ou joue encore un grand rôle dans l'amélioration des conditions de vie, notamment à travers des courants religieux à connotation politique qui visent à donner une voix aux plus démunis. La théologie de la libération, à l'œuvre en Amérique latine durant les années 1970-1980, en est un bon exemple : alors que de nombreux régimes dictatoriaux sévissaient sur cette partie du continent américain, cette théologie cherchait, à partir des Evangiles, à faire prendre conscience aux plus pauvres que leur situation n'était pas une fatalité et qu'ils pouvaient protester et lutter pour de meilleures conditions de vie. La reprise de la théorie des classes et l'engagement armé de certains religieux tenants de la théologie de la libération ont rapidement suscité la réprobation du Vatican

envers ce mouvement. Néanmoins, ce courant de pensée a permis d'accélérer le processus de modernisation de certaines sociétés. Cet exemple tend à montrer qu'on ne peut opposer si facilement modernisation et sécularisation de la société comme le cas français pourrait à première vue le laisser penser. Cela signifie que les conclusions d'une étude des lieux sacrés et des pratiques pèlerines et touristiques associées menée uniquement dans des sanctuaires français pourraient certes ouvrir des pistes de réflexion mais ne sauraient être considérées comme un tableau représentatif de l'évolution des lieux sacrés catholiques à l'échelle de la planète ou comme un stade ultime d'organisation de l'espace sécularisé. Les situations à l'échelle du globe sont par trop hétérogènes et la première des choses à faire est de dresser le constat de cette hétérogénéité.

Afin de pouvoir constater si la sécularisation est un paramètre déterminant dans la place attribuée au sacré dans l'espace public et dans l'hybridation des pratiques dans l'espace sacré, il convient d'étudier des lieux sacrés situés dans des pays où le degré de sécularisation de la société n'est pas le même. Quels en sont les indicateurs qui permettent d'évaluer ce degré de sécularisation et de justifier le choix des lieux retenus pour l'étude ? On l'a vu au chapitre précédent, la notion même de sécularisation fait débat. Cependant, il est indéniable que chaque Etat n'a pas la même position vis-à-vis des religions. Le premier élément qu'il importe de distinguer est le statut accordé aux religions dans chaque pays.

a) Un statut juridique des religions et des croyants, inégal selon les pays

L'importance du fait religieux dans l'organisation des sociétés se retrouve dans le fait que chaque Etat, dans sa Constitution, mentionne la place que doit tenir la religion dans le fonctionnement du pays. Les situations sont extrêmement variables, d'une religion comme alpha et oméga de l'organisation politique, juridique, sociale et culturelle à une religion ne pouvant s'exprimer que dans la seule sphère privée. Le statut de la religion est donc le premier indicateur permettant d'évaluer le degré de sécularisation de la société. La carte 1, réalisée d'après les données de l'Observatoire de la liberté religieuse[17] m'a permis de distinguer des catégories de pays. Afin de dresser ces catégories, je me suis fondée sur ce qui est explicitement mentionné dans les Constitutions nationales en termes de religion : le système politique est-il fondé sur la loi religieuse ? La Constitution fait-elle mention d'une séparation claire entre Etat et religion ? La Constitution reconnaît-elle une religion comme fonds culturel commun ? Etc. L'étude des textes constitutionnels permet de distinguer trois grandes catégories : celle des Etats contrôlant les religions sans qu'il y ait de liberté religieuse, celle des Etats

[17] L'Observatoire de la Liberté Religieuse dépend de l'Aide à l'Eglise en Détresse, une fondation internationale de droit pontifical. Elle compulse les articles constitutionnels de chaque Etat se référant à la religion, ce qui permet de connaître le statut de la religion dans chaque pays.

où le pourvoir politique et les religions sont en forte interaction et celle des Etats laïcs garantissant la liberté religieuse mais où les liens entre Etat et religions peuvent varier en intensité.

- ***Pays où la Constitution institue le contrôle total des religions par l'Etat :***

Dans ce cas, la liberté religieuse n'est pas garantie et les pouvoirs ne sont pas séparés : la religion est tolérée par l'Etat à condition qu'il puisse avoir la mainmise sur cette dernière. Chaque confession doit faire une demande d'enregistrement auprès de l'Etat qui peut à sa guise lui opposer une fin de non-recevoir, la rendant ainsi illégale. Toutes les confessions reconnues doivent rendre des comptes au pouvoir politique. La Chine est l'archétype de cette situation, le gouvernement chinois ayant par exemple créé une Eglise catholique « officielle » dont les évêques ne sont pas nommés par le pape mais par le président. Les pays relevant de cette catégorie sont tous soumis à des régimes totalitaires ou l'ont été jusqu'à une date récente.

- ***Etats où l'interaction pouvoir politique/religions est forte :***

C'est premièrement le cas des ***théocraties***. On entend ici par « théocratie » ici un Etat où la loi civile et la loi religieuse se confondent. Le chef de cet Etat doit être lui-même pratiquant de la religion faisant loi. En revanche, il n'est pas nécessairement considéré comme ayant une assise d'ordre divin (contrairement à la définition canonique d'une théocratie). Ce statut particulier de la religion s'applique quasiment exclusivement dans des pays musulmans.

D'autres Etats, sans être des théocraties, ont une Constitution stipulant qu'il n'y a ***pas de liberté religieuse*** et quelle est la religion d'Etat ***religion d'Etat***. Cette dernière est celle de la quasi-totalité de la population et la Constitution précise qu'il est interdit de se convertir à une autre religion, souvent sous peine de mort. Dans ces pays, il peut arriver qu'une autre religion soit reconnue par l'Etat (Eglise protestante en Algérie par exemple) mais sa pratique est alors extrêmement limitée et surveillée et il reste interdit à tout citoyen de se convertir à cette autre religion. Dans tous les pays appartenant à cette catégorie, la religion d'Etat est l'islam.

Une troisième sous-catégorie apparaît qui est plus hétéroclite et concerne toutes les principales religions. Il s'agit des ***pays officiellement aconfessionnel ou laïcs*** mais où de nombreuses lois ***favorisent une ou quelques religions au détriment des autres*** qui peuvent être malmenées. Il s'agit d'Etats dans lesquels la religion majoritaire est revendiquée comme un élément de l'identité nationale.

Dans quelques ***Etats confessionnels***, la religion peut être prise en compte dans la représentativité du gouvernement. C'est le cas de trois Etats multiconfessionnels : le Liban, le Nigéria et la Zambie. La liberté religieuse y est garantie et il y a bien séparation entre le pouvoir religieux et l'Etat. En

revanche, le gouvernement doit être composé de croyants de toutes les religions présentes dans le pays.

Dans quelques pays garantissant la ***liberté religieuse*** enfin, subsiste encore la mention, dans la constitution, d'une ***religion d'Etat***. C'est principalement le cas des monarchies constitutionnelles (Royaume-Uni, Jordanie…) et de pays où le christianisme a tenu, historiquement, une place particulièrement importante (Arménie, Malte, Costa Rica…).

- ***Etats laïcs garantissant la liberté religieuse :***

Plus d'une soixantaine d'Etats ont une Constitution dans laquelle la laïcité et la liberté religieuse sont garanties, mais qui ***fait cependant clairement référence à une religion conçue comme traditionnelle et identitaire***. Cette dernière en constitue le fond culturel commun. Dans ces Etats, la Constitution fait référence à Dieu voire à une religion bien précise, certains engagements peuvent être pris sur des livres sacrés et la religion tient une place dans le système éducatif (Etats-Unis par exemple) ;

Enfin, dans d'autres Etats la Constitution garantit la laïcité et la liberté religieuse mais où l'Etat ne fait ***aucune référence à une religion particulière***. L'espace public doit être le plus neutre possible, aucune religion ne devant paraître favorisée par rapport à une autre (France par exemple).

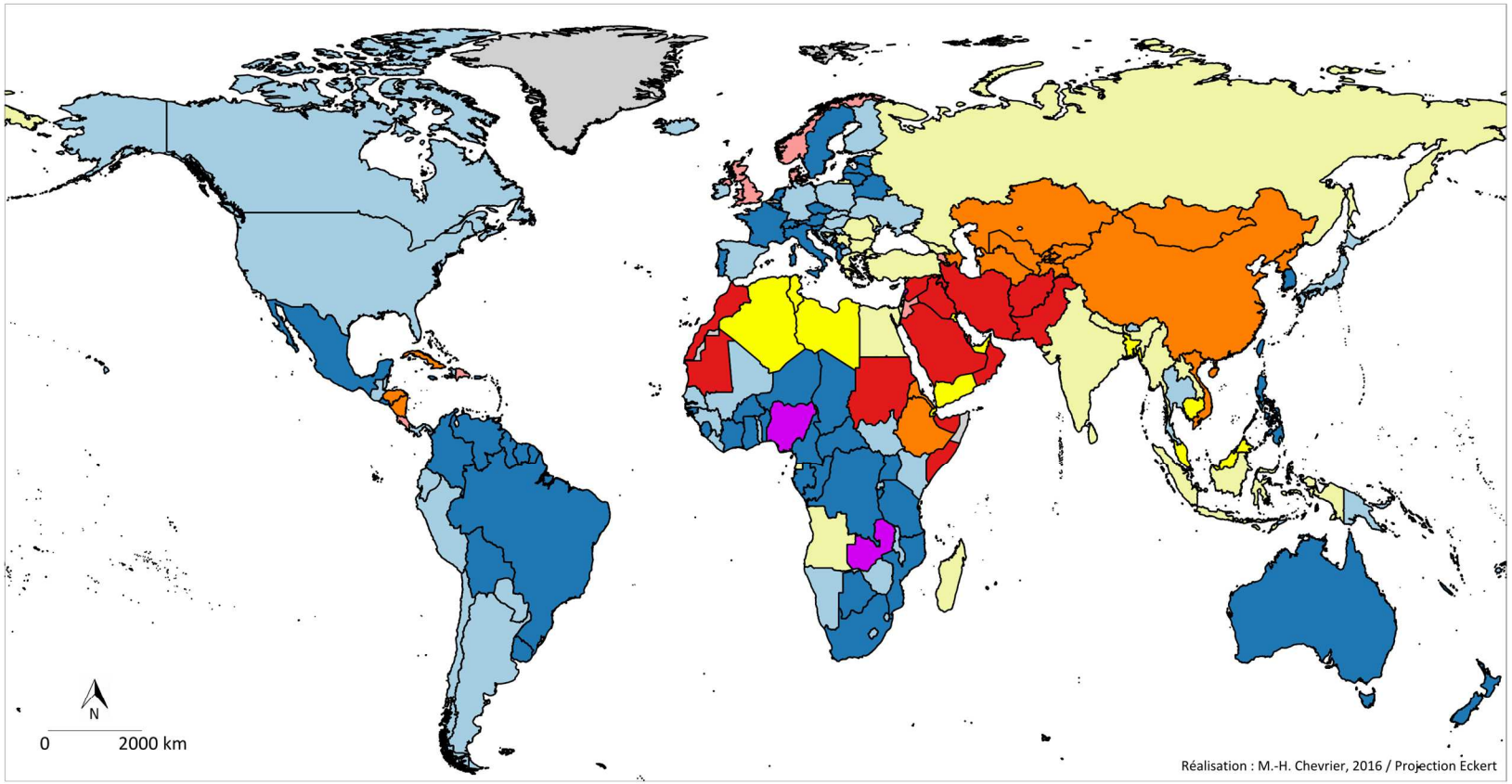
Il ressort de cette catégorisation des différents Etats en fonction de leur Constitution que, dans une majorité de pays, le référentiel religieux joue encore un rôle non négligeable voire déterminant dans le mode de gouvernement et dans tous les aspects de la vie quotidienne. Cela ne fait que renforcer, à mon sens, l'intérêt à travailler sur les questions religieuses et les espaces liés à la religion. Autre point important à prendre en compte : cette carte ne fait que refléter la situation à un instant *t*. La majorité des pays aujourd'hui laïcs ne le sont devenus que récemment voire très récemment (le Népal, par exemple, auparavant royaume hindou, est devenu une république laïque en 2008). Ce n'est qu'à la fin du XVIII^{e} siècle que quelques Etats pionniers (notamment la France) se coupent délibérément (et, à cette époque, souvent violemment) de toute référence religieuse. Quant au mot laïcité lui-même, il n'apparaît pour la première fois en France qu'en 1871. Le mouvement actuel est généralement le passage d'un Etat confessionnel à un Etat laïc, néanmoins l'inverse peut également se produire. Dans bon nombre d'Etats, la place de la religion est régulièrement remise en question et cette carte est donc appelée à évoluer.

Un dernier constat peut être fait à la lecture de la carte 2, celui d'une forte corrélation entre les pays laïcs et ceux où la population est majoritairement chrétienne. Les Etats dans lesquels la religion reste à l'arrière-plan de la vie politique et culturelle du pays sont majoritairement des pays de

tradition chrétienne. Le processus de sécularisation serait-il préférentiellement lié au christianisme ? Il a en tout cas donné lieu à de nombreuses réflexions chez les théologiens après-guerre.

Les premières théologies de la sécularisation ont été élaborées par des protestants tels que Paul Tillich et Friedrich Gogarten, ensuite reprises par certains théologiens catholiques (Karl Rahner entre autres). F. Gogarten a notamment développé l'idée que le christianisme serait par essence sécularisant, ce qui apparaîtrait pour lui clairement dès l'Ancien Testament. Le théologien part ainsi du postulat que seule la foi sauve et non les œuvres. De ce fait, l'homme est libéré du monde et il lui est enjoint, dans les Ecritures de ne pas élever ce monde ou ce qu'il contient au rang de divinité. Le premier commandement en est un bon exemple : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi. Tu ne feras aucune idole, aucune image de ce qui est là-haut dans les cieux, ou en bas sur la terre, ou dans les eaux par-dessous la terre. Tu ne te prosterneras pas devant ces images, pour leur rendre un culte. » (Ex 20, 1). A cela s'ajoute une phrase de Saint Paul sur laquelle s'appuie F. Gogarten : « Tout est permis » (1 Co 10, 23), signifiant que l'homme est, par essence, libre. Cette liberté s'exerce aussi face aux puissances divines. En revanche, si tout est permis, le théologien rajoute que « tout n'est pas profitable » : par la foi, l'homme se sait responsable de ses œuvres devant Dieu et pose donc, en vertu de cette foi, des limites à ses propres actes. La sécularisation serait donc la démythification du monde et contenue par essence dans le christianisme, ce que le sociologue François-André Isambert (1976) synthétise en parlant de « sécularisation interne du christianisme » : « une sécularisation acceptée comme légitime par le groupe religieux lui-même ». Dans le cas du christianisme, l'Eglise a longtemps suppléé les carences du système profane dans divers domaines : éducation, santé, etc. A partir du moment où l'Etat prend en charge ces différents domaines, l'Eglise serait ainsi appelée à se retirer et à se concentrer sur sa mission : l'Evangélisation. Dans la grande majorité des pays de culture chrétienne, la séparation des pouvoirs est effectivement mise en œuvre et n'est pas vécue comme une contrainte par les croyants, ceux-ci estimant au contraire légitime cette séparation. On peut voir là un argument expliquant cette forte corrélation entre Etats laïcs et christianisme.

Carte 1 : Statut accordé à la religion dans chaque pays en 2016

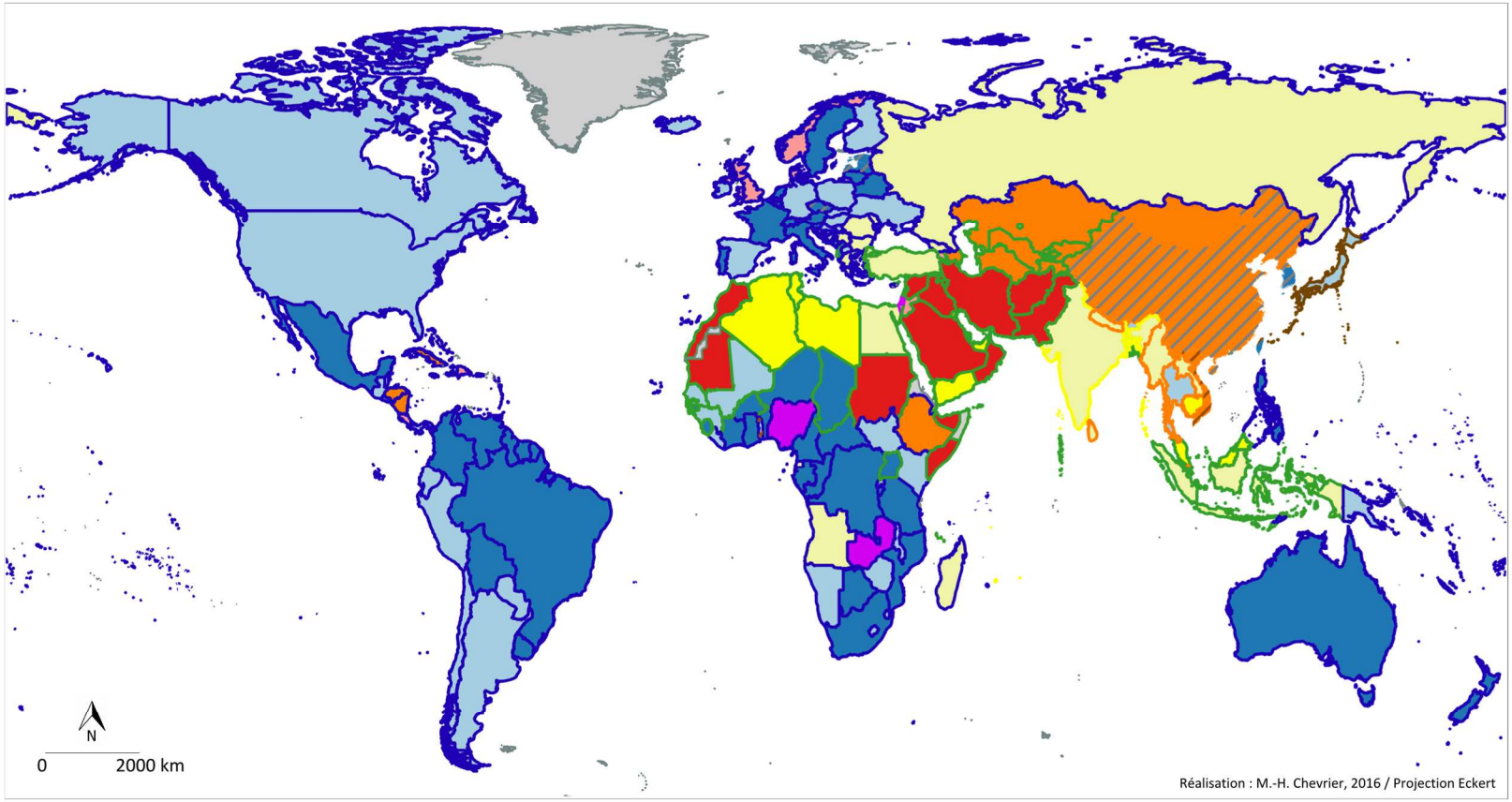


Statut de la religion par pays

- Théocratie
- Religions contrôlées par l'Etat
- Religion d'Etat sans liberté religieuse
- Une religion majoritaire / religions minoritaires en difficulté
- Système confessionnel mais liberté religieuse
- Religion d'Etat mais liberté religieuse
- Laïcité où une religion considérée comme identitaire reste ancrée dans les traditions et l'éducation
- Laïcité
- Non renseigné

(Source : Observatoire de la liberté religieuse, AED, France, 2016)

Carte 2 : Statut accordé à la religion et religion majoritaire dans chaque pays en 2016



Religion principale par pays

- Christianisme
- Islam
- Judaïsme
- Bouddhisme
- Hindouisme
- Shintoïsme
- Religions traditionnelles
- Agnosticisme / Athéisme
- Non renseigné

Statut de la religion par pays

- Théocratie
- Religions contrôlées par l'Etat
- Religion d'Etat sans liberté religieuse
- Une religion majoritaire / religions minoritaires en difficulté
- Système confessionnel mais liberté religieuse
- Religion d'Etat mais liberté religieuse
- Laïcité où une religion considérée comme identitaire reste ancrée dans les traditions et l'éducation
- Laïcité
- Non renseigné

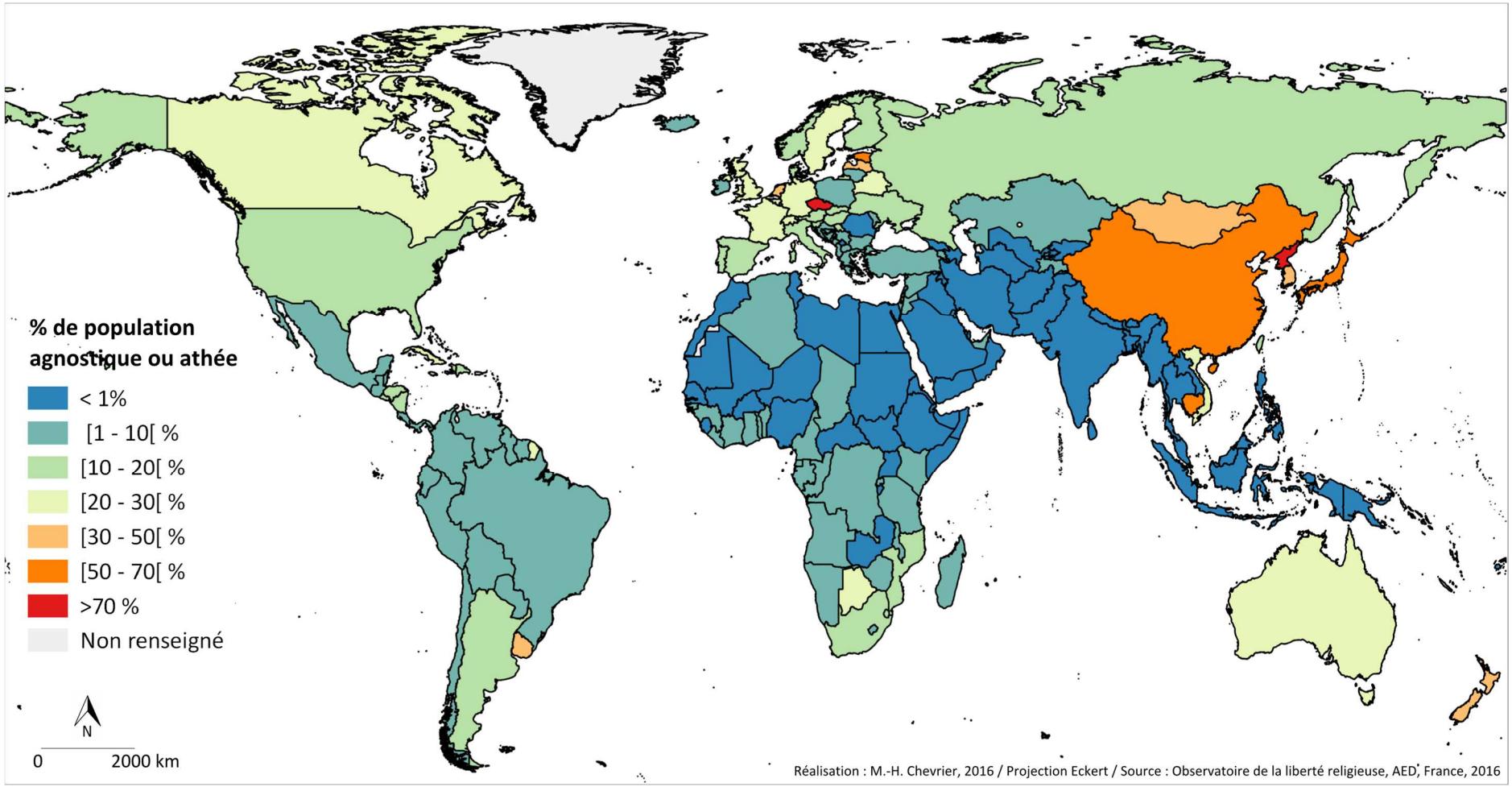
(Source : Observatoire de la liberté religieuse, AED, France, 2016)

b) La sécularisation : un processus inégalement à l'œuvre dans les sociétés

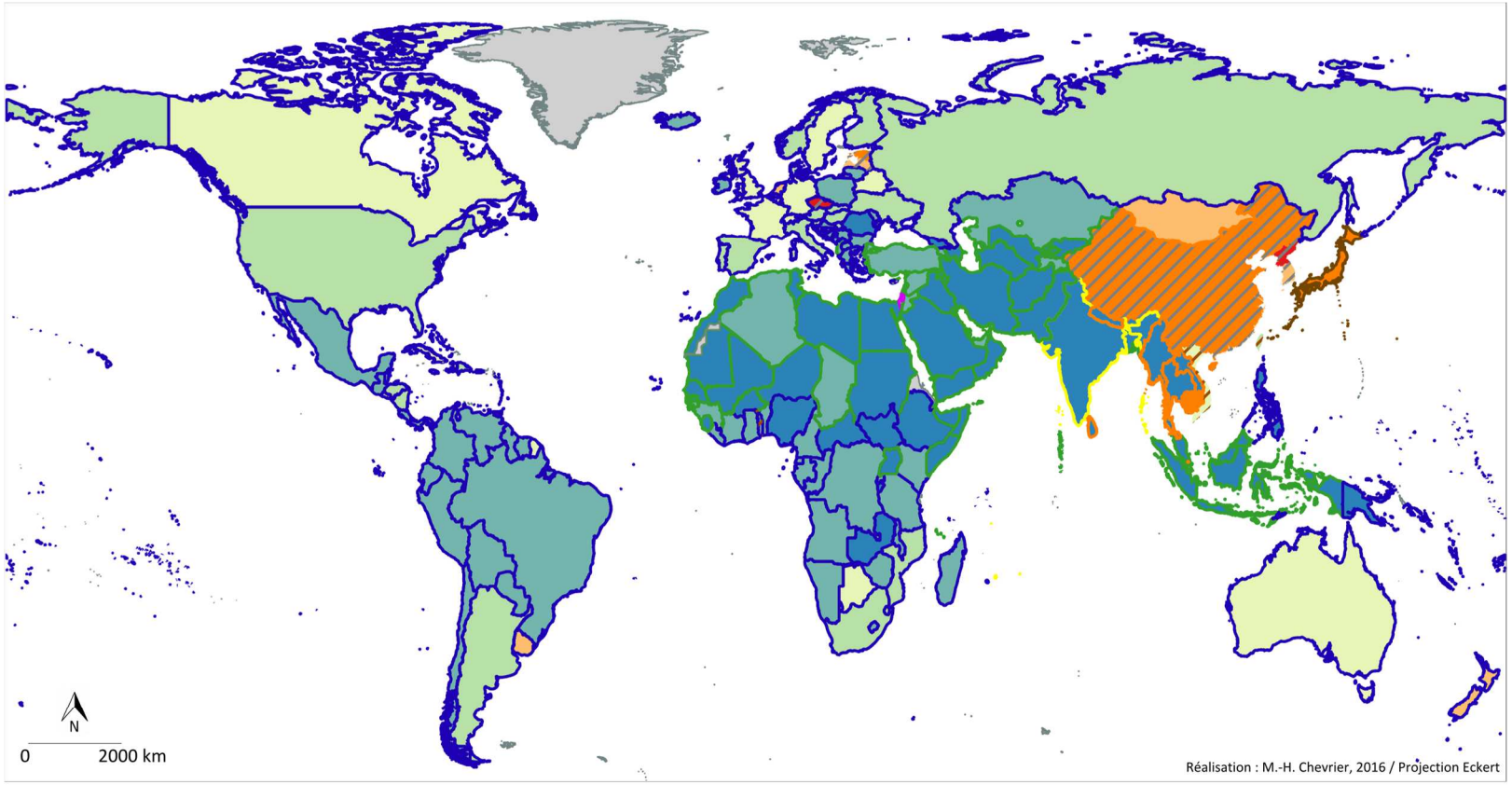
Le statut de la religion dans chaque Etat n'est cependant pas un indicateur suffisant pour évaluer le degré de sécularisation de la société. Un Etat peut être officiellement laïc sans que la société soit totalement sécularisée, c'est-à-dire sans que la religion soit totalement entrée dans la sphère privée. Je poserai ici l'hypothèse que lorsque, dans un pays, la religion historiquement dominante devient une affaire exclusivement privée, c'est-à-dire lorsqu'elle n'est plus considérée comme un fond culturel commun, la proportion de la population déclarant appartenir à cette confession diminue et que l'agnosticisme et l'athéisme augmentent. En effet, dans un Etat pleinement sécularisé, si les différentes religions peuvent être expliquées dans les écoles, elles ne sont plus transmises comme elles l'étaient auparavant et il n'est plus nécessaire d'y adhérer. S'ensuit une certaine forme d'ignorance des choses religieuses. Celui qui veut adhérer à une religion particulière devra alors faire l'effort de chercher par lui-même l'information et d'aller pousser la porte de telle ou telle structure religieuse. L'adhésion à une religion devient certes un acte pleinement libre, ce qui a fait dire à bon nombre de théologiens (notamment F. Gogarten ou K. Rahner) que la sécularisation favorise le passage à « l'âge adulte de la foi », mais la sécularisation favorise également l'agnosticisme et l'athéisme.

La carte 3 (« Part de la population se déclarant agnostique ou athée dans chaque pays en 2016 ») permet de visualiser, à l'échelle mondiale, un deuxième indicateur du degré de sécularisation des sociétés. Peu sont encore les pays dans lesquels plus du tiers de la population se déclare agnostique ou athée (c'est-à-dire indépendant de toute religion). Il est d'ailleurs intéressant de noter que ces pays se situent majoritairement en Asie, dans une région où domine le bouddhisme dont le statut de religion est régulièrement remis en question. En Europe, la proportion élevée de population agnostique ou athée correspondant à des pays anciennement sous influence soviétique tandis qu'en Amérique, elle est observable en Uruguay, un pays ayant connu une forme de catholicisme instrumentalisé par un régime dictatorial. Sans grande surprise, la part de population se déclarant agnostique ou athée, correspond assez bien au statut de la religion dans les différents pays. Le continent présentant la plus grande diversité de situations est le continent européen : depuis la Bulgarie où moins d'un pour cent de la population se déclare agnostique ou athée, jusqu'à la République Tchèque où cette proportion se monte à 76,6% de la population, toutes les classes sont observables, donnant véritablement le sentiment d'un processus en évolution. Certains de ces pays ont beau accorder le même statut à la religion, la population d'un Etat reste parfois plus attachée à la religion « historique » que celle d'un autre (cas de l'Italie et de la France par exemple).

Carte 3 : Part de la population se déclarant agnostique ou athée dans chaque pays en 2016



Carte 4 : Part de la population se déclarant agnostique ou athée et religion majoritaire dans chaque pays en 2016



Religion principale par pays

- Christianisme
- Islam
- Judaïsme
- Bouddhisme
- Hindouisme
- Shintoïsme
- Religions traditionnelles
- Agnosticisme / Athéisme
- Non renseigné

% de population agnostique ou athée

- < 1%
- [1 - 10[%
- [10 - 20[%
- [20 - 30[%
- [30 - 50[%
- [50 - 70[%
- >70 %
- Non renseigné

(Source : Observatoire de la liberté religieuse, AED, France, 2016)

Il ressort de l'étude de la situation à l'échelle mondiale que la sécularisation de la société, ne concerne pas l'ensemble des Etats mais principalement les pays dits occidentaux et de tradition chrétienne. Cette sécularisation est initiée par le pouvoir politique (la Constitution garantit la séparation des pouvoirs) avec plus ou moins d'intransigeance (une grande partie des Etats laïcs conservent une religion conçue comme « identitaire » comme fondement des coutumes et modes de vie) et peut-être soit freinée par la société (qui continue de se conformer quotidiennement à des principes religieux) soit accélérée par cette dernière (qui abandonne massivement la pratique de la religion « traditionnelle ») : il ne faut donc pas considérer tous les Etats occidentaux comme uniformément sécularisés. Voilà qui rend nécessaire une étude comparative, d'autant plus justifiée que le religieux a, jusqu'à présent, été principalement étudié à la marge de la géographie et majoritairement de manière monographique : toujours présent comme élément de contexte mais remarquablement absent au centre de la réflexion géographique.

2- Présence / absence du fait religieux dans la production géographique : les lieux sacrés, objets indignes de la géographie ?

Les recherches bibliographiques menées dans le cadre de cette thèse n'ont pas laissé de me surprendre : alors que nombre de remarques ont pu être faites au cours des siècles par différents penseurs et géographes sur le poids de la religion dans la vie et l'organisation des sociétés, il a fallu en France, attendre l'après-guerre et Pierre Deffontaines pour voir la religion véritablement étudiée par la géographie. Si son entreprise a alors été saluée par la communauté des géographes lors de la parution de *Géographie et religions*, personne ne s'est véritablement engagé dans la voie ouverte par ce dernier et la religion retrouve alors bien vite la place qui a jusque-là été la sienne : celle d'un élément en marge d'une monographie permettant de caractériser la culture de telle ou telle société. Pierre Gourou, à travers ses travaux en géographie tropicale, a été amené lui aussi à observer les liens entre religion et organisation du territoire dans différentes civilisations. Pour lui, « les religions subissent l'influence du milieu géographique » (P. Gourou, 1936) : le milieu permet un certain type de mise en valeur agricole qui s'associe alors à un mode de vie et à des pratiques religieuses. Observation qui n'est pas sans rappeler les déductions de Montesquieu et sa théorie des climats. La différence est que, loin de se placer dans une perspective déterministe (ce n'est pas la nature qui engendre telle ou telle religion), il lie la religion aux relations homme-milieu. D'une manière générale, ses recherches mettent en évidence le rôle de la culture dans la mise en valeur du territoire. La religion étant intrinsèquement liée à la culture, Pierre Gourou se penche donc avec intérêt sur la question, mais sans qu'elle constitue pour autant le cœur de ses travaux et tout en

restant dans une étude largement monographique. C'est d'ailleurs cette tendance à la monographie qui prédomine dans les quelques approches du fait religieux d'après-guerre.

a) Monographie de grandes aires religieuses : Xavier de Planhol et le Monde islamique ou le religieux comme prétexte

En 1957, à peine dix ans après P. Deffontaines, Xavier de Planhol est le premier à revenir à une thématique apparemment purement religieuse. Il fait le choix de se limiter à une seule aire géographique envisagée comme un bloc donc la caractéristique commune est la religion musulmane et publie *Le monde islamique. Essai de géographie religieuse*. Il ne considère cependant cet ouvrage que comme un préalable à toute étude concernant un pays du monde islamique. Plus largement, il définit son livre comme une « mise au point » et un « guide pour tout travail de géographie humaine ». En effet poursuit-il, « ne serait-ce que pour les éliminer, la détermination de la place des facteurs religieux ou des facteurs psychologiques dans l'utilisation du sol s'avère une préface nécessaire à toute étude scientifique de l'homme habitant, un prélude obligatoire à toute mise en valeur raisonnée de la planète ». On est bien loin ici de la géographie vidalienne qui se fonde sur l'observation des paysages et des éléments naturels. Il s'agit pour X. de Planhol de *partir* des facteurs culturels et ce dans une perspective d'analyse scientifique. Il admet ainsi et il éprouve, comme le faisait déjà apparaître P. Deffontaines, l'importance des représentations dans la structuration du territoire. De même, il s'agit ici d'étudier « l'homme habitant » et non plus seulement le milieu dans lequel s'est fixée la société ou les « faits essentiels » de la géographie. Cependant, en qualifiant les facteurs religieux de simple « préface » Xavier de Planhol admet lui-même que ceux-ci ne tiennent pas une place centrale.

Les trois grandes parties de l'ouvrage sont conçues pour permettre une étude la plus exhaustive possible. Tout d'abord, l'auteur met en lumière quelles sont selon lui les caractéristiques paysagères des territoires marqués par l'islam. Pour lui, il existe un lien direct entre islam et urbanisation : la prière étant au centre de la vie des musulmans, il en va de même des espaces dévolus à cette prière, ceux-ci constituant le cœur de l'organisation spatiale des villes. De manière méthodique, X. de Planhol explique ensuite les liens entre islam et espace rural : des interdits alimentaires contenus dans le livre Saint découle une certaine manière d'exploiter les terres. Enfin, l'auteur se penche sur le poids des pèlerinages dans l'organisation de l'espace. Après les relations islam / organisation spatiale, Xavier de Planhol s'intéresse aux conséquences sociologiques de l'islam. Il distingue ainsi des ségrégations et des genres de vie d'origine religieuse en pays d'islam ayant des répercussions géographiques : ceux qui ne confessent pas la foi musulmane, par exemple, cherchent ainsi à s'implanter le plus loin possible des centres religieux et politiques et vont occuper les zones de montagne. La dernière partie de l'ouvrage, enfin, dans une perspective plus politique, se concentre

sur le fait que l'islam est une religion qui a pour vocation de chercher à s'étendre et fait l'analyse des modes d'expansion (par *Djihad* ou par voie pacifique) et des frontières de l'islam, ces dernières étant étudiées par aires géographiques.

Une nouvelle fois, à travers cet ouvrage, X. de Planhol pose la question du déterminisme religieux. Les préceptes de vie très stricts établis dans le Coran induisent la prédominance de certaines cultures, l'absence de certains types d'élevages, etc. Mais, malgré ces corrélations, l'auteur démontre encore, s'il est besoin, qu'il est délicat de vouloir expliquer totalement telle ou telle organisation spatiale par la force des principes religieux. Comme Pierre Deffontaines avant lui, Xavier de Planhol ouvre des pistes de réflexion mais demeure seul à tenter d'approfondir les liens entre religion et géographie. De plus, l'ouvrage a une certaine dimension utilitaire et stratégique : l'essai est en effet publié alors que la France est en pleine guerre d'Algérie. Ce qui peut permettre de mieux connaître la culture musulmane et les représentations qui y sont associées suscite alors un large intérêt. Avec cette étude qui se veut avant tout explicative et certainement pas militante, X. de Planhol donne des clés de compréhension d'une culture de plus en plus présente sur la scène internationale mais son ouvrage se présente bien davantage comme un précis de géographie des pays musulmans que comme une réflexion sur la religion musulmane dans son rapport à l'espace. Pas plus que P. Deffontaines avant lui, Xavier de Planhol ne fait passer, à l'objet religion, le seuil de la géographie culturelle. Cette approche synthétique et monographique est effectivement très intéressante pour poser les fondations d'un travail sur un pays précis mais le but de cette thèse sera de raisonner bien davantage à l'échelle de l'individu qu'à celle d'un bloc d'Etats.

b) Monographie de grands lieux religieux : Michel Chadefaud et l'étude de Lourdes, saisir le religieux par les représentations, une nouvelle approche

Cette étude du monde islamique, que X. de Planhol voulait pourtant comme un préambule, n'a pas été suivie d'études complémentaires approfondissant par exemple la question de l'islam à travers ses différents courants ou proposant des comparaisons avec d'autres religions. Le religieux est demeuré, durant les années 1960 – 1970, à la marge de la géographie française. Quand, au début des années 1980, Michel Chadefaud s'intéresse à la ville de Lourdes, ce n'est même pas par l'entrée religieuse qu'il l'aborde, mais bien par le biais de l'étude du tourisme. Le titre de sa thèse : *Du mythe à l'espace, aux origines de la production du tourisme*[18], souligne cependant l'inscription de l'auteur dans le champ de la géographie culturelle et l'intérêt porté par ce géographe aux représentations et aux pratiques spatiales. C'est à travers ces entrées, tourisme et production de l'espace, que, travaillant plus spécifiquement sur la région pyrénéenne, il en vient à analyser la ville et le sanctuaire

[18] Publication posthume en 1987

de Lourdes, réalisant la première étude géographique détaillée contemporaine d'un lieu de pèlerinage. Etude certes encore monographique mais complètement renouvelée.

Si Michel Chadefaud inaugure un nouvel angle d'attaque sur la ville de pèlerinage, s'intéressant davantage à la ville elle-même qu'au sanctuaire ; aux représentations de la population locale et non seulement à l'image renvoyée aux pèlerins, c'est sans doute parce que l'attachement qu'il porte à son objet d'étude est lié avant tout à son ancrage régional. Fils d'une institutrice et d'un petit agriculteur du Périgord, Michel Chadefaud est décrit par Guy Di Méo comme « façonné par l'école laïque et le travail des champs ». Né dans le Périgord il a ensuite enseigné à Bayonne avant de devenir maitre-assistant de l'université de Pau. C'était donc un enfant du Sud Ouest, région dont le sanctuaire de Lourdes est un des marqueurs identitaires. Quoi de plus naturel pour un « homme de racines » que d'étudier les symboles régionaux ? Il y a dans ce choix l'attachement d'un chercheur « engagé », adepte de la « recherche active, voire participative » (Di Méo, 1988), actif dans le militantisme syndical et laïc ayant une vision dégagée des cadres religieux. Autant de caractéristiques qui l'incitent à poser un nouveau regard sur la ville de Lourdes.

Dans son ouvrage *Lourdes : un pèlerinage, une ville*, publié en 1981, Michel Chadefaud part du fait que Lourdes est une ville comme les autres et se pose cette simple question : « Pourquoi Lourdes ? ». L'étude qu'il mène se décompose alors en trois parties, ne laissant de côté aucun des aspects d'une monographie classique (site, situation, développement, industrie, etc.) mais y ajoutant une entrée supplémentaire : celle des représentations des habitants et des visiteurs.

Dans un premier temps, le géographe se plonge dans l'historique de la ville, replaçant les apparitions de 1858 dans leur contexte, à savoir le regain de religiosité du milieu du XIX^{e} siècle. A partir de cela, il met en évidence la manière dont le siège des apparitions a fait l'objet d'une véritable promotion de la part de deux acteurs principaux : Monseigneur Laurence, évêque du diocèse de Tarbes, ainsi que la Compagnie du Midi. L'auteur montre en effet comment l'essor de Lourdes, qui attire chaque année cinq à six millions de visiteurs, est intrinsèquement lié au chemin de fer. Ce retour historique sur le développement de la ville lui permet également de mettre en évidence « l'organisation lourdaise » : peu à peu la cité pyrénéenne se reconvertit vers l'accueil des visiteurs. Des acteurs étrangers à la région viennent également s'installer. Ainsi, dans cette partie, Michel Chadefaud montre comment « Lourdes reste un exemple original de station à structures traditionnelles, insérées dans les maillons d'un système de grand tourisme international ». Cette perspective d'analyse proche de la grille des études touristiques lui permet de se différencier nettement des analyses beaucoup plus générales de ses prédécesseurs. Ici, il montre que ce n'est pas uniquement la religion qui structure le territoire mais l'appropriation parfois totalement laïque du fait religieux par certains acteurs.

L'auteur s'intéresse dans un deuxième temps aux « foules de Lourdes » et réalise une distinction entre pèlerins et pèlerins-touristes. Il se positionne ainsi dans un débat qui divise les géographes du tourisme : le statut du pèlerinage. D'après les observations qu'il a pu faire à Lourdes, si le développement du pèlerinage entraîne bien la mise en place d'infrastructures du même type que celles propres au tourisme, une distinction peut néanmoins être faite. Michel Chadefaud donne ici une grille précieuse d'étude du pèlerinage fondée sur « le temps et l'espace du pèlerin ». En se plaçant à l'échelle de l'individu et en analysant le pèlerinage non seulement dans sa dimension géographique mais aussi temporelle, il met en exergue la spécificité de cette pratique qui ne se matérialise pas uniquement par un parcours mais par un rythme particulier. Cette analyse espace-temps appelle la comparaison : retrouve-t-on ce rythme du pèlerinage dans d'autres sanctuaires ? Avec quelles variations ? A quoi sont liées les éventuelles variations ?

Enfin, Michel Chadefaud s'intéresse aux conséquences de ce développement de la ville lié aux apparitions. Conséquences sociales d'une part : décollage démographique ; économiques d'autre part : création d'entreprises. Il consacre ensuite une partie à l'étude des « créateurs de la cité mariale », traitant entre autres des questions administratives posées par le caractère religieux du sanctuaire dans un pays laïc. Là encore, il sépare bien le spirituel du temporel. Si le fait religieux est bien à l'origine du développement de la ville, c'est son appropriation par les institutions religieuses et civiles qui définit l'organisation de l'espace.

Si cette étude de Lourdes relève bien du domaine de la géographie du tourisme, elle peut également être considérée comme un ouvrage important dans l'étude géographique des faits religieux. En effet, elle donne des clés de compréhension de l'organisation spatiale d'un sanctuaire et d'un pèlerinage et ouvre à la problématique du rôle des représentations spatiales Michel Chadefaud conclut ainsi : « au terme de cet ouvrage, nous ne sommes plus certains que l'acte de pèlerinage soit un phénomène du passé, exceptionnel, même dans les sociétés hautement industrialisées et urbanisées ». Citation qui montre que l'auteur, malgré toute sa bonne volonté, n'est pas neutre. Il reflète par ces mots l'image que la société a, à l'époque, du pèlerinage : une pratique rituelle d'un autre temps qui aurait dû être dépassée avec l'entrée dans la modernité. Voilà bien la marque d'un intérêt nouveau que les géographes sont invités à porter sur les pèlerinages et autres faits religieux et un appel à confronter à l'étude d'autres sanctuaires la grille de lecture composée à partir du cas de Lourdes. C'est peut-être avec cette étude monographique officiellement classée dans la catégorie « géographie du tourisme » que le fait religieux devient finalement, en France, l'objet de la géographie culturelle. Il faudra pourtant attendre encore dix ans pour lire, en 1992, dans le deuxième numéro de *Géographie et cultures*, un appel lancé par Paul Claval pour faire émerger la religion des marges de la géographie et l'étudier comme un objet de géographie culturelle.

c) « La religion, ça sert d'abord à faire la guerre » : réduction du religieux au champ de la géopolitique

Appel d'autant plus justifié qu'à la fin des années 1980, quand la religion revient sur le devant de la scène médiatique, c'est son analyse géopolitique qui est alors privilégiée. En France, en 1989, dans un collège de Creil, éclate la première « affaire » concernant le voile islamique. La visibilité de certaines pratiques religieuses dans l'espace public est alors remise en question et réveille l'intérêt des géographes. Déjà la naissance, dans les années 1970, de la géopolitique française par l'intermédiaire d'Yves Lacoste, un géographe politiquement engagé et qui ne s'en cache pas, a contribué à libérer la discipline de son carcan de neutralité, faisant émerger une vision politique du territoire et préparant, d'une certaine manière, le terrain d'une nouvelle géographie des religions. Ce n'est ainsi pas un hasard si la religion revient en géographie en 1990 par le biais du numéro 56 d'*Hérodote* intitulé « Eglises et géopolitique ». L'actualité est alors brûlante : en France, l'affaire du foulard de Creil divise la classe politique sur la place que la religion doit tenir dans l'espace public tandis qu'à l'Est, le rôle joué par les institutions religieuses dans l'effondrement du bloc communiste pose question. Après un éditorial justifiant la légitimité d'une étude géopolitique des religions, un premier article de Robert Fossaert plaide en faveur d'une « géopolitique de la laïcité », suivi de deux articles consacrés au « fichu islamique ». La géographie a bien été rattrapée par la religion. Les études sur le fait religieux de P. Deffontaines et X. de Planhol sont redécouvertes. L'actualité fait prendre conscience du fait que la religion n'est pas un simple fait de civilisation mais peut être un moteur de contestation d'un pouvoir établi et en cela faire bouger les lignes politiques mais aussi territoriales.

Trois autres articles de ce numéro sont ainsi consacrés au rôle joué par les Eglises catholique et orthodoxe dans l'évolution politique de l'Est ; puis, un dernier traite du conflit entre catholiques et protestants en Irlande du Nord, tandis que deux autres s'intéressent au rôle de la Compagnie de Jésus dans la colonisation de l'Amérique latine, montrant ainsi que le pouvoir géopolitique de la religion ne date pas d'hier. Avec ce numéro d'*Hérodote*, la géographie sort de l'étude des religions comme simple élément d'organisation du territoire. Yves Lacoste l'affirme clairement dans son éditorial : « nous entendons examiner l'extension territoriale de ces organisations religieuses plus ou moins rivales, mais surtout aujourd'hui leurs relations d'antagonisme ou de connivence avec les différents appareils d'Etat, non seulement dans le domaine de l'idéologique, mais aussi dans celui du politique et même dans les autres instances du fonctionnement de la société ». Il s'agit ici de replacer la religion dans l'interface sociétés / territoires et de l'envisager comme un instrument de pouvoir. La religion est désormais clairement perçue comme un facteur permettant d'éclairer les tensions à toutes les échelles et sur lequel il convient de porter un regard critique. La guerre du Golfe au début

des années 1990, les vagues d'attentats commis en Europe puis aux Etats-Unis et revendiqués par des terroristes islamistes poussent d'autant plus les observateurs sociologues et géographes à mettre en œuvre une géopolitique des religions.

C'est donc tout naturellement qu'Yves Lacoste, dans son *Dictionnaire de la géographie*, dégage le constat suivant : « C'est dans des pays et des sociétés peu démocratiques où les fidèles (ou héritiers) de religions différentes voisinent sur des espaces de petites dimensions que les conflits géopolitiques peuvent prendre des formes extrêmement violentes ». Les conflits de la fin du XX^{e} siècle seraient donc liés à la conjonction de trois facteurs : un régime politique autoritaire, la présence de communautés religieuses distinctes et de petits territoires. Le fait de qualifier les fidèles « d'héritiers » jette un doute sur la sincérité de la foi des acteurs concernés. Yves Lacoste sous-entend que la religion est peut-être davantage un fait culturel, une tradition définissant une communauté (au même titre qu'une langue) qu'une conviction personnelle. En définissant la religion comme un marqueur d'identité nationale, le géographe semble ici transformer sa célèbre formule pour affirmer que « la religion, ça sert d'abord à faire la guerre ». Cette analyse correspond en effet entre autres à la situation de la Yougoslavie dans les années 1990 mais n'est-ce pas oublier que la religion n'est bien souvent qu'un prétexte et non une cause de la guerre, celle-ci étant motivée par un désir de domination et d'accroissement territorial ? Là encore, c'est une certaine manière d'envisager la religion en géographie qui est proposée voire entérinée : la religion est affiliée à l'identité et au pouvoir.

L'entrée de la religion dans le champ de la géopolitique dans les années 1990 et sa présence croissance dans l'actualité est un tournant qu'il importe de prendre en compte. Lors du Festival International de Géographie de Saint-Dié en 2002 sur le thème « religion et géographie », bon nombre de communications relevaient de la géopolitique et de l'étude des rapports de force entre aires religieuses. Le directeur scientifique de cette édition aurait pu être Jean-René Bertrand ou un de ses collègues du laboratoire ESO, travaillant depuis longtemps sur les rapports entre religion et territoire. Pourtant, c'est à Gérard Dorel, spécialiste des Etats-Unis, qu'a incombé la tâche. Un an après les attentats du 11 septembre, alors que les Etats-Unis déclaraient la guerre à « l'Axe du mal »[19] (G. W. Bush, 2002) composé de pays musulmans, ce choix envoie clairement le signal d'une géographie des religions envisagée comme devant être géopolitique. Les travaux des géopoliticiens trouvent alors beaucoup d'écho dans les médias et auprès du grand public. Il est certain que la religion doit être envisagée comme un instrument de pouvoir mais il est réducteur de s'en tenir à cette approche très englobante qui ne permet pas, à mon sens, de saisir l'essence des relations entre religion et espace et contribue à faire de la religion une grande catégorie généraliste qui ne tient plus

[19] G.W. Bush, "State of the Union Adress", tenu le 29 janvier 2002 au Capitole (Washington D.C.)

compte des différences – souvent majeures – existant entre les différentes confessions, sinon de manière quasiment caricaturale.

d) Quelques tentatives pour appréhender l'objet religion dans ses composantes sociales et territoriales

En parallèle de cet essor des thématiques religieuses en géopolitique donc, et contrairement aux Etats-Unis où la géographie s'intéressant aux faits religieux a été rattachée au courant de la géographie culturelle, en France ce sont dans les UMR dédiées plus spécifiquement à la géographie sociale que la recherche sur l'espace et la religion se développe dans les années 1990.

L'UMR ESO (Espaces Géographiques et Sociétés) de l'université du Maine, autour de Jean-René Bertrand et Colette Muller, est pionnière dans ce domaine, avec pour volonté de s'intéresser plus particulièrement aux comportements religieux, thématiques de recherches qui trouvent leurs racines dans le territoire local. Cette UMR se situe en effet dans une région de forte tradition rurale catholique et les études réalisées sont alors en lien avec des questions de redécoupages paroissiaux qui se posent dans ces territoires. En 1997, la revue de l'université, *Norois*, publie un dossier spécial « sociétés et religions » : tous les articles y sont centrés sur la catéchèse et les jeunes paroissiens en milieu rural. Les travaux d'ESO se focalisent sur la religion catholique et sur les stratégies territoriales de l'Eglise : cette fois, c'est bien la religion pour elle-même qui est étudiée d'un point de vue géographique mais dans sa dimension sociale. Jean-René Bertrand le pose clairement en préambule du volume *Religions et territoires*, qu'il dirige avec Colette Muller en 1999, reprenant les travaux de l'UMR ESO : « Il s'agit donc d'une étude de géographie sociale sur le thème de la place de la religion dans vie de chacun et des sociétés en général. Nous considérons que l'étude des religions ne peut se limiter aux indispensables inventaires des repères du religieux, des affiliations et appartenances des populations, aux seules formes intéressantes de cohabitation ou de séparation des confessions, en somme à l'état des forces. Il nous paraît plus urgent de prolonger les diverses pistes ouvertes, parfois incidemment, sur la place de la religion dans la vie sociale et les relations au quotidien : ce sont elles qui construisent le ou les territoires » (Bertrand, 1999 :12). Cette déclaration posée en introduction de l'ouvrage est une véritable profession de foi : la religion est bel et bien un objet d'étude digne de la géographie.

Cet ouvrage traite principalement de l'évolution de la religion catholique en Europe, tant d'un point de vue territorial (à travers la question des découpages paroissiaux) que de celui de l'évolution de la pratique. La perspective est ici nouvelle. En France, l'imposition du principe de laïcité et de la séparation des Eglises et de l'Etat a fait entrer la religion dans la sphère privée et aucun travail ne s'était jusque-là vraiment confronté à l'étude de la religion dans le cadre d'une société laïque et multiconfessionnelle. Les travaux de l'UMR ESO montrent que non seulement, la religion

n'est pas uniquement un héritage qui serait en déclin mais qu'au contraire, de nouvelles « formes de participation à la vie des églises » (J.-R. Bertrand, C. Muller, 1999) apparaissent et engendrent des manières renouvelées d'appréhender le territoire et d'occuper l'espace, sortant des cadres ecclésiastiques existants. C'est véritablement à l'échelle de l'individu que le lien entre espace est religion est étudié ici, ce lien participant de l'espace vécu. Ces travaux comptent de plus parmi les premiers à mettre en œuvre des études comparatives à l'échelle de l'Europe, de l'Amérique et de l'Afrique de l'Ouest montrant qu'une même religion, malgré une apparente uniformité ne dessine pas les mêmes territoires et ne génère pas les mêmes représentations suivant les sociétés dans lesquelles elle s'enracine.

Sans être jamais totalement absente de la réflexion dans les différents courants de la géographie, le fait religieux n'en a pas constitué un objet de premier ordre avant les années 1990 et a toujours, semble-t-il été étudié avec une visée stratégique plus ou moins sous-jacente (que ce soit en géopolitique ou même en géographie sociale à travers l'étude des découpages paroissiaux).Il ressort en tout cas nettement qu'il n'y a pas une mais des approches du fait religieux en géographie tant française qu'internationale, qui semblent toutes s'ignorer superbement les unes les autres. Certains géographes y ont vu un simple facteur explicatif d'organisation socio-spatiale, d'autres y voient un instrument de pouvoir. La plupart laissent finalement la religion à la marge, sans rentrer dans le détail des pratiques, perceptions et représentations des espaces sacrés et leurs variations et surtout sans vraiment sortir de la monographie très précise ou de la généralisation.

Mener une étude comparative me paraît, dans le contexte actuel où les sociétés oscillent entre sécularisation de plus en plus forte en Occident et, au contraire, tentatives de retour à des Etats confessionnels (subis plus que choisis) au Moyen-Orient, particulièrement importante. Valider ou infirmer l'hypothèse selon laquelle le processus de sécularisation de la société influe sur la valeur sacrée attribuée à l'espace lui-même nécessite la comparaison de divers lieux situés dans plusieurs pays où la sécularisation de sociétés est plus ou moins forte. Les sanctuaires, lieux de condensation et de cristallisation du sacré dans l'espace, constituent un parfait laboratoire pour conduire cette étude, mais il faut encore savoir par quel biais saisir la valeur sacrée au sein de ces sanctuaires. Il faut donc dans un premier temps identifier les manifestations concrètes de la valeur sacrée dans l'espace. L'édifice religieux, certes, manifeste la reconnaissance de valeur sacrée de l'espace, mais ce sont bien plutôt les pratiques des visiteurs (sacrées ou profanes) qui vont nous renseigner sur l'intensité de cette valeur aujourd'hui et la manière dont elle est perçue.

3- Les pratiques spatiales, clé de voûte de l'étude de l'inscription de la valeur sacrée dans l'espace

« Des barrières mobiles canalisent les files d'attente en les faisant sinuer façon Disneyland. Couverts d'un dessin sans légende, des poteaux indicateurs scindent la foule en deux catégories : bonhomme à genoux et appareil photo. » (van Cauwelaert, 2001). Le romancier prête ici ces propos au professeur Nathalie Krentz, ophtalmologue athée, à qui le Vatican propose d'aller étudier les yeux de l'image de la Vierge apparue sur la *tilma* de Juan Diego en 1531, à Guadalupe. En effet, des ophtalmologues ayant déjà étudié l'image ont mis en évidence l'existence de reflets dans les yeux de la Vierge, identiques à ceux qui se forment dans des yeux vivants. Le Vatican souhaite donc que l'image soit examinée par un spécialiste athée qui ne pourrait ainsi pas être soupçonné d'être influencé par ses convictions religieuses. Ce roman est l'occasion de faire décrire le sanctuaire de Guadalupe à un visiteur à la fois d'une autre culture (une Française) et non-croyant : un regard doublement extérieur au lieu. Une des premières choses que remarque le professeur Krentz en arrivant au sanctuaire, c'est la dichotomie entre pèlerins et touristes, parfaitement visible et même prise en compte dans la gestion des flux.

La banalité avec laquelle touristes et pèlerins se mêlent dans l'enceinte du sanctuaire de Guadalupe rappelle que les sanctuaires exclusivement réservés aux pèlerins sont rares. Peu de lieux ont une règle aussi stricte que La Mecque, ville où l'on ne peut se rendre qu'en pèlerinage et où, même pour les pèlerins, les autorités sont intransigeantes concernant le respect des règles. L'incident diplomatique survenu en 2012 entre l'Arabie Saoudite et le Nigéria en est un bon exemple : les autorités saoudiennes avaient alors refusé l'accès au sanctuaire à un millier de Nigérianes venues accomplir le *hajj*, sous prétexte qu'elles n'avaient pas de tuteur masculin (*mahram*). N'entre pas qui veut dans la ville sainte parmi les croyants, et certainement pas les touristes. Le motif de cette interdiction aux non-croyants et aux croyants qui ne respectent pas les règles est que, pour les autorités saoudiennes et selon le Coran, La Mecque est une terre sacrée. Y faire entrer des personnes non-croyantes ou ne respectant pas scrupuleusement les préceptes de l'islam aboutirait à souiller cette terre sacrée. Peu importe, donc, que ces personnes aient les meilleures intentions du monde. Ce verrouillage des lieux saints par les autorités politico-religieuses nous dit quelque chose des représentations et perceptions du sacré chez les musulmans. Plus que les lieux eux-mêmes, ce sont les pratiques qui vont permettre de saisir l'inscription du sacré dans l'espace. Les touristes ne s'y trompent pas : outre l'architecture des bâtiments, ce qui frappe l'œil du visiteur et même ce qui l'intéresse particulièrement, ce sont les autres visiteurs. Les guides touristiques ne se privent pas de mettre en avant, dans leur description des sanctuaires, toutes les pratiques rituelles, mystérieuses pour le profane, que le visiteur aura la chance de pouvoir observer…

Ces pratiques pèlerines, en manifestant la valeur sacrée qu'a l'espace aux yeux des pèlerins, contribuent à conférer à l'espace cette même valeur sacrée aux yeux des touristes qui, autrement, n'auraient pas nécessairement conscience de se trouver dans un lieu sacré. Les pratiques spatiales sont une entrée indéniablement efficace pour saisir l'inscription des systèmes de valeur dans l'espace parce qu'à la racine de ces pratiques se trouvent les perceptions et représentations qu'une société a de l'espace qu'elle parcourt ou investit.

a) La valeur spatiale sacrée : question de point de vue ? De l'intérêt de l'étude des représentations

« Maudits soient ces enfants de leur mère patrie empalés une fois pour toutes sur leur clocher (…). Le sable dans lequel douillettes leurs autruches enfouissent la tête, on trouve pas plus fin. Quant à l'air qu'ils emploient pour gonfler leurs baudruches, leurs bulles de savon : c'est du souffle divin »[20]. En fustigeant ainsi « les imbéciles heureux qui sont nés quelque part », Georges Brassens fait finalement une excellente description du poids des représentations en géographie et de leur lien avec la valeur accordée à l'espace. Les paroles de cette chanson montrent en effet qu'en fonction de la valeur qu'un individu ou un groupe d'individus ont attribuée à l'espace, différentes représentations de ce même espace sont créées. Ainsi, pour reprendre l'exemple des quidams de Brassens, le pays natal se voit attribuer, par les chauvins, une valeur supérieure à tous les autres espaces ce qui conduit ces « imbéciles heureux » à se représenter leur église, leur mairie, leurs champs, etc. comme plus beaux, plus grands, meilleurs que tous les autres et par extension à construire une représentation en négatif de tout ce qui n'est pas chez eux.

Une *représentation*, comme le rappelle Jean-François Staszak dans le *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, est une « construction mentale ou/et objectale figurant un espace géographique » (Staszak, 2003). Ces représentations peuvent être de plusieurs types : mentales (manière dont un sujet *se* représente personnellement l'espace), objectales (représentation couchée sur papier ou sur toute autre forme de support), savantes (produites par la science et codifiées) ou vernaculaires (produites par le sens commun). Ainsi, comme l'écrit le géographe Yves André, « toute la problématique des représentations en géographie repose donc sur l'idée que l'espace des hommes n'est pas objectif ni rationnel (au sens d'une rationalité positiviste) : il est une reconstruction mentale et, par conséquent, une représentation spatiale » (André, 1998 : 59). L'auteur montre ainsi que nous ne saisissons de l'espace que la représentation que nous nous en sommes construite et celle-ci repose sur la valeur que nous avons préalablement attribuée à l'espace et que nous percevons. Une représentation est donc, par définition, subjective. Cette subjectivité

[20] Brassens, Georges, (1972), *La ballade des gens qui sont nés quelque part.*

existe bel et bien, même dans les représentations savantes, puisque celles-ci ont beau chercher à être les plus fidèles possible à ce qui est considéré comme étant la réalité, elles sont toujours le résultat d'une mise à distance de l'espace représenté. Bien sûr, une représentation peut devenir dominante et être ainsi, d'une certaine manière « objectivée » dans le sens où elle est acceptée par tous comme étant la plus proche de la réalité. C'est par exemple le « sacré institutionnalisé » dont il était question dans la première partie de cette thèse. Il n'en reste pas moins que même cette valeur institutionnalisée demeure subjective.

Si les représentations de l'espace sont subjectives, c'est parce qu'elles reposent sur les *perceptions* des individus ou groupes d'individus. La perception est une « activité à la fois sensorielle et cognitive » supposant la connexion entre « des *stimuli* extérieurs au corps humain, des *organes sensoriels* susceptibles de les capter et un *cortex cérébral* capable de les interpréter » (Lévy/Lussault, 2003). La perception suppose donc interaction sensorielle entre un homme et l'espace qui l'entoure et aboutit à la construction d'une représentation. La question des perceptions de l'espace a très tôt intéressé les géographes français, comme le rappelle Paul Claval dans le premier numéro de *L'Espace Géographique* consacré aux perceptions (1974). Dès le début du XX^{e} siècle, des travaux sont publiés mais cet enthousiasme s'éteint rapidement après la première guerre mondiale. Le thème est repris dans les années 1950 par la géographie anglo-saxonne, inspirée par les travaux de l'économiste Herbert Simon sur les comportements des agents économiques des firmes et la manière dont ceux-ci ne sont pas nécessairement motivés par la raison mais bien davantage par la volonté d'atteindre une certaine satisfaction personnelle. Ce modèle élaboré par Simon est repris par les géographes afin d'étudier dans quelle mesure l'organisation de l'espace est liée aux perceptions que l'on peut avoir d'un espace « idéal ». Vient ensuite la question de la cartographie de ces perceptions, question à laquelle Peter Gould propose la réponse des cartes mentales dans un article intitulé « *On Mental Maps* » (1966). En parallèle, Kevin Lynch travaille sur les perceptions de la ville et met en évidence les discontinuités de l'espace perçu (*L'image de la Cité*, 1960 et 1976 pour la traduction française).

L'étude des perceptions de l'espace a ensuite été menée de manière approfondie dans ses implications psychologiques par Abraham Moles. Ayant soutenu une thèse de physique sur le signal acoustique puis une thèse de lettres sur la théorie de l'information, il en vient peu à peu à s'intéresser au rapport entre l'homme et son environnement. Il élabore alors une *Psychosociologie de l'espace*, un modèle spatial universel qui a pour centre l'individu. Ce dernier attribue des valeurs à l'espace qui l'entoure, grâce à la perception qu'il en a. Le postulat de ce modèle, exprimé en avant-propos de *Psychosociologie de l'espace*, est le suivant : « Moi, ici, maintenant, je suis le centre du monde ». Autour de ce centre, A. Moles définit huit zones en cercles concentriques : les *coquilles*. La première est le propre corps de l'homme, sphère de l'intime, puis les cercles s'élargissent petit à petit vers la coquille de l'individuel (l'appartement ou la maison), celle de la spontanéité (ce qui nous

est familier, le quartier, les lieux du quotidien), etc. jusqu'à la coquille la plus éloignée : celle du « vaste monde ». Comme la chanson de G. Brassens le laissait déjà entrevoir, dans le modèle des coquilles, plus on s'éloigne de l'individu, plus les valeurs attribuées à l'espace deviennent négatives : la ville est ainsi la coquille de l'anonymat tandis que le vaste monde, s'il est l'espace des projets et de l'aventure, reste également celui de l'incertitude. Ce modèle qui se veut universel fonctionne, tout compte fait, comme le modèle de la distance au centre, le centre n'étant plus ici une localisation géographique mais l'individu.

Si ce modèle permet de mieux saisir les perceptions de l'espace (celles-ci varient d'une coquille à l'autre), il n'est pas si évident qu'il s'applique parfaitement à tout individu. Celui qui nous est présenté ici est un sujet très fortement sédentarisé qui, apparemment, ne sort que rarement des lieux de son quotidien. Un nouveau facteur, vient perturber ce modèle et demande à être absolument pris en compte : la mobilité croissante des sociétés sédentarisées. Où se situent, dès lors, dans ce modèle, les *« individus mobiles »* (M. Stock, 2005) ? Le vieux proverbe affirme que « les voyages forment la jeunesse » : en nous confrontant à l'altérité, le voyage nous décentre. Avoir vu le vaste monde peut bouleverser nos perceptions et, par conséquent nos représentations.

Le second problème de cette typologie consiste dans la place que tient la société dans la construction du modèle. Certes, chaque individu crée sa propre image des lieux et l'évalue selon ses propres critères mais les perceptions découlent également de la société dans laquelle l'individu vit. La typologie dressée par A. Moles est très liée à la familiarité et à l'appropriation des lieux par l'individu mais elle laisse à penser que seuls les lieux les plus proches, allant de la sphère de l'intime à celle du quotidien et délimitant un périmètre somme toute très restreint, sont des espaces appropriés par les individus. Cette idée est mise à mal par un certain nombre d'éléments à commencer par ceci qu'à l'origine de la valorisation de la mer ou de la montagne ne sont pas ceux dont la mer et la montagne faisaient partie du quotidien mais bien des « étrangers » venus du « vaste monde ». Et ne fait-on justement pas grief à certains touristes de se comporter en « colons » ou en « envahisseurs »[21] qui arriveraient sur le lieu touristique comme en terrain conquis, allant parfois jusqu'à provoquer l'acculturation des sociétés autochtones ? Cela semble remettre quelque peu en cause la théorie des coquilles de l'homme.

Ce que montre particulièrement bien le développement du tourisme, de la fin du XVIII^{e} siècle jusqu'à aujourd'hui, c'est que les perceptions ne sont pas figées : un espace longtemps craint peut

[21] Ces *topoï* du touriste comme nouveau colon sont abondants dans la littérature scientifique. Ils désignent les pratiquants du tourisme de masse, qui ne feraient preuve d'aucun intérêt pour la population et la culture locale de leurs lieux de villégiature, par opposition aux voyageurs qui eux seraient au contraire partis dans le but d'apprendre et de rencontrer d'autres cultures. Ainsi, la romancière Nancy Mitford écrivait déjà, en 1959, « Le Barbare d'hier est le Touriste d'aujourd'hui ». L'équipe MIT dresse un riche état des lieux de ces *topoï*, sous forme de réquisitoire, dans Tourismes 1.

devenir le plus recherché. Lorsque la perception qu'un individu ou un groupe d'individus ont d'un lieu change, la valeur qui s'attache à ce lieu change également et la représentation construite est réévaluée en fonction. Les représentations sont donc non seulement subjectives mais également mobiles et, ainsi, particulièrement relatives. Tout cela ne les rend que plus difficiles à saisir. Pourtant ce sont ces représentations qui vont permettre de comprendre l'évolution des valeurs spatiales dans les sanctuaires étudiés. Il est donc nécessaire de réaliser un travail qualitatif en s'appuyant sur la traduction concrète de ces représentations, c'est-à-dire sur les pratiques spatiales des visiteurs.

b) Les pratiques spatiales : traduction *in situ* des représentations construites par les visiteurs

La pratique est définie comme « l'ensemble de comportements d'un opérateur en relation avec un espace qui constitue pour lui un contexte » soit la « dimension spatiale de l'activité d'un opérateur » (Lévy / Lussault, 2003). Etudier les pratiques spatiales dans les sanctuaires, c'est étudier tout ce que font les visiteurs dans l'enceinte du lieu mais également la manière dont ils sont parvenus jusqu'au sanctuaire. D'une manière générale, de grandes catégories de pratiques spatiales se dégagent telles que le pèlerinage ou le tourisme mais celles-ci englobent une multitude d'autres pratiques « de détail » : tel déplacement rituel dans le sanctuaire, telle utilisation de l'espace d'une station balnéaire, etc. Les pratiques s'étudient à toutes les échelles. Ce qui importe est que les pratiques engagent nécessairement une forme de relation entre l'individu et l'espace et qu'elles sont nécessairement liées aux valeurs et aux perceptions que le sujet a de l'espace. Elles en sont même la traduction en actes : être dans une église implique un certain type de comportement et donc une certaine manière de parcourir le lieu, comportement et pratiques spatiales qui ne sont pas les mêmes que dans un théâtre ou un casino.

Les pratiques spatiales ne sont pas innées : elles impliquent l'acquisition d'un certain *capital*, à la fois social, culturel et spatial, c'est-à-dire un ensemble de ressources (connaissances, expériences) accumulées par l'individu, qui lui permettent de tirer le meilleur parti de l'espace dans lequel il se trouve. Cela revient à dire que les pratiques spatiales ne s'improvisent pas. Jacques Lévy décrit le capital spatial comme comprenant à la fois un patrimoine et des compétences. Le patrimoine est ici l'ensemble des lieux déjà connus et fréquentés par l'individu tandis que les compétences sont ce qui permet d'augmenter le patrimoine (expérience du déplacement, des pratiques associées à un type de lieu… soit tout ce qui va permettre de faciliter la découverte de nouveaux lieux). Cette idée d'acquisition d'un capital nécessaire aux pratiques spatiales est bien traduite dans l'étude que font Rémy Knafou et l'équipe MIT du tourisme : « On ne naît pas touriste, on le devient » (MIT, 2002). Ainsi, les pratiques touristiques peuvent nécessiter des compétences particulières (être capable de projeter la mobilité, connaître le fonctionnement d'un aéroport, aller

au restaurant, communiquer avec des personnes dont on en parle pas la langue…) que l'on acquiert au fil du temps. De même, les différentes pratiques touristiques (tourisme balnéaire, première génération de voyages organisés…) ont d'abord été « inventées » et lancées par une poignée d'individus, appartenant la plupart du temps à une aristocratie (dotée d'un gros capital numéraire et d'un grand capital temps). Chaque pratique se voit dotée de ses propres codes et lieux, avant de se diffuser dans le reste de la société (et étant généralement complètement abandonnée et dévalorisée par le groupe social en étant à l'origine). Cette idée d'une nécessaire acquisition des pratiques se retrouve encore bien mise en évidence aujourd'hui à travers l'apparition et le développement du tourisme dans des pays tels que la Chine. Les Chinois (pour l'instant seulement les plus aisés) sont en train de devenir touristes et d'instaurer de nouvelles pratiques touristiques. Ils acquièrent petit à petit le capital spatial propre à la pratique touristique (B. Taunay, 2011). Une partie de ce capital spatial peut être construite en amont de la pratique elle-même : l'individu s'informe sur le lieu qu'il va visiter et les expériences d'autres visiteurs qui l'ont précédé. Ce capital acquis *a priori* lui permet alors déjà de construire une première représentation de l'espace qui peut influencer ses pratiques. Une fois sur place, la représentation va être confirmée et se renforcer ou être infirmée et se modifier, induisant un changement dans les pratiques. Dans un cas comme dans l'autre, le capital spatial aura augmenté.

Il est ainsi clair qu'étudier les pratiques spatiales des visiteurs dans les sanctuaires va permettre de saisir leurs représentations de l'espace et partant, la valeur de l'espace lui-même. C'est ce qu'Abraham Moles se proposait déjà de faire dans sa *Psychosociologie de l'espace*, concernant précisément l'espace sacré :

> « Il y a Sacré quand les comportements d'un être sont changés par rapport à ceux qu'une rationalité primaire pourrait prévoir, et qu'ils se mettent à suivre des patterns définissables qu'on appellera « rituels ». Mettre un chapeau ou l'enlever en dehors des causes du froid ou de la pluie, s'asseoir ou se lever, en dehors des règles de la fatigue musculaire, s'embrasser ou ne pas s'embrasser en dehors des règles du désir, sont là des exemples d'observables dont la densification plus ou moins grande au mètre carré permettra de construire des cartes du Sacré en un lieu. » (Moles, 1972 : 118)

Ce sont bien les comportements et plus spécifiquement les pratiques que l'auteur se propose d'étudier ici. Pour lui, les pratiques rituelles sont le marqueur par excellence du sacré et, plus leur intensité et leur respect sont forts, plus l'espace est sacré. Ce ne serait ainsi pas uniquement à petite échelle que l'on distinguerait l'espace sacré (sacré vs profane) mais également à l'échelle de l'espace sacré lui-même qui serait de fait anisotrope. Selon Moles, il serait ainsi possible de tracer des courbes de niveau du sacré : c'est ce qu'il appelle les « lignes isosacrées » soit « l'ensemble linéaire de points sur lesquels, en gros, les comportements de la majorité des individus participant d'une culture seront

identiques » (Moles, 1972 : 118). Cela traduit graphiquement l'idée que, dans un espace sacré, il y aurait un ou des points culminants de la valeur sacrée. Pour A. Moles, celle-ci est néanmoins relative : la culture des individus est à prendre en compte et va influencer leur perception du sacré. Les lignes de Moles s'accordent *a priori* avec le modèle générique des sanctuaires dressé auparavant : sur ce modèle, on avait identifié un cœur puis des bâtiments et espaces d'importance diverse. Il sera intéressant de voir si la valeur accordée à ces lieux par les visiteurs s'accorde avec cette hiérarchie imposée par les sanctuaires. Il faut pour cela mettre en œuvre une méthodologie efficace qui permettra de saisir les représentations des visiteurs au travers de leurs pratiques.

4- Des sanctuaires catholiques pour comprendre l'inscription de la valeur sacrée dans l'espace

La définition du sanctuaire telle que nous l'avons explicitée met en jeu la notion de sacré. En effet, ce qui motive le déplacement des visiteurs se rendant au sanctuaire, c'est la pensée même que ce lieu qu'ils parcourent est un lieu sacré, et ce qu'ils soient croyants (et donc qu'ils valident et expérimentent cette valeur sacrée) ou non (cherchant dans ce cas à comprendre ce qui fait que cet espace est sacré et ce que cela implique dans la pratique de l'espace). C'est l'inscription de cette valeur sacrée dans l'espace qui va m'intéresser ici, valeur sacrée dont les sanctuaires sont justement la cristallisation dans l'espace. Ces lieux constituent donc d'excellents laboratoires d'étude et la sélection du panel de cas à étudier se révèle primordiale.

a) Les lieux de pèlerinage catholiques et leur répartition à travers le globe

Travailler sur la religion catholique, c'est travailler sur un système de croyance vieux de plus de deux mille ans et touchant la quasi-totalité de l'espace mondial. Comme dans la plupart des religions, l'inscription territoriale du catholicisme a joué et joue encore un rôle déterminant dans l'organisation de l'espace des sociétés. La célébration des sacrements, notamment du sacrement de l'Eucharistie par l'assemblée des croyants est un des éléments essentiels de la religion catholique et a rendu nécessaire l'érection de monuments destinés à ces célébrations.

De même, les « expériences religieuses », pour reprendre le terme des recteurs de sanctuaires, ayant suscité la pratique de pèlerinages se sont multipliées au cours des siècles. Le pèlerinage n'est pas un phénomène localisé à quelques sanctuaires bien précis mais se pratique dans chaque pays et, au sein de ceux-ci, vers différents lieux. Il est malheureusement très difficile de savoir précisément combien il existe de sanctuaires dans chaque pays. Bien que le titre de sanctuaire doive être conféré par les autorités ecclésiastiques, aucune liste n'est disponible à l'échelle mondiale. Il faut donc chercher les informations pour chaque pays, en passant notamment par la conférence des évêques

nationale. Mais là encore, les informations ne sont pas toujours disponibles, beaucoup de pays se limitant à la mention de leurs sanctuaires les plus renommés. La carte 5 donne un aperçu du maillage du territoire européen par les principaux sanctuaires catholiques (c'est-à-dire ceux qui sont mis en avant par chaque pays).

Malgré les lacunes des sources, certaines corrélations apparaissent : le nombre de sanctuaires est, d'une part, lié à l'ancienneté de la présence catholique dans le pays. Plus elle y est ancienne, plus le nombre de sanctuaires est important. C'est le cas pour certains pays d'Europe occidentale tels que l'Italie ou la France par exemple. Il ne faut cependant pas faire de l'ancienneté un critère nécessairement déterminant. Entre aussi en ligne de compte la part des catholiques dans la population totale : souvent, plus ceux-ci sont nombreux, plus le pays compte de sanctuaires. Certains pays où le catholicisme s'est développé plus tardivement peuvent ainsi compter un grand nombre de sanctuaires. Le Mexique, par exemple, qui n'est devenu majoritairement catholique qu'à la fin du XVI^{e} siècle, compte aujourd'hui plus de 280 sanctuaires. C'est cette fois la représentation très forte des catholiques (86,7% de la population) qui permet de comprendre cette multiplicité et ce dynamisme des lieux de pèlerinage.

Etant donné l'importance du nombre de sanctuaires catholiques dans le monde, il est bien sûr exclu d'en faire ici une étude exhaustive. Ayant déjà travaillé sur le sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe en première année de master et sur celui de Notre-Dame de Lourdes en deuxième année (cette thèse se situant dans la continuité de ces travaux), conserver ces deux sanctuaires me paraît indispensable. Cependant, il s'agit de faire ici une étude comparative beaucoup plus large. Pour cela, les sanctuaires étudiés doivent être en nombre raisonnable, mais aussi représentatifs de types de situations existantes. Afin de sélectionner ces lieux, il convenait de déterminer dans un premier temps quels critères étaient les plus pertinents.

b) Quels critères pour distinguer les lieux à étudier ?

L'étude des définitions du terme sanctuaire a révélé quelques critères permettant de définir ces lieux. Pour choisir les sanctuaires à étudier, il est essentiel de poser les points qui vont être pertinents à analyser. Suite à mes travaux de Master 1 et de Master 2 sur les sanctuaires de Guadalupe et de Lourdes, complétés par un travail de documentation sur un certain nombre de sanctuaires catholiques, j'ai distingué quatorze catégories de critères permettant d'orienter le choix des sanctuaires à étudier.

Carte 5 : Les principaux sanctuaires catholiques d'Europe
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2013)

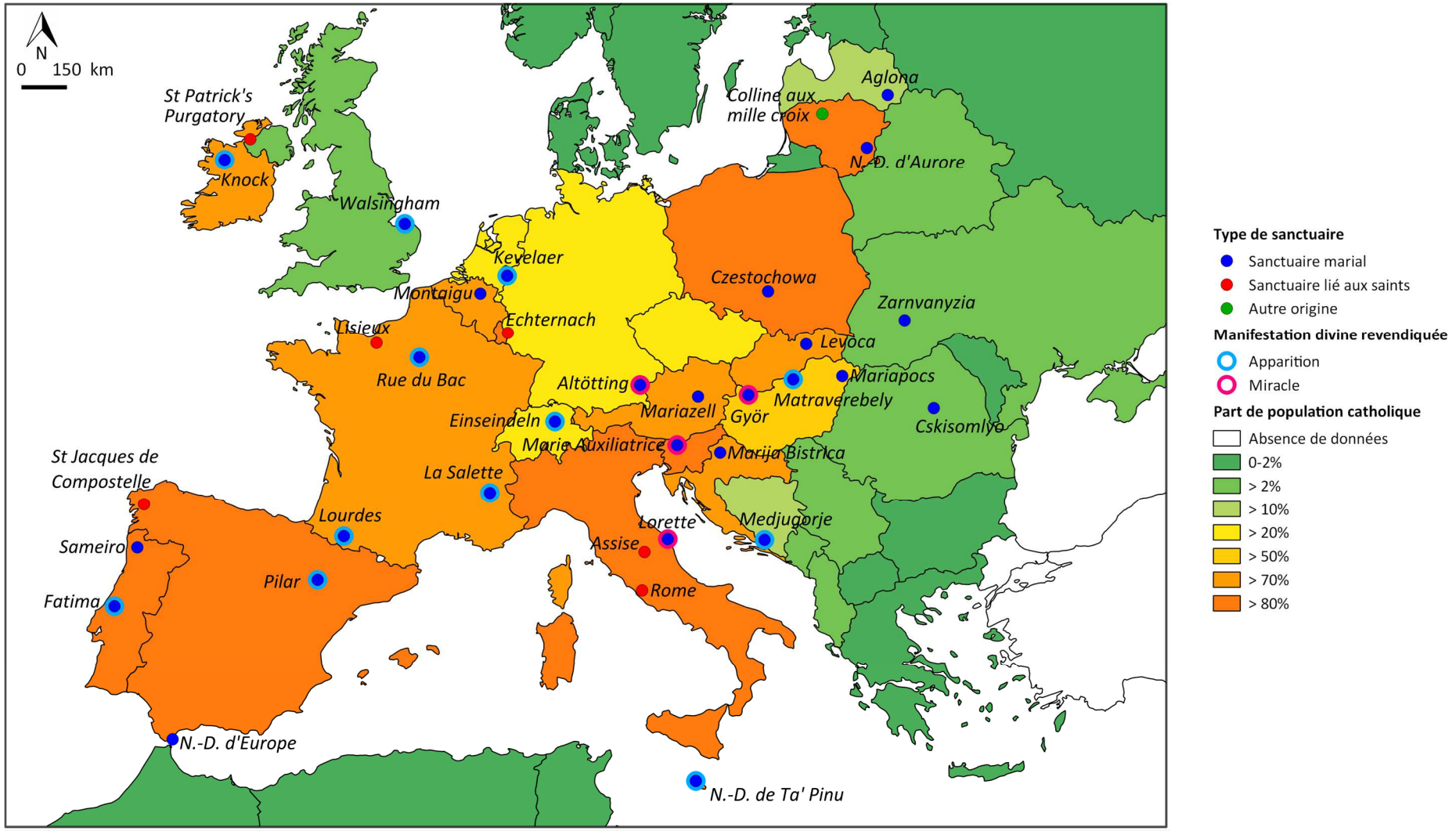


Tableau 7 : Première sélection de critères permettant de distinguer les sanctuaires

CATEGORIES	JUSTIFICATION CATEGORIES	CRITERES	JUSTIFICATION CRITERES
LOCALISATION	Il s'agit d'avoir une vue générale de l'endroit où sont situés les sanctuaires. Y en-a-t-il sur l'ensemble des continents ? Dans quels pays le maillage de l'espace par les sanctuaires est-il le plus important ?	**Continent**	Il s'agit de situer les sanctuaires à différentes échelles. L'objectif est de choisir des sanctuaires ayant des localisations très différentes : situés dans des pays différents mais aussi des villes de tailles différentes (petites villes à villes mondiales).
		Pays	
		Région	
		Département	
		Ville	
STATUT	Cette catégorie fait directement référence à la définition du sanctuaire dans le droit canon. Il s'agit ici de savoir si le sanctuaire et les pèlerinages qui s'y rendent ont ou non une existence officielle pour l'Eglise catholique.	**Reconnaissance**	Un lieu peut être l'objet de pèlerinages sans être obligatoirement reconnu par la hiérarchie catholique comme sanctuaire. Certains sont volontairement non reconnu par l'Eglise (San Damiano), d'autres ne le sont pas encore mais sont en cours d'étude par les autorités ecclésiastiques.
		Statut du pèlerinage	Pour qu'un pèlerinage puisse être conduit par un prêtre diocésain ou soit organisé pour un groupe rattaché à l'Eglise catholique, il faut que la pratique du pèlerinage soit autorisée par l'Eglise. Dans certains cas elle l'est uniquement à titre privé (Medjugorje).
ANCIENNETE	Les sanctuaires jalonnent l'histoire des religions. Dans la religion catholique, ils existent depuis le IVème siècle. Cette épaisseur temporelle est particulièrement importante à prendre en compte ici pour comprendre l'évolution du processus de reconnaissance de la valeur sacrée d'un espace.	**Date de fondation**	Date à laquelle a eu lieu l'expérience spirituelle à l'origine du culte ou à la date marquant le début de la pratique du pèlerinage s'il n'y a pas eu d'expérience spirituelle particulière.
		Date du 1er pèlerinage	Date à laquelle des visiteurs sont venus pour la première fois explicitement dans le cadre d'une démarche de pèlerinage sur le lieu (peut être antérieure à la date d'inauguration et à la date de reconnaissance du sanctuaire).
		Date d'inauguration du lieu	Date à laquelle une structure d'accueil (généralement un édifice religieux) a ouvert ses portes aux visiteurs. Peut correspondre à la consécration d'un nouvel édifice religieux.
		Date de reconnaissance	Date à laquelle les autorités ecclésiastiques ont reconnu le sanctuaire et approuvé la pratique du pèlerinage. Pour les sanctuaires les plus anciens, ce critère est difficile à cerner : la reconnaissance se faisait automatiquement et pas nécessairement explicitement, en fonction de la longévité du pèlerinage et de son importance. Désormais, les lieux font l'objet d'un examen rigoureux avant d'obtenir le titre de sanctuaire et avant que la pratique du pèlerinage soit officiellement autorisée.
ORIGINE DU CULTE	Un lieu de pèlerinage est généralement lié à un élément « extérieur » au lieu lui-même, à une expérience spirituelle : apparition, objet (statuette, relique…), vie d'un personnage considéré comme saint ou exemplaire.	**Apparition**	Lieu qui a été le théâtre d'une apparition du Christ, de la Vierge ou d'un Saint. Dans la grande majorité des cas, il s'agit d'apparitions mariales.
		Saint/Bienheureux (vie, reliques)	Lieu qui est lié soit à des étapes marquantes de la vie d'une personne qui a été canonisée ou béatifiée, soit à des reliques le concernant.
		Miracle	Lieu qui est lié à la réalisation d'un miracle, attribué par la population à Dieu. Peut être une

			guérison, une protection contre une épidémie, une guerre…
		Situation géographique	Lieu qui a été choisi comme but de pèlerinage du fait de sa situation géographique particulière et de l'effort nécessaire pour y parvenir (généralement colline ou montagne).
ACTEURS	Les acteurs des lieux de pèlerinage sont tous ceux qui ont joué ou jouent encore un rôle dans la création, le développement et l'existence même de ces lieux. Les liens entre ces différents acteurs seront également très intéressants à étudier.	**Eglise**	Implication ou non de l'Eglise catholique dans le développement du lieu (accueil assuré, mise en place d'infrastructures…)
		Communauté religieuse	Plus spécifiquement, il s'agit de savoir si une communauté a la charge du lieu. L'Eglise a souvent délégué la gestion des sanctuaires à des communautés.
		Voyant	Dans le cas d'une apparition, la ou les personnes en ayant bénéficié ont pu jouer un rôle dans la création du sanctuaire et l'accueil des pèlerins.
		Acteurs locaux	Associations locales bénévoles qui interviennent dans la gestion du lieu.
		Pouvoirs publics	Il s'agit de savoir si les collectivités publiques jouent un rôle dans la mise en valeur de ces lieux.
		Réseaux	Différentes associations et groupements de lieux d'intérêt particulier dont les sanctuaires peuvent faire partie (réseau de sanctuaires, patrimoine mondial de l'humanité…)
PRATIQUES	Manière dont les visiteurs parcourent les lieux étudiés, catégorisés comme lieux de pèlerinage mais qui peuvent être le siège de pratiques différentes.	**Tourisme**	Permet de savoir si le sanctuaire est uniquement un lieu de culte ou s'il accueille également des touristes.
		Pèlerinage	
FREQUENTATION	Donne une indication précieuse sur l'importance du lieu et sur son rayonnement à plusieurs échelles. L'enjeu est également de pouvoir dénombrer précisément les visiteurs venant à titre de pèlerins et ceux venant comme touristes.	**Nombre de visiteurs (touristes / pèlerins)**	Cette information est difficile à obtenir. Les sanctuaires étant des lieux auxquels on accède gratuitement et n'étant généralement pas équipés de systèmes de comptage, on ne peut avoir qu'une estimation du nombre total de visiteurs. Il est ensuite difficile de distinguer pèlerins et touristes.
		Origine des visiteurs	Cette information permet d'avoir une idée plus précise du rayonnement du lieu et d'éventuels liens d'attachement entre certains pays et certains sanctuaires.
RAYONNEMENT	Renommée du lieu.	**Local**	De la commune au département.
		Régional	Sanctuaire renommé dans la région où il se situe et les régions alentours, sans l'être dans la totalité du pays.
		National	Sanctuaire connu dans l'ensemble du pays.
		International	Sanctuaire connu en-dehors des frontières du pays.
		Uniquement catholique	Sanctuaire qui n'intéresse et n'est connu que des catholiques (locaux ou du monde entier).
RYTHME	Fonctionnement spatio-temporel général des lieux (horaires d'ouverture, variations de la fréquentation, etc.)	**Pèlerinage principal**	Date pour chaque sanctuaire autour de laquelle les pèlerins sont plus particulièrement invités à venir. Correspond généralement à une commémoration (anniversaire des apparitions, fête d'un saint)

		Saisonnalité (tourisme / pèlerinage)	Tous les lieux de pèlerinage ne fonctionnent pas au maximum de leurs capacités toute l'année. Idem pour les lieux touristiques. Dans certains lieux, des pèlerinages organisés ont lieu à date fixe.
DUREE DE LA VISITE	Permet d'évaluer le temps passé par les visiteurs dans ces lieux.	**< 1h**	En fonction du temps passé au sanctuaire, il sera alors intéressant d'étudier les pratiques : les visiteurs suivent-ils un itinéraire particulier ?
		½ journée	
		1 journée	
		Plusieurs jours	
TYPES DE MONUMENTS	Permet de savoir si le sanctuaire se limite à un seul édifice ou s'il est constitué d'un ensemble de bâtiments dédiés au culte et à d'autres activités. Donne une idée de l'emprise spatiale du sanctuaire.	**Chapelle**	Lieu de petite taille dédié au culte, qui comporte un autel et où l'exercice du culte est subordonné à l'autorité.
		Eglise	Edifice de taille variable consacré au culte et au rassemblement des chrétiens.
		Basilique	Titre conféré par le pape à une église dans certains sanctuaires.
		Cathédrale	Eglise principale d'un diocèse, où se trouve le siège de l'évêque du lieu, symbole de son autorité et de sa mission apostolique.
		Autre	Le lieu d'une apparition peut parfois être resté tel quel (grotte de Lourdes). Un sanctuaire peut également être constitué par d'autres édifices/monuments liés au culte (chemin de croix, statues) ou à l'histoire du lieu (maison d'un saint, d'un voyant).
		Espace délimité	Le sanctuaire ne se limite pas toujours à un seul édifice religieux. Il s'agit de savoir s'il y a un domaine délimité.
INFRASTRUCTURES	Accessibilité du lieu et possibilité ou non d'y séjourner. Sanctuaire développant ses propres structures d'accueil ou tributaire de la localité dans laquelle il se situe.	**Transports**	Prise en compte de la diversité des moyens de transport permettant d'accéder au lieu.
		Hôtellerie	Capacité d'accueil du lieu.
		Salles diverses	Autres infrastructures mises à la disposition des visiteurs.
DIMENSION IDENTITAIRE	Permet de savoir si le sanctuaire est un élément de reconnaissance, d'identité et si oui à quelle échelle et pour quelle population (uniquement les croyants ou non).	**Diocésaine**	Le diocèse est le territoire confié à un évêque. Chaque diocèse a son histoire propre. Certains lieux de pèlerinage sont assimilés à l'identité d'un diocèse. Ne concerne alors que les croyants.
		Locale	De l'échelle de la commune à celle du département.
		Régionale	Marqueur identitaire dans la région où il se situe et dans les régions alentours, sans l'être dans la totalité du pays.
		Nationale	Lieu de pèlerinage qui est aussi un symbole du territoire national.
		Catholique	Lieu de pèlerinage auquel sont attachés l'ensemble des catholiques du monde.
		Internationale	Lieu de pèlerinage auquel est attaché l'ensemble de la population mondiale
SACRALITE DU LIEU	Historicité de la valeur sacrée dans le lieu étudié.	**Antérieurement associé à une croyance**	Lieu qui, avant d'être un sanctuaire catholique était consacré à une autre divinité.
		Topographie particulière	Il est important de prendre en compte la topographie du lieu sachant que les collines, monts ou grottes sont souvent associés à des croyances religieuses ou magiques.

Après avoir établi cette grille de critères, je l'ai appliquée à vingt-quatre lieux de pèlerinage. Ces lieux ont été sélectionnés parce qu'ils présentaient au moins une composante qui rendait leur étude pertinente dans le cadre de la problématique choisie. Parmi eux se trouvent des sanctuaires faisant partie des plus connus, y compris hors de l'Eglise catholique (Lourdes, Fatima, Rome ou encore le Mont-Saint-Michel) mais également des sanctuaires connus quasiment exclusivement par les catholiques (l'île Bouchard, Pontmain, Kibého, San Damiano). Dès cette étape de présélection, des considérations pratiques ont guidé mon choix : si la surreprésentation des lieux de pèlerinage localisés en France reflète bien une réalité (la densité exceptionnelle du maillage du territoire français par les lieux de pèlerinage) elle est aussi liée au fait qu'il m'a été plus facile d'obtenir des données. De même aucun sanctuaire situé dans un pays de langue germanique ne figure dans ce tableau, en partie car la religion catholique y est beaucoup moins présente mais également parce que je ne maîtrise pas cette langue, ce qui complique la collecte de données en amont mais qui risquerait surtout de compromettre le travail de terrain.

Cette grille de vingt-quatre sanctuaires constitue une première base de données mais mes travaux se fondant en grande partie sur des études de terrain, il était encore trop ambitieux de vouloir étudier en détail ces vingt-quatre sanctuaires.

c) « Peser au poids du sanctuaire » : les dix-huit sanctuaires retenus pour l'étude

Face au choix auquel j'étais confrontée, la vieille expression « peser au poids du sanctuaire » n'aurait pu s'appliquer avec plus d'acuité. Il s'agissait en effet de sélectionner les lieux servant de fondement à l'étude et au raisonnement. Afin de restreindre à nouveau le champ de l'étude, j'ai cherché à déterminer dans la grille de critères précédente, ceux qui s'avéraient les plus discriminants. Sur les quatorze catégories, huit sont véritablement déterminantes. Au sein de ces huit catégories, il est encore possible d'affiner les critères eux-mêmes. Le but est de parvenir à éliminer les redondances, afin de ne pas mener la comparaison entre deux lieux trop semblables. Il faut donc bien réexaminer avec précision et méthode la première grille établie. Cela conduit à l'élaboration de la grille suivante :

Tableau 8 : Deuxième sélection de critères permettant de distinguer les sanctuaires

CATEGORIE	CRITERES	JUSTIFICATION
LOCALISATION	**Pays**	Critère de choix important : - Le nombre de sanctuaires retenus par pays doit être cohérent avec la proportion de population catholique et la proportion de sanctuaires dans le pays. Plusieurs situations concernant la place de la religion catholique sont observables. Il s'agit de veiller à ce que chacune soit représentée : - 1 : Pays traditionnellement catholiques où la religion imprègne encore fortement la culture et la vie nationales. - 2 : Pays traditionnellement catholiques mais où la pratique diminue et où la sécularisation est forte.

		- 3 : Pays traditionnellement catholiques mais ayant connu une période durant laquelle la pratique du culte était restreinte par le pouvoir politique. - 4 : Pays où le catholicisme est confronté à une autre religion, souvent de manière conflictuelle (peut correspondre à une situation passée ou présente). Ces deux dernières situations font que les sanctuaires de ces pays sont souvent liés à l'identité nationale.
	Ville	Autre critère déterminant et discriminant dans la catégorie localisation. Etant donné qu'il existe des sanctuaires de toutes les tailles et en de multiples lieux, il convient que soient représentés aussi bien des sanctuaires situés en-dehors des villes, dans des lieux isolés, que des sanctuaires situés dans des villes mondiales ou encore constituant eux-mêmes le cœur d'une ville.
STATUT	**Reconnaissance**	Afin de comprendre ce qui attire les pèlerins, il importe d'étudier à la fois des sanctuaires jouissant de statuts officiels accordés par l'Eglise (donc reconnus) que des lieux où les foules se pressent en pèlerinage alors que l'Eglise ne les considère pas comme des sanctuaires.
	Statut du pèlerinage	De la même manière que pour les lieux, le fait que le pèlerinage soit autorisé ou non est primordial. Le panel doit comprendre au moins un sanctuaire où les pèlerinages sont interdits, afin de tenter de comprendre pourquoi les visiteurs y affluent tout de même.
ANCIENNETE	**Date de fondation**	La religion catholique se caractérise entre autres par son histoire. Les sanctuaires accompagnant ses évolutions, il est important que toutes les époques soient représentées.
ORIGINE DU CULTE	**Apparition**	Les sanctuaires les plus connus sont généralement liés à une apparition, il est donc important de choisir des lieux liés à ce type d'expérience spirituelle.
	Sanctuaire marial	On entend par là un sanctuaire lié à la Vierge Marie. Cela comprend les lieux d'apparition mais également les lieux où l'on vénère une statue ou un objet lié à la Vierge. Cette précision est importante car les sanctuaires mariaux constituent une part très importante de l'ensemble des sanctuaires.
	Saint/Bienheureux (vie, reliques)	La dévotion envers les saints est un trait constitutif et particulier de la religion catholique. Il est donc important que des lieux liés aux saints soient présents parmi les lieux étudiés.
PRATIQUES	**Pèlerinage**	Il va de soi que les lieux retenus doivent être le siège de pratiques de pèlerinage, parfois exclusivement.
	Tourisme	Dans le cadre de la problématique choisie, il est important d'étudier un panel de lieux correspondant à des situations contrastées en termes de pratiques touristiques : - Pas de tourisme - Peu de tourisme - Tourisme équivalent au pèlerinage - Tourisme > pèlerinage
FREQUENTATION	**Nombre de visiteurs (pèlerins et touristes)**	Si tous les sanctuaires attirent un certain nombre de visiteurs, tous n'ont pas la même ampleur. Il est intéressant d'étudier des situations contrastées. Le nombre de visiteurs est pour cela un des premiers critères à prendre en compte. Ce critère est en outre directement lié à la catégorie précédente. Il s'agira de déterminer parmi les visiteurs le nombre de pèlerins et le nombre de touristes.
RAYONNEMENT	**Local**	La question du rayonnement d'un lieu est liée à celle de la dimension identitaire. On ne retient cependant un lieu qu'à partir du moment où il attire des visiteurs venus du département. On exclut les sanctuaires hyper-locaux (à l'échelle d'un seul village).
	Régional	
	National	
	International	
	Uniquement catholique	
DIMENSION IDENTITAIRE	**Diocésaine**	Dans l'optique de la problématique posée, la catégorie « dimension identitaire » s'avère primordiale. Il importe d'étudier des sanctuaires qui sont très fortement liés à l'histoire d'un pays, d'autres qui symbolisent l'identité catholique d'une partie de la population ou encore certains qui ne sont liés à aucune identité particulière.
	Locale	
	Régionale	
	Nationale	
	Catholique	

Ces critères ayant été retenus comme déterminants, c'est la variation d'un des paramètres qui détermine alors le choix de tel ou tel lieu. La combinaison de ces critères donne un certain nombre de cas de figure possibles. Par exemple, il faudra compter parmi les lieux étudiés un sanctuaire rassemblant les caractéristiques suivantes : sanctuaire marial reconnu, siège d'une ou plusieurs apparitions, fondé au XIX^{e} siècle, où le pèlerinage est autorisé, et fréquenté à la fois par des pèlerins et des touristes en grand nombre et venus du monde entier, ce lieu constituant le cœur d'une ville et représentant l'identité de la population d'un pays. On choisira également si possible un lieu présentant les mêmes caractéristiques mais lié à la vie d'un saint ou bienheureux, ou encore étant peu fréquenté, n'étant pas reconnu, étant très ancien ou très récent, ou n'ayant qu'un rayonnement à l'échelle locale, etc. Chaque cas de figure doit être représenté. Pour mettre à l'épreuve de manière plus objective les critères choisis de façon subjective, j'ai également appliqué aux lieux présélectionnés une analyse factorielle des correspondances (AFC). Cette analyse m'a permis d'identifier objectivement des groupes de sanctuaires partageant des caractéristiques communes (annexe 6). Ceux-ci recoupant largement les cas de figure précédemment identifiés.

Parmi ces vingt-quatre lieux, tous les cas de figure sont représentés mais parfois en double. C'est alors le critère de localisation qui s'est avéré déterminant. J'ai tout d'abord fait le choix de restreindre le panel des lieux étudiés au continent européen, à l'exception du sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe déjà étudié de manière approfondie. Le choix plus particulier de l'Europe se justifie par la diversité des situations observables (cf. supra cartes 1 à 4). Elle est à la fois le continent où la foi catholique est la plus anciennement enracinée et celui où elle a été probablement le plus remise en question. C'est également le continent qui a connu le premier les phénomènes de sécularisation et de laïcisation de la société et de l'espace. Enfin, dans certains pays d'Europe, les catholiques sont minoritaires et/ou sont parfois confrontés à des pressions venant du pouvoir politique ou d'autres groupes religieux, ce qui érige la religion catholique ainsi que les lieux et symboles qui y sont liés en éléments identitaires forts.

J'ai rappelé dans le tableau précédent quatre situations dans lesquelles peuvent se trouver les pays vis-à-vis du catholicisme :

- **Situation 1 :** *Pays traditionnellement catholiques où la religion imprègne encore fortement la culture et la vie nationales.* Cette situation m'a amenée à retenir le Portugal (90,5% de catholiques) représenté par le sanctuaire de Fatima.
- **Situation 2 :** *Pays traditionnellement catholiques mais où la pratique diminue et où la sécularisation et la laïcisation de la société sont fortes.* Ce cas de figure m'a amenée à retenir la France (75,5% de catholiques) et l'Italie (96,5% de catholiques).
- **Situation 3 :** *Pays traditionnellement catholiques mais ayant connu une période durant laquelle la pratique du culte était restreinte par le pouvoir politique.* Cette situation s'applique au Mexique,

ce qui m'a amené à conserver le sanctuaire de Notre Dame de Guadalupe. Les pays de l'ancien bloc de l'Est sont également caractéristiques de cette situation, ce qui m'a amenée, au début de mes recherches, à retenir les lieux de pèlerinage polonais.

- **Situation 4 :** *Pays où le catholicisme est confronté à une autre religion, souvent de manière conflictuelle (peut correspondre à une situation passée ou présente).* Le catholicisme n'est pas majoritaire dans tous les pays d'Europe dont un certain nombre ont été marqués par la Réforme. Dans cette optique, il aurait pu être intéressant d'étudier le cas d'un sanctuaire allemand mais j'ai préféré faire le choix d'un sanctuaire irlandais (Knock), pays où l'identité s'affirme justement par le biais de l'appartenance religieuse (catholiques irlandais contre anglicans et protestants britanniques). Cela a également été le cas en Espagne pendant plusieurs siècles (le sanctuaire de Compostelle s'est ainsi développé durant la période de la colonisation musulmane).

De cette nouvelle étape de sélection, appuyée sur la mise en œuvre de méthodes tant statistiques que qualitatives, résulte un panel de dix-huit lieux de pèlerinages qui ont donc été retenus initialement pour les travaux menés dans cette thèse et qui remplissent les différents critères identifiés (carte 6 et annexe 7). La surreprésentation des sanctuaires français (huit lieux sur les dix-huit) s'explique par des raisons pratiques (plus grande facilité d'accès aux données, pas de barrière de langue pour les enquêtes de terrain) mais se justifie également au regard de la densité du maillage du territoire par les sanctuaires.

Il est enfin important de préciser que la Terre Sainte est volontairement exclue de cette étude. S'il y a bien des sanctuaires en Terre Sainte qui auraient pu être étudiés individuellement (la Basilique de la Nativité à Bethléem ou encore l'église du Saint Sépulcre à Jérusalem), les lieux de Terre Sainte représentent un cas très particulier, la notion de sacré n'étant pas attribuée uniquement à un point précis mais à toute une terre. Je m'en tiendrai donc aux dix-huit sanctuaires suivants, correspondant aux trois grands « types » de sanctuaires catholiques précédemment identifiés et aux critères sélectionnés :

1- Lieux liés à des apparitions :

- **Notre-Dame de Guadalupe (Mexico)** : son importance en termes de nombre de visiteurs (20 millions par an, ce qui en fait le sanctuaire le plus visité au monde), ainsi que le fait qu'il est un élément identitaire très fort dans un pays où 86% de la population est catholique mais où la sécularisation progresse, justifient son étude.
- **Chapelle Notre-Dame de la Médaille miraculeuse (Paris)** : dans la même situation géographique que Notre-Dame de Guadalupe (au cœur de la capitale du pays), mais dans un pays où la société

est largement sécularisée, il constitue un bon élément de comparaison avec le sanctuaire mexicain.

- **Sanctuaires de Notre-Dame de Lourdes et de Fatima :** qui font partie des sanctuaires les plus visités d'Europe et sont emblématiques des sanctuaires liés aux apparitions mariales, tant pour les croyants que les non-croyants.
- **Knock :** ce sanctuaire irlandais fait partie des sanctuaires du XIX^{e} siècle qui ont fleuri en Europe à la suite d'apparitions mariales. Il est retenu ici pour sa forte dimension identitaire. Qualifié de « Lourdes irlandais », dans ce pays traversé par le conflit entre catholiques irlandais et protestants anglais, il acquiert une dimension de symbole national y compris pour la diaspora irlandaise installée outre-Atlantique.
- **Sanctuaire de Pontmain :** Retenu pour sa localisation (petit village excentré, qui ne s'est pas particulièrement développé à la suite de l'apparition mariale de 1871) et son rayonnement à la fois local et international (lien avec un sanctuaire libanais) sans vraiment passer par l'échelon national.
- **L'île Bouchard :** c'est un des sanctuaires les plus récemment reconnus et qui est de ce fait en train de commencer à se développer et de franchir petit à petit les étapes du processus de reconnaissance des apparitions.
- **Medjugorje :** il s'agit du cas le plus connu de sanctuaire où la pratique du pèlerinage n'est autorisée qu'à titre privé. En outre, le phénomène d'apparitions y est toujours en cours ainsi que la procédure d'étude par les autorités ecclésiastiques, ce qui permet d'analyser le processus à l'œuvre et d'en comprendre les ressorts.
- **San Damiano :** ce lieu constitue un des rares cas de sanctuaires officiellement non reconnus par l'Eglise catholique, où la pratique de pèlerinages est interdite. Pourtant, des pèlerins catholiques continuent de s'y rendre.

2- Sanctuaires mariaux :

- **Częstochowa :** C'est, en plus de son ancienneté (sanctuaire qui remonte au XIV^{e} siècle) dans le même ordre d'idée que Knock que ce lieu est retenu : sanctuaire le plus important de Pologne, image de la Vierge à laquelle sont associés les catholiques polonais, ce lieu a acquis une dimension symbolique d'autant plus forte que le pèlerinage à Częstochowa était, durant la période communiste traversée par la Pologne, une manière de défier le pouvoir en place.
- **La Sainte Maison de Lorette :** autre sanctuaire marial, retenu ici pour son ancienneté (fondé en 1294) et son histoire particulière. Après avoir été, au Moyen Âge, un des lieux de pèlerinage les

plus fréquentés d'Occident, il a peu à peu décliné jusqu'à devenir davantage une curiosité touristique qu'un sanctuaire. Il connaît cependant un renouveau depuis la fin du XX^{e} siècle.

- **Notre-Dame de Fourvière (Lyon) :** Sanctuaire marial ancien qui a connu un renouveau au XIX^{e} siècle. Il est retenu ici pour cette longue histoire et pour sa dimension symbolique : faisant partie de la *skyline* de Lyon, il est un élément d'identité et de reconnaissance pour les Lyonnais, qu'ils soient ou non catholiques.

3- Sanctuaires liés à des saints :

- **Sainte-Croix-de-Jérusalem (Rome) :** la ville abrite à la fois l'Etat du Vatican, capitale du monde catholique, et de nombreux sanctuaires tout en faisant partie des principales destinations touristiques à l'échelle mondiale. Si toute la ville mériterait une étude à elle seule, c'est ici uniquement la basilique Sainte-Croix-de-Jérusalem qui est considérée et ce pour deux raisons. La première est d'ordre pratique : le Saint Siège ayant refusé ma demande de réaliser des enquêtes Place Saint Pierre, j'ai dû m'orienter vers d'autres lieux de pèlerinage que les quatre basiliques majeures dépendant du Vatican (Saint-Pierre, Saint-Jean-de-Latran, Sainte-Marie-Majeure et Saint-Paul-Hors-les-Murs). J'ai donc choisi une des trois basiliques mineures, Sainte-Croix-de-Jérusalem, qui est un des sanctuaires les plus anciens, construit sur l'ordre de Sainte Hélène, mère de l'Empereur Constantin, afin d'abriter les reliques de la Passion du Christ retrouvées par elle en Terre Sainte en 326. Ces reliques du Christ (le Saint par excellence) y sont vénérées, ainsi que Sainte Hélène. Une chapelle y également dédiée à Antoinette Meo, une petite Romaine décédée à l'âge de sept ans et déclarée Vénérable en 2007 par le pape Benoît XVI.
- **Saint-Jacques-de-Compostelle :** probablement le sanctuaire lié à un saint le plus connu du monde et un des plus fréquentés. La patrimonialisation croissante des chemins qui y mènent permet en outre une lecture claire de la question du chemin à parcourir, centrale dans la pratique du pèlerinage.
- **Mont-Saint-Michel** : ce sanctuaire a été retenu en raison de sa dimension symbolique et de l'importance du tourisme qui y dépasse les pratiques de pèlerinage. Ce monument est indissociablement lié à l'identité française et largement utilisé comme cliché du discours touristique sur la France. Le fait que la dimension touristique y ait peu à peu supplanté la dimension religieuse rend l'étude de ce sanctuaire particulièrement pertinente.
- **Sainte Anne d'Auray :** retenu pour son lien très fort avec l'identité régionale bretonne. Sainte Anne est désignée comme patronne des Bretons et la fête de Sainte Anne a intégré le folklore régional.

- **Sanctuaire Sainte Thérèse de Lisieux :** Retenu pour son caractère récent (le sanctuaire s'est développé au début du XX^{e} siècle) et son universalité. Ce sont des dons envoyés du monde entier qui ont permis la construction de la basilique.
- **Wadowice :** la ville natale du pape Jean-Paul II. Depuis la mort du pape en 2005, le nombre de Polonais et de catholiques étrangers venant se recueillir sur les lieux de l'enfance de Karol Wojtyla. Sa béatification (le 1er mai 2011) et sa canonisation (le 27 avril 2014) permettent d'observer la sanctuarisation de lieux du quotidien (appartement, lycée, pâtisserie et autres lieux fréquentés par Karol Wojtyla).

Au début de mon travail de thèse, c'est donc au poids de ces dix-huit sanctuaires que j'ai décidé de peser les pratiques spatiales des touristes et des pèlerins. Représentant les différentes catégories de sanctuaires existant dans l'Eglise, tous ces lieux, qu'ils soient officiellement reconnus ou non, sont les laboratoires de pratiques spatiales qui peuvent être pèlerines ou touristiques mais qui sont surtout hybrides.

d) Quels poids pour la balance ? Le choix méthodologique de l'enquête et des entretiens

Une fois le choix des lieux effectué, il m'a ainsi fallu élaborer une méthode permettant de récolter des données qualitatives, mais tout de même en quantité suffisante pour être significatives. Pour satisfaire ce double objectif quantitatif et qualitatif, j'ai fait le choix de réaliser des enquêtes sur questionnaires fermés auprès des visiteurs des sanctuaires. Ayant déjà pu tester et affiner cette méthode au cours de mes travaux de master, j'ai élaboré, au début de mes travaux de thèse, un questionnaire unique que j'ai ensuite utilisé sur tous mes terrains. Ce questionnaire se compose de 19 questions réparties en trois sections différentes (informations générales, motif et déroulement de la visite, connaissance et perception du site). A chacune de ces questions, le visiteur choisit ou classe différentes propositions. Seules trois questions donnent lieu à des réponses plus libres : les deux questions concernant respectivement les sites touristiques et les sanctuaires visités et l'avant-dernière question demandant au visiteur de donner trois mots pour décrire le sanctuaire (le questionnaire peut être consulté en annexe 8). Le fait d'avoir recours à un questionnaire fermé et non semi-directif était très important car, outre le fait qu'il rend possible l'analyse comparative des résultats, il permettait de rassurer le visiteur. En effet, sa tâche est simple et rapide puisqu'il ne s'agit que de choisir des réponses. Il est donc moins réticent à participer à l'enquête. Lors de mon tout premier terrain de master, en 2010, j'avais choisi de donner le questionnaire aux personnes interrogées en leur demandant de le remplir elles-mêmes. Il me semblait que de cette manière j'évitais d'influencer les réponses des visiteurs. Le questionnaire était alors beaucoup plus factuel : peu de questions portaient sur les représentations et aucune liberté n'était laissée aux visiteurs (pas

de mots à trouver), ce qui fait que le procédé a bien fonctionné. L'année suivante, dans le cadre de mon M2, j'ai commencé les enquêtes avec l'intention d'opérer de la même manière. Or cette fois, j'avais introduit des questions plus ouvertes (classer les lieux, donner des mots) et j'avais très souvent la mauvaise surprise de me voir retourner des questionnaires seulement à moitié remplis. Dans ce cas, difficile de rendre la feuille à la personne en lui disant qu'elle a mal rempli le formulaire et en la priant de compléter… J'ai donc, sur tous les terrains étudiés ici, fait le choix de poser moi-même les questions aux visiteurs, dans leur propre langue dans la mesure du possible, en leur montrant le questionnaire et en cochant devant eux les réponses qu'ils m'indiquaient. Peut-être ai-je parfois biaisé certaines réponses, par exemple en insistant pour obtenir les trois mots décrivant le sanctuaire, mais dans la majorité des cas, le fait que je pose les questions a facilité le contact et m'a permis, à l'occasion, d'avoir ensuite des discussions très riches sur les impressions des personnes interrogées. J'ai pu recueillir du verbatim dont l'exploitation se révèle très complémentaire aux enquêtes proprement dites. La pluralité des langues proposées aux visiteurs m'a aussi permis d'élargir le spectre des personnes interrogées. En effet, je disposais à chaque fois du questionnaire en six langues (français, anglais, espagnol, italien, portugais, polonais – auxquelles s'est ajouté le croate dans le cas de Medjugorje). J'ai quelquefois regretté de ne pas avoir fait traduire mon questionnaire en allemand mais ne parlant pas cette langue moi-même j'ai été de toute façon incapable d'interroger les rares visiteurs allemands que j'ai croisés ne parlant pas d'autre langue que la leur. De même, dans certains lieux, des questionnaires en chinois et en japonais auraient été très intéressants mais au problème linguistique déjà mentionné pour les Allemands s'ajoutait celui que les visiteurs asiatiques viennent la plupart du temps en groupe et que le rythme de la visite ne leur laisse pas le temps de s'attarder. Toujours est-il que grâce à la multiplicité des langues proposées, le biais linguistique a été considérablement réduit. J'ai ainsi pu interroger des ressortissants de 43 nationalités différentes. Ces enquêtes ont été réalisées dans les sanctuaires avec l'accord des recteurs concernés et sur une période donnée. Afin de constituer des panels comparables et une base de données maniable, j'ai rempli une cinquantaine de questionnaires par sanctuaires. Si certains visiteurs se sont contentés de répondre aux questions sans donner beaucoup de détails, un certain nombre ont profité de telle ou telle question pour m'expliquer en détail leur démarche ou me raconter l'une ou l'autre expérience vécue dans un sanctuaire. Il m'est arrivé presque dans tous les lieux étudiés que certaines enquêtes donnent ainsi lieu à des discussions d'une demi-heure à une heure. Cela m'a permis de recueillir également un verbatim très riche. Si le panel d'enquêtes réalisées dans chaque lieu a été constitué de manière à être significatif, on peut regretter qu'il ne soit pas plus conséquent. Partant des estimations du nombre de visiteur données par les sanctuaires, il est certain qu'une cinquantaine de réponses sur plusieurs milliers ou millions de visiteurs peut sembler bien maigre. Il s'agissait cependant ici de tester la viabilité de la méthodologie et d'obtenir

des résultats qualitatifs. Pour ces raisons, il était pour moi essentiel de procéder en personne aux enquêtes et il m'aurait été difficile d'en faire davantage dans le temps imparti. A présent que la méthodologie et le protocole d'enquête ont fait leurs preuves, ils peuvent être menés à plus petite échelle.

La conjugaison des observations et des enquêtes réalisées sur le terrain, auxquelles s'ajoute le verbatim récolté auprès des visiteurs interrogés, m'ont permis de saisir les représentations des visiteurs. Bien entendu, la méthodologie est loin d'être parfaite et on peut critiquer la petite taille du panel de visiteurs interrogés dans chaque lieu mais à partir de ces observations et enquêtes apparaissent déjà des redondances et se dessinent des représentations communes. C'est donc que les panels sont représentatifs.

Les enquêtes ont finalement été menées dans treize des dix-huit sanctuaires initialement retenus, à savoir Pontmain, la Rue du Bac, Fourvière, Lisieux, Lourdes, L'Ile-Bouchard, Sainte-Anne-d'Auray, Knock, Medjugorje, Sainte-Croix-de-Jérusalem, Fatima et Saint-Jacques-de-Compostelle (cf. tableau 2 en introduction). Pour le cas de Notre-Dame de Guadalupe, ne disposant pas du temps nécessaire pour réaliser un nouveau terrain au Mexique, je me suis fondée sur le résultat des enquêtes et sur les entretiens que j'avais déjà réalisés au cours de mes séjours de terrain de master. Pour ces mêmes questions d'emploi du temps et de difficultés d'obtention des autorisations nécessaires, je n'ai finalement pas réalisé d'enquêtes à Notre Dame de Lorette. Néanmoins, ce sanctuaire étant dans une situation se situant au croisement de celle du Mont-Saint-Michel et de Saint-Jacques-de-Compostelle, il n'est pas certain qu'une enquête aurait apporté beaucoup d'éléments nouveaux. Elle aurait certes pu conforter les résultats obtenus. L'obligation de renoncer au terrain polonais a été plus gênante. Le cas de la Pologne représentait une véritable plus-value dans l'étude, du fait de la collusion entre catholicisme et résistance à l'Union Soviétique et donc de l'utilisation du sanctuaire et du pèlerinage comme symbole national et acte de résistance. Bien que j'aie entrepris l'apprentissage du polonais dans le but de me rendre sur le terrain, je n'ai pas réussi à avoir de contact suffisamment solide avec les autorités des sanctuaires pour pouvoir réaliser mon enquête dans le temps imparti. Elle pourra peut-être être menée dans le futur. Enfin, en ce qui concerne San Damiano, j'y ai bien fait un séjour de terrain en août 2014. Les demandes d'autorisations envoyées aux responsables de l'*Associazione Madonna delle Rose* (organisme qui gère le lieu) étant restées sans réponse, j'ai tout de même tenté ma chance et suis allée sonner directement au bureau de l'association. Une dame, qui, j'allais l'apprendre ensuite, était la responsable de l'association à qui j'avais envoyé ma demande, sort et vient me parler. Une grille nous sépare, qu'elle n'a visiblement pas l'intention d'ouvrir. Elle me dit alors qu'elle a bien reçu mes messages. Elle a cependant oublié ce dont il s'agissait. Je lui rappelle donc ma démarche et elle

répond que cela lui paraît très intéressant mais qu'il aurait fallu que je la « prévienne avant » (sic), afin qu'elle trouve des gens à me présenter pour répondre à mon questionnaire. J'explique donc une nouvelle fois que mon principe est d'interroger au hasard les visiteurs présents mais elle ne souhaite pas que je procède de cette façon pour la raison suivante : parmi les visiteurs, « il y en a qui sont là davantage pour la fraternité, pas tellement pour la spiritualité ». Confrontée à cette fin de non-recevoir, je me suis donc contentée d'échanges informels avec plusieurs personnes venues comme bénévoles pour le camp des familles qui allait avoir lieu la semaine suivante, ainsi qu'avec quelques visiteurs. J'ai également pu visiter la totalité des terrains appartenant à l'association et assister à une réunion, ce qui, malgré tout, m'a donné un certain nombre d'éléments de réflexion sur ce cas atypique.

Conclusion

L'étude du religieux en géographie ne peut se limiter à une description monographique des différentes religions. Les organisations spatiales propres à chaque système religieux ont déjà été mises en évidence par les géographes, de même que leurs implications géopolitiques. La sécularisation de la société, en revanche, si elle a fait l'objet d'études en sciences humaines (notamment dans les travaux de Marcel Gauchet) et en sociologie (travaux de Danièle Hervieu-Léger), reste ignorée par la géographie. Seuls les travaux de l'UMR ESO autour des recompositions territoriales de l'Eglise catholique dans l'Ouest de la France l'abordent en filigrane.

La sécularisation est pourtant particulièrement perceptible dans l'espace. Suivant le degré de sécularisation de l'Etat, par exemple, les édifices religieux vont, ou non, être présents dans l'espace, mais c'est surtout selon le degré de sécularisation de la société que le religieux va être ou ne pas être dans l'espace, qu'il soit public ou privé. La différence est grande entre le Mexique où les images de la Vierge et du Christ sont omniprésentes dans les maisons, les véhicules et même les rues, et la France où les marqueurs du religieux disparaissent et où l'organisation de processions ou autres manifestations religieuses font polémique[22]. Dans le cas mexicain, l'Etat est laïque mais la société est demeurée majoritairement catholique et la religion est toujours une affaire publique. Dans le cas français, la société s'est sécularisée : le religieux n'a pas disparu mais il est cantonné à la sphère privée. Les implications spatiales de ces différents degrés de sécularisation sont particulièrement intéressantes à étudier : la sécularisation amène à questionner l'inscription du sacré dans l'espace, non seulement à travers les lieux religieux, mais bien à travers les pratiques. Celles-ci permettent d'accéder aux représentations de l'espace construites par les individus - puisqu'elles les traduisent – et aux valeurs qu'ils lui accordent. Les pratiques traduisent/mettent en actes des représentations qui elles-mêmes traduisent/trahissent des valeurs. Les pratiques sont ainsi partie prenante d'un paradigme indiciaire (Carlo Ginzburg) un indice de la valeur accordée à l'espace.

Les sanctuaires catholiques constituent un laboratoire idéal pour étudier pratiques spatiales et représentations et apprécier les évolutions connues par la valeur sacrée. Pour des raisons pratiques tout d'abord : ce sont des lieux ouverts à tous, suffisamment nombreux et généralement très accessible. D'autre part, beaucoup de sociétés aujourd'hui sécularisées ont un passé chrétien et plus particulièrement catholique : il y a donc une réelle possibilité de saisir l'évolution du processus de sécularisation (car toutes les sociétés ne sont pas également sécularisées) et d'en apprécier la

[22] On notera par exemple, la polémique suscitée en 2010 par la décision du quotidien gratuit 20 minutes de ne pas publier les pages de publicité du diocèse de Lyon pour la fête du 8 décembre, ces pages rappelant l'origine religieuses de la fête. L'affiche « Merci Marie » présentant une image de la Vierge fait pourtant partie de l'iconographie de la fête des Lumières.

traduction spatiale. Enfin, dans ces sanctuaires, il est possible de mener des campagnes d'observation mais également des campagnes d'enquêtes auprès des visiteurs, étape indispensable pour pouvoir saisir les représentations. L'étude menée ici est essentiellement qualitative mais le choix des terrains a été effectué selon un ensemble de critères, certes perfectibles, mais considérés comme les plus déterminants possibles.

Conclusion partielle

Cette première partie a permis de dresser la carte de ce qu'il convient d'explorer tout au long de ce travail. L'étude du sanctuaire de Guadalupe, à Mexico, a montré que les lieux de pèlerinage sont les lieux d'une hybridation, tant des valeurs apposées à l'espace que des pratiques spatiales qui y sont mises en œuvre par les visiteurs. Ces lieux de pèlerinage sont avant tout des lieux de cristallisation d'une valeur sacrée. Cela en fait des espaces *a priori* dévolus à des pratiques principalement sacrées. Or, pratiques pèlerines et pratiques touristiques y sont non seulement concomitantes mais, selon les termes d'Alphonse Dupront (1967), elles se « contaminent » mutuellement : des pratiques hybrides apparaissent.

L'hypothèse que conduit à poser le constat de cette hybridation des pratiques, est celui d'une évolution de la valeur sacrée elle-même, de sa cristallisation dans l'espace et partant, des représentations qui y sont attachées. Une simple étude lexicale des termes du sujet met déjà en évidence le déploiement de la signification du terme « sacré ». Celui-ci est désormais appliqué à des espaces qui ne font pas nécessairement référence au religieux. Ce déploiement du sens du sacré et cette démultiplication de ses points de cristallisation ont à voir avec le processus de sécularisation de la société. Cette dernière est un fait majeur des XX^{e} et XXI^{e} siècles dans les sociétés occidentales (principalement les plus fortement christianisées) et ses répercussions sur l'espace et les pratiques demandent à être étudiées de manière plus approfondie. C'est ce que doit permettre l'étude comparative de différents lieux de pèlerinage situés dans des pays dans lesquels la sécularisation est plus ou moins forte.

La carte 6 permet ainsi, au début de ce travail, d'avoir un premier aperçu des lieux initialement retenus pour l'étude, ceux où ont été effectivement réalisées les enquêtes, comme ceux pour lesquels le travail de terrain n'a pas été possible. Cette première cartographie représente des données macroscopiques et se veut encore très générale. J'ai fait le choix d'indiquer en fond la proportion de population catholique de chaque pays. Il faut cependant noter que la part de population catholique ne reflète pas fidèlement le degré de sécularisation de la société. En effet, les proportions représentées sur la carte 6 correspondent à la part de population qui est *de culture* catholique (individus baptisés et/ou se disant de culture catholique[23]). Ce chiffre reflète une réalité officielle qu'on pourrait presque qualifier « d'administrative », mais un individu peut très bien avoir conscience que sa famille est « historiquement » catholique, voire être baptisé, sans que la religion fasse partie de son quotidien et sans la pratiquer lui-même. Ce qui permet plus sûrement d'évaluer le

[23] Le site *Catholic-hierarchy*, dont sont tirées les données, compulse les sources officielles (annuaires statistiques de l'Eglise et des différents diocèses, recensements lorsqu'ils prennent en compte la religion).

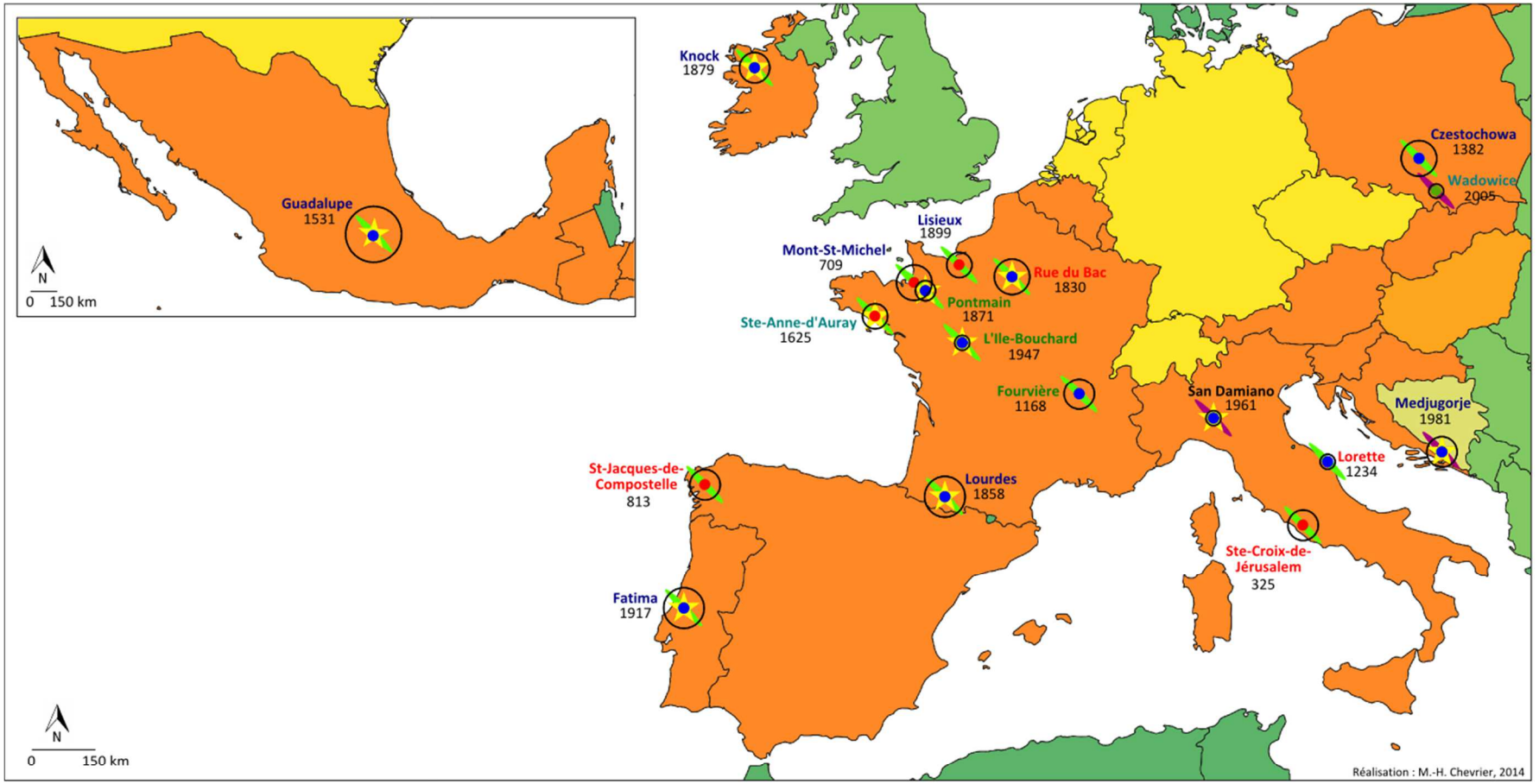
degré de sécularisation de la société est la part de population se disant *croyante* de telle ou telle religion et, au sein de ce groupe de croyants, la part des pratiquants. La part de population catholique qui est représentée ici n'a donc pas pour but d'évaluer le degré sécularisation des différents pays mais de donner une idée de la place occupée « théoriquement » par le christianisme en leur sein. Outre cette contextualisation de la « catholicité théorique » de chaque pays, les données macroscopiques représentées ici permettent de bien saisir la diversité des lieux de pèlerinage étudiés, à la fois en ce qui concerne l'origine du culte (apparition mariale, culte marial, vie d'un saint), mais également l'inscription historique, la fréquentation et la reconnaissance par les autorités et la population.

Cette carte permet de bien observer que le réseau de lieux de pèlerinage qui maille le territoire est loin d'être fixe : beaucoup ont disparu au fil des siècles mais il s'en crée régulièrement de nouveaux à l'échelle mondiale. Des sanctuaires pluriséculaires tels que Sainte-Croix-de-Jérusalem ou Saint-Jacques-de-Compostelle ont ainsi le même statut que L'Ile-Bouchard, fondé en 1947 et reconnu comme sanctuaire en 2001. Tous, néanmoins, ne suscitent pas le même intérêt. La carte permet de constater les différences de fréquentation entre ces lieux. Le seul critère de l'ancienneté (qui confère au lieu un caractère historique) n'est pas suffisant pour expliquer ces variations de fréquentation : certains sanctuaires récents (tels que Fatima ou Lourdes) reçoivent en effet autant de visiteurs, voire plus, que des sanctuaires plus anciens. Il est à noter que les chiffres de fréquentations représentés sur la carte 6 sont des estimations données par les sanctuaires. Il est en effet impossible d'avoir des données exactes concernant le nombre de visiteurs dans les sanctuaires. Tous les interlocuteurs que j'ai interrogés à ce sujet ont été très honnêtes sur ce point : il n'existe à ce jour aucune méthode de comptage réellement efficace dans les sanctuaires. Les seuls chiffres sûrs dont disposent les sanctuaires concernent les pèlerinages organisés qui s'annoncent en amont de leur venue en indiquant le nombre de pèlerins. Est également connu le nombre d'hosties consommées par an mais ce chiffre exclut les visiteurs venus sans motif religieux et aboutit à compter plusieurs fois les mêmes personnes. Il faut donc se contenter des estimations. Quant à savoir quel est le nombre de touristes ou le nombre de pèlerins, tous les recteurs de sanctuaires et les offices de tourisme s'accordent à dire que c'est impossible. Les difficultés d'accès aux données chiffrées ne viennent pas des autorités auxquelles je me suis adressée mais bien de l'objet étudié lui-même. Les estimations données ici peuvent cependant être considérées comme fiables. Il sera dès lors intéressant d'identifier les facteurs explicatifs des variations dans l'attractivité des lieux.

Enfin, apparaît ici un autre critère pris en compte pour le choix de lieux à étudier, qui est celui de la reconnaissance par les populations. Il faut entendre ici la reconnaissance du lieu *en tant que lieu de pèlerinage*, ce qui met en avant les liens « affectifs » entretenus par les individus avec le lieu. Cela explique pourquoi Fatima et Lourdes, pourtant mondialement connus, apparaissent ici

comme des sanctuaires reconnus uniquement à l'échelle nationale. L'un comme l'autre sont respectivement le lieu de référence et le lieu privilégié de pèlerinage des Portugais et Français. Saint-Jacques-de-Compostelle, en revanche, est un lieu de pèlerinage dont la signification est aussi intense pour des pèlerins Espagnols, Français, Mexicains, Japonais ou autres. Même s'il fait l'objet d'un indéniable attachement plus particulier des Espagnols, l'ensemble des catholiques y sont attachés, tout comme c'est le cas des lieux de pèlerinage romains ou de la Terre Sainte. La valeur sacrée y transcende les identités nationales. Ces données macroscopiques doivent à présent être passées au crible du terrain pour pouvoir apprécier les conséquences de la sécularisation de la société sur les pratiques pèlerines et touristiques dans les espaces sacrés. La question du rôle joué par la sécularisation peut être posée en termes de rupture ou continuité : accentue-t-elle une division étymologique et originelle entre sacré et profane ou permet-elle au contraire l'émergence d'un continuum ?

Carte 6 : Première cartographie des lieux retenus pour l'étude
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2014)



Type de sanctuaire

- Sanctuaire marial
- Sanctuaire lié aux saints
- Sanctuaire lié à une personnalité de l'Eglise

Particularité

Lieu d'apparition

Nombre de visiteurs annuels dans les sanctuaires

20 000 000
6 000 000
1 500 000
100 000

(Source: sanctuaires)

Reconnaissance par l'Eglise

1858 : date de fondation

Sanctuaire reconnu
Sanctuaire non reconnu

Echelle de reconnaissance des sanctuaires par la population

San Damiano : pas de reconnaissance particulière
Fourvière : reconnaissance à l'échelle diocésaine
Ste Anne d'Auray : reconnaissance à l'échelle régionale
Fatima : Reconnaissance à l'échelle nationale
Rome : Reconnaissance à l'échelle internationale (catholiques)

Part de population catholique

- 0-2%
- 2 - 10%
- 10 - 20%
- 20 - 50%
- 50 - 70%
- > 70%

(Source : David McCheney, 2005, www.catholic-hierarchy.org)

Deuxième partie :

Des lieux et des pratiques, entre continuité et ruptures

Photographie 3 : Entrée de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle, un distinguo pèlerins / touristes
(Cliché : M.-H. Chevrier, 20/08/2016)

Cette photographie prise à l'entrée d'un des lieux de pèlerinage comptant parmi les plus renommés illustre bien la nouvelle problématique à laquelle se retrouvent confrontés les sanctuaires dans un contexte de sécularisation et de massification et diversification des pratiques touristiques : l'hybridation des pratiques. Les recteurs de sanctuaires pointent la difficulté de gérer deux types de mobilités (religieuse et touristique) qui se traduisent par des pratiques, une compréhension et une appréciation différentes des lieux de culte (Fournier, 1993). Ici, la séparation est stricte : les pèlerins qui souvent ont marché pendant plusieurs jours pour arriver jusqu'à la cathédrale, disposent d'une entrée réservée. Les efforts fournis sur la route leur donnent un accès plus légitime au lieu que les touristes. La rupture à l'entrée de l'édifice est nette mais à l'intérieur, pèlerins et touristes se mélangent : la frontière entre pèlerinage et tourisme devient alors, pour l'observateur, beaucoup plus ténue.

Chapitre 4 : Généricité des lieux, diversité des pratiques

« Et moi je te le déclare : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise. »
(Matthieu 16, 18)

« Derrière le pittoresque des détails propres à telle ou telle situation, des processus identiques, ou pour le moins voisins, sont à l'œuvre. »
(Alain Reynaud, 1984)

La citation biblique placée en exergue de ce chapitre pourrait presque sonner comme une objection au travail entamé ici. Elle reprend en effet ce qui est considéré comme l'acte de fondation de l'Eglise par le Christ lui-même. Or la première pierre posée par le Christ n'est ni de calcaire, ni de granit ni d'aucun autre substrat géologique local, mais bien humaine. L'Eglise elle-même ne désigne rien d'autre dans son sens premier (du grec *ekklesia*) que l'assemblée des croyants. Le *Catéchisme de l'Eglise catholique* le rappelle sans détour : « Le Christ est le vrai Temple de Dieu, « le lieu où réside sa gloire » ; par la grâce de Dieu, les chrétiens deviennent, eux aussi, temples de l'Esprit Saint, les pierres vivantes dont est bâtie l'Eglise » (art. 1197). Les églises, édifices religieux, ne seraient donc que des bâtiments fonctionnels destinés à abriter la célébration liturgique et ainsi toutes construites sur un même modèle établi selon des considérations purement pratiques. Voilà donc venir l'objection : pourquoi fonder une étude comparative sur des bâtiments qui ne seraient que des outils standardisés ? Pour que la comparaison soit valide, ne faudrait-il pas plutôt comparer les lieux de cultes entre les différentes religions ? Pourquoi, en outre, comparer autant de lieux ? Ne risque-t-on pas une certaine redondance et/ou superficialité ?

A cela, rappelons que les sanctuaires sont, à l'échelle de l'Eglise catholique, des lieux exceptionnels. Ils sont d'ailleurs la plupart du temps extraits du maillage territorial ecclésiastique ordinaire : à part quelques exceptions, les grands sanctuaires ne sont pas des églises paroissiales. Lorsque c'est le cas (à l'Ile-Bouchard, par exemple, mais aussi à Knock), deux pastorales* bien distinctes sont menées : on ne mélange pas les affaires du sanctuaire et celles de la paroisse. Les sanctuaires partagent donc bon nombre de caractéristiques identiques mais sont également exceptionnels. Comme l'a montré la liste de critères utilisés pour étudier les lieux retenus (tableau 8), chaque sanctuaire par son histoire, sa taille, sa fréquentation ou autre diffère des autres. Or, la comparaison repose sur le clivage ressemblances / différences. Les similitudes entre lieux comparés jouent le rôle de points d'ancrage tandis que les différences sont ce qui permet de dégager les processus à l'œuvre et d'en identifier les différents paramètres. Autrement dit, la démarche comparative, comme le rappelle Alain Reynaud (1984), a besoin d'un modèle : ce sont alors les écarts au modèle qui rendent la comparaison fructueuse.

D'où la nécessité de comparer un grand nombre de cas. En effet, si seulement deux sanctuaires sont étudiés, la comparaison peut mettre en évidence certains points mais ne prouve rien : si les deux lieux sont totalement différents, la comparaison échoue tandis que si les deux cas sont très proches, les ressemblances l'emportent sur les différences sans affiner le modèle. Mener à bien des comparaisons multiples permettra de repérer différents types d'écart au modèle et donc de mieux dégager quelles sont variations entre les sanctuaires, dans les lieux et les pratiques et ce qui en est l'origine.

Avant de commencer l'étude comparative proprement dite, il est nécessaire de dégager en quoi les sanctuaires retenus pour l'étude sont comparables et donc ce qui fait à la fois leur unité et leur diversité.

1- De sanctuaire en sanctuaire, du pareil au même ? Réflexion sur la généricité des sanctuaires dans l'Eglise catholique.

« Un pour tous, tous pour Un », voilà finalement qui résumerait bien la multiplicité des édifices religieux et sanctuaires à l'échelle du globe : ils accueillent tous la présence du Christ et sont tous théoriquement construits dans l'unique but de rappeler aux hommes cette présence[24]. En effet, si l'Eglise se proclame avant tout comme étant le corps du Christ, cette foi s'incarne néanmoins dans l'espace : « Dans sa condition terrestre, l'Eglise a besoin de lieux où la communauté puisse se rassembler : nos églises visibles, lieux saints, images de la Cité sainte, la Jérusalem céleste vers laquelle nous cheminons en pèlerins » (*Catéchisme de l'Eglise Catholique*, art. 1198). Cet article du Catéchisme soulève un point très intéressant : la matérialisation dans l'espace de réalités abstraites (ici la foi) ne serait pas une simple caractéristique de l'homme mais un véritable *besoin*, inhérent à la nature humaine même. Point à retenir pour éclairer l'inscription des valeurs dans l'espace. Le philosophe et historien Mircea Eliade va dans ce sens lorsqu'il note, au début de son ouvrage Le sacré et le profane, qu'il y a, pour tout homme, des « portions d'espaces qualitativement différentes » (Eliade, 1957) : pour « l'homme religieux », certaines portions d'espaces sont investies de la présence divine (qui sera donc matérialisée par un édifice quelconque), tandis que pour l'homme profane, les endroits privilégiés vont être liés à des expériences personnelles vécues (une rencontre, un souvenir d'enfance : toutes choses qui sont liées à certains éléments du paysage voire qui ont put être matérialisées par une trace laissée, graffiti ou autre). Cette spatialisation du sacré ne va pas, dans l'Eglise catholique, sans une certaine *généricité* (Chevrier, 2011).

[24] S'il s'agit de leur seule vocation d'un point de vue théologique, la construction d'un édifice religieux peut cependant être et a souvent été un enjeu territorial et politique.

a) Généricité des édifices religieux dans l'Eglise catholique : tous sur le même modèle ?

Le concept de généricité est, en géographie, plutôt utilisé pour désigner des gares, des rues ou d'autres lieux de passage. Pourtant, comme le fait remarquer Jacques Lévy dans sa définition, « la plupart des lieux peuvent être considérés, d'un certain point de vue, comme génériques » dans la mesure où « on trouve toujours au moins certaines caractéristiques reproduites ailleurs ». Les lieux génériques ne sont pas des lieux identiques mais des lieux organisés suivant un même modèle : voilà ce qui est entendu ici par générique. C'est cette généricité qui permet la comparaison. En effet, pour être opérante, la comparaison nécessite de passer par l'étape de la modélisation. Un modèle, comme le définit Alain Reynaud, est « la « moyenne » d'un grand nombre de cas réels [qui] permet de comprendre chacun d'eux dans ses grandes lignes, même s'il n'en traduit parfaitement aucun. » (Reynaud, 1984). Afin de choisir les sanctuaires à étudier, un premier volet de la modélisation a déjà effectué : une modélisation critériologique. Un ensemble d'indicateurs a été retenu qui donnaient une grille définissant les lieux qui pouvaient être considérés comme des sanctuaires. Cette modélisation critériologique est maintenant conduite à l'échelle des sanctuaires eux-mêmes, permettant de dégager l'économie générale de l'espace des sanctuaires.

Les catholiques le proclament inlassablement lorsqu'ils récitent le Symbole de Nicée Constantinople : l'Eglise est, selon ses propres termes, « une, sainte, catholique et apostolique ». Le terme qui m'intéresse particulièrement est « une ». En vertu de sa vocation apostolique, l'Eglise se donne pour mission de répandre les paroles du Christ sur toute la terre et parmi tous les peuples, sans exception. Mission dont on ne peut nier qu'elle a été, et est toujours, accomplie puisqu'il y a aujourd'hui des chrétiens catholiques, en proportion plus ou moins importante, dans chaque pays du monde[25]. Etant donc présente dans des cultures tellement diverses, comment garantir cette unité professée par les croyants ? Certes, le rattachement à la personne et à l'autorité du pape aide à garantir cette unité. Cependant, pour le catholique vietnamien, namibien, australien ou encore péruvien, le Vatican est loin. C'est donc à travers les lieux et les pratiques que peut se manifester concrètement, quotidiennement, l'unicité de l'Eglise : les « églises visibles ne sont pas de simples lieux de rassemblement mais elles signifient et manifestent l'Eglise vivant en ce lieu » (*Catéchisme de l'Eglise catholique*, art. 1180). Cet article met bien en exergue le fait que l'Eglise a pleinement conscience de l'importance des édifices religieux pour la préservation de son unité. Chaque église particulière a un rôle de représentation : elle est le représentant local de l'Eglise de Rome. Ce qu'on y trouve doit donc être semblable à ce que l'on trouve à Rome. C'est pourquoi, des règles précises sont

[25] Les catholiques sont recensés par le Vatican qui publie régulièrement un *Annuaire Statistique de l'Eglise*, mis à jour chaque année.

édictées quant à l'espace liturgique, qui peuvent être retrouvées dans les articles 1179 à 1187 du *Catéchisme de l'Eglise catholique*. Ces règles concernent des points très particuliers de l'espace liturgique, fixant l'emplacement, de l'autel*, du tabernacle*, du siège de présidence, et de l'ambon* et précisant qu'une place importante doit être laissée au baptistère* et qu'un espace doit être aménagé spécialement pour le sacrement de réconciliation. Règles à la fois très précises (puisqu'elles rendent nécessaires et fixent l'emplacement d'un certain mobilier) et très vagues (car aucun détail n'est donné quant à l'architecture ou encore aux dimensions). A ces règles concernant l'aménagement intérieur des édifices religieux, s'ajoute une prescription quant à la disposition générale de ceux-ci. Ils doivent en effet, autant que faire se peut, être orientés au sens premier du terme, c'est-à-dire tournés vers l'Orient soit vers le soleil levant qui symbolise le Christ et sa résurrection.

En vertu de toutes ces codifications, conçues pour garantir l'unicité de l'Eglise, il paraît justifié de parler de lieux génériques, c'est-à-dire des lieux « dont une part importante [des] caractéristiques peut se rencontrer à plusieurs exemplaires » (Lévy, 2003)

b) Généricité des sanctuaires dans l'Eglise catholique : un sous-modèle de lieux ?

Alors que l'on vient d'évoquer le caractère exceptionnel de lieux tels que les sanctuaires, il peut paraître paradoxal de les qualifier de lieux génériques. Les sanctuaires étudiés, tels que nous les avons définis dans la partie précédente, sont des lieux qui font exception dans le maillage territorial ecclésiastique. Ils se distinguent des autres édifices religieux. Tous les sanctuaires possèdent en leur sein une église ou du moins les éléments spatiaux nécessaires à la liturgie eucharistique et cités précédemment (autel, tabernacle, ambon) mais ils ne se limitent pas à cela puisqu'ils doivent leur édification à un fait (apparition, miracle) ou un objet (relique) extraordinaire. Ils constituent de ce fait une catégorie d'édifices religieux « à part » dans l'Eglise catholique. Preuve en est le fait que le titre de sanctuaire doit être conféré par les autorités religieuses après examen du lieu et suivant des règles précises de droit canonique. S'ils sont exceptionnels en regard des lieux « ordinaires » de la célébration du culte, les comparer entre eux permet de repérer un ensemble de caractéristiques communes bien spécifiques. Ce sont ces dernières qui rendent possible la constitution d'un modèle de l'organisation spatiale d'un sanctuaire, sous-modèle au sein du modèle général des édifices religieux catholiques.

L'étude comparative de plusieurs sanctuaires permet de disséquer ces lieux et ainsi de constater la récurrence de certains « types » d'espaces. Quelques-uns constituent des points « essentiels » du sanctuaire et y sont systématiquement présents, tandis que d'autres sont davantage conçus comme des compléments et ne sont ainsi pas nécessairement construits si la superficie dévolue au

sanctuaire n'est pas suffisante. Ces types d'espace sont constitutifs d'un modèle : celui du sanctuaire, qui se décompose comme suit.

Les espaces « essentiels »

Le terme « essentiel » est employé pour signifier que les types d'espaces suivants sont invariablement présents dans chaque sanctuaire et lui confèrent sa « personnalité », étant liés à la fois à l'essence même du sanctuaire et, plus largement à celle de la foi chrétienne.

- **Le « cœur »** : chaque sanctuaire est fondé à partir d'un point principal. Ce dernier est appelé le « cœur » du sanctuaire : la grotte de l'Apparition et la source qui en jaillit à Lourdes (figure 9), les reliques de Sainte Thérèse à Lisieux, etc. Le cœur peut parfois se confondre avec l'église principale.
- **L'église principale** : L'église, lieu du culte catholique, est un élément indispensable de tout sanctuaire. Dans les lieux d'apparition, elle a bien souvent été construite originellement à la demande même de la Vierge ou d'un saint. A Lourdes, l'édifice qui prévaut est la superposition de la basilique du Rosaire, de la crypte et de la basilique supérieure (figure 9). A Lisieux, il s'agit de la Basilique Sainte Thérèse. Le cas du Mont-Saint-Michel est plus délicat. Le lieu de culte proprement dit est en réalité l'église paroissiale Saint Pierre mais la plupart des pèlerins considèrent qu'il s'agit de l'église abbatiale.
- **Le chemin de croix** : cet élément fort de la religion catholique est systématiquement présent dans les églises. Dans les sanctuaires, un espace particulier lui est généralement réservé. Il devient en ces lieux un véritable chemin. Le chemin de croix, dit de la montagne, à Lourdes et le Krizevac de Medjugorje sont exemplaires de cette situation, ainsi que celui élevé derrière la basilique Sainte Thérèse à Lisieux, ou encore sur le parvis de la basilique de Fourvière.

Les espaces « annexes »

La présence de ce type d'espaces dépend généralement de la notoriété et de la superficie du lieu.

- **Les autres églises** : On dénombre par exemple à Lourdes trois basiliques et dix-sept autres églises et chapelles. Cela permet à chaque groupe de pèlerins de célébrer l'Eucharistie dans le sanctuaire. A Pontmain, outre la basilique, l'église paroissiale originelle et la chapelle des Oblats accueillent également les pèlerins. Certains sanctuaires ont cependant une superficie trop petite pour permettre l'installation d'autres lieux de culte (chapelle de la Rue du Bac à Paris, Saint-Jacques-de-Compostelle).

- **Les espaces verts** : il s'agit d'un élément récurrent dans la plupart des sanctuaires, les apparitions étant même parfois directement liées à des fleurs (apparition miraculeuse par exemple, d'un rosier sur la paroi de la grotte de Massabielle ou de roses à Guadalupe), ces espaces sont également une référence à la Création et au Jardin d'Eden.
- **Les bâtiments annexes** : les sanctuaires les plus importants ont également un rôle pastoral plus large, que ce soit dans l'aide aux personnes malades ou en difficulté ou encore dans l'évangélisation. Afin de mener à bien ces missions, des corps de bâtiments ont été construits pour accueillir toutes les personnes concernées. Cela est remarquable même dans les plus petits sanctuaires ou au moins une salle est disponible pour les pèlerins. Bien souvent, un musée, même sommaire, est également à disposition des visiteurs afin de leur présenter l'histoire du lieu.
- **Autres points d'intérêt** : les sanctuaires recèlent souvent, en plus de ce qui constituent leur « cœur », des reliques d'autres saints (reliques des époux Martin à Lisieux et L'Ile-Bouchard), ou encore dans des éléments liés à la foi ou au patrimoine qui sont aussi très prisés par les visiteurs (grand succès, par exemple, des statues et stèles commémorant la venue de Jean-Paul II, que ce soit à Guadalupe, Fourvière ou Sainte-Anne-d'Auray).
- **Les magasins** : exactement comme dans tout lieu touristique, le visiteur souhaite généralement garder une trace de son passage à travers l'achat d'un objet lui rappelant le lieu. Les autorités des sanctuaires ont donc systématiquement installé une ou plusieurs boutiques d'objets religieux à l'intérieur ou à proximité immédiate du sanctuaire, parfois imitées par des commerçants voulant profiter de cette manne économique. Lourdes est ici un cas d'école. Une telle concentration de magasins ne se rencontre cependant que rarement.

Ces différents types d'espaces identifiés permettent d'aboutir à la modélisation graphique suivante, appliquée ici au cas du sanctuaire de Lourdes.

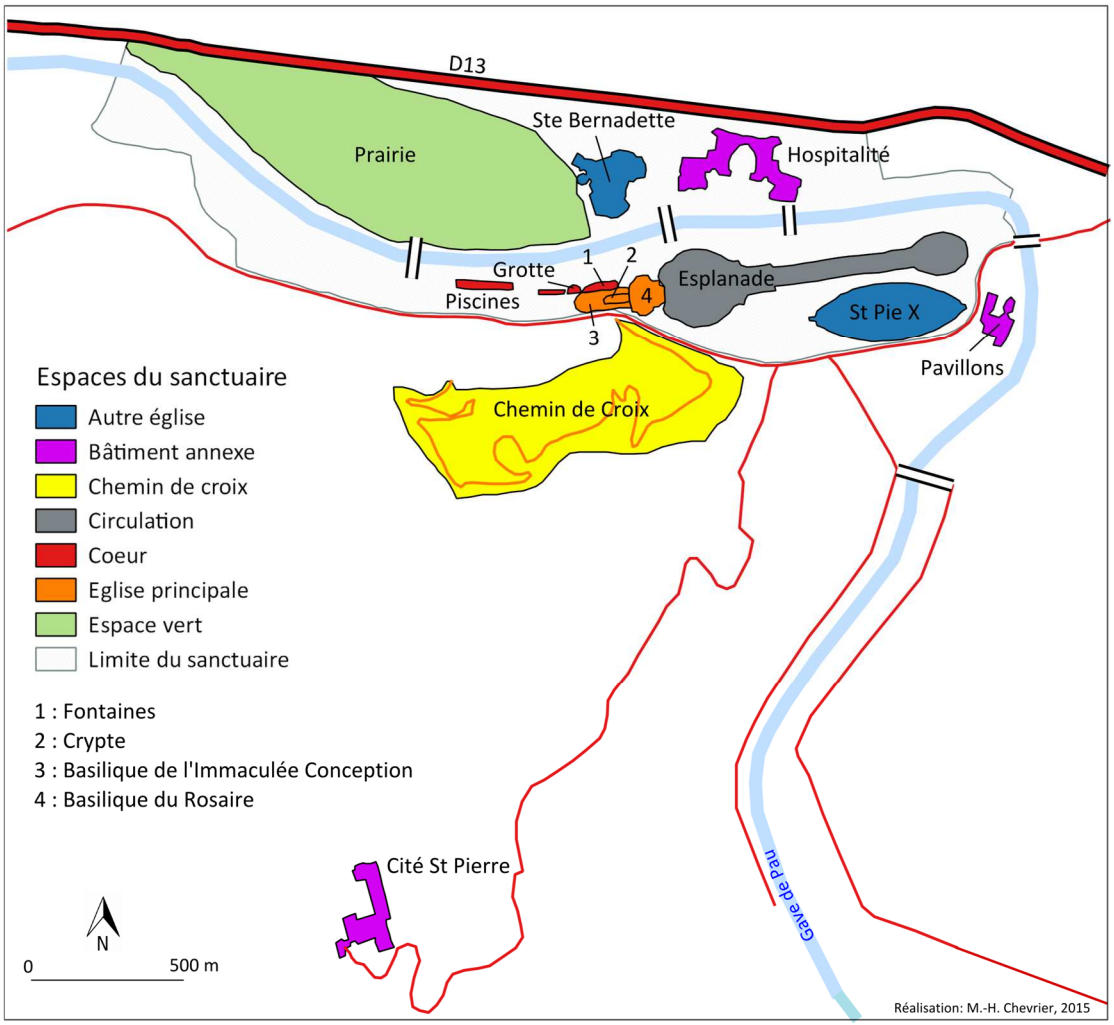


Figure 9 : Plan générique des sanctuaires de Notre-Dame de Lourdes

Ainsi, les sanctuaires, bien que lieux exceptionnels à l'échelle de l'Eglise catholique, sont identifiables grâce à certaines caractéristiques spatiales. Il est alors possible de produire, pour chaque lieu étudié, un plan « générique » identifiant les différents types d'espaces des sanctuaires, ce qui permet de rendre bien plus fine et efficiente la comparaison. Cependant, comme explicité précédemment, réaliser une comparaison entre des lieux trop ressemblants n'aurait que peu de sens. Il convient donc d'identifier en quoi les sanctuaires catholiques présentent, dans leur unité, une diversité qui les rend éminemment comparables.

2- « L'unité dans la diversité » incarnée par les sanctuaires : condition de durabilité de l'Eglise catholique

L'Eglise catholique porte en son nom même, l'idée d'universalité (du grec *katolikos* : général, universel). Le corollaire géographique de cette dernière est que le catholicisme ne connaît pas de frontière, fait reposant sur les dernières paroles du Christ prononcées après sa résurrection et rapportées dans la finale de l'Evangile de Matthieu : « Allez donc ! De toutes les nations faites des disciples » (Mt 28, 19). Cette invitation à évangéliser marque un tournant dans l'histoire des religions : les religions antiques, de même que la religion juive, n'avaient pas ce souci de transmettre la foi en-dehors du peuple croyant. De plus, l'Evangile ne demande pas de convertir de force les peuples mais bien de les amener à la foi qui doit être embrassée de plein gré, nuance d'importance et largement occultée à certaines périodes de l'histoire de l'Eglise. Nuance qui, pourtant, a une incidence très concrète sur la religion elle-même : il ne doit pas s'agir d'un carcan sacré dans lequel rien n'est discutable et qui serait supérieur à la culture des nations évangélisées. Au contraire, la foi catholique doit pouvoir intégrer les diverses cultures et celles-ci doivent réciproquement pouvoir intégrer la foi : c'est le principe d'inculturation qui permet l'universalité et dans lequel les sanctuaires jouent un grand rôle.

a) L'inculturation, propre de la religion catholique

A la source de nombreux conflits qualifiés de « guerres de religion », est souvent placée la volonté expansionniste des différentes religions mises en cause. On ne peut nier que, dans le cas de l'Eglise catholique, particulièrement au moment de la conquête du continent américain puis dans les colonies africaines, la religion a été imposée aux peuples autochtones, parfois de manière violente. Excès reconnus et regrettés par l'Eglise elle-même. Ainsi, en 2000 dans le cadre de l'année jubilaire marquant le passage au nouveau millénaire, le pape Jean-Paul II relit l'histoire de l'Eglise et, dans la Lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*, exprime la repentance de celle-ci pour les erreurs commises. Il souligne notamment « le consentement donné, surtout en certains siècles, à *des méthodes d'intolérance et même de violence* au service de la vérité » (Jean-Paul II, 2000). La culture des peuples victimes de cette forme d'Evangélisation était généralement très éloignée de la culture occidentale dans laquelle le catholicisme s'était incarné or, si la violence contre autrui est exactement à l'opposé des préceptes évangéliques, l'imposition de la religion en bloc avec son architecture et ses rites immuables est bien une forme de violence et n'est donc pas la voie catholique. De plus, une foi imposée est distincte d'une foi acquise et acceptée : la première peut

très bien n'être qu'une apparence tandis que la seconde est véritablement une conviction et ne restreint pas la liberté des nouveaux croyants.

Cette repentance de l'Eglise officialisée à l'occasion du nouveau millénaire va de pair avec toute une réflexion théologique menée au fil des siècles sur la transmission de la foi, qui a trouvé son expression, dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle, dans la notion d'*inculturation*. Celle-ci est définie comme le « rapport adéquat entre la foi et toute personne (ou communauté) humaine en situation socioculturelle particulière » (J.-Y. Lacoste, 1998). Ainsi, la foi et la culture au lieu d'être deux entités en rapport mais bien distinctes, doivent s'enrichir mutuellement, ce que Jean-Paul II résume ainsi : « Une foi qui ne devient pas culture est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue » (*Lettre de fondation du Conseil Pontifical pour la Culture*, 1982). Cette inculturation implique donc une adaptation réciproque, une synthèse de la religion et de la culture qui l'accueille : parce qu'elle est alors adoptée librement et par conviction, la foi peut perdurer et se transmettre. L'inculturation est donc la condition première de durabilité de l'Eglise catholique.

Ce sont tous les domaines de la culture d'une société qui sont alors innervés par la religion tandis que la culture locale vient métisser les pratiques religieuses. Il s'agit donc d'un processus complexe dont le double risque serait que la culture finisse par être totalement absorbée par la religion, faisant disparaître les spécificités locales ou, au contraire, que la religion soit totalement transformée par la culture locale, perdant ainsi son universalité. « Dans plus d'une Eglise locale, toutes confessions et tous pays confondus, l'inculturation se présente comme une *praxis* d'ordre liturgique, catéchétique, pastorale, etc. comme un ensemble de démarches concrètes destinées à ce que la foi adhère à la vie » (J.-Y. Lacoste, 1998). L'auteur montre bien ici que c'est dans l'espace, le temps et les pratiques que se manifeste cette inculturation : tout en gardant les éléments centraux de la foi catholique, les édifices et rites religieux vont être innervés par la culture locale, que ce soit par l'intégration d'éléments architecturaux autochtones ou encore par des pratiques culturelles traditionnelles (voire issues d'anciens cultes) intégrées à la liturgie catholique.

La question se pose de l'interaction entre inculturation et sécularisation. La sécularisation étant l'émancipation du monde vis-à-vis de la religion, serait-elle le processus inverse de l'inculturation ? Cette dernière suppose une symbiose entre culture et religion, c'est-à-dire entre sacré et profane où ni l'un ni l'autre ne domine. Dans une société où la foi est inculturée, la sécularisation commencerait alors à partir du moment où un déséquilibre apparaît : la culture l'emporte sur la religion (pratiques culturelles détachées de toute notion de sacré). Ce serait en quelque sorte une inculturation victime de son succès : la religion est tellement bien inculturée qu'on oublie l'origine sacrée de nombre de pratiques culturelles (à l'exemple du calendrier romain, de la mesure du temps, etc.). L'inculturation étant centrale dans le christianisme, on peut y voir un élément d'explication au fait que la sécularisation est particulièrement forte dans les pays de

tradition chrétienne. Dans ce cas, à partir du moment où la religion a totalement intégré la culture, la sécularisation est-elle réellement possible sans nécessiter un changement profond de paradigme et entraîner une rupture culturelle ? Si les sanctuaires sont un bon laboratoire pour étudier cette question, c'est tout d'abord parce que l'inculturation de la foi y est à son paroxysme, donnant à chacun un caractère unique et permettant donc d'observer, à travers l'architecture et surtout à travers les pratiques, un reflet de la société locale.

b) Les sanctuaires : laboratoires de l'inculturation

Je me souviens parfaitement du raisonnement qui m'a amenée, au début de mes travaux de master, à m'intéresser plus particulièrement au sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe. Pour l'étude que je voulais mener, le sanctuaire de Notre-Dame de Lourdes aurait très bien pu convenir. Cependant, j'ai vu l'occasion, dans ces travaux de master, de découvrir un lieu de culte et un pays que je ne connaissais pas, n'ayant jusque-là quitté la France pour des pays voisins qu'à l'occasion de quelques voyages scolaires. Mon raisonnement (peu scientifique, j'en conviens) fut donc le suivant : « je pourrais très bien étudier Lourdes mais j'ai envie de dépaysement ; le sanctuaire de Notre-Dame Lourdes et celui de Notre-Dame de Guadalupe, *c'est la même chose* puisque tous les grands sanctuaires *fonctionnent de la même manière*, donc autant opter pour le Mexique ». C'était, comme je l'ai rapidement constaté une fois sur le terrain, faire indubitablement preuve d'un franco-centrisme tout-à-fait remarquable et être totalement inconsciente du fait que, justement, la religion catholique, quoiqu'universelle, a pour particularité d'être inculturée. Fait qui m'a, pour ainsi dire, sauté aux yeux et aux oreilles dès mon arrivée à Mexico et ma première visite au sanctuaire de Guadalupe.

Les sanctuaires sont la cristallisation de la valeur sacrée dans l'espace. Cette cristallisation se fait au prisme d'une religion mais aussi d'une culture. Dans ces lieux de condensation des valeurs, l'inculturation s'observe à son paroxysme. Le sanctuaire lui-même est véritablement la manifestation de la manière donc l'inculturation permet l'unité dans la diversité. Conformément à mon intuition simpliste de départ, effectivement, un visiteur familier des sanctuaires dans son pays d'origine ne se sent pas perdu lorsqu'il franchit la grille du sanctuaire de Guadalupe. Tous les éléments « habituels » sont là : édifices religieux dont le plan est le même que dans chaque église (chœur, nef, autel, tabernacle, etc.), un point central constituant le cœur du sanctuaire (ici la *tilma* sur laquelle se trouve l'image de la Vierge), un chemin de croix monumental faisant tout le tour de l'esplanade. Pourtant, malgré ce sentiment de familiarité c'est surtout un sentiment d'altérité qui domine. L'organisation spatiale de l'intérieur des églises a beau être « conforme » au droit canon, certains éléments architecturaux et symboles typiquement mexicains, souvent repris au peuple aztèque, surprennent.

Ainsi, les portes de la nouvelle basilique (visibles en annexe 1, photographie 2) sont ornées de multiples croix, disposées en alternance avec différents motifs au tracé d'inspiration aztèque rappelant ceux qui ornent la robe de la Vierge sur la *tilma* : poissons, soleil et lune. Autant de symboles très importants dans l'ancienne religion aztèque qui ont l'avantage d'avoir aussi un sens pour les chrétiens. La diversité des sanctuaires, s'exprime donc de manière évidente dans leur architecture, chacune étant le reflet d'une époque mais également d'une culture : la basilique de Guadalupe a ses symboles aztèques, le sanctuaire de Knock a sa gigantesque croix celte, celui de Sainte-Anne-d'Auray son granit… Chacun est conçu pour s'intégrer le mieux possible au territoire local. Cette incarnation dans le territoire local est prise en compte par les acteurs des sanctuaires eux-mêmes. Elle va de pair avec un charisme propre à chaque lieu. Ainsi, M. Joël Luzenko, responsable du service communication des sanctuaires de Lourdes, insiste sur le fait que *« chaque sanctuaire a un territoire propre, une histoire propre, et on ne peut pas copier/coller ce qui se fait dans un autre sanctuaire. Par exemple, nous à Lourdes on accueille des malades. Si demain le Mont-Saint-Michel veut faire la même chose, ils ne pourront pas. Les fauteuils ne peuvent pas aller au Mont-Saint-Michel. Ça ne rime à rien, au Mont-Saint-Michel, de dire « Tiens, à Lourdes ils font de l'accueil des malades, on va faire la même chose ». (…) chaque lieu a une grâce propre. Ce qui se vit à Lourdes ne pourra pas de vivre à Ars et, inversement, ce qui se vit à Ars ne se vivra pas à Lourdes. C'est ce qui fait la beauté de l'Eglise »* (extrait de l'entretien du 25 avril 2016, annexe 25, entretien 6).

Ces propos mettent l'accent sur le fait que, si les sanctuaires diffèrent les uns des autres, ce n'est pas uniquement par leurs particularités architecturales mais également par les pratiques des pèlerins qui s'y rendent, pratiques qui sont, elles aussi, inculturées. Avant d'aller au sanctuaire de Guadalupe puis à Fatima, dans aucun sanctuaire français je n'avais vu de pèlerins parcourir le trajet à genoux jusqu'au cœur du sanctuaire. De même, à Guadalupe, les *mariachis* et les danseurs traditionnels en costume viennent sans aucune difficulté exercer leurs talents au sanctuaire voire dans la basilique elle-même (annexe 1, photographies 6 et 8). A Knock, les pèlerins irlandais prient le chapelet en tournant autour de la petite église, tout comme avant l'évangélisation, on tournait autour des puits sacrés pour demander une guérison (annexe 21, photographie 3). A Saint-Jacques-de-Compostelle, les pèlerins attendent parfois très longtemps leur tour pour donner l'accolade à la statue de l'Apôtre. A Lourdes, on fait la queue pour passer dans la grotte et en toucher la roche… autant de pratiques qui trouvent souvent leur racine dans un ancien culte païen non dénué de superstition mais qui sont parfaitement uniques et caractéristiques d'un sanctuaire en particulier. De même, les variations se retrouvent dans la liturgie : le répertoire de chants a une couleur locale suivant le pays et certains gestes varient : agenouillement ou non à certains moments de la célébration, telle ou telle formulation liturgique, etc. Toutes ces pratiques ont été approuvées par les autorités ecclésiastiques. Le sanctuaire est donc, comme le résume le *Directoire sur la piété populaire*

et la liturgie, un « lieu culturel » : « Tout en étant un lieu de culte, il n'est pas rare que le sanctuaire soit aussi par nature un « bien culturel » : en effet dans ses différents éléments, il constitue comme la synthèse des nombreuses manifestations de la culture locale : témoignages historiques, œuvres d'art, documents littéraires, expressions musicales typiques » (Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, 2003).

Cette diversité des sanctuaires, dans l'architecture et les pratiques qu'on y observe, ne remet pas en cause l'unité de l'Eglise car cette dernière en fixe le cadre. Les sanctuaires sont bien des lieux génériques respectant une certaine organisation spatiale tout en étant les hauts lieux d'une société et d'une culture particulières. C'est grâce à ce caractère générique et à ces différences que la comparaison devient possible et c'est dans cet esprit que les sanctuaires étudiés ont été choisis.

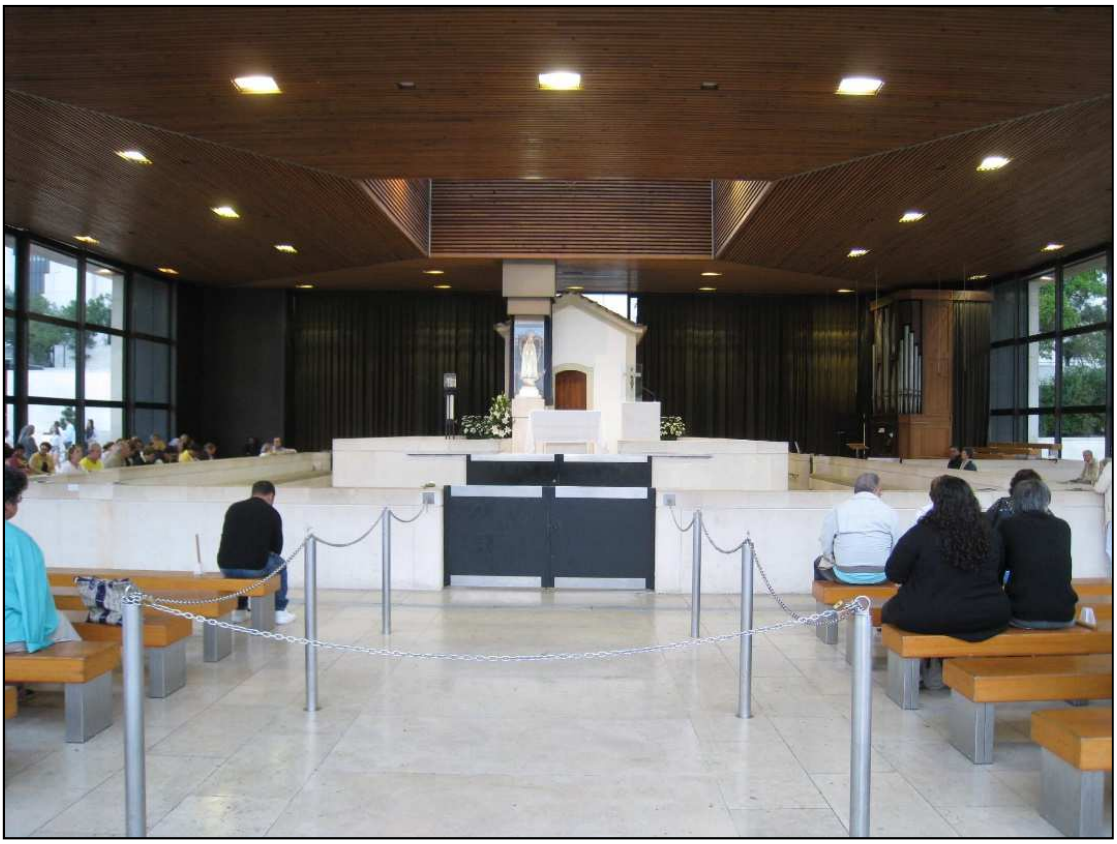
c) L'inculturation garante de l'ipséité des sanctuaires : au cœur de la valeur spatiale

Les sanctuaires ont à la fois une dimension immuable (partageant un *idem* : leur généricité produite par l'Eglise catholique), un caractère unique (lié aux rituels innervés par la culture de chaque société) et demeurent malgré tout en constante évolution. Ce caractère à la fois générique et unique en changement permanent m'amène à envisager chaque sanctuaire comme ayant, plus qu'une identité, une *ipséité*. Selon la définition que Paul Ricœur a donné de l'ipséité (Ricœur, 1985), j'entends par là ce qui fait qu'un sanctuaire, malgré des caractéristiques qui peuvent se retrouver dans d'autres lieux du même type (*idem*) possède un ensemble de caractères strictement individuels qui le rendent non réductible à un autre (*ipse*), passant ainsi d'un *même* à un *soi-même*. Cette ipséité ramène à ce qu'identifiait M. Luzenko comme la « grâce propre » du lieu (cf. *supra*) expliquant qu'il n'était pas possible de reproduire strictement les même pratiques ou dispositifs d'un sanctuaire à l'autre. Ainsi, lorsque le visiteur a vu un sanctuaire, il ne les a pas tous vus. Cette notion d'ipséité me paraît particulièrement adaptée dans la mesure où elle inclut l'idée de changement du lieu au fil du temps, effectivement constitutive des sanctuaires.

C'est ainsi non seulement le cadre physique des sanctuaires qui évolue dans le temps avec la société, mais également les pratiques recommandées par l'institution ecclésiale. Parmi les quinze sanctuaires étudiés ici, aucun n'est resté dans son état « d'origine ». Il est à noter en préambule que l'on ne parle de sanctuaire qu'à partir du moment où un édifice religieux est construit. Ainsi, la grotte de Lourdes, la colline du Tepeyac, le lieu de l'apparition à Pontmain n'ont été désignés comme sanctuaires qu'après la construction respectivement de la chapelle de l'Immaculée Conception, de la chapelle du Cerrito et de la Basilique. En revanche, San Damiano n'est pas un sanctuaire à proprement parler puisqu'il s'agit d'une portion de jardin et qu'un sanctuaire doit nécessairement être un édifice religieux, comme rappelé dans la définition canonique. Cependant, ce n'est pas parce

qu'une église a été construite, souvent à la hâte, pour commémorer un événement particulier ou un saint que le sanctuaire reste figé dans l'espace et limité à cet espace primitif. La majorité des sanctuaires étudiés ici (à l'exception de la Rue du Bac, du Mont-Saint-Michel, de Saint-Jacques-de-Compostelle et de Sainte-Croix-de-Jérusalem) prouvent que leur espace se dilate encore aujourd'hui. Ces lieux commencent petits, généralement par une chapelle : ce fut le cas à Guadalupe où une chapelle fut édifiée à la hâte dans le mois qui suivit les apparitions, à Lourdes où elle fut construite rapidement sur demande expresse de la Vierge, à Fourvière, à Knock, à Fatima… et dans la totalité des sanctuaires étudiés, mis à part dans les cas où un lieu de culte était déjà au cœur des faits (Knock, la rue du Bac). En fonction de la renommée du lieu, les pèlerins affluent plus ou moins nombreux au sanctuaire. Rapidement, le petit lieu de culte d'origine devient trop exigu. Les foules ne se découragent pas pour autant et continuent d'affluer. Il devient alors nécessaire d'agrandir le lieu de culte voire de mettre en place des infrastructures d'accueil. Le sanctuaire de Fatima donne probablement un des meilleurs exemples de la formidable emprise spatiale qu'un sanctuaire peut exercer, comme le montrent les différentes illustrations ci-après :

Photographie 4 : Chapelle des Apparitions à Fatima vers 1920, construite à l'emplacement où eut lieu le « miracle du soleil »
(Source : http://historia-portugal.blogspot.fr/, consulté le 02/02/2016)



Photographie 5 : La chapelle d'origine aujourd'hui, enchâssée dans une autre chapelle
(Cliché : M.-H. Chevrier, 11/08/2015)

Figure 10 : Fatima aujourd'hui, une ville construite *ex-nihilo* suite aux apparitions
(Source : Google Earth, consulté le 03/02/2016)

Les apparitions de Fatima surviennent pendant la première guerre mondiale (1917), dans un Portugal encore très pauvre et majoritairement rural. Les trois jeunes bergers (Jacinthe, Lucie et François) disant avoir des apparitions habitent dans le petit village d'Aljustrel (figure 10). Tout autour, ce sont les vergers et les champs. C'est au milieu de ces champs, en gardant leurs moutons, que les enfants disent avoir été témoins des apparitions d'un ange puis de la Vierge. La Vierge leur apparaît près d'un grand chêne, au lieu-dit *Cova da Iria*, à environ 2 km de leur village. C'est là qu'au cours de la dernière apparition, le 13 octobre 1917, 50 000 personnes venues des alentours sont rassemblées et observent ce qui est depuis appelé le « miracle du soleil ». C'est en ce lieu que, presque aussitôt après cette dernière apparition, une chapelle est édifiée. Comme la photographie 4 permet de le constater, la chapelle est alors construite au milieu des champs.

Les foules ne cessent d'affluer. La minuscule chapelle ne suffit plus. Dès 1928, la première pierre de la basilique Notre-Dame du Rosaire est posée (le monument est consacré en 1953). Le périmètre du sanctuaire ne cesse de s'étendre, une activité hôtelière et marchande s'organise pour accueillir les pèlerins et ainsi, la ville de Fatima naît, dont on peut en partie apprécier l'extension spatiale sur la vue satellite (figure 10). L'extension du sanctuaire lui-même continue. La basilique Notre-Dame du Rosaire devenant elle aussi trop petite, les autorités du sanctuaire projettent, dès 1973, le réaménagement de l'espace du sanctuaire avec la construction d'une nouvelle basilique ainsi que de nombreuses chapelles souterraines permettant de démultiplier les messes et offices et d'accueillir de nombreux groupes de pèlerins. Le projet est finalement lancé en 1996, l'architecte devant être choisi suite à un concours international. La Basilique de la Sainte Trinité à l'architecture très moderne et d'une capacité de 8633 places est consacrée en 2007 (Source : sanctuaire de Fatima) : en 90 ans, l'espace rural pauvre du petit village d'Aljustrel est devenu la ville mondialement renommée de Fatima qui compte aujourd'hui près de 12 000 habitants. Le sanctuaire primitif, néanmoins, a toujours été conservé. Il est même particulièrement valorisé et protégé, donnant cet étonnant assemblage architectural (photographie 5) d'une chapelle construite autour d'une autre chapelle.

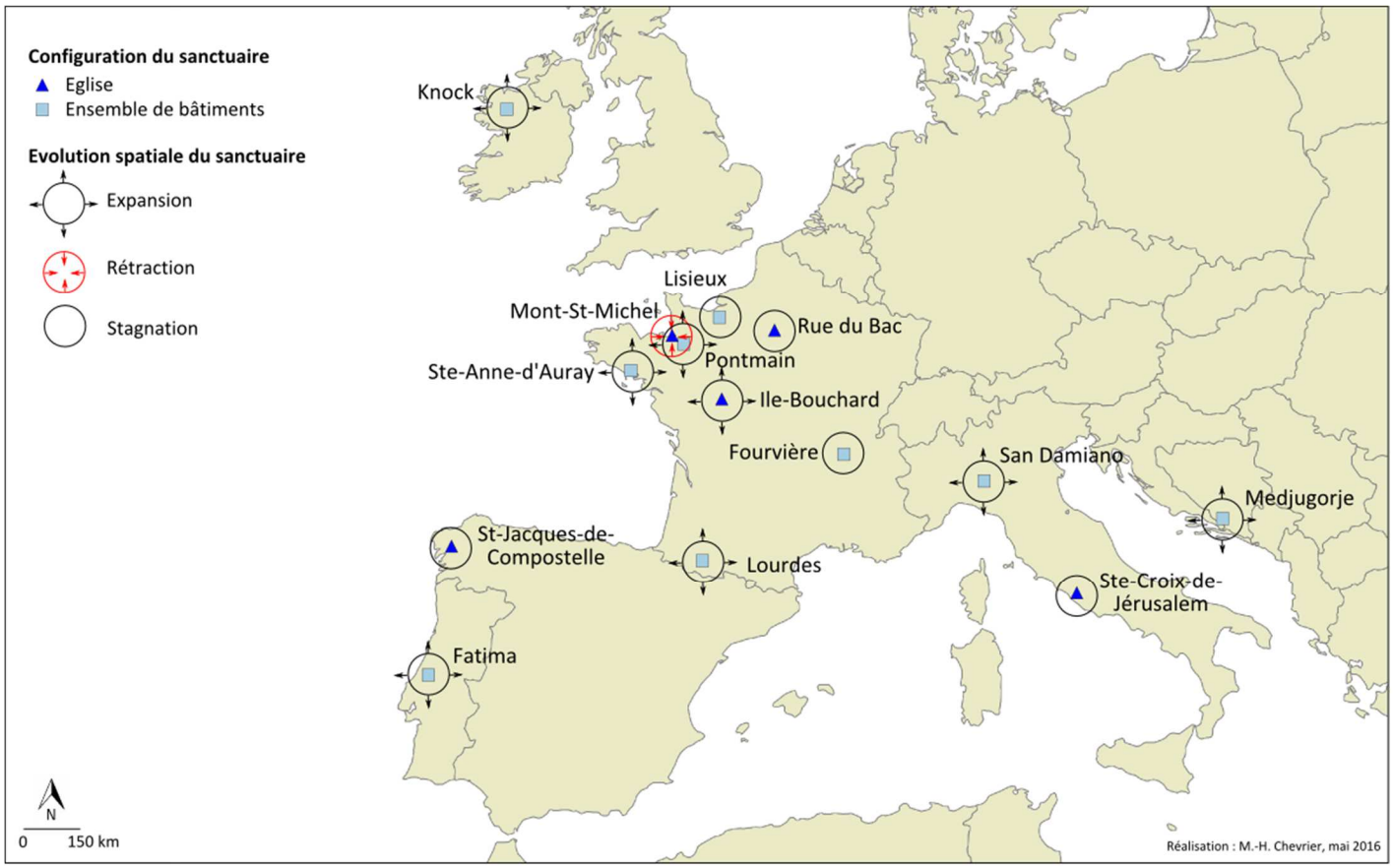
Le cas de Fatima est représentatif de l'évolution que connaissent la majorité des sanctuaires. Ceux-ci s'agrandissent et, tout comme les constructions d'origine reflètent la culture de la société locale à un temps t, l'architecture des nouveaux bâtiments est en phase avec les canons architecturaux de l'époque. Cette extension des sanctuaires est particulièrement visible et spectaculaire dans les grands lieux de pèlerinage (immenses basiliques de Notre-Dame de Guadalupe et de Knock construites dans les années 1970, basilique souterraine de Lourdes, rotonde de Medjugorje) mais les petits lieux en devenir ne sont pas en reste : ainsi, par exemple, le sanctuaire de L'Ile-Bouchard étend-il et modernise-t-il ses infrastructures d'accueil. D'autres, notamment les sanctuaires situés dans les grandes villes, sont limités dans l'espace et ne peuvent développer de nouvelles infrastructures (Sainte-Croix-de-Jérusalem à Rome, la Rue du Bac à Paris…). Cependant, à l'intérieur de ces lieux, un travail constant est réalisé pour améliorer l'accueil des visiteurs (installation d'écrans d'information, renforcement du service d'accueil…).

L'évolution des sanctuaires dans le temps n'est en effet pas uniquement architecturale. Ce sont également les pratiques qui se modifient. Ces lieux renforcent par exemple leurs orientations pastorales. L'Eglise catholique définit la pastorale comme « l'activité, née du dynamisme de la foi de l'Eglise, qui vise à donner à chacun selon ses besoins spirituels » (Conférence des évêques de France). Celle-ci peut être spécialisée, en insistant davantage sur tel ou tel aspect de la foi. Le sanctuaire de Knock, par exemple, a choisi de se centrer principalement sur le sacrement de réconciliation : cela se traduit par la mise en place d'une chapelle réservée aux confessions où des prêtres sont en

permanence disponibles. Le sanctuaire de Lourdes est plus particulièrement au service des malades, etc. Certains grands sanctuaires choisissent également de définir un thème d'année et de proposer, en marge de ce thème, une démarche nouvelle chaque année. En 2010, par exemple, les sanctuaires de Lourdes avaient axé leur pastorale sur le thème du signe de croix. Outre de nombreuses catéchèses proposées sur le sujet, les pèlerins étaient invités à déposer leur propre croix au sanctuaire. Une partie de celles-ci ont été laissées durant plusieurs années, plantées dans un parterre accueillant les visiteurs à la porte Saint Michel. Tous ces changements, qu'ils soient architecturaux ou pastoraux, transforment le lieu sans en changer l'identité catholique et particulière, d'où le fait de parler d'ipséité des sanctuaires.

Cette mêmeté-ipséité des sanctuaires rend la comparaison particulièrement féconde. Leurs caractères identiques (*idem*) permettent d'élaborer le modèle du sanctuaire comme lieu générique, tandis que leur ipséité fait apparaître des variations, bases de la comparaison. Un premier indicateur discriminant apparaît alors qui est celui de l'extension spatiale des sanctuaires et de son évolution.

Carte 7 : Configuration et évolution actuelle de l'espace des sanctuaires étudiés



La carte 7 permet de donner une vue synthétique de la configuration et de l'évolution spatiale des sanctuaires. Ainsi, deux catégories de sanctuaires émergent en ce qui concerne l'espace proprement dit : les sanctuaires se limitant à un seul édifice religieux et ceux qui s'étendent dans une

enceinte plus ou moins vaste, voire rayonnent sur des villages voisins (comme c'est le cas de Fatima). Les sanctuaires « urbains » sont, à l'exception de Guadalupe, dans la première catégorie. La rue du Bac et Sainte-Croix-de-Jérusalem, nonobstant leur statut canonique de sanctuaires, ne sont « que » des églises parmi d'autres dans des capitales européennes riches en patrimoine religieux. Le tissu urbain ne permet de toute façon pas une extension spatiale très importante à ces deux sanctuaires, pas plus qu'à Saint-Jacques-de-Compostelle. Fourvière fait exception, disposant d'une vaste esplanade et de jardins au cœur de Lyon, mais elle ne fait que bénéficier de sa localisation géographique au sommet de la colline dont les pentes rendent l'urbanisation moins aisée. Les sanctuaires disposant d'une vaste superficie permettant la construction de tout un ensemble de bâtiments sont très majoritairement situés dans des espaces ruraux, ce qui a facilité (et facilite encore) l'extension spatiale du périmètre du sanctuaire.

Neuf de ces sanctuaires (en comptant Guadalupe) connaissent actuellement des transformations spatiales importantes (reconfiguration lourde de l'espace ou extension). Ainsi, L'Ile-Bouchard, dont le sanctuaire se limite à l'église Saint-Gilles, développe des infrastructures à proximité du sanctuaire (accueil Notre-Dame qui ne cesse de s'agrandir). Les autres sanctuaires connaissant ces dynamiques d'expansion sont des lieux disposant déjà d'une vaste superficie permettant des aménagements d'une certaine ampleur.

Seul le Mont-Saint-Michel peut être considéré comme se rétractant. Le sanctuaire s'y limite en effet à l'église paroissiale Saint-Pierre alors qu'il était, à l'origine, constitué par l'abbatiale. Désormais, les Fraternités monastiques de Jérusalem ne disposent plus de l'église abbatiale que trois heures par jour pour les offices. Le sanctuaire a donc été réduit à sa portion congrue et ne peut espérer s'agrandir, étant donné le peu d'espace disponible sur le rocher.

Ainsi, si tous les sanctuaires sont organisés suivant un même modèle, leur organisation spatiale et l'évolution de celle-ci dans le temps les distinguent et font émerger des catégories de sanctuaires. Dans quelle mesure l'organisation spatiale des sanctuaires est-elle influencée par la sécularisation ? Les huit sanctuaires français étudiés permettent d'observer les trois dynamiques à l'œuvre dans ces lieux (expansion, stagnation et rétraction). La sécularisation de la société étant particulièrement forte dans les pays d'Europe occidentale, notamment en France (Davie, 2002), si ce processus a une influence sur l'espace sacré, alors cette influence n'est pas uniforme et doit dépendre de variables bien précises. La simple analyse de l'espace du sanctuaire n'est pas suffisante pour reconnaître les effets de la sécularisation. Il faut donc chercher les éléments discriminants entre les différents lieux.

3- Des visiteurs aux motivations distinctes : un indicateur a priori discriminant

a) La fréquentation des lieux saints par les touristes : conséquence de la sécularisation

Les églises sont, par définition, des lieux ouverts. Tout le monde peut y entrer, croyant ou non, ce qui leur confère, en quelque sorte, un statut de lieux publics. En France, tous les édifices religieux construits avant la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat de 1905 sont propriété de l'Etat et entretenus par ce dernier (par le biais des collectivités locales). Il en va de même dans bon nombre des pays où se situent les sanctuaires étudiés. Cette rétrocession des monuments ecclésiastiques aux pouvoirs publics est le signe d'une volonté de sécularisation : les édifices religieux appartenant à l'Etat, ils appartiennent par conséquent à tous et non plus aux seuls croyants. Cette ouverture des églises et édifices religieux en général a été très bien intégrée par l'ensemble de la population, preuve en est la facilité avec laquelle des flâneurs franchissent les portes des églises à l'occasion d'une balade en ville. C'est ainsi tout naturellement que les édifices religieux ont été incorporés à l'offre touristique : impossible d'ouvrir un guide de Paris, de Marseille, de Lyon ou de toute autre ville touristique française sans y trouver une incitation à visiter Notre-Dame de Paris, la Sainte Chapelle, Notre-Dame de la Garde ou la basilique de Fourvière, ces édifices religieux faisant même partie de l'image symbolique de leur ville.

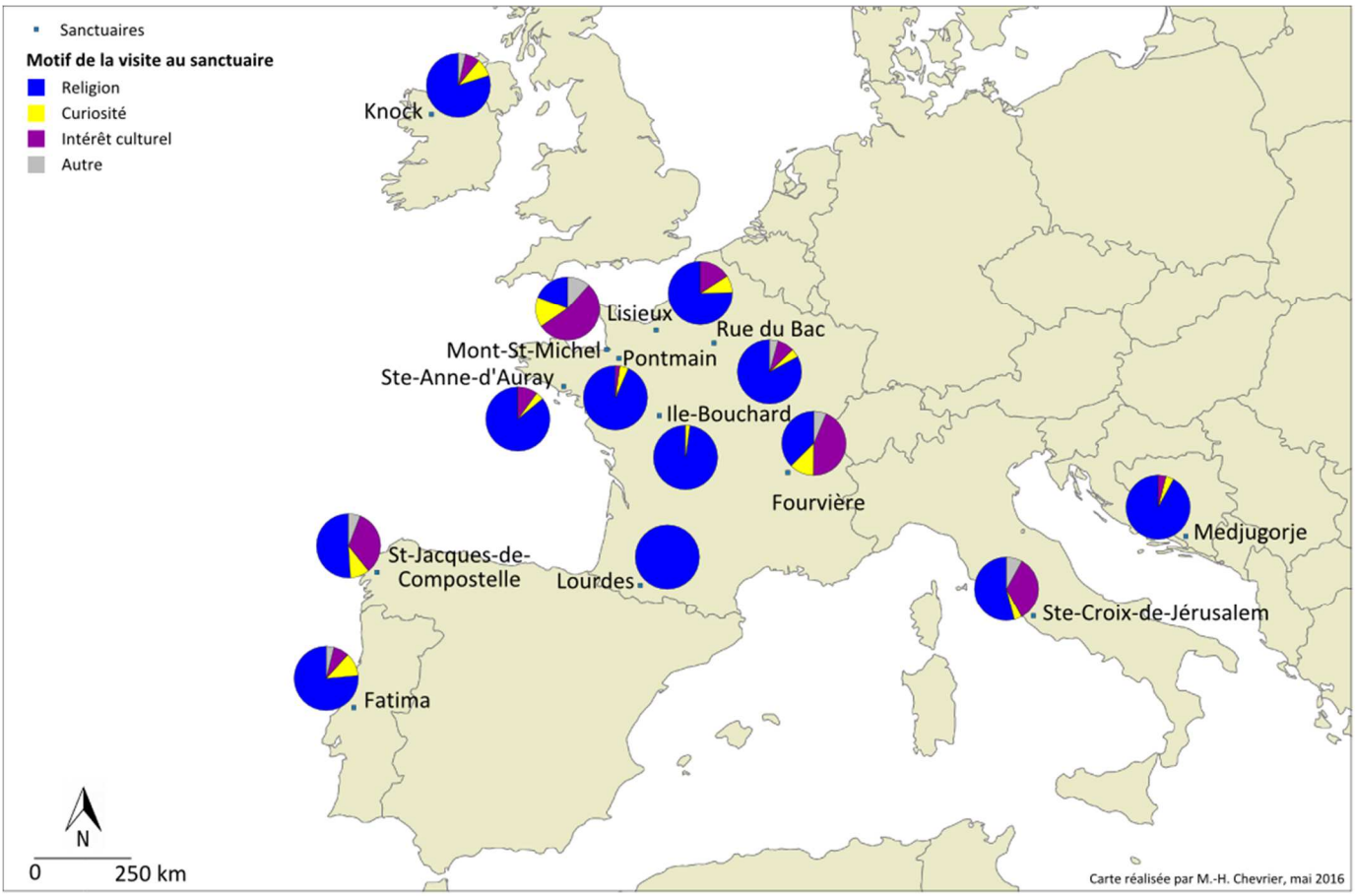
Si les lieux de culte catholiques ont toujours été ouverts à tous, la sécularisation a rendu légitime leur fréquentation pour des motifs autres que religieux, au point, parfois, d'en oublier la vocation première de l'édifice, à savoir célébrer le culte. C'est ainsi ce que rapporte Don Segundo Pérez, recteur de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle : *« Les touristes, comme partout, sont très impertinents : ils veulent entrer, ils poussent, montent partout… Il faut reconnaître que les Français ne font pas partie des plus éduqués, malheureusement (…). Les Français disent « ceci est à tout le monde ! ».* ». La sécularisation de la société, en favorisant la diminution de la pratique religieuse qui elle-même engendre une certaine désaffectation des lieux de culte, a fait entrer ces derniers dans une dimension patrimoniale. Ainsi l'explicitent, Luc Noppen et Lucie K. Morisset (2003) : « le monument auquel s'arrime la patrimonialisation (en l'occurrence, la constitution du patrimoine religieux) naît de la considération archéologique des artefacts, par-delà leur fonction ou leur utilité. La Révolution a ainsi fait des cathédrales de France des *traces* du parcours historique de la nation en devenir ». Avec la sécularisation advient la patrimonialisation du religieux, qui devient dès lors un objet curiosité et d'intérêt culturel. Cela signifie que tous les visiteurs ne viennent pas nécessairement dans les sanctuaires pour motif religieux.

b) Quête religieuse et quête touristique : à motivations distinctes, attentes distinctes

Une fois posée cette réflexion liminaire sur l'ouverture des lieux de cultes aux touristes, il apparaît logiquement que le motif de la visite est un élément discriminant essentiel. Néanmoins, ni les sanctuaires, ni les offices du tourisme n'ont pu me fournir de données précises à ce sujet. Il était donc indispensable de questionner directement les visiteurs. Ainsi, la deuxième question spécifique à leur visite posée aux personnes ayant répondu à l'enquête dans chaque sanctuaire était la suivante : « Quel est le principal motif qui vous a poussé à visiter le sanctuaire ? ». Question à laquelle les quatre modalités de réponse suivantes étaient proposées : religion, tourisme, visite à la famille ou aux amis, autre.

Plutôt que de lister les résultats pour chaque sanctuaire, ceux-ci peuvent être cartographiés pour faciliter la comparaison :

Carte 8 : Motif de la visite au sanctuaire donné par les visiteurs dans les lieux étudiés
(Réalisation : M.-H. Chevrier, d'après enquêtes)



Là encore, cette question permet de mesurer la diversité des situations dans lesquelles se trouvent les sanctuaires étudiés et de voir apparaître des cas de figure communs à plusieurs d'entre eux. Le motif religieux est ici le point de référence. En effet, la fonction historique des sanctuaires est

religieuse : ils ont été édifiés uniquement en vue de la pratique cultuelle. La modalité « religion » devrait donc, en toute logique, constituer la réponse majoritaire à la question. C'est le cas dans une majorité des lieux étudiés mais, mis à part au sanctuaire de Lourdes, la religion ne recueille jamais 100% des suffrages. Ainsi, suivant l'importance prise par la modalité « religion », trois grands groupes de sanctuaires se forment :

- des sanctuaires où **plus de 80% des visiteurs** viennent pour motif religieux : Lourdes, L'Ile-Bouchard, Pontmain, Medjugorje, Sainte-Anne-d'Auray, la rue du Bac et Knock. Ce groupe de sanctuaires est exclusivement composé de lieux d'apparition qui, mis à part Sainte-Anne-d'Auray, sont des lieux très récents (fin XIX^{e} et XX^{e} siècle). Si, parmi eux, Lourdes bénéficie d'une renommée internationale et populaire, ce n'est en revanche pas le cas pour les autres lieux qui sont bien connus des croyants (qui peuvent être de toutes nationalités) mais peu des non-croyants ;
- des sanctuaires où **50 à 75% des visiteurs** viennent pour motif religieux : Fatima, Lisieux, Rome et Saint-Jacques-de-Compostelle. Dans ces lieux, les visiteurs interrogés viennent également par intérêt culturel et par curiosité. Mis à part Sainte-Croix-de-Jérusalem, tous ces sanctuaires bénéficient d'une renommée internationale et populaire. La basilique romaine bénéficie directement, pour sa part, de la renommée de la capitale italienne.
- des sanctuaires où **moins d'un tiers des visiteurs** viennent pour motif religieux : Fourvière et le Mont-Saint-Michel. La majorité des personnes interrogées ont ici répondu être venues par intérêt culturel. Ces sanctuaires bénéficient d'une renommée internationale (particulièrement le Mont) liée à leur architecture et à leur position géographique.

Une catégorisation assez nette émerge de l'analyse du motif de visite donnée par les visiteurs, montrant que si sept sanctuaires restent des lieux dans lesquels on se rend principalement pour des questions de foi, les autres sont devenus des objets touristiques. Or, entre un visiteur venu pour motif religieux et un autre venu par curiosité ou par intérêt culturel, les attentes ne sont pas les mêmes. Cela se perçoit très bien dans les propos recueillis auprès des visiteurs. Certaines des personnes interrogées exprimaient d'ailleurs un peu de défiance vis-à-vis de l'enquête. Ainsi, une dame enquêtée au Mont-Saint-Michel a accepté de répondre au questionnaire en précisant d'emblée, d'un ton légèrement agressif : *« Si vous voulez, mais moi c'est uniquement par intérêt archéologique que je suis là ! »*, craignant que l'on puisse croire qu'elle serait venue pour des questions de foi. J'ai retrouvé ce même genre de précisions à Fourvière. Ainsi, un monsieur assis sur les marches de la basilique et répondant à mon enquête m'a dit venir pour *« la vue. Je reste devant [la basilique] parce que je ne subventionne pas cette chose derrière moi »*. Les réactions de ces deux personnes sont certes quelque peu extrêmes mais elles ne sont pas pour autant isolées.

Les visiteurs venus pour motif religieux invoquent généralement, et sous différentes formes, un objectif de ressourcement : *« Quand j'ai besoin de souffler, par n'importe quel temps, je viens ici, je m'assieds, je prie ou je reste en silence. »* explique Thérèse, interrogée à Sainte-Anne-d'Auray, *« ça nous permet un peu de réflexion sur nous-mêmes, on retrouve un peu de tranquillité »* précise une femme interrogée à Lisieux. Ces visiteurs sont désireux de pouvoir trouver, dans le sanctuaire, le calme nécessaire à la prière. Ceux qui viennent par intérêt culturel ou curiosité, en revanche, attendent d'avoir des explications leur permettant de comprendre et d'apprécier le lieu. Ainsi, à Fourvière, un couple de visiteurs interrogés était a été déçu du peu de documentation disponible : *« On aime bien avoir des informations »*. Ces visiteurs qui ne sont pas nécessairement initiés aux symboles, aux rites et à l'architecture chrétienne, entendent donc recevoir, pendant leur visite, un nouveau savoir.

Plus les motifs de la venue au sanctuaire diffèrent, plus les attentes des visiteurs sont diverses et ont de risque d'être antagonistes. En effet, entre une personne venue dans un but religieux et une autre venue dans un but touristique, la manière de parcourir l'espace va diverger. S'ensuit un nouvel élément discriminant : les pratiques spatiales à l'intérieur du sanctuaire.

4- Radiographie de pratiques discriminantes

L'étude du cas Mexicain au chapitre liminaire de cette thèse a montré la complexité de l'écheveau que peuvent constituer les pratiques spatiales dans un sanctuaire : pèlerins individuels, pèlerinages organisés, visiteurs individuels, groupes de tourisme, pèlerins qui se prennent en photo, touristes qui déposent une bougie… L'écheveau paraît bien emmêlé. Pourtant, une période d'observation dans les sanctuaires montre que les pratiques restent un facteur de différenciation relativement efficace entre les visiteurs.

« Il faut qu'il y ait de la vie sinon c'est une coquille vide, c'est Chambord ! » : tels ont été les mots d'un des visiteurs interrogés au sanctuaire de Fourvière, à propos du sanctuaire et des offices qui s'y tiennent plusieurs fois par jour. Par définition, le sanctuaire est le lieu du pèlerinage. Les visiteurs qui vont à Lourdes, à Fatima, à Guadalupe ou dans les plus petits lieux tels que L'Ile-Bouchard, non seulement s'attendent à voir des pèlerins et des rites religieux mais même, bien souvent, le souhaitent. Ainsi, de nombreux visiteurs interrogés à Saint-Jacques-de-Compostelle ont estimé avoir eu *« de la chance »* de voir fonctionner le *botafumeiro**. N'étant pas croyants, ils avaient tout de même assisté à la Messe dans le seul espoir de voir l'encensoir mis en mouvement. Ces impressions données par les visiteurs, ainsi que les enquêtes réalisées, distinguent clairement deux types de pratiques. L'une se situe dans une perspective active (pèlerinage) et la seconde dans une logique de

consommation (tourisme). La complexité réside dans leur hybridation mais il convient, avant de s'y pencher, de bien déterminer ce qui caractérise chacune de ces pratiques.

BOITE A OUTILS : COMMENT ETUDIER LES PRATIQUES SPATIALES DANS LES SANCTUAIRES ?

Bien entendu, des indications sur les pratiques rituelles des pèlerins peuvent être récoltées dans les guides et les récits de pèlerinage, tout comme l'étude des guides touristiques peut permettre de faire des hypothèses sur telle ou telle pratique, mais celles-ci ne peuvent être vérifiées que par un travail d'observation directe sur le terrain.

Les sanctuaires sont des lieux exceptionnels, ce qui implique également des pratiques exceptionnelles, bien souvent immédiatement repérables. L'observation directe permet donc de faire un premier travail à l'échelle macroscopique, d'identification et de distinction des pratiques les plus ostentatoires. Ce type d'observation suffit à distinguer un groupe de touristes d'un groupe de pèlerins (comme le montrent les photographies en annexe 1), ou encore les pratiques rituelles caractéristiques de chaque lieu (avancer à genoux à Guadalupe et Fatima, donner l'accolade à Saint Jacques à Compostelle, passer à la grotte à Lourdes, etc.). C'est également par ce biais que l'on peut saisir les itinéraires des visiteurs dans les sanctuaires et, là encore, distinguer : le circuit est-il le même pour groupes de pèlerins et groupes de touristes ? Entre visiteurs individuels et groupes ? Enfin, par l'observation, il est possible d'avoir un tableau de la fréquentation et du rythme particulier du lieu : horaires d'ouverture, pics de fréquentation (quels jours, quelles plages horaires ?).

Sur le terrain, j'ai donc toujours, dans un premier temps, eu recours à l'observation directe, généralement non-participante mais parfois, également, participante. Dans le cas du sanctuaire de Medjugorje, j'ai ainsi fait le choix de partir avec un groupe de pèlerins par le biais d'une agence de pèlerinage. Ce choix a été motivé par des raisons pratiques (je ne parlais pas la langue du pays et le sanctuaire n'était pas facile d'accès : partir avec un groupe de pèlerinage m'a permis de ne pas avoir à me soucier des questions logistiques) mais aussi scientifiques. En effet, étant intégrée au groupe, j'ai pu suivre des parcours individuels de pèlerins sur toute la durée de leur pèlerinage et recueillir un verbatim beaucoup plus précis. J'ai également, à l'Ile-Bouchard, participé à un pèlerinage d'une journée. Même si le travail ne porte pas directement sur l'anthropologie et la sociologie des pèlerinages, comme c'était par exemple le cas des travaux d'Elisabeth Claverie sur Medjugorje et San Damiano (*Les guerres de la Vierge*, 2003), l'observation participante permet ici de mieux saisir le lien entre les pratiques spatiales et les représentations mentales dont elles se font la traduction.

Ce travail d'observation a été complété par les enquêtes sur questionnaire fermé. En effet, outre la question déjà précisée sur le motif de la visite, qui vient en amont de l'étude des pratiques, était demandé aux visiteurs quelles activités ils avaient ou allaient pratiquer durant leur séjour dans la région. A cette question, quatre modalités de réponses étaient proposées, que les visiteurs interrogés pouvaient classer par ordre d'importance s'ils le désiraient : « activités touristiques », « démarcher de pèlerinage », « visite à la famille ou aux amis », « autre ». Cette question était complétée par une autre demandant aux visiteurs s'ils avaient ou allaient visiter d'autres sites touristiques durant leur séjour. Le recours à l'enquête permet de recueillir des données quantitatives qui donnent une indication de tendance. De plus, dans le cas de pratiques hybrides, il est intéressant de voir si les visiteurs eux-mêmes sont capables de qualifier leurs pratiques et comment ils les qualifient.

a) Le pèlerinage : pratique spatiale active, pluriséculaire et constitutive des sanctuaires

L'étude des différentes définitions du terme « pèlerinage », au chapitre 2, a permis d'éclairer le sens que prend actuellement cette démarche et de poser ce qui est entendu par pèlerinage tout au long de ce travail. Il convient à présent de revenir sur la *pratique* du pèlerinage elle-même : comment se traduit-elle concrètement dans l'espace ? Quels sont ses marqueurs ? Se mesure-t-elle ? Est-ce une pratique figée ou en évolution ?

Pour l'Eglise, le pèlerinage a un sens profond qui dépasse largement le cadre des simples pèlerinages au sanctuaire. Une des prières eucharistiques[26] utilisée durant la Messe le rappelle ainsi : « Et lorsque prendra fin notre pèlerinage sur la terre, accueille-nous dans la demeure où nous vivrons près de toi pour toujours » : avant toute autre chose, le pèlerinage correspond à la vie qui n'est, pour le croyant, qu'un chemin vers Dieu. Les pèlerinages vers les sanctuaires ont alors pour but d'évoquer cette marche des croyants vers le ciel. Ils sont une forme de mise en abyme et servent de temps forts permettant un renouvellement. Dans ce cadre, pour que l'on puisse parler de pèlerinage, Jean Chélini (2004) souligne la nécessité de retrouver dans la pratique trois éléments spécifiques :

- « L'existence d'un lieu sacré ou considéré comme tel » ;
- « une démarche spéciale pour s'y rendre, ce qui suppose la rupture d'avec son séjour habituel, une distance à franchir et une route à parcourir » ;
- « un certain nombre de rites à remplir et d'actes religieux individuels ou collectifs à accomplir avant, pendant, à l'arrivée ou au retour de cette démarche ».

Pour ce qui est du lieu sacré, comme expliqué précédemment, c'est là la fonction des sanctuaires. La nuance apportée par l'auteur (« sacré ou considéré comme tel ») est néanmoins révélatrice : il y a bien un sacré institutionnalisé (celui qui est reconnu par les autorités) et un sacré plus officieux et relatif qui existe aux yeux de certaines personnes uniquement. Le fait d'inclure également les lieux « considérés comme » sacrés permet de prendre en compte des lieux non reconnus tels que San Damiano. En termes de pratiques spatiales, ce sont les deux points suivants qui nous intéressent tout particulièrement. Ils montrent que le pèlerinage est bien une pratique qui s'inscrit dans le temps et dans l'espace. Le mot « pèlerin » lui-même vient du latin *pelegrinus* qui signifie « étranger, voyageur » et l'image d'Epinal est celle du pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle, sandales au pied, bâton la main, sac au dos, progressant sur un long chemin. Le pèlerinage n'est pas spontanément envisagé comme un ensemble de rites accomplis dans un lieu sacré (ce qu'il est pourtant en partie) mais comme le voyage jusqu'au lieu sacré. Il s'agit cependant d'un type de voyage bien précis. Dans le *Dictionnaire des faits religieux*, l'historien Dominique Julia

[26] Prière eucharistique pour les circonstances particulières n°4

distingue le pèlerinage de « l'errance » ou du « vagabondage ». Pour lui, « il est déplacement, fait le plus souvent à pied et dirigé vers un terme, le lieu saint où doit s'accomplir la rencontre avec une puissance surnaturelle qui l'habite ». Le pèlerinage a pour caractéristique d'être une épreuve physique et spirituelle et surtout d'être un déplacement « motivé », les motivations qui poussent au départ pouvant être individuelles ou collectives. On ne se met pas en route sans raison[27].

- ***Première caractéristique de la pratique pèlerine : l'effort du voyage***

Alors que j'étais au sanctuaire de L'Ile-Bouchard le dimanche 18 mai 2014, j'ai participé au pèlerinage des familles : une marche de 10km jusqu'au sanctuaire par un chaud après-midi (27°C). A l'arrivée, le Père Xavier Malle, recteur du sanctuaire, nous rapporte cet échange qu'il a entendu entre une petite fille et son petit frère : *« J'aurais bien aimé le faire en voiture ! »* disait ce dernier. Ce à quoi sa sœur a rétorqué : *« Ben ça n'aurait pas été un pèlerinage alors ! »* (annexe 25, entretien 2). Cette réponse spontanée de la petite fille met en avant cette dimension d'effort qui est la première caractéristique de la pratique du pèlerinage. Il ne s'agit pas d'effectuer un voyage d'agrément et les conditions du voyage elles-mêmes sont là pour le rappeler, point sur lequel, les guides de pèlerinages insistent. Ainsi, on peut lire dans le guide fourni par le sanctuaire de Guadalupe que « le chemin jusqu'au sanctuaire implique effort, fatigue, sacrifice » (Román del Real, 1997 : 9). Voilà le pèlerin averti ! Effectivement, cette sentence s'accorde parfaitement avec l'image d'Epinal précédemment décrite du pèlerin à pied soumis aux aléas climatiques et au manque de confort. Cela semble s'appliquer beaucoup moins bien aux nombreux pèlerins se rendant au sanctuaire en train, en autocar, voire en avion mais là encore, le guide précise : « certains le font à pied, mais que ce soit en voiture ou en bus, [le pèlerinage] suppose l'inconfort, l'insécurité, du temps que l'on prend sur les occupations quotidiennes pour le consacrer au chemin » (Román del Real, 1997 : 9). C'est ainsi que les croyants mexicains sont exhortés à pratiquer le pèlerinage. Dans ce cas, la notion d'effort et de difficulté prend un sens particulièrement concret : les routes mexicaines ne sont pas toujours des plus praticables ni des plus sûres pour les pèlerins venus de certaines régions et entreprendre un pèlerinage jusqu'à Mexico reste, pour beaucoup de Mexicains, un effort financier important. En outre, pour la plupart, ce pèlerinage sera souvent le voyage d'une vie et le seul déplacement en-dehors du territoire local. D'où l'accent mis sur l'effort que représente le voyage. Ce même discours peut sembler légèrement suranné à un pèlerin européen au fort capital spatial et particulièrement mobile. Pourtant, c'est la même idée qui est présentée dans le manuel à destination des pèlerins de Lourdes : « Nous avons quitté pour plusieurs jours notre maison, nos amis et les gens de notre

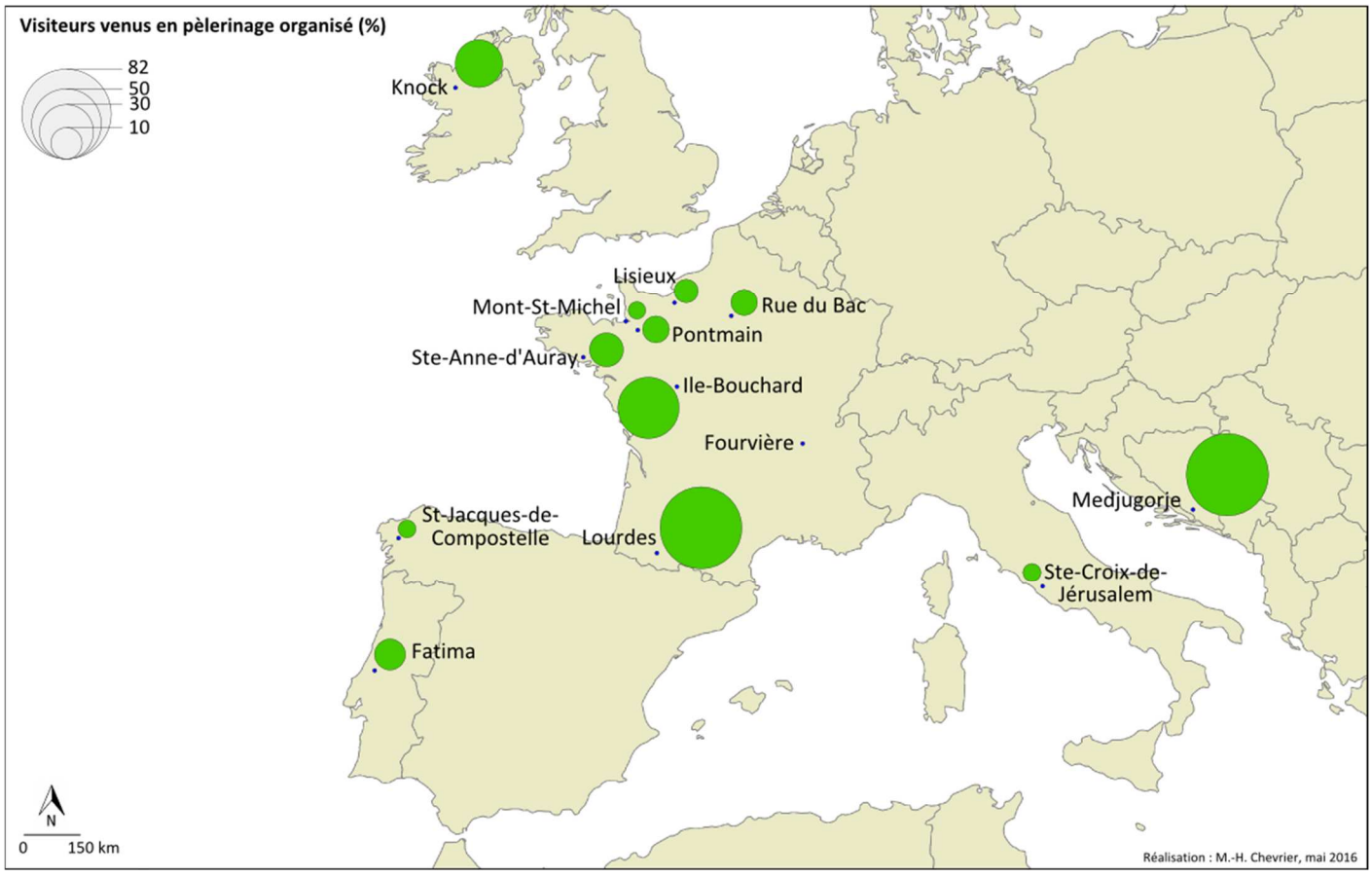
[27] Voir à ce sujet les travaux de Rachid Amirou (1995) qui questionne et conteste l'opposition « sérieux » du pèlerinage et « frivolité » du tourisme formulée par Erik Cohen.

quartier. Nous avons cessé notre travail habituel en prenant quelques jours sur nos congés. (…) Pour les personnes âgées, ce départ entraîne une fatigue et un dérangement dans les habitudes, sans parler de la dépense. Bref, pour nous tous, ce départ représente un choix, une décision et un effort » (ANDDP, 2003 : 46). Ces propos reprennent exactement la même idée que ceux du guide mexicain : celle de l'effort et du sacrifice. C'est ici simplement la nature du sacrifice qui est adaptée au contexte culturel (sacrifice de jours de congé et non plus de jours de travail, dérangement des habitudes et non plus insécurité…). Ce ne sont ici que deux exemples mais le discours est le même pour chaque sanctuaire : le pèlerinage est une pratique qui suppose un déplacement et ce déplacement représente un effort. Cela se voit d'ailleurs dans le choix fait par les pèlerins du moyen de se rendre au sanctuaire. Pour la plupart, la marche reste l'apanage du pèlerin. Beaucoup de visiteurs rencontrés au cours des enquêtes ont souligné, en parlant de tel ou tel sanctuaire visité, s'ils s'y étaient rendus à pied. Dans des lieux tels que Saint-Jacques-de-Compostelle, certains allaient même jusqu'à s'excuser de ne pas être venus à pied cette fois, ou de n'avoir fait que quelques kilomètres, ou encore d'avoir utilisé tel ou tel moyen de transport. Une Française venue en pèlerinage m'a ainsi raconté avoir fait deux pèlerinages à Saint-Jacques en voilier, s'empressant de se justifier : *« mais c'était de vrais pèlerinages : on avait un prêtre avec nous ! »*. Remarque particulièrement intéressante qui soulève une question : peut-il y avoir de « vrais » et de « faux » pèlerinages ? Le critère est apparemment dans la spiritualité du voyage : ainsi, si l'on voyage confortablement vers le sanctuaire, l'agrément du voyage est comme compensé par la pratique d'exercices spirituels (qui peuvent être encadrés par un religieux). C'est effectivement un élément crucial du pèlerinage : quel que soit le moyen choisi pour se rendre au sanctuaire, le voyage doit être différent de celui que l'on ferait par pur plaisir. Les pèlerins sont donc prêts à accepter des désagréments qui leur paraitraient intolérables en temps ordinaire tels qu'un long voyage en autobus ou dans de vieux trains sans confort, ou un emploi du temps chargé et exigeant, préétabli par le directeur du pèlerinage. Plus le voyage a été long et difficile, plus le sentiment d'avoir fait un « vrai » pèlerinage est intense. Le simple déplacement au sanctuaire ne suffit pas, cela se percevait bien au cours des enquêtes. En effet, lorsqu'une personne interrogée cherchait les différents pèlerinages auxquels elle avait participé, elle oubliait généralement de mentionner le sanctuaire le plus proche de chez elle (presque aucun Parisien n'a pensé spontanément à la Rue du Bac, peu de Lyonnais mentionnent Fourvière ou Ars et peu de Mayennais parlent de Pontmain). Lorsque je parlais de ce sanctuaire local, la réaction était souvent la même : *« c'est à côté de chez moi, ça ne compte pas. Ce n'est pas vraiment un pèlerinage »*.

Autre fait d'importance : le pèlerinage a longtemps été une pratique individuelle (jusqu'au XIX^{e} siècle, ceux qui avaient la possibilité de voyager sur de longues distances étaient peu nombreux) et il le demeure encore mais, depuis la fin du XIX^{e} siècle (de manière globalement concomitante à la

mise en place du chemin de fer), il est également une pratique collective importante dans la vie des communautés chrétiennes. En France et en Europe, le pèlerinage organisé est devenu très important après les événements de Lourdes (1858), corrélé au développement et à la démocratisation des transports. Le chemin de fer est inauguré à Lourdes en 1866, année de la consécration de la première église, à laquelle assistent 60 000 personnes. En 1867, Lourdes est interconnectée au réseau de chemin de fer et dès 1872, le pèlerinage national est fondé, réunissant 25 000 fidèles et 10 000 prêtres dès cette première année. Le mouvement est ainsi lancé et les pèlerinages à Lourdes de chaque diocèse de France se mettent progressivement en place. Le pèlerinage est, pour une bonne partie des participants, l'événement et le voyage de l'année. Petit à petit, l'offre de pèlerinages organisés se structure et les destinations se multiplient. Le pèlerinage prend alors le sens d'une pratique collective et la rencontre de l'autre fait partie intégrante de la démarche. Ainsi, même lorsque le pèlerinage se pratique seul, il implique de toute façon la rencontre et le dialogue. Les sanctuaires étudiés mettent en évidence, sur ce critère, une dichotomie : il y aurait des lieux dans lesquels on se rend en pèlerinage en groupe et d'autres où l'on se rend seul.

Carte 9 : Proportion de visiteurs venus en pèlerinage organisé dans les sanctuaires étudiés
(Réalisation : M.-H. Chevrier, d'après enquêtes)



Les sanctuaires où le pèlerinage se pratique majoritairement collectivement (carte 9) sont ceux de Lourdes et de Medjugorje, auxquels on peut ajouter Guadalupe, L'Ile-Bouchard et San Damiano. Ils s'opposent à d'autres sanctuaires tels que Fourvière, le Mont-Saint-Michel ou encore Saint-Jacques-de-Compostelle où, au contraire, le pèlerinage (lorsque pèlerinage il y a, ce qui est peu fréquent dans le cas de Fourvière) se pratique de manière individuelle. Le pèlerinage organisé et collectif est plus caractéristique des sanctuaires ayant une forte dimension identitaire (Knock, Lourdes, Guadalupe), ainsi que des lieux non reconnus (Medjugorje, San Damiano) ou encore peu médiatisés (Ile-Bouchard). Cette pratique collective est également très liée à la démocratisation des transports et au contexte politique : elle émerge à Lourdes, certes au moment où le chemin de fer est mis en service, mais aussi dans un contexte de tensions autour des questions religieuses, alors que l'Eglise de France se remet péniblement des conséquences de la Révolution et que se prépare la séparation de l'Eglise et de l'Etat. En Pologne, le pèlerinage à Częstochowa s'intensifie durant la période communiste. La dimension collective du pèlerinage est également un moyen pour la communauté chrétienne de se rendre visible.

A la suite de J. Chélini et grâce aux enquêtes et observations, peuvent donc être retenus plusieurs marqueurs de la pratique pèlerine : l'importance de la distance à parcourir, le déplacement envisagé comme un effort et devant impliquer un véritable effort (que ce soit par le mode de transport choisi ou les règles que le pèlerin s'impose durant le voyage), une dimension collective (soit dans le fait d'accomplir le pèlerinage en groupe, soit dans le fait d'une ouverture particulière aux autres durant le pèlerinage) et enfin une motivation particulière qui diffère nettement de celle du touriste.

- ***Deuxième caractéristique de la pratique pèlerine : des rites à accomplir***

Une fois le but atteint, l'expérience pèlerine n'est pas terminée. En effet, « le pèlerinage est rencontre du surnaturel en ce lieu précis, sacralisation du pèlerin par toute une série de pratiques et de rites qui l'arrachent à la réalité profane : processions de circumambulation qui visent à s'approprier l'espace sacré, baisement d'entrée, rites d'attouchement des objets sacrés (statues, reliques), rites d'immersion ou d'absorption (eau, débris de pierres) qui sont captation de la puissance sacrale, parfois même parcours mémoriels (ainsi à Jérusalem, le chemin de la Passion suivi le texte des Evangiles à la main) » (D. Julia *in* Azria / Hervieu-Léger, 2010). Ces rites sacrés sont des éléments déterminants et facilement observables. Les personnes avançant à genoux sur l'esplanade de Guadalupe ou de Fatima, celles montant à genoux les marches du chemin de croix de la montagne à Lourdes, celles qui gravissent la colline du Krizevac pieds nus à Medjugorje mettent en œuvre des pratiques véritablement discriminantes : il ne fait aucun doute que ceux qui accomplissent ces

pratiques de mortification sont des pèlerins. Les pratiques pèlerines sont bien souvent moins spectaculaires : il s'agit tout simplement de prier devant l'image sainte, les reliques ou le lieu du miracle. Dans ce cas, l'observateur les voit mais ne peut jamais déterminer avec certitude si les visiteurs observés sont en train de prier ou simplement d'admirer la beauté du lieu. Enfin, d'autres pratiques tiennent davantage du folklore que du rite sacré : on ne peut affirmer avec certitude que le visiteur qui passe dans la grotte de Lourdes et touche la roche est un pèlerin : il peut tout aussi bien s'agir d'un touriste qui veut parcourir la totalité des lieux qui lui sont accessibles. Ces pratiques sont néanmoins constitutives des sanctuaires et intrinsèquement liées au pèlerinage. Chaque sanctuaire ici étudié possède ses propres pratiques rituelles comme le montre le tableau ci-après. Il ne s'agit pas, pour l'instant, de caractériser les pratiques comme sacrées ou sécularisées mais simplement de lister les différentes pratiques pèlerines.

Tableau 9 : Pratiques rituelles du pèlerinage dans les sanctuaires étudiés

	TYPE DE PRATIQUES RITUELLES		
SANCTUAIRES	**Prière**	**Mortification**	**Sensible Lié au folklore**
Fatima	Prière à la chapelle des apparitions	Procession à genoux sur l'esplanade	-Procession aux flambeaux -Dépôt d'une bougie
Fourvière	Prière dans la Basilique ou la chapelle de la Vierge		Dépôt d'une bougie
Guadalupe	Passage et prière devant la *tilma*	Procession à genoux sur l'esplanade	-Danses et chants traditionnels -Offrandes florales -Dépôt d'une bougie
Ile-Bouchard	Prière devant la grotte des apparitions		-Dépôt d'une bougie
Knock	Prière devant le mur des apparitions		-Récitation du chapelet en tournant autour de l'église -Dépôt d'une bougie -Collecte d'eau
Lisieux	-Prière devant les reliques de Ste Thérèse -Prière sur la tombe de Ste Thérèse		-Dépôt d'une bougie
Lourdes	-Prière à la grotte	-Piscines -Stations du chemin de croix à genoux	-Collecte d'eau de la source -Passage à la grotte -Procession aux flambeaux -Dépôt de cierge
Medjugorje	-Génuflexion à l'heure de l'apparition	-Gravir la colline des apparitions -Gravir le Krizevac (ces deux pratiques peuvent être faites pieds nus)	-Collecte du liquide émanant de la statue du Christ Ressuscité -Dépôt d'une bougie
Mont-Saint-Michel	-Prière devant la statue de St Michel		-Dépôt d'une bougie devant la statue de St Michel
Pontmain	-Prière à la chapelle de la Vierge -Prière à la colonne de l'apparition		-Dépôt d'une bougie à la chapelle de la Vierge
Rue du Bac	-Prière à genoux sur les marches de l'autel		-Dépôt d'une bougie -Achat de Médailles Miraculeuses
Sainte-Anne-d'Auray	-Prière devant la statue de Ste Anne		-Pardon (procession en costume traditionnel breton et chants bretons) -Dépôt d'une bougie à Ste Anne
Sainte-Croix-de-Jérusalem	-Prière devant les reliques de la Passion		- Allumer une veilleuse
Saint-Jacques-de-Compostelle	-Prière sur le tombeau de l'Apôtre		-Accolade à l'Apôtre -Rite du *Botafumeiro* -Allumer une veilleuse à St Jacques
San Damiano	-Procession autour du Jardin de Paradis en récitant le Rosaire		-Mouchoirs bénis à la fin du Rosaire et *Arrivederci* à la Vierge

Se rajoute une pratique rituelle liée au sensible que l'on observe dans tous les sanctuaires : une photographie de groupe avec les emblèmes du pèlerinage prise devant l'église principale ou le

cœur du sanctuaire. Les sanctuaires sont donc le lieu de pratiques rituelles bien spécifiques, destinées à manifester le caractère sacré de l'espace. Ces pratiques pèlerines participent de l'identité propre de chaque sanctuaire dans la mesure où, si l'objectif est le même (s'adresser à Dieu), la pratique elle-même est adaptée à l'histoire propre et à la configuration de chaque lieu. Même si certains lieux sont très récents (L'Ile-Bouchard : 1947), les pratiques elles-mêmes sont pluriséculaires. Le fait qu'un lieu devienne un sanctuaire y suscite l'apparition de ces pratiques rituelles caractéristiques. En vertu du processus d'inculturation propre au christianisme, ces pratiques s'adaptent à la culture locale. Elles se doublent en outre souvent de marqueurs vestimentaires. Le pèlerinage est une pratique qui se montre et s'assume. Ainsi, le pèlerin de Saint-Jacques, s'aidant très souvent d'un bâton (bourdon) est-il fier d'arborer sa coquille et les différents groupes de pèlerinage portent également un objet (T-shirt, foulard, chapeau, uniforme, insigne, drapeau…) exhibant généralement le nom, l'origine et l'emblème du groupe.

b) Le tourisme : pratique spatiale consumériste dans les sanctuaires ?

« Les deux basiliques de la Guadalupe : (…) Cap au nord de la ville ! Vous avez bien lu : il y a maintenant deux basiliques de la Guadalupe, pour le même prix ; de quoi réjouir le routard le plus exigeant ! » (*Guide du Routard*, 2007). Comme tous les sanctuaires étudiés ici (à l'exception de San Damiano), la Basilique de Guadalupe a été intégrée dans l'offre touristique locale. Cet extrait du descriptif du lieu donné par le Routard ne pourrait pas mieux traduire la dimension consumériste des pratiques touristiques dans les sanctuaires. Il ne s'agit pas ici de dénigrer la pratique touristique : j'entends par « consumérisme » la volonté de profiter, en observateur extérieur, de tout ce qui peut être vu et fait dans le lieu. Les touristes sont ainsi des consommateurs d'espaces et de pratiques puisqu'une partie de la pratique touristique consiste à se rassasier de la vue, de l'architecture et des pratiques traditionnelles des lieux visités. Tout comme le pèlerinage, le tourisme est une pratique spatiale qui possède des caractéristiques particulières que l'on peut observer parmi les visiteurs de sanctuaires.

Le concept de tourisme a peu à peu dérivé de celui de voyage. Du voyage, du pèlerinage et du tourisme, c'est bien cette dernière forme de déplacement qui est apparue le plus récemment. Le terme lui-même n'a été créé qu'à la fin du XVIII^{e} siècle, dérivant du « Grand Tour » réalisé par les jeunes aristocrates européens. Il ne désigne au départ qu'un « voyage circulaire ». La distinction entre tourisme et voyage ne paraît pas alors très importante et pourtant, elle souligne un point capital : le touriste connaît son itinéraire et sait où il part mais également par quelle voie et quand il rentre. Le voyage est beaucoup plus indéterminé. Ainsi, le Philéas Fogg de Jules Verne serait bien plus un touriste qu'un voyageur. C'est véritablement Stendhal qui popularise, en France, l'emploi du

mot « touriste » avec la publication, en 1838 des *Mémoires d'un touriste*. Cette pratique se popularise progressivement (pratiquée d'abord l'aristocratie) au long des XIX^{e} et XX^{e} siècles en Europe occidentale et aux Etats-Unis, jusqu'à devenir un tourisme de masse, une activité presque banale, après la seconde guerre mondiale. Pourtant, dès ses débuts, le tourisme est déprécié. Il n'est, aux yeux d'une certaine presse, qu'un avatar diminué du voyage car le touriste ne recherche que son propre agrément et n'aurait pas cette curiosité et cette ouverture à l'altérité propres au voyageur. Le sociologue Jean-Didier Urbain, en 1993, résume cette dépréciation du tourisme (et, par extension, des touristes) dans le titre de son ouvrage : *L'idiot du voyage*. Cette distinction voyage/tourisme a en effet été largement reprise et renforcée par la littérature scientifique. Le tourisme est par exemple fortement critiqué dans les travaux de l'historien Marc Boyer (1972), déplorant la transformation du voyage, mobilité individuelle permettant l'ouverture au monde et aux autres, en tourisme, déplacement de masse qui aliénerait l'individu, ou encore dans les travaux de l'anthropologue Franck Michel (2000), aux yeux de qui le voyage avait une dimension initiatique que n'aurait pas le tourisme dans lequel l'individu n'a qu'à se laisser porter. Ce distinguo aboutit à créer un « mythe du voyageur » que cherchent justement à déconstruire Jean-Didier Urbain dans *L'idiot du voyage* (1993), puis le sociologue Rachid Amirou (*Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, 1995) et plus récemment l'équipe MIT, notamment dans *Tourismes 1. Lieux communs* (2008). Ce mythe du voyageur opposé au tourisme permet néanmoins de dégager les grandes caractéristiques du tourisme, observables parmi les visiteurs de sanctuaires. Ce sont finalement sur les mêmes points que ceux qui définissent le pèlerinage que le tourisme se distingue.

- ***Première caractéristique de la pratique touristique : l'efficacité du voyage***

Au cœur du pèlerinage, il y a le chemin parcouru et, au centre du cheminement, il y a l'effort. Le pèlerinage, en ce sens, n'est pas très éloigné de la vision quelque peu romantique du voyage construite par la littérature scientifique : le voyageur ne voyage pas (uniquement) par plaisir mais bien pour se cultiver, s'efforcer de mieux saisir le monde. Le touriste au contraire, toujours dans l'optique d'une opposition voyage/tourisme, ne voyagerait que par pur loisir et divertissement. Il y a ainsi une idée de labeur dans le voyage qu'il n'y a pas dans le tourisme. Cette distinction tourisme/voyage est bien souvent le prétexte d'une distinction sociale : ce n'est pas seulement le voyage qui se distingue du tourisme mais les voyageurs que l'on place au-dessus des touristes sur l'échelle des valeurs sociales. Cela fait écrire à l'Equipe MIT que « les intellectuels habillent leur tourisme sous forme de labeur » (Equipe MIT, 2002). Le livre de Paul Nisant, *Aden Arabie*, en donne un bon exemple : récit de voyage d'un Normalien fraîchement sorti de l'Ecole, il n'y transparait presque jamais l'idée d'un quelconque agrément dans le voyage. Celui-ci est uniquement prétexte à

l'étude. Il y a derrière cela toute une « morale de l'effort » (Equipe MIT, 2002). Ce mythe du voyageur promeut le voyage comme ascèse, le rapprochant ainsi du pèlerinage. C'est une pratique valorisée et valorisante, contrairement au tourisme qui est déprécié et considéré parfois même comme dégradant.

La distinction que l'on fait dans la littérature entre tourisme et voyage et qui éclaire celle qui existe entre pèlerinage et tourisme, se fonde entre autres sur le fait que, si le tourisme commence une fois que l'on est arrivé dans un lieu précis, le voyage commence au moment même où l'on franchit le seuil de sa porte pour aller vers un lieu nouveau. Parfois même, il n'y a pas besoin de partir physiquement pour réaliser un voyage : on parle de « voyage intérieur ». La notion de voyage, comme celle de pèlerinage, implique une forte dimension personnelle mais surtout intérieure. La notion de temps n'est pas importante dans le mythe du voyageur. Au contraire, plus le voyage est long, plus il est profitable. Ce n'est pas véritablement le lieu vers lequel on se dirige qui compte mais plutôt tout le trajet que l'on fait pour s'y rendre et qui est l'occasion de découvrir des cultures et des modes de vie différents. En ce sens encore, le voyage se rapproche du pèlerinage dans l'importance donnée au chemin et à la rencontre mais on y voit deux divergences majeures : le pèlerinage a également pour but d'amener le pèlerin à un mouvement réflexif pour se connaître lui-même ; et bien entendu, le but du pèlerinage en lui-même a un sens et une importance toute particulière. La plupart des présupposés que l'on peut avoir sur la distinction voyage/tourisme, c'est que le voyageur essaie de s'imprégner des cultures qu'il a l'occasion de côtoyer, tandis que le touriste reste le même partout où il va et tend même (pour certains auteurs) à imposer sa culture à l'endroit où il se rend. C'est donc « l'idiot du voyage ». Cela amène les partisans du « mythe du voyageur » à penser que le fait d'accueillir des voyageurs est valorisant pour les sociétés que ceux-ci rencontrent alors qu'accueillir des touristes est dégradant. On oppose à ce voyageur, vu comme une personne avide de culture et d'authenticité, le touriste : avare de son temps et cherchant à retrouver ailleurs ce qu'il a laissé chez lui.

Le tourisme implique un déplacement, tout comme le voyage, mais ce déplacement est vu comme le moment désagréable par lequel il faut passer pour faire du tourisme. Il faut surmonter les bouchons, les attentes à l'aéroport, etc. Le tourisme ne commencerait véritablement qu'une fois que l'on est rendu sur place. Dans une grande partie de la littérature scientifique, le tourisme est considéré comme ce qui dénature un lieu. Beaucoup d'auteurs déplorent ainsi que les indigènes des pays dits touristiques calquent les modes de vie apportés par les touristes. La posture hégémonique actuelle de la géographie serait, selon l'équipe MIT (*Tourismes 1. Lieux communs*, 2008), de dire que le tourisme est envahissant. C'est contre cette posture que se dressent les chercheurs réunis autour de R. Knafou. Ils font remarquer qu'il est faux de reprocher au tourisme « de masse » de pervertir la culture indigène. Ce n'est pas la « masse » de touristes qui est en cause. Preuve en est qu'une seule

personne suffit pour introduire de nouveaux modes de pensée ou de vie dans un pays. En outre, ces chercheurs rappellent que le tourisme organisé ne représente qu'une faible partie du tourisme international. Il faut donc prendre garde à ne pas réduire le tourisme à une seule forme de pratique touristique. Il n'en reste pas moins que le tourisme se caractérise par la recherche d'une certaine efficacité, pour la bonne raison qu'il se pratique sur un temps limité et relativement court. C'est ici l'inverse du pèlerinage : le touriste est soucieux du temps passé à atteindre sa destination mais également des moyens (notamment financiers) et cherche à trouver le mode de déplacement le plus efficace (évaluation du rapport qualité/prix mais aussi distance-temps/prix). Il peut pour cela consentir à des sacrifices (choisir un trajet plus long pour diminuer les coûts) mais c'est alors un choix contraint et non libre comme dans le cas du pèlerinage.

La dimension collective n'est pas non plus un attendu du tourisme. Elle peut être souhaitée par le touriste (comme c'est le cas dans les voyages organisés, les séjours en club ou certaines formes de camping) mais n'est pas inhérente à la pratique touristique. Si le fait d'être en-dehors des lieux du quotidien pousse généralement à une plus grande ouverture et à une certaine recherche d'altérité, la notion de partage sans distinction sociale n'est pas aussi développée que dans le cas du pèlerinage.

- ***Deuxième caractéristique de la pratique touristique : des rites profanes ?***

Dans les sanctuaires, les pèlerins sont immédiatement repérables à certaines pratiques spatiales rituelles très visibles. Néanmoins, les touristes sacrifient également à certaines pratiques qui leur sont propres. A la différence des pratiques de pèlerinage, cependant, ces « rites touristiques » ne sont pas adaptés à chaque sanctuaire : ce sont des pratiques bien spécifiques que le touriste met en œuvre indifféremment dans chaque lieu qu'il visite, d'où l'aspect « rituel » de la pratique. Les caractéristiques d'un acte rituel sont un « certain degré de stéréotypie ou de récurrence », le fait qu'il nécessite un apprentissage et qu'il a une certaine valeur sémantique (Azria / Hervieu-Léger, 2010). Ainsi, le fait de visiter les lieux emblématiques, de photographier certains monuments ou éléments de décor devenus des *topoï* ou de déambuler dans un lieu un guide à la main font partie des pratiques rituelles des touristes facilement observables dans les sanctuaires quels qu'ils soient.

La dimension rituelle du tourisme a été largement éclairée par Dean MacCannell à la fin des années 1970. Selon lui, les sites touristiques sont des lieux qui ont fait l'objet d'une reconnaissance par le plus grand nombre qui transcende les identités nationales (c'est la valeur institutionnalisée que l'on appliquait au sacré dans la partie précédente). Cette reconnaissance engendre, pour MacCannell, un processus de sacralisation de ces lieux touristiques et l'adoption d'une attitude rituelle correspondante de la part des touristes. Il parle alors du « tourisme comme rituel moderne » (MacCannell, 1976) : certaines choses doivent être vues. Celui qui va en Europe « doit voir » Paris et

celui qui va à Paris « doit voir » Notre-Dame et la Tour Eiffel. Certains des sanctuaires étudiés s'inscrivent dans ce cadre, principalement Guadalupe (qu'un visiteur de Mexico doit avoir vu) et Fatima (étape quasiment incontournable d'un séjour au Portugal). Mais ce sont surtout au sein des sanctuaires que ces pratiques rituelles se font jour et rendent les touristes reconnaissables. Ainsi, un touriste va chercher à photographier un certain nombre de *topoi* ou lieux communs : le cœur du sanctuaire, bien entendu (la grotte de Lourdes, l'image de la Vierge à Guadalupe, la châsse de Ste Thérèse à Lisieux, la statue de la Vierge à Pontmain…), mais aussi les principaux monuments (vues générales des différentes basiliques et églises) et surtout – c'est là la pratique la plus distinctive des touristes – les pèlerins. A Fatima, il n'est pas rare de voir des visiteurs photographier un pèlerin avançant à genoux sur l'esplanade. Au Mont-Saint-Michel, les photographies ont beau être prohibées durant les offices, l'interdit est systématiquement transgressé par des visiteurs photographiant les moines et moniales. Ceux-ci sont vus comme des éléments de décor participant de « l'authenticité » du lieu.

Durant la phase d'observation directe, outre les rituels religieux précédemment mentionnés, c'est bien davantage le fait que certains visiteurs n'ont absolument aucune pratique pèlerine qui permet de distinguer avec certitude les touristes : un visiteur qui entre dans une église sans se découvrir ou en continuant de parler très fort par exemple, ou encore franchissant les barrières délimitant les parties de l'édifice réservées au culte pour aller se faire photographier (ou se photographier lui-même) à l'autel ou assis sur le siège de présidence, etc.

De plus, comme les pèlerins ont généralement une marque vestimentaire de leur statut, les touristes sont bien souvent reconnaissables à leur tenue et à leur équipement (annexe 1, photographie 2) : vêtus confortablement, en tenue plutôt sportive, ils arborent généralement sac à dos et appareil photo.

c) *Quid* des pratiquants sur le terrain : pèlerins ? Touristes ? La troisième voie…

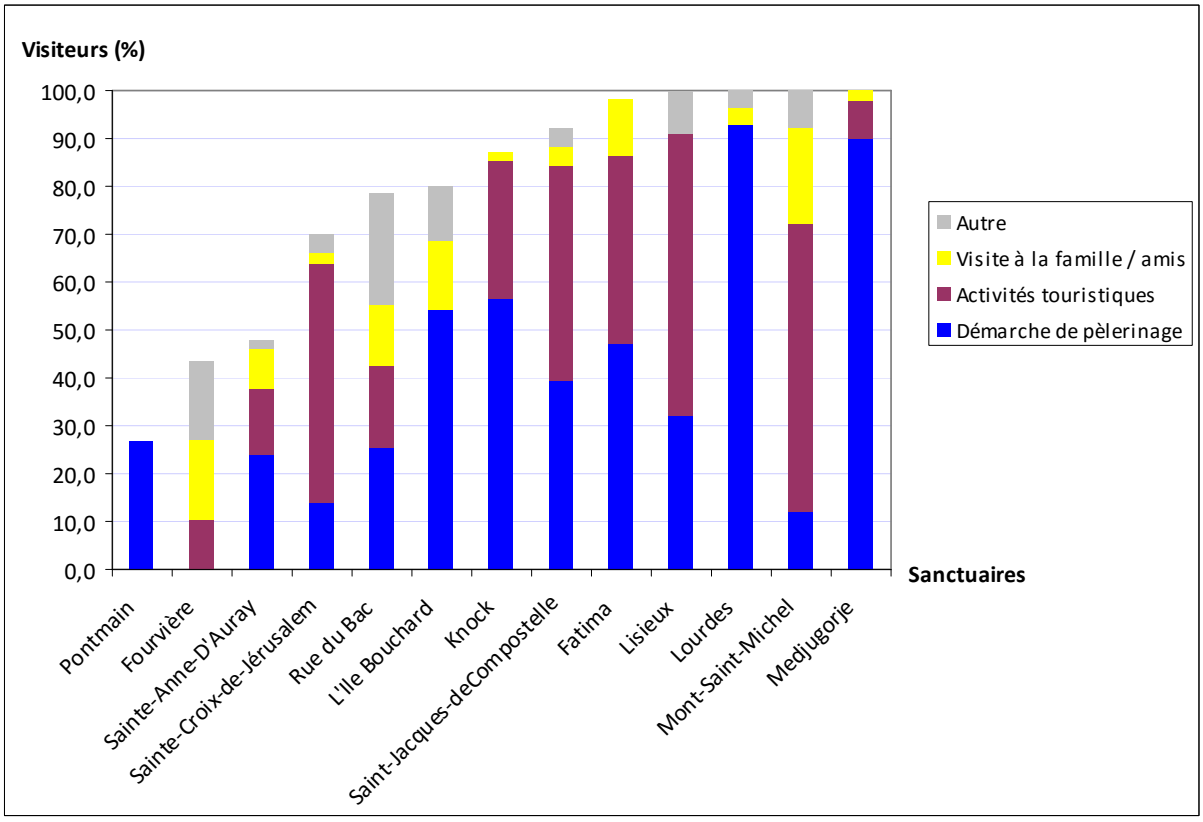
Pèlerinage et tourisme sont ainsi des pratiques spatiales particulières qui elles-mêmes se décomposent en d'autres pratiques rituelles pouvant varier en fonction des lieux. Certaines de ces pratiques, du fait qu'elles sont ou non accomplies par le visiteur, permettent de distinguer immanquablement et aisément, par de simples observations, le pèlerin du touriste. Il ne fait aucun doute que les lieux de pèlerinage étudiés ne sont pas uniquement réservés aux pèlerins. Les enquêtes réalisées directement auprès des visiteurs permettent de donner une tendance de pratiques dominantes dans chaque sanctuaire.

Les résultats de l'enquête sont exprimés sur le graphique ci-après. La question portait sur les activités pratiquées par les visiteurs durant leur séjour dans la région. La part plus ou moins

importante des visiteurs ayant répondu à la question donne une indication concernant le rayonnement des sanctuaires : si la totalité des visiteurs ont répondu à cette question, c'est que tous étaient extérieurs à la région où se situe le sanctuaire. Le rayonnement du lieu dépasse alors largement le territoire local.

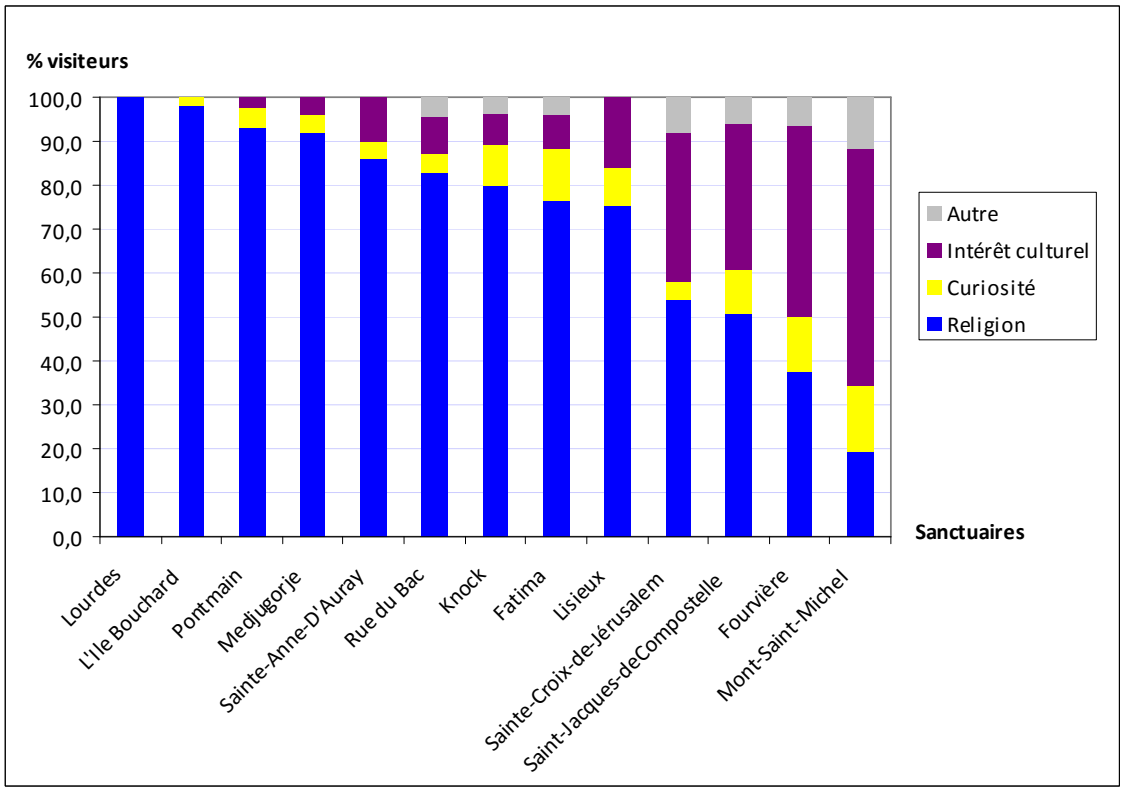
Les sanctuaires étudiés se situent entre les deux cas extrêmes de Pontmain (où tous les visiteurs sont là en pèlerinage) et de Fourvière (où personne n'a choisi la modalité « pèlerinage »), montrant la pertinence du critère des pratiques pour distinguer les différents sanctuaires.

Il en ressort que, mis à part Pontmain, Lourdes, Medjugorje, L'Ile-Bouchard et Knock, peu sont les lieux où le pèlerinage est l'activité majoritairement pratiquée pendant le séjour. Le tourisme, pour sa part, occupe une place importante dans tous les autres lieux et arrive même en tête à Rome, Lisieux et Saint-Jacques-de-Compostelle. Deux groupes bien distincts de sanctuaires apparaissent ainsi : ceux dans lesquels les pratiques rituelles sacrées sont très visibles (Pontmain, Lourdes, Medjugorje, Knock) et ceux où elles sont diluées dans les pratiques touristiques (Fourvière, Mont-Saint-Michel, Sainte-Croix-de-Jérusalem). Entre ces deux groupes et entre les sanctuaires eux-mêmes, sont mises en évidence des *variations dans l'intensité* de l'une ou l'autre pratique.



Graphe 1 : Activité principale pratiquée durant le séjour dans la région du sanctuaire
(Source : M.-H. Chevrier, d'après enquêtes réalisées entre 2014 et 2016)

Ces résultats demandent à être confrontés aux observations faites sur le terrain, aux paroles recueillies auprès des visiteurs et aux choix qu'ils font concernant la réponse à la question du motif de leur visite au sanctuaire. Autant d'éléments qui mettent en évidence la difficulté que les visiteurs ont à qualifier leurs pratiques. En effet, parmi les visiteurs déclarant pratiquer majoritairement des activités touristiques durant leur séjour, une grande partie répondait au motif de la visite en disant qu'ils étaient venus au sanctuaire pour des questions de religion. Ces visiteurs sont donc « officiellement » des touristes mais, tout en visitant le sanctuaire comme n'importe quel touriste, ils font également appel à leurs connaissances en matière de religion : connaissances historiques qui leur permettent d'apprécier différemment le lieu et connaissance des pratiques rituelles qu'ils en profitent parfois pour accomplir (déposer une bougie, prier devant telle ou telle statue).



Graphe 2 : Motif principal de la venue au sanctuaire
(Source : M.-H. Chevrier, d'après enquêtes réalisées entre 2014 et 2016)

Dès que l'on prend en compte les motivations des visiteurs et ce que l'on observe dans les sanctuaires, la distinction théorique pèlerins / touristes, si elle est toujours valide dans certains cas, devient beaucoup plus délicate à faire. Ainsi, parmi les pratiques pèlerines identifiées, certaines sont davantage du domaine de la pratique sécularisée que sacrée : rien de sacré, en effet, à se faire photographier devant une église. De même, parmi ceux qui passent à la grotte de Lourdes, on note des personnes avançant un cierge à la main, visiblement plongées dans une profonde méditation et d'autres, appareil photo en bandoulière, parfois perdues, observant les autres visiteurs afin de

reproduire leurs gestes. Sont-ils touristes ? Sont-ils pèlerins venant pour la première fois ? Les visiteurs « clichés » du touriste et du pèlerin sont finalement bien plus rares qu'on pourrait le penser et plus ou moins présents suivant le contexte culturel. Les pratiques pèlerines et touristiques dans les lieux de pèlerinage sont véritablement concomitantes. Cela explique la difficulté à laquelle se trouvent confrontées les autorités du sanctuaire et les offices de tourisme lorsqu'il s'agit de déterminer quelle est la part de pèlerins et de touristes parmi les visiteurs. J'ai posé cette question à chacun des acteurs avec lesquels j'ai réalisé des entretiens dans les différents sanctuaires. Tous m'ont fait la même réponse : il est impossible de savoir. Une des remarques les plus intéressantes à ce sujet m'a été faite par le responsable de la communication des sanctuaires de Lourdes :

> *« On pourrait dire : « tiens celui-là il est passé à la grotte, il ne s'est pas mis à genoux, ça veut dire qu'il n'a pas fait de prière ». Mais non. Peut-être que sa prière à lui, elle est différente. Dans toute la vie de l'Eglise il y a toujours eu des changements de comportement en fonction des époques. Ça ne veut pas dire que les comportements en question soient moins bons. (…) C'est-à-dire que quelqu'un, par exemple, qui n'a pas l'habitude, qui ne sait pas comment prier, il s'est arrêté devant la grotte, peut-être qu'il n'a fait que trois minutes de silence mais peut-être que pour lui ça sera une prière qui aura peut-être plus de valeur aux yeux de Dieu qu'un chrétien agenouillé mais qui fait ça quelque part tous les jours ou le dimanche… (…) C'est vraiment un cas assez typique de ce qui se passe à Lourdes, c'est-à-dire des gens qui arrivent qu'on pourrait croire être touristes mais qui vivent quand même à Lourdes… la grâce du lieu. »* (M. Joël Luzenko, avril 2016, annexe 25, entretien 6)

Cette analyse de M. Luzenko met en évidence deux choses : l'influence du contexte social et culturel sur les pratiques spatiales d'une part (dans le cas de Lourdes, influence de la sécularisation de la société qui fait que le visiteur « ne sait pas comment prier »), et l'instabilité de ces pratiques au cours d'une même visite d'autre part. Si, à l'échelle macroscopique, les pratiques touristiques et les pratiques pèlerines permettent bien de distinguer des catégories de sanctuaires, cette dichotomie ne fonctionne plus aussi aisément lorsque l'étude se fait à l'échelle de l'individu. Il faut alors raisonner en envisageant un continuum de pratiques oscillant entre les pratiques complètement touristiques et les pratiques complètement religieuses, le visiteur pouvant passer des unes aux autres durant son parcours dans le sanctuaire : c'est la troisième voie, entre tourisme et pèlerinage. Sur le continuum des pratiques, entre sacré et profane, rien n'est fixe : un visiteur peut naviguer d'un bout à l'autre de l'axe durant sa visite. C'est le constat que dresse le P. Laurent Tournier, président de l'Association des Recteurs de Sanctuaires, en parlant ici des visiteurs asiatiques à Notre-Dame de Paris :

> *« Eh bien on ne sait pas ce qu'il peut se passer dans le cœur d'une personne qui était venue simplement pour dix minutes dans la cathédrale ! C'est incroyable les tour-operators : dix minutes ! Notre-Dame de Paris en dix minutes ! (…) Mais n'empêche qu'en dix minutes, ils peuvent être passés au moment où il y a une procession, où il y a un office ou au moment d'une célébration et se dire « mais pourquoi ils sont là tous ces gens-là ? Qu'est-ce qu'ils trouvent là ? ». C'est frappant de voir tous les gens qui déposent un cierge. Parce qu'il y a aussi toutes les expressions. Et puis voilà ! Voilà un touriste qui l'espace d'un instant sera pèlerin parce qu'il va se dire « tiens c'est vrai, ça fait longtemps que je n'ai pas fait ça, je vais aussi allumer un cierge ». Quel sera le sens de ce geste ? Qui peut le dire ? »* (Extrait de l'entretien du 23 juin 2014, annexe 25, entretien 9)

Il est important d'insister sur la concomitance possible des pratiques chez un même visiteur, durant un seul séjour : les visiteurs n'ont pas irrémédiablement « glissé » du pèlerinage au tourisme comme le laisse penser R. Amirou lorsqu'il étudie trois pèlerinages Sri-lankais et note que les visiteurs occidentaux, dans les sites religieux, adoptent un comportement « frivole », « paraissant plus motivés par le tourisme jouissif que par une réelle quête spirituelle » (Amirou, 1995 : 141), dans un processus qui, pour lui, trouve son origine dans la sécularisation et qu'il nomme « perversion touristique ».

En se fondant sur l'ensemble des résultats (tant ceux obtenus par les enquêtes que par les observations et les entretiens), il est possible de dresser l'axe des pratiques suivant :

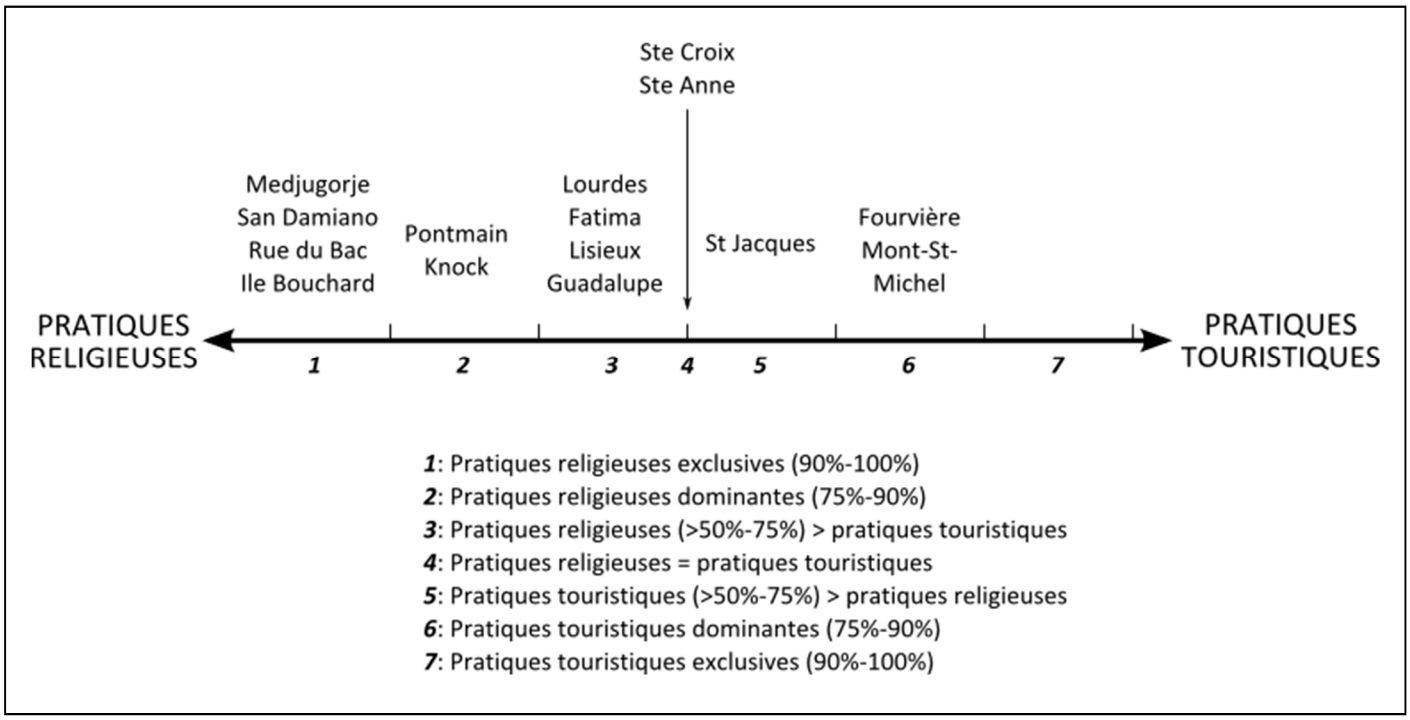


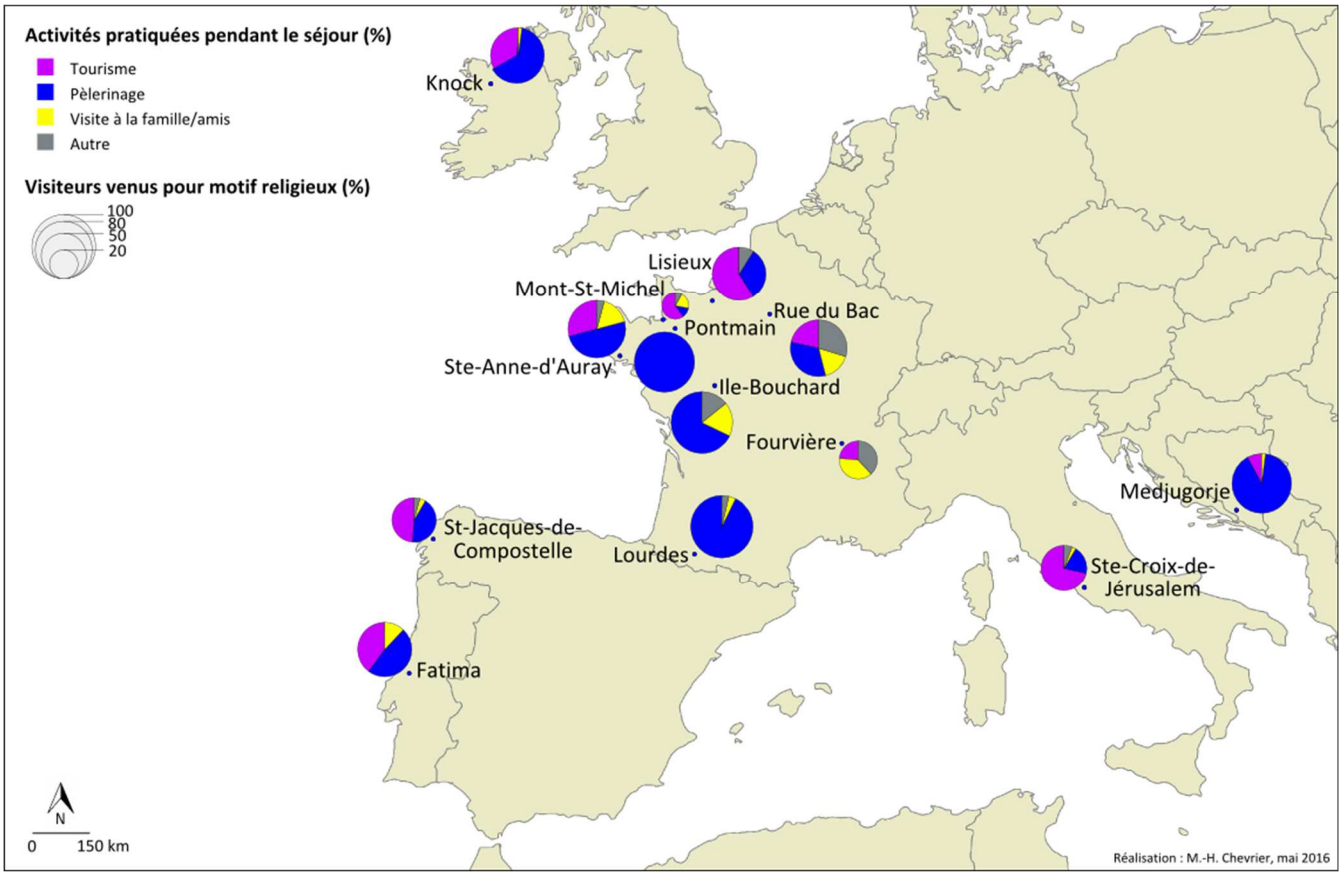
Figure 11 : Place des sanctuaire étudiés dans le continuum des pratiques, d'après le travail de terrain
(Réalisation : M.-H. Chevrier, mai 2016)

C'est ici l'intensité des pratiques qui sert de gradient pour l'axe. Les pratiques religieuses sont entendues comme les pratiques rituelles qui sont traditionnellement accomplies par les pèlerins. Néanmoins, elles peuvent également être accomplies par des touristes (déposer une bougie est ainsi compris comme une pratique pèlerine, même si le visiteur n'a pas accompli d'autres démarches de pèlerinage). Ressortent alors quelques constats importants :

- ***Certains sanctuaires demeurent des lieux essentiellement associés au pèlerinage***

C'est ici le cas de Pontmain, de Medjugorje, de Lourdes, et de L'Ile-Bouchard. Cela se confirme avec l'étude de la carte suivante, prenant en compte à la fois le motif de venue au sanctuaire de tous les visiteurs et les pratiques.

Carte 10 : Activités pratiquées par les visiteurs des sanctuaires et importance de la motivation religieuse
(Réalisation : M.-H. Chevrier)



Dans ces quatre sanctuaires existe une forte corrélation entre le motif de la venue au sanctuaire (religion) et les activités pratiquées durant le séjour dans la région (pèlerinage). Cela signifie que le sanctuaire constitue, pour ces visiteurs, le but de leur déplacement et le cœur de leur séjour. San Damiano est dans ce même cas de figure (les seuls visiteurs accueillis dans ce village sont exclusivement des pèlerins). Néanmoins, cette corrélation ne s'explique pas de la même manière dans les quatre cas cités. En ce qui concerne Pontmain et l'Ile-Bouchard, cela tient, d'une part, au fait qu'ils font partie des lieux de pèlerinage les moins connus. Ils sont très renommés localement mais beaucoup moins à l'échelle nationale et quasiment pas en-dehors de la communauté catholique (ils apparaissent peu parmi les sanctuaires cités par l'ensemble des visiteurs interrogés sur tous les terrains). D'autre part, ils sont situés dans des petits villages dont les environs immédiats ne

recensent pas particulièrement de hauts lieux religieux ou patrimoniaux. Un visiteur qui se rend à Pontmain ou à L'Ile-Bouchard ne s'y rend donc pas au hasard d'une déambulation entre plusieurs lieux d'intérêt mais par choix. Le cas de Lourdes est quelque peu différent : entre vraisemblablement en compte un phénomène d'autocensure de la part d'une partie des visiteurs non-croyants. Cela se perçoit notamment dans le récit que Mme Corinne Laussu, chargée de promotion et de communication à l'office de tourisme de Lourdes, fait de son arrivée dans la cité pyrénéenne : « *Moi, quand je suis arrivée à Lourdes, qu'est-ce que j'ai entendu avant d'arriver ! « Mais tu vas à Lourdes ? Mais qu'est-ce que tu vas faire là-bas ? » »* (extrait de l'entretien du 26 avril 2016, annexe 25, entretien 13). La raison de cette retenue est le sentiment que Lourdes est une ville réservée aux croyants et que quelqu'un ne partageant pas la foi de l'Eglise y serait nécessairement et *visiblement* étranger. Une certaine image de la ville s'est largement répandue dans la population française, comme l'explique Mme Laussu : *« c'est dans [notre] pays que nous avons l'image la plus mauvaise. Lourdes, c'est les marchands du Temple, c'est… voilà… des pèlerins bigots qui font peur, des vieux… »* (*id.*), image à laquelle mon interlocutrice ne souscrit pas, mettant en avant les nombreux pèlerinages de jeunes et autres pèlerinages traditionnels tels que celui des gardians[28], des militaires ou des motards. Il n'en reste pas moins que Lourdes fait figure d'exception ici : les pratiques pèlerines y sont tellement visibles et les pèlerins tellement nombreux que les touristes ont le sentiment d'être étrangers. Le sanctuaire de Lourdes accueille en outre beaucoup de malades lourdement handicapés, ce qui peut également freiner certains visiteurs (y compris des pèlerins) ne se sentant pas à l'aise face à la souffrance et la maladie. Enfin, Lourdes est relativement isolée : on ne passe pas par Lourdes fortuitement comme on peut passer devant la basilique de Guadalupe lorsqu'on est à Mexico. Il en va de même pour le sanctuaire de Medjugorje, d'autant plus que la Bosnie-Herzégovine ne fait pas partie des grandes destinations touristiques mondiales ni européennes et qu'aucun moyen de transport collectif autre que le bus ou le taxi ne dessert cette partie montagneuse du pays. Que ce soit Pontmain, L'Ile-Bouchard, Medjugorje ou Lourdes, s'y rendre nécessite d'avoir pris des dispositions particulières. Ces questions d'accessibilité et de reconnaissance expliquent ainsi pourquoi ces lieux restent essentiellement dévolus à la pratique pèlerine.

[28] Les gardians sont les éleveurs de chevaux de Camargue faisant partie de la *Nacioun Gardiano*, fondée en 1904 pour œuvrer à la sauvegarde des traditions de Camargue.

- ***Parmi ces hauts lieux de pèlerinage, les pratiques pèlerines sont plus ou moins teintées de pratiques touristiques***

Le fait qu'un sanctuaire soit essentiellement envisagé comme un lieu de pèlerinage peut signifier que les visiteurs venus à des fins uniquement touristiques sont moins présents mais ne signifie par pour autant que les visiteurs venus pour motif religieux n'ont aucune pratique touristique. C'est ce qui est entendu ici par « intensité des pratiques ». Dans le cas de sanctuaires tels que Lourdes, certes les pratiques religieuses sont majoritaires, mais elles s'articulent avec des pratiques plus touristiques : visites culturelles d'autres lieux de Lourdes, photographies du sanctuaire et de la ville, excursions d'une journée dans des sites naturels ou culturels des environs… Cette hybridation distingue des sanctuaires tels que Lourdes d'autres tels que San Damiano par exemple. Sur l'axe présenté dans la figure 11, c'est ce qui permet de distinguer les groupes de sanctuaires. Cette distinction cherche à être la plus fine possible, transcrivant ce qui a été relevé sur le terrain. Il existe ainsi une différence entre des sanctuaires où les pratiques religieuses sont numériquement supérieures aux pratiques touristiques et ceux où les pratiques religieuses sont dominantes. L'axe prend en compte les pratiques à l'échelle macroscopique (qui correspondent au résultat quantitatif des enquêtes : part de visiteurs se déclarant touristes ou pèlerins) mais également à l'échelle individuelle (pratiques effectivement observées dans les sanctuaires : un visiteur prenant seulement quelques minutes de prière ou déposant une bougie étant alors considéré comme accomplissant une pratique religieuse même s'il se définit comme touriste, tandis qu'un pèlerin partant une journée en excursion est considéré comme accomplissant une pratique touristique). Les catégories précédemment élaborées se trouvent alors affinées.

- ***Aucun sanctuaire, même le plus patrimonialisé, n'est jamais entièrement dévolu aux pratiques touristiques***

Parmi les visiteurs de Fourvière extérieurs au département du Rhône, aucun n'a déclaré être venu accomplir une démarche de pèlerinage. Cependant, le motif religieux reste le motif principal de la visite au sanctuaire pour près de 40% de l'ensemble des visiteurs interrogés. Beaucoup de Lyonnais y passent quelques instants pour prendre un temps de prière. Il s'agit d'une forme de pèlerinage : un moment pris sur le temps quotidien, un déplacement vers un lieu qui ne fait pas partie des déplacements routiniers, le tout pour accomplir un rite dans le sanctuaire. La même pratique s'observe à la rue du Bac et à Sainte-Croix-de-Jérusalem. Même au Mont-Saint-Michel, désormais reconnu comme un monument historique plus que comme un sanctuaire, un petit flux de

pèlerins circule en continu. Ainsi, même les sanctuaires les plus patrimonialisés gardent leur fonction religieuse et de ce fait assurent la perpétuation des pratiques pèlerines.

L'étude des pratiques sur le terrain montre ainsi la réalité des pratiques religieuses et touristiques et la fréquentation des sanctuaires tant par des touristes que par des pèlerins. Mais elle met surtout en évidence le continuum des pratiques et l'émergence d'une troisième voie dans laquelle les visiteurs ne se distinguent pas par l'appartenance à une catégorie particulière mais par le passage, tels des transformistes, de l'habit du pèlerin à celui du touriste, d'un type de pratique à un autre. C'est alors l'intensité des pratiques de ces visiteurs qui devient un élément discriminant entre les différents sanctuaires, permettant de constater des variations.

d) A chacune de ces pratiques correspondent des temporalités

Touristes, pèlerins et visiteurs transformistes arrivent au sanctuaire avec des motivations et des attentes différentes. Cela se traduit dans les pratiques elles-mêmes mais également dans l'espace-temps de ces pratiques. Il y a des temporalités du pèlerinage et des temporalités du tourisme. A partir des observations et des enquêtes, il est possible de dresser un graphique de l'espace-temps des pratiques touristiques (figure 12) et un graphique de l'espace-temps des pratiques pèlerines (figure 13). Ces graphiques synthétisent et généralisent ce qui a été observé dans chaque sanctuaire. Ils ne donnent pas de chiffres précis mais des tendances générales et un ordre de grandeur.

« Après, on est une destination touristique donc, effectivement, pendant les vacances scolaires il y a plus de monde à Lourdes, et pendant l'été également. Des gens qui ne séjournent pas forcément à Lourdes, qui vont venir de la vallée, qui séjournent dans la montagne et qui vont descendre parce qu'il pleut : ils ne peuvent pas faire de la randonnée ou du vélo. Enfin voilà : les jours de pluie il y a plus de monde à Lourdes, ça aussi c'est sûr ! » (Mme Corinne Laussu, extrait de l'entretien du 26 avril 2016)

Cette remarque de la chargée de promotion de l'office de tourisme de Lourdes marque bien la réalité des temporalités du tourisme. Celles-ci sont beaucoup plus faciles à saisir que celles du pèlerinage, car beaucoup plus uniformes et dépendantes de facteurs relativement simples à identifier : le temps dont disposent les visiteurs, la météo, l'accessibilité du sanctuaire, sa renommée et sa superficie. Dans l'offre touristique, les sanctuaires constituent des sites : « des lieux dans lesquels les touristes passent mais ne séjournent pas » (Equipe MIT, 2008 :221). Comme le montrent l'étude des circuits touristiques proposés pour le Mexique et incluant Guadalupe, ou encore les propos de Mme Laussu à Lourdes, les lieux de pèlerinage font l'objet d'une excursion au cours d'un séjour. Le temps passé au sanctuaire par les touristes varie généralement entre un petit quart

d'heure (notamment pour les groupes de touristes en voyage organisé) et une demi-journée, voire, dans de rares cas, une journée.

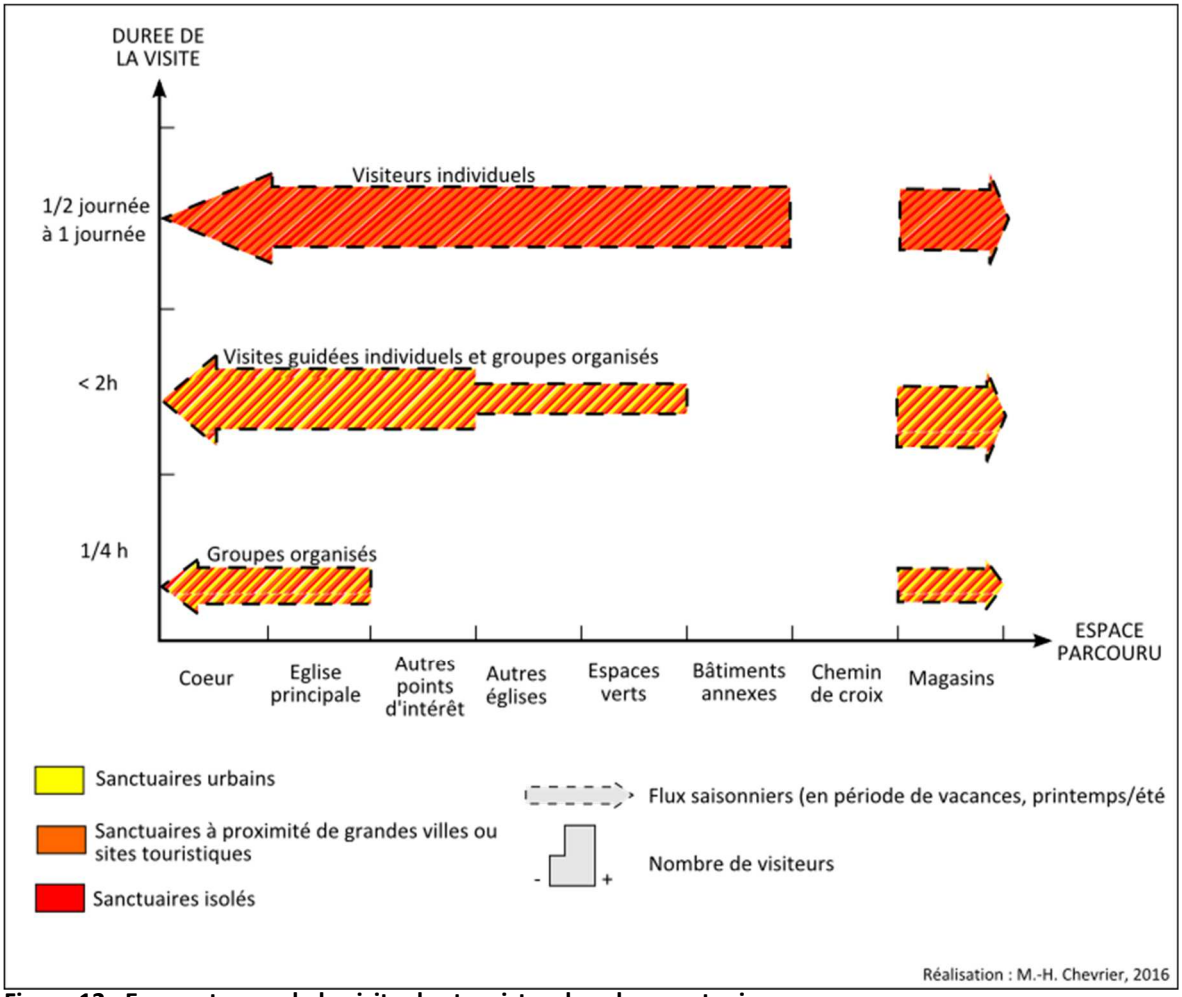


Figure 12 : Espace-temps de la visite des touristes dans les sanctuaires
(Réalisation : M.-H. Chevrier, d'après observations et enquêtes, 2016)

Le temps consacré à la visite touristique du sanctuaire dépend, bien sûr, en premier lieu, de la superficie du sanctuaire (les lieux tels que Fourvière, Sainte-Croix-de-Jérusalem ou la rue du Bac, limités à une seule église, font bien plus l'objet d'une visite express qu'un sanctuaire tel que Lourdes ou Knock même si cela arrive également dans ces sanctuaires plus reculés). La localisation du sanctuaire constitue un critère important mais pas aussi primordial que sa renommée : si le lieu est considéré comme un « incontournable » de l'offre touristique, peu importe qu'il soit difficile d'accès ou non, les visiteurs feront un détour pour s'y rendre. En revanche, ce n'est pas parce qu'ils auront mis plus de temps à l'atteindre que leur visite sera plus longue. Ainsi, une dame interrogée à Knock et venue avec un voyage organisé m'expliquait juste avant de repartir : *« Nous sommes restés environ quinze minutes. Nous ne savons même pas ce qui est important ici. »,* tandis que d'autres personnes de son groupe, l'air pressé, demandent : *« Où peut-on acheter des médailles ? »*. Ces réactions illustrent bien le fait que l'espace parcouru dans le sanctuaire est également très lié à la

durée de la visite : les visites express se contentent de ce qui fait le cœur du lieu et de l'église principale, tandis que les visites plus longues amènent le visiteur à parcourir la quasi-totalité du sanctuaire. Les chemins de croix, espaces véritablement dévolus à une pratique rituelle très spécifique, sont généralement laissés de côté. En revanche, le passage par le magasin du sanctuaire est une étape visiblement obligatoire, quelle que soit la durée de la visite : c'est le « régime de la preuve ». Les visiteurs peuvent rapporter un souvenir, « preuve » de leur passage dans le lieu. Généralement, plus la visite est brève, plus le passage à la boutique et le « régime de la preuve » prennent de l'importance. Enfin, dernière caractéristique temporelle des pratiques touristiques : elles sont saisonnières. Les sanctuaires sont des lieux que l'on visite durant ses vacances.

L'espace-temps des pratiques pèlerines est plus complexe. Si un certain nombre de facteurs influençant l'espace-temps de la visite touristique se retrouvent dans le cas du pèlerinage, d'autres sont sans importance. Le sanctuaire n'est plus uniquement un site, il devient également une station.

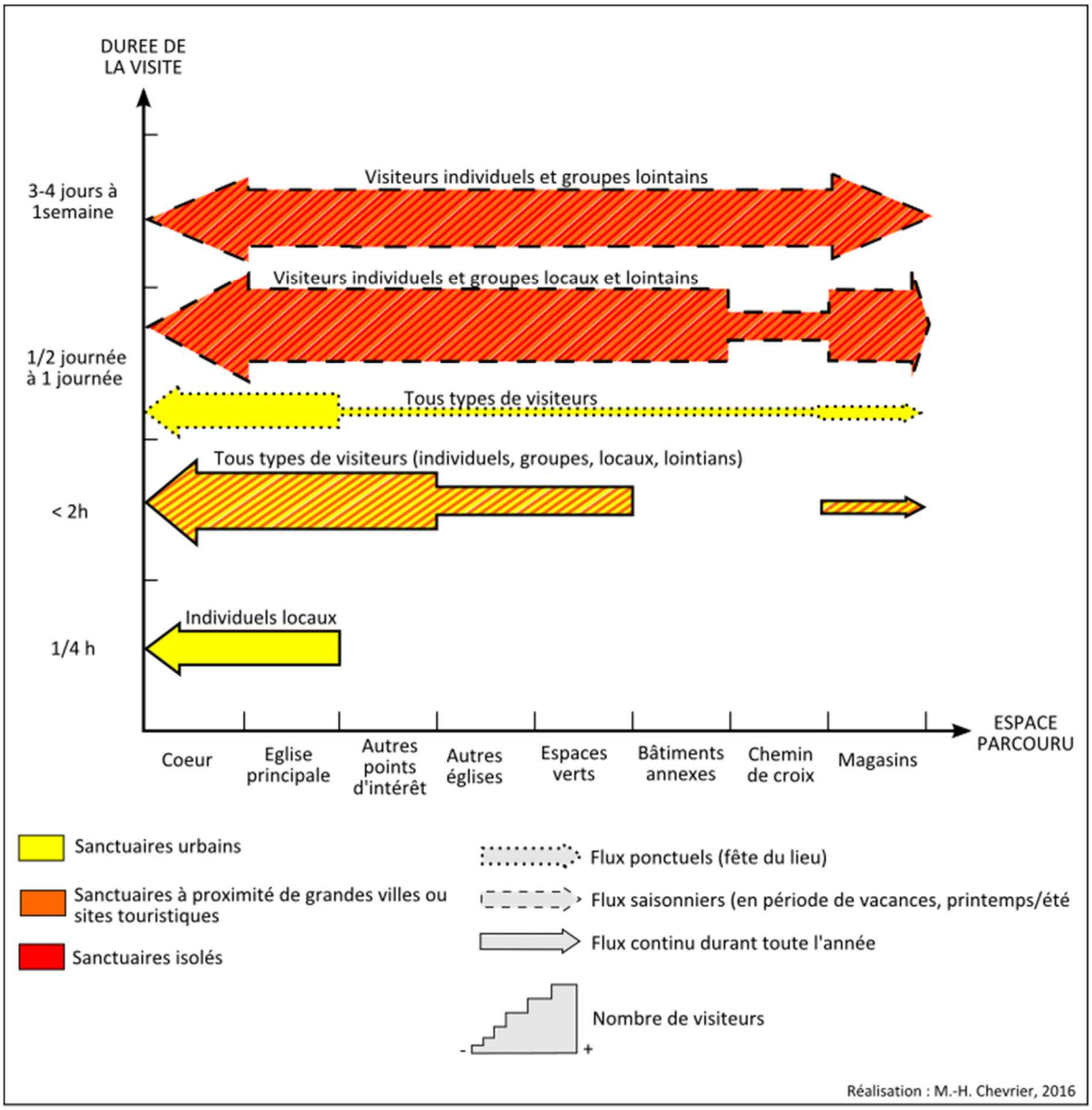


Figure 13 : Espace-temps de la visite des pèlerins dans le sanctuaire
(Réalisation : M.-H. Chevrier, d'après observations et enquêtes, 2016)

« Pluie du matin n'arrête pas le pèlerin » : la sagesse populaire n'a pas tort. Les conditions météorologiques (mis à part, bien évidemment, les situations extrêmes) n'ont pas d'influence sur la pratique du pèlerinage. Le phénomène de saisonnalité des pratiques est lui aussi moins évident dans le cas des pratiques pèlerines. Ici, trois modalités s'observent (figure 13) :

- des ***flux saisonniers*** liés aux vacances comme dans le cas des pratiques touristiques : ceux-ci sont davantage corrélés aux visites d'au moins une journée et aux séjours, ces temporalités étant elles-mêmes caractéristiques des sanctuaires situés en-dehors des grandes villes et des plus lointains. Les visiteurs concernés par ces flux saisonniers, originaires des pays les plus sécularisés, parcourent tout l'espace du sanctuaire et ont le temps d'accomplir toutes les pratiques rituelles propres au pèlerinage ;
- des ***flux continus*** tout au long de l'année qui ne s'observent pas réellement dans le cas des pratiques touristiques : ceux-ci sont corrélés avec des visites plus courtes, et s'observent majoritairement dans des sanctuaires urbains où les gens de passage viennent prier quelques minutes entre deux activités. Dans ce cas, l'espace parcouru se limite au cœur du sanctuaire et à l'église principale qui l'abrite ;
- des ***flux ponctuels*** : exclusivement le fait du pèlerinage. Ils correspondent aux dates anniversaires du lieu ou à de grands événements (venue du pape…) et mobilisent en masse la population locale mais également des pèlerins venant individuellement ou en groupe juste pour la journée. Dans les sanctuaires « urbains », c'est uniquement à l'occasion d'événements ponctuels que les visiteurs vont rester une journée entière. Ils en profitent alors pour parcourir la totalité du sanctuaire, accomplissant toutes les démarches rituelles.

Toutes pratiques spatiales confondues, rares sont les visiteurs qui parcourent la totalité de l'espace des sanctuaires et ceux qui le font sont majoritairement pèlerins. La fréquentation de certains lieux est néanmoins significative des pratiques spatiales accomplies (chemin de croix). Tourisme et pèlerinage ont des rythmes différents et discriminants : les pratiques peuvent être les mêmes mais le temps passé à les accomplir et l'espace mobilisé varient. C'est là qu'il est alors possible de distinguer les pratiques et c'est sur ces rythmes qu'agit la sécularisation, faisant des sanctuaires des espaces véritablement polyrythmiques.

Conclusion

S'il existe bien un type de lieu « sanctuaire » qu'il est possible de modéliser, ce modèle n'est que le cadre qui permet la comparaison. La simple observation directe et l'étude diachronique des lieux et des pratiques permettent de mettre en évidence de premiers facteurs discriminants. Ceux-ci dessinent des catégories distinctes de lieux de pèlerinage qui, sans remettre en cause le modèle du lieu sanctuaire, révèlent l'évolution de ce modèle (dans le sens d'une complexification) sous l'action de la sécularisation. Le premier facteur est celui de l'espace lui-même et de son évolution : les différents sanctuaires se distinguent par leur superficie et par l'évolution de celle-ci au fil du temps. Tous sont partis d'un point précis de l'espace (une grotte, le sommet d'une colline, la chapelle d'une église, l'emplacement d'une relique…) et se sont ensuite plus ou moins étendus. Actuellement, ils se distinguent entre ceux dont l'espace demeure en l'état ; ceux qui, au contraire, se rétractent et ceux dont l'espace se dilate et se transforme. Autant d'adaptations possibles de l'espace sous l'effet de la sécularisation.

Cette évolution de l'espace des lieux de pèlerinage dans le temps n'est pas sans lien avec les motivations des visiteurs : tout le monde ne visite pas tous les sanctuaires. Les enquêtes réalisées montrent que les visiteurs ont des motivations différentes. Les édifices religieux ont été, à partir du XIX^{e} siècle et du développement du tourisme, intégrés au patrimoine national et à l'offre touristique. Ainsi, les visiteurs venus pour motif religieux et cultuel au sanctuaire côtoient-ils ceux qui sont là dans une visée touristique et culturelle. Ces différentes motivations suscitent des attentes divergentes et entraînent des pratiques spatiales distinctes, en fonction desquelles l'espace des sanctuaires est réaménagé. Les observations directes dans les lieux de pèlerinage permettent de repérer aisément des gestes et des attitudes relevant de pratiques pèlerines et d'autres relevant de pratiques touristiques.

Mais une étude plus approfondie mêlant observations, enquêtes et entretiens permet cependant de mettre en évidence l'hybridation de ces pratiques, qui varient en intensité d'un sanctuaire à l'autre, d'une société à une autre. C'est un continuum de pratiques qui émerge ici, bien plus que des catégories clairement identifiées. Au cours d'un même séjour dans les sanctuaires, un visiteur peut être tour à tour pèlerin et touriste et mettre en œuvre les pratiques liées au pèlerinage tout comme celles liées au tourisme.

C'est finalement l'étude de l'espace-temps de ces pratiques qui permet de mettre en évidence que les lieux de pèlerinage, sous l'influence de la sécularisation, sont devenus des espaces polyrythmiques : des pratiques aux motivations et aux temporalités différentes se côtoient, façonnant chacune un espace différent au sein des sanctuaires. Alors que les pratiques semblaient

être un élément discriminant entre tourisme et pèlerinage, la sécularisation a brouillé les cartes. Le continuum qui apparaît pose alors la question de la mise en récit de ces lieux. Pratiques religieuses et pratiques touristiques se côtoient et s'influencent mutuellement dans les sanctuaires. Est-ce sous la simple action des visiteurs ou est-ce favorisé par les autorités ecclésiastiques et les acteurs du tourisme ? Dans quelle mesure les pratiques sont-elles influencées par les discours ? Les catégories « pèlerins » / « touristes » ne sont-elles pas au cœur de la construction des discours sur les lieux de pèlerinage ? Il importe à présent de saisir les sanctuaires par l'entrée des discours et des acteurs afin de mettre à l'épreuve ce continuum de pratiques généré par la sécularisation de la société.

Chapitre 5 : Le poids des mots : les sanctuaires, des lieux façonnés par les discours ?

« Dieu dit : « Que la lumière soit. » Et la lumière fut. »

(Genèse, 1,3)

Tous les sanctuaires sont des lieux informés : on n'y vient pas par hasard ou par une mystérieuse attraction (mis à part pour quelques visiteurs de sensibilité mystique, telle, par exemple, une femme interrogée à Lourdes qui dit être venue suite à un songe) mais parce qu'une parole, un discours, l'a désigné comme lieu extraordinaire. A ce discours « originel » succèdent d'autres discours : ils ont la particularité ici d'être doubles. Si les institutions religieuses tiennent leur propre discours sur chacun de ces lieux, ils sont également, du fait de leur caractère exceptionnel, intégrés pour la plupart au discours touristique. Cela signifie que le visiteur peut difficilement arriver « vierge » de toute information préalable.

Ainsi, au cours d'un de mes séjours à Lourdes, en 2014, je demandais à une jeune fille de 15 ans, venue pour la toute première fois au sanctuaire avec un groupe de jeunes pèlerins, comment elle s'imaginait le lieu avant de venir : *« Je n'imaginais pas ça du tout comme ça ! Je pensais que c'était juste une grotte au milieu de la forêt, avec une chapelle. Je ne pensais pas du tout que c'était un sanctuaire »* m'a-t-elle répondu. Pourtant, elle avait eu l'occasion de voir bon nombre de photographies du sanctuaire et avait entendu d'autres pèlerins parler du lieu. Témoignages dans lesquels, très probablement, la grotte tenait une place centrale. Lorsque je rapporte les propos de la jeune fille à une autre personne interrogée (une habituée de Lourdes âgée de 68 ans), elle s'étonne : *« Avec toutes les images qu'on voit partout, ils [les jeunes] ne devraient pas être surpris ! »*. Ces réactions soulignent bien le fait que les visiteurs des sanctuaires ont souvent été rassasiés de discours et d'informations avant leur venue mais questionnent également l'efficacité de ces discours, particulièrement de leur capacité à donner une image « fidèle » de ce qu'ils décrivent. Ainsi, l'étude menée sur le terrain a montré que, dans le cas du Mont-Saint-Michel, il y avait, chez la majorité des visiteurs, une confusion sur ce qui constitue le cœur du sanctuaire : les visiteurs sont convaincus qu'il s'agit de l'église abbatiale tandis qu'il s'agit en réalité de l'église Saint-Pierre. Or, force est de constater que rares sont les guides touristiques qui mentionnent la petite église du village. Le discours reste focalisé sur l'abbaye, présentée comme la « Merveille de l'Occident ». Pas étonnant, dès lors que celle-ci soit bien plus fréquentée et valorisée par les visiteurs que la petite église Saint-Pierre. L'influence du discours sur les pratiques et les représentations paraît ici évidente. De même,

parmi les sanctuaires étudiés, ceux dans lesquels les pratiques touristiques sont les plus importantes sont également ceux qui sont le plus largement médiatisés (Mont-Saint-Michel, Fourvière, Sainte-Croix-de-Jérusalem).

D'où la question qui se pose : comment les discours influencent-ils les perceptions, représentations et pratiques spatiales des visiteurs ? Il s'agit ici d'étudier la dimension « performative » ou non des discours officiels (de l'Eglise, des acteurs touristiques) et informels (bouche-à-oreille entre visiteurs) tenus sur les sanctuaires. La citation placée en exergue de ce chapitre est une des illustrations les plus emblématiques d'un discours performatif : l'acte de dire est créateur. Interroger la performativité du discours implique également de s'interroger sur les acteurs qui en sont à l'origine. Les lieux de pèlerinage ont ceci de particulier qu'ils sont convoités par plusieurs acteurs qui, chacun, produisent leur propre discours à leur sujet. Il conviendra donc, dans un premier temps, de bien identifier ces différents discours, leurs intersections et leurs points d'achoppement. Cet état des lieux amène alors à s'interroger sur le rôle configurant que peuvent tenir les discours : comment font-ils exister et façonnent-ils l'espace sacré ? Enfin, je m'intéresserai aux récepteurs : les pratiques des visiteurs sont-elles suscitées, influencées ou indépendantes des différents discours relatifs aux sanctuaires ?

1- Les sanctuaires : des lieux objets d'un double discours

A propos des sanctuaires, notamment ceux retenus pour l'étude, il n'y a jamais qu'un seul discours. Certes, chaque discours vise à rapporter les mêmes faits mais, ceux-ci relevant généralement du domaine de la foi plus que de celui de la preuve scientifique, le discours est souvent sujet à controverse. Le fait que les sanctuaires sont le siège de différentes pratiques (religieuses et touristiques) implique également la mise en place de discours adaptés. A chaque type correspond un discours spécifique : discours ecclésial pour encadrer les pratiques religieuses et discours touristique pour encadrer les pratiques récréatives. Tous deux ont un potentiel performatif. En effet, chaque discours contribue à construire des catégories dans lesquelles sont classés les différents sanctuaires.

BOITE A OUTILS : COMMENT ANALYSER LES DIFFERENTS DISCOURS TENUS SUR LES SANCTUAIRES ?

Comme l'observation directe et les enquêtes sur le terrain ont pu le montrer, les pratiques spatiales des visiteurs sont un bon indicateur si l'on veut déterminer si tel ou tel sanctuaire est un lieu touristique. Néanmoins, les différents types de discours tenus sur le lieu sont tout aussi éclairants sur le sujet. Il est de ce point de vue très intéressant d'étudier les sanctuaires retenus pour l'étude individuellement et de commencer pour cela par une simple recension : les sanctuaires étudiés sont-ils tous couverts par les mêmes médias dans la sphère religieuse comme dans la sphère touristique ? Certains bénéficient-ils de plus de citations que d'autres ? Le « volume » des discours ecclésiaux et touristiques sur chaque lieu permet déjà d'avoir une idée de la renommée des lieux en question et de leur importance en termes de pèlerinage et de tourisme.

Le discours ecclésial est relativement simple à quadriller : le sanctuaire lui-même produit son propre discours, en conformité avec les principes de l'Eglise catholique (guide du pèlerin, brochure explicative, site internet : les lieux les plus fréquentés mobilisent ces trois types d'outils, tandis que les plus petits se contentent généralement d'un des trois) et celui-ci peut être ensuite relayé par les échelons supérieurs (diocèse voire conférence nationale des évêques). Le discours est toujours le même. Seul change le niveau de détail donné. Le discours touristique est beaucoup plus complexe à saisir car il est devenu pléthorique : il existe parfois des dizaines de collections de guides touristiques pour un même pays ou une même ville. J'ai donc fait le choix de ne retenir que quelques guides, parmi les plus utilisés, à la fois très pratiques (*Guide du Routard*, *Petit futé*) et plus détaillés (*Guide Vert*, *National Geographic*). J'ai également choisi un guide en anglais, plus international (*Lonely Planet*) afin de voir comment étaient cités et traités les sanctuaires français dans des guides étrangers.

Il aurait été intéressant de réaliser une recension dans les guides équivalents aux *Guide du Routard* et *Guide Vert* des pays étrangers étudiés (Irlande, Portugal, Espagne, Italie, Bosnie, Mexique, Pologne). L'information aurait été vraisemblablement très proche de celle recueillie dans les guides français et anglais, du moins pour les pays méditerranéens, puisque Céline Tritz a montré que « *la très grande majorité des guides disponibles en Italie et en Espagne sont en fait des traductions du Guide Michelin, du Guide Vert, ou d'autres guides* » (Tritz, 2006). Je n'ai pas fait cette recension pour deux raisons « pratiques » : d'une part, les guides étrangers ne sont pas facilement accessibles en France et, d'autre part, ne maîtrisant pas la langue croate, et pas suffisamment la langue portugaise, j'aurais dû passer par des traducteurs pour les guides concernant ces pays. Ces deux « obstacles » n'étaient, bien sûr, pas insurmontables mais, étant donné le temps imparti, j'ai fait le choix de restreindre mon étude aux discours précédemment cités.

Cette recension permet de constater que tous les sanctuaires ne bénéficient pas de la même couverture médiatique, même concernant le discours produit par le sanctuaire lui-même. Ainsi, tous les lieux ne disposent pas d'un guide à destination des pèlerins. Néanmoins, les trois lieux concernés (Sainte-Croix de Jérusalem, Fourvière et la rue du Bac) ont la caractéristique d'être des sanctuaires urbains où une seule église (voire chapelle) constitue le sanctuaire. Ils sont davantage des lieux de retraite, de coupure momentanée du quotidien que des lieux de pèlerinage. Les démarches que le pèlerin peut y faire ne sont pas fondamentalement différentes de celles qu'il pourrait faire dans toute autre église. Il faut en outre relativiser l'absence de guide du pèlerin en précisant que différents panneaux et prospectus sont, dans ces lieux, à la disposition du visiteur et lui fournissent des informations sur le lieu ainsi que des prières, ce qui rend moins nécessaire l'édition de guides spécifiques.

Pour ce qui est de l'analyse proprement dite de ces discours, je n'ai pas eu recours à un logiciel d'analyse textuelle mais ai moi-même fait les recensions lexicales et l'analyse. Mon choix a été guidé par le fait que les textes à analyser étaient généralement courts, dépassant rarement deux pages. Le nombre restreint de guides étudiés rendait le traitement « manuel » tout à fait réalisable. Le but n'était pas d'arriver à un résultat quantitatif mais qualitatif, se centrant par exemple sur le ton employé ou la cohérence du discours. Pour cela, un traitement manuel m'a semblé préférable. J'ai alors défini trois points d'attention : relever les expressions, les *topoï* ainsi que les itinéraires proposés dans chaque discours. L'expérience de terrain m'a également permis de relever d'éventuelles informations erronées qui peuvent être significatives.

a) Un discours créé *a posteriori* : la spécificité des sanctuaires par rapport aux lieux touristiques

« Et si le plus grand personnage des deux derniers siècles de l'histoire de la Ville [de Pau] était un médecin né en Ecosse en 1802 ? »[29] : telle est la question que posait, le 4 août 2012, le quotidien *Sud Ouest* à propos d'Alexander Taylor. Cet Ecossais a, en effet, comme l'a analysé Michel Chadefaud, inventé le « climat palois » qui a fait la richesse de la ville, dans la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, en attirant de nombreux touristes (notamment Britanniques). L'étude – qui se veut scientifique – qu'il publie en 1843, intitulée *De l'influence curative du climat de Pau et des eaux minérales des Pyrénées sur les maladies*, outre le fait qu'elle prête toutes sortes de propriétés curatives (jusque-là ignorées) au climat, fait l'apologie de la ville et de ses habitants et prodigue des conseils pratiques aux visiteurs. C'est ainsi que Pau devient une destination touristique : sous l'influence d'un discours émis par un « spécialiste », une « élite » dont la parole fait œuvre d'argument d'autorité. Ce sont dans un premier temps des aristocrates britanniques qui se pressent vers la cité pyrénéenne, puis, au fil des ans, la pratique touristique se détache du climatisme et se démocratise. Le même processus de création de lieux touristiques par le discours d'une élite se retrouve pour la plupart des sites ou lieux touristiques. Dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, avec la démocratisation du tourisme, ce sont les guides et agences de voyage qui succèdent à l'aristocratie pour créer des destinations par le biais de discours vantant les mérites de telle ou telle région. Ainsi, la création de sites touristiques se fait très majoritairement selon une logique descendante.

C'est beaucoup plus rarement le cas des sanctuaires, particulièrement des sanctuaires de création récente. Il ne s'agit pas ici de nier l'apport économique et l'enrichissement de certaines localités et de certains monastères qu'ont engendré les pèlerinages au long des siècles et particulièrement entre les IX^{e} et XI^{e} siècles, alors que le culte des reliques est à son apogée. Ces reliques font alors l'objet d'un véritable marché et d'un certain nombre de trafics et de vols (Geary, 1993). Chaque communauté veut son saint protecteur, pour les reliques duquel est érigé un sanctuaire. La plupart sont aujourd'hui oubliés. Parmi les sanctuaires étudiés ici, Sainte-Croix-de-Jérusalem fait clairement partie de cette catégorie de sanctuaires créés par une autorité. C'est en effet Hélène, mère de l'Empereur Constantin, qui fait ériger cette église pour y conserver les reliques de la Passion qu'elle a elle-même ramenées de Terre Sainte. Le Mont-Saint-Michel et Saint-Jacques-de-Compostelle sont également à rapprocher de ce type de lieux : le Mont est le fruit de la volonté de l'évêque d'Avranches, Aubert, qui certes dit faire élever le sanctuaire sur la demande expresse que l'Archange Saint Michel lui aurait adressée en songe, mais qui a également conscience de la

[29] « Et Taylor créa le climat qui guérit les Anglais », par David Briand, *Sud Ouest*, 04/08/2012, consultable en ligne : http://www.sudouest.fr/2012/08/04/et-taylor-crea-le-climat-qui-guerit-les-anglais-786879-4344.php

dévotion particulière du peuple pour Saint Michel. Il en va de même à Compostelle qui abrite les reliques de l'apôtre Jacques, particulièrement vénéré en Espagne pour sa supposée intercession lors de la *Reconquista*. Les sanctuaires les plus anciens fournissent au peuple croyant ce dont ils sont demandeurs. Il est déjà à noter, cependant, que contrairement à ce que l'on peut observer dans le cas des lieux touristiques, il s'agit ici de répondre à une demande populaire mais pas de la créer. Les sanctuaires sont généralement créés selon une logique ascendante.

Le Père Laurent Tournier, président de l'Association des Recteurs de Sanctuaires, a eu cette comparaison lors de notre entretien, qui relève très bien cette logique ascendante : *« L'Immaculée Conception*, c'était une conviction de tous les enfants de Dieu. Et un beau jour, il y a un pape qui a dit : « il ne faut pas se poser de questions là-dessus, bien sûr que c'est vrai ! ». Eh bien dans les sanctuaires ça fonctionne pareil. (…) C'est parce que le Peuple est là, mobilisé, en prière, que l'Eglise dit : « mais oui, allez-y, venez ! ». »* (extrait de l'entretien du 23 juin 2014, annexe 25, entretien 9). Cela s'observe particulièrement bien dans le cas de sanctuaires liés à des apparitions ou des sanctuaires les plus récents liés à des saints. Ainsi, dans le cas de Lourdes, la nouvelle des apparitions se répand très vite dans la petite ville et aux alentours : lors de la douzième apparition, le 1er mars 1858, 1500 personnes sont présentes devant la grotte. Le bouche-à-oreille joue un rôle crucial dans l'acquisition de la renommée pour un lieu de pèlerinage, comme les enquêtes le montrent encore aujourd'hui[30]. Ce flux de visiteurs (pèlerins ou curieux) ne tarit pas, même après que Bernadette a déclaré que les apparitions étaient terminées. La foule n'attend pas la reconnaissance officielle des apparitions (qui a lieu le 18 juin 1862), ni la construction de la première chapelle (consacrée en 1866) pour venir en pèlerinage. Au contraire, elle les précède. C'est ce flux constant de croyants qui, dans bien des cas, a poussé les autorités ecclésiastiques à mettre en place des lieux de culte ou à accélérer le processus de reconnaissance officielle. Il s'agit bien d'une logique ascendante. Les décrets d'autorisation du culte en sont souvent la preuve, comme c'est le cas pour le décret ci-dessous, concernant L'Ile-Bouchard.

Décret d'autorisation des pèlerinages et du culte public à Notre-Dame de la Prière

« Depuis 1947, de nombreux catholiques viennent en pèlerinage à l'église paroissiale Saint-Gilles de L'Ile-Bouchard pour y vénérer la Vierge Marie. Ces pèlerinages ont porté de nombreux fruits de grâce. Sans jamais céder à l'attrait du sensationnel, ils développent un esprit de prière et contribuent à la croissance de la foi des participants.
Après avoir soigneusement étudié les faits et pris conseil des personnes compétentes, j'autorise ces pèlerinages et le culte public célébré en l'église paroissiale Saint-Gilles de L'Ile-Bouchard pour invoquer Notre-Dame de la Prière, sous la responsabilité pastorale du curé légitime de cette paroisse. »

Mgr André Vingt-Trois, archevêque de Tours, 8 décembre 2001

[30] 66% de l'ensemble des visiteurs interrogés dans les sanctuaires déclarent avoir eu connaissance du sanctuaire qu'ils visitent par le bouche-à-oreille, plus particulièrement par des membres de la famille ou des amis.

Ce décret montre bien que ce n'est pas l'Eglise qui a décidé de la mise en place du pèlerinage à L'Ile-Bouchard mais au contraire, qu'elle prend acte du fait que ce lieu accueille de nombreux pèlerins et qu'il peut, de ce fait, légitimement être reconnu comme un sanctuaire. Les lieux d'apparition ne sont pas les seuls dans ce cas. Ainsi, lorsqu'une personne est considérée comme sainte par les croyants, ceux-ci se rendent sur les lieux où cette personne a vécu et ce, avant même que la personne en question ait été béatifiée ou canonisée. C'est ce qui s'est produit à Wadowice en Pologne, ville natale de Jean-Paul II. De même, lors de l'entretien que j'ai mené auprès de Mme Nathalie Cerlier, responsable commerciale de l'agence de pèlerinage Terre Entière, elle m'expliquait que la destination « Argentine » s'était largement développée depuis l'élection du pape François, répondant à une forte demande de visiter les lieux où le cardinal Bergoglio avait vécu avant son élection (annexe 25, entretien 14).

Les sanctuaires, contrairement à bon nombre de lieux touristiques, ne sont pas créés par les discours promotionnels qui sont tenus à leur propos. Les discours les concernant, qu'ils soient ecclésiaux ou touristiques sont établis *a posteriori*. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a pas de promotion de ces lieux à travers les discours mais que les sanctuaires en sont moins dépendants que la plupart des lieux touristiques.

b) Pas de discours sans acteurs : qui gère les sanctuaires ?

Qui dit discours dit locuteurs. Si le bouche-à-oreille joue un rôle capital dans la création d'un sanctuaire, les discours « officiels » viennent ensuite asseoir sa renommée et assurer sa promotion à une échelle plus petite. Ces discours officiels émanent de deux sources différentes : les sanctuaires et les autorités qui les gèrent d'une part ; les instances laïques (qui peuvent être des agences affiliées à l'Etat telles que les offices de tourisme ou des organismes de gestion du patrimoine national, mais aussi des éditeurs de documents touristiques) d'autre part. Si le sanctuaire ou les apparitions ne sont pas reconnus par l'Eglise, comme c'est le cas de San Damiano, il y a dédoublement du discours : celui tenu par les personnes gérant le lieu et celui de l'Eglise (annexe 10). L'un incite les visiteurs à venir visiter le sanctuaire, tandis que l'autre le déconseille fortement. Les opérateurs touristiques peuvent également se saisir de ce lieu (comme c'est le cas de Medjugorje). Ils se placeront alors en opposition par rapport à l'Eglise, leur but étant d'inciter le visiteur à se rendre sur place.

Le discours tenu par les autorités du sanctuaire, élaboré à l'échelle locale par ces mêmes autorités, est lié à l'Eglise. Cette dernière fonctionne selon une logique pyramidale et tout ce qui est fait à l'échelle locale dépend, d'une manière ou d'une autre, du Vatican (figure 14 et annexe 9). Les sanctuaires sont régis par le Code de droit canonique qui définit leur statut. Les principes directeurs de leur mission et de leur fonctionnement sont donnés par le *Directoire sur la piété populaire et la*

liturgie, document qui émane de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, un organe de la Curie romaine. Il revient à l'évêque du diocèse dans lequel se trouve le sanctuaire de nommer le recteur chargé d'administrer le lieu. Ce recteur est un prêtre qui devient donc responsable spécifiquement du sanctuaire. Sa charge est différente de celle d'un curé de paroisse. En effet, le curé a la charge d'un territoire défini et doit assurer le culte « ordinaire » dans ce territoire et ainsi gérer tous les lieux de culte qui le maillent. Le recteur n'est responsable que du sanctuaire et doit assurer le culte lié au pèlerinage pratique rituel qui relève du « hors-quotidien » et donc de l'extraordinaire. Il arrive que le sanctuaire soit également une paroisse et que le recteur soit alors aussi curé. Les recteurs des sanctuaires de Knock et de L'Ile-Bouchard, avec qui je me suis entretenue, sont dans ce cas. Ils m'ont tous deux précisé qu'il s'agissait bien de deux rôles et de deux gestions différentes. Autre cas de figure, il arrive que, pour la gestion ou l'animation du sanctuaire, l'évêque fasse appel à une communauté religieuse : c'est le cas à L'Ile-Bouchard dont la gestion a été confiée à la communauté de l'Emmanuel[31]. L'évêque de Tours (diocèse dans lequel se trouve le sanctuaire) nomme donc un recteur parmi les prêtres de cette communauté. Au Mont-Saint-Michel, en plus du recteur (un prêtre du diocèse de Coutances) qui gère le sanctuaire proprement dit, l'évêque a fait appel aux Fraternités Monastiques de Jérusalem pour assurer les offices à l'église abbatiale. Les nominations et appels suivent toujours l'ordre hiérarchique de l'Eglise catholique.

Les recteurs, nommés par l'évêque, gèrent tous les aspects de la vie du sanctuaire (pastorale, économie, patrimoine immobilier et ressources humaines), en conformité avec les principes établis par le Directoire. Suivant l'importance du sanctuaire, les moyens mis en place varient : Lourdes, comme la plupart des plus grands sanctuaires, fonctionne ainsi avec différents services employant des salariés (400, dont un quart de saisonniers)[32]. Un service y est dédié à la communication, un autre à l'accueil des jeunes, un troisième à l'accueil des personnes malades, etc. Outre les salariés permanents ou saisonniers, de nombreux bénévoles participent à la vie du sanctuaire et à l'accueil des pèlerins. Dans les sanctuaires plus modestes, c'est parfois le recteur lui-même, aidé uniquement de quelques bénévoles, qui s'occupe de tout. C'est ainsi le cas à L'Ile-Bouchard mais le recteur peut également s'appuyer sur la communauté de l'Emmanuel qui gère deux maisons d'accueil pour les pèlerins (annexe 11).

[31] Communauté de prêtres et laïcs créée dans les années 1970 par deux laïcs, Pierre Goursat et Martine Laffitte.
[32] Source : « Lourdes lève le voile », dossier de présentation du sanctuaire mis à la disposition des journalistes par le service communication (2010).

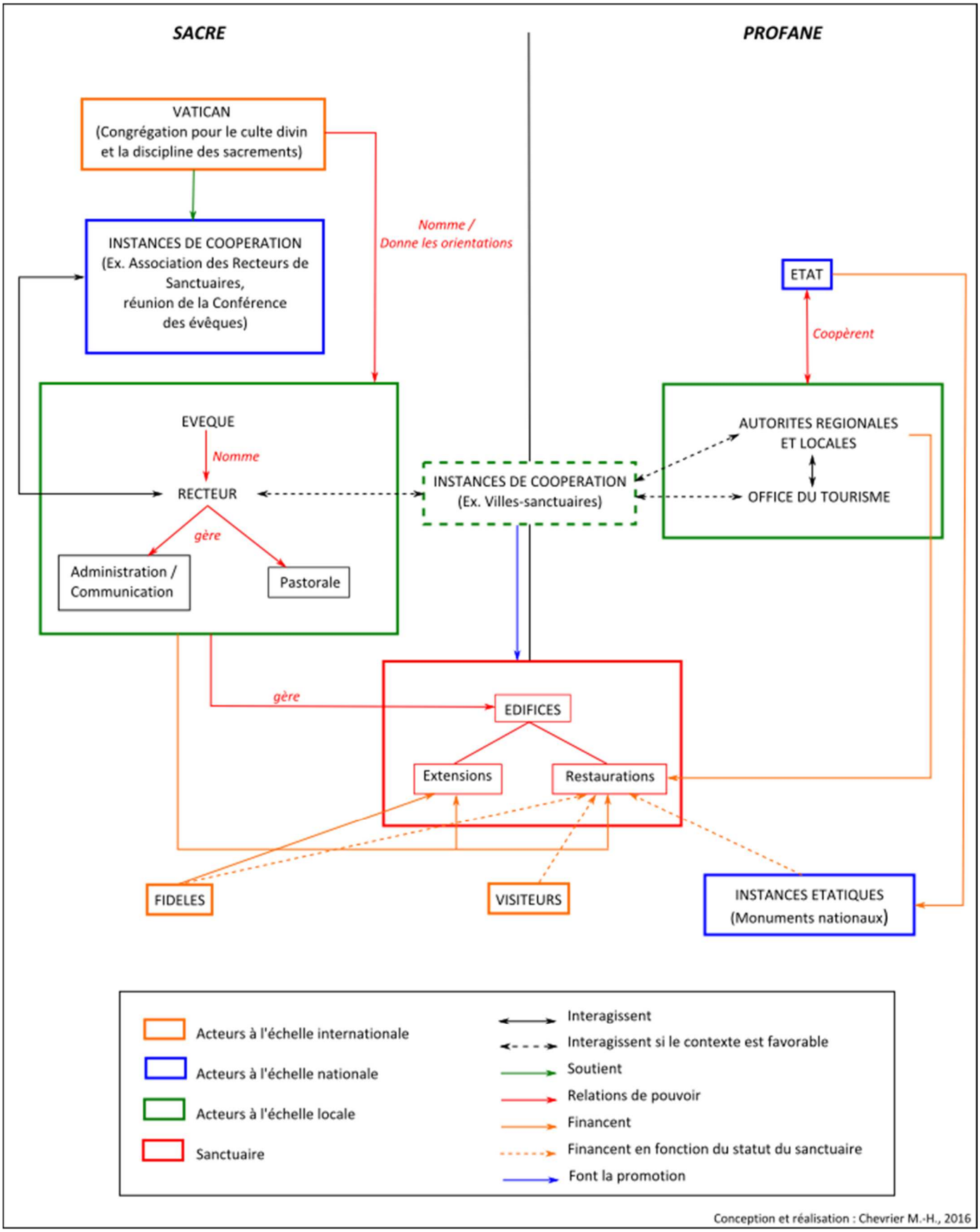


Figure 14 : Les sanctuaires : entités géographiques simples à la gestion complexe
(Réalisation : M.-H. Chevrier, d'après entretiens, enquêtes et observations, 2016)

Pour ce qui est du rôle de l'Etat dans la gestion des sanctuaires, tout dépend des liens existant entre les Eglises et l'Etat dans les différents pays (figure 14). Il se trouve que, dans tous les pays concernés par les sanctuaires étudiés ici, règne la séparation des Eglises et de l'Etat. En France, l'Etat est propriétaire et assure l'entretien des lieux de cultes édifiés avant la loi de 1905 mais tous les bâtiments postérieurs sont à la charge de l'Eglise. Néanmoins, beaucoup de sanctuaires font exception : ainsi, à Lourdes, l'ensemble des 52 hectares est propriété du diocèse de Tarbes. Il en va de même des bâtiments et jardins de Knock, propriétés du sanctuaire, dépendant du diocèse de Galway. A Fourvière, la basilique appartient, depuis sa création, à une société civile (aujourd'hui la Fondation Fourvière). Le sanctuaire de Pontmain appartient quant à lui à l'Association Diocésaine de Laval et celui de la rue du Bac à la Compagnie des Filles de la Charité. Des accords peuvent cependant être passés avec les pouvoirs publics et, d'une manière générale, la coopération avec ces derniers est toujours nécessaire pour faciliter l'accueil des pèlerins. Ainsi, au sanctuaire de Guadalupe, les responsables de la Délégation (équivalent à Mexico de l'arrondissement à Paris) dans laquelle se situe le sanctuaire participent chaque premier mercredi du mois à une réunion au sanctuaire. Les services techniques de la Délégation sont également en charge de l'entretien des jardins du sanctuaire. Enfin, les pouvoirs publics mettent en place des infrastructures sanitaires provisoires tout autour du site lors des plus grands pèlerinages (Chevrier, 2010). Néanmoins, le cas du sanctuaire de Guadalupe est emblématique des divergences qui peuvent survenir dans la manières d'envisager le lieu entre autorités ecclésiastiques et pouvoirs publics. Lors de mon premier séjour de terrain, en 2010, venaient d'être posées les fondations d'un nouveau bâtiment, la Plaza Mariana, situé sur l'esplanade principale, en face de la Nouvelle Basilique. Pensé comme un véritable complexe religieux, ce bâtiment accueille aujourd'hui un centre d'évangélisation, différentes salles pouvant permettre de donner des concerts ou des conférences et un columbarium. Un musée doit encore être aménagé. Le terrain pour construire cette Plaza Mariana a été concédé au sanctuaire par la Délégation mais, tandis que le recteur initiait ce projet dans le but d'accueillir au mieux les pèlerins, la Délégation avait, elle, pour ambition mettre en place, autour du sanctuaire, un « centre touristique de niveau mondial », comme me l'expliquait, en 2010, Mme Rocío Morales Aguirre, responsable à la Délégation de la zone du sanctuaire. Un grand marché public a, dans ce but, été construit à côté de la Plaza Mariana, opérant sous l'égide de la Délégation. Force est de constater que l'importance du rôle de l'Etat dans la gestion des sanctuaires est très souvent liée au potentiel touristique du lieu. Ainsi, parmi les cas étudiés, il en est un où l'Etat joue un rôle déterminant : il s'agit du Mont-Saint-Michel. Dans ce lieu, en effet, le recteur n'a pas autorité sur l'abbaye et l'église abbatiale, constituant pourtant le cœur historique du sanctuaire. Ces bâtiments appartiennent au centre des monuments nationaux qui les mettent à la disposition des moines et moniales à l'heure des offices. Le sanctuaire

proprement dit est donc réduit à la portion congrue (annexe 12) mais les pouvoirs publics jouent un grand rôle, situation totalement opposée à celle du sanctuaire de L'Ile-Bouchard.

La gestion des sanctuaires est donc bien du ressort des autorités ecclésiastiques mais elle se fait, la plupart du temps, de manière concertée avec les pouvoirs publics. Les opérateurs touristiques publics (office de tourisme) et privés (agences de voyage et éditeurs de guides) ne jouent pas de rôle direct dans la gestion des sanctuaires. En revanche, ils émettent des discours sur le lieu, généralement parallèles à celui tenu par le sanctuaire. La coopération entre sanctuaires et offices de tourisme, si elle existe dans certains lieux (figure 14 et annexe 12), est loin d'aller de soi. Cette distinction entre acteurs du religieux et du profane se retrouve dans les discours tenus sur les sanctuaires.

c) Caractéristiques et objectifs des discours ecclésiaux et touristiques

Tous les lieux étudiés font donc, *a minima*, l'objet d'un double-discours : religieux ou ecclésial d'une part et touristique d'autre part, plus ou moins abondant selon les sanctuaires. Ainsi, alors que le Mont-Saint-Michel est immanquablement présent dans tous les guides touristiques sur la France et sur la Normandie et même sur la Bretagne, L'Ile-Bouchard ne figure dans les guides qu'au titre de son vignoble. La charnière entre tous les discours tenus sur les sanctuaires est généralement la valeur sacrée qui constitue le « produit d'appel » pour les visiteurs. Plus exactement, comme l'écrit Rachid Amirou, « la matière est commune ; aussi bien le pèlerin que le touriste ravivent cette sensation perdue d'une présence pleine du mystère » (Amirou, 1995 : 62). C'est le traitement de cette valeur qui change entre les types de discours et il est dès lors intéressant d'étudier plus précisément la forme sous laquelle ils se présentent et la manière dont ils sont construits. L'étude se fait à la lumière de nombreux travaux déjà conduits plus précisément sur les guides touristiques, par des historiens tels que Gilles Chabaud, le sociologue André Rauch, mais aussi par l'équipe MIT qui n'hésite pas à sonner la charge contre certaines collections (ainsi Marc Augé contre le *Guide du Routard* dans *Les lieux du voyage*, 2012). Ceux-ci montrent d'une part que les guides, en sélectionnant certains lieux, opèrent une hiérarchisation de l'espace et d'autre part, qu'il existe un style et une construction du discours propres aux guides touristiques (Rauch, 1997). Réflexion qui peut être élargie à tous les types de guides, qu'ils soient édités en vue d'activités touristiques ou religieuses.

En effet, les lieux étudiés étant rattachés, officiellement ou non, à la religion catholique et par conséquent à l'Eglise, le discours originel est à connotation religieuse. Il s'est peu à peu développé jusqu'à devenir un discours ecclésial et donc officiel, lorsque les sanctuaires ont été authentifiés par l'Eglise catholique. Chaque sanctuaire, qu'il soit ou non reconnu officiellement, met

généralement à disposition des visiteurs un dépliant et/ou un petit livret permettant une visite spirituelle. Ces dépliants sont gratuits et faciles à trouver pour le visiteur, mis à part dans les cas du Mont-Saint-Michel et de San Damiano où ils sont payants, de Saint-Jacques-de-Compostelle où un plan commenté de la cathédrale n'est mis à disposition que des visiteurs suivant la visite (payante) avec audioguide, ainsi que de Guadalupe et Medjugorje où un livret du pèlerin n'est donné qu'à ceux qui sont inscrits dans un groupe de pèlerinage (livret du sanctuaire ou propre au groupe). L'étude comparée de ces documents permet de dégager les caractéristiques du discours ecclésial. En effet, les lieux ont beau posséder chacun leur propre histoire, une certaine « standardisation » du discours se fait jour, particulièrement sur trois points répertoriés dans le tableau 10 ci-dessous :

Tableau 10: Principales caractéristiques du discours ecclésial sur les sanctuaires

SECTIONS DU DISCOURS (Dans l'ordre majoritairement employé)	**STYLE ET REGISTRES DE LANGAGE**	**ICONOGRAPHIE**
- Récit détaillé des événements qui se sont déroulés à l'origine du sanctuaire - Histoire du sanctuaire depuis sa création - Itinéraire de visite (pas systématique et souvent couplé avec l'histoire du sanctuaire) - Renseignements pratiques (horaires des offices) - Prière (pas systématique)	- Style très factuel (« c'est ici que untel a vu tel phénomène », « Aujourd'hui, le sanctuaire accueille x visiteurs » …) - Emploi mesuré des superlatifs lorsqu'il y en a (il est par exemple question « d'événements extraordinaires » lorsqu'il s'agit de lieux d'apparition mais « extraordinaire » est surtout employé pour signifier « sortant de l'ordinaire ») - Citations bibliques ou de saints - Implication au côté du visiteur (« notre maman du ciel », « on peut admirer… », voire discours à la première personne du singulier)	- Plan et logo du sanctuaire - Photographie générale et/ou des différents lieux d'intérêt - Photographie de la statue ou de l'image qui fait l'objet du culte - Photographie de pèlerins (pas systématique)

Bien entendu, la construction du discours par les sanctuaires vise un but précis. Les brochures et autres éléments explicatifs (audioguide ou visites guidées) mis à disposition des visiteurs par les sanctuaires ont une visée ***explicative et pédagogique voire catéchétique*** : il s'agit de donner au visiteur les clés pour comprendre la ***dimension spirituelle du lieu*** et de ce qu'il voit. Certaines brochures, telles que celle de la basilique de Fourvière, donnent aux visiteurs des éléments de compréhension très généraux, mobilisables non seulement dans ce sanctuaire mais dans toutes les églises (définitions de termes concernant le mobilier liturgique tels que : autel, chœur, confessionnal…).

Cette visée pédagogique est également présente dans le discours touristique mais la dimension spirituelle n'y est pas prise en compte de la même manière. Là encore, l'étude des discours touristiques concernant les sanctuaires étudiés met en évidence une certaine « standardisation » :

Tableau 11: Principales caractéristiques du discours touristique sur les sanctuaires

SECTIONS DU DISCOURS (Dans l'ordre majoritairement employé)	STYLE ET REGISTRES DE LANGAGE	ICONOGRAPHIE
- Bref rappel des événements et de l'histoire religieuse du lieu - Description détaillée des points d'intérêt à visiter avec souvent un itinéraire conseillé - Renseignements pratiques (horaires d'ouverture, restauration, hébergement)	- Discours mélioratif (« le plus beau joyau de… », « unique », « exceptionnel » …) - Relation avec le visiteur : le guide s'adresse directement au visiteur, lui indiquant ce qu'il va découvrir voire ce qu'il devrait ressentir	- Plan général sur lequel est indiqué le sanctuaire - Photographies des principaux monuments - Photographie de la statue ou de l'image qui fait l'objet du culte - Photographie de pèlerins s'ils ont des caractéristiques particulières (costumes traditionnels, pratiques spécifiques)

Une grande partie de ce discours touristique, bien plus que dans le discours ecclésial, a une ***visée pratique*** et relève de ce que G. Chabaud qualifie de discours « opératoire » (Chabaud, 2000) : c'est-à-dire qui indique tous les aspects matériels indispensables au bon déroulement de la visite (où se restaurer, où dormir, quand visiter, etc.). Ces contingences pratiques sont, dans les brochures à connotation religieuses, généralement limitées aux horaires des offices. En outre, si le discours a ici une ***visée pédagogique***, celle-ci elle concerne davantage la culture générale autour du lieu (histoire, architecture, environnement) que la religion et cherche à mettre en avant la ***dimension culturelle et esthétique*** du sanctuaire. Ces discours sont également des discours promotionnels, ce qui se note dans le ton et le champ lexical adopté. Alors que les dépliants fournis par les sanctuaires s'efforcent de donner une description très factuelle, les brochures touristiques ont plus facilement recours à des qualificatifs mélioratifs. Certains guides touristiques se caractérisent par leur ton, n'hésitant pas à donner leur avis, qu'il soit positif ou négatif : ainsi le *Guide du Routard* est-il plein d'admiration pour la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle qui « coupe le souffle par ses grandes proportions », ou encore pour l'abbaye du Mont-Saint-Michel qui est un « prodige d'architecture ». Le *Guide Vert* est, lui, plus réservé concernant le Mont, préférant mettre en garde les visiteurs : « Peut-être serez-vous déçu dans votre quête d'absolu par la foule bigarrée qui envahit le bourg et ses étals de souvenirs. ».

Outre le ton, la manière de s'adresser au visiteur varie suivant le type de discours. Dans les brochures fournies par les sanctuaires, soit le ton est très neutre et descriptif, évitant tout recours aux pronoms, soit il y a un engagement aux côtés du visiteur par l'emploi de la 2ème personne du pluriel. Les guides et brochures touristiques cherchent également à établir une relation avec le lecteur mais davantage par l'usage du vouvoiement, sans s'impliquer eux-mêmes dans la démarche de visite (voir la citation du *Guide Vert* au paragraphe précédent). Enfin, alors que les guides touristiques se contentent, dans la majorité des cas, des grandes lignes concernant l'histoire des

lieux et les points à visiter, les brochures des sanctuaires font le récit détaillé des événements et suggèrent de plus nombreux points d'attention (voir l'encadré ci-après présentant l'analyse des discours sur le sanctuaire de Pontmain).

Le choix des informations retenues et leur présentation est très clairement le reflet des stratégies et objectifs mis en place par les différents acteurs du lieu. Cela se perçoit bien dans le traitement qui est fait du sacré. Ainsi, dès la première page du dossier de presse mis à ma disposition par l'office de tourisme de Lourdes, la ville est décrite comme « lieu de fraternité et de spiritualité avant tout »[33] (office de tourisme de Lourdes, 2015). Il en va de même pour les sanctuaires les plus touristiques parmi les lieux étudiés : tant à Lisieux, qu'au Mont-Saint-Michel ou encore à Fatima, aucun guide touristique ne fait l'économie de rappeler qu'il s'agit d'un haut-lieu de la foi chrétienne.

Ce rappel du sacré ne vient pas en dernière mais en première place, et ce avec deux intentions :

- soit pour mieux s'en distinguer, ainsi que le montre le dossier de presse 2015 de l'office de tourisme de Lourdes :

> « Lieu de fraternité et de spiritualité avant tout, mais aussi paradis naturel, point de départ de nombreuses balades, un pays vrai et noble, discret et intime, où le grand frisson se mêle à la simple contemplation. »

- soit pour inciter à la visite à partir de cette valeur, comme par exemple le *Guide Vert des Pays de la Loire* 2014 dans le cas de Pontmain :

> « Haut lieu de pèlerinage marial depuis 1877, Pontmain conserve, malgré l'afflux de visiteurs et l'importance de sa basilique, l'allure d'une petite paroisse rurale. Dans cette pieuse ambiance, vous découvrirez l'histoire de l'apparition miraculeuse. »

Dans un cas, les visiteurs viennent dans la région parce qu'ils sont attirés par le sanctuaire et il s'agit de profiter de leur venue pour susciter leur désir de visiter d'autres lieux. Dans le second cas, il s'agit de provoquer l'intérêt des visiteurs pour une commune et cela passe par la présentation du sanctuaire comme une curiosité à ne pas manquer. Néanmoins, la visée de ces discours reste toujours très claire : il s'agit de favoriser l'économie touristique à partir du lieu religieux, comme l'exprime Mme Corinne Laussu de l'office de tourisme de Lourdes : *« Nous, notre but, c'est créer de l'économie touristique ! Pèlerin, pas pèlerin, touriste, visiteur… Nous, notre objectif c'est que les gens viennent à Lourdes, dépensent à Lourdes, restent à Lourdes, qu'ils mangent au restaurant à Lourdes, qu'ils dépensent dans les commerces… voilà. Et peu importe son profil ! »* (extrait de l'entretien du 26 avril 2016, annexe 25, entretien 13). Pour les autorités du sanctuaire, l'objectif est tout autre : il s'agit de révéler aux visiteurs le sens religieux du sanctuaire et l'actualité de la foi chrétienne. Ainsi, M. Gilles Malartre, directeur de la Fondation Fourvière, précise-t-il que les autorités du sanctuaire

[33] C'est nous qui soulignons

cherchent à aller « *dans le sens d'un approfondissement de la dévotion mariale dans le meilleur sens du terme, et dans le sens de la culture et de l'Evangélisation, les deux étant liées quand on parle de Fourvière. Sans prosélytisme »* (extrait de l'entretien du 17 avril 2014, annexe 25, entretien 5). L'espace du sanctuaire est véritablement vu par l'Eglise comme un lieu permettant la transmission de la foi. C'est ainsi que le résume le P. Laurent Tournier, président de l'Association des Recteurs de Sanctuaires : *« le sanctuaire est un lieu qui est pour tous : qu'il soit baptisé ou pas baptisé, baptisé croyant ou baptisé incroyant, baptisé pratiquant ou baptisé non-pratiquant, qu'il ait d'autres pratiques. Et du coup tant mieux que le sanctuaire soit un lieu de tourisme ! Ça permet vraiment de prendre à bras-le-corps la mission d'évangélisation »* (extrait de l'entretien du 23 juin 2014, annexe 25, entretien 9). Les acteurs ecclésiaux sont tout-à-fait conscients de la diversité des publics visitant les sanctuaires et, loin de s'en désoler, s'en réjouissent. Cela explique la dimension très pédagogique des brochures produites par les sanctuaires. Le souci de ne pas laisser le monopole du discours aux instances extérieures au lieu (office de tourisme ou guides touristiques) se comprend aussi à l'aune de l'évangélisation. Il s'agit de contrôler ce qui est dit et d'être certain que l'interprétation qui est faite va dans le sens de ce qu'enseigne l'Eglise. Ainsi, M. Malartre m'expliquait l'importance de cet enjeu en soulignant un constat qu'il avait fait : *« les trucs commerciaux, ils racontent ce qu'ils veulent… Enfin on essaie de corriger ça. On a mis un audio guide en se disant « bon il vaut mieux qu'ils écoutent ce qu'on dit plutôt que ce que le guide invente », parce qu'il y a quand même de l'invention assez facilement »* (extrait de l'entretien du 26 avril 2016, annexe 25, entretien 5). Comme le montre l'exemple de Pontmain (encadré ci-dessous) il est effectivement très fréquent que des divergences apparaissent entre discours ecclésial et touristique. Les discours sont toujours des enjeux de pouvoir, c'est tout aussi vrai dans le cas des sanctuaires. Chaque discours reflète la vision du lieu que son auteur souhaite transmettre, devenant un moyen pour façonner l'espace à destination du visiteur. La question de la performativité du discours devient alors prégnante : comment le discours façonne-t-il l'espace ?

Pontmain : un exemple de la variation des discours

Parmi les sanctuaires étudiés, Pontmain ne fait pas partie des plus connus. Il n'y a donc pas pléthore de discours à son sujet, ce qui facilite la comparaison. En matière de documents imprimés, seuls sont disponibles le dépliant fourni par le sanctuaire, un petit encart dans le guide du Comité Départemental du Tourisme pour le Pays de Haute Mayenne (où se situe Pontmain) et une double-page dans le *Guide Vert des Pays de la Loire*. Tous ces documents peuvent être consultés en annexe 13.

Le dépliant du sanctuaire est bien caractéristique de ceux qui sont généralement à disposition dans ce type de lieux : un petit plan du sanctuaire, un descriptif des événements de 1871, une liste des lieux à visiter et des informations concernant les horaires des offices et autres considérations pratiques en constituent le contenu. Le *Guide Vert* donne, lui aussi, une quantité relativement importante d'informations, à l'inverse du guide fourni par l'office de tourisme qui n'est pas très explicite et engage le visiteur à s'adresser à d'autres sources s'il désire davantage de précisions.

Ces trois documents, nonobstant un intérêt partagé pour le sanctuaire, montrent des différences caractéristiques du clivage discours ecclésial / discours religieux :

- ***Le récit des événements :*** la brochure du sanctuaire les rappelle de manière détaillée et en fait le récit au présent de vérité historique, ce qui lui confère une certaine actualité et un caractère plus vivant. Ce choix est également celui du *Guide Vert* qui fait cependant un récit beaucoup moins détaillé qui vise surtout à justifier l'attrait du lieu (le guide précise que le sanctuaire est « l'objet depuis d'importants pèlerinages ») et semble être un résumé des informations données par le sanctuaire. Tout suggère que les rédacteurs se sont largement inspirés du discours des guides ecclésiaux. Le guide de l'office de tourisme, quant à lui, ne fait pas même mention des apparitions.
- ***La précision de l'information :*** dans les différents sanctuaires étudiés, j'ai souvent pu constater des erreurs ou des approximations, dans les guides touristiques, en ce qui concerne l'origine du lieu ou les aspects religieux. Ici, les approximations sont minimes mais elles existent. Ainsi le *Guide Vert* précise que Pontmain est un lieu de pèlerinage depuis 1877 alors que les pèlerins ont commencé à affluer dès 1871. Il ajoute que la grange a été transformée en chapelle, ce qui n'est pas le cas. La brochure de l'office de tourisme, quant à elle, assimile le Mont-Saint-Michel et Lisieux aux grands lieux mariaux de l'Ouest alors que ceux-ci ne sont pas liés à la Vierge Marie.
- ***Les lieux à visiter :*** dans le cas de Pontmain, c'est ici que la différence est la plus visible. Le dépliant du sanctuaire dresse une liste de huit lieux à visiter qui tous ont un rapport avec les apparitions ou la foi chrétienne. Le *Guide Vert* est plus sélectif : il labellise seulement deux lieux comme étant « à ne pas manquer » et il s'agit du Centre d'art contemporain de Pontmain et d'un jardin situé dans un village voisin, deux lieux déconnectés des sanctuaires. En ce qui concerne le sanctuaire en lui-même, le guide ne retient que quatre points d'intérêt.
- ***Le point de vue :*** la brochure du sanctuaire est plus précisément consacrée au pèlerin, comme le montre le volet intitulé « Pèlerins, que vous offre Pontmain ? ». A part cela, le document conserve une neutralité de ton. Il n'est nulle part écrit, par exemple, qu'il s'agit d'un « haut lieu » de dévotion, point pourtant mis en avant, tant par le *Guide Vert* que par l'office de tourisme. Le *Guide Vert* fait également usage du champ lexical de l'émotion. Ainsi l'intérieur de l'église « frappe », la chapelle des Oblats « surprend » et la basilique « paraît immense ».

Ces différences renvoient à un point fondamental qui est celui de la manière dont est envisagé le lieu : dans un cas (dépliant du sanctuaire) il est catégorisé comme lieu de pèlerinage, dans l'autre, il est vu comme lieu touristique. Chaque discours contribue donc à classer le sanctuaire dans l'une ou l'autre des catégories.

2- Le discours, ordonnateur de l'espace à toutes les échelles

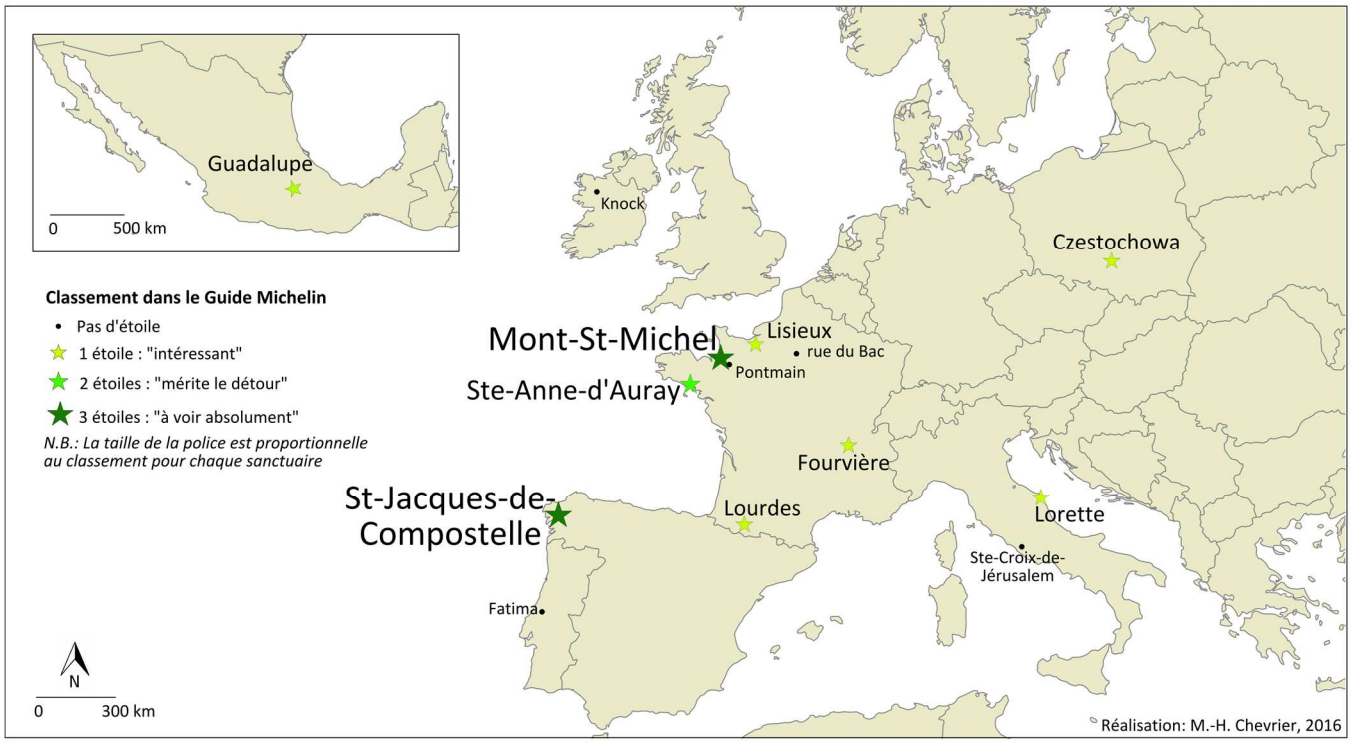
La particularité des guides touristiques, par rapport aux guides ecclésiaux, est qu'ils opèrent une catégorisation des lieux. Cette catégorisation fait partie de l'essence même du discours promotionnel : dans les guides, les lieux qu'il importe de visiter sont classés. Ce classement s'effectue selon plusieurs critères, notamment des critères géographiques (les guides sont généralement organisés en chapitres correspondant à de grandes régions), mais aussi en fonction du domaine duquel les lieux sont supposés relever (patrimoine historique, patrimoine architectural, patrimoine religieux, patrimoine naturel…). Ensuite, à l'échelle du lieu proprement dit, le guide (touristique comme religieux cette fois) choisit de mettre en avant tel ou tel point précis et d'ignorer tel autre. Ce type de discours est donc éminemment sélectif (Chabaud, 2000).

a) « Etre ou ne pas être » : un discours sélectif qui conditionne l'existence même des lieux

C'est en cela qu'apparaît la performativité du discours : le simple fait que les sanctuaires soient ou non cités dans les guides joue sur leur existence. Si les pratiques des visiteurs sont hybrides au sein des sanctuaires, rendant floues les catégories construites de pèlerins et touristes, les discours fonctionnent, eux, par catégorisation. Le fait même que les sanctuaires soient mentionnés dans les guides touristiques permet ainsi de les classer dans la catégorie « lieux touristiques » en plus de la catégorie « lieux de pèlerinage » à laquelle ils sont naturellement rattachés. Inversement, le fait que le sanctuaire de L'Ile-Bouchard n'apparaisse dans aucun guide ni dans les propositions de l'office de tourisme local montre que ce sanctuaire n'est pas catégorisé comme un lieu touristique. Un visiteur de passage pourra donc passer à côté sans même penser à le visiter ou, s'il pense à le faire, se raviser en constatant qu'il n'est pas indiqué comme lieu de visite et, par conséquent, se dire que ce n'est pas pour lui.

Une carte générale, établie en passant les sanctuaires étudiés au filtre des guides étudiés, permet de constater que certains sanctuaires du panel d'étude disparaissent purement et simplement, tandis que, parmi ceux qui subsistent, certains apparaissent de manière beaucoup plus visible que d'autres, en fonction de la note que lui confère le guide. Ainsi, à partir du *Guide Vert* Michelin, la carte suivante se dessine :

Carte 11 : Les sanctuaires étudiés passés au filtre du *Guide Vert*
(Réalisation : M.-H. Chevrier, avril 2016)



Comparée à la carte générale (carte 6) cette carte démontre bien que les guides touristiques opèrent des sélections dans l'espace : quatre lieux ont disparu (L'Ile-Bouchard, Medjugorje, San Damiano et Wadowice) et seuls deux sont classés comme étant à visiter absolument (Mont-Saint-Michel et Saint-Jacques-de-Compostelle), deux sanctuaires où, effectivement, les pratiques touristiques sont extrêmement visibles et importantes. Le discours touristique s'affranchit des critères de classement « classiques » : sur cette carte, les grandes capitales sont minorées tandis que de petites communes ou des villes excentrées sont mises en exergue. Ce ne sont pas non plus les lieux de pèlerinage les plus importants en termes de visiteurs qui sont les plus valorisés : ainsi, Notre-Dame de Guadalupe avec ses 20 millions de visiteurs annuels ne se voit accorder qu'une étoile et est donc classé comme étant tout juste « intéressant », signifiant que le visiteur peut se dispenser de la visite, alors que Sainte-Anne-d'Auray, petit village breton, « mérite le détour ».

Ce pouvoir de catégorisation et cette performativité du discours sont tout-à-fait pris en compte par les recteurs de sanctuaires. Ainsi, lorsque j'ai rencontré brièvement en mars 2014 le Père Ponsard, alors recteur du sanctuaire de la rue du Bac à Paris, il m'a expliqué que c'était une volonté de sa part que le sanctuaire ne figure dans aucun guide touristique sur Paris. Pour lui, ce sanctuaire est « réservé » aux croyants. Ce n'est pas un lieu touristique et le fait qu'il n'y ait aucun discours touristique sur le sanctuaire le retire d'emblée de cette catégorie. La maîtrise de la médiatisation du sanctuaire est bel et bien un enjeu stratégique, comme le montre le tableau 12, récapitulant la recension réalisée pour cette étude permet de le constater.

Tableau 12 : Recension des sanctuaires étudiés dans différents médias du discours ecclésial et du discours touristiques

	PRESENCE DANS LE DISCOURS ECCLESIAL				PRESENCE DANS LE DISCOURS TOURISTIQUE								
SANCTUAIRES	Guide du pèlerin	Site internet du sanctuaire	Page sur le site internet du diocèse de rattachement	Total	*Guide du Routard*	*Guide Vert*	*Petit Futé*	*Lonely Planet*	*National Geographic*	Site de l'office de tourisme local	Brochure office de tourisme	Total	Nombre de visiteurs/an
Lourdes				2/3								7/7	6 000 000
Fatima				3/3								7/7	4 500 000
Guadalupe				3/3								7/7	20 000 000
Mont-Saint-Michel				3/3								7/7	3 000 000
Compostelle				2/3								7/7	1 500 000
Sainte-Croix				1/3								7/7	1 500 000
Lisieux				2/3								6/7	750 000
Fourvière				1/3								6/7	2 000 000
Sainte-Anne				2/3								6/7	800 000
Knock				2/3								5/7	1 500 000
Medjugorje				3/3								5/7	2 000 000
Pontmain				3/3								5/7	200 000
Rue du Bac				2/3								4/7	2 400 000
Ile-Bouchard				3/3								0/7	100 000
San Damiano				1/3								0/7	100 000

N.B. : Les chiffres concernant le nombre de visiteurs sont ceux donnés par les sanctuaires, à l'exception de Sainte-Croix-de-Jérusalem. Aucune donnée n'existant dans ce cas, le chiffre donné ici est une estimation de ma part, appuyée sur le nombre de visiteurs à Rome et dans les principales basiliques, ainsi que sur mes observations sur le terrain.

Ce tableau fait apparaître l'inégale médiatisation des sanctuaires étudiés. Du point de vue des discours mis à disposition des visiteurs, ils se répartissent en cinq groupes :

Un premier groupe formé par les sanctuaires pour lesquels le **discours, ecclésial comme touristique, est *pléthorique*** : c'est le cas sans conteste de Fatima et de Guadalupe, auxquels peuvent être adjoints Lourdes, Lisieux et Saint-Jacques-de-Compostelle. C'est aussi le cas du Mont-Saint-Michel si l'on se rapporte au tableau, même si cela demande à être nuancé : en effet, s'il y a bien un guide du pèlerin à disposition des visiteurs dans l'église Saint Pierre, il est à noter qu'il est payant et qu'il n'est en outre pas très visible. De plus, le site internet du sanctuaire est également le site des Fraternités Monastiques de Jérusalem et non un site spécialement dédié comme c'est le cas des autres sanctuaires. Ces lieux sont caractérisés par le fait qu'ils bénéficient d'une renommée populaire forte qui a suscité l'intérêt des instances touristique. Le lieu attirant des visiteurs, les guides touristiques en font la promotion. Le corollaire étant que, les guides en faisant la promotion, le lieu attire des visiteurs… Dans tous ces lieux, l'intérêt religieux a précédé le discours touristique. Les acteurs du tourisme mettent donc en place une communication spécifique pour bénéficier du flux de visiteurs venus pour motifs religieux. C'est ce qu'explique M. Emmanuel Paccaud, directeur de l'office de tourisme de Lisieux : *« le tourisme a eu plus besoin de savoir comment, entre guillemets, « profiter » de la fréquentation liée à la religion que l'inverse. Parce que le sanctuaire, qu'il y ait 600, 700, 800 000 personnes, ça n'empêche pas de véhiculer le message religieux et de transmettre toute la liturgie ou tout ce qui peut tourner autour du sanctuaire. C'est vrai que l'office [de Lisieux] est plus dans une logique économique de se dire voilà : on a plein de monde qui vient, comment on peut les faire rester ? Comment on peut les faire visiter ? Comment un pèlerin qui ne vient que pour visiter la basilique, en ce qui nous concerne, on peut aussi lui dire qu'il y a des châteaux et puis des distilleries à visiter ? Comment transformer le pèlerin en touriste ?* **»** (extrait de l'entretien du 28 avril 2014, annexe 25, entretien 12). Ce sont dans ces lieux les plus fréquentés et les plus médiatisés que le contenu du discours est le plus travaillé : les acteurs du tourisme y voient l'enjeu économique tandis que les acteurs ecclésiaux ont à cœur de compenser les éventuelles lacunes du discours touristique et de renforcer la dimension spirituelle pour un public composé de plus en plus de visiteurs étrangers à la religion catholique.

Un deuxième groupe de sanctuaires émerge, pour lesquels il existe un ***fort déséquilibre*** entre un discours touristique pléthorique et un discours ecclésial très réduit : il s'agit de Sainte-Croix-de-Jérusalem et de Fourvière. Ces deux sanctuaires font partie d'une offre plus large : les riches patrimoines architecturaux de Rome et de Lyon. Ce sont donc des monuments parmi d'autres, que l'on visite en passant. Tous les guides touristiques les mentionnent sans forcément donner beaucoup de précisions. Ces lieux n'étant pas des destinations en soi mais plutôt des lieux de passage, les acteurs ecclésiaux ont fait le choix de porter leurs efforts sur l'aménagement d'un parcours

commenté dans le lieu, plutôt que sur l'édition de brochures. Des panneaux explicatifs sont mis en place à côté des points remarquables et des prospectus très succincts sont à disposition des visiteurs dans les églises pour donner des éléments de définition, compensant ainsi les manques du discours touristique qui reste très vague.

Un troisième groupe de lieux se distingue par une ***couverture médiatique suffisante et équilibrée entre discours touristique et ecclésial***. La communication assure une certaine visibilité et contente le flux de touristes et de pèlerins, mais sans être disproportionnée : c'est le cas de Knock, Sainte-Anne-d'Auray, Pontmain et Medjugorje. Ce dernier cas est néanmoins à nuancer : en effet, il n'existe pas d'édition du *Guide du Routard* ni du *Guide Vert* sur la Bosnie-Herzégovine. Seuls quelques lieux d'intérêt sont sélectionnés sur le territoire et présentés sur les sites internet de certains guides (*Guide du Routard*) et, parmi ceux-ci, le sanctuaire de Medjugorje. Cet équilibre entre discours touristique et ecclésial est notamment caractéristique des sanctuaires bénéficiant d'un rayonnement régional bien assuré mais nécessitant d'être entretenu. Chaque parti (ecclésial et touristique) a conscience de l'importance de la coopération pour maintenir ce rayonnement. Ainsi, Sainte-Anne-d'Auray et Pontmain appartiennent toutes deux à l'Association des Villes Sanctuaires qui fédère offices de tourisme et sanctuaires. Les deux instances travaillent en coopération pour établir un discours qui puisse parler à tous les visiteurs. La brochure éditée à Sainte Anne d'Auray est à ce titre exemplaire (annexe 14), mêlant les éléments caractéristiques des deux types de discours pour s'adresser à tous : « pèlerins, visiteurs ou simples curieux ».

Passée cette position d'équilibre, apparaît un quatrième groupe composé par les sanctuaires dans lesquels le ***discours ecclésial est plus important*** que le discours touristique : c'est le cas ici de la rue du Bac et de L'Ile-Bouchard. Dans le cas de la rue du Bac, c'est le fruit de la volonté du recteur qui ne veut pas que la chapelle figure dans les guides et brochures touristiques. Le but est bien de circonscrire le cercle des visiteurs aux seuls croyants. Une exception notable cependant : le recteur fait en sorte que la promotion du sanctuaire soit faite dans les guides à destination des Japonais. Il y voit en effet une opportunité de faire découvrir à ces ressortissants une religion avec laquelle ils ne sont pas familiers. Une religieuse parlant japonais est spécialement missionnée pour les accueillir. La volonté d'évangélisation est ici totalement assumée par le recteur et la médiatisation joue un rôle primordial. Dans le cas de L'Ile-Bouchard, la commune est bien citée dans la plupart des guides touristiques mais pour d'autres points d'intérêt (vignoble ou prieuré Saint Léonard). Il est à noter que sa proximité vis-à-vis des châteaux de la Loire ne joue pas en la faveur du sanctuaire : les guides touristiques ne manquent pas de points d'intérêt à recenser. Le recteur a conscience de l'importance de la communication. Il aimerait que le pèlerinage à L'Ile-Bouchard se développe et met en œuvre un certain nombre de moyens dans ce but : *« J'aime bien la communication pour dire la vérité. Mon prédécesseur avait un tract toujours, un tract annuel qui présentait le programme annuel, qu'on a*

retravaillé, mais on a retravaillé aussi un tract sur le message. (…) J'ai refait complètement le site internet, j'ai lancé une page Facebook*, un compte* Twitter*, on essaie de faire des petites vidéos. [Autre chose que] j'ai fait au début, mais là ils ont tous augmenté leurs prix donc j'ai arrêté, je ne peux plus suivre : j'avais pris des annonces carrément dans les journaux catholiques mais… les prix… pour le coup j'ai un petit budget donc là je ne peux plus. La seule chose que je peux encore faire c'est, dans le journal* Famille Chrétienne *: trois communiqués, 90 euros »* (extrait de l'entretien du 19 mai 2014). C'est ici le cas de figure inverse de Lisieux ou Lourdes : le sanctuaire aimerait bénéficier d'une couverture médiatique plus large et de liens avec les acteurs du tourisme, afin de développer son attractivité.

Enfin, quelques sanctuaires restent ***très peu médiatisés*** et hors des discours « officiels » : c'est ici le cas de San Damiano. En effet, en-dehors de sa propre communication (site internet de l'association gérant le sanctuaire et revue depuis 2014), il est totalement absent de tous les guides. Le fait qu'il ne soit pas reconnu par l'Eglise (et n'aie pas même le titre de sanctuaire) est ici un facteur déterminant. Cela fait également de la communication un enjeu d'autant plus crucial dans ce lieu qui ne peut pas compter sur la diffusion de ses documents au sein de l'Eglise. Pour exister, il doit donc trouver des moyens de communication autres. Le bouche-à-oreille joue alors un rôle très important et il se constitue peu à peu une communauté de fervents adeptes du lieu qui deviennent les canaux de diffusion des bulletins et autres brochures produites par l'association gérant le sanctuaire. Le lieu de pèlerinage peut également compter sur certaines agences de pèlerinages avec lesquelles ils ont des liens privilégiés et qui proposent plusieurs pèlerinages par an vers San Damiano (notamment l'Association Etoile Notre-Dame, agence de pèlerinage basée à Mayenne, qui dispose même de petites infrastructures démontables dans le jardin d'une des maisons d'accueil des pèlerins).

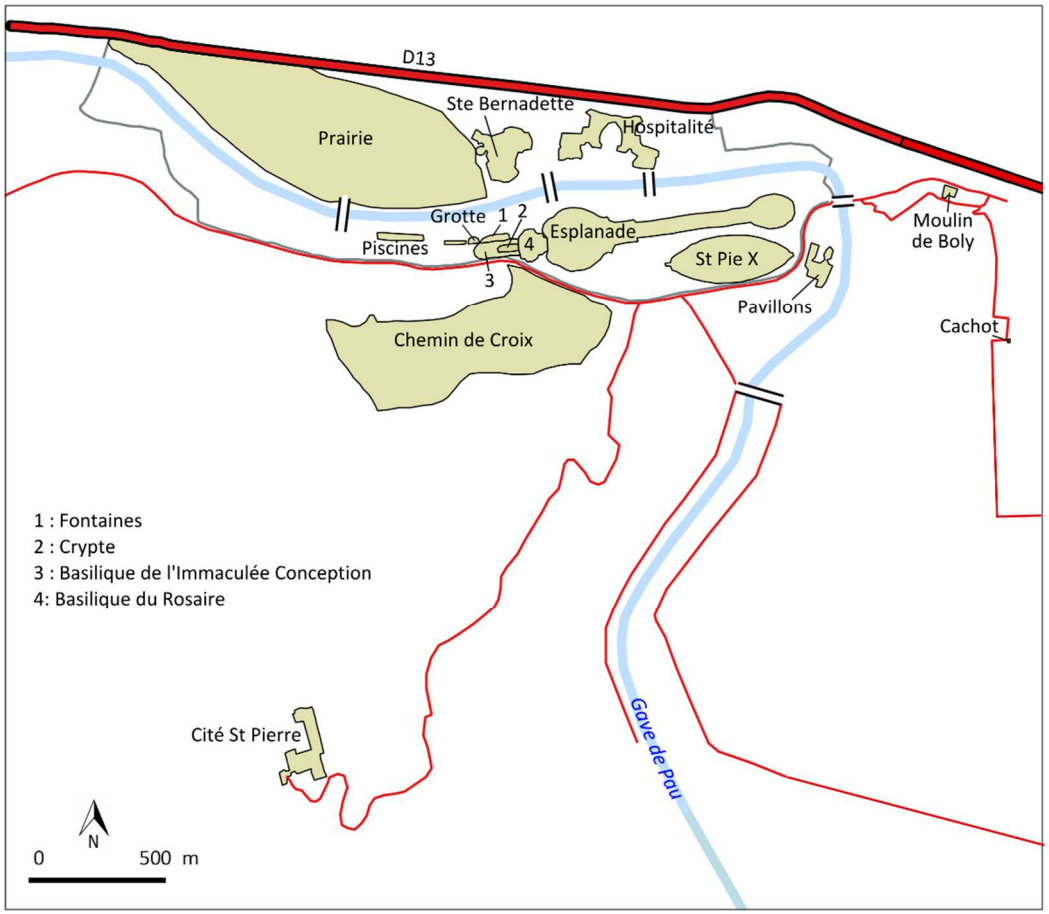
Les guides retenus comptant parmi les principaux guides vendus en France, si les sanctuaires y sont cités, cela signifie qu'ils bénéficient d'une certaine renommée et surtout d'un certain attrait touristique. L'étude des guides et autres médias touristiques montre clairement que les sanctuaires sont, sans coup férir, intégrés au patrimoine touristique. De fait, ne restent en-dehors de l'offre touristique que des sanctuaires qui font en sorte d'être écartés (rue du Bac) ou des lieux récents qui ne possèdent pas de caractéristiques marquantes d'un point de vue architectural ou autre (ainsi Medjugorje, sans posséder de monuments remarquables, est une curiosité car les apparitions de la Vierge sont censées s'y produire encore quotidiennement, d'où son intégration dans les guides). Le fait que tous les sanctuaires ne soient pas mentionnés par tous les guides touristiques contribue à renforcer la hiérarchisation entre les sanctuaires : du point de vue de l'intérêt touristique, il y a les sanctuaires qui sont des lieux « incontournables » à visiter lorsqu'on se rend dans tel ou tel pays ou région (Lourdes, Mont-Saint-Michel, Guadalupe, Fatima, Saint-Jacques-de-Compostelle), ceux qui sont des incontournables à l'échelle d'une région ou d'une ville (Sainte-Anne-d'Auray, Fourvière,

Lisieux, Medjugorje), ceux qui peuvent éventuellement valoir le détour (Knock, Pontmain, Sainte-Croix-de-Jérusalem) et ceux dont il n'est même pas question (la rue du Bac, L'Ile-Bouchard et San Damiano).

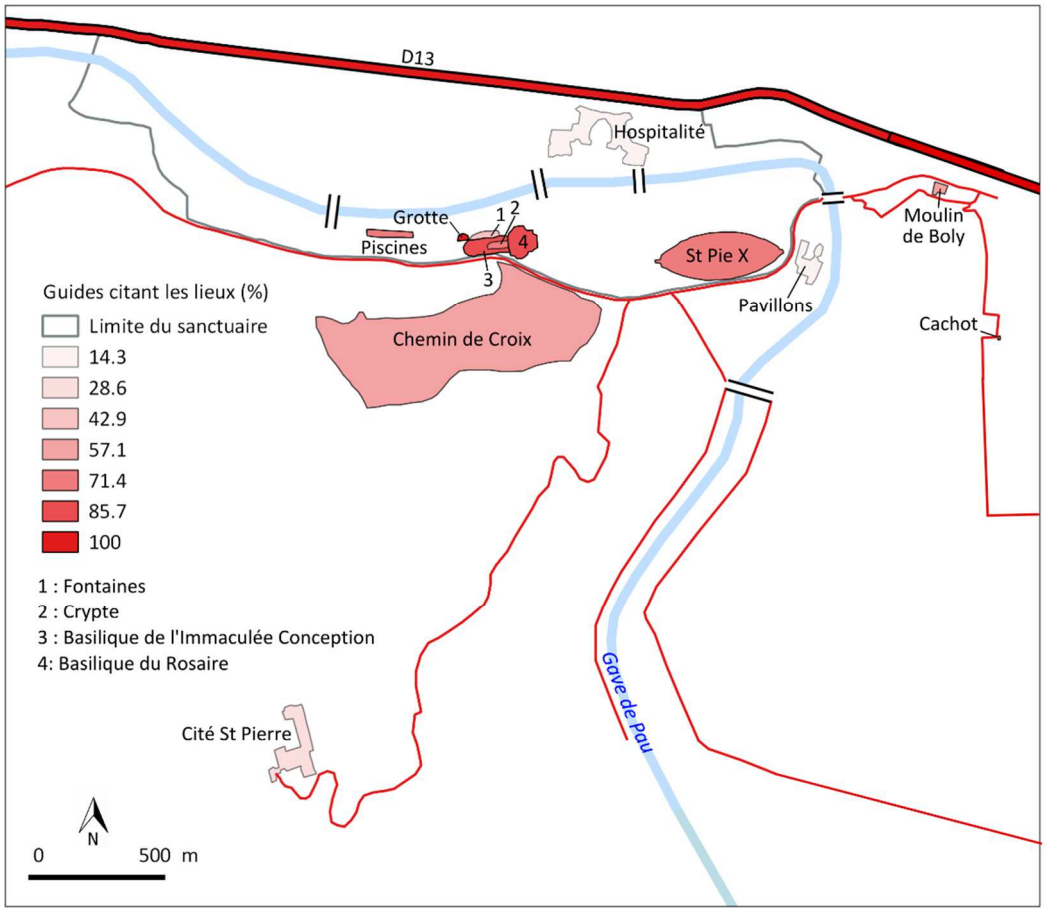
Le discours n'est pas sélectif qu'à petite échelle mais l'est également à grande échelle et ceci vaut tant pour le discours touristique que pour le discours ecclésial. Définir les lieux qui méritent un déplacement n'est pas suffisant : il faut encore déterminer, au sein de ces lieux, ce qui mérite particulièrement d'être vu. Comme le fait remarquer R. Knafou : « si les guides parlent volontiers d'espaces, au sens d'aire, en fait, leur contenu ne porte généralement que sur des lieux présentés soit sous forme d'une simple collection que la figure de l'archipel peut permettre de décrire, soit sous forme d'itinéraires et c'est alors la figure du réseau qui s'impose. » (*in* Chabaud, 2000). Effectivement, les différents guides et brochures étudiés pour chaque sanctuaire le montrent bien et l'on peut se reporter à l'extrait du *Guide Vert* concernant Pontmain pour une meilleure illustration (annexe 13 c) : tout d'abord, le lieu où se trouve le sanctuaire est retenu au sein d'un espace plus large (dans le cas de Pontmain, le « chemin d'accès » est le suivant : Pays de la Loire => Mayenne => Haute Mayenne et Pays des Coëvrons =>Pontmain), puis le sanctuaire est retenu au sein du lieu et enfin, des lieux sont retenus au sein du sanctuaire. Le processus de hiérarchisation de l'espace est alors à son comble.

A grande échelle, le discours donnant la sélection de lieux la plus complète est toujours, quel que soit le lieu de pèlerinage étudié, le discours ecclésial. Emis par le sanctuaire lui-même, ceux qui l'ont élaboré sont ceux qui, acteurs du lieu, en ont la vision la plus complète et sont donc à même de fournir le plus de détails. Les guides touristiques, en revanche, misent davantage sur une certaine « efficacité » de la visite qui passe par une sélection des lieux considérés comme réellement importants, selon des critères patrimoniaux et esthétiques. Ces deux types de discours contribuent néanmoins à fragmenter l'espace du sanctuaire qui se retrouve être une collection de points à visiter, plus ou moins intéressants. Comparer l'espace du sanctuaire tel qu'il apparaît dans le discours ecclésial et dans le discours touristique montre cette fois à grande échelle, le caractère sélectif et performatif du discours. Ici, je prendrai l'exemple de Lourdes qui se situe dans le cas de figure où les discours, ecclésial comme touristique, sont pléthoriques. La carte 12 représente l'espace tel qu'il apparaît dans le discours ecclésial et la carte 13 tel qu'il apparaît dans le discours touristique. Alors que le guide du pèlerin comme le site internet de Lourdes signalent les mêmes lieux, il n'en va pas de même pour tous les guides touristiques : certains signalent davantage de points d'intérêt que d'autres. J'ai donc recensé les lieux mentionnés dans chaque guide touristique (en gardant toujours la même sélection de guides que celle utilisée précédemment) et calculé leur taux de citation en pourcentages (un lieu mentionné dans les 7 guides obtient un taux de 100%, un lieu mentionné dans 6 guides obtient 85,7% etc.).

Carte 12 : Le sanctuaire de Lourdes présenté dans le discours ecclésial
(Réalisation : M.-H. Chevrier, avril 2016, Qgis/Inkscape)



Carte 13 : Le sanctuaire de Lourdes présenté dans le discours touristique
(Réalisation : M.-H. Chevrier, avril 2016, Qgis/Inkscape)



La vision que donne le discours ecclésial du sanctuaire de Lourdes est très complète. Elle fait apparaître la totalité des édifices se visitant dans les limites du sanctuaire et en-dehors. La vision de l'espace est certes fragmentée puisque les lieux sont décrits successivement les uns après les autres mais il n'y a pas de points mis à l'écart.

Le discours touristique est, encore une fois, beaucoup plus sélectif. A l'exception de la grotte, aucun autre lieu n'est unanimement cité par l'ensemble des guides et certains disparaissent totalement (prairie, église Sainte Bernadette). Ce sont les édifices ou lieux possédant le plus fort intérêt architectural, historique ou artistique qui sont ensuite les plus cités : la Basilique du Rosaire et ses mosaïques, la basilique « historique » de l'Immaculée Conception (bien que la toute première chapelle construite sur demande de la Vierge soit en réalité la crypte), la Basilique souterraine Saint Pie X qui est une prouesse technique, le chemin de croix de la montagne avec ses statues de bronze grandeur nature et le « cachot », lieu où Bernadette vivait au moment des apparitions. Le discours touristique a ses propres critères, en vertu desquels les lieux sont dignes d'intérêt. Si la valeur sacrée est un produit d'appel pour inciter les visiteurs à aller visiter le sanctuaire, une fois dans le lieu, l'échelle des valeurs est visiblement élaborée selon d'autres critères. Le cœur du sanctuaire (la grotte), point le plus sacré est bien également le cœur du discours touristique mais le reste de l'espace est perçu comme ayant moins de valeur.

Le discours est donc sélectif : il détache certains lieux du commun pour leur attribuer une valeur, aboutissant ainsi à donner une vision fragmentée de l'espace au visiteur. Néanmoins, le discours a également un pouvoir ordonnateur.

b) Donner du sens à l'espace : un discours « configurant »

Après l'opération de sélection et de fragmentation vient la mise en ordre des espaces sélectionnés (Seoane, 2013). En effet, outre le fait de classer les lieux par ordre d'importance selon leurs propres critères, beaucoup de discours proposent un itinéraire de visite. Tant le classement que l'itinéraire confèrent une valeur et un sens (au propre comme au figuré) à l'espace. Là encore, cette mise en ordre se fait à différentes échelles. D'un espace fragmentaire, le discours fait alors passer à un espace réticulaire.

- ***A petite échelle : des circuits***

Cet espace réticulaire est construit par les discours, tant touristiques qu'ecclésiaux, à petite échelle : ce sont les différents circuits proposés par les agences de pèlerinage ou de voyage ; ou encore les discours qui sont tenus dans les sanctuaires sur d'autres sanctuaires. Ainsi, Lourdes met en avant sont appartenance au « Réseau Marial Européen » en y consacrant une page entière sur

sont site internet mais aussi en organisant, en 2006, une exposition photographique sur le boulevard Rémi Sempé, adjacent au sanctuaire : une photographie de chacun des vingt sanctuaires membres du réseau était ainsi exposée le long du boulevard, suscitant la curiosité des passants. Ce réseau a été constitué en 2003, à l'initiative des recteurs de cinq sanctuaires européens (Lourdes, Lorette, Altötting, Częstochowa et Fatima). Il s'agit de travailler à la *« constitution d'une Europe spirituelle respirant de ses deux poumons »*[34]. C'est bien un nouvel espace qui est constitué ici à travers des lieux qui partagent un certain nombre de caractéristiques communes et qui, en se mettant en réseau, réordonnent et donnent un nouveau sens à un espace préexistant (ici le continent européen).

De même, le cluster « Tourisme et spiritualité » d'Atout France (agence de l'Etat pour le tourisme intérieur et réceptif), dont dépend le réseau des villes sanctuaires produit un discours qui organise l'espace. La brochure 2014 propose le document suivant :

Figure 15 : Circuits touristiques des villes sanctuaires proposés par le cluster "Tourisme et spiritualité"
(Source : Cluster Tourisme et spiritualité, Plan d'actions 2014)

Sur cette carte, toutes les villes-sanctuaires actuellement membres du réseau sont représentées. La carte de France ainsi obtenue est bien différente de la carte administrative classique. S'affranchissant du maillage administratif français, elle fait apparaître sur le même plan la métropole parisienne, des préfectures telles que Chartres ou Mende, des villes moyennes, des villages, voire des lieux-dits (Notre-Dame de la Salette). Les grandes capitales régionales, les hauts

[34] Dossier de presse « 1ère rencontre des membres du Réseau Marial Européen du 15 au 17 octobre 2003 »

lieux touristiques et les côtes, captant la majorité des touristes sont ici totalement éludés, l'espace touristique est complètement réorganisé. A travers ces routes, c'est un nouveau découpage territorial qui se dessine, transcendant les logiques administratives et faisant des liens entre des territoires qui ne sont pas nécessairement habitués à collaborer.

Enfin, les circuits proposés par les agences de voyage sont un autre exemple de cette organisation de l'espace produite par le tourisme et le pèlerinage. Ils contribuent à associer des lieux à des pays (les pyramides à l'Egypte, le Taj-Mahal à l'Inde, la Tour Eiffel à la France, le Machu Picchu au Pérou, etc.) mais conduisent également à certaines associations de lieux qui n'ont *a priori* rien à voir. Ainsi, au cours de mes recherches de Master 1, j'avais étudié l'offre des différentes agences de voyage françaises concernant le Mexique. J'avais alors constaté que dans la très grande majorité des circuits proposés, y compris par les agences de pèlerinages, la visite du sanctuaire de Guadalupe était doublée, dans la même journée de celle du site archéologique aztèque de Teotihuacan (Chevrier, 2010). De même, en France, parmi les visiteurs étrangers ou les visiteurs français venus en groupe interrogés durant les enquêtes à Lisieux ou au Mont-Saint-Michel, un certain nombre m'ont déclaré suivre un itinéraire couplant la visite du sanctuaire à celle des plages du débarquement. Quant à Rome, la basilique Sainte-Croix-de-Jérusalem est présentée dans la grande majorité des guides comme un détour à faire à l'occasion d'une visite de la basilique de Saint-Jean-de-Latran.

Les circuits, produits tant par les agences de voyage et de pèlerinage que par les guides touristiques contribuent ainsi tous à ordonner l'espace, montrant la dimension véritablement performative du discours promotionnel. Par le discours, l'espace géographique devient un espace de visite, investi d'un sens et de valeurs.

- ***A grande échelle : des itinéraires***

Cette volonté de donner un sens à la visite en proposant une manière de parcourir l'espace se retrouve encore plus fortement à grande échelle : ce sont les itinéraires « conseillés » par les guides mais également tous les dispositifs signalétiques, barrières et autres rampes d'accès qui définissent un sens de circulation dans les sanctuaires. Ceux-ci ont beau être des lieux résolument ouverts (caractéristique sur laquelle insiste beaucoup le P. Laurent Tournier, président de l'Association des Recteurs de Sanctuaires), il n'est pas pour autant toujours possible de les fréquenter de manière totalement libre. Les autorités ecclésiastiques mettent en place des dispositifs de gestion des flux pour deux raisons principales : une raison d'ordre pratique (il faut pouvoir réguler le flux de visiteurs tout en permettant à ceux qui le veulent d'avoir un espace de prière) et une raison d'ordre théologique (ces lieux sont porteurs d'une signification qu'il faut expliquer aux visiteurs : l'ordre dans lequel ils parcourent l'espace doit donc suivre une logique théologique).

La proposition d'itinéraires est effectivement très présente dans les discours ecclésiaux. L'itinéraire proposé permet d'assurer à la visite une dimension spirituelle : il s'agit attirer le regard du visiteur sur une statue, un élément de vitrail qui serait probablement passé inaperçu en d'autres circonstances, proposer une prière à un moment du parcours ou à chaque étape, donner un ***sens théologique voire eschatologique*** à l'itinéraire. Cependant, rien n'est jamais obligatoire d'un point de vue spirituel. L'exemple de Saint-Jacques-de-Compostelle est, de ce point de vue, éclairant (figure 17). Depuis le Moyen Âge, les pèlerins pénètrent dans la cathédrale par la porte principale (*Plaza del Obradoiro*) et passent ainsi sous le « Portique de la Gloire » rappelant l'histoire du Salut (1). C'est l'apothéose du pèlerinage, le but enfin atteint. Ils peuvent également entrer par la porte Nord dite « porte des pèlerins » (1). Le pèlerin va alors jusqu'à l'autel majeur pour donner l'accolade à Saint Jacques (2) afin de le remercier de l'avoir protégé sur le chemin et afin de lui remettre toutes ses intentions. Il va ensuite se recueillir sur la tombe de l'Apôtre (3). Quand il ressort du sanctuaire, il le fait par la porte Sud, celle de *Platerías* (4), s'il est entré par la porte Nord, il est ainsi passé, symboliquement, de l'ombre à la lumière, de la mort à la vie.

Il se trouve qu'aujourd'hui, en raison à la fois de travaux sur la façade principale et de contrôles de sécurité, l'entrée se fait obligatoirement par la porte Sud et la sortie par la Porte Nord, perdant ainsi un peu de la symbolique avec laquelle l'édifice a été conçu (figure 16). Pourtant, peu de pèlerins (aucun parmi ceux interrogés) s'en émeuvent. L'important pour eux est d'entrer dans la cathédrale, d'y assister à la Messe et d'y déambuler à leur guise en accomplissant, dans l'ordre dans lequel ils le souhaitent, les démarches rituelles (accolade à l'Apôtre, passage sur la tombe de Saint Jacques).

L'itinéraire proposé par le sanctuaire se veut ici réellement ***catéchétique et mystagogique***. Dans la liturgie catholique, la mystagogie est l'action de conduire un initié vers les mystères. Elle vient à la suite des sacrements de l'initiation chrétienne (baptême, eucharistie et confirmation) et est ce qui permet au néophyte d'appréhender le mystère (qui est par définition impossible à comprendre d'un point de vue rationnel) auquel il participe. La mystagogie a donc pour but de conduire à Dieu. C'est ainsi qu'est pensé l'itinéraire du pèlerin, à la fois jusqu'au lieu de pèlerinage mais également dans le lieu de pèlerinage lui-même.

Autre point qui caractérise les itinéraires proposés par les autorités des sanctuaires : l'ordre de visite n'est pas nécessairement conçu pour être efficace d'un point de vue euclidien. Là où les itinéraires touristiques s'efforcent de construire des boucles pour éviter au visiteur de retourner sur ses pas, les guides du sanctuaire préfèrent choisir un ordre de visite ayant une signification symbolique ou historique. Ainsi, à L'Ile-Bouchard, la brochure du sanctuaire propose de suivre le même itinéraire que les quatre petites voyantes ont fait le 8 décembre 1947, jour des apparitions. A Fatima, l'ordre de visite des lieux est choisi en fonction du message laissé par la Vierge aux voyants.

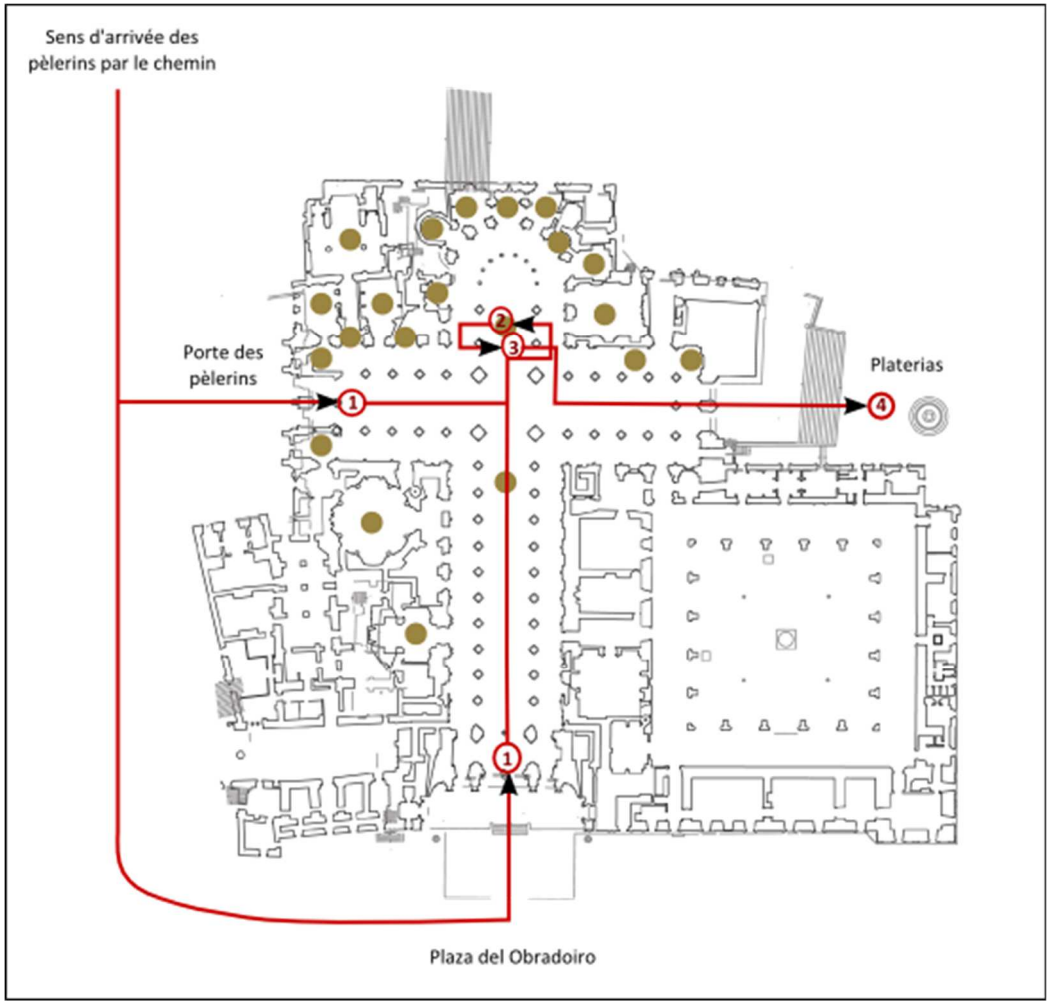


Figure 17 : Itinéraire traditionnel des pèlerins au sanctuaire de Saint-Jacques-de-Compostelle
(Source : cathédrale de Santiago)

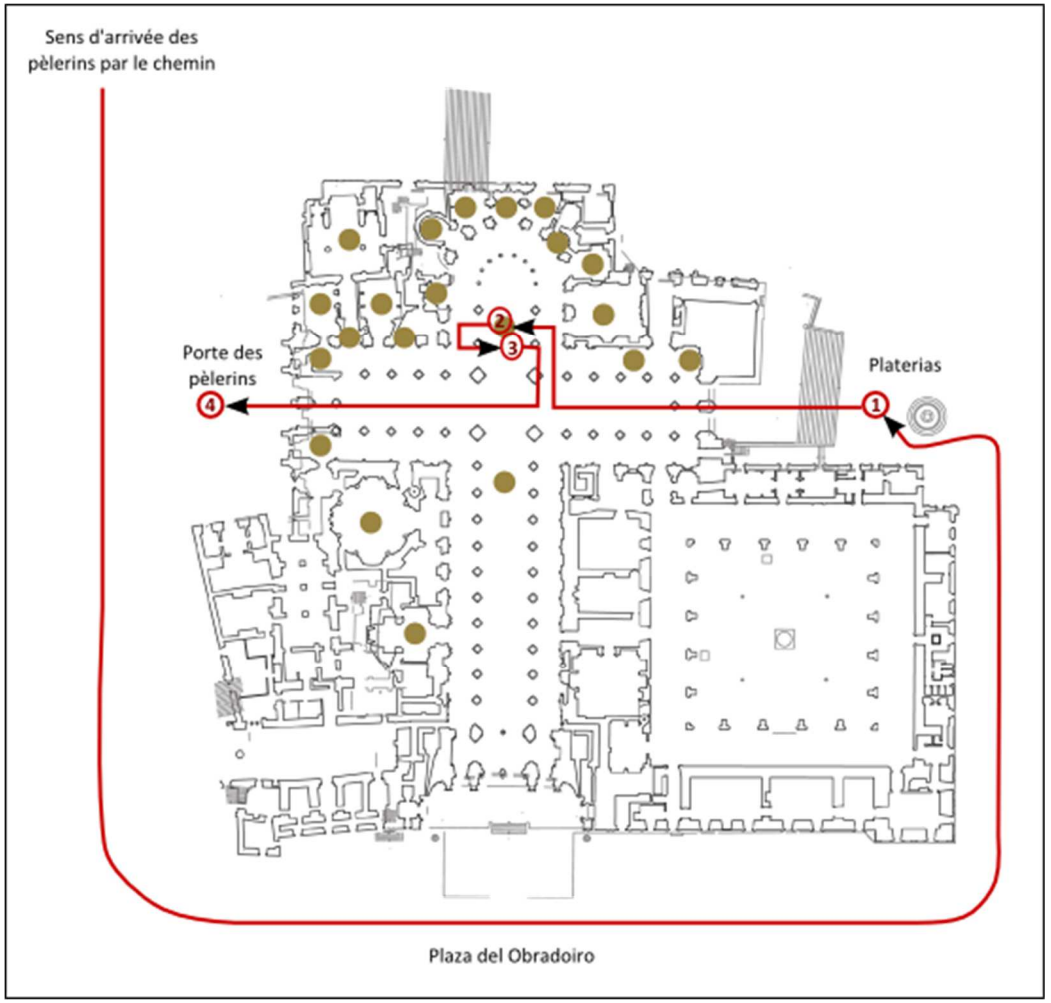


Figure 16 : Itinéraire actuel des pèlerins au sanctuaire de Saint-Jacques-de-Compostelle (2015)
(Source : Cathédrale de Santiago)

Les sanctuaires de Lourdes choisissent pour leur part de ne pas fixer un itinéraire définitif. Le guide officiel des sanctuaires répartit l'espace en plusieurs sections et explique ce que le visiteur peut y trouver, sans indiquer précisément d'ordre pour parcourir l'espace. Le sanctuaire a également la particularité de proposer parfois des itinéraires éphémères, adaptés au thème pastoral de l'année liturgique. Ainsi, pour l'année liturgique* 2015-2016 marquée par le Jubilé de la Miséricorde*, une Porte Sainte a été symboliquement installée sur l'esplanade du sanctuaire, à l'entrée Saint-Michel, ainsi qu'un chemin de Miséricorde (cf. encadré ci-dessous). Ce chemin peut être parcouru seul mais l'itinéraire peut aussi être guidé par un prêtre. Il s'agit ici véritablement d'un itinéraire spirituel. Ce système d'itinéraires « thématiques » adaptés à l'année ou aux grands événements liturgiques se retrouve dans beaucoup de sanctuaires et marque la différence avec les itinéraires touristiques beaucoup plus immuables.

Photographie 6 : Un groupe de pèlerins s'apprête à passer la Porte Sainte installée spécialement sur l'esplanade du sanctuaire de Lourdes pour l'année 2015-2016
Cliché : M.-H. Chevrier, avril 2016

La photographie permet d'apprécier le dispositif mis en place spécialement pour l'année jubilaire à Lourdes et qui conditionne la manière dont les pèlerins parcourent l'espace. L'ensemble de colonnes visibles à droite de la photographie constitue la Porte Sainte. Celle-ci se situe à une dizaine de mètres de l'entrée Saint-Michel, une des deux entrées principales du sanctuaire. Le groupe dont on aperçoit les prêtres accompagnateurs devant la Porte, va passer la Porte et s'avancer le long de l'allée bien délimitée jusqu'au grand calvaire central. Au pied de ce calvaire sont installées des vasques d'eau bénite qui permettent aux visiteurs de se signer. Ils peuvent ensuite quitter cet espace par une des deux allées contournant le calvaire, afin de laisser la place au groupe suivant. Leur cheminement se prolonge ensuite sur toute la longueur de l'esplanade, où sont installées, à intervalles réguliers, des colonnes de bois (de style identique à celui de la porte), citant des versets bibliques sur la Miséricorde. Ces aménagements sont la traduction concrète du discours mystagogique mis en place par les acteurs ecclésiaux.

Dans certains sanctuaires, l'itinéraire est matérialisé au sol dans la ville : c'est ainsi le cas à Lisieux et à Lourdes (deux « villes sanctuaires » où sanctuaire et office de tourisme travaillent ensemble) où une ligne bleue permet de suivre les pas, respectivement de Thérèse Martin (cf. encadré page suivante) et de Bernadette Soubirous.

Les itinéraires proposés par les guides touristiques et ceux proposés par les sanctuaires ne coïncident dans aucun des lieux du panel étudié (annexe 15). L'itinéraire ou le plan proposés par le sanctuaire sont toujours plus précis que ceux proposés par les discours touristiques. Ces derniers se contentent de sélectionner les quelques points qu'ils estiment les plus importants, cette estimation étant généralement fondée sur la fréquentation, l'esthétique, le caractère imposant ou l'historicité du point en question. Les sanctuaires sont davantage enclins à proposer un véritable itinéraire, tandis que les guides touristiques se contentent souvent de lister les lieux à visiter ou les points remarquables. Alors que les itinéraires spirituels sont **mystagogiques et se détachent des contingences topographiques** dans le but de donner un sens (c'est-à-dire une signification profonde) au parcours et une ***valeur spirituelle*** à l'espace (chaque lieu ayant sa propre valeur spirituelle, égale à celle des autres lieux), les guides touristiques eux, donnent davantage une **cohérence géographique** et une ***valeur culturelle proche de la valeur marchande*** (tous les lieux du sanctuaire ne « valent » pas le détour). Si les guides touristiques proposent un itinéraire, alors celui-ci répond le plus souvent en premier lieu à des nécessités pratiques : il s'agit de proposer aux visiteurs un parcours **efficace**, leur permettant de voir tous les lieux sans jamais revenir sur leurs pas (figure 4, chap.1). La **métrique topographique** joue un grand rôle dans la construction de l'itinéraire et ce dernier doit être **à la fois ludique et culturel**. Cela se fait souvent au détriment de la logique chronologique mais le visiteur ne le ressent pas car la boucle de visite, créée par le discours, produit un sentiment d'unité.

La valeur performative des discours touristiques et ecclésiaux est ainsi bien mise en évidence : à petite ou grande échelle, l'espace est configuré par les discours, mettant en réseau certains lieux, et suggérant des itinéraires de visite. Cependant, suivant le discours suivi, ecclésial ou touristique, l'espace du sanctuaire varie. Se dessinent généralement un espace touristique et un espace religieux, ceux-ci impliquant des pratiques différentes. La catégorisation « lieux touristiques » / « lieux de pèlerinage » réapparaît ici nettement. Si les discours ont donc bien une influence sur l'espace, il importe à présent d'interroger leur influence sur les visiteurs.

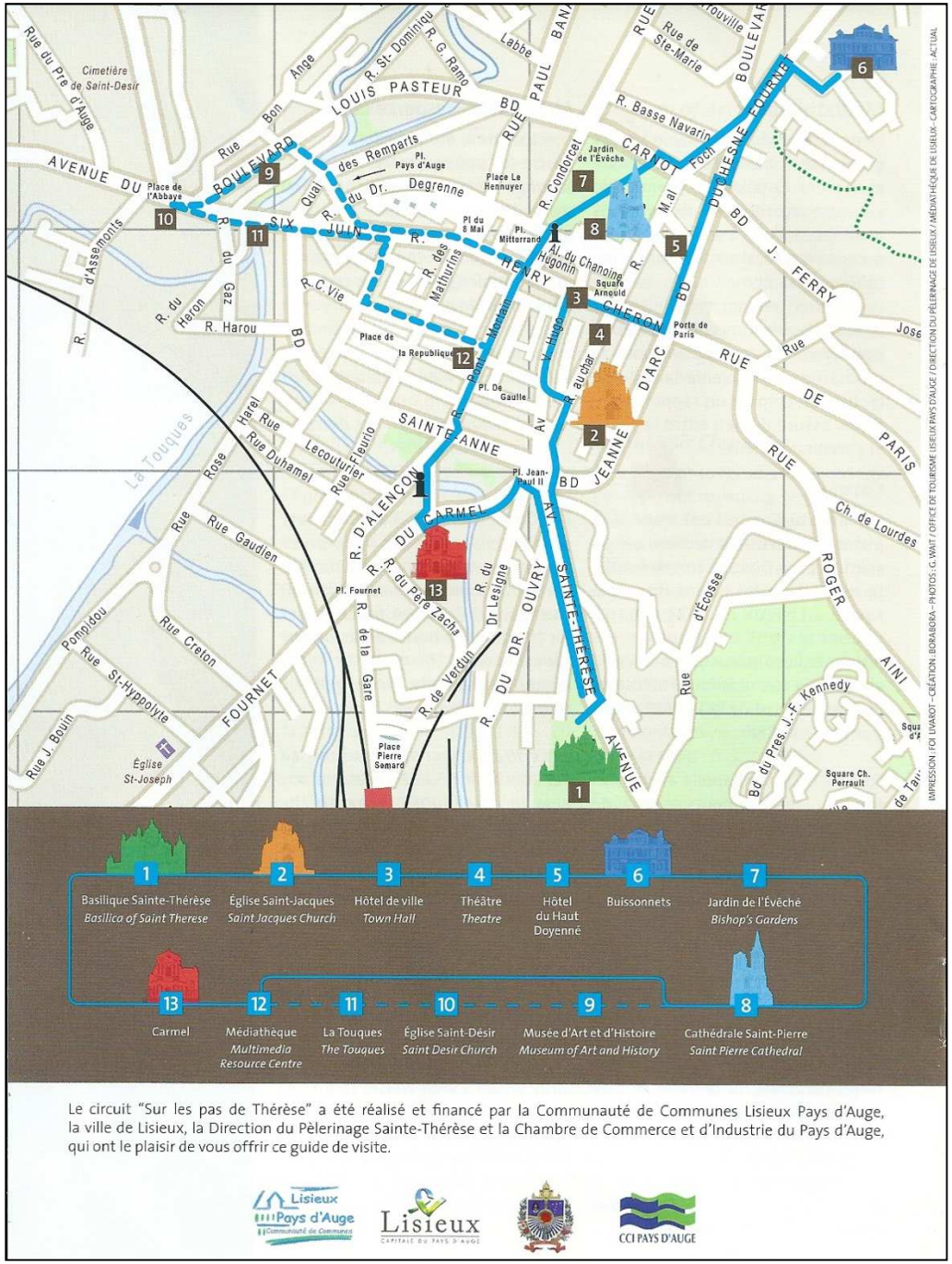


Figure 18 : Extrait de la brochure "Sur les pas de Thérèse à Lisieux", disponible à l'office de tourisme et à l'accueil du sanctuaire

Le circuit « Sur les pas de Thérèse » : matérialisation du discours dans l'espace

Le sanctuaire de Lisieux a ceci de particulier qu'en plus du sanctuaire proprement dit (à savoir la Basilique Sainte Thérèse et son enceinte) d'autres lieux de la ville sont directement liés à l'histoire de Thérèse Martin qui est la raison d'être du sanctuaire. Or, les visiteurs sont spontanément attirés par la Basilique, celle-ci étant le monument le plus renommé mais aussi le plus visible. Ils pourraient donc se contenter de la visite de cet édifice, le plus accessible et le plus signifiant.

Divers prospectus mis à la disposition des visiteurs au sanctuaire ainsi que les guides touristiques et de pèlerinage mentionnent les autres lieux disséminés à travers la ville et leur importance mais les différents acteurs de la ville (économiques, politiques et religieux) ont décidé de faciliter la tâche des visiteurs en faisant tracer sur les trottoirs, en 2009, une ligne bleue reliant ces différents lieux. La brochure qui en résulte (cf. plan ci-contre) illustre particulièrement bien la manière dont le discours ordonne l'espace. Ici, non seulement certains lieux sont clairement identifiés comme importants (silhouette du monument qui se détache sur la carte sans aucun souci d'échelle) mais est également mis en place un ordre de visite. Cet ordre a une visée purement pratique. En effet, pour mieux comprendre le parcours de vie de Thérèse Martin, la logique voudrait que l'on suive un itinéraire chronologique, débutant par la maison familiale de Thérèse, les lieux de sa vie avant son entrée au couvent, puis allant visiter le Carmel pour enfin terminer par le sanctuaire qui commémore l'ensemble de sa vie. C'est d'ailleurs l'itinéraire proposé par le sanctuaire dans le guide du pèlerin. Néanmoins, cela impliquerait pour le visiteur de revenir sur ses pas. La ligne bleue est conçue au contraire pour faire une boucle, partant du point d'attention central (la basilique) et y revenant, ce qui contribue à créer une unité de l'espace, mais aussi d'une certaine manière à enfermer le visiteur.

Les monuments mis en exergue dans ce nouvel espace rappellent que cet itinéraire a une dimension spirituelle. Néanmoins, il est aussi prétexte à une visite touristique de la ville, traversant les grandes rues commerçantes et proposant même un « itinéraire bis » plus spécifiquement touristique (en pointillés). Le double-discours : spirituel et touristique est ici matérialisé non seulement sur une carte mais encore dans l'espace lui-même.

3- L'influence du discours sur les pratiques au cours de la visite et la formation des représentations en amont

S'il y a production de discours, c'est bien à destination d'une audience et le discours, qu'il soit ecclésial ou touristique, se veut adjuvant de son destinataire. Comme le rappelle Gilles Chabaud, « il revient aux guides de conduire ou de rendre possible la conduite dans un espace inconnu ou insuffisamment connu » (Chabaud, 2000). Les premiers guides diffusés furent justement des guides de pèlerinage, principalement pour Saint-Jacques-de-Compostelle (*Codex Calixtinus* d'Aimery Picaud au XII^{e} siècle) et la Terre Sainte (*Peregrinatio in Terram Sanctam* de Bernhard Von Breydenbach en 1486) visant à indiquer aux pèlerins les lieux où trouver le gîte et le couvert, les endroits sûrs et dangereux, etc. Discours opératoire qui s'ajoute aux descriptions des lieux saints et des reliques. Les visiteurs des sanctuaires aujourd'hui sont, comme ceux qui les ont précédés, toujours tributaires d'un ou de plusieurs discours qui peuvent avoir une certaine influence sur leurs pratiques.

a) Des discours qui suscitent des pratiques

L'influence la plus évidente que les discours peuvent avoir sur les visiteurs concerne le choix même d'une destination. La recension des différents discours sur les lieux étudiés l'a bien montré : les sanctuaires qui ne veulent pas accueillir de touristes refusent la médiatisation tandis que ceux qui cherchent à élargir leur public passent par tous les canaux de communication auxquels ils ont accès. Bien entendu, plus le lieu est largement médiatisé, plus sa fréquentation est importante, les discours des guides établissant certains sanctuaires comme passages obligés. Ainsi, un Parisien de 23 ans interrogé au sanctuaire de Fatima, *Guide du Routard* à la main, répondait à la question du motif de sa visite au sanctuaire en choisissant l'option « intérêt culturel » et en précisant : *« ça fait partie des trucs à faire au Portugal. »* (14 août 2015). Le tableau 12 (*supra*) permet d'observer cette corrélation : les sanctuaires où le discours est pléthorique sont aussi ceux où le nombre de visiteurs se compte en millions, tandis que les deux sanctuaires ignorés par les guides touristiques sont les moins fréquentés (100 000 visiteurs par an à L'Ile-Bouchard et San Damiano). Cependant, si cette corrélation entre discours touristique et fréquentation est évidente, le tableau fait également apparaître l'importance des discours informels. En effet, certains lieux moins valorisés et recensés par les guides touristiques (Medjugorje et la Rue du Bac par exemple) attirent pourtant des millions de visiteurs. J'ai pu constater durant tout mon travail de thèse, tant sur le terrain qu'au cours de discussions informelles, un contraste saisissant : Medjugorje et la Rue du Bac sont bien connus parmi les croyants mais pas du tout (ou presque) parmi les non-croyants. La majorité des visiteurs, dans ces lieux, sont donc des croyants qui ont connu Medjugorje et la Rue du Bac par d'autres canaux de

communication que les médias « classiques ». Cela témoigne de l'efficacité de la communication par les réseaux informels (famille, amis, associations, etc.) et surtout de la spécificité des sanctuaires d'une manière générale : le bouche-à-oreille tient une place déterminante dans l'importance de leur fréquentation.

Le discours tenu par les autorités compétentes (ecclésiales ou touristiques) conserve néanmoins un poids très important : ainsi, des lieux non-reconnus par l'Eglise ou au sujet desquels elle montre une certaine réticence, tels que San Damiano et Medjugorje, se voient dès lors privés d'une part conséquente de visiteurs, la majorité des fidèles suivant les recommandations du Vatican qui, dans le cas de San Damiano, déconseille de s'y rendre et, dans le cas de Medjugorje, n'autorise pas les prêtres à y conduire des pèlerinages diocésains. La diffusion de la position de l'Eglise sur tel ou tel lieu se fait de différentes manières. Les déclarations officielles (décret de reconnaissance ou document statutaire sur tel ou tel lieu) sont accessibles à tous via le site du Vatican et son agence de presse (Zenit.org) mais peu de croyants les fréquentent assidûment. C'est tout d'abord le rôle du prêtre et de l'évêque, à l'échelle locale, de relayer ces prises de positions, à travers leurs homélies et leurs enseignements mais également à travers les services diocésains de pèlerinage. Autres canaux importants de diffusion : les médias chrétiens (quotidiens tels que *La Croix*, hebdomadaires tels que *Pèlerin*, *La Vie* ou *Famille Chrétienne* et leurs équivalents étrangers) et les associations qui organisent elles-mêmes des pèlerinages (Secours Catholique, Cancer-Espérance, etc.). Ceux-ci, sans dépendre du Vatican, attirent l'attention sur tel ou tel lieu de pèlerinage.

Pour prendre l'exemple de Medjugorje, le fait que l'Eglise y interdise l'organisation de pèlerinages par des prêtres signifie que les services de pèlerinage diocésains ne proposent aucun voyage vers ces lieux et que les prêtres n'en font pas la « promotion » à leurs paroissiens. Le fait de ne pas parler des lieux non reconnus (et donc de faire comme s'ils n'existaient pas) présente deux avantages : d'une part, il évite à l'Eglise de se poser en juge implacable qui interdirait de fréquenter tel ou tel lieu, (jugement d'autant plus délicat à rendre qu'il demeure toujours une part d'incertitude dans l'authentification d'une apparition), d'autre part, il s'agit d'une méthode très efficace. Comme l'a montré la carte 11 : un lieu dont on ne parle pas « disparaît » de la carte. En revanche, un lieu dont on parle en termes d'interdit soulève la polémique et suscite la curiosité et l'envie pour le visiteur d'aller se rendre compte par lui-même. C'est exactement ce qui se produit dans le cas de Medjugorje. L'Eglise ne s'est toujours pas prononcée sur l'authenticité des apparitions et affiche un certain scepticisme à ce sujet. Néanmoins, les pèlerinages à titre privé (c'est-à-dire conduit par des fidèles non engagés dans les services paroissiaux ou diocésains) y sont autorisés. Cette position de l'Eglise influe nécessairement sur les représentations construites par les visiteurs. Dans le cas du sanctuaire bosniaque, il règne de fait un certain flou : l'Eglise est réticente sans pour l'instant avoir pris une position définitive ; de nombreux croyants s'y rendent en pèlerinage et en reviennent

enchantés ou, au contraire, sceptiques ; enfin, les médias internationaux relaient chaque nouvelle péripétie du processus d'authentification des apparitions, conférant au lieu une réputation quelque peu sulfureuse. Les visiteurs qui viennent pour la première fois sont de ce fait bien souvent perdus et ce qui a motivé leur visite est justement ce besoin de voir par soi-même. Ainsi, une femme de plus de soixante ans venue en pèlerinage organisé me disait au cours de mes enquêtes en ce lieu que sa décision de venir avait été motivée par le désir de se rendre compte par elle-même et de *« confronter la réalité à l'image que transmettent les médias »* (22 juin 2015).

Si le discours entendu ou lu sur un lieu suscite le désir de se rendre ou non dans un lieu de pèlerinage, il peut également influer sur ce qu'on y fait. Que le visiteur soit pèlerin ou touriste, il y a pour lui, dans les sanctuaires, des choses « à voir » et des choses « à faire ». « La première et la plus évidente relation entre les textes et les voyageurs, une fois sur place, est l'influence que le texte a sur : où se rendent les voyageurs et, ce que les voyageurs font une fois arrivés à destination »[35] (McGregor, 2000). Dans les sanctuaires, les lieux où aller et les démarches à faire varient suivant que le visiteur choisit un guide de pèlerinage ou un guide touristique car les lieux n'y ont pas la même signification ni la même importance. McGregor souligne bien que les guides encouragent les visiteurs à mettre en œuvre une stratégie de visite : suivant l'importance accordée à tel ou tel lieu dans le guide, le visiteur en déduit qu'il s'agit d'une chose « à voir » ou, au contraire, dont il peut se dispenser. Il est dès lors intéressant de comparer les lieux mentionnés dans les guides à ceux cités par les visiteurs dans les enquêtes (annexe 16). Le constat qui s'en dégage est que les lieux les plus visités du sanctuaire sont aussi généralement ceux qui sont les plus connus et mis en valeur dans les guides. Ainsi, à Lourdes, la totalité des visiteurs interrogés a vu la grotte, 89,1% ont vu la basilique du Rosaire et 87,3% la basilique Saint Pie X, qui sont les trois points d'intérêt les plus signalés dans les guides touristiques. D'une manière générale, le point le plus visité de chaque sanctuaire correspond toujours à un des éléments relevés et mis en valeur par les guides. Plus qu'une influence des guides sur les choix de visite des visiteurs, il faut interroger la réciprocité entre guides et visiteurs. En effet, dans le cas des sanctuaires, les guides mentionnent certains points d'intérêt parce qu'ils sont notoirement connus et que le guide ne peut en faire l'économie. Ainsi, tous les guides sur Lourdes mentionnent la grotte parce qu'elle fait partie de l'image d'Epinal de la ville. Les guides mettent donc en avant d'autres lieux moins connus (le château, le musée de cire, le Pic du Jer), puis font mention de la grotte puisqu'elle fait partie des attractions « incontournables » (pour reprendre un des termes les plus usités du discours touristique). Le guide cherche à susciter la visite d'autres lieux mais il doit malgré tout tenir compte des pratiques des visiteurs déjà instituées.

[35] « The first and most obvious relationship between texts and travelers on location is the influence the text has over where travelers go and what travelers do within a destination" (McGregor, 2000)

Si la valeur accordée à tel ou tel lieu par les guides peut influencer les choix des visiteurs, ces derniers suivent-ils les itinéraires conseillés ? La réponse à cette question est moins évidente. Bien entendu, certains groupes choisissent la visite guidée et dans ce cas la question ne se pose pas. Pour les visiteurs individuels, ceci est plus difficile à saisir. Deux facteurs sont alors déterminants : la configuration du sanctuaire et la durée de la visite.

Lorsque le sanctuaire se limite à un édifice et son parvis, comme c'est le cas de Fourvière, la chapelle de la rue du Bac, Sainte-Croix-de-Jérusalem, L'Ile-Bouchard et Saint-Jacques-de-Compostelle, le visiteur suit généralement les indications de son guide ou les panneaux indicateurs mis à sa disposition dans le lieu, afin de ne perdre aucun détail, d'être sûr d'avoir « tout vu ». Lorsque le sanctuaire s'étend sur une plus vaste superficie ou est « éclaté » entre plusieurs lieux, le fait que les visiteurs suivent ou non un itinéraire conseillé va dépendre du temps qu'ils passent au sanctuaire et du motif de leur visite. La particularité des sanctuaires réside dans le fait que certains visiteurs y viennent dans le seul but de prier et, bien souvent, prier à un endroit précis, au cœur du sanctuaire. Ainsi, une femme interrogée au Mont-Saint-Michel dans l'église Saint-Pierre déclare : *« Moi ce n'est pas pour visiter. C'est **là** [église Saint-Pierre] »*. Il en va de même à Lourdes, Knock ou encore Fatima où certains visiteurs gravitent uniquement autour du lieu commémorant les apparitions. Ces visiteurs ne sont pas influencés par les guides pour la simple raison qu'ils n'en utilisent pas.

Les visiteurs suivant les itinéraires conseillés par les guides sont généralement des primo-visiteurs qui sont au sanctuaire pour une durée relativement courte (de quelques heures à une journée). Leur temps étant compté, ils sont généralement dans une logique de rentabilité et d'efficacité de la visite. Il s'agit de faire le maximum de choses en un minimum de temps. C'est aussi la logique des visites guidées pour les groupes. Tant à Sainte-Croix-de-Jérusalem qu'à Fourvière, les cars de visiteurs se succèdent, qui font la visite des lieux en un quart d'heure avant de repartir. Le guide imprimé, avec ses itinéraires conseillés, permet cette efficacité de la visite. Dans les sanctuaires comme dans tout autre lieu touristique il peut donc avoir une certaine influence sur l'itinéraire choisi par le visiteur. Il est cependant impossible de l'évaluer avec précision. Les visiteurs sont également tributaires de la manière dont sont configurés les lieux. Ainsi, à la Basilique de Guadalupe, trois tapis roulants ont été installés sous l'image de la Vierge pour éviter que les pèlerins ne stationnent trop longtemps et que se produise un engorgement. De même à Saint-Jacques-de-Compostelle : pour donner l'accolade à l'Apôtre ou passer devant son tombeau, il faut s'engager dans un étroit couloir qui ne permet le passage que d'une seule personne. Un système de feux permet la régulation. Les visiteurs ne peuvent faire autrement que suivre l'itinéraire qui n'est ici plus conseillé mais imposé. Se retrouve ici une forme d'encadrement des itinéraires qui est comparable à celle de nombreux sites touristiques, notamment certains musées installés dans des monuments historiques : c'est par exemple le cas des musées du Vatican où le visiteur, pour accéder à la chapelle Sixtine, n'a d'autre

choix que de suivre les longs couloirs du bâtiment et de traverser l'enfilade des différentes salles sans s'écarter du parcours dûment fléché et délimité par des barrières. C'est également le cas dans les châteaux, où toutes les pièces ne sont pas accessibles à la visite. Dans la gestion des flux, lieux de pèlerinage et lieux touristiques peuvent ainsi être très semblables.

Outre un itinéraire, les guides suggèrent également des pratiques bien spécifiques (passer sur les tapis roulant devant l'image de la Vierge de Guadalupe ou donner l'accolade à Saint-Jacques-de-Compostelle en sont deux exemples). Ceci est particulièrement net dans le cas des guides de pèlerinage. Il ne s'agit pas seulement d'envoyer le visiteur de lieu en lieu mais de lui faire poser des gestes ou des paroles à tel endroit précis. « L'itinéraire du pèlerin », brochure à la disposition des visiteurs du sanctuaire de Fatima, en fournit une excellente illustration (figure 19). Ce dépliant propose un itinéraire en quatre stations, clairement indiquées sur un plan simplifié du sanctuaire. Chaque station correspond à un lieu dans lequel le pèlerin est invité à accomplir une démarche spécifique ou à réfléchir sur un point précis (figure 19, texte en gras). Contrairement aux guides ou brochures touristiques, le discours est ici au présent et à la première personne marquant le fait que le visiteur doit être acteur de sa visite et plus spécifiquement de son pèlerinage. Les démarches proposées au visiteur sont toujours liées au point précis dans lequel il se trouve et à son histoire. Aucune démarche n'est en soi extraordinaire : signe de croix, adoration et récitation du chapelet sont des pratiques usuelles pour les catholiques, qu'ils accomplissent dans leur église paroissiale ou chez eux. Ce qui les rend extraordinaire est le cadre dans lesquelles elles sont accomplies, cadre qui est lui-même extraordinaire (le sanctuaire).

Dans le processus de sacralisation de l'espace, il convient de ne pas négliger le rôle que tient le discours. En qualifiant l'espace et en suggérant tel ou tel geste à accomplir à tel point précis, le discours, réellement performatif, contribue à investir l'espace d'une valeur sacrée.

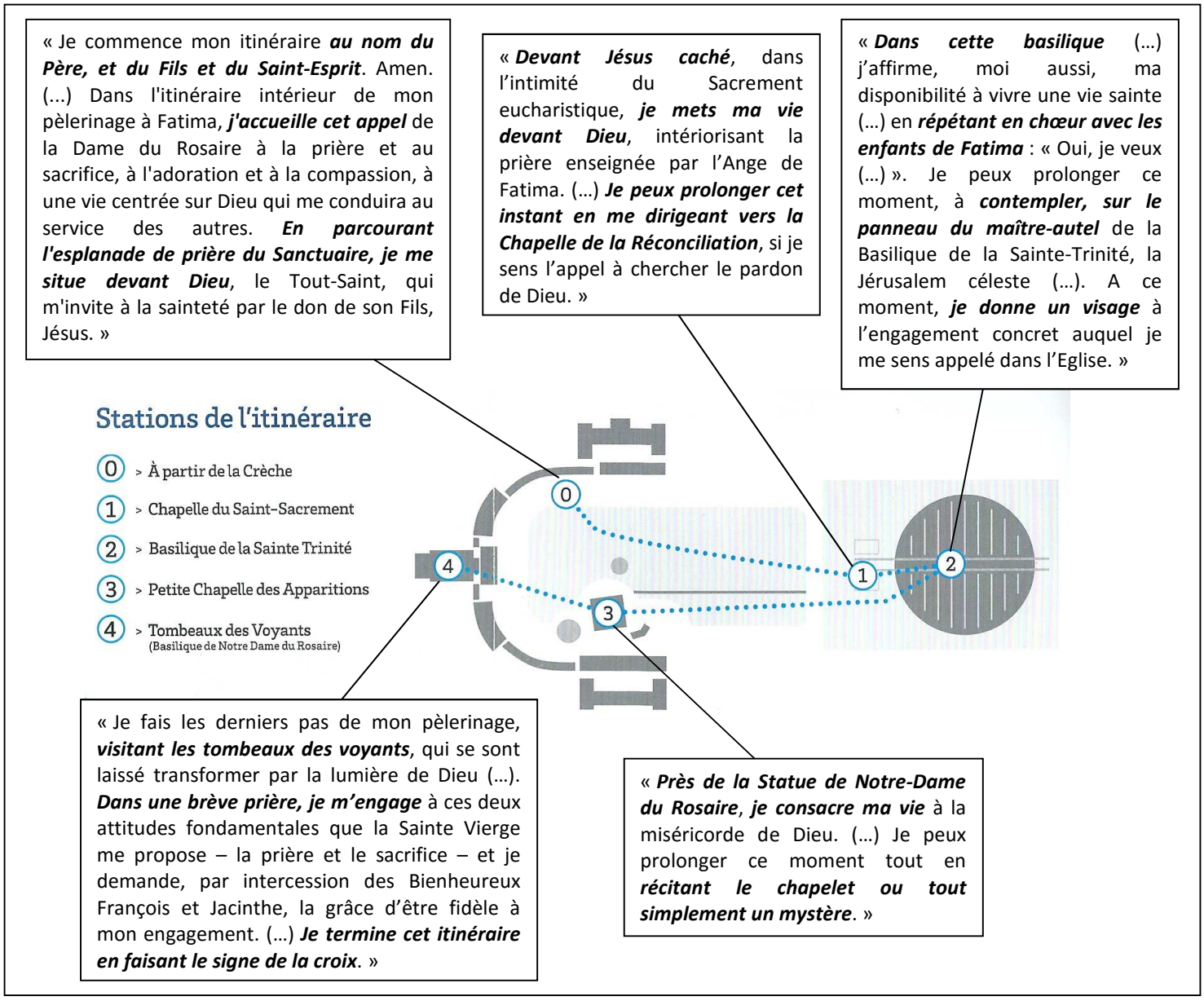


Figure 19 : Plan et extraits du dépliant "Itinéraire du pèlerin" mis à la disposition des visiteurs du sanctuaire de Fatima
(Source : Sanctuaire de Fatima, 2015, c'est moi qui surligne)

L'itinéraire proposé ci-dessus aux visiteurs de Fatima est exactement le même quelle que soit la nationalité des visiteurs. La figure a été réalisée d'après le document en français mais celui-ci est disponible dans sept langues différentes, chacun étant la traduction fidèle du document original en portugais. Alors que les discours touristiques sont généralement « nationaux » (adaptés aux goûts particuliers mais aussi au socle de connaissances de chaque pays) les discours ecclésiaux sont au contraire « universels », ce qui aboutit à une certaine « standardisation » des pratiques spatiales dans le sanctuaire (même si la manière de faire le signe de croix peut varier d'une culture à l'autre). Les discours ne sont cependant pas les seuls éléments influençant les pratiques des visiteurs. Le premier facteur d'influence est incontestablement l'exemple : les visiteurs reproduisent ce qu'ils voient faire par les autres visiteurs. J'ai pu particulièrement observer ceci au Mont-Saint-Michel, chez

les visiteurs asiatiques : voyant la quasi-totalité des visiteurs s'arrêter quelques minutes pour allumer une bougie dans l'église Saint-Pierre, les visiteurs asiatiques faisaient de même, davantage par mimétisme que par conviction religieuse (leurs pratiques montrant par ailleurs qu'ils n'avaient pas l'habitude de fréquenter des édifices chrétiens). Du fait d'un certain « effet de masse », également, les catholiques pratiquants peuvent aussi, dans les sanctuaires, oser poser certains gestes liturgiques qu'ils ne font pas habituellement dans l'église de leur paroisse. Plusieurs pèlerins de Lourdes avec lesquels j'ai réalisé des entretiens en 2011 m'ont ainsi expliqué qu'à Lourdes, ils se mettaient plus facilement à genoux. Marie-Catherine, une Mayennaise de 62 ans l'explique ainsi : *« A Lourdes, on peut se mettre à genoux spontanément. On sent que les gens le font spontanément et que rien ne les retient. Et puis c'est un endroit* ***très*** *sacré et donc, on a peut-être plus envie de marquer notre petitesse vis-à-vis du lieu »* (4 janvier 2011). Cette importance de certains gestes et cette plus grande facilité à les poser dans les lieux de pèlerinage est perçue par l'ensemble des visiteurs, sans distinction d'âge ou autre. Ainsi, Emeline, une jeune femme de 22 ans, exprime la même chose que Marie-Catherine : *« Se mettre à genoux devant la grotte et pendant l'Eucharistie. C'est quelque chose que je ne fais pas à la messe d'habitude. C'est peut-être un effet de groupe… »* (30 décembre 2010). Le discours peut venir appuyer cet effet de groupe : les pratiques observées par les visiteurs sont en quelque sorte « validées » par les discours qui inscrivent noir sur blanc la réalité de telle ou telle pratique et servent alors d'une certaine manière à les « authentifier ». La standardisation est tout compte fait le propre des pratiques ritualisées (dont font partie les pratiques de pèlerinage). Le discours ecclésial a, avant tout, pour principal rôle d'***assurer la perpétuation du rite***.

Comme déjà remarqué, le discours touristique est moins fourni en ce qui concerne les sanctuaires. S'il propose quasiment toujours une liste de lieux ou d'autres points d'intérêt classés selon leur importance supposée pour le visiteur, rares sont finalement les guides dans lesquels sont précisés des itinéraires de visite (annexe 15). Même sans itinéraire précis, cependant, les guides touristiques incitent à certaines pratiques qui sont généralement ***consumériste***s. Au sens propre du terme d'une part : certaines adresses ou productions locales sont vivement recommandées (incitation à aller manger une omelette chez la Mère Poulard au Mont-Saint-Michel par exemple) ; mais aussi, d'autre part, au sens d'une certaine manière de consommer l'espace lui-même : cela se retrouve dans le champ lexical et les tournures utilisés, souvent sur le mode « ne manquez pas ceci ou cela » ou encore dans des incitations à photographier tel paysage ou telle pratique spécifique. D'une certaine manière, le discours touristique est lui aussi garant et créateur de rites, mais ces rites relèvent du domaine profane et sont des rites consumériste.

b) Des discours qui participent à la formation des représentations

En sus de leur influence visible sur les pratiques des visiteurs, les discours touristiques et ecclésiaux jouent un rôle non négligeable dans la construction des représentations du sanctuaire en amont de la visite. Tout en contribuant à créer des catégories de lieux et en réorganisant l'espace, ils véhiculent également (parfois malgré eux) une certaine manière de voir le sanctuaire, image d'Epinal ou cliché. C'est ce dont témoigne Corinne Laussu, chargée de communication au sanctuaire de Lourdes :

> *« Moi, quand je suis arrivée à Lourdes, qu'est-ce que j'ai entendu avant d'arriver ! « Mais tu vas à Lourdes ? Mais qu'est-ce que tu vas faire là-bas ? » (…) C'est dans le pays* [en France] *où on a l'image la plus mauvaise. (…) Lourdes c'est les marchands du Temple, c'est… voilà… des pèlerins bigots qui font peur, des vieux... Alors que bon, ils viendraient ils diraient : « Mais c'est pas vrai ! Qu'est-ce qui se passe ? »* [L'entretien a lieu pendant le pèlerinage du FRAT – 10 000 jeunes venus d'Ile-de-France – et on entend dans les rues de la ville les groupes de jeunes] *C'est ça aussi Lourdes ! Ben oui, c'est ça aussi Lourdes ! Pendant le pèlerinage militaire international, il y a 10 000 hommes en uniforme des armées du monde entier, c'est génial aussi ! C'est folklorique quoi ! Le pèlerinage des gardians, ils viennent à cheval avec leur costume. Le pèlerinage des motards, en moto franchement… ! C'est aussi ça Lourdes ! »* (Extraits de l'entretien du 26 avril 2016, annexe 25, entretien 13)

Cette déclaration montre bien le poids des catégories créées par les discours : depuis les apparitions de 1858, que ce soit à travers les journaux, la littérature (deux livres, l'un publié par Emile Zola en 1894 et l'autre par Joris-Karl Huysmans en 1906 ont connu un grand retentissement) ou le cinéma, l'image de Lourdes qui a été diffusée est celle d'une ville de pèlerinage accueillant de grands malades qui espèrent une guérison miraculeuse. Enfin, comme l'explique Mme Laussu : *« il y a des images qui sont véhiculées aussi par les guides et c'est difficile de faire changer le point de vue »*. Ni les sanctuaires, ni les offices de tourisme n'ont la main sur le discours tenu par les guides. Si ce qui concerne le discours opératoire est régulièrement mis à jour, il n'en va pas de même des descriptifs des lieux eux-mêmes. Ainsi, l'office de tourisme de Lourdes note une iconographie très ancienne dans les guides, avec des photographies datant parfois de plus de quinze ans, ainsi que l'absence de mise à jour des nouveaux circuits proposés. Les discours touristiques ont un certain pouvoir fixateur et un impact réel sur le public : suivant ce que le guide décrit, le visiteur se sent ou non concerné par le lieu. Si les catégories « touristes » / « pèlerins » sont, de fait, caduques sur le terrain, elles sont pourtant forgées par les discours. Ainsi, alors que je demandais à Mme Laussu si la région Occitanie s'appuyait sur Lourdes dans sa communication touristique, elle me répondait : *« Non. Parce qu'on est identifiés comme une ville de pèlerins. Et pèlerins, ils ne travaillent pas ce profil-là. Donc leur faire dire « non, mais nous aussi on a des touristes ! On peut avoir des visiteurs, on peut visiter Lourdes différemment… », c'est complexe »*. Le visiteur qui vient à Lourdes sait qu'il vient spécifiquement dans une ville de pèlerinage, accueillant particulièrement des personnes malades. La représentation

qu'il se fait du lieu ne peut qu'être influencée par ce discours reçu en amont de la visite, discours généralement stéréotypé de guide en guide et qui véhicule un certain nombre de clichés.

Quel que soit le sanctuaire choisi parmi le panel des lieux étudiés, la confrontation des discours touristiques et ecclésiaux permet toujours de mettre en évidence trois catégories d'éléments de discours qui reviennent systématiquement : des *expressions* que l'on retrouve mot pour mot dans différentes sources, des *topoï* et certains *lieux précis* du sanctuaire. Une fois relevés les éléments correspondant à ces trois catégories, il est possible de calculer leur fréquence d'apparition dans chaque type de discours et de dresser un graphique sous forme de nuage de points, représentant la fréquence d'apparition de chaque élément dans les discours ecclésial et touristique (figures 20 et 21). Plusieurs groupes de points se dessinent alors dans le nuage, permettant de repérer discours touristique majoritaire, discours ecclésial majoritaire et discours commun. Deux exemples, parmi les sanctuaires étudiés, permettent de mettre en valeur les points principaux qui ressortent de cette analyse de discours.

Les discours sont très sélectifs en matière d'espace à parcourir dans le sanctuaire. Cette caractéristique se confirme avec l'étude des discours concernant d'autres lieux du panel retenu. Le sanctuaire de Knock en fournit un bon exemple (figure 20). A Knock, le discours général retient uniquement trois lieux sur l'ensemble : la basilique, l'église des apparitions et le musée. Là encore, l'aspect sélectif du discours dominant correspond relativement bien aux réponses données par les visiteurs au cours des enquêtes. En effet, les lieux qui s'individualisent comme ayant le plus d'importance pour les visiteurs sont précisément la chapelle des apparitions (pour 58,2% des visiteurs interrogés) et la basilique (18,2% des visiteurs interrogés).

La différence est cependant très forte entre le discours ecclésial et le discours touristique : alors que les guides du pèlerin mettent en avant onze lieux (figure 20, ovale bleu), seuls trois d'entre eux sont intégrés dans le discours touristique. Les autres sont totalement ignorés. Cette différence très importante de lieux cités par les guides, selon qu'ils sont touristiques ou ecclésiaux, se retrouve dans tous les sanctuaires de grande superficie (Lourdes, Fatima, Guadalupe). Les guides touristiques sont beaucoup plus sélectifs. Les visiteurs ont dès lors, en amont, une vision tronquée de l'espace. Cela peut expliquer certaines méprises telles que celle de l'adolescente rapportée dans l'introduction de ce chapitre, qui n'imaginait pas que la grotte de Lourdes se situait dans un sanctuaire et dans une ville. De même, à Knock, alors que le discours ecclésial insiste sur la visite des lieux de culte et sur la dimension miraculeuse du lieu, le discours touristique met lui en avant les foules de pèlerins ainsi que les retombées des apparitions sur la ville. Le regard du visiteur, suivant le guide qu'il utilise, ne sera donc pas orienté vers les mêmes centres d'intérêt. Ici se révèle une nouvelle spécificité des sanctuaires par rapport à d'autres lieux touristiques : il n'y a, dans leur cas, pas de parfaite

standardisation des discours. Le discours religieux et le discours touristique, s'ils partagent quelques points communs, ***sont toujours distincts l'un de l'autre***, ce qui a des implications sur les représentations que les visiteurs ont du lieu. Ils peuvent même être, dans certains cas, totalement exclusifs : un certain nombre de lieux du sanctuaire de Knock sont ainsi évacués du discours touristique, de même que ce qui concerne la comparaison avec Lourdes n'apparaît pas dans le discours ecclésial. Reste néanmoins une portion de discours commune à tous les guides. Quels que soient les sanctuaires concernés, une certaine unanimité s'observe quant à la désignation des lieux principaux du sanctuaire : une même intensité de valeur leur est attribuée, même si la valeur elle-même peut être sacrée pour le discours ecclésial et esthétique ou culturelle pour le discours touristique. De même, pour ce qui se rapporte à l'histoire du sanctuaire (récit des apparitions ou vie du saint vénéré), les grandes lignes sont généralement identiques dans les deux types de discours, ce qui s'explique aisément du fait que les rédacteurs de guides touristiques s'appuient sur la documentation fournie par les sanctuaires pour rédiger leurs notices. M. Jean Bernard, responsable des visites du patrimoine religieux à la Pastorale de la Réalité du Tourisme et des Loisirs du diocèse de Lyon, m'expliquait au cours de notre entretien du 19 mai 2016 (annexe 25, entretien 11) que les *Guides Verts* Michelin ont un temps collaboré avec la Pastorale du Tourisme pour tout ce qui concernait les pèlerinages. Si les informations sont substantiellement identiques, les guides touristiques restent néanmoins très vagues quant à ce qui relève du religieux. Le sanctuaire de Knock est un exemple représentatif de la majorité des sanctuaires étudiés, pour lesquels discours touristique et religieux demeurent donc deux sphères bien séparées, ne se rejoignant que sur quelques points essentiels.

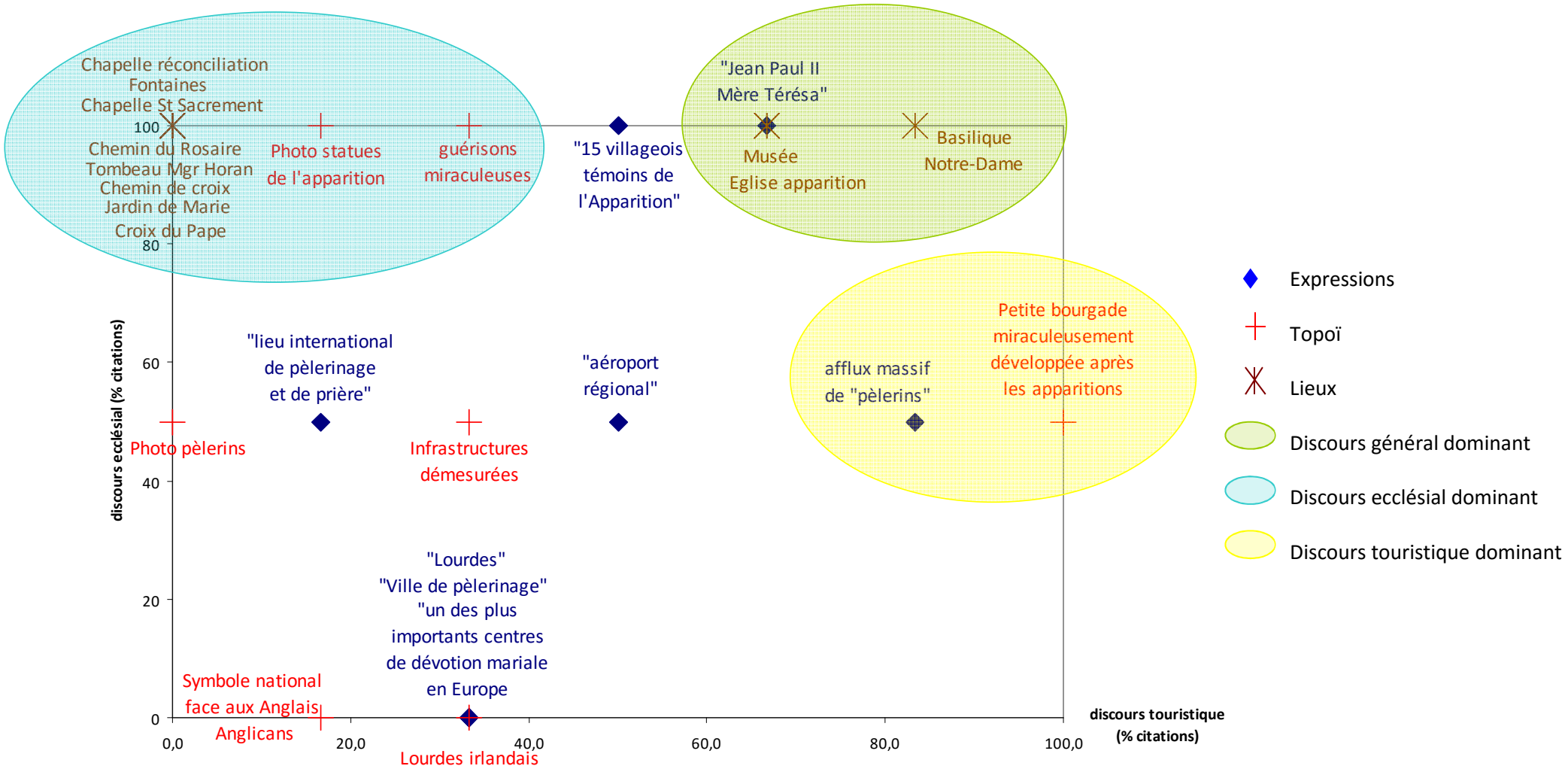


Figure 20 : Comparaison des expressions, *topoï* et lieux récurrents dans les discours ecclésiaux et touristiques concernant le sanctuaire de Knock
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016)

Les discours ne sont pas pour autant toujours figés, ni dans le temps, ni au sein d'une même catégorie, ce que l'exemple du Mont-Saint-Michel (figure 21) permet d'observer. La cohérence du discours ecclésial s'oppose ici à l'hétérogénéité des discours touristiques. Parmi les expressions, clichés et lieux répertoriés, seule une partie apparaît dans plus de la moitié des documents ecclésiaux. Les autres ne sont pas du tout mentionnés, à l'exception de deux expressions (Saint Michel « chef des milices célestes » et le Mont comme « monument de renommée internationale ») et un cliché (celui de la rivalité pour le Mont entre Normandie et Bretagne) qui reviennent dans 25% des cas. Tout l'inverse du discours touristique où, si un discours « majoritaire », présenté par la moitié des guides ou plus, se détache bien (figure 21, ovale bleu), il apparaît également un discours « minoritaire ». Ce dernier est composé de quelques clichés qui sont en général les plus « rebattus » (la mer montant à la vitesse d'un cheval au galop, l'omelette de la Mère Poulard…) et de lieux touristiques plus anecdotiques tels que l'Auberge de la Mère Poulard ou le logis Tiphaine. Néanmoins, la plupart des clichés sont circonscrits à une portion congrue du discours touristique. Cela signifie qu'un changement s'est récemment opéré dans la manière de présenter le lieu et dans les points sur lesquels les opérateurs touristiques et les autorités religieuses choisissent de mettre l'accent. En outre, l'observation en détail des données permet de constater que cette portion congrue est constituée par les guides étrangers (*Lonely Planet* et *National Geographic*). Ce changement de discours est donc une volonté propre aux acteurs du tourisme français. Ce qui est principalement mis en avant par la majorité des guides n'est pas pour autant le caractère sacré du lieu. Le fait qu'il s'agisse d'un lieu de pèlerinage n'est quasiment jamais mentionné. Ce sont les dimensions légendaire, historique, architecturale et paysagère qui sont clairement privilégiées par le discours touristique et qui se retrouvent également dans le discours ecclésial. De même, les quelques expressions ou clichés qui relèvent davantage du sentiment (« vue unique ») se retrouvent exclusivement dans le discours touristique, comme un « argument de vente ». Le discours touristique majoritaire cherche bien plus à mettre en avant le caractère exceptionnel du site. Il n'est pas question de la sur-fréquentation du lieu. Au contraire, les guides laisseraient presque imaginer qu'il s'agit d'un lieu où l'on peut se croire seul au monde : l'iconographie met en avant les monuments et le cadre, absolument vierges de toute présence humaine, donnant ainsi l'image séduisante d'une variété de paradis (Dann *in* Selwyn, 1996)[36]. Ce sont surtout les guides étrangers qui insistent sur la

[36] Dans un chapitre de *The Tourist Image : Myths and Myth Making in Tourism* édité par Tom Selwyn (1996), le sociologue Graham Dann présente les résultats d'une analyse qu'il a conduite sur des milliers de photographies de brochures touristiques. Il constate alors, en fonction de la présence ou non de personnages sur la photographie et du fait que sont majoritairement représentés des locaux ou des touristes, que les photographies donnent à voir différentes variétés de paradis : « contraint » s'il est vide d'hommes, « confiné » s'il n'est empli que de touristes, « contrôlé » si le contact avec les locaux est limité et « confus » si le contact avec les locaux est plus poussé. Dans le cas du Mont, tous les guides s'évertuent à donner l'image d'un paradis « contraint » alors qu'il s'agit en réalité d'un des parangons du paradis « confiné ».

foule présente au Mont (à l'exception du *Guide Vert* pour les Français), sous la forme d'une mise en garde, afin que les visiteurs ne soient pas surpris ou déçus. Peut-être peut-on l'expliquer par le fait que cette information est, pour les visiteurs français, du domaine de l'évidence. Pourtant, beaucoup de visiteurs interrogés dans le cadre de l'enquête se sont plaints de la foule qu'ils n'imaginaient pas si conséquente.

Ce que le discours ecclésial met, lui, très spécifiquement en exergue, ce sont deux lieux : la maison du pèlerin et l'église paroissiale (figure 21, ovale bleu). Il insiste également sur la présence des moines et moniales. Ce discours met l'accent sur la dimension spirituelle du lieu qui est seulement complétée par sa dimension historique, afin de rappeler que le Mont-Saint-Michel est *avant tout* un lieu de pèlerinage. Les *topoï* sont presque totalement évacués du propos.

Un discours commun émerge cependant au croisement de ces deux types de discours (figure 21, ovale vert), qui peut être résumé comme suit : le Mont-Saint-Michel, considéré comme une des merveilles du monde pour la prouesse technique et architecturale qu'il représente, se situe dans un cadre unique (sa baie) et se distingue par son abbaye qu'il ne faut pas manquer de visiter. Les mots pour décrire le sanctuaire, recueillis auprès des visiteurs au cours des enquêtes, coïncident bien avec cette vision donnée par les guides. Les termes ayant la plus forte occurrence sont en effet : « Impressionnant », « Magnifique, « Majestueux », « Beau » et « Unique », tandis que les deux points du sanctuaire auxquels les visiteurs accordent le plus d'importance sont l'Abbatiale (et son cloître) et la baie. L'exemple du Mont-Saint-Michel est caractéristique d'un cas où les discours véhiculent des représentations précises et marquantes, qui coïncident avec les représentations construites par les visiteurs, permettant de mesurer l'impact du discours promotionnel sur les représentations construites par les visiteurs, tant en amont que pendant la visite. Cependant, même si le sanctuaire est majoritairement envisagé comme un lieu touristique par les visiteurs, le discours religieux continue de s'individualiser dans ces lieux, ne cédant en rien le pas au discours touristique.

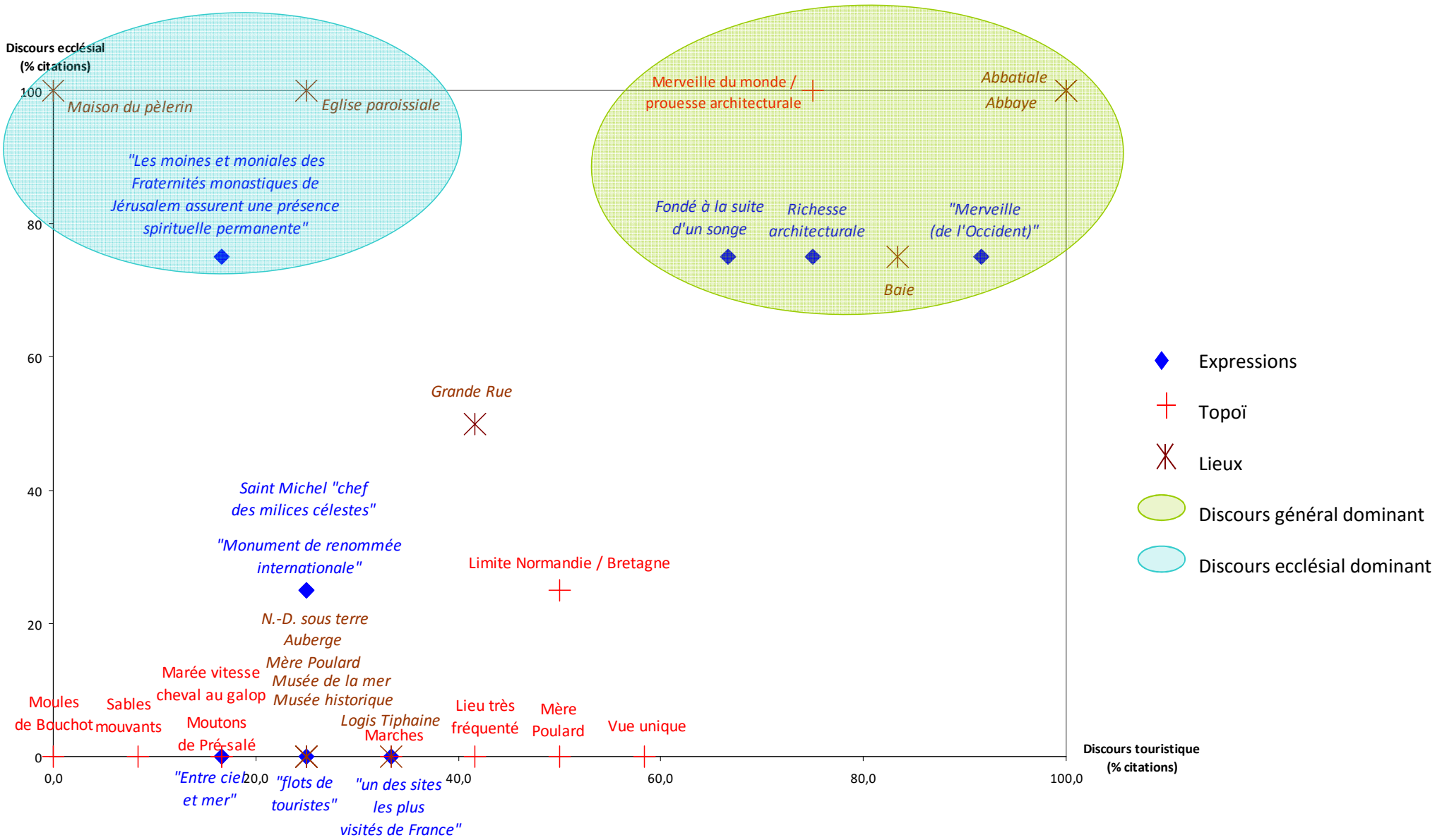


Figure 21 : Comparaison des expressions, *topoï* et lieux récurrents dans les discours ecclésiaux et touristiques concernant le Mont-Saint-Michel
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016)

Conclusion

L'apparente simplicité des sanctuaires (des édifices dédiés au culte, gérés par des autorités religieuses) montre bien vite ses limites dès qu'il s'agit de comprendre le fonctionnement de ces lieux : nés la plupart du temps de manière inattendue (suite à un récit d'apparition ou à la canonisation d'un saint) et sous l'impulsion de la ferveur populaire (sont exceptés ici les sanctuaires des premiers temps, érigés sur ordre d'un pouvoir religieux), ils sont dans un second temps pris en main par les autorités religieuses. Puis, en fonction du contexte politique et du statut des religions dans chaque pays, interviennent les pouvoirs publics. Autant d'acteurs qui émettent chacun leur propre discours sur le sanctuaire en question.

Ces multiples discours ont un véritable pouvoir performatif : ils peuvent faire, ou non, exister un lieu auprès de tel ou tel public et façonnent l'espace à petite et à grande échelle. C'est bien grâce aux discours que l'espace des sanctuaires prend sens et, en fonction de ce que les acteurs veulent justement donner comme sens à l'espace, la présentation des lieux sera plus ou moins sélective et ordonnée. La caractéristique fondamentale des discours ecclésiaux est qu'ils cherchent à configurer l'espace de telle manière que soient mis en exergue la valeur sacrée et le sens religieux de l'espace. La visite doit être catéchétique voire mystagogique. Les discours touristiques, quant à eux, s'ils s'appuient en filigrane sur la valeur sacrée et son aura de mystère ou, comme l'écrit R. Amirou sur « le « génie » des lieux » (Amirou, 1995 : 62), c'est bien davantage comme « argument de vente ». Leurs descriptifs cherchent plutôt à faire ressortir les valeurs esthétiques et historiques des lieux, dans un espace de visite qui soit efficace et donc plus restreint. Ces discours performatifs créent ainsi des espaces dans l'espace du sanctuaire et ceux-ci réactivent les deux grandes catégories de tourisme et de pèlerinage.

Si les discours ont un pouvoir créateur sur l'espace lui-même, ils disposent également d'un pouvoir de suggestion sur les visiteurs, plus précisément sur leurs pratiques et les représentations de l'espace qu'ils construisent en amont et durant la visite. Là encore, suivant les acteurs concernés, les discours ont des objectifs bien précis : pour les acteurs ecclésiaux, il s'agit d'assurer la pérennité du culte, tandis que pour les acteurs touristiques, l'enjeu est davantage économique. L'espace tel qu'il est représenté dans les guides du pèlerin, est investi d'une valeur sacrée qui se concentre plus particulièrement en certains points, sans aucun critère de superficie ni même de valeur historique et architecturale. Ainsi, le point du sanctuaire le plus quelconque peut être présenté comme le plus important d'un point de vue spirituel (c'est le cas de la grotte de Lourdes qui, en soi, est une cavité rocheuse tout à fait banale). Ce qui compte, de ce point de vue, est l'être, l'esprit du lieu. Le discours touristique se situe davantage dans le paraître, il est axé sur les points qui attirent le regard du

visiteur ou possèdent une particularité architecturale ou historique. Les représentations de l'espace données sont foncièrement différentes et le discours touristique veille à toujours tenir ses distances avec le discours ecclésial.

Ce sont donc deux types de discours, bien tranchés et tous deux performatifs, qui sont à l'œuvre dans les sanctuaires et qui aboutissent à un dédoublement de l'espace. Suivant leur abondance et les sélections qu'ils opèrent, ils réactivent des catégories de lieux. En cela, il est intéressant de confronter les discours aux pratiques des visiteurs étudiées au chapitre précédent (figure 22).

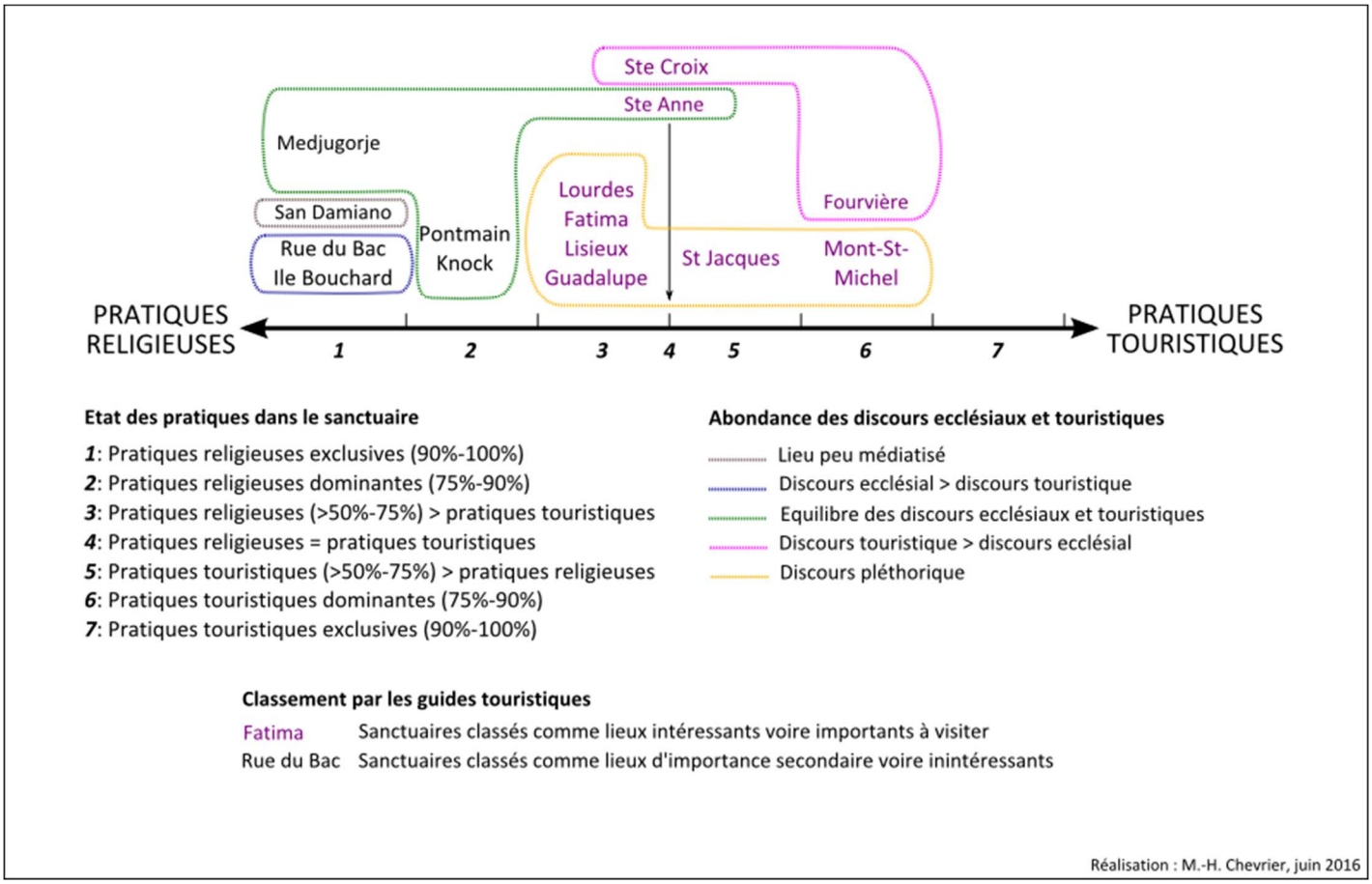


Figure 22 : Les discours touristiques et ecclésiaux ou la création de catégories de lieux

Dans un premier temps, discours et pratiques semblent relativement corrélés : suivant le type et l'abondance du discours, en effet, s'observent telles ou telles pratiques dans le lieu. San Damiano, la Rue du Bac et L'Ile-Bouchard, lieux peu, voire pas, mis en valeur dans les guides touristiques, demeurent principalement dévolus aux pratiques religieuses, tandis que le Mont-Saint-Michel, où les pratiques touristiques sont largement majoritaires, est lui l'objet d'un discours touristique pléthorique. Pratiques et discours seraient donc liés : les instances touristiques s'emparent de certains lieux déjà très fréquenté par les croyants pour en faire la promotion autrement, ce qui suscite l'apparition de pratiques touristiques. Mais si les pratiques permettent de placer les

sanctuaires étudiés dans un continuum, ce qui apparaît au niveau des discours est une rupture sous forme de catégorisation : certains sanctuaires ont une valeur touristique et sont indiqués comme tels (lieux en violet), et d'autres non. Alors que le continuum des pratiques (de majoritairement religieuses à majoritairement touristiques) apparaît nettement, les discours créent de nouvelles frontières entre les sanctuaires et les séparent nettement en deux groupes. L'observation des pratiques montre cependant que si l'influence des discours est réelle (dans les sanctuaires répertoriés par les guides comme « touristiques », les pratiques touristiques sont effectivement plus importantes, tandis que ceux ignorés par les guides le sont généralement aussi par les pèlerins), elle n'est pas déterminante. La diversité et l'hybridation des pratiques, d'intensités variables, sont de mise dans ces lieux. Les guides touristiques ont beau occulter totalement le fait que le Mont-Saint-Michel est toujours un lieu de pèlerinage, la pratique du pèlerinage y subsiste bien. Il n'en reste pas moins que, dans l'esprit des visiteurs (y compris croyants), c'est l'image du lieu touristique qui s'est imposée.

Malgré la généricité des sanctuaires et l'hybridation des pratiques, il existe toujours, dans les discours, deux grandes catégories de représentation de l'espace des sanctuaires : une catégorie religieuse et une catégorie touristique. Alors que les pratiques ne sont pas un indicateur totalement discriminant, les discours eux, le sont. Ceux-ci proposent aux visiteurs des représentations bien spécifiques des sanctuaires. Les discours ayant une certaine influence sur les visiteurs, il est légitime de supposer qu'un des principaux éléments permettant de distinguer un pèlerin d'un touriste soit donc, plus encore que ses pratiques spatiales, sa représentation du sanctuaire. D'où l'intérêt de parvenir à saisir cette dernière.

Chapitre 6 : Continuum des représentations et discontinuité du sacré

> *« Aix-la-Chapelle, pour le malade, c'est une fontaine minérale chaude, froide, ferrugineuse, sulfureuse ; pour le touriste, c'est un pays de redoutes et de concerts ; pour le pèlerin, c'est la châsse des grandes reliques qu'on ne voit que tous les sept ans. »*
>
> *(Victor Hugo, 1842,* Le Rhin. Lettres à un ami, IX*)*

L'étude des discours sur les sanctuaires met très nettement en évidence une dichotomie entre deux modes de représentation de ces lieux consacrés : d'un côté les lieux de pèlerinage à dimension spirituelle, de l'autre les lieux touristiques à dimension culturelle, un même sanctuaire pouvant être crédité des deux images. Les discours ecclésiaux s'attachent à donner des sanctuaires l'image de lieux spirituels, investis d'un sens religieux très précis (chaque sanctuaire ayant sa propre spécificité), tandis que les discours touristiques insistent sur les dimensions culturelle et esthétique de monuments intégrés au patrimoine collectif et rattachés à la catégorie générale du patrimoine religieux, au même titre que n'importe quelle église ou chapelle. Dans le discours ecclésial, le sanctuaire est un lieu vivant, toujours entièrement dédié à son activité première qui est la célébration du culte. Dans le discours touristique, bien sûr, le sanctuaire est le marqueur d'une religion, mais dans un sens culturel et historique : une trace de l'existence d'un système de croyance dont l'actualité n'est pas la question principale. Au moment où ils franchissent l'enceinte des sanctuaires, les visiteurs sont nécessairement imprégnés de ces représentations, ne serait-ce que parce qu'ils viennent pour tel ou tel motif ou sur la recommandation de telle ou telle personne.

Depuis la seconde moitié du XX^{e} siècle, sous l'effet conjoint de la sécularisation croissante des sociétés et du développement du tourisme, le « public » des lieux de pèlerinage s'est largement diversifié. La multiplication des discours sur les sanctuaires en est la manifestation concrète. Les représentations des lieux sacrés ont-elles évolué en conséquence ? La dichotomie spirituel / culturel donnée par les discours est-elle remise en cause par les visiteurs ? Qu'est-ce que les représentations du sanctuaire forgées par les visiteurs nous apprennent sur la distribution de la valeur sacrée dans l'espace ? A priori, l'ensemble du sanctuaire est défini comme enceinte sacrée. Pourtant, les pratiques spatiales laissent entrevoir le fait que certains points précis du sanctuaire se prêtent davantage à des pratiques sacrées que d'autres. De même, si tous les sanctuaires et églises sont consacrés en vertu des mêmes principes canoniques et ont donc, aux yeux de l'Eglise, strictement la même valeur, les visiteurs accordent plus d'importance à tel sanctuaire qu'à tel autre ou à tel point du sanctuaire (sans statut canonique particulier) qu'à tel autre. Certains lieux non-reconnus tels que

Medjugorje et San Damiano, sont même préférés à des sanctuaires pourtant objets de pèlerinages depuis des siècles. La valeur sacrée est-elle uniformément perçue par tous et dans tout le sanctuaire ? C'est ce qu'il conviendra d'éclairer à travers ce chapitre.

1- Des représentations diversifiées qui s'affranchissent des discours

Alors que je réalisais mon enquête au sanctuaire de Fourvière en mars 2014, une jeune femme qui avait accepté de me répondre me déclarait : *« Je sais que moi, je ne rentre pas dans une église si je ne suis pas bien habillée. Il y a des gens qui rentrent en mini-short et en débardeur. Personnellement ça me choque »*. Pour cette jeune femme, une église est un lieu sacré, ce qui induit un comportement et une tenue particuliers. C'est exactement le message porté par le discours ecclésial et les différents panneaux de recommandations qui sont systématiquement placés à l'entrée des sanctuaires. C'est bien parce qu'elle se représente le sanctuaire comme un édifice à part qu'elle n'admet pas certaines pratiques. Le fait que *« des gens rentrent en mini-short »* peut être significatif de trois attitudes vis-à-vis du sacré : (qui sont d'ailleurs liés l'un à l'autre) : soit ces gens n'ont pas conscience de la valeur sacrée du lieu, soit ils n'ont pas la conception usuelle de ce qu'elle implique, soit ils rejettent cette valeur sacrée (ou du moins le sacré lié au christianisme à l'Eglise). Dans tous les cas, leurs pratiques montrent qu'ils ne se représentent pas le sanctuaire de la même manière que la jeune femme interrogée. Pour eux, la basilique de Fourvière est probablement davantage un site touristique qu'un lieu de culte et de pèlerinage. C'est le lieu où, comme l'indique Claude Javodin, guide de l'office de tourisme de Lyon, « à 58 mètres de haut, on a une vue à 360° sur Lyon et sa région »[37]. Les représentations des visiteurs, qui se traduisent ici dans leurs propos et dans les pratiques, semblent à priori coïncider avec la dichotomie observée dans les discours entre lieux spirituels et lieux culturels. Cependant, la simple observation des pratiques spatiales n'est pas suffisante pour s'en assurer.

[37] Site de l'office de tourisme de Lyon : http://www.lyon-france.com/Decouvrir-Lyon/Architecture-Monuments/La-Basilique-de-Fourviere

BOITE A OUTILS : COMMENT SAISIR EFFICACEMENT ET SCIENTIFIQUEMENT LES REPRESENTATIONS

Une partie de la difficulté du travail réside ici dans le fait que l'objet est éminemment subjectif et n'est pas un sujet de conversation sur lequel tout un chacun devise facilement. Il faut donc réussir à trouver la méthode qui permettra aux visiteurs de révéler et d'éclairer leur représentation de l'espace sans avoir le sentiment de livrer des informations indiscrètes voire perçues comme compromettantes.

L'observation directe a permis de mettre en évidence les différentes pratiques, ce qui rend possible une première évaluation des représentations qui doivent être associées à ces pratiques. Cela permet donc de déduire un certain nombre d'éléments à l'échelle du lieu dans son ensemble et de tous les visiteurs. Mais, pour creuser la question des représentations, il faut pouvoir travailler à l'échelle de l'individu où se forme la représentation. Il s'agit donc, pour le chercheur, de réussir à reconstruire les « schémas opératoires intérieurs » (André, 1998) d'abord à l'échelle de l'individu pour ensuite les confronter entre eux et voir quelles sont les images collectives qui émergent.

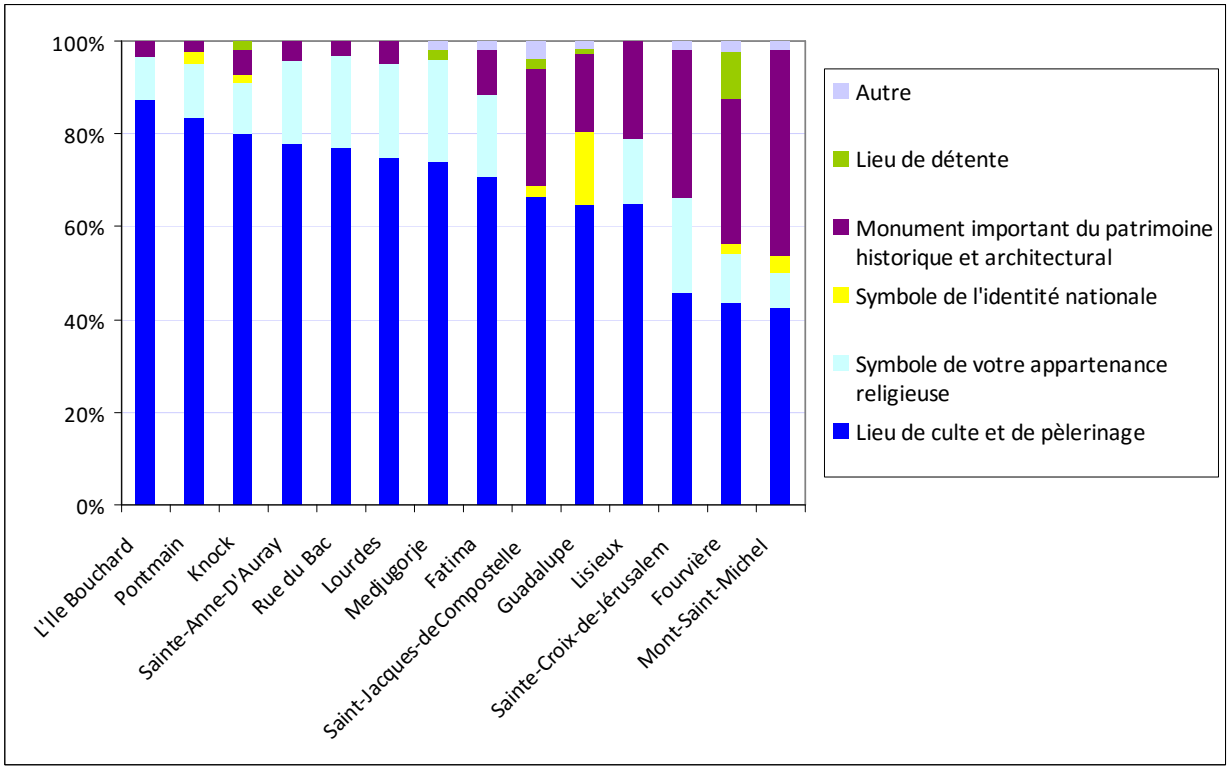
Cet enjeu est particulièrement important ici puisqu'il va s'agir ensuite de confronter entre elles les représentations dégagées pour chacun des sanctuaires étudiés. L'outil qui m'a immédiatement paru le plus adéquat est celui des cartes mentales. Déjà, à l'occasion des travaux de terrain menés à Guadalupe et à Lourdes en master, j'avais envisagé d'utiliser cette méthode et de demander aux visiteurs rencontrés de dessiner leur propre plan du sanctuaire visité. Néanmoins, comme me l'ont confirmé par la suite tous mes travaux de terrain, cet outil n'est pas approprié dans le cadre d'enquêtes dans des lieux de pèlerinage ou touristiques. Pour des raisons matérielles d'une part : l'enquêteur ne dispose pas d'un bureau et donc les visiteurs à qui l'on demanderait de dessiner devraient le faire sans support et à main levée, ce qui n'est pas confortable et risque d'aboutir à un résultat approximatif. D'autre part, interroger des pèlerins ou des touristes, même à un moment durant lequel ils semblent être inoccupés, c'est créer une rupture dans la démarche qu'ils sont en train d'accomplir. L'enquêteur ne peut exiger des personnes interrogées qu'elles accèdent à sa requête ni qu'elles lui consacrent un long moment. Or, dessiner n'est pas un acte banal (ce qui peut rebuter de prime abord une bonne partie des visiteurs interrogés) et demande un temps de réflexion et d'exécution relativement long. J'ai donc, pour ces raisons, renoncé, aux cartes mentales.

J'ai dès lors cherché à intégrer à mon questionnaire des questions qui me permettraient de saisir les représentations. J'ai ainsi arbitrairement choisi, en fonction de mes expériences passées sur le terrain, quelques manières d'envisager le sanctuaire visité et les ai proposées aux visiteurs dans la question : « Pour vous, que représente le sanctuaire ? ». Les modalités de réponse suivantes étaient proposées aux personnes interrogées qui devaient alors les classer de 1 à 6 : « un lieu de culte et de pèlerinage », « un symbole de votre appartenance religieuse », « un symbole de l'identité nationale », « un monument important du patrimoine historique et architectural », « un lieu de détente », « autre ». Il est certain qu'avec cette méthode, malgré la présence d'une option « autre », les réponses sont quelque peu orientées. Néanmoins, le nombre de visiteurs ayant choisi comme première réponse la modalité « autre » dans l'ensemble des sanctuaires est quasiment nul. Les visiteurs interrogés trouvaient donc leur compte dans les éléments de réponse proposés. De plus, certaines réponses ont également été volontairement écartées par les visiteurs : ainsi, parmi les visiteurs français, l'option « symbole de l'identité nationale » a légèrement fait grincer des dents et n'a été que très peu choisie ou volontairement placée en dernière position.

Cette première question fermée permettait de poser le cadre des différentes représentations du lieu. Il convenait ensuite d'affiner ce tableau des représentations. Pour cela, j'ai fait le choix d'une question ouverte : j'ai demandé à chaque visiteur interrogé de donner les trois mots qui, selon lui, définissaient le mieux le sanctuaire. Cette question a toujours suscité la réflexion des visiteurs et, souvent, leur hésitation. Beaucoup ont souligné la difficulté d'y répondre et certains (très minoritaires) ne sont parvenus à me donner qu'un seul mot. En posant cette question, j'envisageais une réponse donnant une définition des caractéristiques géographiques du lieu. Mais très vite, j'ai constaté que les visiteurs donnaient spontanément des termes renvoyant aux impressions ressenties personnellement durant la visite, divers champ lexicaux revenant systématiquement dans chaque sanctuaire. Il m'a alors paru scientifiquement opératoire de représenter les réponses obtenues sous formes de nuages de mots afin de les analyser plus finement. Le recours à ces deux questions fait alors apparaître des modalités de représentations différentes et bien plus variées que la dichotomie binaire mise en évidence dans les discours ecclésiaux et touristiques.

a) Les sanctuaires, lieux de culte et patrimoine culturel : dichotomie ou continuum ?

Lorsque les visiteurs de sanctuaires sont sommés de trancher entre différentes manières de se représenter le lieu (spirituelle ou culturelle), ressortent les résultats suivants :



Graphe 3 : Premier choix de réponse à la question : « Pour vous, que représente le sanctuaire ? »
(Source : M.-H. Chevrier, d'après enquêtes réalisées entre 2014 et 2016)

L'impression générale des visiteurs ne semble pas, dans un premier temps, entrer en contradiction avec les représentations données par les guides. Tous les lieux étudiés par le biais des enquêtes sont majoritairement vus par les personnes interrogées, que celles-ci soient familières avec le christianisme ou non, avant tout comme des lieux de culte et de pèlerinage. Dans sept des treize sanctuaires où a été réalisée l'enquête, plus de 75% des visiteurs interrogés répondent ainsi que le sanctuaire représente pour eux un lieu de culte et de pèlerinage. A cela s'ajoute le fait que, dans tous les sanctuaires - mis à part Saint-Jacques-de-Compostelle - une part relativement significative des visiteurs considère le lieu comme un « symbole de [leur] appartenance religieuse » (entre 7,7% au Mont-Saint-Michel et 22% à Medjugorje). Ces visiteurs peuvent être regroupés avec ceux qui se représentent le sanctuaire comme un lieu de culte : dans les deux cas, c'est bien la dimension religieuse qui est privilégiée dans la représentation du lieu. Parmi les sanctuaires que les visiteurs envisagent avant tout comme des lieux religieux, se retrouvent Lourdes, Fatima, Knock et Medjugorje, qui sont chacun le lieu de pèlerinage le plus important de leur pays et celui dans lequel tous les croyants catholiques respectivement Français, Portugais, Irlandais et Croates se

reconnaissent. S'adjoignent à ces lieux les sanctuaires de L'Ile-Bouchard, Pontmain, Sainte-Anne-d'Auray et la Rue du Bac. Cela vient appuyer leur statut (déjà bien défini par les réponses à d'autres questions) de sanctuaires locaux permettant de faire une halte spirituelle dans le quotidien.

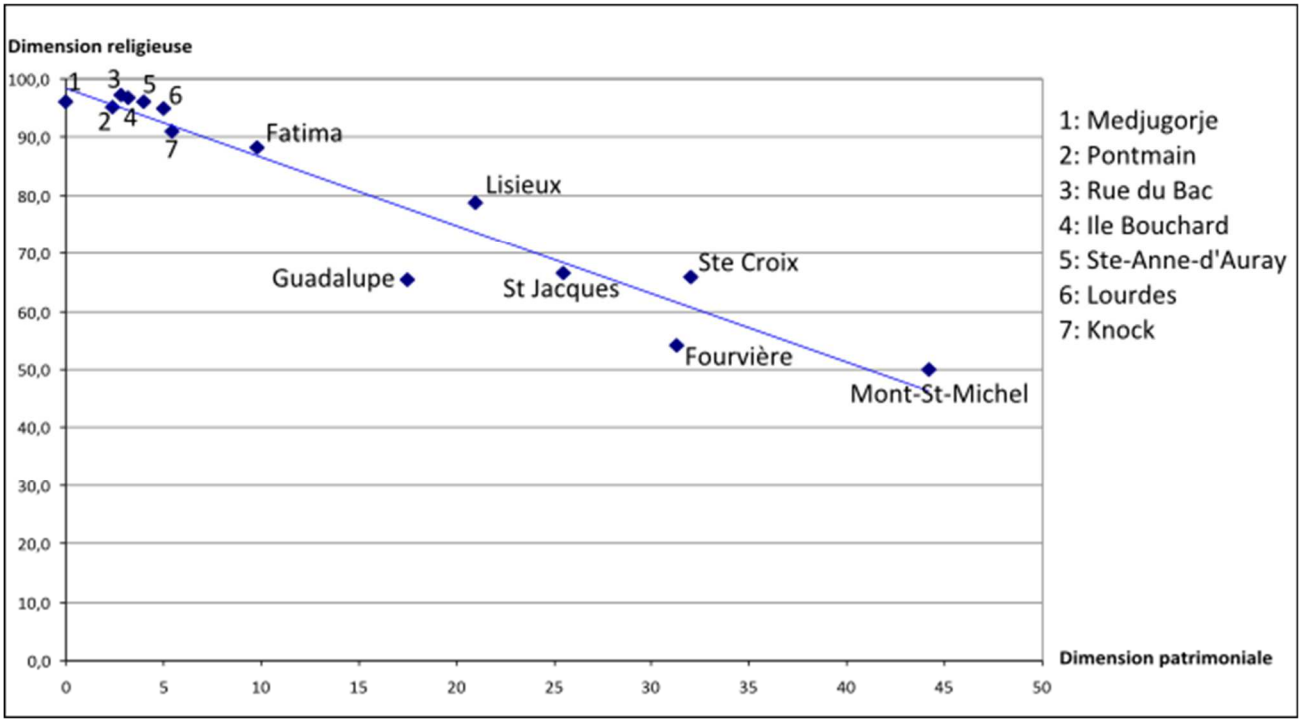
Seul le Mont-Saint-Michel fait exception, qui est vu principalement comme un monument important du patrimoine. C'est ainsi qu'il est présenté et utilisé dans la majorité des discours, de sorte que ce résultat n'étonne pas. Au cours de mes enquêtes dans les différents lieux de pèlerinage, lorsque j'interrogeais les visiteurs sur ceux qu'ils avaient déjà visités auparavant, beaucoup me demandaient de leur citer des noms de sanctuaires pour les aider à dresser la liste. Lorsque je citais le Mont-Saint-Michel, la réaction majoritaire était « ah mais oui, c'est vrai que c'est aussi un sanctuaire ! » et ce, que les visiteurs soient ou non croyants et pratiquants. La représentation véhiculée par les discours touristiques a ici largement effacé l'identité religieuse originelle du lieu.

La dimension culturelle est également plus forte dans les cas de Saint-Jacques-de-Compostelle, Lisieux, Sainte-Croix-de-Jérusalem et Fourvière, privilégiée par une part des visiteurs oscillant entre 21% (Lisieux) et 32% (Sainte-Croix). Autant d'édifices qui sont effectivement présentés dans les guides touristiques comme des monuments incontournables et où (mis à part à Ste Croix) un double service de visites guidées (assurées par l'office de tourisme ou par des bénévoles du sanctuaire) est proposé aux visiteurs. Ces lieux sont de plus intégrés dans villes ou des régions au fort potentiel touristique (Galice, Normandie, Rome, Lyon) où religion, histoire voire mémoire (plages de Normandie et mémorial de Caen à proximité de Lisieux) sont étroitement liées.

Enfin, le sanctuaire de Guadalupe se singularise par l'importance prise par la modalité « symbole de l'identité nationale ». Ce résultat n'est pas surprenant, dans la mesure où la Vierge de Guadalupe (comme expliqué au chapitre 1) fait pleinement partie de l'iconographie nationale. Dans ce pays où la société est fortement et ouvertement catholique, le fait que « seulement » 65,5% des visiteurs aient choisi en premier lieu de définir le sanctuaire comme un lieu de culte et de pèlerinage peut surprendre. Il faut garder à l'esprit que, sur les 200 visiteurs alors interrogés (cette enquête a été menée en 2010 dans le cadre de mon master), les ressortissants mexicains constituaient 64,5% du panel.

La dichotomie lieu spirituel / lieu culturel mise en œuvre dans les discours est loin d'apparaître aussi nettement dans les enquêtes auprès des visiteurs. Un constat s'impose : plus que des « catégories » de représentations dans lesquelles rentreraient plusieurs sanctuaires, c'est plutôt une gradation (ou une dégradation ?), un continuum (en miroir du continuum qui apparaît à travers les pratiques) qui s'observe : partant d'un sanctuaire tel que Medjugorje, dont la représentation est presque uniquement liée à la dimension religieuse du sanctuaire, jusqu'au Mont-Saint-Michel où l'hétérogénéité des représentations est forte et où le lieu de culte a cédé le pas devant le monument historique. Ce continuum s'observe nettement sur un graphique mettant en lien l'importance, pour

les visiteurs, de la dimension spirituelle dans la représentation (obtenue en additionnant le pourcentage de visiteurs ayant choisi « lieu de culte et de pèlerinage » à celui ayant opté pour « symbole de votre appartenance religieuse ») et l'importance de la dimension patrimoniale (réponse « monument important du patrimoine historique et architectural »).



Graphe 4 : L'évolution des représentations des sanctuaires, de lieux religieux à monuments du patrimoine
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016, d'après enquêtes)

La progressivité de l'évolution des représentations s'observe de manière assez remarquable sur le graphique (graphe 4). Les représentations construites par les visiteurs ne sont un critère vraiment discriminant de distinction qu'en ce qui concerne les cas les plus « extrêmes » (ici, entre le groupe de huit sanctuaires envisagés comme des lieux religieux et le Mont-Saint-Michel vu davantage comme un monument du patrimoine). Entre ces deux cas, l'hétérogénéité des représentations va croissant et les modalités « lieu de culte et de pèlerinage » et « symbole de votre appartenance religieuse » vont diminuant. La courbe de tendance, passant au plus proche de tous les points, prend la forme d'une droite, montrant ainsi une forte corrélation : la dimension patrimoniale prend de plus en plus d'importance au fur et à mesure que la dimension religieuse s'estompe. Lorsque le changement de représentation s'amorce, c'est toujours la dimension historique et architecturale du sanctuaire qui prend le pas sur la dimension spirituelle, mais, si l'on en croit le graphe 4, cela se fait progressivement, allant dans le sens de l'hypothèse d'une patrimonialisation des lieux religieux sous l'action de la sécularisation.

b) Entre spirituel et culturel, quel continuum ?

Cette hypothèse d'un continuum des représentations des sanctuaires correspondant au continuum des pratiques demande à être travaillée plus finement. En effet, l'étude à grands traits qui vient d'être brossée met seulement en évidence le fait que certains sanctuaires ont « basculé » de l'image de lieu de culte vers celle de lieu touristique (Mont-Saint-Michel, Fourvière, Saint-Jacques), comme les représentations véhiculées majoritairement par les discours le laissaient déjà entrevoir. Mais ce qu'il est intéressant d'étudier est cette situation « d'entre-deux » dans laquelle se trouvent en fait la majorité des sanctuaires du panel. La valeur sacrée y est toujours perçue mais pas avec la même intensité et peut même parfois être supplantée par d'autres valeurs. Pour saisir les contours de « l'entre-deux » et les représentations qui y sont associées, il faut revenir aux visiteurs et aux mots qu'ils posent eux-mêmes sur les lieux.

Ces mots, récoltés dans les treize sanctuaires où ont été menées les enquêtes, sont représentés ici sous la forme de nuages de mots, chaque couleur correspondant au champ lexical auquel se rattache le mot. La méthodologie précise de l'élaboration des nuages est expliquée dans la « boîte à outils » ci-après.

BOITE A OUTILS : COMMENT EXPLOITER LES LISTES DE MOTS DONNES PAR LES VISITEURS ?

L'enquête menée auprès des visiteurs de sanctuaires comprenait une question à laquelle les personnes interrogées devaient répondre en donnant les trois mots qui, selon eux, définissaient le mieux le sanctuaire. Afin d'obtenir une représentation graphique des résultats qui soit lisible et plus aisée à analyser, j'ai choisi de construire, pour chaque sanctuaire, un nuage de mots correspondant aux réponses données.

Au préalable, les mots ont été regroupés en fonction du champ lexical auxquels ils se rapportent. Sept catégories ont ainsi été délimitées, auxquelles ont été attribuées des couleurs :

- Les mots se rapportant à la **dimension spirituelle** du lieu (bleu). Dans cette dimension spirituelle sont inclus les termes du champ lexical de la religion et des termes plus précis, faisant référence au message et à la spiritualité particulière de chaque lieu (« Apparition », « Petite voie », etc.) ;
- Ceux décrivant l'**atmosphère** du lieu (orange). Sont inclus dans cette catégorie tous les mots qui font référence au climat général ressenti par les visiteurs dans le périmètre du sanctuaire, à distinguer de ce qui relève de l'intériorité ;
- Le vocabulaire qualifiant l'**esthétique** du sanctuaire (violet). Certains des lieux sont reconnus pour leurs qualités architecturales. La dimension esthétique de ces lieux est donc un élément récurrent dans les discours des visiteurs ;
- Les termes faisant référence à l'**intériorité** : sentiments profonds et intimes ressentis par les visiteurs durant leur parcours dans le lieu (rose). Une partie des visiteurs ont employé des termes qualifiant les émotions suscitées en eux par la fréquentation du sanctuaire. L'idée de « réflexion » et de « retour sur soi » est revenue de manière récurrente. Ce sont des termes de ce type qui sont rassemblés dans la catégorie « intériorité » ;
- Les mots caractérisant l'**expérience collective** vécue au sanctuaire (rouge). Une des caractéristiques des pratiques de pèlerinage est qu'elles sont souvent collectives. Dans certains des lieux étudiés (notamment à Lourdes), les pèlerinages organisés sont très nombreux. Certains visiteurs mettent donc en avant cette expérience vécue pour décrire le lieu ;
- Ceux renvoyant à la **dimension culturelle** du lieu (jaune). Sont ici regroupés tous les termes se rapportant à la fois à l'histoire du lieu et à sa dimension identitaire et symbolique pour une population locale ou nationale ;

- Les termes **géographiques** ou se rapportant au site et à la situation du sanctuaire (vert). Ce sont les termes que l'on s'attend à voir apparaître spontanément dans une description : site, situation, environnement particulier.

Une fois ce classement établi, la transformation de la liste de mots en nuage doit permettre de faire ressortir les catégories et les mots dominants. Afin de réaliser les nuages, après plusieurs essais sur diverses applications libres en ligne, c'est finalement l'application Tagul qui a été retenue. Celle-ci permet en effet d'obtenir un nuage à partir d'un tableau de données spécifiant le terme et son nombre d'occurrences et rend possible l'application de couleurs spécifiques aux termes, faisant ainsi apparaître les catégories de mots de manière bien visible.

Représentations graphiques obtenues et méthode d'interprétation

Tous les mots recueillis au cours des enquêtes auprès des visiteurs dans chaque sanctuaire sont ainsi agglomérés dans un nuage. Plusieurs éléments sont à prendre en compte pour interpréter les nuages obtenus :

- L'**ampleur du nuage** : tous n'ont pas la même taille. Il était demandé à chaque visiteur de donner trois mots pour définir le sanctuaire. Dans chaque sanctuaire, une cinquantaine de personnes ont été interrogées, ce qui signifie un nombre potentiel maximal de 150 mots différents recueillis. A partir de cela, le fait que le nuage comporte plus ou moins de mots indique le degré d'homogénéité des représentations.
- La **taille des mots** indique la fréquence à laquelle ils sont revenus dans les réponses des visiteurs. Le mot apparaissant dans les plus grands caractères est le mot qui a été le plus souvent employé.
- La **couleur générale du nuage** : elle indique la catégorie dominante des termes employés. La dominante peut être parfois très nette ou au contraire plus partagée. Afin de rendre le nuage plus lisible, chacun est accompagné d'un histogramme indiquant la part des différentes catégories lexicales.

A partir de cela, il est intéressant d'observer :

- L'**homogénéité des représentations**. Plus le nuage est resserré, moins le nombre de mots différents donnés est important, ce qui signifie que les représentations sont plus homogènes.
- Le **mot principalement cité** dans chaque lieu et la **catégorie de laquelle il relève**. Il est bien sûr particulièrement intéressant de comparer les nuages afin de voir si le même terme principal revient dans plusieurs sanctuaires différents.
- La couleur du nuage afin de savoir quel **champ lexical est le plus usité par les visiteurs** de chaque sanctuaire. Le terme principal relève-t-il de cette catégorie majoritaire ? Si non, comment expliquer cette discordance ? Encore une fois, il convient de comparer les différents nuages pour déterminer lesquels suscitent l'emploi du même champ lexical dominant par les visiteurs.

L'observation de toutes ces caractéristiques et la comparaison des différents sanctuaires va ainsi permettre d'opérer des regroupements entre les lieux, en fonction des représentations des visiteurs et de la valeur qu'ils leur accordent (lieu davantage spirituel, culturel, esthétique…) et peut-être d'identifier un schéma de glissement du sanctuaire majoritairement représenté comme un lieu religieux au sanctuaire envisagé comme un monument touristique.

Parmi les treize nuages réalisés à partir des enquêtes, le nuage le plus homogène est celui de Pontmain (figure 23), à la fois en termes de nombre de mots (respectivement 42 mots différents) et de représentations dominantes (champ lexical du spirituel largement dominant), celles-ci étant confirmées par le fait que le mot le plus récurrent appartient bien au champ lexical dominant. Il s'agit du mot de « Prière », ce qui coïncide avec le vocable désignant la Vierge Marie dans ce lieu : « Notre-Dame de la Prière ». En termes de cohérence des représentations vient ensuite le sanctuaire de L'Ile-Bouchard (figure 24) : le nombre de mots différents y est plus important (57) mais la catégorie

dominante est aussi le champ lexical du spirituel (couleur bleue), dans lequel est pris le mot principal qui est également le mot de « Prière ». A Fatima, le nuage de mots est lui aussi marqué par une forte prédominance de la couleur bleue (figure 25). Le mot de « foi » y est en revanche préféré à celui de « prière », faisant sans doute écho à l'encouragement à croire qu'a constitué le « miracle du soleil » dont ont été témoins 70 000 Portugais le 13 octobre 1917. Ces trois nuages (Pontmain, L'Ile-Bouchard et Fatima) sont donc les plus homogènes et les mots appartenant au champ lexical du spirituel y sont les plus nombreux (entre 40 et 60% des mots employés). Ces trois lieux représentent, à des échelles différentes, un même « type » de sanctuaire : tous sont relativement récents (respectivement 1871, 1947 et 1917) et tous trois sont des lieux d'apparition de la Vierge. Alors que L'Ile-Bouchard a une aire d'influence principalement locale, Pontmain attire des visiteurs à l'échelle de tout le Grand Ouest de la France, ainsi que quelques groupes aux échelles nationale et internationale, tandis que Fatima jouit d'une renommée mondiale. Ce sont néanmoins des lieux très semblables dans les représentations des visiteurs. Il n'est d'ailleurs pas rare que des visiteurs interrogés dans un des trois lieux aient déjà visité l'un ou autre (13,3% des visiteurs de Pontmain sont allés à Fatima et 22,2% sont allés à L'Ile-Bouchard par exemple) ou aient exprimé le désir de le faire.

De ce fait, une première catégorie émerge nettement : celle des sanctuaires où la **valeur sacrée du lieu prédomine**. Ce sont des lieux de culte au sens propre mais ils sont le **lieu d'un culte extraordinaire**, différent du culte du quotidien. Cela se traduit dans les pratiques cultuelles elles-mêmes, qui sont souvent spécifiques au lieu (démarche de pèlerinage à genoux à Fatima par exemple). Tous ces sanctuaires sont des lieux d'apparition mariale du XIX^{e} ou du XX^{e} siècle. Ils font partie des destinations privilégiées proposées par les directions diocésaines de pèlerinage et les agences de pèlerinage. En revanche, si les plus renommés sont proposés dans les circuits touristiques, les moins fréquentés demeurent connus seulement des « initiés » et sont de ce fait en marge des circuits touristiques. Ce qui est proposé ici au visiteur est une démarche de foi (pour le croyant) ou la découverte de ce qu'est une démarche de pèlerinage (pour les non-croyants) à travers l'observation des pèlerins. Les représentations des visiteurs coïncident ici aux représentations véhiculées par les guides de pèlerinage ainsi que par les guides touristiques qui prennent en compte ces lieux justement pour leur statut de lieu de pèlerinage.

Le sanctuaire de Lourdes fait également partie de cette catégorie de lieux dont les représentations sont dominées par la valeur sacrée. Cependant, le nuage de mots de Lourdes compte avec une petite spécificité (figure 26) : il se teinte fortement de rouge (plus de 20% des mots). La couleur rouge concerne tous les mots qui font référence à l'expérience collective vécue dans le lieu. Cette expérience collective qui marque si nettement les visiteurs (croyants comme non-croyants) est celle du pèlerinage. Les mots choisis montrent bien la spécificité de Lourdes dans ce domaine : « rencontre », « fraternité », « universalité », « partage » … Lourdes reste, par excellence,

le lieu où l'on vient en pèlerinage organisé et le lieu où l'on voit des pèlerins de toutes nationalités en groupe. Cela fait partie de l'image de Lourdes et il n'est pas étonnant de le retrouver dans les représentations construites par les visiteurs. Cette spécificité permet d'affiner les représentations entre des **lieux de pèlerinage individuel** (davantage le cas de Pontmain ou de L'Ile-Bouchard) et des **lieux de pèlerinage collectif**. Le discours concernant ces lieux fait d'ailleurs généralement une part plus importante aux pratiques rituelles.

Figure 23 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Pontmain

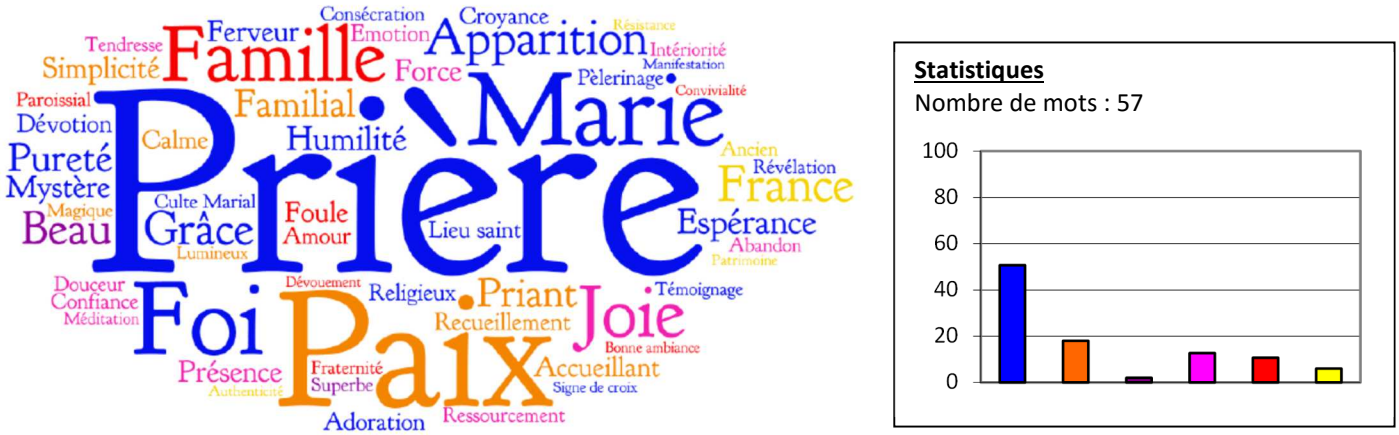


Figure 24 : Nuage de mots donnés par les visiteurs de L'Ile-Bouchard

Figure 25 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Fatima

Figure 26 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Lourdes

Autres nuages particulièrement cohérents et semblables : ceux de Fourvière et de Saint-Jacques-de-Compostelle (figures 27 et 28). En effet, s'ils sont plus conséquents, en nombre de mots, que les nuages du groupe précédent (entre 70 et 80 mots différents), ils sont tous les deux caractérisés par une large teinte de violet qui montre que c'est le registre esthétique qui domine ici, conformément à ce qui est mis en valeur dans les discours « officiels » concernant ces lieux. Les mots principaux appartiennent d'ailleurs tous à cette catégorie. Si les similarités sont marquantes dans les représentations liées à ces deux lieux, ils n'ont pourtant que peu de caractéristiques communes. Compostelle remonte à l'an 813 et est dédiée au culte d'un saint tandis que la basilique de Fourvière a été consacrée en 1896 et est l'objet d'un culte marial. En revanche, ces deux sanctuaires sont reconnus pour leur architecture tout-à-fait remarquable. Ce n'est en effet pas la dimension spirituelle de ces sanctuaires qui est relevée par les guides touristiques comme argument justifiant une visite de ces lieux mais le « Portique de la Gloire » de la cathédrale de Saint-Jacques, tout comme les mosaïques ou le style néo-gothique de la basilique de Fourvière. Ce sont également ces éléments qui influencent les représentations construites par les visiteurs.

Ces deux sanctuaires, par rapport aux quatre précédents, se situent à l'autre extrémité du continuum, partie ou **prévaut la dimension esthétique**, très liée à l'architecture remarquable de ces lieux. Ce sont des sites touristiques de première importance, intégrés comme tels dans les brochures et circuits proposés par les offices de tourisme locaux et les tour-operators. Ce qui est mis en avant est alors la valeur patrimoniale de ces lieux, nonobstant le fait qu'à Saint-Jacques la pratique du pèlerinage reste particulièrement vivace. Les représentations des visiteurs, si elles se focalisent sur l'aspect esthétique, restent ainsi empreintes d'une dimension spirituelle liée au fait que les pratiques pèlerines sont très visibles. Néanmoins, ces pratiques pèlerines elles-mêmes glissent peu à peu dans une dimension patrimoniale (pratiques rituelles à conserver comme marqueurs culturels).

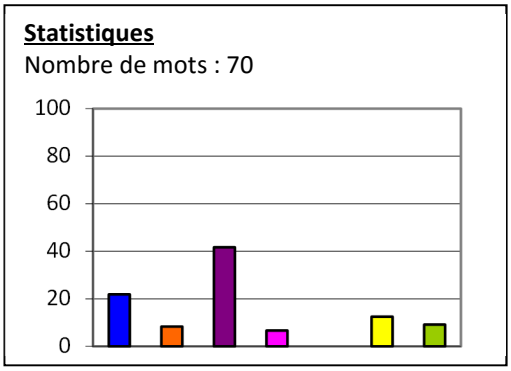


Figure 27 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Fourvière

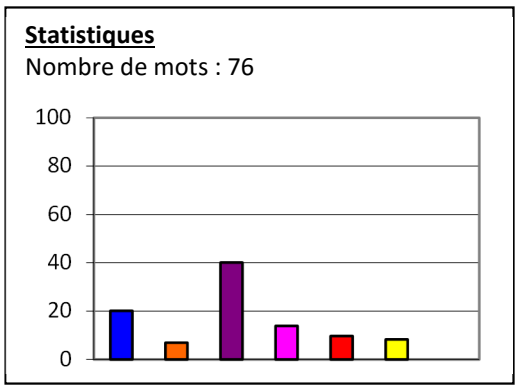


Figure 28 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Saint-Jacques-de-Compostelle

Un nuage se situe **à la charnière** de cette catégorie et de la précédente (lieux religieux) : c'est celui de Sainte-Croix-de-Jérusalem (figure 29). Il s'agit d'un cas plus atypique : la couleur bleue (spirituel) est dominante dans le nuage (plus de 40% des mots choisis) appuyée par deux mots principaux : « foi » et « Passion [du Christ] », mais elle est suivie par la couleur violette (mots se rapportant au champ lexical de l'esthétique) qui est pour ainsi dire absente des autres nuages dominés par la couleur bleue. Ce lieu paraît plus strictement partagé entre des visiteurs venant ici spécialement pour prier (majoritairement, dans le panel de visiteurs, des paroissiens de la basilique) et qui envisagent donc la basilique comme un lieu religieux et d'autres, venant uniquement pour visiter et admirer les trésors architecturaux de la ville. Aux yeux de ces derniers, la basilique est un des monuments à voir à l'occasion d'une visite de Rome. Sainte-Croix représente un **premier exemple de « basculement »** d'une représentation d'un lieu strictement lié au religieux et à ses caractéristiques (atmosphère de calme et de recueillement propre au religieux) vers un lieu « patrimonial ». Ce basculement s'opère ici sans transition, ce qui peut paraître surprenant vis-à-vis du graphe 4 où l'évolution semblait être progressive. L'histoire joue cependant ici un grand rôle : première basilique romaine et première église d'Occident à accueillir des reliques de la Croix au IV^{e}

siècle, Sainte-Croix-de-Jérusalem a été peu à peu « déclassée » par l'édification des grandes basiliques *majeures** (Sainte-Croix est une basilique mineure).

Figure 29 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Sainte-Croix-de-Jérusalem

Un dernier nuage est marqué par sa forte cohérence : celui correspondant au sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray (figure 30). Composé du même nombre de mots que les sanctuaires de la catégorie précédente, il est dominé par les tons orangés (suivis par le bleu) signifiant l'importance prise par l'atmosphère du lieu dans les réponses des visiteurs. Le mot principal, « recueillement », relève de cette catégorie. Le sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray est marqué par sa localisation et sa superficie : le village est en effet une petite commune rurale bretonne traditionnelle et le sanctuaire comprend un grand parc aménagé. En outre, y sont érigés plusieurs mémoriaux : le mémorial de tous les Bretons tués au cours de la Première Guerre mondiale ainsi que la stèle des marins disparus en mer. Sainte-Anne-d'Auray est donc à la fois un lieu de prière et un lieu de mémoire, ce qui ne peut que renforcer cette atmosphère de recueillement.

Un élément charnière du continuum émerge ainsi : **l'ambiance particulière**, généralement caractérisée par le calme, qui règne au sein des sanctuaires et prend plus de valeur, dans les représentations, que la dimension spirituelle ou patrimoniale. Les sanctuaires sont alors envisagés comme des **lieux ressources**. Il est à noter d'ailleurs que, bien souvent, les nuages à dominante bleue identifiés ici comme formant la première catégorie comprennent également une forte part d'orangé, l'atmosphère de calme et de recueillement complétant la dimension sacrée de ces lieux. D'où l'hypothèse que les représentations glissent progressivement dans la dimension patrimoniale en passant par cette étape de la valorisation de l'atmosphère du lieu. Alors que pour les sanctuaires tels que L'Ile-Bouchard, Pontmain, Fatima ou Lourdes, l'atmosphère est clairement assimilée à un climat de prière qui est directement lié à la valeur sacrée religieuse du lieu, dans les sanctuaires tels que Sainte-Anne-d'Auray, le sacré est perçu de manière plus floue, à travers le calme, l'apaisement ou le recueillement qui n'est lors pas nécessairement assimilé, par les visiteurs, au religieux. Apparaît ainsi

une évolution de la valeur sacrée elle-même. Ce qui est alors mis en avant dans les discours touristiques concernant ce type de sanctuaires est l'expérience, que va pouvoir vivre le visiteur, d'immersion dans une culture et une mémoire particulière (ici bretonne) et le ressourcement favorisé par l'atmosphère paisible du lieu.

Figure 30 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray

L'atmosphère recueillie du lieu tient également une grande place pour les visiteurs du sanctuaire de la rue du Bac (figure 31). Certes, dans ce sanctuaire, c'est bien la couleur bleue (spirituel) qui domine mais, si le mot « prière » est le plus choisi par les visiteurs interrogés, il est talonné par le terme « recueillement ». De même, plus de 30% des mots recueillis décrivent l'atmosphère du lieu et soulignent notamment la paix ou le silence, d'autant plus valorisés que le sanctuaire est au cœur de Paris où les espaces calmes sont rares et prisés. Le sanctuaire est donc vu, ici, comme un **lieu refuge** au cœur de la ville. Ce cas montre la manière dont l'atmosphère du lieu constitue une charnière, un élément qui permet progressivement le glissement d'une représentation du lieu comme un espace sacré à un lieu qui permet de faire une expérience personnelle ou collective. En effet, cette atmosphère est directement liée au sacré (le choix de mot tels que « recueillement » en est la preuve) mais elle est également ce qui favorise le surgissement de certaines émotions, chez le visiteur, qui ne relèvent pas nécessairement du religieux.

Figure 31: Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de la rue du Bac

En-dehors de ces trois profils de nuages bien caractérisés, les quatre nuages restant sont plutôt multicolores. Trois tendances se distinguent néanmoins :

Les nuages correspondant à Knock et à Medjugorje (figure 32 et 33) n'ont pas les mêmes couleurs dominantes mais ont en commun leur mot principal : il s'agit du mot « paix ». La part du champ lexical lié à l'atmosphère du lieu dépasse, dans ces deux cas, les 20% et constitue donc un aspect important dans les représentations des visiteurs. A Medjugorje, c'est néanmoins le champ du spirituel (bleu) qui domine, suivi par les termes liés à l'expérience collective (rouge). A Knock, c'est ce qui est de l'ordre du ressenti (rose) qui prend le plus d'importance, suivi à part presque égale de ce qui décrit l'atmosphère du lieu et son aspect spirituel. Dans ces deux cas, c'est véritablement l'expérience vécue dans le lieu qui prime. Ce ne sont pas des lieux dans lesquels le visiteur se rend pour profiter de leurs qualités architecturales ou paysagères (ces deux sanctuaires n'ont d'ailleurs pas de particularités vraiment remarquables de ce point de vue) mais ce sont des lieux où il souhaite vivre quelque chose. C'est cette expérience sensible qui motive le déplacement et celle-ci est liée au sacré comme le montre la part importante de mots relevant du domaine spirituel. Il est intéressant de noter que ces deux lieux ont une orientation pastorale commune : le sacrement de la réconciliation (confession) est particulièrement mis en avant. Cela peut expliquer cette prédominance de l'intériorité. En outre, comme dans la première catégorie, nous avons affaire ici à un ensemble qui regroupe des lieux d'apparitions mariales des XIX^{e} et XX^{e} siècles.

Ces lieux sont des **lieux supports d'une expérience personnelle ou collective liée au sacré**.

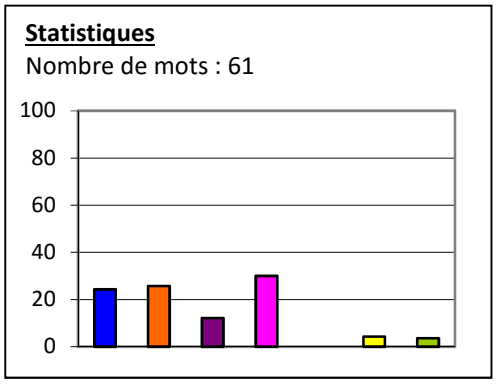


Figure 32 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Knock

Figure 33 : Nuage de mots donnés par les visiteurs de Medjugorje

A l'inverse, le mot « paix » est absent du nuage de mots du Mont-Saint-Michel (figure 34). C'est d'ailleurs la seule exception parmi tous les sanctuaires étudiés. En termes de nombre de mots, ce nuage est le plus étendu : plus de 90 mots différents ont été donnés par les visiteurs. Il se distingue également des autres nuages par sa teinte jaune. Celle-ci met en exergue l'importance de la dimension culturelle du sanctuaire. Viennent ensuite les mots liés à l'esthétique, moins nombreux mais revenant plus souvent (violet). C'est également le nuage qui comporte le plus de vert (caractéristiques géographiques). Le Mont-Saint-Michel est, de fait, autant reconnu pour sa dimension historique et cultuelle que pour sa baie. Fait important également, les termes appartenant au champ lexical du religieux sont beaucoup plus généraux que dans les autres sanctuaires (« religion », « spiritualité », « sacré »…). La valeur sacrée est toujours perçue mais est ici déconnectée de la religion. Ce n'est plus nécessairement celle-ci qui motive la visite. La dimension religieuse a cédé la place à la dimension patrimoniale. Le Mont est assimilé au patrimoine historique, architectural, religieux et même naturel de la France. La valeur sacrée a, ici, achevé de glisser du religieux vers le profane et les moines et moniales qui célèbrent les offices dans l'abbatiale suscitent l'étonnement des visiteurs qui, bien souvent, ne soupçonnaient pas que le lieu serve encore de lieu de culte.

Le Mont-Saint-Michel est **le sanctuaire qui se rapproche le plus d'un lieu touristique à part entière**, où le tourisme a supplanté le pèlerinage. Pour autant, des gestes religieux (allumer une bougie votive) ont pu intégrer la visite touristique et la religion n'est pas totalement évacuée des représentations. Elle intervient cependant plus comme un élément de description historique du lieu que comme quelque chose de vécu. Ces sanctuaires sont devenus des **lieux de mémoire** au sens où les entend Pierre Nora d'« unité[s] significative[s], d'ordre matériel ou idéel, dont la volonté des hommes ou le travail du temps a fait un élément symbolique d'une quelconque communauté » (définition du *Grand Robert* 1993, issue des travaux de Pierre Nora). Ces lieux de mémoire, pour l'historien, vont « de l'objet le plus matériel et concret, éventuellement géographiquement situé, à l'objet le plus abstrait et intellectuellement construit » (Nora, 1984). Le Mont-Saint-Michel est bien le

cas exemplaire du changement de représentation des lieux religieux qui se produit dans les sociétés fortement sécularisées.

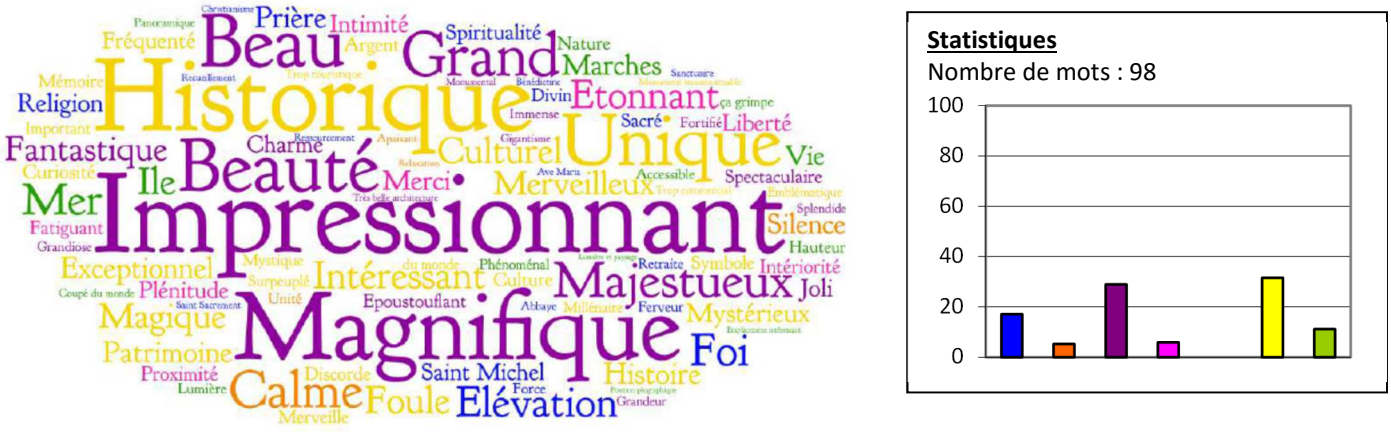


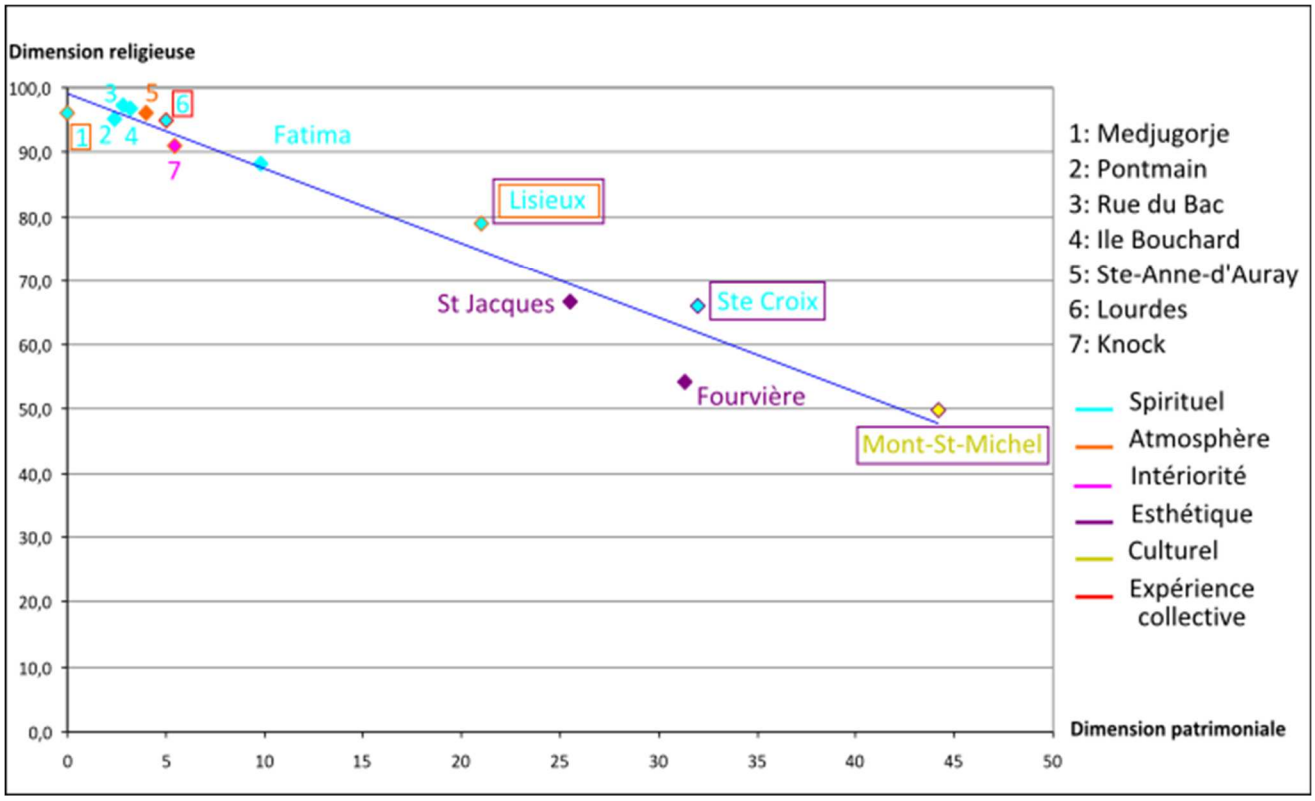
Figure 34 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire du Mont-Saint-Michel

Enfin, reste le nuage de mots du sanctuaire de Lisieux (figure 35). Il s'agit d'un des nuages les plus hétérogènes, à la fois en termes de nombre de mots différents (plus de 80) et de diversité des champs lexicaux. Si la dimension spirituelle (bleu) domine, elle se partage le nuage avec les termes décrivant l'atmosphère du lieu (orangé), ceux se référant à l'esthétique (violet) et d'autres mettant en avant l'intériorité des visiteurs (rose). Le terme revenant le plus grand nombre de fois est « beauté » (donné par 11 personnes sur 50), immédiatement suivi de « recueillement » puis d'« amour » (au sens où le visiteur se sent baigné dans cet « amour » qui n'est pas un simple amour humain). L'hétérogénéité des représentations ici met en évidence l'hétérogénéité des visiteurs eux-mêmes. Une telle diversité de représentations confirme bien le fait qu'il est illusoire de vouloir répartir les visiteurs en deux catégories bien distinctes « pèlerins » et « touristes ». Il apparaît ici que l'expérience de la beauté peu porter le visiteur à un certain recueillement, voire susciter la prière. Ainsi, le lieu était initialement visité pour ses qualités architecturales, dans une démarche touristique, mais la visite est marquée par un temps de réflexion ou de prière beaucoup plus proche d'une démarche de pèlerinage. Dans la représentation du lieu, culturel et cultuel sont parfaitement mêlés, leur cohésion étant assurée par l'expérience intime vécue par le visiteur.

Comme c'est le cas à Knock et à Medjugorje, ce nuage permet de constater que ce qui marque le visiteur du sanctuaire de Lisieux est le fait d'avoir vécu **une expérience personnelle.** Cette expérience est ici **portée par la dimension esthétique du lieu** qui devient le support de la valeur sacrée. Lisieux est ainsi une sorte de creuset des représentations, d'où sa position charnière dans le continuum.

Figure 35 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Lisieux

A travers les mots donnés par les visiteurs, les représentations des sanctuaires s'affinent. La transition entre lieux à vocation uniquement religieuse et lieux à vocation touristique semble passer par différentes étapes charnières. Ce ne sont pas des passages obligés, l'ensemble constituant un continuum de représentations dont le sacré n'est jamais exclu. Il peut y avoir « glissement » des représentations (comme cela semble être le cas à Lisieux) ou « basculement » (Sainte-Croix-de-Jérusalem). Si l'on applique les couleurs dominantes des nuages de chaque sanctuaire au graphique d'évolution dressé précédemment (graphe 4), on obtient le résultat suivant :



Graphe 5 : L'évolution des représentations des sanctuaires, un continuum ?
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016)

Ce graphique montre le lien étroit qui existe entre la dimension spirituelle et ce qui relève du ressenti et de l'expérience, qu'ils soient individuel ou collectif (alliance du bleu avec l'orangé, le rouge, le rose…). En revanche, plus la dimension patrimoniale des sanctuaires est forte, plus les nuages se teintent de violet (esthétique) et de jaune (culturel), étant envisagés principalement comme des éléments du patrimoine et de la mémoire collective, des « traces du passé » (Morisset, Noppen, 2005), plus que comme des lieux de culte « vivants ». Plus qu'une dichotomie des représentations, c'est bien un continuum qui s'observe ici entre la dimension spirituelle et la dimension patrimoniale, le spirituel n'étant jamais totalement subverti par le patrimonial.

Ainsi, dans ces treize cas, la valeur sacrée du lieu est perçue par les visiteurs et a motivé leur déplacement. Ce qui est intéressant est qu'elle l'est avec plus ou moins d'intensité selon les cas ou du moins, qu'elle ne se rapporte pas toujours spécifiquement au religieux. En outre, certains sanctuaires sont visités pour eux-mêmes, à la fois d'un point de vue purement religieux mais également d'un point de vue esthétique et culturel, tandis que d'autres sont des lieux supports, visités en raison de leur dimension religieuse mais dans le but de vivre une expérience personnelle et/ou collective. Les différentes dimensions des représentations mises en évidence ici éclairent le continuum dégagé à l'aide de la question plus générale sur les représentations et le précisent. Les mêmes visiteurs peuvent très bien se rendre dans plusieurs sanctuaires de catégories différentes en fonction de leurs besoins et attentes (tout comme pour une offre touristique « classique »). Le continuum s'éclaire : il y a transit par des stades bien identifiés : d'abord domine la représentation du lieu comme étant un lieu investi d'une valeur sacrée religieuse, puis, un lieu pourvu d'une atmosphère particulière, caractérisée par un certain calme, une paix, qui peut être reliée par le visiteur à la valeur sacrée ou non. Arrive ensuite le stade où le sanctuaire est principalement envisagé à travers sa dimension esthétique, la beauté pouvant amener au sacré. C'est à partir du moment où cette représentation esthétisante devient dominante que le sanctuaire intègre véritablement la catégorie des lieux touristiques. Enfin, dans certains lieux, les dimensions culturelle et patrimoniale deviennent totalement dominantes, le lieu ayant connu une très forte désaffection à l'égard de la pratique religieuse[38]. Ils deviennent alors des lieux de mémoire. Ce continuum peut être envisagé comme le résultat d'une évolution de la valeur sacrée des lieux. D'un sacré religieux « vécu » dans les sanctuaires (par des pratiques rituelles spécifiques et porteuses de sens pour celui qui les accomplit), de forte intensité, on passe peu à peu à un sacré « intellectuel », d'intensité plus faible et sécularisé (sans nécessairement de lien avec le religieux mais davantage avec l'histoire et la mémoire), dont on

[38] La corrélation entre désaffection à l'égard des cultes, mise en tourisme et patrimonialisation des édifices religieux a notamment été traitée par Lucie K. Morisset et Luc Noppen, dans un article paru en 2005 dans la revue *Teoros*. Les auteurs expliquent que la pratique religieuse diminuant peu à peu, les édifices religieux deviennent les traces d'un passé révolu que l'on conserve et qui devient objet de curiosité.

reconnaît l'existence mais qui ne coïncide plus qu'avec des pratiques « folkloriques ». L'hypothèse posée au début de ce travail est que cette évolution de la valeur sacrée se fait sous l'action du processus de sécularisation. C'est en étudiant les représentations non plus de manière générale mais à l'échelle de l'individu que cette hypothèse peut être travaillée.

2- La sécularisation, rouage essentiel du continuum

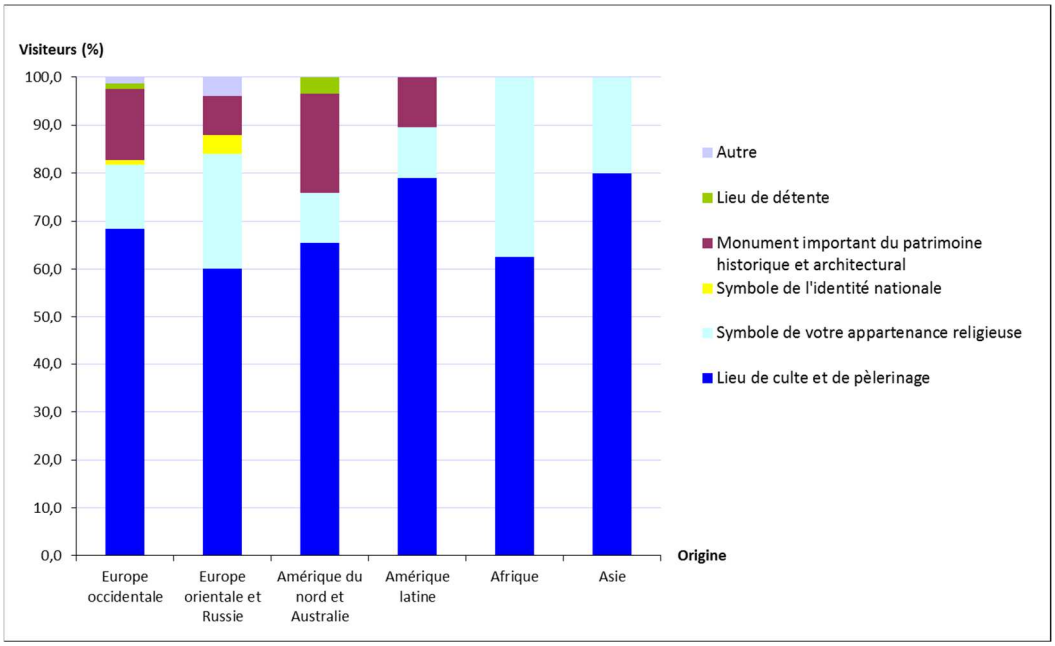
Lorsque l'on se penche de manière plus spécifique sur l'étude du processus de sécularisation, la démarche comparative prend tout son sens. Parmi les critères qui ont présidé à la construction du panel de sanctuaires à étudier, le degré de sécularisation des sociétés a été pris en compte. Il s'avère que les lieux dont les représentations se détachent de plus en plus de la dimension spirituelle pour glisser dans la dimension patrimoniale sont précisément situés en France où la sécularisation de l'espace et de la vie publique est effective depuis le début du XX^{e} siècle. Si bien sûr ce constat n'est pas suffisant pour valider l'hypothèse du rôle déterminant de la sécularisation, il incite à examiner les représentations des visiteurs au prisme de deux indicateurs spécifiques : la nationalité et l'âge des visiteurs interrogés.

a) Dis-moi d'où tu viens, je te dirai comment tu vois le sanctuaire

La nationalité est un critère important dans la mesure où les ressortissants de certaines sociétés sont, de fait, plus sécularisés que d'autres. Cette différence d'intensité dans la sécularisation a été mise en évidence par de nombreux sociologues, au nombre desquels David Martin qui, s'il reste dubitatif sur la pertinence du concept de sécularisation (Willaime, 2006), s'est attaché à identifier les différentes formes et intensités prises par la sécularisation dans les sociétés occidentales (Martin, 1978 : 59). Cette étude lui permet de faire apparaître différents « motifs » de la sécularisation, à la fois liés à des identités culturelles et nationales (motifs américain, anglais, scandinave, mixte et latin) et à des modèles politiques (motifs étatistes de gauche ou de droite et motif nationaliste). Etudier les représentations en fonction des nationalités prend donc ici tout son sens et sera plus pertinent que de se fonder sur la seule localisation du sanctuaire. Ainsi, si le sanctuaire de Guadalupe se situe dans un pays où la société est encore très fortement imprégnée par le catholicisme, on a pu noter que la part de la modalité « lieu de culte et de pèlerinage » était bien plus faible que dans des sanctuaires français tels que Lourdes, où la sécularisation de la société et de l'espace est pourtant bien avancée. Il faut alors voir qu'environ un tiers des personnes interrogées au sanctuaire de Guadalupe n'étaient pas de nationalité mexicaine (mais plutôt américaine ou de pays européens) pour comprendre cet apparent paradoxe

Au cours de mes enquêtes sur le terrain, j'ai pu constater que la nationalité était bien souvent corrélée aux pratiques, notamment en ce qui concerne les pratiques rituelles : les Mexicains ont par exemple une manière tout-à-fait particulière de se signer (ils enchainent trois signes de croix très rapides puis embrassent la main avec laquelle ils se sont signés), les Italiens n'oublient jamais de se découvrir en entrant dans une église tandis que les Français oublient presque systématiquement, etc. Ces différences de comportement dans les lieux de culte sont perçues par les recteurs eux-mêmes. Ainsi, Don Segundo Perez, recteur de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle, me disait en août 2015 : *« Les touristes, comme partout, sont très impertinents : ils veulent entrer, ils poussent, montent partout… Il faut reconnaître que les Français ne font pas partie des plus éduqués, malheureusement (…). Les Français disent « ceci est à tout le monde ! » ».* Effectivement, en France, en vertu de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, les lieux de culte sont pour la plupart propriété de l'Etat et ouverts à tous, ce qui peut expliquer ce comportement, y compris à l'étranger. Cette manière de concevoir les lieux de culte influence également les représentations.

Parmi les 656 personnes qui ont répondu à l'enquête dans les treize sanctuaires où elle a été menée, 43 nationalités sont représentées. Du fait de la prédominance des terrains français, 58,1% du total des réponses ont été données par des ressortissants français. Les autres nationalités les plus représentées sont également liées aux pays dans lesquels se situaient les terrains d'enquête (Italiens, Espagnols, Irlandais, Portugais). Dans chaque sanctuaire cependant, mis à part à Pontmain, des visiteurs étrangers ont toujours pu être interrogés. Pour un certain nombre de nationalités, cependant, je n'ai, dans mon panel complet, qu'un ou deux représentants du pays concerné. J'ai donc choisi de traiter les données recueillies par grandes aires géographiques, en tenant compte du rapport à la religion dans ces dernières. Ce regroupement aboutit aux résultats suivants (graphe 6) :

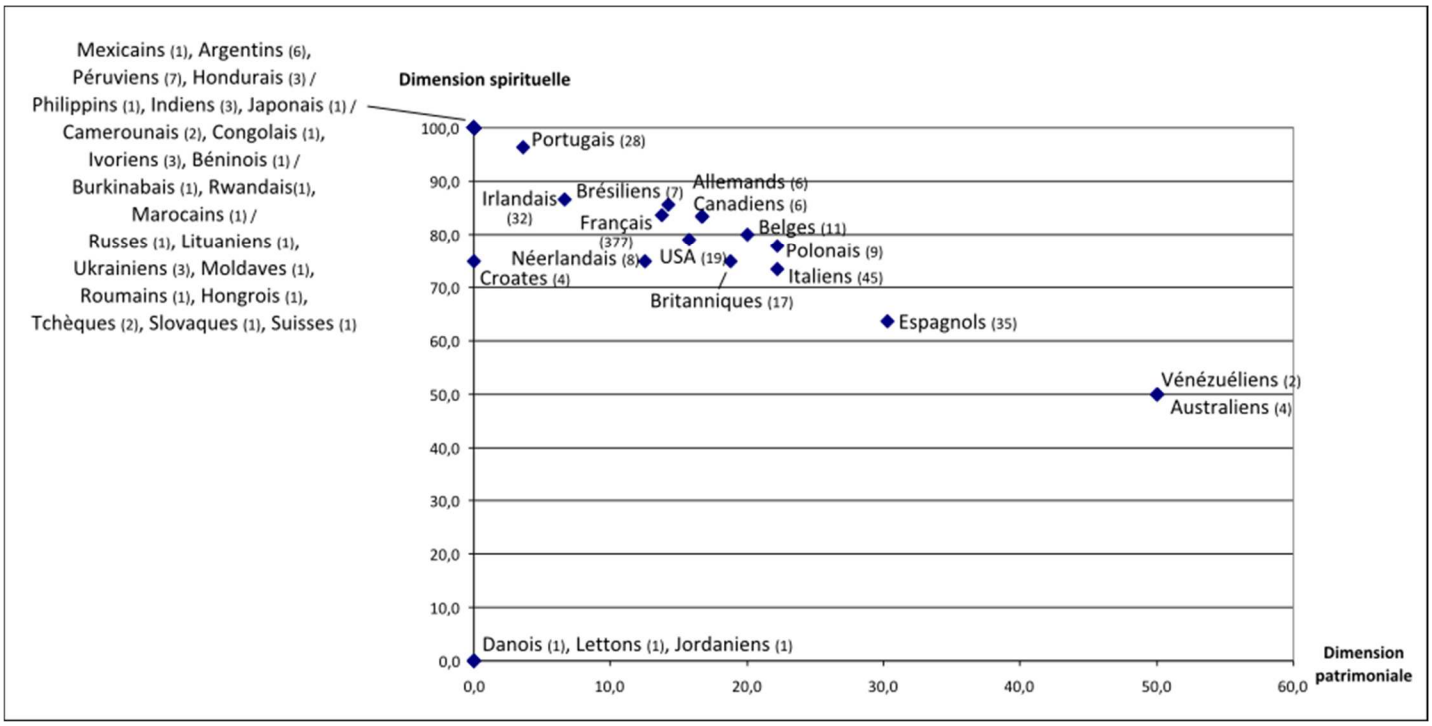


Graphe 6 : Représentations du sanctuaire pour les visiteurs interrogés, en fonction de leur aire culturelle d'origine
(Réalisation : M.-H. Chevrier, mai 2016, d'après enquêtes)

Ces résultats me renvoient à une remarque faite par un visiteur hongrois interrogé à Sainte-Croix-de-Jérusalem. Venu à Rome avec sa femme dans le but de faire le pèlerinage de toutes les églises de Rome, c'est d'un ton légèrement excédé qu'il m'explique : *« Les touristes font fuir le religieux. Ils ne connaissent rien et sont sans vergogne. Les Chinois ne connaissent pas, de toute façon, alors ils sont attentifs et ils respectent. Mais les Européens… »*. Ce visiteur met ici, certes de manière caricaturale, clairement en avant la spécificité du rapport des Occidentaux, et plus particulièrement des Européens, avec le religieux. C'est apparemment une évolution tout particulièrement occidentale de considérer des lieux de culte – certes mis en tourisme mais n'en gardant pas moins leur caractère premier de lieu de culte – en premier lieu comme des éléments du patrimoine. Effectivement, les quelques visiteurs des continents asiatique et africain que j'ai pu interroger ont tous mis en avant la primauté du caractère religieux du monument. Néanmoins, il faut d'emblée prendre ses distances avec la conclusion déterministe que l'on est logiquement tenté d'en tirer : la nationalité n'est pas le seul critère qui amène ou non à mieux reconnaître le religieux pour ce qu'il est. Entrent également en ligne de compte la proximité ou l'éloignement géographique et culturel, c'est-à-dire la familiarité ou l'altérité. C'est finalement ce qu'illustrent en substance les propos du visiteur hongrois lorsqu'il dit que *« les Chinois ne connaissent pas de toute façon »*. Effectivement, ce qu'ils savent des églises en général est qu'il s'agit de lieux sacrés pour les chrétiens. Forts de cette connaissance, il est logique qu'ils se représentent les sanctuaires comme des lieux de culte et de pèlerinage. C'est d'ailleurs en général le motif de leur visite au sanctuaire : voir à quoi ressemblent les lieux de culte des chrétiens. Le P. Gilles Sanders, chapelain de la basilique de Fourvière, est ainsi très soucieux d'assurer un accueil spirituel dans le sanctuaire, qu'il destine prioritairement aux visiteurs étrangers et, tout particulièrement aux Chinois dont il a appris la langue. Il a, de ce fait, pu remarquer que les visiteurs chinois se laissent facilement aborder, posent des questions, restent souvent à la messe et repartent avec un exemplaire du Nouveau Testament en chinois que le prêtre leur offre (annexe 25, entretien 8). Le recteur du sanctuaire de la rue du Bac, le P. Ponsard, fait sensiblement ce même constat d'une curiosité vis-à-vis du christianisme et de ses lieux chez les visiteurs japonais qu'il accueille.

Parmi les terrains étudiés, cette corrélation représentations / nationalité était particulièrement remarquable au sanctuaire de Fourvière où les réponses étaient parfaitement fonction de l'importance accordée à la religion (catholique en particulier) dans le pays d'origine des visiteurs. En effet, les visiteurs étrangers percevant Fourvière comme un lieu de culte étaient originaires d'Espagne, du Cameroun et des Philippines, pays où la religion tient une place importante ; tandis que ceux percevant le sanctuaire comme un monument du patrimoine ou un lieu de détente étaient tous anglo-saxons (Royaume-Uni, Canada). Non seulement les représentations des sanctuaires construites par les visiteurs sont fonction du degré de sécularisation de la société mais elles peuvent

même constituer un indicateur du degré de sécularisation. Bien sûr, le panel de visiteurs constitué pour cette thèse sur l'ensemble des sanctuaires ne saurait être considéré comme parfaitement représentatif (notamment en ce qui concerne les visiteurs africains et asiatiques, nettement sous-représentés) mais il indique bien la tendance générale déjà dégagée par nombre d'études empiriques réalisées en sociologie et que Danièle Hervieu-Léger résume ainsi : « L'Europe est en effet, (…), la seule aire géographique et culturelle (avec le Canada) dans laquelle le schéma idéaltypique de la sécularisation comme repli social et culturel de la religion trouve véritablement à s'appliquer, par opposition avec les autres continents, Etats-Unis compris. » (Hervieu-Léger, 2010 : 1156). En admettant alors que, plus une société est sécularisée, plus la dimension patrimoniale d'un lieu de culte est perçue, il est intéressant de placer les ressortissants français et étrangers interrogés sur les deux axes (dimension spirituelle et dimension patrimoniale) déjà utilisés précédemment :



Graphe 7 : Evolution de la représentation des sanctuaires visités pour les visiteurs interrogés, en fonction de leur nationalité
(Réalisation : M.-H. Chevrier, juillet 2016, d'après enquêtes)

Ce graphique montre bien les limites du panel de visiteurs interrogés : certaines nationalités ne sont représentées que par un ou deux ressortissants, ce qui donne des chiffres un peu trop idéaux (taux de 100% très nombreux, 50/50 chez les Vénézuéliens car seulement deux ressortissants ont été interrogés et chacun avait un avis différent). Néanmoins, ce graphique vient appuyer et affiner le précédent car, comme le rappelle Danièle Hervieu-Léger : « chacune des sociétés européennes porte au présent la marque de l'enracinement religieux qui lui est spécifique » (Hervieu-Léger *in* Azria / Hervieu-Léger, 2010 : 1155). Ce sont effectivement parmi les ressortissants de pays européens

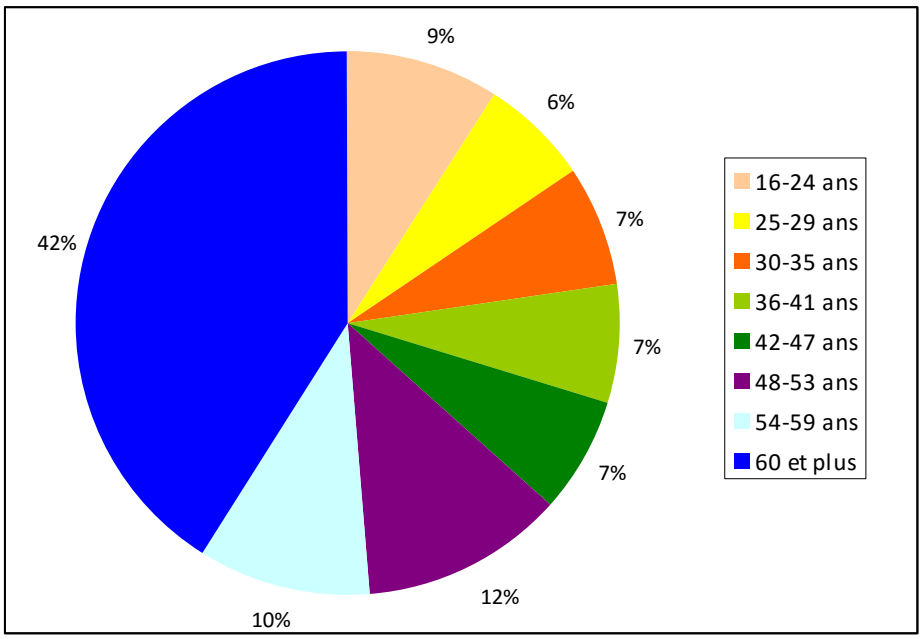
et anglo-saxons, plus sécularisés, que la dimension patrimoniale des lieux de culte est de plus en plus perçue comme primant sur sa dimension spirituelle, celle-ci n'étant pas pour autant effacée mais tendant à devenir secondaire. Là encore, le continuum des représentations est indéniable. Si l'impact de la sécularisation peut être étudié à l'aide d'une comparaison entre nationalités, il faut également passer les représentations au crible de l'âge des visiteurs interrogés pour distinguer réellement les effets de ce processus.

b) Sécularisation et hétérogénéité des représentations

La sécularisation influe sur les représentations des lieux sacrés : voilà qui est clairement établi. Mais comment se traduit concrètement cette influence ? Est-ce un basculement, une subversion ou une fragmentation des représentations qui se produit sous l'effet de la sécularisation ? L'étude des représentations en fonction de l'âge des visiteurs peut éclaircir ce point. En effet, alors que les visiteurs les plus âgés ont généralement été élevés dans un contexte où l'impact social de la religion était encore très fort (y compris en Europe occidentale), les plus jeunes sont, eux, habitués à vivre dans une société et un espace public sécularisés. Les espaces sacrés n'ont de fait nécessairement pas la même signification pour des visiteurs d'âges différents.

D'une manière générale, tous les sanctuaires du panel étudié sont majoritairement fréquentés par des visiteurs ayant plus de 60 ans. A cela, deux explications : d'une part il s'agit de personnes généralement retraitées qui ont donc le temps de voyager. D'autre part, l'appartenance et la pratique religieuses sont plus fortes dans les tranches les plus âgées de la population et ce, particulièrement dans la majorité des pays occidentaux dont les ressortissants sont ici bien représentés[39]. La population active est largement sous-représentée dans le panel de visiteurs interrogés. Dans certains sanctuaires, certaines classes d'âge sont même totalement absentes (cf. graphe 9 : Pontmain, Fourvière et Sainte-Anne-d'Auray).

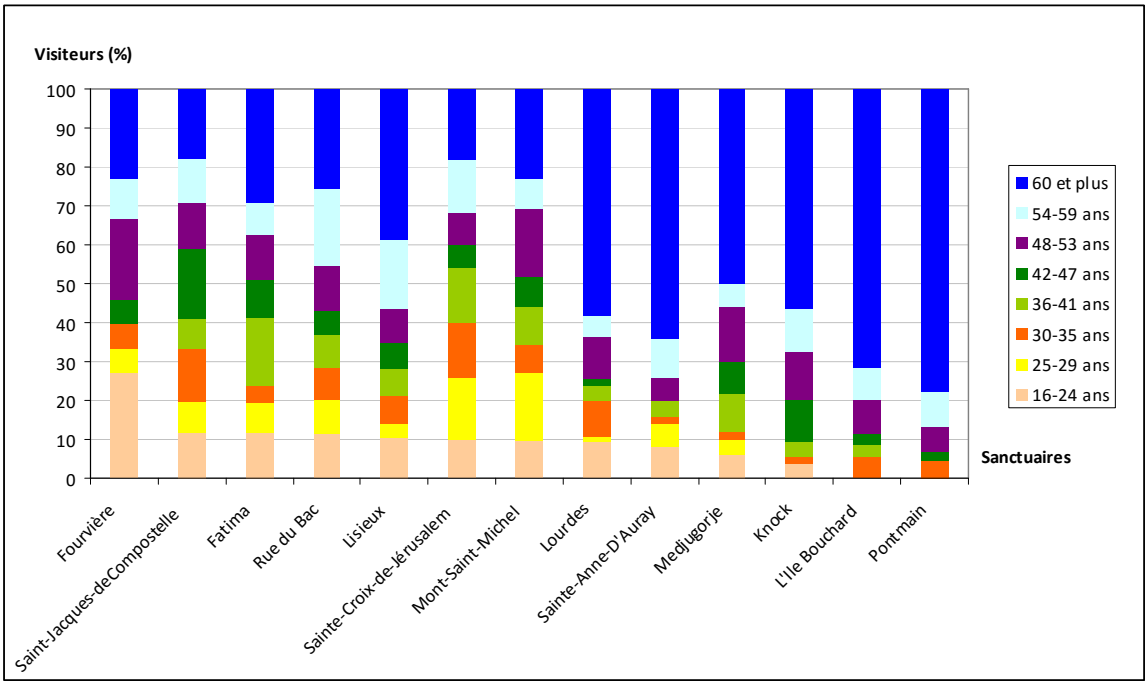
[39] Pour une approche statistique de l'évolution des religions dans les sociétés européennes, l'Enquête sur les valeurs des Européens (dont la dernière a eu lieu en 2008) fournit des données très intéressantes. On peut également se référer aux travaux de Pierre Bréchon (qui a notamment analysé les résultats de cette enquête), ainsi qu'au site du Projet Eurel, piloté par l'université de Strasbourg.



Graphe 8 : Age des visiteurs interrogés dans l'ensemble des sanctuaires
(Réalisation : M.-H. Chevrier, juillet 2016, d'après enquêtes)

Au vu de ces résultats et conscient de la sécularisation de plus en plus importante de la société, il est tentant de formuler l'hypothèse d'un déclin de l'intérêt pour les sanctuaires parmi les jeunes générations. Pourtant, les visiteurs les plus jeunes ne sont pas absents des sanctuaires, comme le montre ici la part des 16-30 ans (lycéens et étudiants pour la plupart) qui constituent 15% des visiteurs interrogés. Cette répartition des classes d'âge révèle que les sanctuaires sont des lieux dans lesquels on se rend sur son temps libre. Les plus jeunes profitent des vacances scolaires ou universitaires tandis que les plus âgés profitent de la retraite. Si cette observation paraît évidente pour une visite touristique des sanctuaires, elle nous informe également sur un changement survenu dans la pratique du pèlerinage : **le temps du pèlerinage s'est sécularisé en Europe**, contrairement à ce que j'ai pu observer lors de mes séjours de terrain au Mexique (2010 et 2011). Le pèlerinage à Guadalupe se fait en effet aussi bien sur le temps scolaire et le temps de travail que sur les jours de congés, le temps consacré au pèlerinage primant sur celui dévolu à d'autres activités, tandis qu'en Europe, le temps du pèlerinage est pris sur celui des vacances. Le temps consacré au pèlerinage est celui qui reste une fois toutes les autres tâches accomplies.

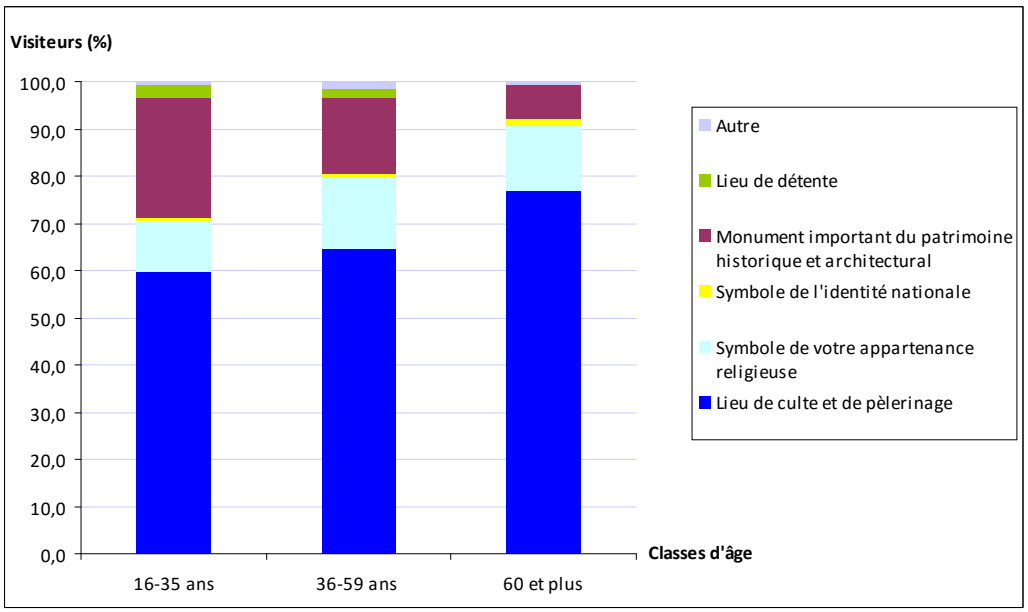
Avant de passer les représentations au crible de l'âge des visiteurs, il est important de noter que toutes les classes d'âges ne se retrouvent pas en proportions égales dans l'ensemble des sanctuaires étudiés (graphe 9).



Graphe 9 : Age des visiteurs interrogés dans les différents sanctuaires
(Réalisation : M.-H. Chevrier, juillet 2016, d'après enquêtes)

Sainte-Croix-de-Jérusalem et le Mont-Saint-Michel se distinguent en ce qu'ils accueillent un public de visiteurs de tous âges en proportions relativement équilibrées. Ils comptent également parmi les lieux les plus touristiques du panel. Les sanctuaires les plus locaux (L'Ile-Bouchard et Pontmain), en revanche, sont aussi les plus « vieux » en termes de visiteurs : aucun visiteur de moins de 30 ans n'y a été interrogé. De même, étant donné que les enquêtes ont été réalisées au moins de juillet et au moment du Grand Pardon qui est un des pics de fréquentation de l'année, la proportion de jeunes visiteurs à Sainte-Anne-d'Auray peut être considérée comme négligeable. Cette répartition des classes d'âges est en soi un premier indice sur les représentations que les visiteurs forment des lieux : il y aurait des sanctuaires correspondant davantage aux jeunes et d'autres qui seraient aujourd'hui « démodés ». Ces lieux « démodés » coïncident avec des sanctuaires très liés à l'identité locale et régionale, tandis que les sanctuaires les plus fréquentés par les jeunes ou les actifs sont ceux qui sont le plus ancrés dans l'urbain, devenant ainsi des lieux de rencontre au cœur de la ville (Fourvière par exemple), ou dans la mondialisation (Saint-Jacques-de-Compostelle, creuset des rencontres internationales par le biais du chemin ; Fatima, Lourdes ou le Mont-Saint-Michel jouissant d'une renommée internationale). Ces lieux fréquentés par les jeunes sont aussi les plus touristiques, ce qui permet d'envisager le fait qu'effectivement, les jeunes ayant toujours évolué dans une société et un espace public sécularisés sont plus enclins à envisager les sanctuaires comme des sites touristiques. Cela semble apporter une nuance à la thèse dégagée par Yi Fu Tuan (1974) d'une pérennité des lieux sacrés. En effet, cette pérennité implique, pour le géographie américain, l'idée

que ces lieux sacrés n'ont pas à être redéfinis à chaque génération. Or l'exemple des sanctuaires nous montre d'une part que certains lieux sacrés peuvent être boudés par les nouvelles générations et d'autre part que, si le lieu sacré, dans sa dimension territoriale, n'est pas redéfini, c'est le caractère sacré lui-même de ce lieu qui prend un nouveau sens. Ainsi si une pierre est jetée dans le jardin de Yi Fu Tuan, une autre est apportée à l'édifice de Glenn Bowman (2013), qui pense le sacré comme devant être défini à l'échelle de l'individu.



Graphe 10 : Représentation du sanctuaire pour les visiteurs interrogés, en fonction de leur âge
(Réalisation : M.-H. Chevrier, mai 2016, d'après enquêtes)

Le choix de regrouper les classes d'âges en trois grandes tranches est ici influencé par différents facteurs : d'une part, ces trois groupes d'âges correspondent à grands traits à trois générations différentes : celles des *baby-boomers* (60 ans et plus), de leurs enfants (36-59 ans) et petits-enfants (16-35 ans). Chaque génération a grandi dans un contexte social où la place de la religion était différente : encore très présente dans l'éducation des *baby-boomers* mais contestée par ceux-ci ; très contestée et disparaissant de plus en plus de la sphère publique chez la génération suivante ; admise comme un fait culturel parmi tant d'autres (et ainsi relativisée) chez les 16-35 ans. Ces trois catégories correspondent également globalement, dans le modèle occidental, à des situations de vie différentes : études et arrivée dans le monde du travail pour les 16-35 ans, vie active et construction de la cellule familiale pour les 36-59 ans, retraite pour les plus de 60 ans.

L'évolution des représentations des sanctuaires au fil des générations est ici flagrante. Là encore, pas de basculement mais un continuum dans lequel la dimension spirituelle décline au profit de la dimension patrimoniale et même récréative (les jeunes étant les plus nombreux à avoir choisi la modalité « lieu de détente »). Plus les visiteurs sont sécularisés, plus leurs manières d'envisager le lieu se fragmentent et sont hétérogènes. Cela témoigne d'une relativisation de la religion : non que

les jeunes n'aient plus de rapport au sacré, mais ce rapport ne passe plus nécessairement par la médiation d'une religion ni par le support de l'espace. La relation au divin peut se faire directement et les lieux de culte sont dès lors envisagés uniquement dans leur matérialité et plus dans leur rôle de point d'accès au sacré.

Le continuum des représentations mis en évidence et lié à la sécularisation de la société pose donc la question de l'évolution de la valeur sacrée elle-même et de son « incarnation » dans l'espace. Tout paraît indiquer que l'intensité de la valeur sacrée subit des variations sous l'effet de la sécularisation et que ces variations ont des répercussions sur l'espace. Ce sont les variations d'intensité de cette valeur sacrée qu'il importe alors de saisir à toutes les échelles.

3- La valeur sacrée au sein des sanctuaires : continuum ou discontinuité ?

La carte 5, indiquant les principaux sanctuaires européens ouvrait déjà à l'idée que, si tous les sanctuaires sont des espaces sacrés et se voient accorder une certaine valeur en tant que tels, certains sont néanmoins plus reconnus et valorisés que d'autres. Seuls quelques-uns bénéficient d'une reconnaissance internationale. Même aux yeux de l'Eglise catholique, tous n'ont pas le même rang : certains ont le titre de sanctuaire et bénéficient d'une reconnaissance officielle du caractère surnaturel des faits survenus en leur sein (Lourdes, Pontmain…) tandis que d'autres ne parviennent pas à obtenir cette reconnaissance (San Damiano, Medjugorje, cf. infra, chap.8). Existe donc une hiérarchisation des espaces sacrés à petite échelle qui apparaît de manière évidente. Cependant, ce que l'étude des représentations montre est que, comme le pressentait déjà Abraham Moles, cette hiérarchisation des espaces sacrés ne se fait pas qu'*entre* les sanctuaires. Elle a également lieu *en leur sein* (Moles, 1972). Très dépendante des perceptions des visiteurs, cette échelle du sacré est, par là-même, en perpétuelle évolution. Si le sacré n'est jamais totalement absent dans l'enceinte du sanctuaire, son intensité varie. Comment parvenir à saisir les fluctuations du cours de la valeur sacrée dans l'espace ? C'est un des grands enjeux du travail de terrain.

BOITE A OUTILS : COMMENT SAISIR ET REPRESENTER LES VALEURS ?

- **Demander aux visiteurs de classer les lieux**

Comment parvenir à estimer cette valeur plus ou moins sacrée ? Estimer la valeur d'un espace signifie être capable de placer cet espace sur une échelle. Cette valeur existe dans l'esprit des visiteurs, il faut donc trouver un moyen de la saisir. Certes, l'analyse des comportements, comme le proposait Abraham Moles dans sa *Psychosociologie de l'espace* (1972), est un premier outil de saisie. Mais comment faire lorsque les visiteurs ne possèdent plus les codes du comportement à tenir dans un lieu sacré, comme c'est le cas dans une société fortement sécularisée ? Si un visiteur n'enlève pas sa casquette, ne fait pas de génuflexion ni de signe de croix et donne tout haut ses impressions à son voisin parce qu'il ne sait pas qu'il n'est pas censé agir de la sorte, cela veut-il pour autant dire qu'il ne considère pas l'espace comme sacré ? Cela n'est plus si évident. J'ai donc cherché un moyen de saisir la perception du sacré à travers mes questionnaires et non uniquement à travers l'observation des comportements.

Pour ce faire, à l'aide du plan et de la description des sanctuaires, j'ai listé, pour chaque lieu étudié, les points d'intérêt que j'ai regroupés, sans chercher à les classer, dans un tableau (par exemple, j'ai pris soin, dans le cas de Lourdes, de ne pas faire apparaître la grotte en premier dans le tableau). Les visiteurs interrogés devaient alors attribuer des numéros à ces lieux, en les classant selon l'importance qu'ils leur accordaient : le lieu leur paraissant le plus important se voyait attribué 1, un peu moins important 2, etc. Pour les sanctuaires de plus grande superficie, la liste est longue (jusqu'à 12 propositions dans le cas de Lourdes), tandis que pour les sanctuaires dont le périmètre se limite à une chapelle ou une église, ce sont davantage des points d'intérêt à l'intérieur de celles-ci qui sont listés (rue du Bac, Sainte-Croix-de-Jérusalem). Les listes sont donc propres à chaque sanctuaire mais comparables dans la mesure où chaque lieu fait partie d'un des types d'espaces ou de points d'intérêt que l'on retrouve dans tous les sanctuaires.

- **Trouver la représentation graphique appropriée**

Une fois ce classement des lieux par visiteur récolté, la question demeure de savoir comment représenter les résultats de manière satisfaisante. Le classement réalisé par chaque visiteur indique deux éléments essentiels : l'intensité de la valeur perçue en différents points du sanctuaire et la représentation globale que chacun a du lieu, elle-même influencée par les perceptions du visiteur mais aussi par ses connaissances préalables.

La représentation de l'espace qui est alors saisie est une représentation mentale subjective qui diffère de la représentation savante habituelle, se voulant objective (plan du sanctuaire). Pour traduire graphiquement cette représentation mentale, Abraham Moles fait la proposition d'établir des lignes isosacrées sur le modèle des courbes de niveau. Cette méthode a pour avantage de conserver le plan du sanctuaire et donc de permettre de toujours bien identifier chaque lieu. Elle donne également l'idée de relief qui traduit bien ce qui se passe dans l'esprit des visiteurs. En effet, un point auquel le visiteur accorde une valeur sacrée plus importante est un point qui ressort de l'espace commun, une sorte de sommet.

L'inconvénient de cette représentation avec des lignes isosacrées réside dans sa lisibilité : à l'échelle d'un sanctuaire de vaste superficie comme Lourdes ou Medjugorje, cela ne pose pas de problème mais pour une seule chapelle ou basilique (rue du Bac, Sainte-Croix-de-Jérusalem), cela devient plus compliqué. Néanmoins, les lignes isosacrées, reposant sur l'observation des pratiques spatiales, permettent de tirer les premières conclusions générales. Pour une représentation immédiatement lisible et fondée non plus sur les pratiques mais sur les réponses des visiteurs, j'ai d'abord pensé à l'application d'un gradient de couleur : le lieu classé en premier serait représenté dans la couleur la plus chaude et ainsi de suite jusqu'à la couleur la plus froide. Cependant, ce mode de représentation ne me paraissait pas traduire les images mentales de manière satisfaisante. En effet, lors de la construction d'une représentation mentale d'un espace, l'espace topographique est déconstruit : certaines portions d'espace sont totalement ignorées et disparaissent tandis que d'autres prennent des proportions bien plus importantes que celles qu'ils ont en réalité. L'espace se trouve totalement déformé. Le meilleur moyen de traduire cette déformation m'a donc paru être l'anamorphose.

Afin de réaliser techniquement cette anamorphose, je me suis servie du classement donné par les visiteurs pour attribuer un « score » à chaque point d'intérêt classé. Prenons l'exemple du Mont-Saint-Michel : dans ce cas, six lieux principaux étaient proposés. Les visiteurs interrogés les ont classés de 1 à 6, 1 étant le plus important. A partir des réponses obtenues, il est possible d'attribuer à chaque lieu un nombre de points. Le lieu étant classé en premier obtient 6 points, celui classé en deuxième en obtient 5, le troisième 4, etc. pour chaque visiteur interrogé. Chacun des six lieux obtient à la fin un certain score qui donne une idée de sa valeur : le lieu obtenant le score le plus élevé est celui qui a le plus de valeur aux yeux des visiteurs. La carte par anamorphose est alors réalisée à partir de ces scores, imposant une déformation aux différents points et lieux classés. Certains disparaissent tandis que d'autres prennent une place bien plus importante : c'est la carte de la valeur des lieux.

a) Des lignes isosacrées qui mettent à mal l'idée d'un continuum de la « densité de sacré » au sein des sanctuaires

« L'intérêt de Lourdes est là. La grotte ! Enlevez l'inutile statue nichée dans l'embrasure où la Vierge parut et l'envolée commence. (…) C'est un grand silence ; tous, agenouillés, s'absorbent et il semble qu'il faille, maintenant que la grotte est encore abordable, se hâter d'obtenir de la Madone les grâces que l'on souhaite » (J.-K. Huysmans, 1906). Ces quelques phrases de l'écrivain concernant

la grotte traduisent parfaitement ce que l'on peut observer encore aujourd'hui à Lourdes : l'important, pour tous les visiteurs, c'est la grotte. Celle-ci est au cœur de toutes les représentations mentales du lieu et est connue comme le point central du sanctuaire. Là, les comportements changent : beaucoup de visiteurs stationnent devant la grotte, assis, debout ou à genoux, les yeux fermés ou fixés sur un point de la cavité rocheuse. Ceux qui ne font que passer stoppent leurs conversations. D'autres avancent lentement et silencieusement dans la grotte elle-même pour en toucher la roche et y frotter différents objets. La grotte a beau être en plein air, le silence et le recueillement qui y règnent sont comparables à ceux qui caractérisent habituellement la chapelle du Saint Sacrement d'une église, contrastant à Lourdes avec ce que l'on observe sur l'esplanade ou dans la prairie. Le changement des pratiques est ici un marqueur d'une sacralité perçue comme plus importante, tout comme le pointait Abraham Moles.

Ce phénomène n'est, en effet, pas exclusif au sanctuaire de Lourdes. Dans tous les lieux étudiés, y compris ceux qui se limitent à une simple chapelle (rue du Bac) les comportements des visiteurs changent dans certaines portions d'espace considérées visiblement comme ayant une valeur plus sacrée (génuflexion, agenouillement, inclination, silence, se découvrir ou au contraire se couvrir…). En appliquant la méthode mise au point par Abraham Moles, il est intéressant de tracer les lignes isosacrées dans les sanctuaires étudiés. Je garderai ici deux exemples : celui d'un sanctuaire de grande superficie (Lourdes, figure 36) et celui d'un sanctuaire limité à un seul édifice (Saint-Jacques-de-Compostelle, figure 37).

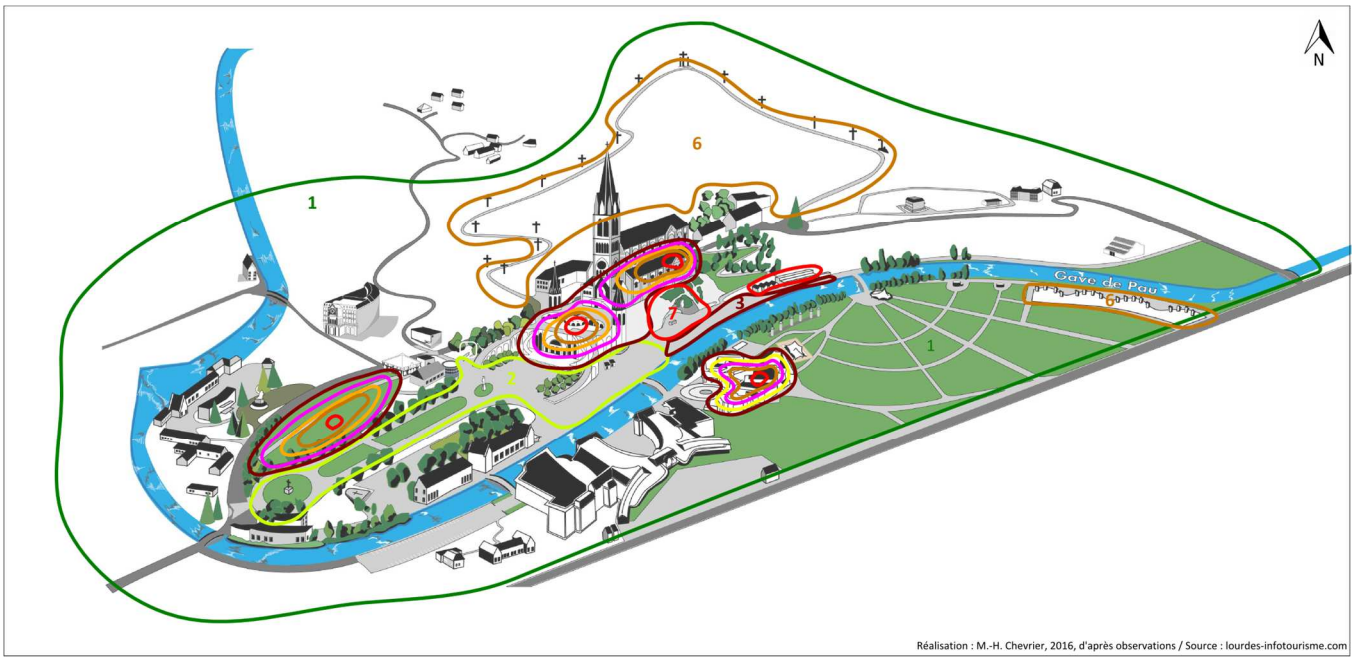


Figure 36 : Courbes isosacrées au sanctuaire Notre-Dame de Lourdes

Echelle de respect	*Echelle de présence sacralisée*
1: Courir, s'allonger, jouer, siffler	**1**: Regarder le décor circulaire
2: Parler à haute voix, chanter	**2**: Regarder l'autre (pèlerin / touriste)
3: Parler à voix basse, se découvrir / se couvrir	**3**: Regarder à terre, faire un signe de croix / génuflexion
4: Garder le silence	**4**: Regarder devant soi, s'asseoir brièvement
	5: Regarder le ciel ou le plafond, s'asseoir
	6: Regarder fixement un point, s'asseoir plus longuement
	7: Fermer les yeux, s'agenouiller

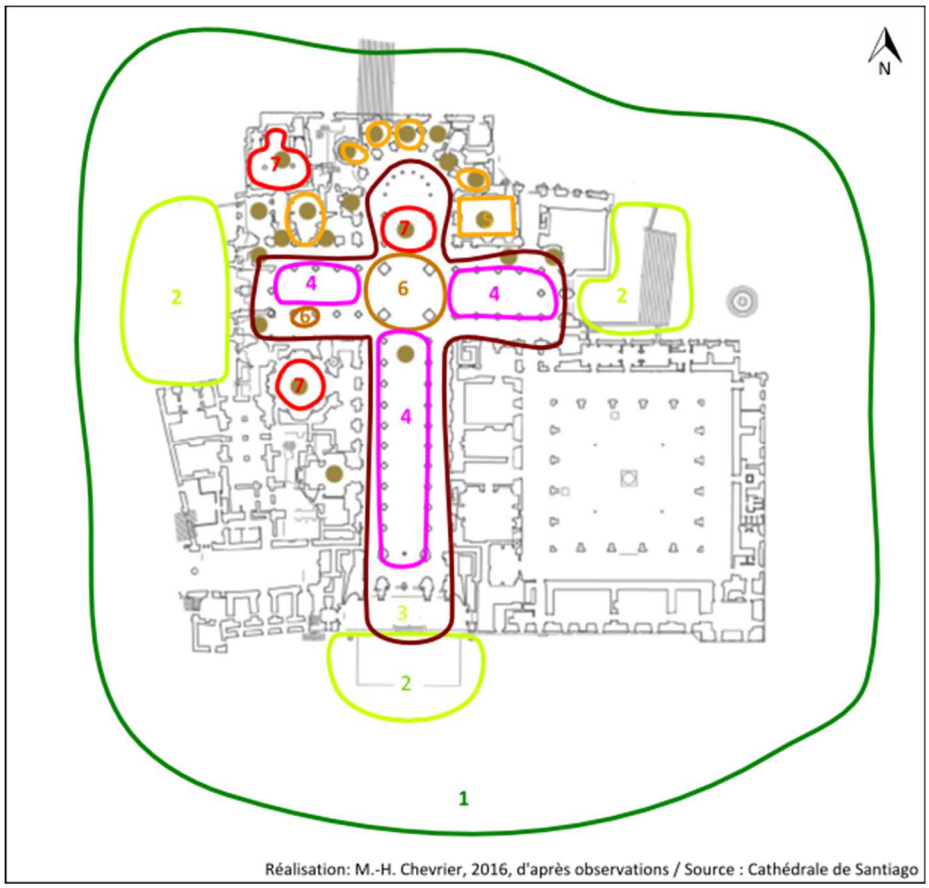


Figure 37 : Courbes isosacrées au sanctuaire de Saint-Jacques-de-Compostelle

Pour construire les courbes isosacrées, j'ai volontairement choisi comme support le plan « officiel » des sanctuaires concernés. Si l'échelle peut laisser à désirer (notamment dans le cas de Lourdes), il présente néanmoins l'avantage de faire apparaître tous les points de détails du sanctuaire, difficiles à identifier sur une représentation cartographique académique. Les échelles de comportements utilisées ici pour tracer les courbes sont reprises directement du travail d'Abraham Moles sur le cas d'un monastère roumain (Moles, 1972 : 118-119). J'y ai simplement ajouté quelques pratiques significatives que l'on peut observer dans les sanctuaires étudiés (se découvrir, tracer un signe de croix…).

Les courbes isosacrées tracées par Abraham Moles mettaient en évidence une forte continuité des comportements et donc de la valeur de l'espace. Les visiteurs arrivaient progressivement à fermer les yeux après être passés successivement par tous les stades précédents au fur et mesure qu'ils se rapprochaient du cœur du sanctuaire. A. Moles note alors que « la densité de Sacré croît régulièrement dans l'enfilade des trois ou quatre salles, presque carrées qui constituent l'église du monastère roumain » (Moles, 1972). Force est de constater qu'il n'en va pas de même dans l'enceinte des sanctuaires. Certes, au sein des églises, que ce soit dans les différentes églises du sanctuaire de Lourdes ou dans la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle, cette augmentation de densité du sacré existe. Le comportement des visiteurs, généralement, change lorsqu'ils ont passé le seuil de l'édifice. Ils baissent spontanément la voix et, lorsqu'ils connaissent les règles propres aux édifices chrétiens, pensent à enlever leur couvre-chef (pour les hommes) ou à se couvrir les épaules (pour les femmes). Au sein des églises, la chapelle ou l'autel du Saint Sacrement sont des points au niveau desquels les visiteurs font silence. C'est également le lieu où s'observent le plus de génuflexions et de stations à genoux. Plus les visiteurs s'approchent de ce point, plus ils deviennent silencieux et attentifs à ce qui les entoure. Néanmoins, contrairement à ce qui s'observait dans le cas du monastère roumain de Moles, la « densité de sacré » dans les sanctuaires peut connaître des variations brusques et des discontinuités. Ce phénomène est particulièrement bien illustré par le cas de Lourdes. En effet, alors qu'au niveau des fontaines, les visiteurs parlent encore à voix haute et s'observent les uns les autres, quelques mètres plus loin, autour de la grotte, ils restent (ou passent) en silence, concentrés sur la grotte pour ceux qui s'y arrêtent ou regardant par terre ou droit devant eux pour ceux qui ne font que passer. De même, sans transition aucune, sur l'autre rive, dans la prairie, les visiteurs peuvent s'allonger dans l'herbe, manger, faire du bruit, courir… Le continuum des comportements de Moles n'est pas la règle dans les sanctuaires. D'autant moins que le comportement adéquat à tenir dans un lieu sacré n'est plus nécessairement connu de tous.

Les courbes isosacrées mettent en évidence le double cas de figure dans lequel se trouvent les sanctuaires. D'une part, un cas de figure qu'on pourrait qualifier de « classique » dans les églises : plus on approche du cœur du lieu (c'est-à-dire le tabernacle), plus les comportements manifestent

de respect et de conscience du sacré. D'autre part, un cas de figure « exceptionnel » : le passage de points où la densité de sacré est maximale à un point où elle est minimale, sans transition. Cela peut se comprendre dans la mesure où, contrairement à ce qui se produit dans une église « ordinaire » (qui n'a pas le titre de sanctuaire), il y a dans ces lieux plusieurs cœurs : le cœur de l'édifice que constitue, comme partout ailleurs, le tabernacle ; et le cœur du sanctuaire proprement dit, qui peut être le lieu de la manifestation divine ou la châsse d'une relique. De même, tout ce qui est lié, de près ou de loin, à l'histoire exceptionnelle du lieu est investi d'une sacralité plus forte. Ces variations et discontinuités dans la « densité de sacré » au sein des sanctuaires sont prises en compte par les autorités régissant le lieu (cf. encadré ci-dessous).

L'aménagement au service du sacré

Certains éléments (tabernacle) ou événements (apparitions, miracles) manifestent la valeur sacrée dans l'espace. Ils engendrent alors, chez les fidèles pratiquants, des pratiques rituelles et un comportement particulier. La sécularisation progressive de la société aboutit cependant au fait que l'intensité de cette valeur sacrée n'est plus nécessairement perçue par tous. Apparaissent ainsi des comportements déplacés dans ces lieux : à Lourdes, de plus en plus de visiteurs téléphonent bruyamment devant la grotte ou s'interpellent les uns les autres pour se photographier, sans égards pour les visiteurs qui désirent se recueillir. La présence de bénévoles assurant un service d'ordre n'étant ni suffisante, ni satisfaisante, les autorités du sanctuaire ont élaboré un projet de réaménagement de l'espace de manière à ce que la configuration des lieux incite les visiteurs au respect et au recueillement. M. Joël Luzenko, responsable communication du sanctuaire, explique le projet ainsi :

« S'il y a eu tous ces travaux de réaménagement de la grotte ces deux dernières années, ça dit aussi quelque chose : c'est qu'on revient, on retourne au cœur de Lourdes qui est la grotte. Donc c'est pour ça qu'actuellement le sanctuaire investit beaucoup sur la grotte, l'espace grotte, pour lui redonner tout son sens sacré par rapport aux pèlerins d'aujourd'hui qui sont moins habitués à venir à la grotte. Il faut être en silence, il faut ranger les portables… Le souhait de l'évêque ça a été de dire « on va réaménager la grotte ». En effet, si on retourne 60 ans, 70 ans en arrière, on n'y aurait jamais pensé parce que quand on arrivait à la grotte, tout le monde avait ce truc de se dire « c'est la grotte, on se tait » et tout ça… Ce n'est plus forcément le cas aujourd'hui, donc redonner de la sacralité à la grotte, qui est le lieu historique, ça a été le souhait de notre évêque pour s'adapter aux nouveaux pèlerins qui n'ont pas forcément l'habitude… » (Entretien du 25 avril 2016, annexe 25, entretien 6)

Les travaux prévoient un réaménagement de « l'espace grotte » déplaçant les fontaines pour les installer à la sortie de la grotte et les brûloirs pour les installer sur l'autre rive du Gave, en face de la grotte. Est également prévu le réaménagement de l'espace d'attente pour les piscines, afin qu'il soit plus agréable et propice au recueillement. La première phase du projet est achevée et a vu la mise en place d'un espace arboré jouxtant la grotte et d'une « zone de silence » devant celle-ci, bien délimitée par des barrières et un dallage différent (cf. photo ci-contre).

Cliché : M.-H. Chevrier, avril 2016

Les lignes isosacrées sont un outil utile pour mettre en évidence, à partir de simples observations, l'existence d'une échelle de la valeur sacrée au sein des sanctuaires. Contrairement à ce qui se produit dans une église « ordinaire », des « pics » de densité du sacré s'individualisent au cœur des sanctuaires, introduisant une discontinuité spatiale. En outre, l'exemple du projet de réaménagement de l'espace du sanctuaire de Lourdes montre que cette échelle de la valeur sacrée est mise à mal par la sécularisation et est dès lors maintenue par la mise en place d'une signalétique très claire (panneaux demandant le silence, délimitation de zones de prière, présence d'un service d'ordre…). L'observation des pratiques spatiales ne suffit donc pas pour établir l'échelle de la valeur sacrée interne au sanctuaire. En effet, les comportements révélateurs du respect du sacré (se découvrir, faire silence, etc.) peuvent aussi bien relever du respect des règles propres au lieu que de la conscience de se trouver dans un espace sacré. Ainsi, les comportements ne traduisent pas nécessairement ce que ressentent individuellement les visiteurs. Pour recueillir ce type de données, il convient d'interroger directement les visiteurs.

b) Une hiérarchisation de l'espace plus ou moins consensuelle : des discontinuités spatiales qui traduisent un changement de perception du sacré

Au-delà de l'observation des comportements, le meilleur moyen d'évaluer l'importance prise par les lieux pour le visiteur est encore de lui poser directement la question. Si cela a pu surprendre les visiteurs interrogés de devoir classer les lieux par ordre d'importance, ils n'ont pas pour autant trouvé la question saugrenue, mis à part à la rue du Bac où une part importante d'enquêtés m'ont répondu que tout était important dans l'église, pas plus tel point que tel autre. Bien souvent, dans ce sanctuaire, les visiteurs n'avaient même pas remarqué la plupart des points et objets qui étaient à classer. Cependant, la chapelle de la rue du Bac avait pour eux, dans son ensemble, une importance particulière et une forte valeur sacrée. Il est à noter, pour comprendre ce cas particulier, que la quasi-totalité des visiteurs de ce sanctuaire sont, si ce n'est des pèlerins, du moins des croyants, généralement pratiquants. Ils sont donc au fait de ce que représente l'église et de l'importance et de la signification que revêtent certains éléments.

De l'ensemble des réponses obtenues au cours de ces enquêtes, il appert que, bien souvent, seuls quelques points très précis revêtent de l'importance aux yeux des visiteurs. En effet, dans la totalité des sanctuaires, peu sont les visiteurs qui sont allés jusqu'au bout du classement. La majorité se sont contentés de deux ou trois choix, à la fois par « paresse » mais en même temps parce que les autres lieux ne leur parlaient pas (leur étant inconnus ou ne leur semblant pas importants). Avant d'attribuer un « score » à chaque lieu puis de réaliser et d'étudier les cartes par anamorphose, il est intéressant d'observer plus particulièrement les résultats du classement des lieux (traduits sous forme de graphiques, annexe 17).

Un premier groupe de sanctuaires s'individualise, comprenant Pontmain, Lourdes, L'Ile-Bouchard, Sainte-Anne-d'Auray et Knock. Dans tous ces sanctuaires, ***l'attribution de la valeur est très homogène***. Le premier choix est le même pour au moins 60% des personnes interrogées ou plus. Fait remarquable, tous sont des lieux d'apparitions et le point considéré comme le plus important est précisément l'endroit précis de l'apparition (à Lourdes, L'Ile-Bouchard et Knock) ou l'édifice construit pour faire mémoire de cette apparition lorsqu'elle a eu lieu dans le ciel du village (Pontmain, Sainte-Anne) : comme l'écrit Roger Caillois (1939), le point central ici est bien « l'endroit où le ciel touche la terre ». Le sacré (ici sacré religieux) se cristallise en un point précis.

A l'inverse, deux autres sanctuaires se distinguent par le fait qu'aucun lieu ne domine réellement : Medjugorje et Saint-Jacques-de-Compostelle. ***L'attribution de la valeur y très hétérogène*** : tous les lieux soumis au classement ont été placés en première position par au moins un visiteur. Certains remportent bien sûr davantage de suffrages mais sans véritablement distancer nettement les autres. Qu'en déduire ? Que le sacré est plus diffus dans ces deux sanctuaires ? Plus subjectif ? Il est vrai que, dans le cas de Medjugorje, il n'y a pas de discours « officiel » de l'Eglise. L'histoire et surtout la géographie du lieu sont moins connues que dans le cas de Lourdes par exemple et, les apparitions n'étant pas reconnues par l'Eglise, les récits en sont très nombreux et variés. Chacun arrive donc dans le sanctuaire avec sa propre représentation, souvent très floue. Beaucoup des visiteurs interrogés venant pour la première fois ont souligné qu'ils ne savaient pas exactement à quoi s'attendre et qu'ils étaient ici pour *« voir par eux-mêmes »*. Tout se passe finalement comme si ces visiteurs avaient un profond désir d'objectivité et arrivaient avec le regard le plus neutre possible (même si la neutralité absolue est impossible). En outre, Medjugorje a ceci de particulier que les apparitions sont censées avoir toujours lieu quotidiennement à trois des six voyants, quel que soit l'endroit où ceux-ci se trouvent. S'il y a donc bien des lieux faisant référence à des faits précis (colline des apparitions, église Saint-Jacques), la présence de la Vierge est perçue comme diffuse dans l'ensemble de la ville pour bon nombre de visiteurs. Cela peut expliquer également cette hétérogénéité des perceptions. Pour ce qui est de Saint-Jacques, c'est la cathédrale dans son ensemble qui est un symbole aux yeux des visiteurs. C'est le but d'un périple de plusieurs centaines voire milliers de kilomètres. Souvent, les visiteurs ont juste pensé à la cathédrale comme à leur but, sans véritablement envisager ce qu'il pouvait y avoir à l'intérieur. Certes, il y a des démarches rituelles à accomplir mais l'objet de la démarche ne s'en trouve pas pour autant nécessairement plus valorisé que le reste de la cathédrale.

Les autres sanctuaires se placent entre ces deux extrêmes : un point d'intérêt s'individualise pour la majorité des visiteurs (entre 40 et plus de 50% des visiteurs), correspondant généralement au cœur du sanctuaire (reliques à Sainte-Croix) ou à l'édifice principal. Les perceptions sont cependant plus partagées, un ou deux autres points d'intérêt rassemblant les suffrages d'environ 20% des

visiteurs chacun. Ce sont des sanctuaires où ***l'attribution de la valeur est consensuelle sans être pour autant uniforme***.

L'échelle de valeur de l'espace des sanctuaires construite par les visiteurs est ainsi extrêmement variable. S'il avait été possible de demander aux visiteurs interrogés de dresser une carte mentale de chacun des sanctuaires visités, nul doute que sur celles-ci, certains lieux pourtant existant auraient disparu, tandis que d'autres auraient pris une importance démesurée par rapport à l'échelle. C'est que les cartes par anamorphose tentent de traduire ici.

Elles représentent le gradient de la valeur sacrée accordée à l'espace par l'ensemble des visiteurs interrogés dans le sanctuaire. Il s'agit d'une représentation qui synthétise les classements faits par chaque visiteur et donc, en quelque sorte, d'une moyenne de la valeur accordée. Cela permet d'affiner les conclusions tirées de l'analyse du premier choix de réponse donné par les visiteurs. Les quatre duos de cartes présentés ci-après (figures 38 à 45) correspondent à quatre modalités d'attribution de la valeur sacrée que l'on peut discerner :

- ***Sanctuaires dans lesquels la valeur sacrée religieuse est cristallisée dans le cœur du lieu*** :

Sur la carte par anamorphose du sanctuaire de Lourdes (figure 39), on constate aisément que la grotte est devenue totalement disproportionnée, de même que tout ce qui forme le cœur du sanctuaire (fontaines et piscines). Les églises principales voient elles aussi leur superficie augmenter tandis que des espaces annexes tels que la prairie ou les pavillons sont relégués à un rang de moindre importance. Parmi les sanctuaires étudiés, le même phénomène se retrouve dans le cas de la Rue du Bac (autel des apparitions), Knock (chapelle des apparitions), Sainte-Croix-de-Jérusalem (reliques de la Croix), Fatima (chapelle des Apparitions), Saint-Jacques-de-Compostelle (Tombeau de Saint Jacques), Guadalupe (*tilma*) ainsi que l'Ile-Bouchard et Fourvière (deux cas dans lesquels le cœur du sanctuaire et l'église principale ne font qu'un). San Damiano serait également à mettre dans cette catégorie (les pèlerins se pressent autour du « Jardin de Paradis »). Cette catégorie de représentation est très liée à la recherche (consciente ou non) d'une expérience de contact le plus direct possible avec le divin. Pour cela, le visiteur se rend dans des sanctuaires ***où le point géographique précis de la manifestation du divin ou la trace matérielle de cette manifestation revêtent une importance particulière et sont, en quelque sorte, « palpables ».*** En ce point précis qui cristallise la valeur sacrée religieuse, les pratiques profanes ne sont pas admises et les visiteurs, qu'ils soient croyants ou non, s'en abstiennent généralement.

- ***Sanctuaires dans lesquels l'église principale est considérée comme le plus important*** :

Dans le cas du sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray, la figure 43 montre une valorisation importante de la fontaine, qui constitue le cœur historique du sanctuaire (elle marque le lieu précis où la statue de sainte Anne a été miraculeusement retrouvée). Néanmoins, ce n'est pas cette fontaine qui prend le plus d'importance pour les visiteurs mais bien la basilique et, dans cette basilique, ce n'est pas tant la statue de sainte Anne qui attire les visiteurs que l'édifice tout entier. Il en va de même à Pontmain et Lisieux (à Lisieux, les reliques de sainte Thérèse n'ont pas été majoritairement citées comme étant le plus important, ni même le Carmel, duquel Thérèse est pourtant indissociable). Cela vaut aussi pour la rue du Bac car les visiteurs n'avaient qu'à classer des éléments se trouvant à l'intérieur de cette église principale mais beaucoup ont déclaré que tout était également important : c'est l'église toute entière qui compte. Le questionnaire aurait pu susciter le même genre de remarques à Saint-Jacques-de-Compostelle étant donné que là aussi, la majorité des éléments à classer étaient des points précis de la cathédrale. Cependant, aucun visiteur ne m'a répondu que tout avait la même importance et tous m'ont donné un classement mettant en valeur le tombeau et/ou la statue de l'Apôtre, deux objets bien précis permettant une expérience matérielle de la proximité du divin. Au contraire, dans cette deuxième catégorie de sanctuaires ***la sacralité n'est pas directement liée à un point géographique précis. Elle a été transférée dans l'église principale. Ce qui compte alors est d'être dans le lieu « construit en mémoire de », dans l'environnement dans lequel a vécu un saint ou a eu lieu un fait miraculeux, mais sans qu'il y ait nécessité de voir ou toucher un point ou objet précis***. La valeur sacrée est ici plus institutionnelle : les édifices ont été décidés et construits par les autorités ecclésiastiques. Si le lieu abrite une relique potentiellement mobile, alors la venue au lieu et la vénération des reliques sont deux démarches différentes. Ce qui compte est de saisir l'atmosphère du lieu, plus que de vénérer les reliques. Ainsi, à Lisieux, la basilique et le carmel où sainte Thérèse a vécu comptent plus que ses reliques pour la majorité des visiteurs interrogés. En revanche, quand les reliques « voyagent » de paroisse en paroisse, y compris à l'étranger, alors elles font l'objet d'une vénération particulière et on se déplace pour « aller les voir ». Le déplacement des reliques peut être vu comme une forme de « spatialité extraordinaire » (Lussault) par rapport à leur « spatialité ordinaire » dans le sanctuaire.

- ***Sanctuaires où un lieu autre que le sanctuaire officiel est investi de la plus grande valeur*** :

C'est le cas, atypique, du Mont-Saint-Michel. Le lieu qui y est considéré comme le plus important, en effet, n'est pas l'église principale (qui est aussi le cœur du sanctuaire), c'est-à-dire l'église Saint-Pierre, mais l'église abbatiale (figure 41). Cela n'est en fait pas délibéré : les visiteurs sont persuadés que le sanctuaire est l'église abbatiale. Erreur compréhensible : c'est effectivement l'abbatiale qui culmine et qui est surmontée d'une gigantesque statue de l'archange visible à des kilomètres.

L'église paroissiale, pour sa part, est noyée parmi les maisons de la Grande rue. Bien des visiteurs passent sans doute devant sans même la regarder. En outre, pour atteindre l'abbatiale, il faut avoir gravi de nombreuses marches, montée qui peut prendre la dimension symbolique de l'effort qu'il faut faire pour « mériter » d'entrer au sanctuaire. La prouesse qu'a constitué, au Moyen Âge, l'édification de cette abbaye à l'architecture si complexe contribue également à lui conférer une certaine sacralité. Cette inadéquation entre le statut officiel et les représentations est renforcée par le discours promotionnel qui vante les mérites de l'abbaye, n'hésitant pas à jouer sur la corde de la grandiloquence et du mystère (le *Guide Vert* évoque le cloître « comme suspendu entre mer et ciel », le *guide du Routard* parle d'un « prodige d'architecture », etc.). Le Mont-Saint-Michel est donc l'exemple parfait de l'influence exercée par les discours mais aussi les représentations collectives***. Dans ce type de sanctuaires, c'est « l'aspect technique » qui compte le plus et auquel est accordée la plus grande valeur. La construction de l'édifice ou le soin apporté à sa décoration relève de la prouesse, ce qui lui confère un caractère extraordinaire qui le rapproche du sacré.*** Ces sanctuaires sont caractéristiques du changement qui s'est produit dans la définition même de la valeur sacrée sous l'effet de la sécularisation. Le sacré n'est plus systématiquement religieux ni même divin. Il peut se rapporter à des réalisations humaines qui sont valorisées pour elles-mêmes et non pour ce qu'elles symbolisent. La valeur sacrée glisse d'un sacré religieux à un sacré laïc. Le sacré religieux est ici réduit à la portion congrue et moins valorisé par les visiteurs.

- ***Sanctuaires où la sacralité est diffuse*** :

Une dernière modalité d'attribution se fait jour parmi les sanctuaires étudiés : il s'agit du cas quelque peu atypique de Medjugorje. Ce sanctuaire est le plus étendu de tous : les lieux significatifs pour les pèlerins sont répartis sur tout le territoire communal et ne sont pas précisément délimités (cf. figure 44 : colline des apparitions, colline du chemin de croix, toutes les deux sont délimitées sur le plan d'après le relief mais il n'y a aucune enceinte). La configuration très éclatée des lieux n'a pas permis de réaliser une anamorphose lisible. En effet, pour que l'anamorphose puisse être réalisée, il faut que les espaces à déformer soient relativement contigus. Pour apprécier l'importance accordée aux lieux par les visiteurs, il faut se contenter d'un simple système de couleurs et de transparence (figure 45)

A Medjugorje, nombreux sont les lieux qui ont obtenu un score élevé dans les enquêtes. La colline des apparitions ne se détache pas si nettement qu'on aurait pu le penser. Elle est suivie du Krizevac qui est bien antérieur aux apparitions de 1981 et n'a pas de rapport direct avec ces

dernières[40]. Ce chemin de croix arrive de justesse devant l'église Saint-Jacques, point central et cœur « officiel » du sanctuaire : c'est ici qu'ont lieu toutes les célébrations (ou à l'autel extérieur lorsque la foule est trop importante). Il ne s'y passe ni ne s'y trouve rien d'extraordinaire ni de différent de ce que l'on peut faire ou trouver dans n'importe quelle autre église. D'un point de vue architectural, l'église Saint-Jacques n'a rien de particulièrement remarquable et est même peu travaillée. Cette apparente « normalité » du cœur officiel du sanctuaire doit certainement être envisagée par les autorités du lieu comme plaidant en faveur de la reconnaissance officielle par le Vatican : elle tend à montrer qu'en vertu de la réputation quelque peu « sulfureuse » de Medjugorje, le sanctuaire trouve son centre dans un lieu qui accueille la célébration des sacrements en tout point conforme à ce qui est prescrit par l'Eglise. Cette apparente « normalité » est peut-être également à mettre en cause dans l'hétérogénéité des représentations des visiteurs. Ceux-ci sont visiblement plus naturellement portés à valoriser des lieux supposés être le théâtre de manifestations divines (colline des apparitions, statue du Christ Ressuscité) ou des édifices dont la construction relève de la prouesse (Krizevac) mais restent conscients que l'essentiel pour leur pèlerinage se trouve dans les lieux où ils peuvent recevoir les sacrements (église Saint-Jacques, autel extérieur, chapelle de l'Adoration). La valeur sacrée oscille ici entre un sacré « institutionnel » (dans les lieux canoniquement consacrés) et un sacré « affectif » (lieux d'apparition de la Vierge, lieu ou telle ou telle expérience a été vécue…). Le lien affectif avec les lieux joue ici un rôle beaucoup plus important que dans d'autres sanctuaires. Cela a été exprimé par bon nombre de visiteurs interrogés. Ainsi, un visiteur français venu pour la première fois avec sa femme me répondait, à la question du classement des lieux : *« les lieux n'ont pas tellement d'importance. Ce qui compte, c'est l'expérience qu'on y fait »*. Illustrant ce propos, un autre visiteur venant, lui, chaque année, me disait que lorsqu'il était à Medjugorje, il allait toujours à tel endroit de la ville, pas particulièrement remarquable, mais lieu d'une rencontre marquante la première année où il est venu en pèlerinage. Pour lui *« plus que les lieux, ce sont les souvenirs et les expériences qui lui sont attachées qui sont importantes »*. D'où cette difficulté à réduire la valeur sacrée à un seul point bien identifié.

[40] Le Krizevac est une croix en béton armé de 8,5m de haut, élevée par la population locale au sommet d'une des collines entourant le village (520m d'altitude) en 1933, en mémoire des 1900 ans de la mort du Christ. Le pape Pie XI, ayant eu vent de cette initiative, avait alors offert une relique de la Vraie Croix aux villageois. Cette relique a été intégrée à l'édifice. Les quatorze stations du chemin de croix ont depuis été installées sur la colline, le long de la montée au calvaire.

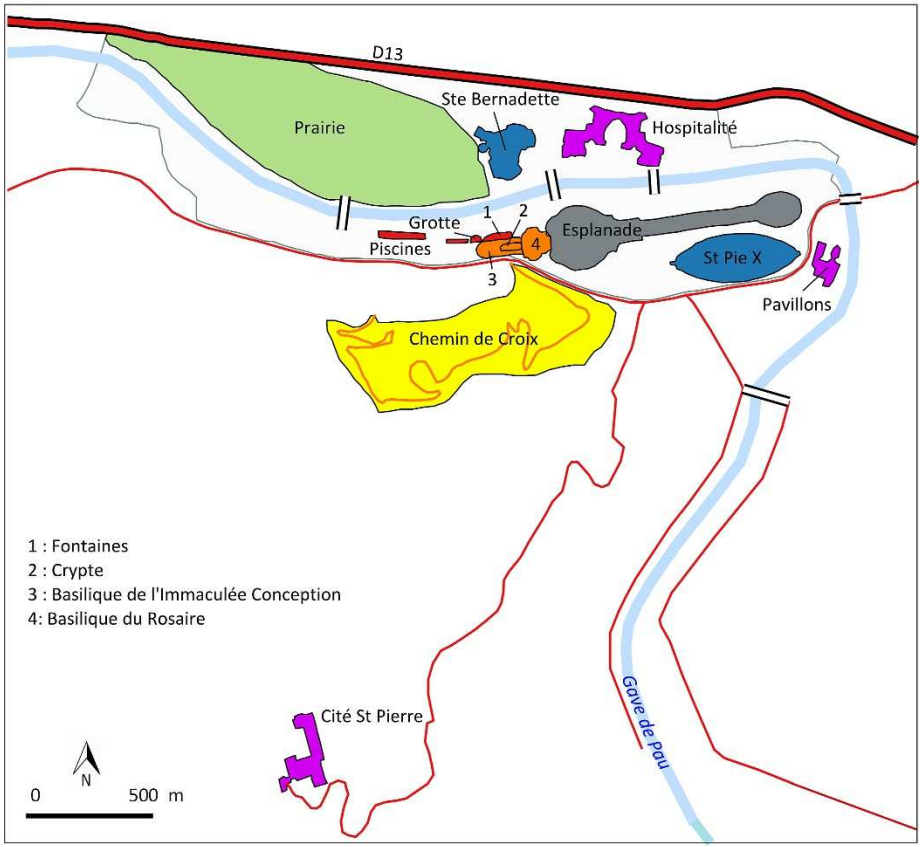


Figure 38 : Plan générique des sanctuaires de Notre-Dame de Lourdes
(Réalisation : M.-H. Chevrier, sous QGis, 2015)

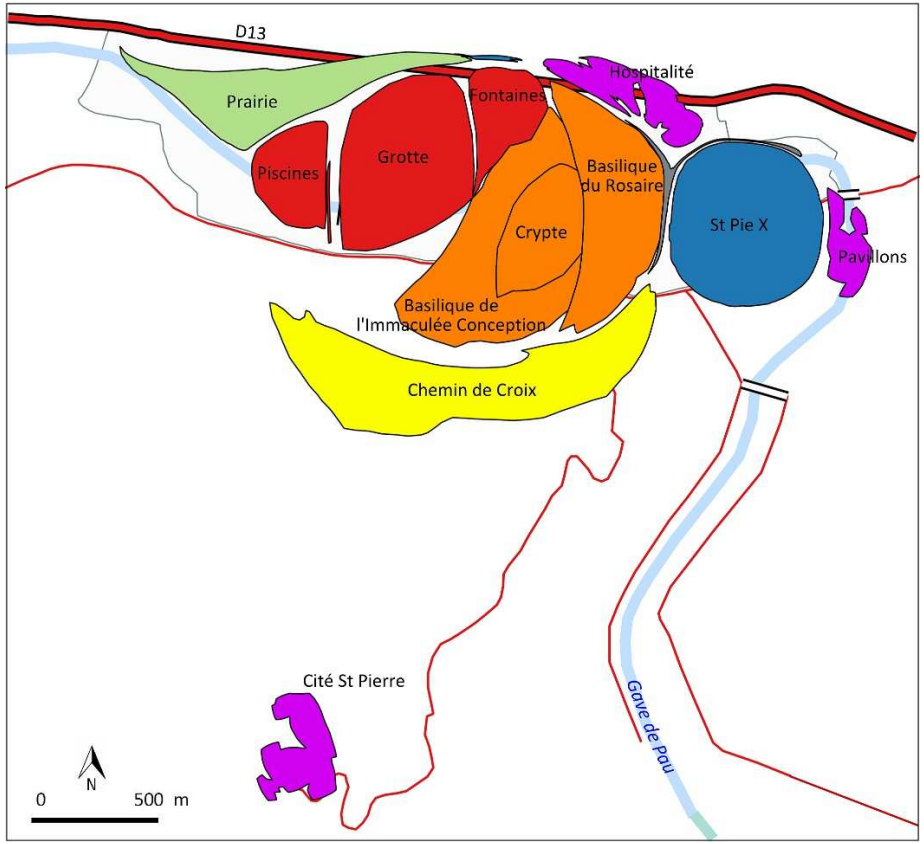


Figure 39 : Importance des lieux aux sanctuaires de Lourdes aux yeux des visiteurs
(Réalisation : M.-H. Chevrier, QGis & Scape Toad, 2015)

Espaces du sanctuaire

- Autre église
- Bâtiment annexe
- Chemin de croix
- Circulation
- Coeur
- Eglise principale
- Espace vert
- Limite du sanctuaire

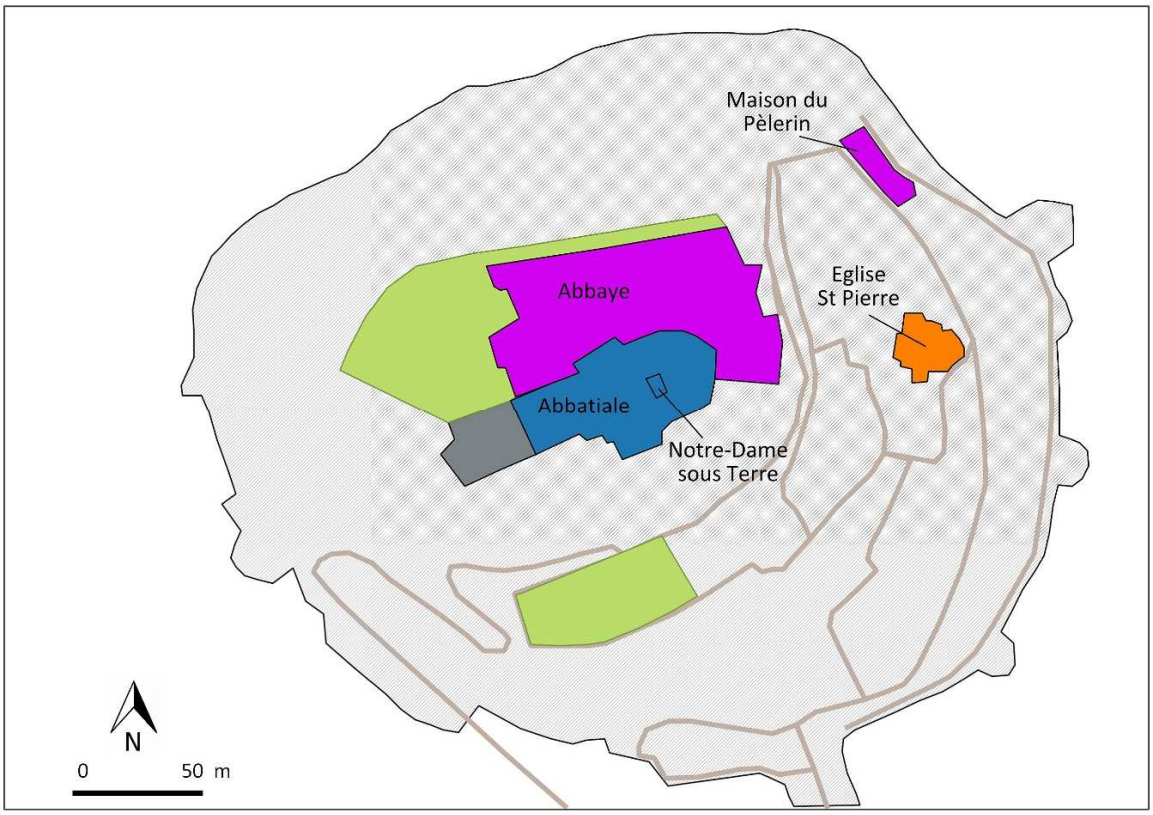


Figure 41 : Plan générique du sanctuaire du Mont-Saint-Michel
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2015)

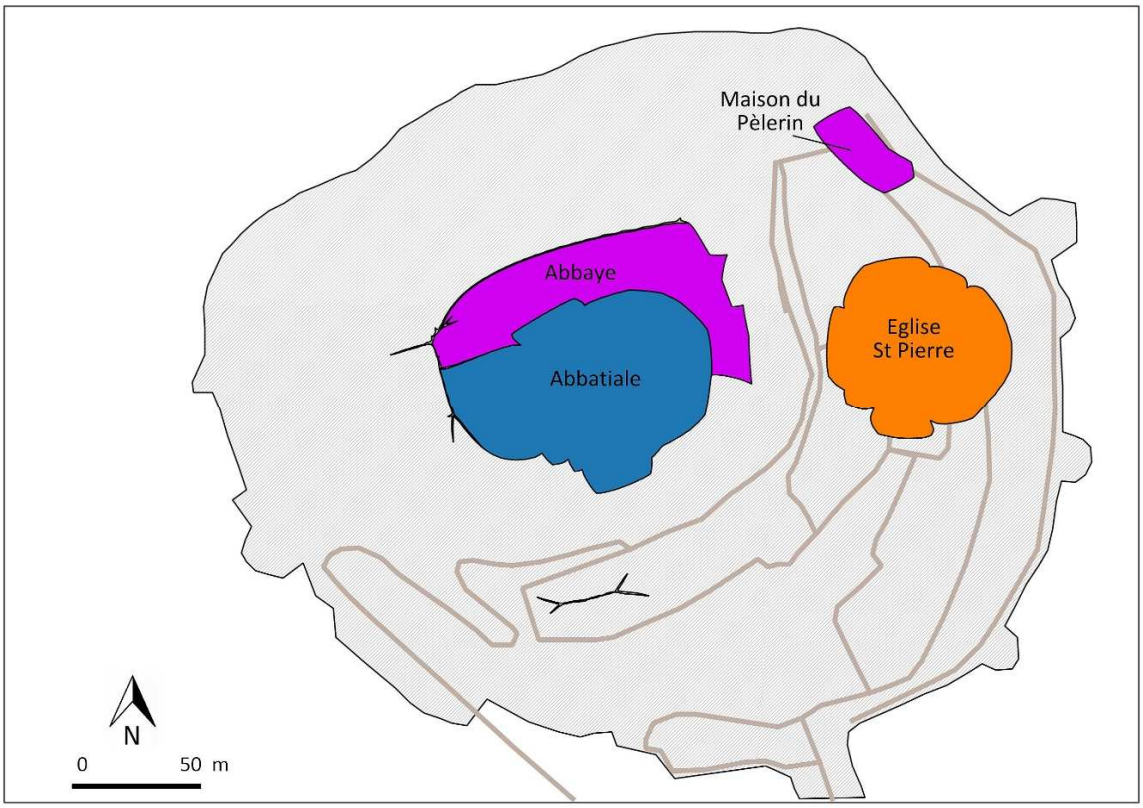


Figure 40 : Importance des lieux au Mont-Saint-Michel pour les visiteurs
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2015)

Espaces du sanctuaire
- Autre église
- Bâtiment annexe
- Chemin de croix
- Circulation
- Coeur
- Eglise principale
- Espace vert
- Limite du sanctuaire

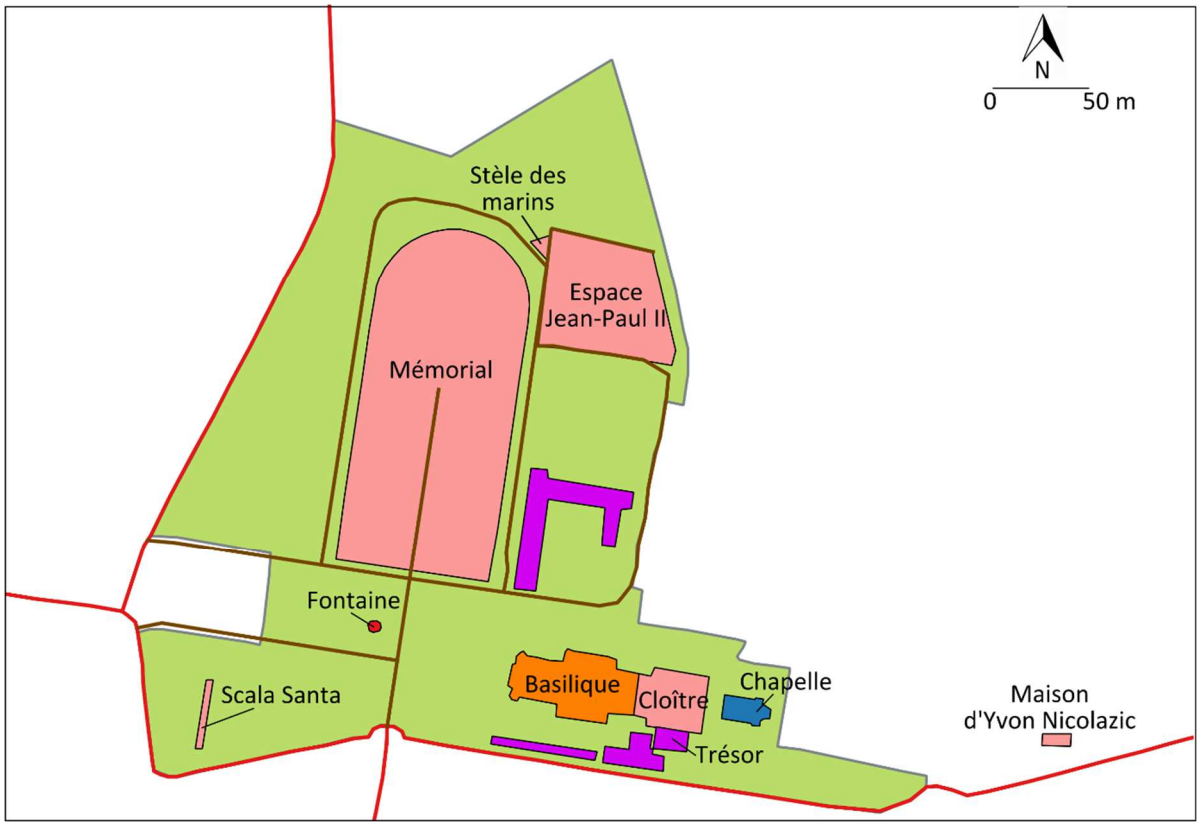


Figure 42 : Plan générique du sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2015)

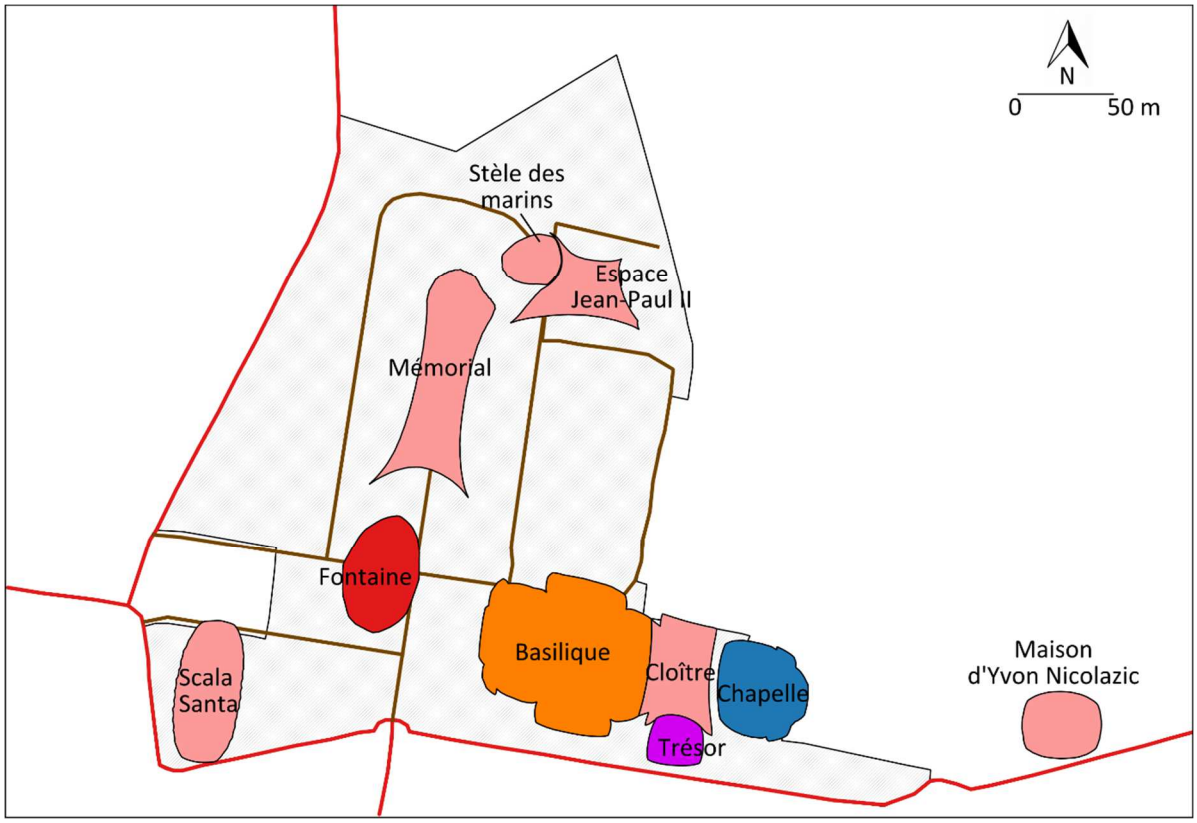


Figure 43 : Importance des lieux à Sainte-Anne-d'Auray aux yeux des visiteurs
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2015)

Espaces du sanctuaire
- Autre église
- Bâtiment annexe
- Chemin de croix
- Circulation
- Coeur
- Eglise principale
- Espace vert
- Limite du sanctuaire

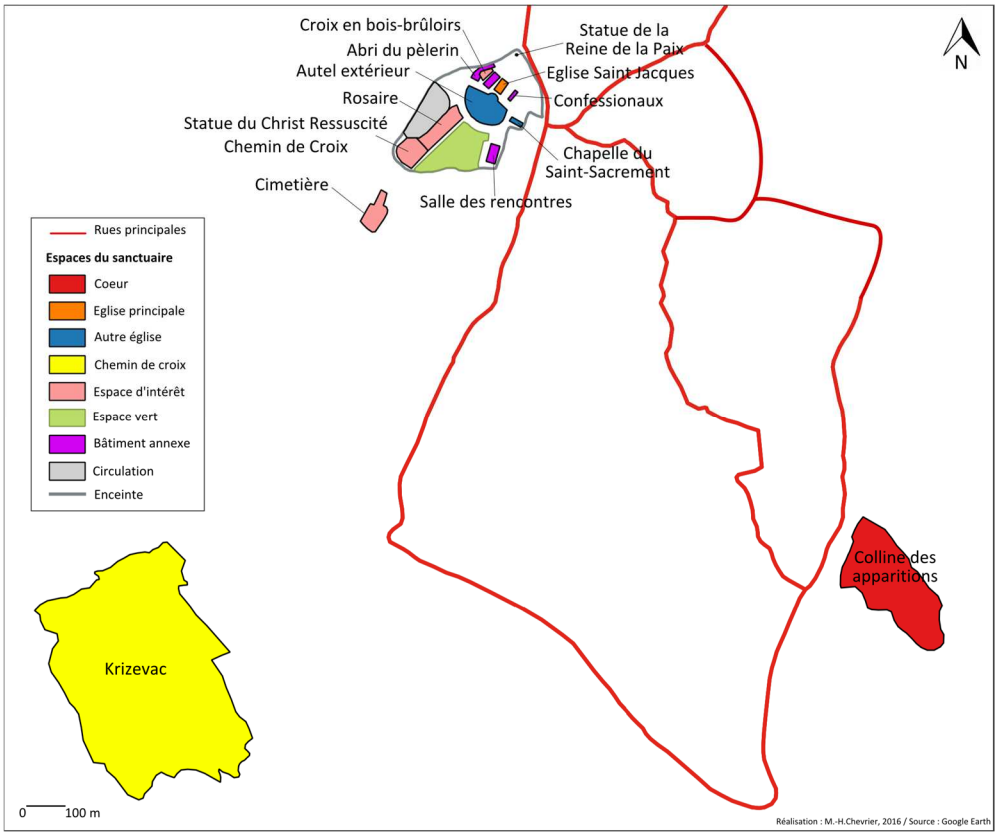


Figure 44 : Plan générique de Medjugorje, un lieu de pèlerinage "éclaté"
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016)

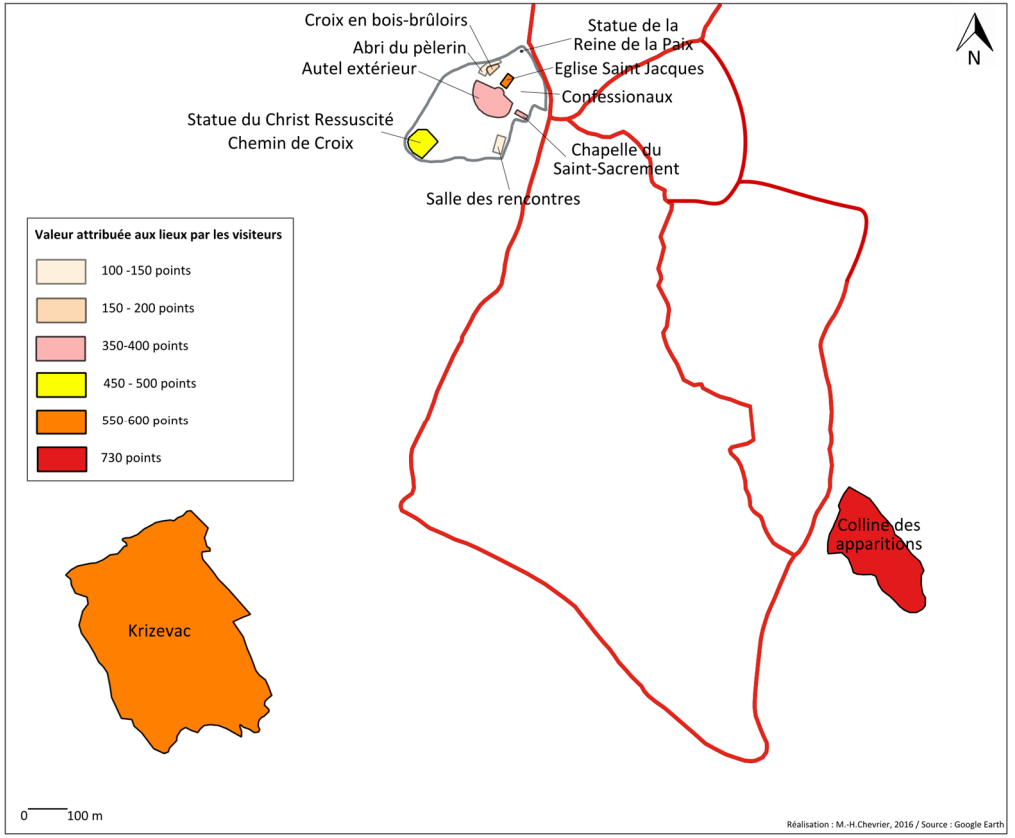


Figure 45 : Importance des lieux à Medjugorje aux yeux des visiteurs
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016)

Le lieu sacré porte en lui-même l'idée de discontinuité spatiale. « Sacré », le lieu est nécessairement « séparé », mis à part du reste de l'espace profane. Si, donc, à petite échelle, l'espace sacré s'individualise, toute l'étendue du sanctuaire n'est pas pour autant investie uniformément d'une valeur sacrée. L'espace des sanctuaires, en termes de valeur, est bel et bien discontinu. Une enceinte a beau délimiter l'espace du sanctuaire, le séparer de l'espace « profane », ce n'est pas pour autant que les visiteurs accordent une égale importance à tout ce qui se situe en son sein. Les différentes anamorphoses montrent que ce à quoi est accordé le plus d'importance par les visiteurs reste généralement le « cœur » du sanctuaire. Néanmoins, ce n'est pas nécessairement la valeur sacrée qui motive ce choix mais, bien souvent, le fait que le cœur correspond au point d'origine de la renommée du lieu et est ainsi ce qui est désigné par les discours (officiels comme informels) comme centre d'intérêt principal. Ce cœur possède la particularité d'être unique : il ne peut être retrouvé ailleurs. C'est donc ce qui motive le déplacement. En effet, pourquoi se déplacer pour voir quelque chose qui se retrouverait en de multiples exemplaires dans toutes les églises ? En regard de ce point « extraordinaire », se créée ainsi une échelle des valeurs. D'autres points, plus « ordinaires », sont dès lors dépréciés. Selon cette échelle de valeurs, des catégories de sanctuaires apparaissent, qui sont, d'une certaine manière, corrélées au continuum des représentations précédemment mis en évidence.

Conclusion

Ce chapitre posait, de façon liminaire, la question de l'évolution des représentations des sanctuaires en regard de l'élargissement du public qui les fréquente et de la multiplication des discours mis à la disposition des visiteurs, proposant parfois des représentations très distinctes d'un même lieu. Si l'hybridation des pratiques spatiales dans les sanctuaires remet en cause les catégories pèlerinage / tourisme, les discours en ont au contraire fait leur prédicat de départ. Qu'en est-il donc des représentations construites par les visiteurs ? Les résultats obtenus permettent de compléter le graphique établi au chapitre précédent :

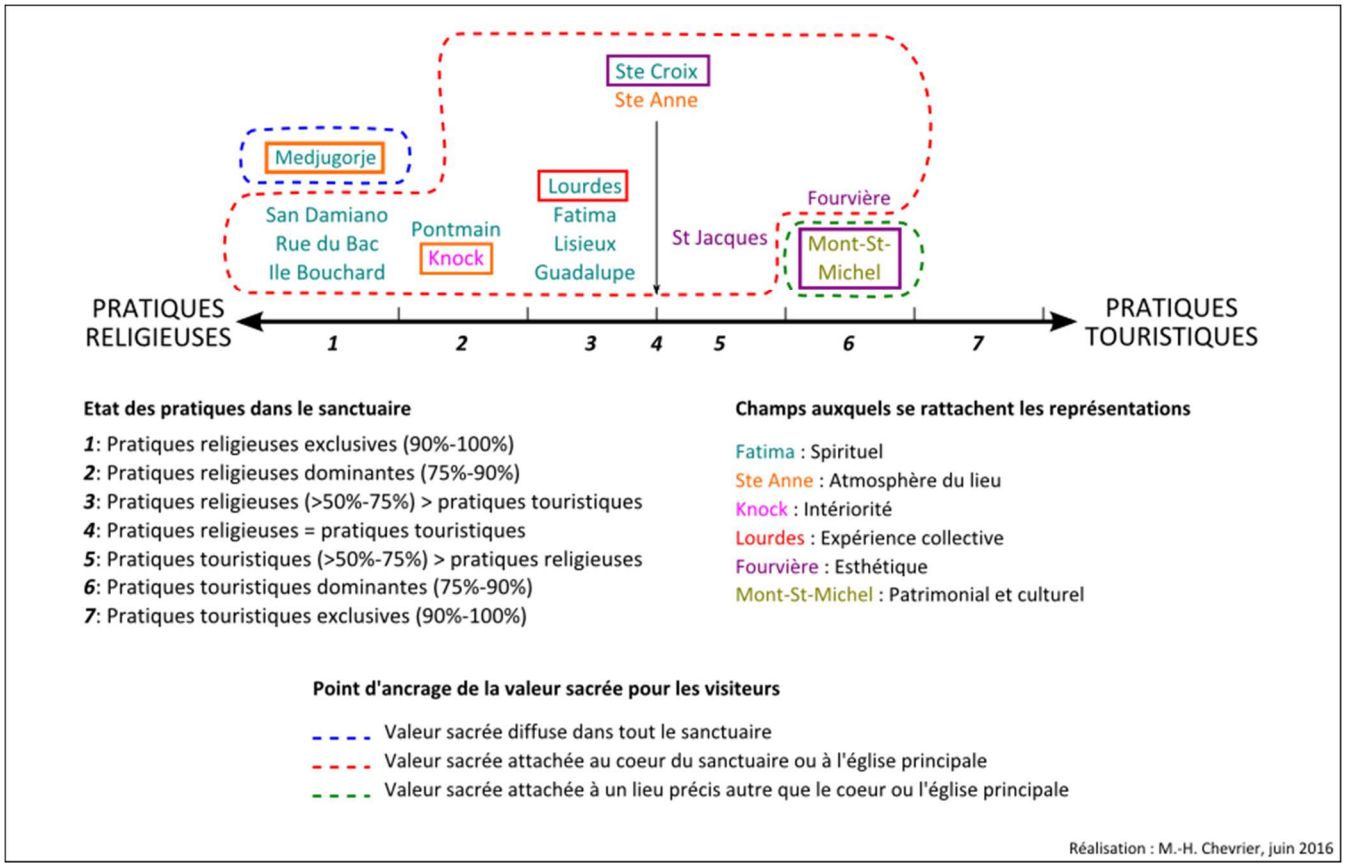


Figure 46: Continuum des pratiques, continuum des représentations et discontinuité du sacré dans l'espace

L'enquête de terrain fait nettement ressortir l'évolution des représentations, partant de sanctuaires considérés uniquement comme lieux de culte et de pèlerinage, pour glisser, progressivement, vers l'image de lieux considérés comme des monuments importants du patrimoine. Cette évolution des représentations peut se faire brusquement, par une sorte de basculement, mais elle se fait généralement plus subrepticement, passant par un certain nombre d'étapes. Ainsi, d'un lieu « objectivement » consacré à la pratique rituelle et collective du pèlerinage, le sanctuaire devient le lieu d'un ressourcement, d'une expérience vécue individuellement ou en groupe, portée

par une atmosphère particulière de calme et sérénité qui, pour les visiteurs, ne découle plus nécessairement de la valeur sacrée du lieu. Ces représentations ont effectivement évolué concomitamment à l'arrivée de visiteurs non pratiquants et non croyants et à l'hybridation des pratiques qui s'en est suivie, sous l'action de la sécularisation progressive des sociétés, du temps et de l'espace. La figure 46 permet d'observer que l'augmentation des pratiques touristiques s'accorde avec une valorisation de la dimension esthétique des sanctuaires au détriment de leur dimension spirituelle. Alors que les mots employés par les visiteurs dans des sanctuaires tels que la rue du Bac ou l'Ile-Bouchard sont nombreux et très précis, empruntés parfois à la théologie, les quelques mots liés au spirituel qui sont cités à Fourvière ou au Mont-Saint-Michel sont beaucoup plus vagues, reflétant une certaine diminution des connaissances liées à la religion, conséquence de la sécularisation. Le sacré devient mystérieux et, surtout, il passe progressivement d'une acception religieuse et divine à une acception beaucoup plus générale et humaine.

Ce continuum des représentations qui s'observe à l'échelle des sanctuaires se traduit dans l'espace par un double-mouvement contraire de dilatation et de cristallisation du sacré. Alors que les plus jeunes générations sont entrées dans un processus de relativisation de la religion, tout est à même de prendre une valeur sacrée et non plus uniquement des lieux consacrés par l'Eglise. La valeur sacrée elle-même n'est plus nécessairement liée au religieux. L'étude de la définition du terme « sacré », réalisée dans la première partie de cette thèse, m'avait amenée à formuler l'hypothèse de l'émergence d'un sacré « laïc ». C'est ici ce qui s'observe dans les « sanctuaires-monuments historiques » tels que le Mont-Saint-Michel, Fourvière, Saint-Jacques-de-Compostelle ou Sainte-Croix-de-Jérusalem. Pour une partie des visiteurs, le sacré est conçu dans un sens nouveau, tel le deuxième sens donné au mot par le *Grand Robert* : « Qui est digne d'un respect absolu, qui a un caractère de valeur absolue ». Ce qui est digne d'un respect absolu, au Mont-Saint-Michel, est désormais autant, voire plus, la prouesse technique réalisée par les bâtisseurs du Moyen Âge et la résistance de l'édifice face aux nombreuses guerres et intempéries qu'il a connues que la présence divine et que le culte entretenu par les Fraternités Monastiques de Jérusalem qui est, pour une grande partie des visiteurs, devenu un simple objet de curiosité. Le sacré n'a effectivement pas disparu de l'espace (pérennité mise en avant par Yi Fu Tuan) mais il s'est progressivement adapté et dilaté. Tout se passe comme si, soumis à l'aléa de la sécularisation, la valeur sacrée faisait montre, dans les sanctuaires, de sa capacité de résilience : il s'agit bien ici pour la valeur sacrée de « résister, d'absorber, d'accueillir et de corriger les effets d'un danger (...), notamment par la préservation et la restauration de ses structures essentielles et de ses fonctions de base », conformément à la définition que donne la Stratégie Internationale de prévention des catastrophe naturelle des Nations Unies (United Nation International Strategy for Disaster Reduction, 2009). Il n'y a pas de rupture mais

bien une évolution progressive. Cette capacité de résilience du sacré permet d'éclairer le continuum observé tant dans les pratiques que dans les représentations.

Pourtant, les enquêtes auprès des visiteurs montrent que le sacré religieux n'est jamais subverti ni totalement éradiqué des sanctuaires. Cependant, alors qu'auparavant l'enceinte du sanctuaire tout entière était conçue comme un lieu sacré religieux, aujourd'hui, la valeur sacrée religieuse n'est plus uniformément perçue dans l'espace par les visiteurs. Elle résiste se cristallise en un ou des points très précis dans le sanctuaire, provoquant des discontinuités spatiales. Seule Medjugorje reste un lieu dans lequel le sacré est perçu de manière diffuse. Dans tous les autres, c'est le cœur du sanctuaire ou l'église principale qui sont comme le point le plus important (qui est aussi désigné, par les autorités du lieu, comme le point le plus sacré). C'est à la lumière de ce double mouvement de dilatation / cristallisation ou résistance / résilience du sacré, qu'il convient à présent d'envisager les sanctuaires. Rien ne dit que le glissement des pratiques, des représentations et de l'appréhension du sacré qui s'effectue sous l'effet de la sécularisation est inéluctable ou irréversible. C'est bien pour cela que la notion de résilience me paraît ici opérante, dans la mesure où elle induit la capacité à rebondir, à revenir à une situation antérieure tout en ayant intégré des changements. Cette notion de résilience paraît finalement très proche de ce que l'Eglise définit comme l'inculturation de la religion.

Conclusion partielle

A partir des résultats obtenus sur le terrain, une nouvelle carte des sanctuaires, plus complète, se dessine (carte 12). Cette carte reflète l'hétérogénéité des situations dans lesquelles se trouvent aujourd'hui les sanctuaires rattachés à l'Eglise catholique. En effet, l'étude menée dans les quinze sanctuaires retenus a permis de constater que les différentes catégories habituellement utilisées pour définir et étudier ces lieux, prédicat de départ de la majorité des études réalisées, s'avèrent dépassées dans le contexte actuel de sécularisation.

Certes, les motivations des visiteurs continuent d'être discriminantes : dévotion ou récréation. Si la plupart de ces lieux de culte continuent d'être majoritairement fréquentés par des visiteurs venus pour des raisons religieuses, certains sont devenus des hauts lieux culturels. Monuments emblématiques d'une ville (c'est ici le cas de Fourvière mais cela reflète également la situation de Notre-Dame de Paris ou de la Basilique Saint-Pierre, par exemple), ou d'un pays (comme c'est le cas du Mont-Saint-Michel), la majorité des visiteurs y viennent en premier lieu par intérêt culturel. Si les motivations paraissent bien tranchées, l'observation des pratiques des visiteurs dans les sanctuaires est loin de mettre en évidence un clivage aussi net. Rares sont les sanctuaires dans lesquels les pratiques religieuses sont exclusives. Les quatre lieux étudiés se trouvant dans ce cas (carte 14) sont, de fait, des sanctuaires non reconnus par les autorités religieuses (San Damiano et Medjugorje) ou encore très peu médiatisés, soit volontairement (rue du Bac) ou du fait de leur création récente et de la relative lenteur du processus reconnaissance (L'Ile-Bouchard). Dans tous les autres lieux étudiés se mêlent pratiques religieuses et pratiques touristiques, les secondes en arrivant parfois même à être beaucoup plus présentes et visibles que les premières. Cependant, il n'est plus possible (si tant est que cela l'ait déjà été) de catégoriser un visiteur selon ses pratiques. Ce que les enquêtes et les observations font ressortir, c'est un continuum des pratiques : les visiteurs venus pour motif religieux mettent également en œuvre des pratiques touristiques (prise de photographies, visite de sites touristiques), tandis que les visiteurs venus pour motif touristique ne se privent pas pour autant de déposer une bougie ou de prendre un temps de silence, et vraisemblablement de prière, en tel ou tel point du sanctuaire.

Ce sont finalement les discours « officiels » qui sont, aujourd'hui, les acteurs des catégories en continuant d'opposer religieux et touristique, pèlerinage et tourisme. Le discours ecclésial (ou assimilé lorsque les lieux ne sont pas reconnus par l'Eglise) précède toujours le discours touristique. Un sanctuaire n'intéresse les guides touristiques qu'à certaines conditions qui peuvent être son historicité, son patrimoine architectural, mais aussi la spécificité des pratiques pèlerines. Le lieu devient alors « digne d'intérêt » car il propose au visiteur des éléments qui sortent de l'ordinaire.

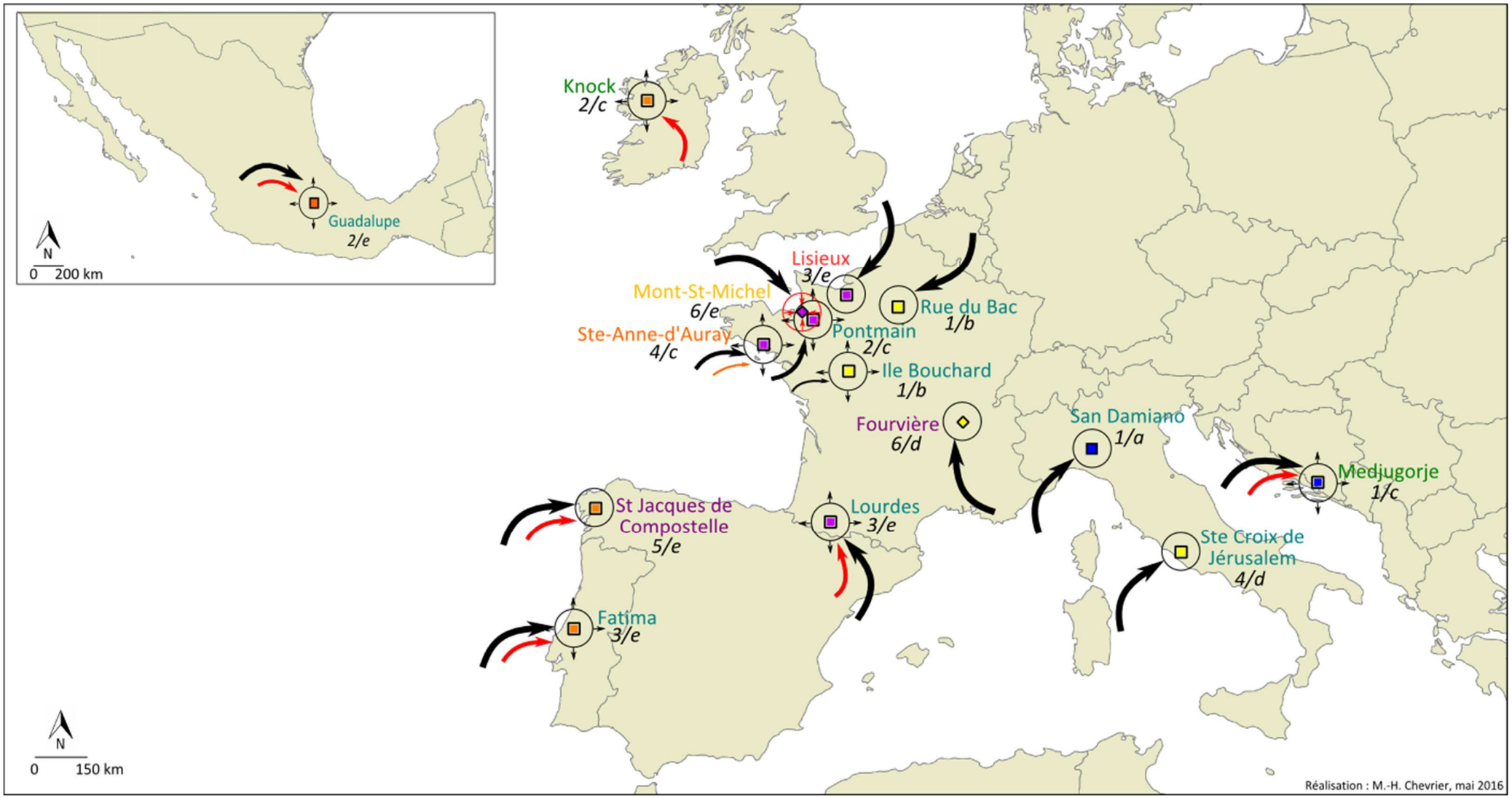
Dans le cas du Mont-Saint-Michel et de Fourvière, l'efficacité des discours touristiques se mesure au fait que l'intérêt culturel est le motif principal de visite invoqué par les personnes interrogées au sanctuaire. L'abondant discours touristique concernant certains lieux de pèlerinage est également un symptôme de la sécularisation croissante des sociétés. Les religions ne sont plus uniquement réservées aux croyants. De ce fait, les espaces sacrés deviennent des lieux de découverte, pourvoyeurs de cette altérité qui est au cœur même du tourisme : pour un visiteur, même local, peu ou pas familier d'une religion, une visite au sanctuaire peut s'avérer dépaysante.

Outre le fait qu'ils contribuent à la fréquentation mais aussi à l'existence même des lieux dans l'une ou l'autre sphère (religieuse et touristique), les discours sont aussi hautement porteurs de valeurs et opèrent des sélections dans l'espace à toutes les échelles, qui influencent les pratiques des visiteurs mais également leur représentation des lieux. Alors que tous les lieux de pèlerinage étudiés, à l'exception de San Damiano et Medjugorje, sont « officiellement » reconnus par les autorités ecclésiales, la dimension spirituelle du lieu ne domine clairement les représentations des visiteurs que dans huit lieux sur quinze (carte 12). S'observe, à partir de cette dimension spirituelle prédominante, un continuum de représentation qui donne de moins en moins de valeur au spirituel et de plus en plus à l'esthétique. Ces lieux aujourd'hui fréquentés prioritairement pour leurs dimensions historique et esthétique ont pourtant compté parmi les centres de pèlerinage les plus importants durant toute la période du Moyen Âge. Ils sont aujourd'hui toujours considérés et fréquentés comme tels par les croyants mais la valeur sacrée « religieuse » du lieu semble s'être peu à peu estompée et pour être saisie comme un élément historique, ces sanctuaires étant des marqueurs du passé religieux de tel ou tel pays. Pour autant, aucun des sanctuaires étudiés n'est désaffecté ni en passe de l'être. Au contraire, les autorités, ecclésiales comme publiques, veillent à ce que soit maintenue la pratique religieuse en leur sein, garantissant le maintien et la manifestation du caractère sacré du lieu.

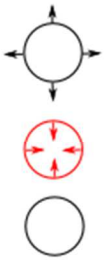
Ce que ce balancement entre continuité (des pratiques et des représentations) et rupture (des discours) met en évidence, c'est la « dilatation » de la valeur sacrée : le sacré n'est plus uniquement religieux. Il a désormais du sens dans une acception « laïque ». Cette dilatation se fait sous l'effet de la sécularisation car celle-ci engendre une relativisation, non seulement des religions (toutes les religions se valent, par conséquent, temples bouddhistes, mosquées, synagogues ou sanctuaires catholiques représentent un même ensemble sacré), mais également du sacré lui-même (tel monument historique se voit par exemple « sanctuarisé » du fait de ses mérites architecturaux). Le processus de sécularisation des sociétés, de ce fait, est un véritable acteur de la complexité, entendue comme la capacité d'évoluer dans différentes directions : il brouille les catégories. On peut ainsi observer des pratiques ancestrales dans les sanctuaires aux édifices ultramodernes mais également des pratiques profanes dans les des lieux de pèlerinage pluriséculaires. Il est alors non

seulement difficile de lire le présent, mais également de prévoir l'avenir de ces lieux. Du point de vue religieux, la sécularisation peut être perçue comme un risque, un processus qui risque de créer une rupture dans le cours des choses et de « dévoyer » la valeur sacrée. L'hétérogénéité des situations en termes de représentations et de pratiques peut apparaître comme un fondement légitime de crainte pour les institutions religieuses : y aurait-il un glissement inéluctable du sacré religieux vers un sacré « laïque » et ce dernier ne risque-t-il pas de conduire au profane ? Comme face à tout risque, deux comportements sont possibles : la résistance à tout changement, un « principe de précaution » qui inciterait à la fermeture des sanctuaires aux visiteurs ne venant pas pour motif religieux, ou la résilience, c'est-à-dire intégrer le processus de sécularisation, ce qui nécessitera des adaptations, tout en conservant les fondements du sacré. Face à la sécularisation, les sanctuaires sont donc tiraillés entre résistance et adaptation et c'est ce tiraillement qu'il convient à présent d'éclairer.

Carte 12 : L'aporie des catégories



Evolution spatiale du sanctuaire



Expansion

Rétraction

Stagnation

Rayonnement du sanctuaire

International

National

Régional

Forte importance nationale

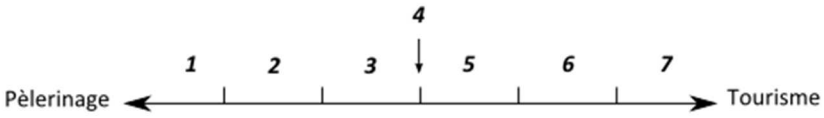
Forte importance régionale

Motif principal de la visite au sanctuaire

◇ Intérêt culturel

□ Religion

Pratiques des visiteurs dans les sanctuaires



1: Pratiques religieuses exclusives
2: Pratiques religieuses dominantes
3: Pratiques religieuses > pratiques touristiques
4: Pratiques religieuses = pratiques touristiques
5: Pratiques touristiques > pratiques religieuses
6: Pratiques touristiques dominantes
7: Pratiques touristies exclusives

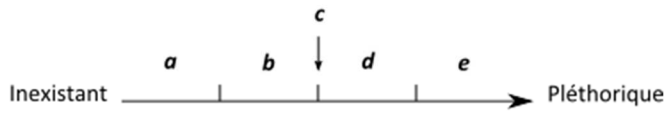
Elément prédominant dans les représentations construites par les visiteurs

Pontmain : Dimension spirituelle
Medjugorje : Expérience individuelle ou collective liée au sacré
Ste-Anne-d'Auray : Atmosphère particulière
Lisieux : Epxérience individuelle liée au sacré et à la dimension esthétique
Fourvière : Dimension esthétique
Mont-Saint-Michel: Dimension patrimoniale et esthétique

Autorités gérant le sanctuaire

■ Sanctuaire
■ Eglise
■ Eglise/Pouvoirs publics
■ Concertée

Type et abondance du discours sur les sanctuaires



a: lieu peu médiatisé
b: Discours ecclésial > discours touristique
c: Equilibre du discours ecclésial et touristique, couverture médiatique adaptée au rayonnement du lieu
d: Discours touristique > discours ecclésial
e: Discours pléthorique

Troisième partie :

Face à la sécularisation : résistance ou résilience des sanctuaires ?

« Détruisez ce sanctuaire, et en trois jours je le relèverai. »

(Jean 2, 19)

Photographie 7 : Dévoilement de la mosaïque du chœur de la Nouvelle Basilique au sanctuaire de Knock, le dimanche 28 février 2016
(Source : http://www.mayonews.ie/)

Cette photographie fait la synthèse de l'équilibre entre résistance et résilience qui caractérise les sanctuaires : dans ce sanctuaire marial du XIX^{e} siècle, l'église d'origine a été conservée mais, pour accueillir les fidèles, une basilique moderne a été construite tout à côté. Cette basilique évolue avec les nouvelles attentes des visiteurs et a été intégralement rénovée. La mosaïque est le dernier élément de cette rénovation : cet art parmi les plus anciens représente, sous une esthétique contemporaine, l'événement fondateur du lieu. Au sein de cet édifice désormais ultra-moderne, quelques personnes en costumes du XIX^{e} sont debout dans le chœur, figurant les voyants le soir de l'apparition. Les visiteurs (religieux et laïcs, pèlerins et touristes) restent confortablement assis, comme pour profiter du spectacle. Rares sont ceux qui n'ont pas en main un appareil numérique pour filmer l'événement et, si deux personnes sont à genoux au premier rang, c'est uniquement pour obtenir un meilleur angle de vue : le sacré et l'expérience du sacré demeurent très vifs mais sont mis « au goût du jour ».

Chapitre 7 : L'évolution de la valeur sacrée : une question de temps

> *« Il est plutôt naïf de parler d'une revanche des formes religieuses institutionnelles. (…) Tout compte fait, celui qui croyait croit toujours et celui qui ne croit pas s'adapte. »*
>
> *(Umberto Eco,* La Guerre du faux*, 1985)*

Umberto Eco, comme le montre cet exergue tiré de son recueil d'articles : *La Guerre du faux*, reste particulièrement sceptique quant aux théories prédisant l'avenir du religieux. Il ne croit ni au « désenchantement du monde », ni au « retour du religieux » à l'échelle de la société, mais plutôt à une forme de constance dans les croyances à l'échelle des individus. Pour Max Weber pourtant, qui a, le premier, conceptualisé le « désenchantement du monde », la rationalisation des activités sociales doit nécessairement prendre le pas sur leur dimension traditionnelle, ce qui, petit à petit, émousse les religions. En 1985, l'objet de Marcel Gauchet, qui reprend les travaux de M. Weber dans *Le désenchantement du monde,* n'est cependant pas d'annoncer la mort des Dieux ni de l'idée de divin. Il note simplement que le monde, y compris les croyants, vit désormais sans les Dieux. Ce désenchantement serait une avancée inéluctable et serait porté en lui-même par le christianisme, « religion de la sortie de la religion » (Gauchet, 1985). En opposition à cette thèse et aux travaux sur la sécularisation de la société, à partir des années 1990, d'autres sociologues et politologues spécialistes des religions théorisent au contraire un retour du religieux. L'ouvrage de Gilles Kepel, *La revanche de Dieu*, publié en 1991 et appuyé sur l'étude des trois monothéismes dans le monde contemporain, est exemplaire de ce nouveau courant de pensée, également développé par le sociologue Peter L. Berger (2001). Ce dernier conteste la sécularisation du monde actuel, mettant en avant le rôle que jouent encore les religions sur les différents domaines de la vie sociale, économique et politique dans le monde. Face à ces théories si radicalement opposées à sa démonstration initiale, Marcel Gauchet repense, en 2004, sa propre thèse. Dans, *Un monde désenchanté ?*, le philosophe français en arrive cependant aux mêmes conclusions : certes, des sursauts religieux s'observent à travers les fondamentalismes ou autres groupes *New Age* en quête de spiritualité, mais ceux-ci ne gouvernent plus le monde.

Cette théorie de Marcel Gauchet induit l'idée que le temps viendrait à bout de tout, y compris des systèmes religieux, tandis que les penseurs du « retour du religieux » envisagent au contraire les religions comme résistant au temps dans leur forme la plus traditionnelle. M. Gauchet comme ses contradicteurs se fondent néanmoins sur l'étude spécifique des *religions*, étude qui ne peut être déconnectée des contextes social, culturel et politique des sociétés.

Or, l'étude empirique des sanctuaires catholiques a montré que, si le *religieux* peut être malmené par les évolutions de la société, le *sacré*, lui, perdure et évolue en regard de la société. En cela, le temps est un facteur essentiel à prendre en compte. Nombreux sont ainsi les sanctuaires dont la fréquentation a décliné au fil des siècles, voire ceux qui ont été laissés à l'abandon. Délaissés au profit d'autres sanctuaires plus renommés ou ayant cédé sous les coups de la Réforme ou de la Révolution, ils sont aujourd'hui redevenus l'objet de l'attention des visiteurs non pas en vertu de leur dimension spirituelle, mais par un intérêt renouvelé pour le patrimoine. Il en va ainsi, par exemple, du petit sanctuaire médiéval de Sainte Quitterie, près d'Aire-sur-Adour. L'église Sainte Quitterie est construite tout près de la source qui, selon la légende, aurait jailli sous le sabot du cheval de la jeune fille en fuite, pour la désaltérer (Quitterie était une jeune princesse wisigothe convertie au catholicisme, qui fut décapitée alors qu'elle s'était enfuie pour ne pas épouser son promis). Cette source est créditée de vertus curatives, notamment pour les maux de tête. La Sainte a fait l'objet d'une grande dévotion pendant tout le Moyen Âge, durant lequel les pèlerins affluaient vers le sanctuaire (où des moines avaient fondé leur abbaye) par les « chemins de Sainte Quitterie ». Le culte de Sainte Quitterie est aujourd'hui très anecdotique mais le sanctuaire a retrouvé un deuxième souffle grâce à la mise en valeur récente des chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle. L'église Sainte Quitterie est en effet située sur la *Via Podiensis* (ce qui a contribué au culte pendant le Moyen Âge, apogée du pèlerinage de Compostelle). De ce fait, elle a été classée au patrimoine mondial de l'UNESCO, au titre des chemins de Compostelle et est aujourd'hui probablement fréquentée par plus de visiteurs curieux de découvrir les qualités historiques et architecturales du monument que de pèlerins voulant bénéficier des vertus curatives de l'eau de la source. Ce petit sanctuaire montre bien que le temps joue, indéniablement, un rôle crucial dans l'évolution de la valeur sacrée du religieux vers le laïc. Les différents sanctuaires étudiés ne montrent pas autre chose.

La figure 47 permet de mettre en parallèle le degré d'hybridation des pratiques, mis en évidence dans la partie précédente, avec l'ancienneté des sanctuaires. La corrélation est flagrante : sur l'axe chronologique, les sanctuaires sont disposés dans une configuration inverse à l'axe des pratiques, comme si le degré d'hybridation des pratiques était proportionnel à l'ancienneté des lieux. Encore une fois, le groupe Mont-Saint-Michel, Fourvière, Sainte-Croix-de-Jérusalem se singularise : ce sont les sanctuaires les plus anciens mais également ceux où les pratiques touristiques sont les plus importantes et surpassent les pratiques religieuses. Tout comme dans le cas de n'importe quelle œuvre d'art ou objet ancien, le temps a fait son œuvre : il a conféré une valeur au lieu, déconnectée de sa valeur sacrée. A l'inverse, les lieux les plus récents (Medjugorje, San Damiano ou encore L'Ile-Bouchard) sont « trop jeunes » pour bénéficier d'une autre valeur que celle que leur attribuent les autorités religieuses et les fidèles. Seuls certains sanctuaires font quelque peu exception : pourtant récents, ils font déjà l'objet d'une mise en tourisme relativement importante : c'est le cas de Fatima,

de Lourdes ou de Knock. Il faut ici prendre en compte deux faits : d'une part, les apparitions à l'origine de leur fondation ont marqué les esprits et ont été authentifiées par l'Eglise. Dès lors, le miracle suscitant toujours la curiosité, rien d'étonnant à ce que le lieu attire les foules. D'autre part, ces lieux ont été investis d'une autre valeur, « nationale » celle-là (et donc identitaire) qui en fait des objets patrimoniaux (tout comme Guadalupe). Ils sont l'emblème de la communauté croyante du Portugal, de France et d'Irlande et en cela, des monuments incontournables à visiter. Le facteur temps a alors peut-être moins de prise sur eux.

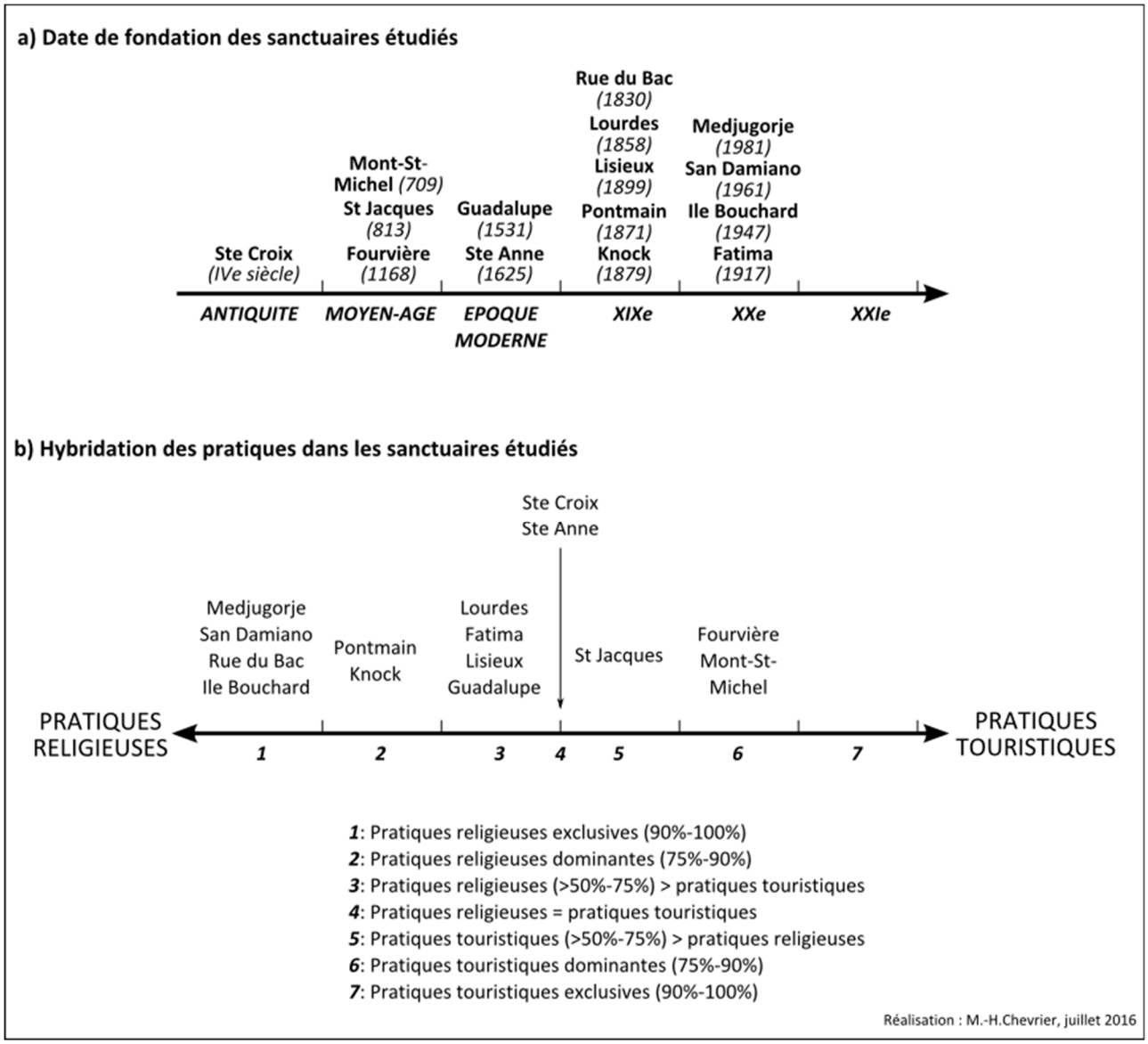


Figure 47 : Ancienneté des sanctuaires et hybridation des pratiques

Le facteur temps est un acteur primordial de l'évolution de la valeur sacrée, celle-ci semblant connaître des adaptations successives au fil des années. Ce constat pose question : l'adaptation est-elle inéluctable et nécessaire pour la survie même des lieux ? D'autre part, si le glissement d'un sacré religieux vers un sacré « laïc » s'observe sans difficulté, la situation inverse est, pour l'instant,

beaucoup moins visible. L'adaptation du sacré à la société dans laquelle il se déploie est-elle un processus irréversible ? Perdrait-il en intensité au fil du temps, devenant toujours plus relatif pour finir par se diluer dans d'autres valeurs ?

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire d'envisager deux échelles de temps sur lesquelles évolue la valeur sacrée : le temps des sanctuaires et le temps des visiteurs.

1- S'adapter ou mourir : L'adaptation, condition de durabilité du sacré

« L'Église au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre » (Concile œcuménique Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio,* sur l'œcuménisme, n°6.). Si l'Eglise est souvent taxée de conservatisme et caricaturée comme une institution sclérosée incapable de s'adapter au changement, cette citation du décret de 1964 émanant des Pères du Concile montre bien que l'institution a pourtant à cœur d'évoluer avec son temps. Déjà le processus d'inculturation, détaillé dans la partie précédente, montrait la volonté de l'Eglise de toujours s'adapter à son auditoire. Cela dit, il ne s'agit pas uniquement de s'adapter aux différences culturelles au temps *t* du premier contact, il faut encore suivre le mouvement de ces cultures dans le temps. Le sacré ne peut ainsi pas se soustraire à la confrontation avec le processus de sécularisation. Mais pour qu'il ne soit pas détruit, il faut qu'il s'adapte, ce dont l'Eglise prend acte. Le sacré se dilate donc, sortant du religieux pour acquérir une composante « laïque » ou profane, mais le sacré religieux perdure et se transforme sous l'action de cette dilatation du sacré.

a) A l'origine de la dilatation du sacré dans les sanctuaires, un nouveau profil de visiteurs

La dilatation du sacré a été particulièrement mise en évidence dans les cas du Mont-Saint-Michel, de Fourvière ou de Saint-Jacques-de-Compostelle. Cet élargissement de la valeur et de la signification du sacré n'est pas le fait des autorités ecclésiastiques. Elle prend sa source chez les visiteurs eux-mêmes. Avec le temps, et surtout sous l'action de la sécularisation, les profils des visiteurs ont évolué. N'existent plus, d'un côté, les pèlerins, profondément croyants et respectant à la lettre un sacré figé dans les cadres de la religion ; de l'autre les touristes, non croyants ou croyants d'une autre confession, restant respectueusement dans les limites qui leur sont imposées et se contentant d'observer « de l'extérieur », un sacré qui leur est étranger. Il y a, entre touristes et pèlerins, selon les mots d'Alphonse Dupront, « des contaminations sûrement et probablement pas à

sens unique » (Dupront, 1967). Si le sacré se dilate, c'est sous l'effet de ces visiteurs dont le profil s'est transformé au fil du temps.

Alphonse Dupront écrit en 1967. A cette date, le tourisme dit « de masse » est en plein développement et s'est largement internationalisé. L'auteur écrit aussi dans le contexte français qui connaît alors une période de profonds changements sociaux. Celle-ci est marquée par une sécularisation de plus en plus forte de la société dont les effets se font sentir. Les signes religieux disparaissent progressivement de l'espace public, de même que l'enseignement de la religion dans les écoles. Cette neutralisation de l'espace public et, en quelque sorte, de l'histoire, ne peut que faciliter la contamination dont parle A. Dupront. Un nouveau profil de visiteurs émerge alors, au croisement des deux types de visiteurs « historiquement » identifiés dans les sanctuaires (pèlerins et touristes), qui vont être acteurs de l'évolution de la valeur sacrée.

Pour mieux comprendre cette « contamination » et ses effets, et face à l'inefficacité des catégories « classiques » pèlerin/touriste religieux/touriste démontrée auparavant, il est probant d'avoir recours à la notion d'idéal-type au sens où l'a développée Max Weber, c'est-à-dire un profil type de visiteur que l'on généralise (Chevrier, 2011). Il faut bien sûr garder à l'esprit que cette généralisation ne reflète pas toute la variété des situations que l'on peut rencontrer dans les sanctuaires mais le cas le plus significatif. L'idéal-type est en quelque sorte « l'uniforme » dont pourraient être revêtus les visiteurs des sanctuaires. Trois catégories d'indicateurs relevées dans les sanctuaires au cours du travail de terrain permettent de dresser des idéaux-types venant synthétiser ce qui a été mis en évidence dans la partie précédente :

- les **pratiques spatiales** des visiteurs, déjà détaillées ;
- les **indices sociologiques** les concernant : l'âge, l'origine, le revenu des visiteurs ainsi que le sens que le lieu prend pour eux sont des éléments distinctifs déterminants entre pèlerins et touristes. Ils ont été relevés au cours des enquêtes de terrain, à la fois grâce au questionnaire et aux observations ;
- la **temporalité des pratiques** : il est nécessaire de savoir non seulement combien de temps dure la visite du sanctuaire en moyenne mais également quelle est la fréquence de cette visite. Plus la fréquence est grande, plus le lieu devient familier pour le visiteur. Or, la familiarité influe de manière significative sur les pratiques spatiales.

Les idéaux-types dressés ici correspondent à très grands traits à des visiteurs venus en pèlerinage et à ceux venus en touristes et ont été établis à partir de la littérature et des études menées sur le terrain. Comme c'est la vocation d'un idéal-type, ils correspondent à un cas idéal généralisé.

Tableau 13 : Idéal-type du visiteur en pèlerinage et du visiteur touriste au sanctuaire

	INDICATEURS	VISITEUR EN PELERINAGE	VISITEUR TOURISTE
INDICES SOCIOLOGIQUES	AGE MOYEN	Majorité de 15-30 ans et plus de 60 ans	Tous âges
	ORIGINE	***Monde entier***	***Monde entier***
	REVENU MOYEN	Tout revenus	Revenus moyens et élevés
	TYPE DE VOYAGE	- ***Individuel*** - ***Organisé et collectif***	- ***Individuel*** - ***Organisé et collectif :*** + de 60 ans et certaines nationalités
	SIGNIFIE COLLECTIF	- Action de grâce - Pétition - Pénitence -Message pastoral de chaque sanctuaire	- Symbole d'une identité (religieuse, régionale, nationale) - Valeur patrimoniale
	SIGNIFIANT PERSONNEL	***Signes de reconnaissance :*** - Pèlerinage organisé : Foulard, T-shirt, casquette, costume traditionnel => emblèmes du lieu d'origine - Pèlerinage individuel : coquille St Jacques, bourdon => emblèmes du pèlerin	- Appareil photo en bandoulière, tenue sportive, - ***Signe de reconnaissance*** du guide
PRATIQUES SPATIALES	MOYEN DE TRANSPORT JUSQU'A DESTINATION	- Marche - Vélo - Voiture (pour les plus petits sanctuaires) - Car de pèlerinage - Train spécial - ***Avion***	- Voiture personnelle - Car de tourisme - Train - ***Avion***
	TRANSPORT JUSQU'AU SANCTUAIRE	- ***Marche*** - Vélo - ***Transports en commun***	- Car de tourisme - Voiture personnelle - ***Transports en commun*** - ***Marche***
	ESPACE PARCOURU DANS LE SANCTUAIRE	- Pèlerins « novices » : ***édifices principaux du sanctuaire*** - Pèlerins « habitués » : lieux choisis et lieux moins connus	- Circuit des ***points principaux du sanctuaire***
	ESPACE PARCOURU EN-DEHORS DU SANCTUAIRE	- Aucun - Excursion sur 1 ou 2 des ***principaux sites touristiques à proximité***	- La plupart des ***principaux sites touristiques à proximité*** : le sanctuaire n'est que l'objet d'une excursion parmi d'autres
	VISITE GUIDEE	- Quelques individuels et groupes avec un ***guide*** du sanctuaire	- Avec un ***guide*** extérieur au sanctuaire - A l'aide d'un guide touristique imprimé
	SIGNALETIQUE	- ***Indication des lieux de prière et zones de silence*** - ***Plan*** - Marquage des parcours de procession et de pèlerinage	- ***Plan*** - Explications historiques - Publicités pour des sites touristiques proches - ***Zones de silence et interdictions diverses***
	PRATIQUES RITUELLES SACREES	- Prière au ***cœur du sanctuaire*** - ***Dépôt de bougies*** - Participation aux offices - Confession - Procession	- ***Dépôt de bougies*** - Passage au ***cœur du sanctuaire*** - Certaines ***démarches particulières propres à chaque sanctuaire***

	PRATIQUES RITUELLES SECULARISEES	- Chemin de croix - Bénédiction des objets achetés - ***Démarches particulières propres à chaque sanctuaire***	
		- ***Photographie*** de groupe / topoï (lieux) - Danses traditionnelles - ***Achat de souvenirs***	- ***Photographie*** des topoï (lieux et pèlerins) - ***Achat de souvenirs***
	HEBERGEMENT	- Campement dans le sanctuaire - Hébergements du sanctuaire (souvent dortoirs) - Communautés religieuses - ***Hôtels*** 1ers prix	- Camping - ***Hôtels*** toutes catégories
TEMPORALITES DES PRATIQUES	**TEMPS MOYEN PASSE AU SANCTUAIRE**	- Sanctuaires dans les grandes villes : 15 minutes pour les visiteurs de proximité - Minimum une journée, peut aller jusqu'à 3 ou 4 jours	- Quelques heures, rarement plus d'une demi-journée (fonction de la taille du sanctuaire et du temps nécessaire pour en faire le tour)
	TEMPS MOYEN PASSE DANS LA REGION	-Le temps du pèlerinage	- Quelques jours
	FREQUENCE DE LA VISITE	- Sanctuaires de proximité : plusieurs fois par an - Grands sanctuaires éloignés : peut être une fois par an ou une fois dans une vie.	- 1 fois

Ces idéaux-types de visiteurs mettent en évidence le fait que malgré la multiplication des indicateurs, il est plus difficile d'aboutir à un idéal-type pour les visiteurs en pèlerinage : il est en effet parfois nécessaire de distinguer les visiteurs venus individuellement en pèlerinage et ceux venus en groupe, ou encore les visiteurs de proximité des visiteurs venus de loin. L'idéal-type est beaucoup plus facile à réaliser pour les visiteurs venus en touristes qui ont généralement les mêmes pratiques dans le sanctuaire, qu'ils viennent seuls ou en groupe.

Le nombre de points communs que l'on retrouve entre les deux idéaux-types est particulièrement frappant (caractères gras et italiques). Comme cela avait pu être dégagé dans la partie précédente, seules les temporalités des pratiques sont totalement différentes entre les deux idéaux-types. Cela tient au fait que, pour un visiteur venu en pèlerinage, le sanctuaire est le but du voyage et le lieu dans lequel il a des démarches précises et relativement nombreuses à accomplir, tandis que, pour un visiteur venu en touriste, le sanctuaire n'est généralement qu'un lieu de visite parmi d'autres. En revanche, pour tout ce qui concerne les modalités pratiques du pèlerinage comme du séjour touristique, les points communs sont très nombreux : que ce soit en termes d'organisation de la visite (signes de reconnaissance, recours à un guide, points visités dans le sanctuaire, hébergement) ou de pratiques dans le sanctuaire. Cette perméabilité des deux idéaux-types vient appuyer les conclusions d'Alphonse Dupront : il n'est probablement plus légitime aujourd'hui, dans les sanctuaires fréquentés à la fois par des pèlerins et des touristes et concernant les visiteurs originaires de pays sécularisés, de distinguer le visiteur venu en pèlerinage de celui venu en tant que

touriste. Les deux se « contaminent » mutuellement. Le degré de contamination est fonction de deux critères : le degré de sécularisation de la société à laquelle le visiteur appartient d'une part et d'autre part le degré d'ouverture au tourisme du sanctuaire. Emerge de cette contamination un nouveau profil de visiteur, devenu majoritaire dans la plupart des sanctuaires catholiques et concernant aussi bien les visiteurs croyants que non croyants : le ***visiteur séculier***.

Tableau 14 : Idéal-type du visiteur séculier des sanctuaires

	INDICATEURS	VISITEUR SECULIER
INDICES SOCIOLOGIQUES	**AGE MOYEN**	15-30 ans / + de 60 ans (étudiants / retraités disposant de temps libre pour voyager)
	ORIGINE	Pays où la société est sécularisée
	REVENU MOYEN	Tous revenus (l'accès au lieu est gratuit)
	TYPE DE VOYAGE	- Individuel (ou cercle restreint à la famille ou aux amis)
	SIGNIFIE COLLECTIF	- Message pastoral de chaque sanctuaire - Symbole d'une identité (religieuse, régionale, nationale) - Valeur patrimoniale
	SIGNIFIANT PERSONNEL	Tenue particulière faite pour être à l'aise, appareil photo
PRATIQUES SPATIALES	**MOYEN DE TRANSPORT JUSQU'A DESTINATION**	- Marche - Vélo - Voiture - Car - Train - Avion
	TRANSPORT JUSQU'AU SANCTUAIRE	- Marche - Vélo - Voiture - Transports en commun
	ESPACE PARCOURU DANS LE SANCTUAIRE	Edifices principaux du sanctuaire
	ESPACE PARCOURU EN-DEHORS DU SANCTUAIRE	- Excursions sur les principaux sites touristiques à proximité
	VISITE GUIDEE	- Quelques individuels et groupes avec un guide
	SIGNALETIQUE	- Indication des lieux de prière et zones de silence - Plan - Marquage des parcours de procession et de pèlerinage
	PRATIQUES RITUELLES SACREES	- Passage au cœur du sanctuaire (par conviction, curiosité) - Dépôt de bougies (conviction, superstition, mimétisme) - Assistance aux offices (conviction ou curiosité) - Procession (conviction, curiosité, mimétisme) - Démarches particulières propres à chaque sanctuaire
	PRATIQUES RITUELLES SECULARISEES	- Photographie de groupe / topoï (lieux) / *selfies* - Achat de souvenirs
	HEBERGEMENT	- Hôtel - Autre hébergement : communautés religieuses, campings, etc.
TEMPORALITES DES PRATIQUES	**TEMPS MOYEN PASSE AU SANCTUAIRE**	- 1 journée
	TEMPS MOYEN PASSE DANS LA REGION	- Quelques jours
	FREQUENCE DE LA VISITE	- 1 seule fois. Si 2ème visite, longtemps après

Cet idéal-type succède, après la Seconde Guerre mondiale, à ceux, « historiques », du pèlerin et du touriste, qui subsistent encore dans des sociétés moins sécularisées. Il met en évidence la « contamination » des pratiques identifiées par Alphonse Dupront et son corollaire : l'émergence d'une nouvelle manière de pratiquer et de se représenter l'espace sacré des sanctuaires qui reste rituelle mais qui est nettement moins religieuse (intégration de pratiques « rituelles » directement dérivées du tourisme et sans connotation sacrée). Si cette contamination a lieu dans les sociétés sécularisées, c'est parce que la sécularisation engendre une certaine forme d'ignorance culturelle vis-à-vis du religieux. Cette idée a été clairement exprimée par les différents recteurs de sanctuaires que j'ai pu interroger, le plus clair sur ce sujet ayant certainement été le P. André Fournier, recteur du Mont-Saint-Michel (l'entretien intégral se trouve en annexe 25, entretien 3) :

> *« Ce qui est clair, c'est qu'il y a aussi une… comment on pourrait appeler ça ? Une ignorance culturelle de l'histoire religieuse qui est de plus en plus invraisemblable. Avant, les gens, même s'ils n'étaient pas croyants, ils avaient tous au moins été au catéchisme, ils avaient fait leur communion et donc ils savaient ce que représentaient les choses. Maintenant vous trouvez facilement des gens qui sont capables de dire « quel est le petit garçon qui est dans les bras de la statue de la belle dame qui est là-bas ? ». Ce n'est pas de la défiance, c'est de l'ignorance. A la limite d'ailleurs ces gens-là peuvent être curieux et sont ouverts à la discussion et à l'écoute. Mais pour eux, déchiffrer un vitrail ou déchiffrer un bas-relief, dans la mesure où ils n'ont aucune culture religieuse, est impossible ! »* (Extrait de l'entretien du 29 mai 2014)

Cette « ignorance culturelle », comme l'appelle le P. Fournier n'est pas l'apanage des visiteurs non-croyants. Certes, les catholiques sont en mesure de reconnaître la Vierge et l'enfant Jésus, ainsi que les principales figures de Saints, mais bien souvent, la signification des vitraux et du mobilier liturgique leur échappe autant qu'aux visiteurs non-croyants. Ainsi, M. Jean Bernard, responsable de la Pastorale du Tourisme du diocèse de Lyon me rapportait l'anecdote suivante *: « Au début j'avais des guides avec moi qui se plaignaient et qui disaient « Mais ils ne savent rien ! ». Hé ben oui, ils ne savent rien ! Est-ce que nous on sait tellement ? »* (extrait de l'entretien du 19 mai 2016). Ce que met en revanche en évidence le recteur du Mont-Saint-Michel, c'est la curiosité de ce nouveau type de visiteurs. Certes, ils ne connaissent plus les fondements de la religion catholique mais ils ont envie de comprendre les lieux qu'ils visitent et d'apprendre. Ceci est également mis en avant par M. Bernard : *« il y a longtemps, c'était une religion assez traditionnelle : les gens croyaient savoir mais c'était superficiel. Et puis, moi ce que j'apprécie, c'est que maintenant, il n'y a rien qui les oblige à venir voir une église, ils sont libres et donc c'est très sincère. C'est naturel »* (extrait de l'entretien du 19 mai 2016). L'émergence de ce nouveau profil de visiteurs ne peut se faire que sur le temps long : il implique un détachement progressif des sociétés vis-à-vis des religions et une individualisation des croyances et des pratiques, engendrant l'atténuation progressive d'un fond culturel commun qui devient dès lors objet de curiosité pour tous. Cette évolution de la société est portée par les pouvoirs

publics. C'est en regard de ce nouveau profil de visiteurs séculiers que les sanctuaires sont tiraillés entre résistance et résilience.

b) La résistance, une attitude risquée

Parmi les lieux étudiés, le constat est rapidement fait : peu résistent volontairement à l'arrivée des visiteurs séculiers. Seul le sanctuaire de la rue du Bac fait exception. Le Père Ponsard, alors recteur du lieu, me disait en 2014 qu'il observait parfois la présence de quelques touristes *« parce que c'est inévitable »* mais c'est tout. Il met donc tout en œuvre pour que les touristes visitant la capitale française ignorent jusqu'à l'existence du sanctuaire. Certes, en « résistant » de la sorte, le recteur souhaite que le sanctuaire demeure *« réservé aux croyants »* (selon ses propres mots). Mais il y a également des raisons pratiques à ces restrictions : le lieu de pèlerinage n'est constitué que d'une petite cour et d'une simple chapelle. Maintenir une atmosphère de silence et de recueillement serait impossible si le lieu était aussi fréquenté que le sanctuaire de Lourdes. Ici, effectivement, le fait de résister au flux de visiteurs est une nécessité. L'existence du sanctuaire n'est connue quasiment que des croyants et elle se transmet par le biais du bouche-à-oreille.

D'autres sanctuaires résistent également à l'arrivée de visiteurs séculiers, parfois plus indirectement. Il s'agit de ceux où les pratiques rituelles demeurent très strictes et peu tolérantes vis-à-vis des visiteurs peu respectueux des pratiques ou des règles religieuses. C'est ainsi le cas de San Damiano dans le Nord de l'Iltalie. Les consignes à l'entrée du « Jardin de Paradis » (lieu des apparitions) sont très strictes, tant sur la tenue vestimentaire à adopter que sur le silence à respecter : pour les hommes, le pantalon est de rigueur, ainsi que la jupe longue pour les femmes dont la plupart se couvrent la tête d'un chapeau ou d'un châle à leur entrée dans le jardin, selon ce que l'on avait coutume de faire dans les églises avant Vatican II. Un écriteau libellé en italien, français, anglais, allemand, néerlandais et chinois pose les règles de manière très claire :

« ***Chers amis pèlerins***,
Vous êtes dans le Jardin des Prières de Notre-Dame des Roses.
Merci de bien vouloir :
- participer aux prières de manière unitaire et communautaire (horaires, procession, langue)
- le silence est de rigueur en dehors des prières officielles
- le comportement et tenue vestimentaire en harmonie avec le lieu de prière »

La version italienne de cet avertissement est encore plus explicite : elle demande aux femmes trop courtement vêtues de ne pas s'approcher du sanctuaire afin de ne pas inciter les pèlerins à s'égarer[41].

La vie du « Jardin de Paradis » de San Damiano se structure autour de prières. Un rosaire* complet est récité trois fois par jour, à 5h, 11h et 17h. Ce rosaire et toutes les litanies qui l'accompagnent sont récités intégralement en latin. La responsable de l'association justifie l'usage du latin : *« non pas par traditionalisme mais parce qu'il y a des gens qui viennent du monde entier »*. La Vierge ayant insisté, auprès de la voyante, sur l'unité, tout le monde doit obligatoirement prier de la même manière. Ainsi, la responsable poursuit en m'expliquant que si quelqu'un veut faire sa propre prière de son côté alors qu'une prière collective est en cours, il lui est demandé de se joindre à la prière collective ou de partir. Des règles aussi strictes sont bel et bien une forme de résistance face aux visiteurs qui ne sont pas de la même sensibilité ou qui seraient de simples curieux : réciter le « Je vous salue Marie » en latin n'est en effet pas à la portée de tout le monde, catholiques pratiquants compris. Même si la responsable de l'association pointe le fait qu'il n'y a pas de touristes à San Damiano pour la bonne raison qu'ici *« il n'y a pas la basilique qui a 300 ans »*, il est certainement plus probable que les visiteurs soient rebutés par la rigueur des pratiques que par l'absence d'une valeur patrimoniale. La fréquentation de ce lieu de pèlerinage n'a pas, comme celle de Medjugorje qui est pourtant plus récent, pris une très grande ampleur. Les deux petites pensions et le camping suffisent à héberger les visiteurs et l'association ne parvient pas à réunir suffisamment de fonds pour entamer la construction de la « Cité des Roses » qu'aurait demandée la Vierge à la voyante, Mamma Rosa. Le sanctuaire résiste à la mise en tourisme. Le sacré, dans l'enceinte du jardin de Paradis, est exclusivement religieux, mais de ce fait son existence même est menacée.

La résistance face à l'évolution de la société comporte effectivement un risque majeur qui est celui du repli sur soi et de la perte d'universalité. Si le sacré est enfermé dans un carcan religieux trop strict, il n'aura plus de sens que pour une minorité d'observants et, de ce fait, risque de disparaître en même temps que ces derniers et le lieu de pèlerinage avec lui. Dans le cas de San Damiano, le repli sur soi est voulu par le sanctuaire et se double d'une exacerbation des règles et des rites dans l'espace où le religieux s'est confiné.

Cette résistance à l'évolution de la société est cependant contraire à l'essence même de l'Eglise qui est, par vocation, apostolique. Le pape actuel l'a rappelé dès le premier texte de son pontificat : *« Je ne veux pas une Église préoccupée d'être le centre et qui finit renfermée dans un enchevêtrement de fixations et de procédures. (…) Plus que la peur de se tromper j'espère que nous*

[41] « In questo luogo un abbigliamento troppo succinto o indecoroso reca una grave offesa alla **MAMA CELESTE**. Tutte quelle donne que ne facessero mostra in modo evidente sono pregate di non avvicinarsi al recinto onde evitare l'increscioso invito di allontanarsi. »

anime la peur de nous renfermer dans les structures qui nous donnent une fausse protection, dans les normes qui nous transforment en juges implacables, dans les habitudes où nous nous sentons tranquilles (…) » (pape François, 2013). Par cette exhortation apostolique* qui a marqué le début de son Pontificat, le pape François vise ainsi à engager l'Eglise dans une dynamique de « sortie », au sens propre comme au sens figuré. Il s'agit pour l'Eglise de ne pas rester enfermée dans un rite uniquement « routinier » qui, peut-être, ne peut parler qu'aux croyants pratiquants réguliers, ainsi que de ne pas se laisser enfermer dans l'enceinte de ses édifices religieux. Une des expressions de cette encyclique abondamment reprise par les médias suggérait aux chrétiens *« d'aller vers les périphéries »*, qu'elles soient géographiques ou sociales. Le Souverain Pontife exhorte en somme l'Eglise à s'adapter au nouveau contexte de sécularisation et à ne pas faire des églises des bastions de la résistance, des camps retranchés face à l'évolution de la société. Si résistance il y a, elle doit être dirigée au contraire, pour le pape, contre la réduction de *« la foi et [de] l'Eglise au domaine privé et intime »* (pape François, *id.*) et contre la fossilisation du sacré religieux dans les églises. L'argument opposé à cette ouverture de l'Eglise, comme le mettent en avant les propos de François, est la peur des croyants. Peur que justement, confronté à des comportements plus relâchés voire irrespectueux, le sacré se délite.

C'est en réalité l'inverse qui se produit plus généralement. Comme le notent Keira Morisset et Luc Noppen (2005), « l'église est probablement le seul de tous les monuments qui ait retrouvé sa fonction d'origine par-delà la patrimonialisation ». Selon les auteurs, la pratique religieuse constitue elle-même une forme de patrimoine. Un visiteur d'église vient voir l'édifice autant que le culte. Le fait que le culte soit assuré par les croyants dans les églises appartenant à l'Etat évite ainsi à l'Etat d'avoir à animer lui-même cette portion du patrimoine, d'où le fait que les églises soient laissées à disposition du clergé. Ceci est parfaitement illustré par le cas du Mont-Saint-Michel : lorsque l'Etat prend possession du Mont au moment de la Révolution française, les moines sont chassés et l'abbaye est reconvertie en prison. A la fin du XIX^{e} siècle (1874), le Mont est placé sous la responsabilité des Monuments historiques et devient un simple lieu de visite. Depuis la Révolution, l'Eglise n'a plus aucune forme de contrôle sur le lieu. Ce n'est donc pas elle qui est à l'origine du retour d'une communauté monastique dans les années 1960. Cette initiative, fait significatif, est prise directement par le Ministre de la Culture, André Malraux, sur la demande du président de l'association des « amis du Mont-Saint-Michel » dont le but est la conservation du caractère historique du lieu. La présence des moines est clairement envisagée comme un des éléments nécessaires à l'identité même du lieu. L'autorisation donnée par André Malraux n'est cependant valable que pour un an, à l'occasion de la célébration du millième anniversaire de l'arrivée des moines bénédictins. En 1966, les moines s'en vont. C'est alors que les habitants du Mont et des environs se mobilisent, non seulement pour que les moines reviennent, mais pour que leur présence

devienne pérenne. Fort de cette volonté populaire, l'évêque de Coutances peut entrer dans le débat et entamer des négociations avec l'Etat. Il obtient, au bout de trois ans, l'autorisation pour une communauté de s'installer et d'assurer la présence monastique, historique, à l'abbaye. La présence des moines fluctue des années 1970 aux années 2000 et a quelque peine à tenir sur la durée, jusqu'à ce que l'évêque de Coutances fasse appel, en 2001, à la communauté nouvelle des Fraternités monastiques de Jérusalem qui assure, depuis, une présence visible à l'abbaye[42]. Ce sont finalement ici la patrimonialisation et la valorisation de la dimension historique qui ont remédié à la désaffectation du lieu de culte et ravivé sa dimension spirituelle en permettant le retour du sacré religieux.

Cette résurgence du sacré au Mont-Saint-Michel témoigne à la fois de la pérennité de la valeur sacrée, que met en avant Yi Fu Tuan, et de sa capacité d'adaptation. Comme tout lieu touristique, un sanctuaire possède une *dimension récréative* et une *dimension culturelle* (Equipe MIT, 2002), mais il est également constitué d'une troisième dimension, spirituelle celle-là, qui en fait un lieu à « haute valeur ajoutée ». S'il serait suicidaire pour les Institutions religieuses de fermer les lieux de culte aux visiteurs séculiers, c'est aussi parce que ceux-ci viennent spécifiquement chercher cette valeur sacrée et participent ainsi à sa vitalité.

c) La Pastorale du tourisme : la réponse de l'Eglise face à la sécularisation, outil de la résilience du sacré

Si le sacré constitue une dimension essentielle (au sens fort du terme) de l'espace des sanctuaires, qui rend ceux-ci uniques dans l'offre touristique, il n'en reste pas moins, que l'hybridation des pratiques des visiteurs a des conséquences, comme cela peut se constater dans le cas du Mont-Saint-Michel. Si la patrimonialisation a permis, en quelque sorte, le rétablissement du caractère sacré (au même titre que l'on parle de « rétablissement du caractère maritime ») du Mont, le sacré, une fois rétabli, n'est plus le même : de religieux qu'il était, il s'est doublé d'une valeur patrimoniale. Cela suppose, pour les moines qui célèbrent et les fidèles qui assistent aux offices à l'abbaye, d'accepter de faire l'objet de la curiosité des visiteurs qui observent un office religieux comme ils regarderaient une reconstitution historique au parc du Puy du Fou. C'est ainsi l'Eglise tout entière qui a dû, dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, prendre acte de l'évolution de la valeur sacrée et l'accompagner dans ses lieux de culte, plus particulièrement dans ses sanctuaires.

Pour la journée mondiale du tourisme du 27 septembre 2015, l'Organisation Mondiale du Tourisme proposait le thème « Un milliard de touristes, un milliard d'opportunités ». Le Vatican, qui propose chaque année un message à l'occasion de cette journée en a profité pour insister sur le fait

[42] Source : Diocèse de Coutances, http://www.coutances.catholique.fr/decouvrir-le-diocese/patrimoine-religieux/mont-saint-michel/13eme-centenaire/la-presence-monastique-au-mont-aujourd-hui.html

que, pour l'Eglise, « le *milliard de touristes* doit surtout être considéré dans son *milliard d'opportunités* » (Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en Déplacement [CPPMPD], 27 septembre 2015). Pour le Vatican, ces opportunités sont à saisir sur le plan de la connaissance entre les peuples permise par le voyage, ainsi que sur le plan économique car le tourisme est une source importante de revenus dans certains pays en développement et peut donc contribuer au bien-être des populations. Mais ces opportunités sont aussi du côté de l'évangélisation. Une fois encore, est rappelé ici le fait que l'Eglise doit aller à la rencontre des visiteurs : « Il est indispensable que l'Eglise sorte et se fasse proche des voyageurs pour offrir une réponse adéquate et individuelle à leur recherche intérieure (…) » (CPPMPD, *id.*). C'est bien l'adaptation de l'institution qui est soulignée dans ce message : puisque les visiteurs ne sont plus en mesure de saisir les éléments liés au religieux, il convient alors de les former. Cette volonté pédagogique est aujourd'hui évidente dans l'Eglise, mais elle a germé et a été mise en œuvre très progressivement.

Si l'intérêt de l'Eglise pour les mobilités est aussi ancien que le pèlerinage lui-même, son intérêt pour le tourisme est contemporain du développement du tourisme de masse, après la seconde guerre mondiale. Dès 1952, Pie XII, dans une allocution aux dirigeants des organisations italiennes de tourisme (30 mars 1952), note que le tourisme permet un « élargissement de l'esprit » et « ordinairement, élève encore plus haut ceux qui savent le pratiquer comme il faut ». Sans engager du tout l'Eglise dans l'accompagnement du tourisme, il s'attache néanmoins à en noter la dimension quasiment spirituelle et la nécessité de promouvoir une éthique de la pratique touristique (« pratiquer comme il faut »), pour qu'elle soit enrichissante pour l'individu. Selon le pape, le tourisme est l'occasion de voir l'œuvre de Dieu dans toutes les cultures mais cela nécessite un apprentissage. Pas question pour l'Eglise, à cette date, d'interférer dans les affaires touristiques. En 1952, le contexte est tel que les édifices religieux ne font pas face à des flux importants de visiteurs ignorants des règles spécifiques à ces lieux.

C'est véritablement dans les années 1960, et plus encore après la réforme du Concile Vatican II, que la réflexion sur le rôle de l'Eglise dans le tourisme prend forme et que des moyens sont mis en place. Dans son discours du 31 août 1963, adressé aux participants de la conférence des Nations Unies sur le tourisme, le pape Paul VI, deux mois après son élection, appelle de ses vœux la collaboration entre le monde du tourisme et l'Eglise. Cet appel préfigure le travail beaucoup plus complet qui est mené par la Congrégation pour le Clergé (organisme du Vatican qui veille à la bonne interprétation et à l'observance des normes) à la fin des années 1960 et qui se conclut par la publication d'un *Directoire général pour la Pastorale du tourisme*, véritablement fondateur. Ce directoire* fait l'état des lieux du tourisme et aboutit, en 1970, à la fondation par Paul VI de ce qui est aujourd'hui le Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en Déplacement,

qui a la charge de toutes les formes de migrations, au nombre desquelles sont comptés le pèlerinage et le tourisme. En son sein, la Pastorale du tourisme a pour mission particulière de « susciter les conditions optimales qui aident le chrétien à vivre le tourisme comme un moment de grâce et de salut. Le tourisme peut être considéré, sans aucun doute, comme un de ces nouveaux aréopages d'évangélisation, un de ces « vastes domaines de la civilisation contemporaine et de la culture, de la politique et de l'économie »[43] où le chrétien est appelé à vivre sa foi et sa vocation missionnaire » (CPPMPD, 2001). Cette pastorale a ainsi le double-objectif de permettre aux chrétiens de vivre leur foi en-dehors de chez eux pendant les vacances, mais aussi de faire des monuments religieux visités par les touristes des lieux d'évangélisation et d'apprentissage du sacré. C'est ainsi ce que rappelle la « mise à jour » du Directoire, publiée en 2001 : « Tous les éléments qui forment le patrimoine religieux, culturel et artistique de la communauté locale acquièrent un relief particulier. Les monuments, les œuvres d'art et toutes les manifestations culturelles inhérentes à sa tradition doivent être proposées au visiteur sous une forme qui rende visible leur lien avec la vie quotidienne de la communauté » (CPPMPD, 2001). Le rôle de l'Eglise, selon ce document, est bien de montrer que les églises ne sont pas des musées, d'expliquer que ce sont des lieux où la foi se vit encore. Il ne s'agit pas de chercher à tout prix à convertir les touristes, mais simplement de leur faire saisir l'actualité de la dimension sacrée du lieu. Ainsi, le Conseil Pontifical insiste spécifiquement sur les cathédrales, monuments comptant parmi les plus visités : « L'accueil qui y est offert ne peut se limiter à une information historique ou artistique, même particulièrement soignée, mais doit aussi mettre en évidence leur identité et leur finalité religieuse » (CPPMPD, *2001*). C'est à cette tâche que s'attellent les acteurs de la Pastorale du tourisme. Le fonctionnement de celle-ci, comme tous les autres services pastoraux catholiques, est pyramidal : le Vatican (ici par l'intermédiaire de la Pastorale des Migrants et des Personnes en Déplacement) définit les grandes orientations à l'échelle de toute l'Eglise. Celles-ci sont ensuite retravaillées et adaptées aux contextes nationaux par la Pastorale nationale des réalités du tourisme et des loisirs qui se décline enfin à l'échelle des diocèses. Un responsable diocésain supervise et anime la Pastorale du tourisme en proposant des itinéraires de visite, des animations culturelles et aussi des supports pour les paroisses et les sanctuaires car c'est à ce dernier échelon que s'effectue concrètement l'accueil des visiteurs. Chaque sanctuaire ou église est libre d'imaginer les moyens qui lui semblent les plus appropriés pour mettre en œuvre les lignes directrices données par le Vatican (annexe 18).

Il n'existe pas d'outils standardisés de la Pastorale du tourisme. Les initiatives sont très souvent semblables d'un lieu à l'autre mais restent mises en œuvre par les équipes locales. Les acteurs de la Pastorale du tourisme à l'échelle locale sont très majoritairement des bénévoles,

[43] Jean-Paul II, 1994, Lettre apostolique *Tertio millenio adveniente*.

souvent retraités, qui décident de donner du temps pour faire visiter leur église aux personnes de passage. C'est ainsi que dans le diocèse de Lyon, la personne chargée de la Pastorale du tourisme est un professeur de physique-chimie à la retraite. Il a mis sur pied 21 parcours de visite dans la ville qui lui permettent de raconter, à travers ses églises, l'histoire de l'Eglise de Lyon, de 170 à nos jours. Il gère également les équipes de bénévoles qui font visiter gratuitement la cathédrale Saint-Jean-Baptiste et la basilique d'Ainay durant les week-ends ou sur demande de différents groupes. Les visites n'ont pas pour but de faire du prosélytisme mais bien de faire redécouvrir le sens des édifices religieux et leur actualité. Ce responsable diocésain me disait ainsi : *« la devise, de la Pastorale nationale c'est : « Donner une âme au temps libre », la mienne, de devise, c'est : « rencontrer, accompagner, révéler ». Voilà. (…) C'est passionnant quand les gens rentrent dans la démarche et ont envie, sincèrement, de connaître »* (extrait de l'entretien du 19 mai 2016). Durant toute la durée de l'entretien, il a, à plusieurs reprises, souligné le fait que la sécularisation, si elle a bien provoqué une forte ignorance du comportement à tenir dans un lieu sacré (*« Quand on fait des permanences on demande d'enlever les casquettes quand même… Des fois il y a un petit chien qui rentre… »*), a aussi généré une sincère curiosité et une ouverture beaucoup plus grande des visiteurs au sacré *(« maintenant, il n'y a rien qui les oblige à venir voir une église, ils sont libres et donc c'est très sincère »*).

Dans ce cadre pastoral, les sanctuaires ont fait l'objet de recommandations spécifiques car ils jouent, sous l'effet de la sécularisation, un rôle nouveau et tout particulier : ils font office de « portes d'entrée » de l'Eglise pour les visiteurs sécularisés du fait de la place qu'ils ont souvent tenue dans l'histoire familiale et du fait de leur visibilité. Les acteurs ecclésiaux doivent ainsi s'adapter à cette nouvelle fonction, comme me l'expliquait le P. Tournier, président de l'Association des Recteurs de Sanctuaires :

> *« Les gens qui ne savent plus trouver la porte de l'Eglise, d'une manière un peu subconsciente, les arrières de la mémoire familiale : « oui, si, si ! Ma grand-mère elle allait à tel endroit pour telle occasion, telle naissance… Bon ben je vais y aller ! ». (…) Mais aussi on voit que les sanctuaires, à l'heure actuelle, sont devenus des espaces d'information. « Madame à quel âge on fait sa première communion ? Parce que ma petite-fille a tel âge et mes enfants ne savent plus, alors il faut que je leur donne l'information », « le catéchisme ça commence quand ? », « Comment on fait pour savoir où on s'inscrit au catéchisme ? », voilà. Et ça c'est des paroles tout-à-fait nouvelles ! (…) Et, eh bien dans les sanctuaires, compte-tenu du fait que les gens viennent souvent là en première ligne parce qu'ils ne savent pas où aller frapper, « comment on fait pour se préparer au mariage dans l'Eglise ? », bam ! Ce sont des questions qui arrivent à l'accueil des sanctuaires, ça aussi. Par téléphone : « alors on a trouvé votre téléphone, on sait que chez vous c'est l'Eglise mais on habite à tel endroit… » Alors parfois c'est super loin ! Il faut les mettre en lien avec le secrétariat diocésain parce que parfois on n'a pas tous les annuaires dans les sanctuaires. »* (Extrait de l'entretien du 23 juin 2014, annexe 25, entretien 9)

Le Père Tournier met en évidence le fait que, plutôt que d'aller frapper à la porte de l'église de leur quartier, beaucoup préfèrent aller poser leurs questions dans un sanctuaire qui n'est pas nécessairement proche de chez eux. A cela peuvent être proposées deux explications : d'une part, le fait que l'église de quartier (ou du village) est associée à la communauté chrétienne locale, à une communauté de vie dans laquelle tout le monde se connaît. Celui qui habite dans le quartier mais ne fait pas partie de la communauté peut alors craindre d'être jugé ou rejeté le jour où il décide de s'y présenter. Les sanctuaires, eux, du fait qu'ils ne sont pas des paroisses, garantissent un certain anonymat. Cette explication se retrouve dans ce qu'exprimait le responsable du service communication des sanctuaires Lourdes au cours de notre entretien :

> *« (…) dans une paroisse, on est quand même dans une communauté de vie. C'est-à-dire que les gens se connaissent, ils se voient. Donc quand on voit arriver quelqu'un qu'on n'a pas vu le dimanche d'avant on se dit « Tiens, mais c'est qui ça ? Et pourquoi il ne se lève pas pour aller communier et tout ça… » Alors que dans le sanctuaire, comme c'est des gens qui ne sont pas d'ici, c'est pas une pastorale paroissiale, c'est vraiment des gens qui viennent de partout dans le monde, hé bien les gens ne se regardent pas entre eux. Et chacun se sent libre et, effectivement, un sanctuaire c'est aussi un espace de liberté où chacun vit sa foi au niveau de la pratique religieuse où il est. Qu'il soit tout en bas ou tout en haut, chacun peut cheminer. »* (Extrait de l'entretien du 25 avril 2016, annexe 25, entretien 6)

D'autre part, toujours dans ce contexte de sécularisation où la majeure partie de la société ne maîtrise plus les fondements de la foi, joue le fait que les sanctuaires sont des lieux visibles et clairement identifiés comme appartenant à telle ou telle religion. Il n'y a donc pas de risque d'erreur (*« on sait que chez vous c'est l'Eglise »*). Les sanctuaires sont considérés comme des « valeurs sûres » de l'Eglise et ont ainsi acquis, au fil du temps, un rôle qui dépasse largement leur fonction religieuse, sans que cette fonction religieuse s'en trouve diminuée. Au contraire, elle en paraît même augmentée. Loin d'être dilué, le sacré se trouve remonétisé sous l'action de la sécularisation.

2- Les sanctuaires, lieux d'apprentissage du sacré : temps et familiarité

Alors que, dans le cadre de mes travaux de master, je demandais à un jeune pèlerin de Lourdes s'il considérait que la fréquentation d'autres lieux de pèlerinage lui avait facilité le fait de prendre ses repères, ensuite, dans le sanctuaire de Lourdes, il me répondait ceci : *« A Taizé[44], j'y suis allé trois fois et ça m'a appris la gestion de l'espace, mettre chaque chose à sa place : se recueillir à l'église, se promener de manière méditative ou dire un chapelet, faire un chemin de croix. Et puis le sens du service : à Taizé on avait servi les repas »*. Ce jeune décrit ainsi la manière dont la fréquentation d'un lieu de pèlerinage (de taille modeste) lui a permis d'acquérir une certaine familiarité avec ce type de lieux en général. La familiarité avec les lieux, (que l'on peut définir comme la capacité de savoir où aller, quelles pratiques adopter et à quel moment, dans le lieu où l'on se trouve), est en effet « sous-tendue par la pratique des lieux géographiques et le savoir géographique » (M. Stock, 2005). La pratique des lieux sacrés, tout comme celle d'autres lieux dédiés à une fonction bien particulière, est quelque chose qui s'apprend, cet apprentissage permettant d'acquérir une certaine familiarité avec ces types de lieux. Les sanctuaires, en tant que « portes d'entrée » du sacré, constituent pour cela le terrain idéal.

a) Des visiteurs plus ou moins familiers des espaces sacrés

La méconnaissance du sacré pointée par les recteurs se confirme par les observations menées sur le terrain. En l'espace de quelques heures d'observation dans les sanctuaires, notamment dans les plus fréquentés tels que le Mont-Saint-Michel, Fourvière ou Saint-Jacques-de-Compostelle, j'ai relevé des bribes de conversation et des gestes dénotant étonnement, incompréhension ou hésitations vis-à-vis des lieux, de leur signification et de la conduite à tenir. Ainsi, à Fourvière, un visiteur passe devant la basilique, voit la porte ouverte et s'étonne : *« On peut entrer là-dedans ? »*. Au Mont-Saint-Michel, des visiteurs japonais n'hésitent pas à franchir un cordon servant à interdire l'accès au chœur, afin d'aller s'asseoir sur le siège de présidence pour s'y faire photographier. Les questionnaires ont également révélé un certain nombre d'incertitudes de la part des visiteurs, notamment à travers la question concernant les sanctuaires déjà visités. Une partie des visiteurs interrogés se sont trouvés embarrassés : ils n'étaient pas sûrs de savoir ce qu'était un sanctuaire. Hésitation compréhensible dans la mesure où sanctuaire peut désigner autant une église locale qu'un lieu de pèlerinage. Après leur avoir précisé que j'entendais par « sanctuaire » un lieu de pèlerinage, ils restaient cependant indécis : beaucoup m'ont cité toutes les églises et monuments à

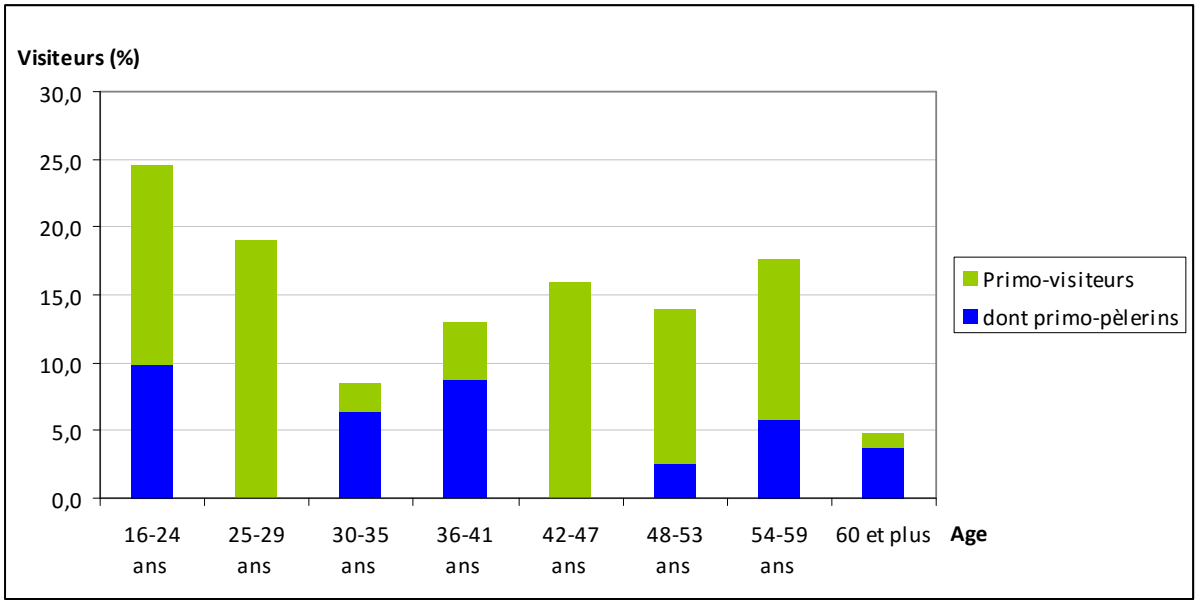
[44] Taizé est une petite localité de Bourgogne. Une communauté œcuménique y a été fondée par Frère Roger en 1949. De nombreux visiteurs y séjournent chaque année, dont de nombreux groupes de jeunes.

caractère religieux qu'ils avaient visité au cours de leurs voyages, ne sachant trop déterminer s'il s'agissait ou non de lieux de pèlerinage. Dans certains cas, les visiteurs ont également cité des lieux de mémoire (les plages du débarquement pour les visiteurs interrogés au Mont-Saint-Michel). La sécularisation de la société a cet effet que, par extension, chaque chapelle, église, temple ou autre lieu sacré fait partie, dans l'esprit d'une grande partie des visiteurs, d'une sorte de « nébuleuse religieuse » aux contours relativement indéterminés : c'est la relativisation du sacré.

Ces hésitations sont fonction d'un critère essentiel : la familiarité avec les sanctuaires. J'ai rencontré beaucoup plus de visiteurs hésitant sur les sanctuaires dans les lieux les plus fréquentés et les plus touristiques. L'explication est très simple : contrairement au Mont-Saint-Michel, par exemple, qui est renommé dans le monde entier et est, de ce fait, devenu une attraction touristique, Pontmain ou L'Ile-Bouchard restent des sanctuaires connus presque exclusivement des seuls croyants et des habitants des environs. Alors que le Mont-Saint-Michel est fréquenté par tous, ce sont principalement des « connaisseurs » qui se rendent à Pontmain et à L'Ile-Bouchard et donc des personnes familières avec les pratiques sacrées. Certains peuvent même être considérés comme de véritables « experts ». En effet, dans chaque sanctuaire, si le nombre moyen d'autres sanctuaires visités cités par chaque personne interrogée était en général de 4 ou 5, j'ai également invariablement interrogé des personnes ayant visité plus de 10 voire 20 autres sanctuaires (annexe 19). A la lecture des résultats recueillis dans l'ensemble des sanctuaires, des catégories de visiteurs se dessinent en fonction de leur degré de familiarité avec les sanctuaires :

Un premier groupe se détache, constitué de ceux que je qualifierai de ***« primo-visiteurs »*** : ce sont ceux qui répondent n'avoir jamais visité d'autres sanctuaires. Parmi ceux-ci, se détachent spécifiquement les « primo-pèlerins » : ceux qui, n'ayant encore jamais visité d'autre sanctuaire déclarent être venus dans le but d'accomplir un pèlerinage. Aucun « primo-touriste » n'est en revanche présent. Même les « primo-pèlerins » ont déjà une expérience du tourisme. Cela dénote une véritable évolution dans le temps de la pratique du voyage : jusqu'à une période relativement récente, en Europe, les seuls voyages lointains réalisés étaient des pèlerinages. Mis à part pour les personnes les plus âgées, cela n'est plus vrai aujourd'hui. Au contraire, le pèlerinage est une expérience qui vient désormais plus tardivement, après avoir réalisé plusieurs voyages ou sorties d'agrément et acquis une certaine familiarité avec les pratiques touristiques (sur le graphe 11 s'apprécie l'importance de la part de primo-pèlerins parmi les primo-visiteurs de plus de 60 ans). Le graphe 11 permet de constater que les primo-visiteurs sont plus nombreux chez les plus jeunes. Ce résultat n'est pas surprenant dans la mesure où ceux-ci ont souvent moins voyagé que leurs aînés. Ils disposent néanmoins d'un certain capital spatial et touristique car ils ont, pour la plupart, voyagé dans le cadre de l'école ou avec leurs parents. Si la proportion la plus forte de « primo-visiteurs » s'observe chez les 16-24 ans et la plus faible chez les plus de 60 ans, le graphique montre cependant

que la corrélation âge/visite des sanctuaires n'est pas une évidence. Entre ces deux extrêmes, les variations sont importantes. Il en va de même pour la pratique du pèlerinage.



Graphe 11 : Part de "primo-visiteurs" dans les sanctuaires par tranche d'âge
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016, d'après enquêtes)

Les visiteurs les plus représentés dans les sanctuaires sont ceux que j'appellerai ***les « proto-visiteurs ».*** Ceux-ci ont visité un à cinq sanctuaires dont très souvent des sanctuaires qui sont également des sites touristiques renommés (le Mont-Saint-Michel, le Sacré-Cœur, Saint-Pierre de Rome…). Qu'ils soient venus dans un but de pèlerinage ou touristique, ils ont déjà une petite expérience de ce type de lieux. Parmi ces proto-visiteurs s'observent de nombreux *« pèlerins dilettantes »* qui peuvent alors être qualifiés plus précisément de *« proto-pèlerins »* : ils possèdent les « codes » propres à ce type de lieux et peuvent avoir des pratiques spatiales sacralisées, mais tous ne sont pas là uniquement dans un but religieux. Parmi ces pèlerins dilettantes, deux cas de figure : d'une part, ceux qui sont venus dans la région attirés par le sanctuaire. C'est l'exemple, à Lisieux, d'un couple de Belges interrogés qui vient tous les ans, deux fois par an. La première en avril-mai, la seconde au moment des fêtes thérésiennes, soit autour du 1er octobre. Ils viennent ici depuis 1996, date à laquelle les reliques de sainte Thérèse ont été accueillies à Namur, ce qui leur a fait *« découvrir »* la sainte et le sanctuaire. Quand ils parlent de leur séjour à Lisieux, ils déclarent : *« ce sont nos vacances. On est à l'hôtel Première Classe, on a nos habitudes »*. Durant leur séjour, ils passent quotidiennement au sanctuaire, soit pour une messe, un concert ou un événement particulier soit, tout simplement, pour s'asseoir sur un banc et lire. Entre deux passages à la basilique, ils visitent d'autres sites touristiques sur la côte ou dans l'arrière-pays. Autre type de pèlerins « dilettantes », ceux qui sont en vacances dans la région et qui en profitent pour passer au

sanctuaire, tel ce couple de région parisienne (toujours à Lisieux) qui possède un appartement sur la côte normande et qui explique : *« ça fait longtemps qu'on passe et qu'on voit Lisieux de loin. On se dit qu'on va s'arrêter donc voilà. La prochaine fois, on restera plus longtemps »*.

Ces « primo » et « proto-visiteurs » sont ceux qui manifestent le plus d'hésitations ou de signes d'une méconnaissance des sanctuaires. Ils s'opposent aux ***« visiteurs professionnels » :*** ceux qui ont cité dix sanctuaires différents ou plus, mêlant les « incontournables » et les petits sanctuaires locaux parfois très peu connus.

Parmi ceux-ci, deux sous-types de visiteurs se distinguent : les ***« collectionneurs »*** et les ***« convaincus »***. Les ***« collectionneurs »*** sont des *globe-trotters* qui ont pour but avoué de se rendre, au sein des régions qu'ils visitent, dans tous les lieux présentant un intérêt quel qu'il soit (culturel, religieux, géologique, etc.). C'est par exemple le cas d'un des visiteurs interrogés à Lisieux, venu de la Réunion et citant, avec sa femme, 26 lieux de pèlerinage différents. Tout en cherchant les noms de lieux avec sa femme, il s'exclame : *« Dites-nous ce qui nous manque ! »*, estimant qu'il avait fait le tour de la majorité des lieux d'intérêt spirituel du globe. Ces visiteurs retirent généralement une certaine fierté du capital spatial qu'ils se sont constitué. Lors de l'enquête, ils cherchent par exemple à prendre gentiment l'enquêteur en défaut en trouvant le petit sanctuaire local que l'enquêteur ne connaît pas et que pourtant il « devrait connaître » puisqu'il travaille sur la question.

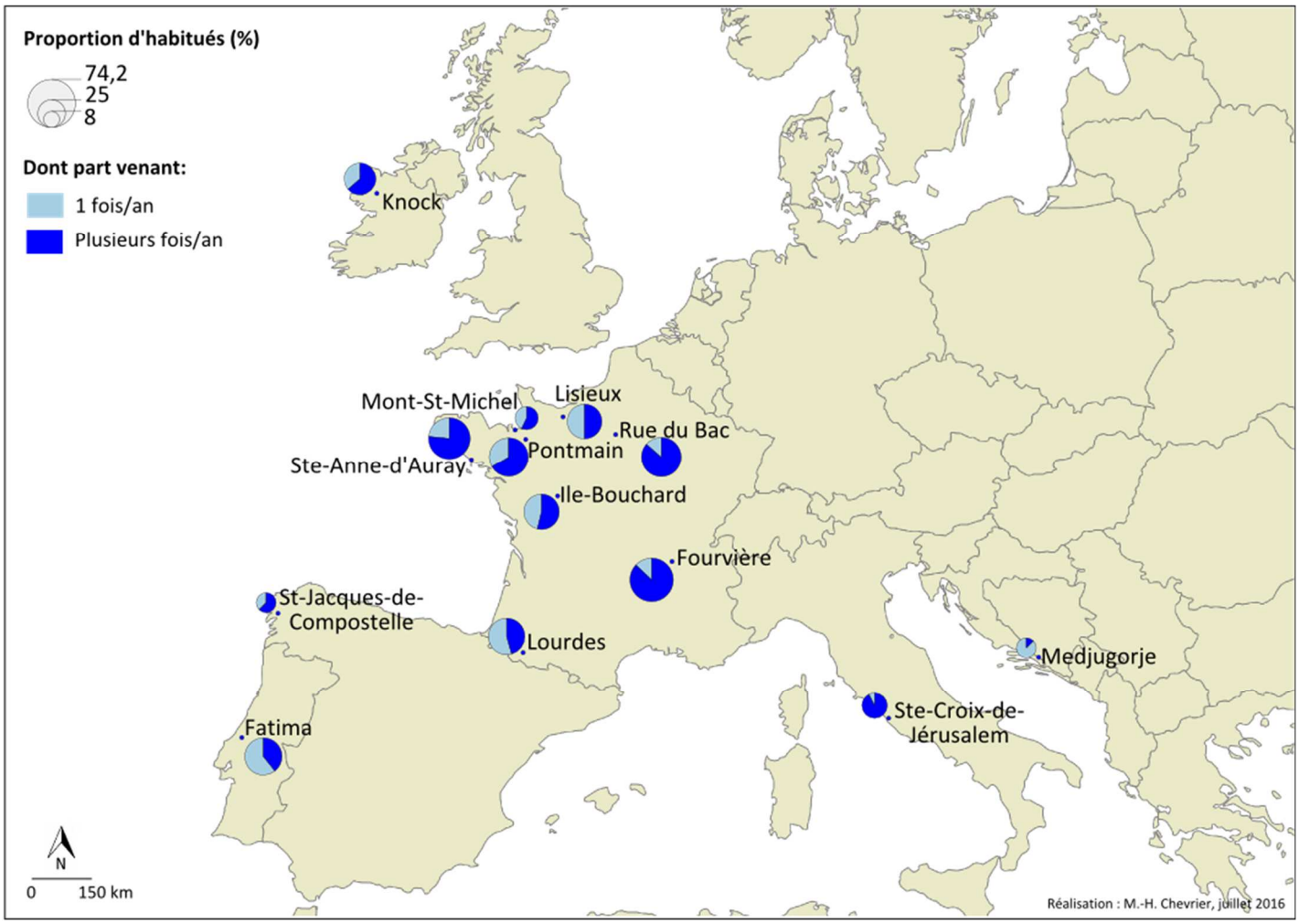
Par leurs motivations plus culturelles et touristiques, ils se distinguent des visiteurs professionnels ***« convaincus »***. Ceux-ci viennent dans les sanctuaires pour approfondir leur foi et leur culture religieuse. C'est, par exemple, le cas d'une mère de famille du diocèse de Nancy, venue en pèlerinage organisé par sa paroisse à Lisieux avec deux de ses enfants. Ils ont ainsi fait tout un circuit entre Lisieux, Pontmain, Montligeon et Alençon et sont revenus chaque fois ravis d'avoir découvert un nouveau sanctuaire. Cette personne participe chaque année au pèlerinage paroissial et a ainsi découvert des sanctuaires moins renommés tels que Notre-Dame du Laus. Autre cas de figure que j'ai pu rencontrer dans quasiment tous les sanctuaires : les nouveaux convertis. A Lisieux toujours, c'était le cas d'un jeune homme d'une trentaine d'années, gardien de la paix à Marseille qui, pendant un séjour à Lourdes, s'est converti au catholicisme. Depuis son baptême en 2010, dès qu'il en a l'occasion, il visite tous les sanctuaires qu'il peut. S'il est venu à Lisieux, c'est parce qu'il était invité le dimanche précédent à la première communion du fils d'amis à Maubeuge. Comme il *« n'était pas loin »* (selon ses propres mots), il en a profité pour venir à Lisieux. De là, avant de redescendre à Marseille, il comptait passer par Pontmain et Saint-Laurent-sur-Sèvre[45]. Déjà, durant son week-end à

[45] Saint-Laurent-sur-Sèvre, en Vendée, abrite un sanctuaire dédié à saint Louis-Marie Grignion-de-Montfort (1673-1716), canonisé par Pie XII en 1947. Le sanctuaire a acquis une renommée internationale grâce à Jean-Paul II qui a choisi comme devise pontificale une phrase de saint Louis-Marie et a visité le sanctuaire en 1996.

Maubeuge, ses amis l'avaient emmené au sanctuaire de Beauraing en Belgique (lieu d'apparitions de la Vierge en 1932-1933). Ce profil de nouveau converti n'est pas une exception. Il concerne certes peu de visiteurs mais il convient de ne pas le négliger car il tend à montrer que des lieux bien déterminés, investis d'une valeur sacrée, jouent un rôle dans le renforcement de la foi. Le jeune gardien de la paix dit s'être converti à Lourdes. Cela fait également songer à la confession de Paul Claudel qui s'est produite à Notre-Dame de Paris. De même, de nombreux témoignages de conversions plus ou moins spectaculaires ont pour théâtre les sanctuaires (Charles Péguy converti à Chartres ; le cardinal Lustiger, d'origines juives, dans la cathédrale d'Orléans, entre autres). Cela s'inscrit dans cette dimension de « porte d'entrée » de l'Eglise précédemment décrite et ne fait que mettre un peu plus en avant le caractère exceptionnel de ces portions d'espaces. Dans tous ces récits de conversion, le lieu joue un rôle très important.

Enfin, tant parmi les proto-visiteurs que chez les visiteurs professionnels, se distingue une part, plus ou moins importante selon les sanctuaires, d'***« habitués ».*** Ces habitués sont ceux qui reviennent régulièrement (au moins une fois par an) dans le même sanctuaire. Une personne n'ayant jamais visité d'autre sanctuaire que celui de Pontmain, par exemple, peut très bien être une habituée de Pontmain et y venir régulièrement. Les visiteurs revenant plusieurs fois par an sont souvent les visiteurs pour qui le lieu est un sanctuaire de proximité, un lieu de ressourcement. Pour ceux qui viennent une fois par an, le pèlerinage est un rendez-vous. On note l'importance de cette catégorie à Lourdes et à Fatima notamment (carte 13) : Lourdes est le pèlerinage diocésain par excellence pour les Français c'est-à-dire le moment de l'année où l'on participe à la vie de l'Eglise. Quant à Fatima, beaucoup de Portugais de la diaspora répondant à mes enquêtes me l'ont dit : le pèlerinage à Fatima est le rendez-vous annuel à ne pas manquer dans leur pays natal. Le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, au contraire, est généralement l'événement d'une vie, ce qui explique le faible taux d'habitués. En revanche, les sanctuaires de « proximité » tels que les sanctuaires urbains (Fourvière, la rue du Bac) accueillent un grand nombre d'habitués (74,2% des visiteurs interrogés à Fourvière), venant majoritairement plusieurs fois par an, car il s'agit de lieux de passage où l'on vient se recueillir un quart d'heure lorsqu'on passe à côté, ou dont on fait un but de promenade dominicale par exemple. Il en va de même pour les sanctuaires de proximité « ruraux » (Sainte-Anne-d'Auray, Pontmain, L'Ile-Bouchard) qui sont en outre très liés à l'identité locale. C'est ainsi particulièrement le cas de Sainte-Anne-d'Auray qui attire des visiteurs venus de tous les départements bretons.

Carte 13 : Proportion de visiteurs "habitués" dans les sanctuaires étudiés et fréquence de leur visite
(Réalisation : M.-H. Chevrier, juillet 2016, d'après enquêtes)

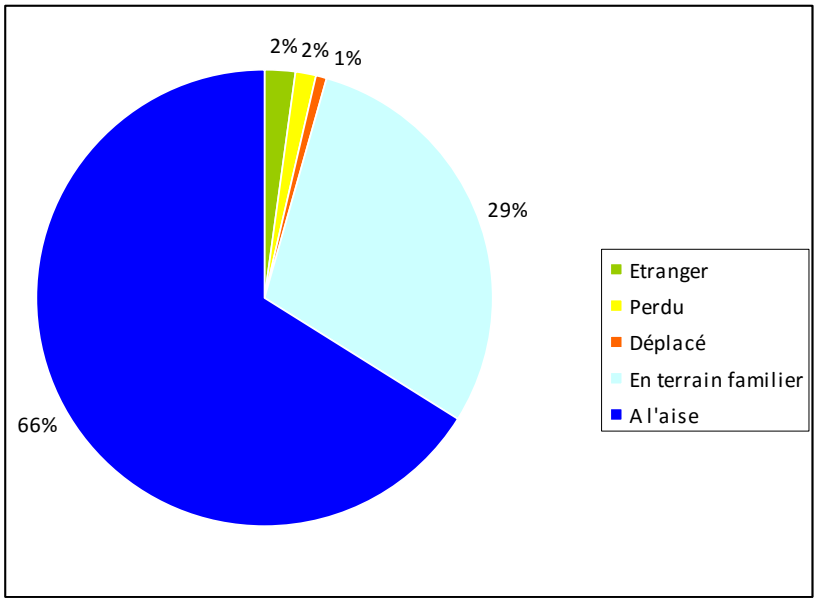


Si, effectivement, dans les pays les plus fortement sécularisés, une part importante des visiteurs de sanctuaires sont souvent novices et peu au fait des fondements de la religion chrétienne ce qui rend leur compréhension des lieux plus difficile, se distinguent également en parallèle une poignée « d'experts », soit qui « collectionnent » les sanctuaires et ont acquis une certaine familiarité avec ce type de lieux, soit qui sont de grands habitués de tel ou tel sanctuaire et en maîtrisent tous les codes. Non seulement *malgré*, mais peut-être plutôt *en vertu de* la sécularisation de la société, les visiteurs sont attirés par les lieux sacrés, devenus des biens atypiques, faisant de ceux-ci de véritables lieux de brassage. Ce brassage est d'autant plus facilité que les pays les plus fortement sécularisés sont également ceux qui comptent en leur sein des sanctuaires parmi les plus visités au monde. La pratique d'enquêtes sur le terrain montre que certains sanctuaires accueillent néanmoins beaucoup plus de visiteurs novices que d'autres qui ne sont au contraire fréquentés presque exclusivement que par des « experts ». Le sacré serait-il plus « abordable » dans certains sanctuaires ? Comment les visiteurs se familiarisent-ils progressivement avec les lieux sacrés ?

b) La constitution du capital spatial et social des visiteurs de sanctuaires

Un visiteur interrogé au sanctuaire de Fourvière m'a donné, à la question « Quels autres sanctuaires avez-vous visité ? », une liste de 31 lieux, précisant qu'il en avait sûrement oublié. Lorsque j'en arrive à la dernière question et que je lui demande s'il se sent, au sanctuaire de Fourvière, « étranger, perdu, déplacé, en terrain familier ou à l'aise », il me répond : *« Ici, je me sens plus chez moi que chez moi ! »*. A l'inverse, j'interroge au Mont-Saint-Michel un couple d'Alsaciens du Bas-Rhin venus avec un groupe de tourisme d'une cinquantaine de personnes. A la question des sanctuaires qu'ils ont déjà visités, ceux-ci s'excusent : *« On n'est pas des grands voyageurs »*. Ils n'ont, de fait, visité qu'un seul sanctuaire, celui du Mont-Saint-Odile (Bas-Rhin), tout près de chez eux. Lorsque je leur demande comment ils se sentent au sanctuaire du Mont-Saint-Michel, ils choisissent la modalité « perdus » précisant qu'ils n'ont pas l'habitude de la foule ni des voyages.

Cette question sur le ressenti des visiteurs dans les sanctuaires avait pour but d'interroger la familiarité avec ce type de lieu. L'ensemble des réponses est très clair : les sanctuaires sont, pour la plupart des visiteurs, des lieux dans lesquels ils se sentent relativement à l'aise (graphe 12).



Graphe 12 : Réponse à la question : "Dans ce lieu, vous sentez-vous : étranger, perdu, déplacé, en terrain familier, à l'aise ?"
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016, d'après enquêtes)

La part des visiteurs ne se sentant absolument pas familiers des sanctuaires est extrêmement faible (5% de l'ensemble des visiteurs) et ne concerne pas tous les sanctuaires. Les trois modalités de réponse (« étranger », « perdu », « déplacé ») n'ont été utilisées que dans les cas des trois sanctuaires « monuments touristiques » que sont Fourvière, Sainte-Croix-de-Jérusalem et le Mont-Saint-Michel ; le sanctuaire de Compostelle (plus forte fréquence d'apparition), marqué par la pratique du pèlerinage à pied ; des sanctuaires porteurs d'une identité nationale ou régionale

(Fatima, Knock) et enfin, deux sanctuaires fréquentés majoritairement par des croyants (Medjugorje et la Rue du Bac). L'analyse des réponses à l'ensemble des questions posées des quelques visiteurs concernés montre que la nationalité du visiteur interrogé joue un rôle dans le sentiment d'altérité voire d'extranéité : la plupart des visiteurs ayant choisi une des trois options étaient des visiteurs étrangers. Leur sentiment d'être « étranger », « perdu » ou « déplacé » ne vient pas du lieu lui-même mais, très souvent, du fait de ne pas parler ni comprendre la langue. La cause peut également être plus culturelle : à Knock, notamment, un Anglais qui avait répondu se sentir « étranger » précisait : *« En tant que non-catholique, c'est un peu difficile pour moi. »*. Ce sentiment d'extranéité est visiblement d'autant plus fort pour un Anglais dans un sanctuaire irlandais du fait de l'importance prise par les questions religieuses dans la lutte de l'Irlande pour l'indépendance puis le rattachement de l'Irlande du Nord. L'expérience de terrain m'a montré qu'un pratiquant d'une autre religion se sent généralement plus étranger dans un sanctuaire catholique qu'un visiteur non croyant mais de culture chrétienne.

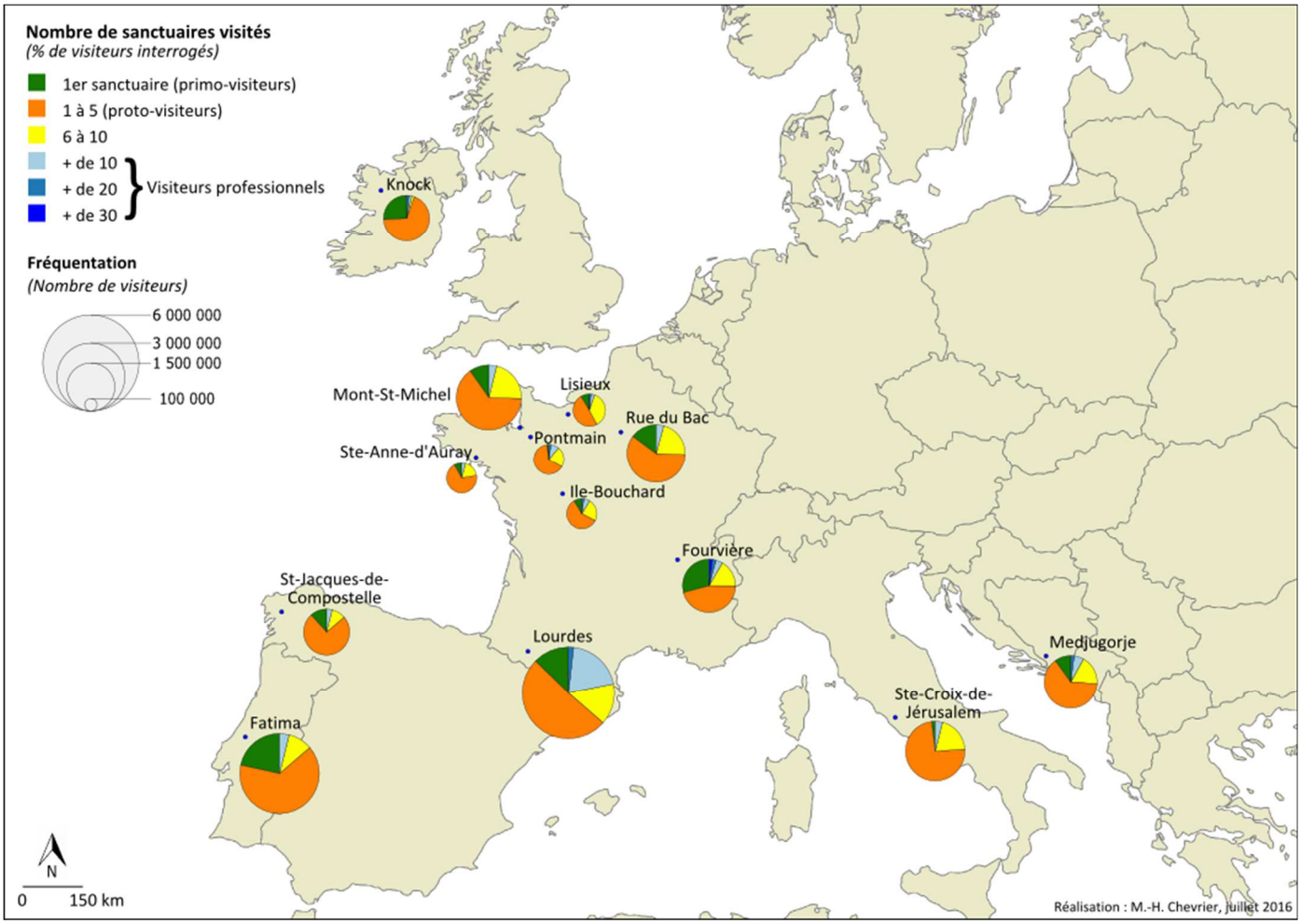
Autre critère qui a son importance : le nombre de sanctuaires visités auparavant. La majorité des visiteurs ayant choisi l'une des trois options précédemment citées font partie des primo ou des proto-visiteurs. Ils ne sont donc pas très familiers des sanctuaires ou alors sont spécifiquement habitués à un sanctuaire précis. Cela appuie le fait que plus le visiteur a parcouru de sanctuaires, plus il a de facilité à pratiquer et à apprécier ce type de lieux. Il se trouve néanmoins quelques visiteurs plus familiers avec les sanctuaires pour déclarer qu'ils se sentent étrangers, perdus ou déplacés dans un sanctuaire particulier. C'est le cas à Fourvière et à Medjugorje et les raisons de ce sentiment sont facilement identifiables. A Fourvière, c'est l'aspect touristique qui perturbe le visiteur, justement habitué à des lieux moins renommés et donc moins fréquentés et plus recueillis. A Medjugorje, les visiteurs, pourtant familiers des sanctuaires, sont déconcertés par l'histoire du lieu et les pratiques. Le fait que les apparitions ne soient pas reconnues par l'Eglise entre en ligne de compte. Le sanctuaire de Medjugorje n'est pas un lieu définitivement établi mais en devenir, et il attire beaucoup de visiteurs croyants, dont une part sont parfois en butte avec l'Eglise institutionnelle. Le spectre des pratiques sacrées dans ce sanctuaire est plus large et comporte une dimension sensible beaucoup plus développée que dans la majorité des sanctuaires : il est par exemple possible d'écrire une lettre à la Vierge et de la laisser à l'accueil du sanctuaire avec l'assurance qu'elle lui sera transmise quasiment « en main propre » par l'un des voyants lors de l'apparition quotidienne, ou encore, parfois, d'assister à des apparitions. Autant de pratiques tout à fait inhabituelles dans les autres sanctuaires et qui nécessitent un degré assez élevé d'acceptation du surnaturel, se distinguant de la foi et n'allant pas de nécessairement de soi, même pour un croyant. La familiarité avec les sanctuaires n'est ainsi pas d'une grande aide pour les visiteurs. Au contraire, elle met en relief toutes les originalités du sanctuaire de Medjugorje.

Le partage des réponses entre « en terrain familier » et « à l'aise » n'est pas si simple à interpréter. En réalisant les enquêtes sur le terrain, j'ai pu constater que plusieurs raisonnements amenaient les visiteurs à préférer telle ou telle réponse. En ce qui concerne la réponse « en terrain familier », une distinction s'opère en fonction du motif principal de la visite. 30,2% des visiteurs venus accomplir une démarche de pèlerinage ont préféré cette modalité car elle marquait pour eux le fait qu'ils étaient familiers du « fonctionnement » du lieu et des pratiques sacrées. Pour les 26% des visiteurs venus pour motif touristique qui ont choisi cette option, ce choix a été motivé par le fait qu'ils voulaient signifier qu'ils étaient familiers avec la culture chrétienne mais qu'ils n'étaient pas totalement « à l'aise » parce qu'ils n'étaient pas croyants ou pratiquants. Ainsi cet homme de plus de 60 ans interrogé à Fourvière qui m'a précisé dès le début ne pas être croyant mais qui répond à la question en disant qu'il se *sent « paradoxalement en terrain familier parce qu'[il] a été élevé dans tout ça »*. Le même raisonnement conduit pourtant une partie des visiteurs venus pour motif touristique à répondre qu'ils se sentent « à l'aise ». Ils veulent alors signifier qu'ils ne se sentent pas gênés étant donné qu'ils connaissent suffisamment la culture chrétienne pour comprendre ce qu'ils voient et se sentir légitimes dans le lieu, mais qu'ils ne sont pas « en terrain familier » parce qu'ils ne sont pas eux-mêmes pratiquants. Enfin, pour les pèlerins, préférer déclarer se sentir « à l'aise » plutôt qu'en terrain familier, a pour but de montrer qu'ils se sentent « chez eux » dans ces lieux, expression très souvent revenue. Une Espagnole interrogée à Sainte-Croix-de-Jérusalem l'a ainsi très bien résumé : *« Nous, les catholiques, nous sommes à l'aise dans les églises, non ? »*.

Les deux modalités « en terrain familier » et « à l'aise » ont finalement été traitées par la plupart des visiteurs comme étant globalement équivalentes. Dans le cas des visiteurs venus pour motif touristique, le choix de la réponse vise à marquer leur familiarité avec le type de lieu et ce qu'il représente de manière générale (la culture chrétienne) mais aussi leur non-adhésion à l'Eglise. C'est l'inverse chez les visiteurs venus pour motifs religieux qui signifient par leur réponse qu'ils sont parfaitement familiers des lieux et des pratiques et qu'ils souscrivent à ce qui est porté par le lieu.

Quel que soit le motif de la visite et que le visiteur soit, ou non, catholique pratiquant, la familiarité avec les sanctuaires s'acquiert sur le temps long, par la pratique des lieux. Ainsi, par accumulation, les visiteurs acquièrent un « patrimoine » (sélection de sanctuaires) et des « compétences » (pratiques sacrées spécifiques) formant, dans un véritable apprentissage du sacré, leur « capital spatial ». Il ne serait pas aberrant de penser que cet apprentissage se fait en fonction des opportunités, des sanctuaires se trouvant sur le chemin des visiteurs. Pourtant, les enquêtes sur le terrain montrent que la constitution du capital spatial suit un certain ordre, selon que le visiteur est, ou non, croyant et/ou pratiquant. L'étude de la fréquentation des sanctuaires et de la part des différents profils de visiteurs dans chaque lieu (carte 14) permet de tirer quelques éléments de réflexion liminaires.

Carte 14 : Nombre d'autres sanctuaires visités par les visiteurs interrogés en fonction de la fréquentation du sanctuaire
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016, d'après enquêtes)



Si les « primo-visiteurs » venus au sanctuaire pour accomplir une démarche de pèlerinage peuvent être plus ou moins familiers avec l'espace sacré par le biais de petites églises ou chapelles locales, ils sont néanmoins, tout comme ceux venus dans un but touristique, totalement novices en matière de sanctuaires. La carte fait apparaître nettement le fait que certains sanctuaires accueillent beaucoup plus de ces visiteurs novices : ce sont ainsi 29,2% des visiteurs interrogés à Fourvière, 25,5% à Knock, 21,6% à Fatima, ainsi que plus de 10% à la Rue du Bac, Lourdes et Saint-Jacques-de-Compostelle. Autant de lieux qui correspondent à de grands sanctuaires nationaux emblématiques (Knock, Fatima, Lourdes, Saint-Jacques-de-Compostelle), envisagés comme des symboles à l'échelle nationale, dépassant le cadre de la seule foi catholique, ou encore à des monuments importants du patrimoine architectural (Fourvière). Ces sanctuaires sont les « portes d'entrée », les principaux lieux dans lesquels est réalisé le premier contact avec l'espace sacré.

Certains de ces sanctuaires « porte d'entrée », tels que Lourdes, accueillent également une forte part de visiteurs « professionnels » mais c'est davantage vers les plus petits sanctuaires que se dirigent ces derniers (ici, Pontmain ou L'Ile-Bouchard). Néanmoins, ces mêmes « petits sanctuaires » sont marqués par une forte proportion de « proto-visiteurs » (particulièrement remarquable à L'Ile-Bouchard, Pontmain et Sainte-Anne-d'Auray). Or, l'examen minutieux des réponses données lors des

enquêtes permet de constater que, dans ces petits lieux, les « proto-visiteurs » sont généralement des personnes de la région, venues pour motif religieux, et dont le panel de lieux de pèlerinage visités se limite bien souvent à d'autres sanctuaires proches et à un grand sanctuaire plus lointain (Lourdes pour les Français, Fatima pour les Portugais par exemple). Dans les plus grands sanctuaires en revanche, les « proto-visiteurs » ont des profils moins homogènes. Beaucoup sont aussi des visiteurs venus dans un but touristique dont l'expérience en termes de lieux sacrés est plus souvent limitée aux sanctuaires les plus connus et aux grandes cathédrales.

Ainsi émergent différents types de capitaux spatiaux qui éclairent les rapports au sacré :

- Capital spatial modéré (4 ou 5 sanctuaires ou plus de 10 sanctuaires) **constitué uniquement de lieux très renommés** : il s'agit du cas le plus représenté dans les sanctuaires les plus fréquentés. Se retrouvent alors systématiquement cités et associés des sanctuaires tels que Lourdes, Notre-Dame de Paris et le Sacré-Cœur de Montmartre, Saint-Pierre de Rome, la Sagrada Familia de Barcelone, le Puy-en-Velay, Notre-Dame-de-la-Garde, Fatima, Saint-Jacques-de-Compostelle, Rocamadour, le Dôme de Turin… Il s'agit d'un capital spatial essentiellement « monumental », de lieux visités au premier chef pour leur renommée et leurs qualités architecturales. Les visiteurs qui disposent de ce capital spatial « modéré » sont des proto-visiteurs, encore peu familiers du sacré et souvent surpris par les pratiques sacrées, pouvant commettre des « impairs » dans leur comportement. Mais les « collectionneurs » sont aussi titulaires de ce capital : certes, leur patrimoine est très important (ils ont visité plus d'une dizaine de ces lieux), mais leurs compétences sont moindres car, s'ils sont très familiers de ce type de lieux et donc de l'espace sacré en général, ils sont uniquement intéressés par leurs dimensions historique, esthétique et architecturale et ne sont donc pas nécessairement attentifs aux pratiques sacrées, ni grands connaisseurs du sacré religieux. Leur capital spatial s'étend également aux grands sanctuaires d'autres religions (un couple de « collectionneurs » interrogé à Lisieux m'a ainsi cité, par exemple, des sanctuaires hindouistes visités en Inde et à l'Ile Maurice).
- Capital spatial (6 à 10 sanctuaires) où sont **panachés grands et petits sanctuaires mais où les grands sanctuaires sont plus nombreux :** il associe les lieux précédemment cités à des sanctuaires tels que Sainte-Anne-d'Auray, ou Lisieux. Ce capital se rapproche du précédent mais il est un peu plus approfondi. Il témoigne d'un degré plus élevé de familiarité avec le sacré et d'une certaine curiosité pour ce type de lieux. Les pratiques sacrées dans les sanctuaires, si elles ne sont pas nécessairement maîtrisées, ne surprennent plus. Le motif principal de ces visites reste néanmoins l'intérêt culturel.
- Capital spatial (6 à 10 sanctuaires) où sont **panachés grands et petits sanctuaires mais où les petits sanctuaires sont plus nombreux** : ce capital correspond le plus souvent à des visiteurs qui

se rendent dans les sanctuaires avec un réel intérêt religieux. Ils sont très familiers de ce type de lieux et des pratiques sacrées qu'ils accomplissent eux-mêmes. Les sanctuaires peuvent être, ou non, l'objet de leur déplacement. Lorsqu'ils passent à proximité d'un sanctuaire, ils n'hésitent pas à faire un détour pour aller le visiter.

- Capital spatial élevé (plus de 10 sanctuaires) constitué **des plus grands *pèlerinages* et de très nombreux petits sanctuaires**. Ce capital correspond aux visiteurs que j'ai identifiés comme des convaincus. Ceux-ci raisonnent davantage en termes de pèlerinages que de sanctuaires, ce qui était perceptible dans les enquêtes où ils cherchaient ce qu'ils avaient effectué comme pèlerinages. Leur capital spatial se compose donc de lieux tels que la Terre Sainte, Lourdes, Fatima, Guadalupe, Częstochowa mais aussi Pontmain, L'Ile-Bouchard, Notre Dame du Laus, Montligeon, Pellevoisin et d'autres lieux moins renommés de pays étrangers. Les visiteurs possédant ce capital, accumulé tout au long de leur vie, sont très familiers des lieux et des pratiques sacrés.

Le capital spatial est un des meilleurs indicateurs de la familiarité des visiteurs avec les espaces et les pratiques sacrés. Néanmoins, il est possible d'avoir un patrimoine élevé mais des compétences moindres, comme c'est le cas des « collectionneurs ». Ces capitaux différents mettent en évidence le fait que les sanctuaires ne jouent pas tous le même rôle dans l'apprentissage du sacré. Certains sont des « portes d'entrée », d'autres sont des lieux presque réservés aux « experts ». Mais les portes d'entrée ne sont pas les mêmes, suivant que le visiteur est familier du sacré et des pratiques sacrées ou non. La carte suivante (carte 15) donne deux exemples de visiteurs interrogés. Toutes deux ont un patrimoine spatial élevé mais un capital distinct et constitué différemment, en fonction de leur appartenance ou non à l'Eglise catholique.

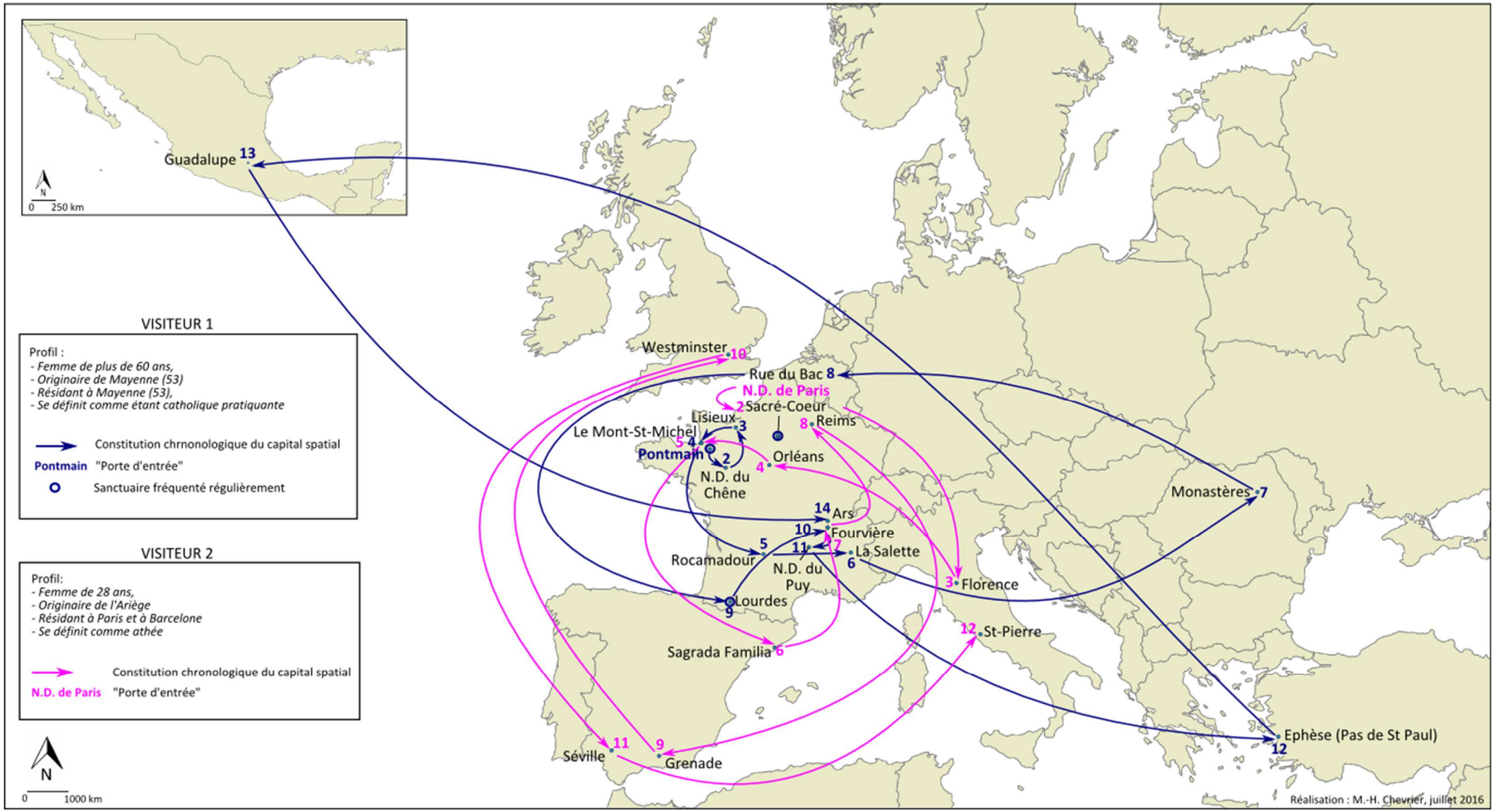
Le visiteur 1 constitue un exemple type des visiteurs catholiques pratiquants. Ceux-ci sont déjà familiers de l'espace sacré et disposent donc d'un capital spatial « ordinaire » en matière d'espaces sacrés : un patrimoine composé des églises et chapelles du quotidien et des compétences constituées de l'ensemble des pratiques sacrées liées au culte « ordinaire » (offices dominicaux et quotidiens). La dimension sacrée est déjà acquise avant la première visite au sanctuaire. Ce que la fréquentation du sanctuaire permet d'acquérir, c'est un capital spatial « extraordinaire » : le patrimoine s'étend aux lieux reconnus par l'Eglise comme étant « à part » et les compétences s'enrichissent de pratiques spécifiques. Cet exemple tel qu'il est cartographié met en avant la progressivité de l'apprentissage. La première expérience du visiteur 1 en matière de sanctuaires se fait dans un lieu de pèlerinage très proche (Pontmain), à 40 km du lieu de résidence, où elle va passer un après-midi avec ses parents dès le plus jeune âge. C'est l'occasion de se familiariser avec les lieux

(visite de la grange, récit de l'histoire des apparitions) mais aussi avec la pratique du pèlerinage (offices plus développés que dans l'église locale, prière spécifique du chapelet, confrontation à la foule des pèlerins). Ce sanctuaire local, moins renommé auprès du grand public que des lieux tels que Lourdes, est la porte d'entrée, le lieu où le visiteur 1 a appris ce qu'est un sanctuaire et comment le fréquenter. Ce n'est pas seulement un lieu de pratique exceptionnel, à ajouter à la collection : cette personne y revient au moins une fois par an.

Après cette première expérience, le patrimoine du visiteur 1 s'est progressivement élargi, tout d'abord à l'échelle locale (sanctuaires de Notre-Dame-du-Chêne dans la Sarthe, de Lisieux dans le Calvados et du Mont-Saint-Michel dans la Manche, dans lesquels elle va passer une journée). Ce sont à la fois l'espace et le temps de la visite qui se dilatent. Passées ces trois étapes, locales, le patrimoine est ensuite étendu à l'ensemble du territoire français ainsi qu'à l'étranger et les sanctuaires visités sont dès lors des lieux souvent renommés et beaucoup plus fréquentés que le sanctuaire local de départ. L'ordre n'a plus beaucoup d'importance une fois franchies les premières étapes d'apprentissage dans les sanctuaires locaux. D'autres lieux pivots apparaissent : lors de ses passages à Paris, notre visiteur en profite pour passer au sanctuaire de la rue du Bac faire un *« petit pèlerinage »*. Enfin, depuis qu'elle est à la retraite, elle se rend tous les ans à Lourdes, dans le cadre du pèlerinage diocésain. Pour elle, il ne fait aucun doute que la fréquentation des sanctuaires lui a permis d'acquérir une certaine familiarité avec ce type de lieux, notamment ceux dans lesquels elle se rend régulièrement : *« On enregistre les noms, on repère les bâtiments, on s'y sent moins perdu »* et si elle fréquente régulièrement les sanctuaires de Pontmain et de Lourdes sans se lasser, c'est bien parce que les deux démarches ont des buts différents : *« Pour moi, Lourdes c'est pour la guérison de l'âme et du corps ; Pontmain, ce sera plus pour la prière, la paix »*. La familiarité n'entraîne pas la lassitude, la banalisation ou « l'affadissement du sacré ». Au cours de l'entretien avec ce visiteur, j'ai pu aussi constater qu'elle avait visité un certain nombre de cathédrales (qui sont également souvent des sanctuaires). Pourtant, lorsque je lui ai demandé quels sanctuaires elle avait visité, ce sont uniquement ceux qui sont cartographiés ici qui ont été cités. Ils correspondent majoritairement à des lieux où cette personne a eu le sentiment de réaliser un pèlerinage (à part le Mont-Saint-Michel, Rocamadour et les monastères roumains où elle a certes été marquée par la dimension sacrée des lieux mais s'est plus définie comme réalisant une visite d'agrément).

Le visiteur 2 permet d'apprécier un autre profil très souvent rencontré dans les sanctuaires. Celui de visiteurs ayant un patrimoine spatial important mais des compétences moins développées. Les sanctuaires visités sont alors des lieux d'apprentissage du sacré, dans un sens beaucoup plus général. Il s'agit de découvrir l'espace sacré, son histoire, son architecture et d'observer les pratiques sacrées. Dans le cas de cette jeune femme la porte d'entrée n'est pas un petit sanctuaire local mais un grand sanctuaire international, fréquenté par plus de touristes que de pèlerins : Notre Dame

Carte 15 : Constitution progressive du capital spatial des visiteurs de sanctuaires
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016, d'après enquêtes)



de Paris. Si elle a ensuite vécu à Paris, sa première visite de la cathédrale remonte à la période où elle vivait en province. La porte d'entrée n'est pas choisie en fonction de son caractère spirituel mais bien en fonction de la renommée du monument. Il en va de même de tous les autres lieux visités, qui sont très souvent les cathédrales des villes dans lesquelles s'est rendu le visiteur (en séjour d'agrément ou pour des raisons professionnelles). L'ordre des visites est corrélé aux opportunités qu'a eues le visiteur de voyager et les sanctuaires n'ont jamais été la raison première du déplacement, contrairement au visiteur 1. Quant aux pratiques sacrées, la jeune femme note qu'elle n'en jamais vraiment vu dans les sanctuaires qu'elle a visités, mis à part à Westminster. Elle dit avoir surtout vu des touristes faire des photos. Lorsque les pratiques sacrées sont visibles, elle se contente de les observer sans les reproduire (certains visiteurs le font par mimétisme, d'autres par réminiscence d'une éducation religieuse ou par superstition), elles lui sont néanmoins devenues plus familières au fil de ses visites. D'autres visiteurs, à partir de ce capital de sanctuaires-monuments qui leur sert de porte d'entrée, vont ensuite s'intéresser aux lieux de pèlerinage moins connus, développant une curiosité toute particulière pour ce type de lieux.

La familiarité avec les sanctuaires ne s'acquiert donc pas de la même manière pour tous les visiteurs. Elle est extrêmement dépendante de l'appartenance religieuse. Mais, que le visiteur soit croyant ou non, la fréquentation des sanctuaires nécessite un apprentissage. Les deux modes d'acquisition de la familiarité peuvent être résumés par les diagrammes suivants :

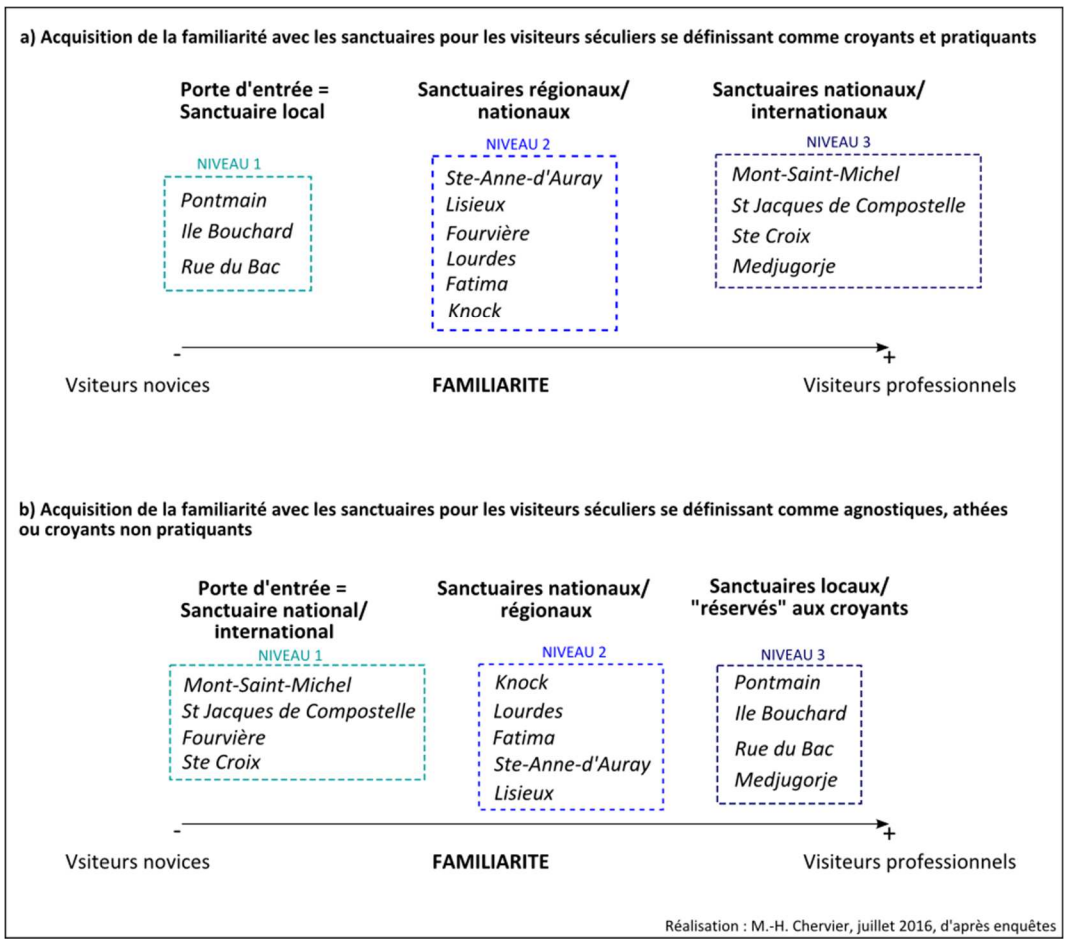


Figure 48 : Familiarisation croissante des visiteurs avec les sanctuaires

La familiarisation des visiteurs avec l'espace sacré est conditionnée par le capital culturel initial des visiteurs. Les sanctuaires ne jouent ainsi pas tous le même rôle : les lieux qui sont les « portes d'entrée » des sanctuaires pour les croyants pratiquants sont en revanche ceux qui ne sont visités que par les « professionnels » parmi les visiteurs agnostiques, athées ou croyants non pratiquants. Alors que dans un cas, la familiarisation avec les pratiques sacrées s'acquiert dans les petits sanctuaires locaux pour ensuite pouvoir réaliser un pèlerinage dans un plus grand sanctuaire, dans l'autre cas, c'est la fréquentation de grands lieux très renommés qui va permettre au visiteur de se familiariser avec l'espace sacré et le sacré religieux dans un premier temps, puis avec les pratiques sacrées. Cette première approche réalisée, une partie des visiteurs passent au « niveau » supérieur et se rendent dans des sanctuaires qui demandent plus de connaissances préalables du sacré pour être bien appréhendés. J'ai choisi d'attribuer ici différents « niveaux » aux sanctuaires car, à travers les lieux progressivement fréquentés, apparaît la notion de passage de seuil. Un visiteur novice commencera ainsi par un sanctuaire très touristique avant de passer à un lieu dans lequel les pratiques sacrées seront plus apparentes. La même progressivité se retrouve à l'échelle de certains lieux étudiés et est consciemment mise en œuvre par certains visiteurs. Ainsi, une jeune interrogée au sanctuaire de Fourvière me disait : *« La vue c'est super important. Si je viens avec un non chrétien, je vais d'abord lui montrer la vue »*. Elle commencera ainsi par l'espace le plus profane pour amener le visiteur, progressivement au plus sacré et au plus religieux.

La fréquentation des sanctuaires fait l'objet de tout un apprentissage, celui-ci permettant d'acquérir une plus grande familiarité avec les sanctuaires. Le visiteur ne court-il pas le risque de tomber dans une certaine routine ? Les sanctuaires ne risquent-ils pas de devenir trop familiers, au point de plus susciter d'intérêt et de faire du sacré une valeur banale ? Un groupe de visiteurs « blasés » peut-il apparaître ?

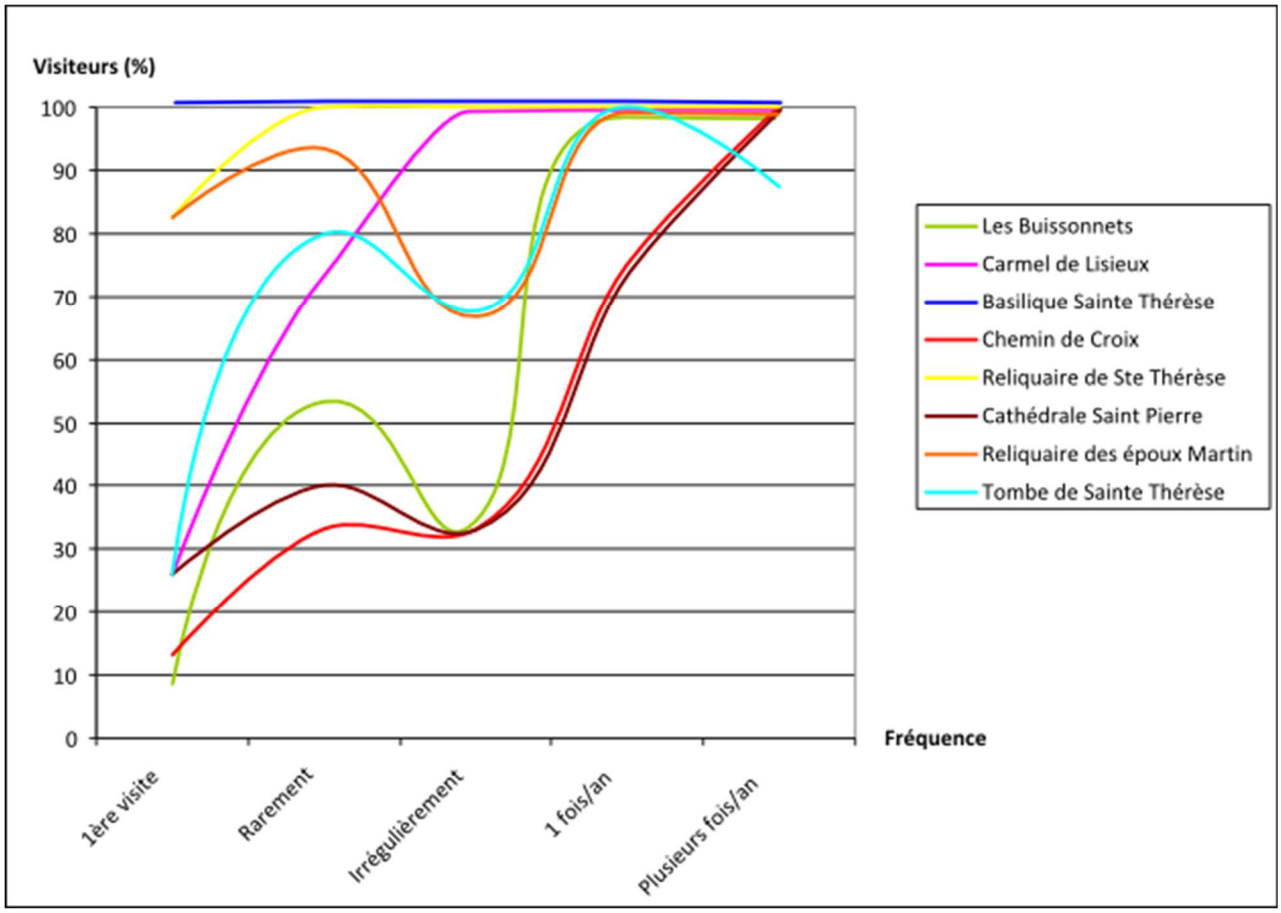
c) Familiarité et évolution des représentations de l'espace sacré

Une femme de plus de 60 ans, venue en tant qu'hospitalière avec le pèlerinage des Montfortains[46], que j'interrogeais à Lourdes en avril 2016 m'expliquait qu'elle venait au sanctuaire avec le pèlerinage tous les ans depuis 25 ans et se disait *« prête à revenir l'année prochaine, si Dieu [lui] prête vie ! »*. Loin d'être lassée du sanctuaire elle regrettait au contraire de devoir déjà en partir. Un pianiste parisien interrogé au Mont-Saint-Michel m'explique : *«* Je viens ici tous les ans depuis 30 ans. A des dates variables mais j'ai rarement manqué le pèlerinage. Je viens une fois par an parce que je ne peux pas faire plus. » Tant ce visiteur que l'hospitalière montfortaine marquent le fait que l'on

[46] Les Montfortains sont une communauté internationale rassemblant prêtres, religieux et laïcs se reconnaissant dans la spiritualité de saint Louis-Marie Grignion de Montfort, prêtre missionnaire en France à la fin du XVI^{e} et au début du XVII^{e} siècle.

peut revenir dans un sanctuaire sans se lasser. Aucun des visiteurs interrogés sur l'ensemble des terrains ne m'a jamais laissé entendre qu'il était lassé du sanctuaire ou qu'il estimait en avoir fait le tour. Pourtant, nombreux étaient ceux qui étaient très familiers des sanctuaires, s'y rendant au moins une fois par an voire plusieurs fois par an. Etant donné qu'elle n'engendre visiblement aucune lassitude, il est particulièrement intéressant d'étudier ce qu'implique cette familiarité dans la pratique des lieux et l'influence qu'elle peut avoir sur les représentations. Pour cela, je m'intéresserai à l'espace parcouru et au classement des lieux en fonction du motif et de la fréquence de la visite au sanctuaire.

Il va de soi que la connaissance d'un sanctuaire augmente avec l'habitude que le visiteur a de le fréquenter. Cela se perçoit très bien à travers les enquêtes menées dans les sanctuaires : à partir des résultats, j'ai croisé les données afin de mettre en relation les différents points et espaces du sanctuaire vus par les visiteurs en fonction de la fréquence de leur visite (annexe 20). Comme on pouvait s'y attendre, plus les visiteurs sont venus ou viennent régulièrement au sanctuaire, mieux ils en maîtrisent l'espace. Le graphique ci-dessous (graphe 13) traduit les résultats obtenus dans le cas du sanctuaire de Lisieux et est représentatif de ce qui s'observe dans la majorité des cas. A Lisieux, tous les visiteurs, qu'ils viennent ou non pour la première fois, ont vu la basilique et les reliques de sainte Thérèse, mis à part quelques visiteurs qui ont dû les voir sans s'en rendre compte (puisqu'elles sont dans la basilique qu'ils ont visité). Mis à part ces deux points d'intérêt, les visiteurs ne venant pas régulièrement ont visiblement des pratiques très différentes des lieux et, à part ce qui en fait le cœur (la basilique), les différents espaces du sanctuaire sont négligés. Seuls les visiteurs venant au moins une fois par an ont vu tout l'espace du sanctuaire ou presque. En effet, malgré leur superficie réduite, les sanctuaires sont généralement très riches d'édifices ou de points d'intérêt parfois moins visibles. Autour du cœur du lieu sont mises en place bon nombre de propositions permettant de connecter à ce cœur des espaces qui n'y sont pas si évidemment liés. Ainsi, à Lisieux, il est possible de visiter les lieux où Thérèse Martin a vécu et de suivre les itinéraires qu'elle empruntait régulièrement entre la maison familiale (« Les Buissonnets ») qui se visite, la cathédrale où la famille allait à la messe et le Carmel où Thérèse a prononcé ses vœux et vécu sa vie de religieuse. Tous ces lieux sont dispersés dans la ville et le visiteur qui arrive directement au sanctuaire peut très bien ne pas en avoir connaissance s'il n'a pas préparé sa venue en se documentant et s'il ne trouve pas d'informations sur place. Preuve en est que, lorsque je réalisais mon enquête, beaucoup des visiteurs interrogés me demandaient à quoi correspondait tel ou tel lieu à classer.



Graphe 13 : Espace parcouru dans le sanctuaire de Lisieux en fonction de la fréquence de la visite
(Réalisation : M.-H. Chevrier, d'après enquêtes, 2015)

Cette augmentation progressive de l'espace connu et parcouru dans le sanctuaire montre la nécessité de se familiariser avec les lieux pour en acquérir une connaissance complète. Une jeune femme interrogée à Lisieux me disait ainsi : *« L'année dernière je me sentais un peu perdue mais cette année je suis à l'aise, je me débrouille toute seule. »*. Parmi les sanctuaires étudiés, les visiteurs venant au moins une fois par an ont généralement tous vu la totalité des lieux cités dans le questionnaire. Seuls deux sanctuaires font exception : Pontmain et Fatima où certains lieux restent encore inconnus même des visiteurs les plus familiers. Cela révèle deux « écueils » sur lesquels peut buter la familiarité : la création d'un rituel et l'éclatement géographiques des lieux.

D'une part, dans le cas du sanctuaire de Pontmain, la moyenne d'âge des visiteurs est relativement élevée. La majorité des visiteurs font partie de la classe des plus de 60 ans. En outre, les visiteurs sont principalement originaires du département ou des régions limitrophes. Dans le cas de ce sanctuaire à attraction régionale, il y a, dans le déplacement au sanctuaire, un côté traditionnel : beaucoup des visiteurs interrogés ont souligné le fait que Pontmain était un lieu où ils venaient avec leurs parents ou grands-parents, généralement une fois par an. Eux perpétuaient cette tradition. Le parcours dans le sanctuaire est fortement influencé par cet aspect rituel : on suit le même itinéraire

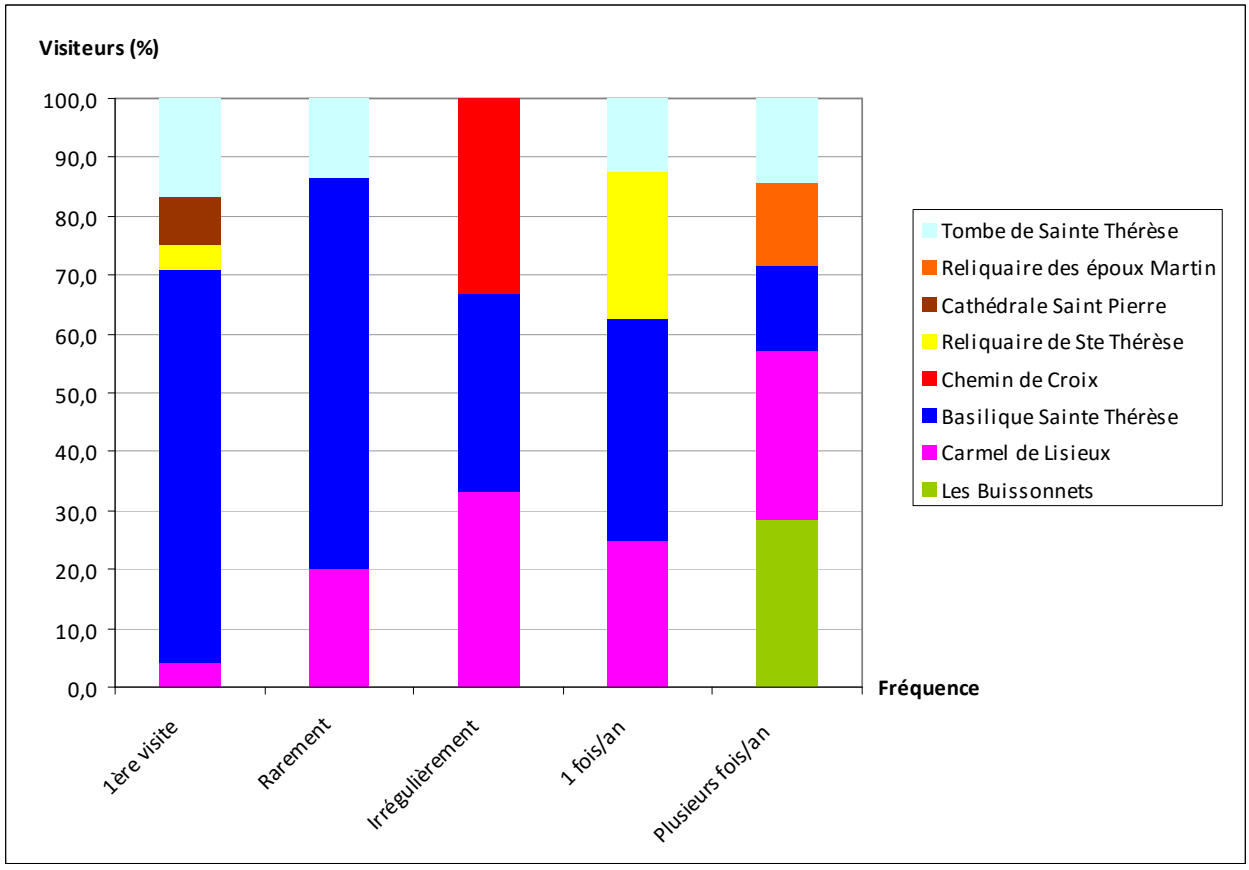
que celui que l'on faisait avec ses parents. Ainsi, les parcours varient selon l'origine géographique des visiteurs et la route par laquelle ils arrivent. Il est plus probable qu'un visiteur d'Ille-et-Vilaine ait déjà visité le presbytère et la tombe du Père Guérin parce que ces lieux sont sur la route par laquelle il arrive à Pontmain. En revanche, un Mayennais arrivera par le côté du village opposé au cimetière et n'aura ainsi peut-être jamais visité ce lieu. En témoigne cette réaction d'une Mayennaise de plus de 60 ans *: « C'est la première fois que je visite le cimetière et que je vois la tombe du P. Guérin. Avec mes parents on arrivait toujours par l'autre côté. On se garait sur le parking près de la basilique, on allait à la basilique, on visitait la grange et on achetait de la brioche à la boulangerie »*. On perçoit bien ici le côté rituel de la visite au sanctuaire. Cette femme vient tous les ans, au moins une fois par an au sanctuaire depuis son enfance et pourtant, il a fallu plus de 60 ans avant qu'elle en découvre certains lieux. Autre fait explicatif lié à la moyenne d'âge des visiteurs : certains espaces du sanctuaire ont été construits ou valorisés récemment. Les visiteurs plus âgés ayant l'habitude de venir et de suivre un itinéraire précis au sanctuaire ont ainsi très bien pu passer à côté sans en soupçonner l'existence car cela ces espaces n'étaient pas ouverts au temps où ils ont commencé à fréquenter le lieu. Cela s'observe ainsi au sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray (autre lieu où la moyenne d'âge des visiteurs est assez élevée) où les espaces mis en place le plus récemment tels que l'espace Jean-Paul II faisaient l'objet d'une certaine méconnaissance de la part des visiteurs interrogés. Une familiarité très grande avec les lieux peut contribuer à les « figer » dans une certaine configuration qui rend les visiteurs insensibles aux changements et moins curieux.

D'autre part, dans le cas du sanctuaire de Fatima, ce sont la superficie du sanctuaire et l'éclatement géographique des lieux d'intérêt qui entrent en ligne de compte. Dans l'enceinte du sanctuaire proprement dit, autour du cœur du lieu (chapelle des apparitions), nombreux sont les édifices à visiter. Ceux-là se présentent de manière évidente à la déambulation du visiteur. En revanche, tous ne savent pas, ne peuvent pas ou, tout simplement, n'ont pas le courage d'aller à deux kilomètres du sanctuaire proprement dit, où se situent une partie des lieux historiques des apparitions (maison des bergers, *loca do Anjo*) ainsi que le chemin de croix. Il en va de même à Lourdes pour la cité Saint-Pierre qui, excentrée par rapport à l'enceinte du sanctuaire, est négligée par la majorité des visiteurs. Un sanctuaire, dans l'imaginaire collectif, est pensé comme une unité de lieu, une portion réduite d'espace d'un seul tenant. Même les visiteurs les plus familiers de ce type de lieu ont du mal à se départir de cette représentation.

La familiarité avec les sanctuaires a ainsi deux effets paraissant quelque peu contradictoires. D'une part, elle permet au visiteur de ***mieux maîtriser l'espace et les pratiques*** du lieu mais, d'autre part, elle peut également ***aboutir à une connaissance partielle du lieu***, la visite se limitant aux points ou espaces auxquels le visiteur est habitué. Dans ce cas, il y a à la fois familiarité avec une partie du lieu et altérité avec le reste de l'espace. Cela s'observe à l'échelle du lieu de pèlerinage mais

également avec l'espace urbain qui entoure le sanctuaire. Ainsi, par exemple, parmi les visiteurs du sanctuaire de Lourdes, y compris ceux qui viennent tous les ans, peu sont ceux qui connaissent la partie haute de la ville, dans laquelle vit et travaille la population locale.

Cette familiarité croissante a également un impact sur les représentations de l'espace construites par les visiteurs. La première visite a comme effet de permettre de voir s'il y a coïncidence entre l'image mentale construite par le visiteur en amont de la visite et la réalité. Mais une fois cette vérification faite et la représentation établie, celle-ci ne reste pas pour autant figée. L'étude des résultats des enquêtes réalisées permet de le constater, notamment en croisant le lieu donné par chaque visiteur comme étant le plus important avec la fréquence de la visite au sanctuaire (annexe 20). Dans le cas de Lisieux, les résultats suivants apparaissent :



Graphe 14 : Lieu le plus important pour les visiteurs du sanctuaire de Lisieux, en fonction de la fréquence de leur visite au sanctuaire

Il s'avère que les visiteurs venant pour la première fois au sanctuaire donnent des réponses relativement homogènes tandis que plus ils ont l'habitude de fréquenter le lieu, plus le classement des lieux qu'ils donnent est hétérogène. Les visiteurs venant pour la première fois citent comme lieu le plus important un des points ou espaces incontournables du sanctuaire (Basilique à Lisieux, grange ou basilique à Pontmain, grotte à Lourdes, chapelle des apparitions à Fatima, etc.), ainsi que des lieux

à plus forte valeur patrimoniale (cathédrale Saint-Pierre à Lisieux). En revanche, ceux qui viennent plusieurs fois par an citent principalement des lieux de prière et des lieux plus confidentiels (Les Buissonnets ou les reliques des époux Martin à Lisieux). Cette même tendance s'observe déjà chez les visiteurs qui viennent une fois par an mais de manière moins prononcée (dans le cas de Lisieux, les reliques de sainte Thérèse tiennent une place plus importante pour ces visiteurs). Ce sont, de fait, ***trois « étapes » de la formation des représentations*** qui sont mises en évidence :

- **1ère étape : la formation de la représentation**

Lors de la première visite, la représentation du sanctuaire est en cours de formation. A la fin de cette visite, elle est fixée. Dans cette première étape, les discours entendus et consultés en amont de la visite jouent un rôle très important. Tout d'abord, ils permettent au visiteur de créer une image mentale du lieu. Ainsi, une jeune femme interrogée sur l'image qu'elle se faisait de Lourdes avant de s'y rendre se rappelle : *« On m'avait raconté qu'il y avait beaucoup de magasins, beaucoup d'hôtels et tout ça… »*. Petite fille à l'époque de sa première visite, on lui avait également raconté l'histoire de Bernadette, la jeune bergère qui aurait vu la Vierge. Cela avait alors passablement joué dans la construction de son image mentale du lieu : *« Pour moi, Lourdes était dans les montagnes. J'imaginais plus Bernadette au milieu de sa prairie, en train de ramasser des branchages que de me retrouver au milieu d'un monde d'hôtels. Finalement, pour moi, la grotte était plus dans un paysage genre Gavarnie que là où elle se trouve en réalité ».* La première visite est particulièrement déterminante en cela qu'elle permet de confronter une image mentale à la réalité et donc de « corriger » cette image mentale. Elle est souvent influencée par les discours entendus et lus en amont parce que ceux-ci incitent le visiteur à voir en priorité tel ou tel point en lui accordant ainsi une importance particulière. Cela s'observe dans l'homogénéité plus forte du choix du lieu le plus important pour les primo-visiteurs et dans le fait qu'ils sont plus enclins à citer comme important des lieux à valeur esthétique ou patrimoniale plus que spirituelle. Ainsi, le graphe 14 permet d'observer la place dominante tenue par la basilique Sainte-Thérèse (le monument symbolique du sanctuaire) pour les primo-visiteurs de Lisieux. Ceux-ci sont également les seuls à mentionner la cathédrale Saint-Pierre comme lieu important, choix guidé par l'aspect imposant du monument dont le lien avec sainte Thérèse (église dans laquelle elle est venue prier enfant) est pourtant bien plus ténu que d'autres lieux tels que le Carmel où elle a passé une partie de sa vie. Cette première visite est une visite de découverte, ce qui un implique un espace-temps bien spécifique. Deux cas de figure se présentent : soit les visiteurs viennent faire une visite « éclair », se contentant en un temps record d'aller voir les points d'intérêt dont ils ont entendu parler par des parents, des amis ou différents médias, pensant que le lieu se résume à ces points (ce type de visite est très caractéristique de ce

que proposent les tour-operators mais est aussi largement pratiqué par des visiteurs individuels), soit la visite est « exploratoire » et le visiteur veut, pour cette première venue au sanctuaire, essayer de parcourir tous les lieux. Il a prévu pour cela de prendre du temps (une demi-journée – une journée). Les visiteurs privilégiant ce type de visite sont généralement très informés et attentifs à la signalétique du sanctuaire, prêts à se laisser détourner de leur itinéraire initial. Ces deux espaces-temps aboutissent nécessairement à la création de deux représentations distinctes mais, dans les deux cas, il y a toujours correction d'une image initiale conçue antérieurement à la visite et création d'une nouvelle image qui, pour le visiteur correspond à la réalité du lieu.

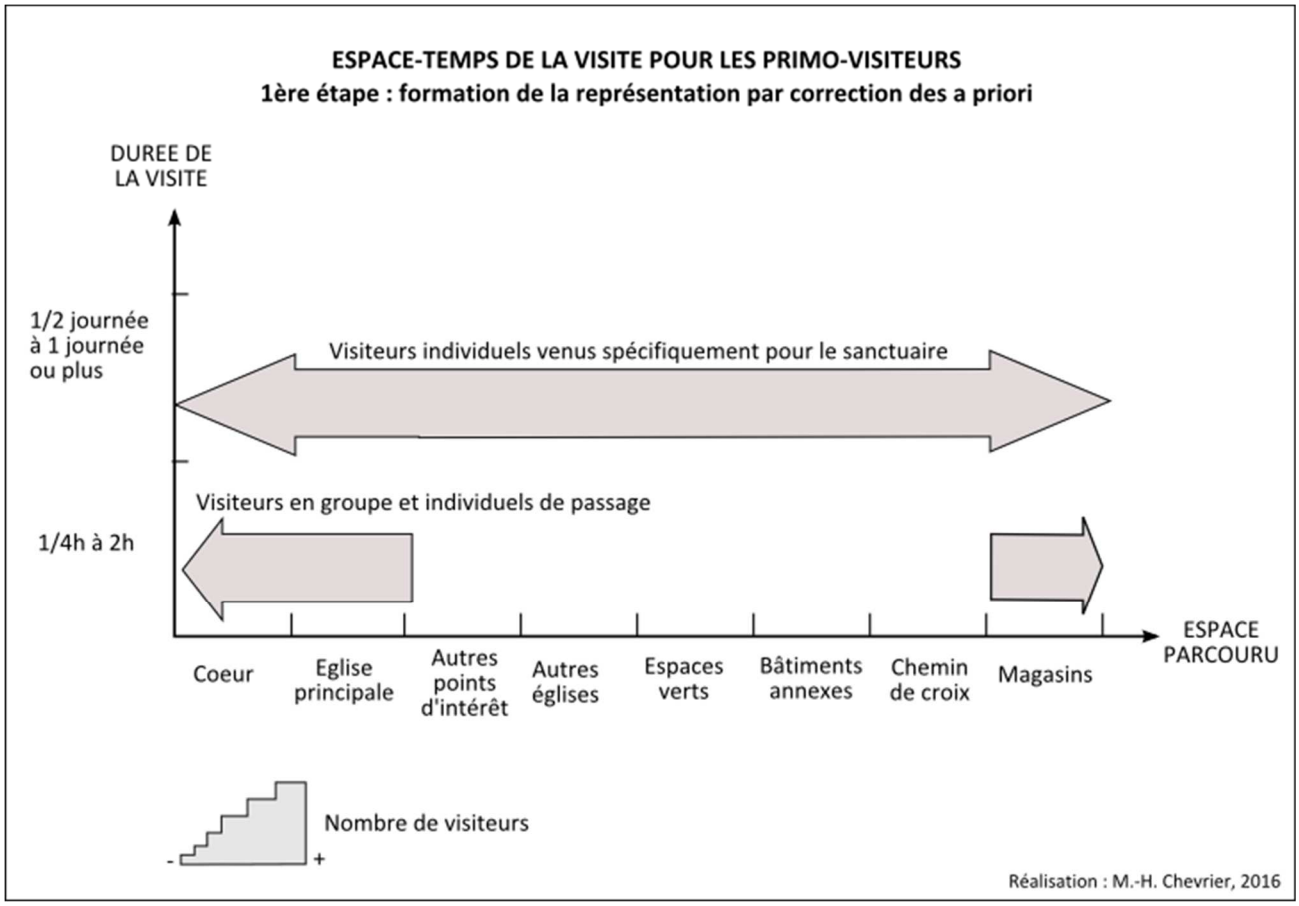


Figure 49 : Espace-temps de la visite des primo-visiteurs, peu familiers des espaces sacrés

- **2ème étape : La fixation de la représentation ou phase de résistance de la valeur sacrée**

Les visiteurs venant une fois par an (ou tous les deux ou trois ans) au sanctuaire en ont une représentation plus figée, généralement centrée sur le cœur du sanctuaire et les différents lieux de prière. Dans cette représentation, les lieux de prière considérés comme importants sont majoritairement les lieux principaux mais plus dans leur globalité : des points précis au cœur des ces lieux principaux sont investis par le visiteur d'une valeur sacrée plus forte. Ainsi dans le cas de Lisieux, la basilique tient une place importante mais les reliques de sainte Thérèse (au sein de la basilique) se voient conférée une place toute particulière comme cœur de la basilique. De même, les

visiteurs venant une fois par an accordent une place bien plus importante au Carmel de Lisieux : ils savent qu'il s'agit du lieu où la sainte a passé une partie de sa vie à prier. Ces visiteurs se limitent néanmoins souvent à ces quelques lieux de prière principaux, ayant ainsi une représentation à la fois plus précise mais restrictive du sanctuaire. Cette représentation « figée » est très liée à l'aspect rituel de leur venue au lieu, comme expliqué plus haut dans le cas de Pontmain : le sanctuaire est vu comme un circuit à effectuer dans un ordre précis entre différents points auxquels on passe un temps bien déterminé et où l'on effectue des démarches bien précises. Cette représentation est donc, en un certain sens, très liée à des contingences extérieures au visiteur et notamment aux discours ecclésiaux qui indiquent la démarche rituelle à suivre (figure 19, chapitre 5) mais également à des contingences créées par le visiteur lui-même : ainsi cette femme qui suit, à Pontmain, le même itinéraire que suivaient ses parents. L'espace-temps de la visite est très variable : il dépend du rituel de chaque visiteur. Celui-ci peut être très court (à la rue du Bac : aller spécifiquement devant l'autel ou la châsse de Ste Catherine Labouré pour formuler une demande et une prière bien spécifique puis repartir) ou s'étendre sur plusieurs jours (visiteurs venant en pèlerinage organisé chaque année et effectuant les mêmes rituels en certains points précis du sanctuaire sans jamais s'en écarter). La représentation qui en découle est toujours celle d'un lieu figé se résumant à quelques fragments d'espace investis d'une valeur plus importante.

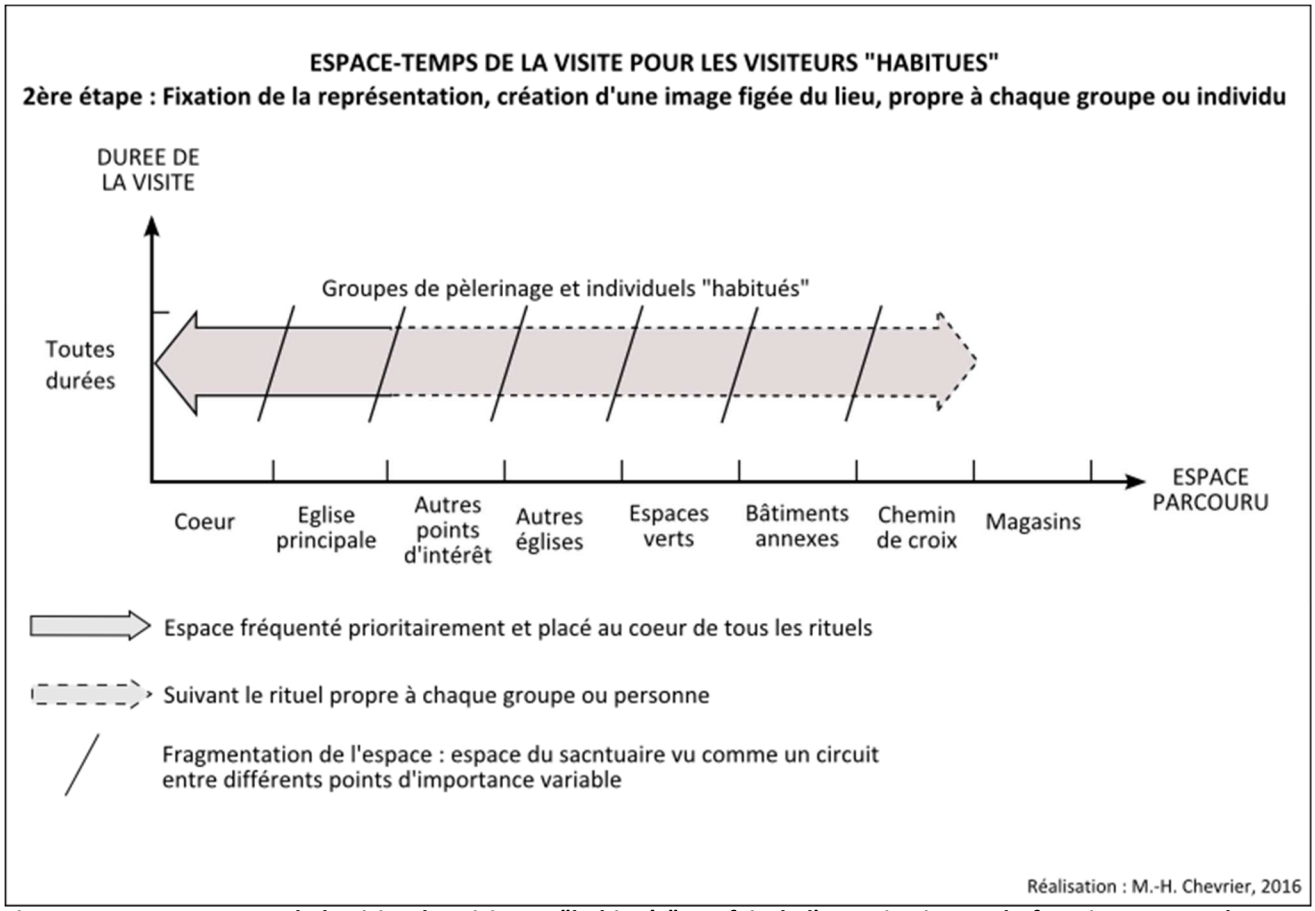


Figure 50 : Espace-temps de la visite des visiteurs "habitués", au fait de l'organisation et du fonctionnement de l'espace sacré

- **3ème étape : la recomposition de la représentation ou phase de résilience de la valeur sacrée**

Cette représentation « figée », apparemment résistante à toutes les évolutions de l'espace, n'est pourtant complètement immuable ni la conséquence inévitable d'une grande familiarité avec le sanctuaire. Elle peut en effet s'assouplir et se recomposer, cette souplesse étant la marque de la familiarité la plus élevée avec le lieu. Cette progressive recomposition peut advenir chez les visiteurs qui se rendent au sanctuaire plusieurs fois par an. Ils construisent alors une représentation beaucoup plus personnelle et liée à ce qu'ils ressentent dans le lieu. Cela s'observe pour tous les sanctuaires : l'hétérogénéité des réponses à la question du lieu le plus important est bien plus forte pour les visiteurs venant le plus fréquemment. Il n'y a pas de lassitude vis-à-vis du sanctuaire lui-même mais vis-à-vis des espaces du sanctuaire considérés de manière consensuelle comme les plus importants. Ceux-ci sont aussi les points les plus fréquentés du sanctuaire par l'ensemble des visiteurs, quelles que soient leur motivation. C'est dans ces points principaux que le glissement du sacré religieux vers un sacré laïc se fait le plus sentir, du fait de l'hétérogénéité des pratiques des visiteurs. Les visiteurs les plus familiers du sanctuaire font dès lors des expériences plus fortes dans d'autres points du lieu de pèlerinage, plus confidentiels qui ne sont connus que d'une minorité « d'experts », généralement croyants. Ces lieux sont alors investis d'une valeur sacrée religieuse qui n'était pas nécessairement leur valeur première. Ainsi, à Lisieux, un couple de Belges venant au moins deux fois par an expliquait : *« Quand on vient, on commence toujours par la petite maison. Moi j'aime bien dire une dizaine dans la chambre de Thérèse »*. La « petite maison » fait référence aux Buissonnets, qu'ils ont classée en premier dans leurs réponses. Ce lieu, situé dans une partie moins fréquentée de la ville, est excentré par rapport à la basilique et, de ce fait, souvent inconnu des visiteurs. C'est justement cet isolement et le côté très intime de la chambre de la sainte qui fait que ces visiteurs s'y sentent si bien. Pour eux, c'est un lieu aussi central que la basilique : ils ont construit leur propre représentation du sanctuaire, indépendamment des discours. Il est alors complexe de dresser l'espace-temps de leur visite car ces visiteurs ont élaboré leur propre échelle de valeur dans le sanctuaire, qui ne correspond plus à l'échelle de valeur commune. La figure permet de noter, à Lisieux, l'importance prise par les reliques des époux Martin (parents de sainte Thérèse) ainsi que par la maison des Buissonnets chez les visiteurs venant au sanctuaire plusieurs fois par an : la valeur sacrée du sanctuaire dans son ensemble est toujours la même pour tous mais cette valeur sacrée s'est déplacée au sein du sanctuaire et cristallisée en d'autres points pour les visiteurs les plus familiers du sanctuaire.

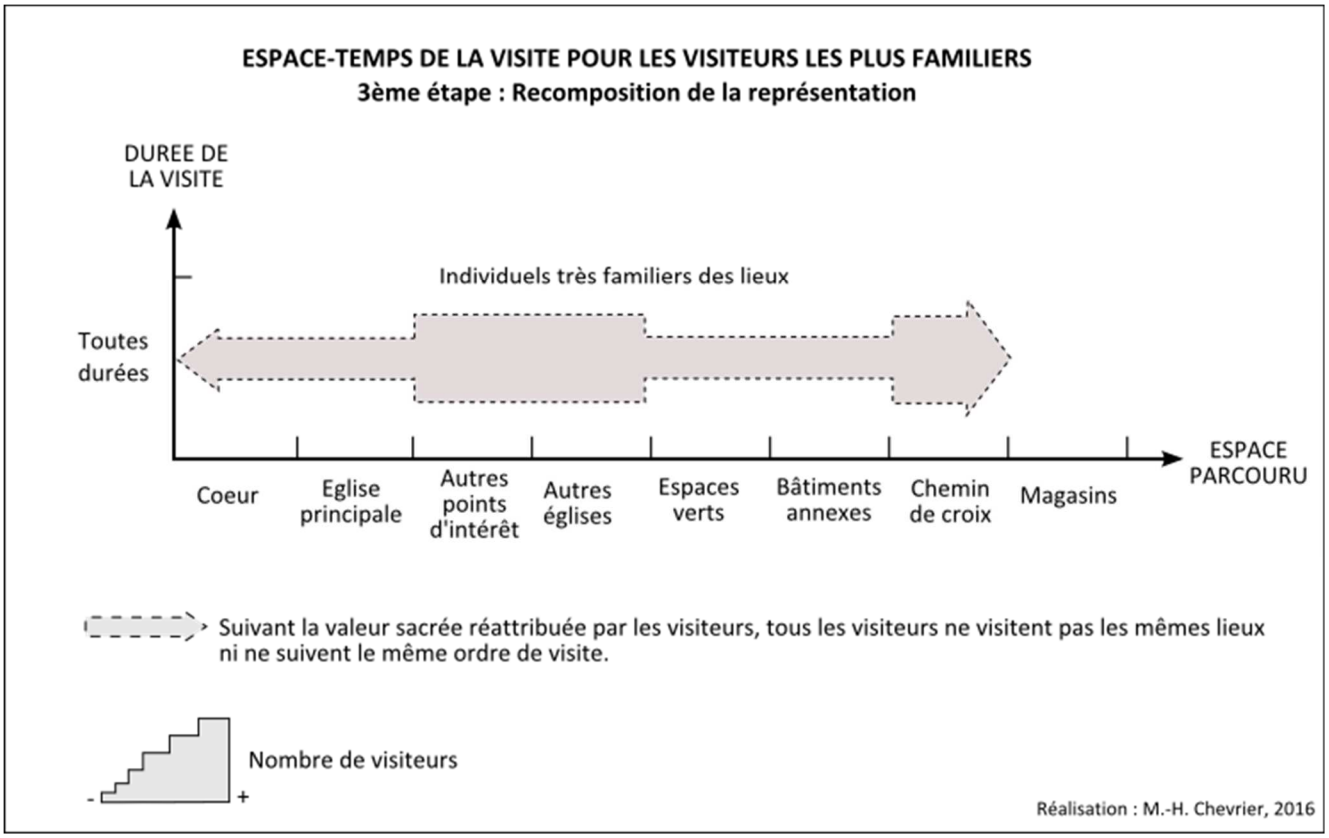


Figure 51 : Espace-temps de la visite des visiteurs les plus familiers des sanctuaires ou d'un sanctuaire particulier

Les représentations, comme cela a été montré dans la partie précédente, sont éminemment liées aux valeurs dont les lieux sont investis, ici particulièrement à la valeur sacrée. Cette dernière constitue le « produit d'appel » dans les sanctuaires et ce que les visiteurs viennent inlassablement expérimenter parfois très régulièrement. Si ces visiteurs habitués, ayant acquis une grande familiarité avec les sanctuaires au fil de leurs visites et à même de percevoir le glissement vers un sacré laïc sous l'effet de la sécularisation ne se lassent pas, c'est bien parce que les représentations, comme les valeurs, ne sont pas figées dans l'espace et dans le temps. Ainsi, le sacré fait montre d'une résilience qui lui permet de perdurer en glissant vers une acception « laïcisée » mais le sacré religieux résiste en se « déplaçant » dans le sanctuaire : il se cristallise en d'autres points pour les visiteurs les plus familiers des lieux.

Conclusion

Avec le temps, la sécularisation de la société a fait son œuvre, engendrant, dans les sociétés les plus avancées dans ce processus, et par la privatisation progressive de la religion, une ignorance culturelle nouvelle. Les visiteurs ne sont plus nécessairement familiers du sacré ni des espaces sacrés et, chez ceux qui le sont encore, les pratiques sacrées se sont nettement « assouplies » et se sont teintées de pratiques profanes. Face à ce nouveau profil de visiteurs apparu progressivement dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle, les lieux sacrés se sont adaptés. Cette adaptation ne s'est pas produite d'elle-même comme un phénomène inéluctable. Elle est bien le fruit de la volonté des acteurs institutionnels du sanctuaire. Ceux qui n'ont pas fait le choix de l'adaptation ont vu leur sanctuaire peu à peu déserté par les visiteurs. C'est sous l'action de la Pastorale du tourisme que le sacré, loin de s'effacer, a été transformé dans les sanctuaires pour devenir accessible aux visiteurs sécularisés et ainsi perdurer. Il s'agit d'encadrer les bouleversements que peut entraîner l'arrivée de visiteurs totalement étrangers aux pratiques sacrées en mettant en place une pédagogie du sacré, salutaire pour les sanctuaires car elle permet de maintenir l'atmosphère de recueillement propre à ces lieux. Par cette ouverture et cet accueil, l'Eglise est également entrée dans une nouvelle dimension missionnaire, dans laquelle les sanctuaires jouent le rôle de « portes d'entrée ».

Les lieux de pèlerinage sont en effet le lieu de la formation d'un capital spatial, d'un apprentissage et d'une familiarisation progressive avec le sacré qui, là encore, ne peut se faire que sur le temps long. Les sanctuaires sont des lieux dans lesquels le visiteur peut retourner sans se lasser et dont il peut devenir très familier. Suivant qu'il est croyant ou non, cependant, sa porte d'entrée ne sera pas la même. Alors que le visiteur totalement novice en matière de sacré se familiarisera avec l'espace sacré via des sanctuaires-monuments, très touristiques, où peu de pratiques sacrées sont visibles, le visiteur déjà familier de la religion catholique va lui s'initier non à l'espace mais aux pratiques sacrées, choisissant pour cela un petit sanctuaire de proximité. La fréquentation récurrente des sanctuaires en général et même d'un seul sanctuaire ne génère pas pour autant de lassitude ni ne fait perdre de sa force à la valeur sacrée. En effet, les représentations construites par le visiteur évoluent au fil du temps et le sacré devient alors, au sein du sanctuaire, une valeur mouvante. Yi-Fu Tuan a ainsi raison de parler d'une certaine pérennité du sacré puisque, effectivement, les sanctuaires, en tant qu'entités géographiques, demeurent des espaces sacrés « génériques » à travers les siècles. Mais Glenn Bowman fait bien d'envisager le sacré comme une valeur propre à chaque individu : cela se vérifie à l'échelle de chaque sanctuaire où, en fonction du degré de familiarité avec le lieu, le sacré est redistribué dans l'espace. Cette évolution est très liée à l'expérience personnelle que les visiteurs font du sacré dans les lieux, ce qui est largement présenté,

remonétisé et utilisé dans les discours touristiques sous le vocable d'authenticité. Loin de s'affadir ou de disparaître sous l'effet de la sécularisation, le sacré est de fait remonétisé par cette dernière, faisant ainsi preuve d'une forte résilience. A l'issu de ce chapitre, de nouveaux éléments viennent compléter l'axe d'analyse des sanctuaires : les différentes « portes d'entrées » mettent elles aussi en évidence les deux extrémités de l'axe, marquant l'idée d'un continuum entre le sacré religieux et le sacré laïc, deux modalités d'existence de la valeur sacrée qui coexistent désormais dans les sanctuaires.

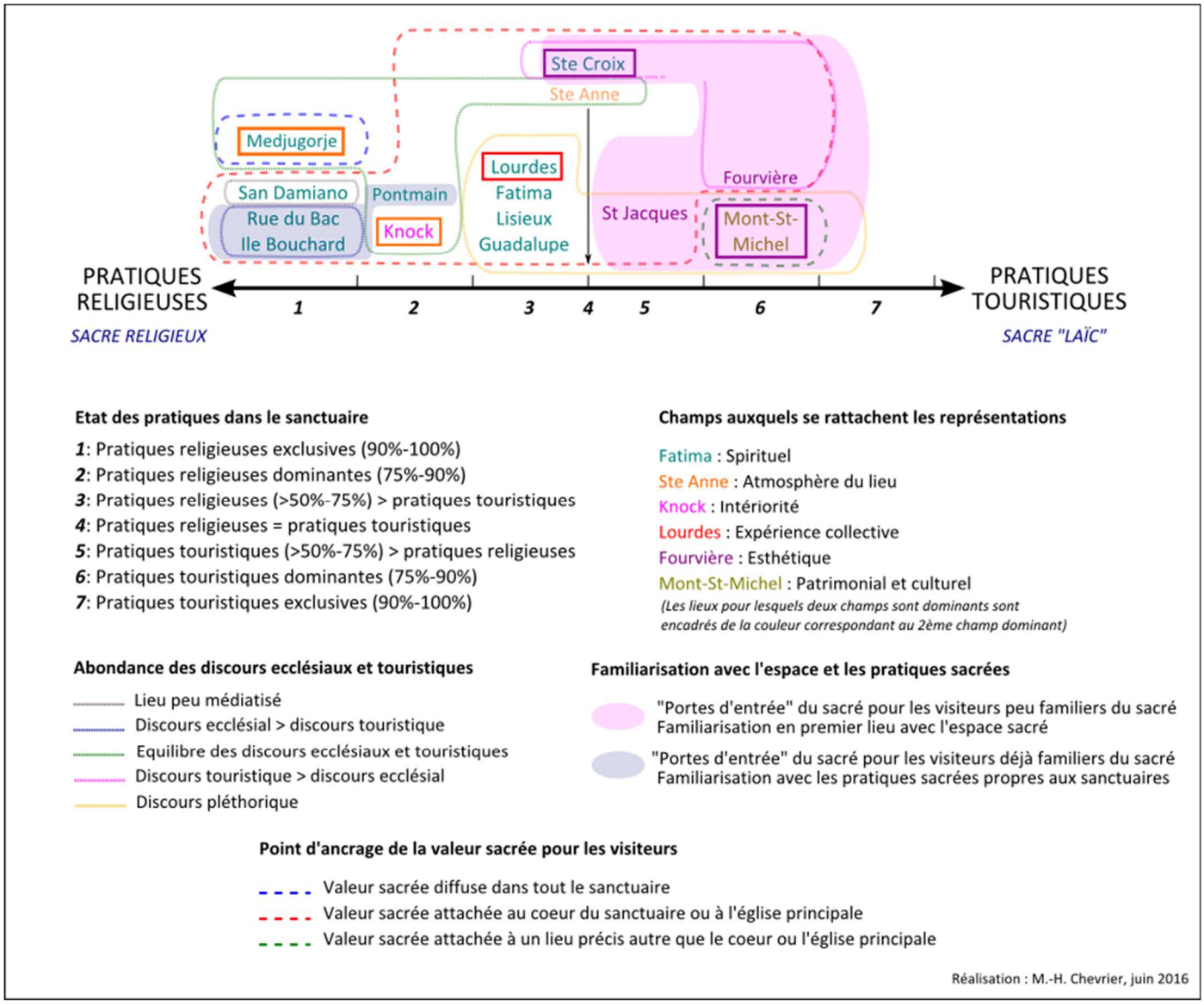


Figure 52 : Le continuum de la valeur sacrée dans le temps et l'espace

Chapitre 8 : L'authenticité, clé de voûte de la remonétisation du sacré

« Et qu'est-ce qu'il veut planter ?
- Des légumes, de la vigne, du blé, et surtout, il dit qu'il va cultiver des lotantiques ! Des lotantiques partout ! Qu'est-ce que c'est ?
- Ça doit être une plante qui pousse dans les livres… Je vois ça d'ici. »

(Marcel Pagnol, *L'eau des collines: Jean de Florette*)

« Haut lieu de pèlerinage marial depuis 1877, Pontmain conserve, malgré l'afflux de visiteurs et l'importance de sa basilique, l'allure d'une petite paroisse rurale. » Tel est l'exergue choisi par le *Guide Vert* 2014 pour présenter la ville sanctuaire de Pontmain. Dans cette très courte description, deux points sont remarquables : d'une part, la date retenue par l'auteur du guide, d'autre part, la mise en avant, au détriment de l'imposant sanctuaire, du caractère rural *conservé* (le terme a son importance) par le village. Si je relève la date de 1877, citée ici comme élément historique clé, c'est parce qu'elle ne correspond ni aux apparitions (1871), ni au début du pèlerinage (qui commence dès 1871 et prend de l'ampleur en 1872). Il faut chercher minutieusement pour découvrir que cette date de 1877 correspond en réalité à la reconnaissance par Rome de l'Association « Notre Dame de l'Espérance » (aujourd'hui « Notre Dame de la Prière ») qui participe à la gestion du sanctuaire (grâce aux cotisations des adhérents), à l'organisation des pèlerinages et qui permet aux fidèles de rester en lien avec le sanctuaire (bulletin, union de prière, etc.). Contrairement aux apparitions qui, si elles ont été authentifiées par l'Eglise, peuvent toujours laisser les visiteurs sceptiques, ou au début des pèlerinages, que l'on est incapable de situer précisément, l'acte de reconnaissance officiel d'une association par Rome est un fait solide et incontestable, une marque d'authenticité historique propre à rassurer le visiteur sur la « qualité » de ce qu'il s'apprête à visiter et qui pourrait être labellisée suivant la formule bien connue : « Pontmain *since* 1877 ».

Cette authenticité « historique » n'a, de plus pas été amoindrie par le passage des ans. En effet, le *Guide Vert* le précise : malgré la construction d'une basilique, Pontmain reste une « petite paroisse rurale », à l'inverse de Lourdes, envahie par les « marchands du Temple » (expression favorite des guides touristiques) et par de nombreux édifices religieux qui ont totalement transformé les lieux de l'apparition. A Pontmain, ce que « vend » le *Guide Vert*, c'est bien l'authenticité des lieux qu'à la limite, la basilique construite suite aux apparitions viendrait presque « gâcher ». Ce côté « authentique » est noté et apprécié par les visiteurs : nombreux sont ceux qui ne peuvent s'empêcher de faire la comparaison avec Lourdes, appréciant que Pontmain ait « résisté » aux retombées des apparitions et que tout soit resté *« comme avant »*, un « avant » qu'ils n'ont pourtant

pas connu. Grâce à cette conservation des lieux qu'ils estiment « en l'état », les visiteurs seraient plus à même de ressentir certaines émotions, en pouvant mieux se représenter les événements de 1871 et en faisant une expérience « authentique ».

On ne compte plus aujourd'hui les publicités s'appuyant sur l'authenticité des produits vendus, allant du camembert aux sentiments ressentis en conduisant telle ou telle marque de voiture, mettant en scène les dernières bigoudènes et les petits bergers des Cévennes. « Caractère de ce qui est authentique, exact » mais également « sincérité des sentiments, vérité d'un témoignage » ou encore « caractère de certains actes juridiques qui font foi par eux-mêmes » (*Larousse*), l'authenticité est devenue *le* critère qui permet d'établir l'échelle des valeurs. Les trois aspects de la définition recoupent des domaines distincts mais en leur centre est une notion essentielle : la vérité. Est vrai ce qui « existe réellement et est bien tel qu'il apparaît » (*Larousse*). Alors que la vérité présuppose l'objectivité et est de l'ordre de la raison (ce qui est vrai a vocation à être reconnu comme tel par tous), l'authenticité peut admettre la subjectivité et relève davantage de l'ordre des sentiments. Ainsi, pour être authentique, un sentiment doit être vrai mais cette vérité n'est pas nécessairement universelle. Au contraire, ce qui est authentique est souvent rare, voire unique ce qui accroît sa valeur. Cela explique pourquoi le terme « authentique » est préféré pour qualifier par exemple les toiles originales de peintres connus. L'authentification confère une grande valeur à l'objet qui en bénéficie. Preuve en est que toute vente aux enchères d'objets précieux commence par une expertise et une authentification de ce qui est mis en vente car, comme le rappelle Dean MacCannell, l'œuvre est d'autant plus « authentique » après l'apparition de la première reproduction (MacCannell, 1976).

L'authenticité est devenue une valeur marchande et semble devoir s'appliquer à tout, à tel point qu'elle est désormais largement galvaudée. Elle est pourtant un rouage essentiel de la patrimonialisation et de l'offre touristique et a également pris, sous l'effet de la sécularisation, une place importante au sein des espaces sacrés. L'objet de ce chapitre sera d'étudier la manière dont l'authenticité est ainsi devenue l'arrière-plan qui assure le continuum entre les deux modalités du sacré religieux et du sacré laïc, et ce qui permet la remonétisation du sacré dans les sociétés contemporaines sécularisées.

1- Bienvenue dans « l'âge de l'authenticité » !

L'authenticité semble inévitablement liée, dans les sociétés occidentales, à la modernité. Apparue comme notion clé chez quelques philosophes du XX^{e} siècle (Heidegger et Sartre notamment), elle s'est peu à peu imposée dans les différentes disciplines et est notamment très travaillée par les sociologues et anthropologues spécialistes des religions et du tourisme. Alors que la modernité permet de produire un même produit en des millions d'exemplaires, que les modes de vie s'uniformisent non seulement à l'échelle d'une société mais à l'échelle de la planète tout entière, ce qui prend de la valeur est « l'original », tant dans son sens d'« originel » que d'élément sortant de l'ordinaire, ayant réussi à s'échapper du lit de Procuste. Ainsi, l'authenticité est devenue la valeur phare de notre ère.

a) L'authenticité : valeur phare des sociétés contemporaines sécularisées

Le philosophe canadien Charles Taylor a consacré, en 2007, un ouvrage-somme à l'étude de ce qui est communément appelé « l'âge séculier » et qui définirait l'ère dans laquelle se trouvent actuellement les sociétés occidentales. Comme la plupart des scientifiques ayant étudié le processus de sécularisation, C. Taylor soutient la thèse que la sécularité concerne principalement – mais pas exclusivement - l'Occident. Elle se caractérise selon lui par un Etat totalement détaché du religieux, des espaces publics « débarrassés de Dieu » et une foi devenue « une question essentiellement privée ». L'objectif de son ouvrage est de « définir et tracer [le changement] qui nous mène d'une société dans laquelle il était virtuellement impossible de ne pas croire en Dieu, à une société où la foi, y compris pour le croyant le plus inébranlable, est une possibilité parmi d'autres » (Taylor, 2007 : 15-16). Il s'agit bien, pour lui, d'envisager la sécularisation comme un processus qui s'est accompli progressivement au cours des siècles, sans pour autant être inéluctable ni irréversible. Les sociétés occidentales auraient ainsi traversé plusieurs étapes, jusqu'à arriver, dans les années 1950-1960 à l'« âge de l'authenticité » qui se poursuit aujourd'hui.

Comme le souligne le fait que cette notion d'authenticité ne trouve sa place dans les sciences humaines et sociales qu'à partir du XX^{e} siècle, l'authenticité est liée à la modernité, spécifiquement dans la « civilisation Nord-Atlantique » pour Charles Taylor. Il l'explique par le fait que cette civilisation est en effet marquée, depuis les années 1960, par une révolution culturelle qu'il nomme « révolution individualisante », caractérisée par un individualisme « expressif » venant de l'*expressivisme* de l'époque romantique. Les élites y cherchaient alors « une manière authentique de vivre et de s'exprimer ». Or, avec l'avènement de la société de consommation qui permet à tous l'accès à des biens qui relevaient auparavant du domaine du luxe, l'individu n'a plus nécessairement

besoin de l'aide de la communauté et possède lui-même les moyens d'acquérir ce dont il a besoin et envie. L'individualisme expressif devient dès lors un phénomène de masse. Il s'agit pour chacun « d'être soi-même dans le monde d'aujourd'hui », si l'on veut reprendre le slogan utilisé dans les années 1950 et cité par C. Taylor. Cela va de pair avec le rejet des religions institutionnalisées, d'autant plus que, durant l'« âge » précédent (que C. Taylor appelle « âge de la mobilisation », désignant la période 1800 – 1950), les Eglises avaient repris en main l'organisation de la vie de leurs membres (encadrement moral mais également encadrement du temps libre par le biais des patronages et autres, toutes les activités se faisant entre membres de l'Eglise). Ce contrôle est remis en question au sortir de la Seconde Guerre mondiale. Chacun, désormais, vit et s'accomplit individuellement, c'est-à-dire devient un être « authentique ». Cela s'accompagne nécessairement d'un « relativisme mou », comme le désigne Charles Taylor : chacun doit, en effet, pouvoir faire ce qu'il veut, ce qui implique de ne pas critiquer les valeurs des autres. Tout se vaut et rien n'est critiquable.

Cet « âge de l'authenticité », centré sur l'accomplissement de l'individu, entraîne nécessairement un nouveau rapport au sacré : « La vie ou la pratique religieuses auxquelles je prends part ne doivent pas seulement relever d'un choix mais doivent me parler, doivent avoir du sens par rapport à mon développement spirituel tel que je le conçois. (…) Cela signifie que mon appartenance à l'« Eglise » au sens large n'est peut-être pas si importante pour moi (…). Dans le nouveau régime expressiviste, notre lien au sacré n'est pas tenu de s'inscrire dans un cadre particulier plus large, « Eglise » ou Etat. » (Taylor, 2007 : 831). Ce que C. Taylor met en évidence ici est un enchaînement logique bien spécifique : sous l'effet de la sécularisation, la société dans son ensemble (tant dans son espace que dans sa vie communautaire) est « débarrassée de Dieu » et perd sa dimension transcendante. Cela s'accompagne d'une préoccupation croissante (et un temps exclusive) : l'acquisition d'un bien-être matériel, qui se double du développement de l'individualisme sous couvert d'authenticité. Chacun doit réaliser son être profond. Or, cela nécessite justement une certaine forme de transcendance. Celle-ci ne peut cependant plus passer par les religions qui sont désormais envisagées comme des carcans, tout sauf authentiques, empêchant le développement personnel. La religion est alors supplantée par la *spiritualité*, conçue comme beaucoup plus ouverte, permettant à chacun de prendre et de laisser ce que bon lui semble dans les différentes religions (Hervieu-Léger, 1999). Le sacré est délaissé dans ce que j'appellerais sa composante « objective », c'est-à-dire codifiée pour le plus grand nombre (le sacré religieux), pour revenir sur le devant de la scène dans une dimension qui peut être qualifiée de « subjective », centrée sur les émotions ressenties par l'individu. Les individus d'aujourd'hui, comme le souligne C. Taylor, n'adhèrent plus à une religion mais à un « chemin spirituel », « qui [les] émeut et [les] inspire » (Taylor, 2007). Le

chemin spirituel en question est celui de la quête. Au sein de cette quête prime l'émotion qui est conditionnée par l'authenticité.

La réflexion de C. Taylor permet d'éclairer les résultats des enquêtes réalisées dans les sanctuaires. Comme expliqué précédemment, j'ai identifié, parmi les mots donnés par les visiteurs pour définir les sanctuaires, des champs lexicaux dominants. Alors que, posant une question de définition d'un lieu, je m'attendais à une réponse relativement objective s'appuyant sur des caractéristiques géographiques, topologiques ou architecturales, dans chaque lieu, une part assez conséquente des mots relevaient plutôt du ressenti des visiteurs, de l'expérience faite dans le sanctuaire, qu'elle soit personnelle ou collective. Les sanctuaires, que le visiteur sait rattachés au sacré, sont des lieux support, dans lesquels il peut faire une expérience du sacré. Nombreux sont les visiteurs qui ont cité des mots liés à l'émotion : « joie », « sérénité », « réconfort », « ressourcement », « émouvant », « partage », rencontre » … sont parmi les plus récurrents. Un des pèlerins interrogés à Medjugorje, quand il s'agit de classer les lieux du sanctuaire, me dit que pour lui, les lieux *« n'ont pas tellement d'importance, ce qui compte, c'est l'expérience qu'on y fait. »*. Un couple, interrogé à Lisieux, me dit en parlant de sa visite au sanctuaire : *« ça nous permet un peu de réflexion sur nous-mêmes, on retrouve un peu de tranquillité »*. Réflexions qui illustrent parfaitement le tournant identifié par C. Taylor et le rôle nouveau que sont appelés à jouer les sanctuaires dans cet « âge de l'authenticité » : celui de support d'une expérience du sacré au cœur de la quête spirituelle de chaque individu.

b) L'authenticité : pivot entre tourisme et pèlerinage

L'authenticité a un rapport très fort avec le sacré, dans la mesure où elle se caractérise par la quête d'une forme de transcendance. L'authenticité ne semble devoir se trouver qu'au terme d'une quête, qu'elle soit ou non spirituelle, et fait très fortement appel à l'expérience et à l'émotion. Il n'est alors pas surprenant que le champ (hors celui de la publicité et du marketing) dans lequel elle est le plus valorisée et utilisée soit celui du tourisme.

C'est d'ailleurs dans l'anthropologie du tourisme que la notion d'authenticité est la plus travaillée, comme le rappelle l'article de synthèse de Céline Cravatte publié en 2009. Les anthropologues ont quelques difficultés à donner une définition claire et univoque de l'authenticité, qui prend pourtant une place centrale dans leurs travaux. Tous s'accordent cependant pour dire que l'authenticité est le fruit d'une quête. Dean MacCannell, dans son ouvrage majeur *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class* (1976), inaugure la réflexion sur l'importance de l'authenticité dans l'activité touristique. Il dédie notamment un chapitre à ce qu'il nomme « *staged authenticity* » (« l'authenticité mise en scène »), montrant que les touristes sont fondamentalement en quête

d'authenticité et que pour eux, celle-ci ne peut être trouvée qu'en-dehors du quotidien. Comme le rappelle C. Cravatte, Dean MacCannell, s'appuyant sur les travaux d'Erving Goffman associe, tout comme C. Taylor, la quête d'authenticité à la modernité. Ce n'est pas l'individualisme engendré par la modernité qui est mis en cause par MacCannel mais le fait qu'au cœur de la modernité, tout étant fragmenté et mis en scène et chacun étant toujours en représentation, la frontière entre le vrai et le faux est brouillée. La société moderne est, selon l'auteur, une société du paraître, du faux, de l'imitation (« *spuriousness society* »). Ainsi, la vie moderne s'éloignerait de la « vie réelle ». En partant au contact d'autres sociétés, le touriste chercherait dès lors à retrouver cette « vie réelle », à aller voir ce qui se passe en coulisse, sans avoir conscience que les coulisses qu'on lui présente peuvent, elles aussi, n'être qu'une mise en scène. MacCannell est ainsi le premier à placer la quête d'authenticité au cœur du tourisme, quête qu'il rapproche justement de celle du pèlerin qui, marchant vers le sanctuaire va à la rencontre du divin. Touristes et pèlerins sont en quête de transcendance. Ce n'est cependant pas le divin que cherchent les touristes mais un sens social, culturel ou historique.

Cette transcendance peut être apportée par une dimension que partagent tourisme et pèlerinage : la dimension festive. L'importance des fêtes dans les sociétés occidentales contemporaines souligne le fait que, malgré l'individualisation croissante, les moments d'union et de liesse collective constituent un véritable besoin pour les individus, suscitant des émotions collectives qui seront ensuite identifiées comme authentiques. Si le tourisme peut être défini comme une pratique festive, c'est parce qu'il permet la « recréation », c'est-à-dire la « rupture vis-à-vis des pratiques routinières permettant un relâchement plus ou moins contrôlé de l'auto-contention des émotions » (Equipe MIT, 2005). Le tourisme est donc ce moment où l'individu s'autorise à extérioriser ses émotions, ce qui est une caractéristique de la fête. Le pèlerinage vient ici croiser de nouveau le tourisme car, comme le souligne le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, « cette dimension festive est située au cœur du pèlerinage ». Le pèlerinage suscite la joie et celle-ci « contribue à rompre la monotonie de la vie quotidienne en présentant une perspective différente de celle du monde et (…) se présente aussi comme une occasion d'exprimer la fraternité chrétienne en accordant une plus large place à la convivialité et à l'amitié ; enfin, elle prend l'aspect de manifestations spontanées, qui sont très souvent réfrénées dans la vie quotidienne » (Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements [CCDDS], 2003). La proximité avec la recréation est ici très nette dans cette définition donnée par l'Eglise : il s'agit, dans les deux cas, d'une question d'expression des émotions. Les sanctuaires seraient un lieu privilégié permettant cette expression, ce qui n'est pas sans lien avec la valeur sacrée de l'espace du sanctuaire. Les visiteurs ont ainsi le sentiment de se trouver, dans le sanctuaire, en présence de quelque chose « qui les dépasse », et, hors du cadre quotidien, se sentent libéré d'un poids. Cela passe par des pratiques inhabituelles.

Alors que je lui demande si elle se comporte différemment dans les sanctuaires de Lourdes, une jeune femme me répond : *« Oui. Se mettre à genoux devant la grotte et pendant l'Eucharistie. C'est quelque chose que je ne fais pas à la messe d'habitude. Ça change ma façon de pratiquer parce que je ne connais personne. Si, je connais du monde, mais ce n'est pas dans ma paroisse. Dans ma paroisse je ne le fais pas. C'est peut-être un effet de groupe. »* La venue au sanctuaire et la dimension collective et festive du lieu motive, dans le cas de cette jeune fille, un changement dans les pratiques rituelles. Alors qu'elle se serait retenue dans sa paroisse, sans doute par peur du jugement, elle peut ici se permettre un geste qui la touche plus particulièrement, et qui exprime ce qu'elle ressent dans le lieu. Ce relâchement lui permet de vivre une expérience du sacré différente et qu'elle estime plus profonde mais il a également des répercussions sur les autres visiteurs. Dans l'ensemble des sanctuaires, parmi les gens venus en-dehors d'une démarche de pèlerinage et parfois par simple curiosité, beaucoup ont souligné, au cours des enquêtes, avoir été touchés par les gens en prière qu'ils avaient pu observer. Il s'agit ici de manifestations de dévotion religieuse mais les visiteurs peuvent également être touchés par la dimension festive des pèlerinages qui, étant une manifestation de la piété populaire possède, outre sa dimension religieuse, une dimension profane. L'historien Alphonse Dupront s'attache à montrer que le pèlerinage reste aujourd'hui très lié à la fête ce qui, pour lui, s'observe particulièrement bien dans la « manipulation du calendrier » opérée pour fixer les pèlerinages : si la fête du saint en l'honneur duquel est réalisé le pèlerinage tombe un jour de semaine, le pèlerinage est déplacé au dimanche suivant. De même, les pèlerinages d'hiver sont déplacés en juillet-août ou sur les temps de vacances (Dupront, 1967). S'opère, de fait, une sécularisation du calendrier des pèlerinages, pour que personne ne soit privé de ce temps de fête. Un autre des visiteurs interrogés se souvient des pèlerinages qu'il a fait avec les jeunes de son diocèse à Lourdes, se déroulant traditionnellement pendant les vacances scolaires de Pâques : *« on chantait dans la rue avec les jeunes. C'est sûr qu'on ne peut pas faire ça partout… »*. Là encore, l'expérience collective joue une part très importante dans ce qui a été vécu au sanctuaire, lui conférant un caractère unique et exceptionnel, et donc authentique. Les sanctuaires et les villes sanctuaires sont des lieux privilégiés de l'expression des émotions. Cette dimension festive est particulièrement mise en avant par les discours touristiques, car elle est immédiatement accessible à tous les visiteurs, qu'ils soient croyants ou non. Un touriste et un pèlerin peuvent visiblement faire les mêmes expériences émotionnelles qui toutes relèvent d'une certaine transcendance.

L'importance des expériences et des émotions ressenties dans les sanctuaires vient éclairer la distinction que l'anthropologue Tom Selwyn (1996) formule entre « authenticité chaude » et « authenticité froide ». Là encore, la quête de transcendance est un motif récurrent. Il entend en effet par « authenticité chaude » la recherche du « soi authentique » et de « l'authentique autre »

(proche de la quête décrite par MacCannell). Il s'agit d'une forme d'authenticité « sociale ». Cette authenticité chaude repose finalement sur un « mythe de l'authenticité », lié « à la pureté et à la nostalgie de formes de vie perdues dans nos sociétés » (Cravatte, 2009). L'« authenticité froide », au contraire, ne fait pas directement appel aux sentiments du visiteur mais à ses connaissances. Elle est « scientifique ». Il s'agit de la « qualité des connaissances acquises » par les visiteurs (Cravatte, 2009 : 606).

Cette analyse d'une double composante de l'authenticité est à la croisée du tourisme et du pèlerinage. Pour le pèlerin, l'authenticité est également primordiale et peut se décomposer en authenticités « froide » et « chaude ». L'authenticité « froide » consiste dans toutes les conditions matérielles du pèlerinage (cheminement à pied, itinéraire précis, pratiques rituelles dans le sanctuaire, etc.), tandis que l'authenticité « chaude » consiste dans les motivations du pèlerin, sa foi, l'intention qu'il met derrière ses pratiques. Ainsi, un visiteur peut remplir toutes les conditions « matérielles » du pèlerinage et donc être, en apparence, un « authentique » pèlerin. S'il n'y a derrière sa démarche aucune quête, aucune dimension transcendante, il manque un pan à sa pratique et c'est alors, pour reprendre La Fontaine, le fond qui manque le plus. Le visiteur venu en touriste, sans se préoccuper des conditions matérielles du pèlerinage va faire l'expérience d'une authenticité froide du sanctuaire car sa visite lui permet d'acquérir des connaissances sur un lieu unique (la manifestation divine ou l'objet médiateur du divin, avec son histoire particulière, ne peuvent être approchés qu'ici). Mais, le sanctuaire étant le lieu de cristallisation d'un certain nombre de traditions, et d'une certaine transcendance, le touriste peut, comme le pèlerin, avoir accès à une authenticité « chaude ». C'est exactement cette forme d'authenticité qui est mise en avant par les discours touristiques, dans des formules telles que celle-ci, donnée par le *Guide du Routard* du Mexique 2007 : « Vous côtoierez le Mexique profond, au milieu des danses préhispaniques, des processions et des messes qui sont célébrées en permanence tout au long de la journée ». Ce discours fait bien référence à une société pré-moderne fantasmée au contact de laquelle le touriste va pouvoir vivre un retour aux sources. Ce qu'il va voir en ce lieu va lui faire éprouver un sentiment d'authenticité. C'est spécifiquement cette authenticité « chaude » qui constitue le point de pivot entre tourisme et pèlerinage : le touriste, en expérimentant cette authenticité « chaude » peut devenir pèlerin car il est saisi par la valeur sacrée du lieu. Le pèlerin, en se contentant de suivre les rites sans y mettre aucune intention, devient touriste.

Pour que les visiteurs venus en-dehors d'une démarche de pèlerinage accèdent à cette authenticité « chaude », les pèlerins eux-mêmes ont un rôle à jouer. Il faut que la sincérité de leur démarche soit perceptible. Une authenticité qui ne serait que « mise en scène » (MacCannell, 1976) ne tromperait pas le visiteur. L'authenticité « froide », matérielle, n'est pas suffisante dans les sanctuaires. Il ne suffit pas de déguiser des acteurs en moines, en moniales ou en pèlerins. Le visiteur

n'est pas dupe : il comprend rapidement s'il a affaire à des « imposteurs » ou s'il y a une conviction véritable chez ceux qu'il croise. C'est cette dernière qui sera le gage de l'authenticité « chaude ». C'est ainsi le sentiment exprimé par beaucoup de pèlerins que j'ai pu interroger à Saint-Jacques-de-Compostelle, vis-à-vis des autres pèlerins. Saint Jacques est un des derniers sanctuaires où un bureau délivre des certificats attestant de la validité du pèlerinage, c'est-à-dire l'authentifiant. Cette authentification est totalement « froide ». Elle ne repose que sur des critères matériels : le pèlerin doit indiquer d'où il est parti, donner le motif de sa démarche (religieux ou touristique) et présenter sa crédenciale permettant de justifier qu'il a bien accompli le pèlerinage (en marchant ou à vélo). Le passage au bureau du pèlerin est souvent une épreuve pour le pèlerin ayant parcouru une très longue distance en quête d'une authenticité « chaude ». Le témoignage mis par écrit par Hubert, un jeune Français ayant effectué le pèlerinage à pied depuis Redon en 2011 est très représentatif des pèlerins que j'ai pu interroger. Hubert se rend au bureau des pèlerins et reçoit l'accueil suivant :

- « Bonjour, votre crédenciale s'il vous plaît.
- Bonjour…

Je la tends. La jeune femme devant moi l'ouvre en disant « OK » avec un sourire avant de rapidement la fermer. Ce qui pouvait se traduire par un « vu le nombre de tampons et le point de départ, pas besoin de vérifier ». Elle a rempli son dossier, a cherché sur son ordinateur la traduction latine de mon prénom et m'a tendu un morceau de papier suivi d'un « au revoir ».

Re « Flop ! » avec ma feuille entre les mains. Accréditation du pèlerin où j'apprends juste que je m'appelle Hubertum à côté de la date d'arrivée à Santiago. Ils pourraient au moins y indiquer les lieux et date de départ. Cela veut dire qu'il n'y a aucune différence sur ce bout de papier entre ceux qui ne font que les cent derniers kilomètres et ceux qui en ont fait 2000. Voilà pourquoi les personnes qui sont seulement intéressées par le diplôme ne font que les derniers kilomètres obligatoires. Il paraitrait qu'en Espagne il est bon d'associer son diplôme au curriculum vitae. » (Hubert Bancaud, 2014)

Le témoignage d'Hubert montre que le processus « d'authentification » du pèlerinage est finalement ce qui suscite les démarches les plus éloignées de l'esprit du pèlerinage et l'idée qu'il y aurait, sur le chemin de Compostelle, de « vrais » et de « faux » pèlerins. Ceux-ci se distinguent par leur quête : quête spirituelle pour les premiers (comme Hubert), recherche de l'exploit sportif pour les seconds. Même les visiteurs venus à Saint Jacques sans avoir fait le chemin, simplement pour visiter la ville, voir l'arrivée des pèlerins et ainsi assister à quelque chose d'« authentique », ressentent le manque d'authenticité, s'étonnant de voir les cyclistes, avec leur équipement ultrasophistiqué, commenter leurs performances sportives, ou encore des pèlerins (portant la coquille) téléphoner ou discuter avec leur voisin pendant la messe. Certes, ils ont rempli les conditions matérielles pour être accrédités comme d'authentiques pèlerins mais ils n'ont pas le comportement attendu, leur démarche elle-même ne semble pas avoir de dimension transcendante et, de ce fait, ils présentent toutes les apparences du faux pour le visiteur extérieur et d'autres

pèlerins. L'authenticité d'un lieu ne tient pas qu'à son historicité et à la reconnaissance officielle de sa validité, elle tient principalement aux perceptions et aux émotions suscitées chez les visiteurs.

C'est ainsi qu'il est possible que des faux engendrent un sentiment d'authenticité chez le visiteur. Ils sont ce que David Brown nomme des « faux authentiques » (Brown, 1999). D. Brown se fonde sur l'exemple du Parc de la Paix à Hiroshima. Ce parc marque l'emplacement où est tombée la bombe en 1945. Les lieux ont, depuis, été conservés en l'état de destruction dans lequel l'arme les a laissés. Pourtant il s'agit de faux : en effet, lorsque sous l'action de la nature les ruines se sont effondrées, elles ont été reconstruites dans leur état de ruines. Ce sont donc de fausses ruines. Néanmoins, les émotions des visiteurs face à ces ruines (même en sachant qu'il s'agit désormais de *fac simile*) sont authentiques. En mettant en avant l'existence de ces « faux authentiques », D. Brown touche un point de définition essentiel de l'authenticité : cette dernière ne dépend pas uniquement de la « vérité » de l'objet mais elle est suscitée par la relation entre le visiteur et l'objet et les relations entre les visiteurs eux-mêmes. Ceci est tout à fait perceptible dans les lieux de pèlerinage. Les pèlerins ne se contentent pas d'aller dans un lieu sacré, ils attendent, dans ce lieu, de faire des rencontres : le lieu sacré sera l'objet de la rencontre mais le sentiment d'authenticité viendra de la qualité des rencontres. De même pour le touriste se rendant dans un sanctuaire : il est certes curieux de voir le lieu sacré mais également de voir des pèlerins faisant l'expérience du sacré. C'est la présence des moines et moniales dans l'abbatiale qui fait du Mont-Saint-Michel un lieu authentique pour le touriste comme pour le pèlerin. L'accès au sacré, dans l'âge de l'authenticité est « médiatisé par des liens collectifs » (Taylor, 2007). Chacun suit son propre cheminement spirituel mais cette quête peut mener à rejoindre une communauté, ce qui explique la persistance des Eglises et leur résistance face à la sécularisation de la société. Dans cette quête d'authenticité, les sanctuaires jouent un rôle clé.

2- Les sanctuaires dans l'âge de l'authenticité

En ce qui concerne les sanctuaires, contrairement à la période médiévale où les pèlerins ne se posait pas la question de l'authenticité des reliques qui garnissaient tout un réseau de petits sanctuaires locaux, dans « l'âge de l'authenticité », le sacré – et par conséquent le sanctuaire – doit faire ses preuves. C'est lorsque que le lieu est reconnu comme étant « authentiquement sacré » ou que le lieu sacré suscite des émotions « authentiques » qu'il prend véritablement sa valeur. Il convient ici d'éclaircir cette question de « l'authenticité des sanctuaires », objet de nombreux débats jusqu'à aujourd'hui. Comment l'authentification, processus qui relève de la raison, s'accommode-t-il du « mystère », intrinsèque au sacré ?

a) « Il est grand le mystère de la foi » : le rôle de l'incertitude dans l'authenticité et le sacré

« Après trois ans de recherches poursuivies par la commission appropriée, nous les évêques, avons accepté Medjugorje comme lieu de prière, comme sanctuaire. Cela signifie que nous n'avons rien contre le fait que quelqu'un vénère la Mère de Dieu d'une façon qui est également en accord avec les enseignements et la foi de l'Eglise. C'est pourquoi nous remettons cette étude à plus tard. L'Eglise ne se précipite pas ». Telle est la déclaration faite par Mgr Franjo Kuharić, archevêque et Cardinal de Zagreb, le 15 août 1993, à propos de Mejudgorje. La question de la reconnaissance des apparitions en ce lieu a pris, depuis leur commencement en 1981, des allures de feuilleton à sensation. Régulièrement, les médias internationaux se ressaisissent du sujet, pensant enfin tenir le *scoop* d'une prise de position définitive du Vatican. Le dernier épisode date de juin 2015. Le mardi 9 juin 2015, dans son homélie quotidienne, le pape François, commentant l'Evangile du jour, pose la question suivante : « Mais où sont ces voyants qui nous racontent aujourd'hui la lettre que la Vierge enverra à 16 heures ? Et ils vivent de cela. Cela n'est pas l'identité chrétienne. ». Il n'en faut pas plus pour que les médias internationaux y voient une dénonciation des apparitions quotidiennes de Medjugorje (alors que le sanctuaire n'est pas même cité par le pape) et l'annonce d'une prise de position officielle imminente. Déjà, les journaux annoncent que le pape pense que les apparitions de Medjugorje sont fausses et les « convaincus » de Medjugorje commencent à réagir. Mais encore une fois, comme cela s'est déjà produit à de nombreuses reprises dans le cas de Medjugorje, la machine médiatique s'est emballée : aucune décision n'a été prise par la Congrégation pour la doctrine de la foi ni par le pape et aucune décision ne sera prise tant que les voyants affirmeront avoir encore des apparitions. Comme le rappelle la déclaration du Cardinal Kuharić (cf. *supra*), « l'Eglise ne se précipite pas ». Medjugorje est donc « acceptée », de fait, par les évêques de la région comme sanctuaire car son église est indéniablement l'objet de nombreux pèlerinages. Cependant, c'est un sanctuaire de fait mais non pas sur le plan canonique. Le titre de sanctuaire n'a pas été officiellement conféré à Medjugorje comme il l'a été dernièrement à L'Ile-Bouchard par exemple. Quant au supranaturalisme des apparitions, il n'est pas avéré aux yeux de l'Eglise. Par conséquent, les fidèles qui le souhaitent peuvent se rendre à Medjugorje comme ils se rendraient dans n'importe quel autre lieu de culte, mais un prêtre n'a pas le droit d'y organiser des pèlerinages. Le lieu n'a pas été « authentifié » par le Vatican.

Cette importance de l'authentification d'un sanctuaire est finalement très récente dans l'histoire de l'Eglise. Les grands sanctuaires médiévaux, qu'il s'agisse de Saint-Jacques-de Compostelle, du Mont-Saint-Michel, ou de Rocamadour, n'ont jamais fait l'objet d'une

authentification : personne ne s'est enquis de savoir si les ossements retrouvés en Galice étaient bien ceux de saint Jacques ou si l'évêque d'Avranches avait bel et bien eu de véritables songes de l'Archange Michel. La position de l'Eglise n'était pas la même et très peu auraient alors osé mettre en doute la véracité des faits. La Réforme protestante, s'élevant contre le trafic d'indulgences, a cependant forcé l'attention de l'Eglise aux les abus liés aux lieux de pèlerinage et aux reliques dont l'extraordinaire don d'ubiquité commençait à devenir suspect. En réponse à la Réforme, le Concile de Trente (1545-1563) établit une procédure permettant de juger de l'authenticité des faits surnaturels. C'est selon cette procédure que sont ainsi authentifiées les apparitions de Guadalupe au début du XVIII^{e} siècle, soit deux siècles après les faits et alors que trois basiliques ont déjà été édifiées. L'authentification, jusqu'au XIX^{e} siècle n'a pas grande importance aux yeux des pèlerins.

Au XIX^{e}, les apparitions se multiplient (notamment en Europe et particulièrement en France), dans un contexte où l'Eglise n'est plus en position dominante mais est au contraire dominée voire combattue par les autorités civiles. En outre, les découvertes et la démocratisation des connaissances scientifiques rendent de plus en plus suspectes les manifestations surnaturelles. L'Eglise doit désormais se montrer prudente et prendre clairement position sur les apparitions. La procédure d'authentification est devenue primordiale aujourd'hui, dans « l'âge de l'authenticité » car, comme le souligne le P. René Laurentin, non seulement les faits surnaturels se sont multipliés au cours des dernières décennies mais le récit qui en est fait se propage également beaucoup plus vite et largement grâce aux nouveaux moyens de communication. Il s'agit alors, pour l'Eglise, de distinguer « les véritables faits surnaturels » de « leurs contrefaçons humaines ou diaboliques » (Laurentin, 2012). Dans tout processus d'authentification, il y a bien une idée de jugement : il s'agit, pour reprendre l'image évangélique, de séparer le bon grain de l'ivraie.

L'Eglise suit, pour ce faire, une procédure canonique très stricte. Si les bases de cette procédure remontent donc au Concile de Trente, un document publié par la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1978 la met au clair : la Congrégation reconnaît que l'Autorité ecclésiastique doit se prononcer rapidement étant donné la vitesse de propagation des informations. Elle déplore cependant cette nécessaire précipitation car elle estime que l'on reconnaît en partie l'authenticité d'un fait surnaturel aux fruits qu'il porte. C'est pourquoi les pères de la Congrégation recommandent une procédure en trois temps : 1) une enquête minutieuse réalisée immédiatement après les faits ; 2) l'autorisation du culte si l'enquête aboutit à des conclusions positives, ce culte devant être observé dans la durée ; 3) après un certain temps qui aura permis d'observer les fruits de la dévotion, l'Autorité pourra alors se prononcer sur l'authenticité et le caractère surnaturel des faits. L'enquête et les décisions reviennent légitimement à l'évêque du diocèse dans lequel se produisent les faits. Il peut demander l'appui du Saint-Siège s'il le désire mais n'y est pas obligé. En revanche, il doit soumettre son jugement final au pape. L'enquête permet d'évaluer si les faits présentés répondent à

certains critères établis par le Saint-Siège, qui sont gages ou non d'authenticité. Des preuves doivent être apportées, qui ont une valeur juridique. Ainsi, si un avis favorable ou défavorable est rendu rapidement, l'authentification, elle, se fait sur le long terme.

En outre, l'Eglise ne se prononce pas sur la *vérité* des apparitions mais bien sur leur *authenticité*. Ce positionnement de l'Institution revêt une importance toute particulière. René Laurentin l'exprime très clairement dans l'article qu'il consacre à l'authenticité des apparitions dans son *Dictionnaire des « apparitions » de la Vierge Marie* (2012 : 105-106) :

> « Est-ce authentique ? C'est le grand souci de ceux qui s'intéressent aux apparitions. Il est légitime mais ne sera jamais comblé pour des questions statutaires. L'Eglise enseigne, de droit divin, la Révélation reçue de Jésus-Christ, soumise aux douze apôtres et à leurs successeurs. La reconnaissance des apparitions est un discernement qui ne relève pas de ce charisme infaillible et indéfectible. L'Eglise en est pleinement consciente, et Pie X a officialisé la conclusion signifiée par plusieurs décrets du Saint Office, qu'elle n'a jamais la certitude de l'authenticité. Elle peut seulement en discerner la probabilité, voire la certitude morale, mais c'est une certitude humaine et non la certitude divine de la foi, selon l'analyse de Benoît XIV. Quand l'Eglise reconnaît une apparition, elle n'engage pas son magistère, c'est pourquoi les papes ont toujours évité de reconnaître personnellement et formellement une apparition, afin de ne pas compromettre le magistère dans le conjectural. C'est une des raisons pour lesquelles les apparitions [mariales] officiellement reconnues comme telles sont rares : quatorze à ce jour depuis deux millénaires. »

Les apparitions relèvent du mystère, qui tient une place importante dans la foi chrétienne. Dans la théologie chrétienne, un mystère est une vérité divine inaccessible à la seule raison mais que Dieu donne à connaître et à expérimenter. C'est ainsi le cas de la Trinité, de l'Incarnation ou encore de l'Eucharistie. Les mystères font appel à la foi qui vient suppléer la raison. Il en va de même des faits surnaturels : l'enquête et les preuves apportées permettent d'aboutir à une décision raisonnable sur les faits mais une incertitude demeure, qui relève de la foi de chaque individu. Ainsi, en reconnaissant l'authenticité d'une apparition, l'Eglise reste toujours prudente. Elle signifie qu'à la suite d'examens minutieusement menés, le témoignage donné rapportant une manifestation divine s'étant produite à tel endroit précis revêt toutes les apparences de la vérité. Cette manifestation divine aurait par conséquent été authentique. L'authentification d'une apparition par l'Eglise conserve ainsi toujours une part d'incertitude, ménageant la liberté pour chacun de croire ou de ne pas croire (les apparitions ne font pas l'objet d'un dogme dans l'Eglise catholique). Cette prudence de l'Eglise et la minutie de tout processus d'authentification dans quelque domaine que ce soit montre certes que l'authenticité est une notion à manier avec précaution et qu'elle demeure relativement subjective, mais également qu'elle est ce qui confère réellement une valeur aux objets et espaces. Ils sont en effet reconnus comme d'authentiques espaces sacrés : le visiteur a donc la certitude de la « qualité » de l'espace qu'il parcourt. Mais une incertitude demeure : d'où l'envie de se rendre soi-même sur place pour constater et se forger sa propre opinion et les flux engendrés car, comme l'écrit

Alexandre Dumas dans *Le collier de la Reine* : « les mystères sont une attraction toute-puissante pour les peuples » (Dumas, 1849). L'Eglise parvient à conserver l'équilibre entre authenticité et mystère.

b) Des sanctuaires plus « authentiques » que d'autres ?

Seules quatorze apparitions ont été officiellement reconnues par l'Eglise, rappelle le P. Laurentin. Quant aux sanctuaires, le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie* précise bien que « localement, de nombreux autres lieux de culte [autres que les sanctuaires canoniques], souvent humbles – comme certaines petites églises en ville ou à la campagne – assument un rôle similaire à celui des sanctuaires, tout en ne bénéficiant pas d'une reconnaissance canonique. Ils font aussi partie de la foi et de la « géographie » du peuple de Dieu » (CCDDS, 2003). L'authenticité est, pour l'Eglise, une vertu reconnue avec parcimonie et n'est jamais totalement certaine.

Parmi le panel de lieux étudiés, les situations à cet égard ne sont pas identiques, mettant au jour tant la manière dont le processus d'authentification par l'Eglise s'est renforcé au fil des siècles que l'importance qu'il n'a cessé de prendre. La position « officielle » est résumée dans le tableau suivant et permet d'évaluer le « degré d'authenticité » que prennent lieux et faits pour l'Eglise.

Tableau 15 : Position de l'Eglise concernant les sanctuaires étudiés et degré d'authenticité conféré

SANCTUAIRE	RECONNAISSANCE DU SANCTUAIRE	AUTHENTIFICATION (SUPRANATURALITE / EVENEMENTS / RELIQUES)	STATUT DU SANCTUAIRE	DEGRE D'AUTHENTICITE « OFFICIELLE »
Fatima (1917)	Canonique	Supranaturalisme des faits (1930)	Basilique / Sanctuaire national et international	**+++**
Fourvière (1168)	Canonique	Pas de faits surnaturels authentifiés ni de reliques	Basilique / Sanctuaire diocésain	**++**
Guadalupe (1531)	Canonique	Supranaturalisme des faits (1666/1723)	Basilique / Sanctuaire national et international	**+++**
Knock (1879)	Canonique	Supranaturalisme des faits (1936)	Basilique / Sanctuaire national	**+++**
Mont-Saint-Michel (709)	Canonique	Pas de faits surnaturels authentifiés ni de reliques / Importance historique du pèlerinage	Sanctuaire national	**++**
Ile-Bouchard (1947)	Canonique	Supranaturalisme des faits non encore reconnu (en cours)	Sanctuaire diocésain	**+**
Lisieux (1929)	Canonique (construit sur demande du pape)	Thérèse canonisée (1925), reliques authentiques	Basilique / Sanctuaire international	**+++**
Lourdes (1858)	Canonique	Supranaturalisme des faits (1862)	Basilique / Sanctuaire national et international	**+++**
Medjugorje (1981)	De fait (1993) mais sujet à controverse	Supranaturalisme des faits non encore reconnue (en attente)	ø	**-**
Pontmain (1871)	Canonique	Supranaturalisme des faits (1872)	Basilique / Sanctuaire national	**+++**
Rue du Bac (1830)	Canonique	Supranaturalisme des faits (1832 / 1839)	Basilique / Sanctuaire national et international	**+++**
St Jacques de Compostelle (813)	Canonique	Authentification des reliques de St Jacques (1884) / Importance historique du pèlerinage	Cathédrale / Sanctuaire national et international	**++**
Ste-Anne-d'Auray (1625)	Canonique	Supranaturalisme des faits (1626)	Basilique / Sanctuaire diocésain	**+++**
Ste Croix de Jérusalem (v.330)	Canonique	Authentification des reliques de la Passion par Ste Hélène en 326, mais pas d'authentification « scientifique » ou selon la procédure ecclésiale depuis. Aujourd'hui, leur authenticité est contestée mais ces reliques gardent une valeur symbolique très forte.	Basilique / Sanctuaire	**+**
San Damiano (1961)	Non reconnu	Supranaturalisme des faits non reconnu (1986)	ø	**-**

Reconnaissance officielle
Reconnaissance officielle en cours ou changement de statut de la relique (Ste Croix)
Non-reconnaissance

Dans le cas des sanctuaires les plus anciens, la question de l'authenticité ne s'est pas posée lors de la création du lieu. Tant le sanctuaire de Sainte-Croix-de-Jérusalem, que ceux de Saint-Jacques-de-Compostelle, et du Mont-Saint-Michel émanent en réalité d'une volonté institutionnelle : l'empereur Constantin pour la basilique romaine (afin d'abriter les reliques authentifiées par sa mère, l'impératrice Hélène, suite à un miracle), le roi des Asturies pour le sanctuaire de l'Apôtre Jacques, l'évêque d'Avranches pour le sanctuaire du Mont Tombe. Les reliques (et la demande de l'archange Michel dans le cas du Mont) étaient ainsi dispensées d'un processus minutieux d'authentification : leur authenticité était garantie par la probité des promoteurs du sanctuaire. Ce sont ces mêmes grands lieux de pèlerinage qui ont le mieux traversé les siècles. L'authenticité de reliques ou des événements surnaturels s'y trouvant validée par l'importance des pèlerinages et les fruits que les pèlerins assurent en avoir retirés. Ces lieux ont toutefois été remis en cause, aux XIX^{e} et XX^{e} siècles, par l'émergence du rationalisme et les avancées scientifiques. De nouvelles procédures d'authentification, reposant sur les bases les plus rationnelles possibles, sont ainsi élaborées par l'Eglise. Les reliques de l'Apôtre Jacques passent avec succès une batterie de tests scientifiques qui vient confirmer de nouveau et définitivement l'authenticité du sanctuaire. A Rome, les reliques de la Croix sont, elles, sujettes à caution. S'il est assuré qu'elles viennent bien de Jérusalem, datent réellement de l'époque du Christ et ont été retrouvées en un lieu qui semble correspondre au Golgotha décrit dans les Evangiles, il est impossible d'obtenir davantage de certitudes. Les reliques ne sont pourtant pas rejetées par l'Eglise. Elles acquièrent simplement une valeur plus symbolique : même s'il ne s'agit pas précisément de la croix du Christ, ces fragments d'objets font mémoire de la Passion. Quant au Mont-Saint-Michel, une authentification des songes de l'évêque Aubert est bien évidemment impossible et le récit est, aujourd'hui, principalement conté comme une légende fondatrice par les guides touristiques. Ce lieu a été conçu comme un lieu de dévotion à l'ange Michel dont il n'existe de toute façon ni reliques, ni preuves matérielles de son existence. Peu importe, donc, que l'abbaye ait été spécifiquement construite sur la demande de l'archange. Cela n'ajoute ni n'enlève rien à l'authenticité du lieu : la prouesse architecturale historique réalisée par les bâtisseurs du Mont saute aux yeux des visiteurs.

Les lieux d'apparitions sont beaucoup plus étroitement étudiés par les autorités ecclésiastiques. Le sanctuaire de Guadalupe en est un bon exemple : si l'évêque de Mexico a reconnu les apparitions dès leur survenue (lui-même étant témoin de la dernière apparition), plusieurs enquêtes ont été diligentées au cours des siècles suivants afin de confirmer ce premier jugement. Quant à la *tilma* qui résulte de la dernière apparition, elle a été étudiée au XX^{e} siècle par des chercheurs, croyants et athées, avec le matériel scientifique le plus perfectionné. Les conclusions n'ont jamais varié : les spécialistes consultés ont tous reconnu leur incapacité à expliquer l'origine de l'image ainsi que les différents phénomènes observés dans les yeux de la Vierge de Guadalupe

(Brune, 1998). Cette absence de données scientifiques va, pour l'Eglise, dans le sens d'une authentification de l'origine miraculeuse de l'image. Tous les autres lieux d'apparition présents dans le panel étudié ont aussi fait l'objet d'enquêtes canoniques, se soldant par une authentification du caractère surnaturel des faits dans la plupart des cas. Ce sont donc finalement les lieux d'apparition qui sont les plus « authentiques » aux yeux de l'Eglise, alors qu'ils paraissent pourtant plus sujets à caution : il est *a priori* plus difficile à l'heure actuelle d'attester de l'authenticité d'une apparition dont seulement quelques personnes ont été témoins, que de l'authenticité d'un fragment d'os, de tissu ou de bois. C'est pourtant à propos de ces phénomènes surnaturels qu'il paraît le plus important à l'Eglise de se prononcer, le risque d'une mauvaise interprétation ou d'une instrumentalisation étant plus grand. L'institution n'hésite d'ailleurs pas à rendre des jugements négatifs, comme elle l'a fait pour San Damiano, en Italie. Le lieu n'a pas disparu pour autant : des visiteurs continuent d'y affluer, convaincus de l'authenticité des faits et d'une erreur de jugement de l'Eglise, et tout aussi convaincus que l'Eglise se rendra compte de son erreur et reviendra sur sa position. Néanmoins, le culte n'étant pas autorisé dans ces lieux, la majorité des fidèles s'abstient de s'y rendre.

Les prises de position de l'Eglise sur les reliques et les apparitions aboutissent bien à créer une échelle de l'authenticité. Il ne s'agit pas d'une simple partition authentique / non-authentique. Lorsque le degré d'authenticité « officielle » est reporté sur notre axe des pratiques établi au début de cette thèse, la répartition suivante s'observe :

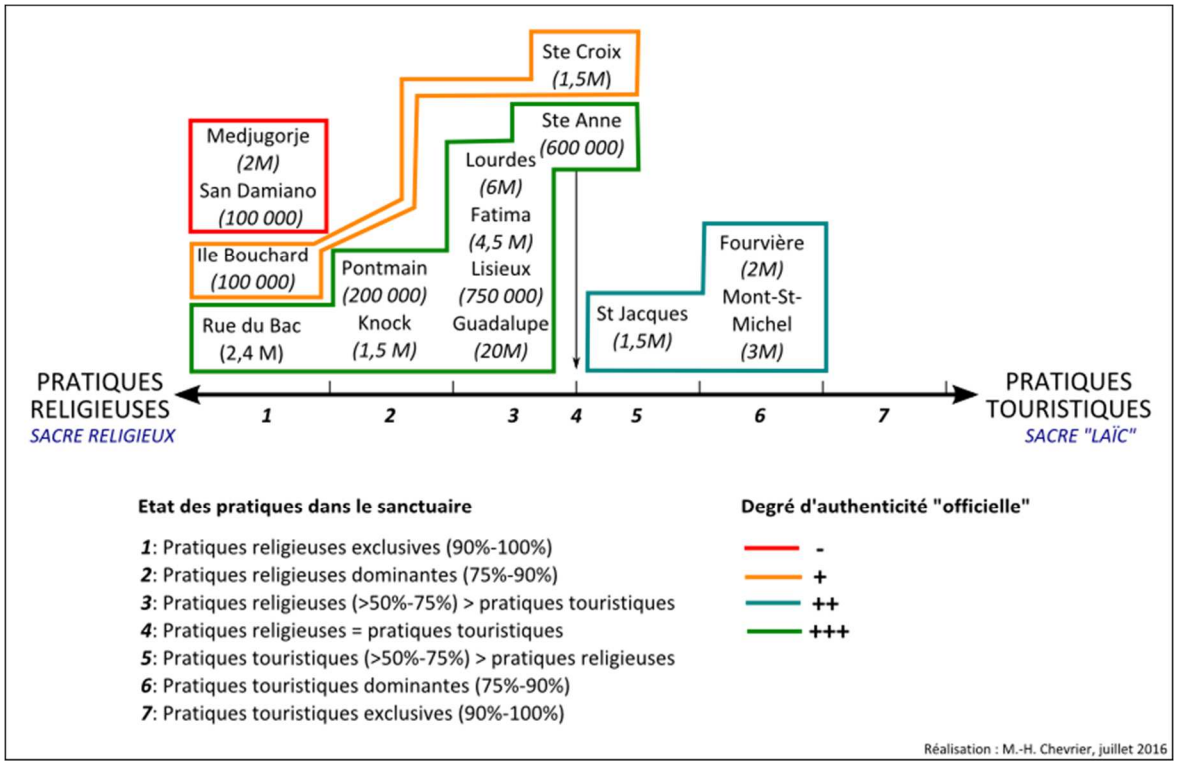


Figure 53 : Pratiques et authenticité "officielle" dans les sanctuaires

La coïncidence entre pratiques religieuses et degré « officiel » d'authenticité n'est pas aussi parfaite que ce à quoi il serait légitime de s'attendre. Au contraire : moins le sanctuaire est « authentique » aux yeux de l'Eglise, plus il est marqué par des pratiques religieuses fortes, tandis que les trois sanctuaires les plus mis en tourisme comptent parmi ceux dont l'authenticité n'a jamais été remise en cause par l'Eglise. Le mystère, éprouvé et approuvé par l'autorité, constitue en ces lieux une « valeur ajoutée » aux valeurs patrimoniale et esthétique pour lesquelles ces grands sanctuaires sont renommés. En revanche, les sanctuaires non reconnus ou en cours de reconnaissance par l'Eglise se situent tous à l'extrémité de l'axe où les pratiques religieuses et le sacré religieux sont les plus forts. Le mystère n'est pas ici une « valeur ajoutée », il est la valeur principale et l'élément attractif de ces lieux. Ce ne sont ainsi pas les touristes qui enfreignent le relatif interdit posé par l'Eglise, mais les croyants eux-mêmes, initiateurs des flux qui seront ensuite éventuellement suivis par les touristes. Cela vient appuyer ce qui a été mis au jour précédemment et déjà relevé par le *Directoire sur la piété populaire et la liturgi*e, à savoir que le sanctuaire est « assez souvent né de la piété populaire » (CCDDS, 2003), suivant le processus « *bottom-up* » explicité dans la partie précédente. La piété populaire peut en effet résister à l'institution, comme cela se produit à San Damiano. C'est cette résistance qui, dans certains cas, a pu conduire à l'authentification d'une apparition ou d'un lieu, ce qui explique pourquoi les fidèles de San Damiano ne se découragent pas : pour eux, la résistance du culte en ce lieu pourra amener le magistère à changer d'avis. C'est ainsi le flux ininterrompu de pèlerins à L'Ile-Bouchard et les témoignages concernant des grâces reçues (nombreux *ex voto* dans l'église Saint Gilles) qui ont amené l'évêque du diocèse à reconnaître le lieu comme sanctuaire. Pour que les sanctuaires commencent à attirer des touristes, en revanche, il faut une reconnaissance officielle. La rumeur de phénomènes surnaturels n'est pas suffisante tant qu'une autorité, quelle qu'elle soit, n'a pas confirmé leur authenticité. Cela se retrouve dans le discours des guides touristiques qui, s'ils font la plupart du temps montre de circonspection quant à l'acte fondateur des sanctuaires, les mentionnent néanmoins comme lieux à visiter, mais uniquement lorsqu'ils sont reconnus par l'Eglise. L'authentification « officielle » d'un sanctuaire est donc déterminante pour sa mise en tourisme : l'authenticité est en effet une valeur marchande, déjà utilisée au Moyen Âge entre sanctuaires concurrents, et aujourd'hui au cœur de la patrimonialisation et de la mise en tourisme. Ce n'est qu'à partir du moment où un lieu a été authentifié qu'il peut être véritablement considéré comme sacré : la piété populaire peut initier un lieu mais la sacralité de ce lieu tient cependant toujours à la reconnaissance de l'institution (voir l'encadré présentant le cas de San Damiano). Pourtant, le fait que des lieux tels que Medjugorje ou San Damiano, non-reconnus, subsistent, suggère que le degré d'authenticité attribué à un lieu par les visiteurs n'est pas systématiquement le même que celui attribué par les autorités.

Le cas de San Damiano : un faux sacré ?

San Damiano n'est canoniquement pas un sanctuaire. Le Jardin de Paradis n'a pas ce titre, comme le rappelle la responsable de l'Association « Citta delle Rose » elle-même. Aucun édifice consacré ne peut donc être construit sur le lieu même de l'apparition et les messes sont célébrées indépendamment des activités de l'association, dans l'église paroissiale du village, par le curé de la paroisse qui a également la charge des villages voisins. Pourtant, tout est fait pour conférer au Jardin de Paradis les attributs du sacré.

La photographie ci-contre est prise depuis l'extérieur du domaine réservé au Jardin de Paradis. L'ensemble est entouré d'un mur d'enceinte surmonté de tuiles rouges visibles au premier plan. Cette enceinte, comme dans la plupart des grands sanctuaires (Guadalupe, Lourdes, Fatima), délimite l'espace du jardin de prières. Une fois le mur d'enceinte franchi, le visiteur doit se plier à certaines règles : être en silence, respecter un certain code vestimentaire et participer obligatoirement aux prières collectives en cours. Ces règles (mise à part la dernière) sont caractéristiques des espaces consacrés. Elles sont néanmoins beaucoup plus strictes que celles qui ont cours dans les sanctuaires reconnus par l'Eglise.

Photographie 8 : Le jardin de Paradis vu de l'extérieur
(Cliché : M.-H. Chevrier, août 2015)

Les sanctuaires, comme les églises, sont par définition des lieux ouverts. Si les sanctuaires de plus vaste superficie sont enclos par une enceinte qui les délimite, au sein de cette enceinte, tout est fait pour que les visiteurs aient le meilleur accès possible au cœur du sanctuaire (possibilité de toucher le rocher de la grotte de Lourdes, morceau de pierre du mur originel de l'église de Knock conservé spécialement pour que les visiteurs puissent le toucher, etc.). A San Damiano cependant, le cœur du sanctuaire est remarquablement inaccessible : une double grille entoure le poirier dans lequel les apparitions auraient eu lieu (cf. ci-contre). Il est impossible pour les pèlerins de toucher l'arbre en question. Ils ne peuvent que toucher la grille et glisser des fleurs ou des prières entre ses barreaux. Cette double protection renforce l'idée que ce qui est enclos doit posséder une valeur inestimable et n'est pas sans faire penser à la Kaaba ou au Saint des Saints du Temple de Jérusalem. Cette grille est, en outre, elle-même un élément de sacralité car, si elle a été réalisée par un artisan local, elle l'a été sur les indications que la Vierge aurait laissées à la voyante. Toujours est-il que, si l'Eglise a pour l'instant refusé de reconnaître à ce lieu une valeur sacrée, les attributs du sacré sont mis en place par des laïcs n'ayant pas de légitimité officielle particulière. La valeur sacrée est alors conférée au lieu par une mise en scène de l'espace qui passe tant par un aménagement spécifique que par des pratiques sacrées très traditionnelles et strictes. Cette apparente sacralité ne suffit pourtant pas à inciter les croyants à se rendre à San Damiano. Tout se passe ici comme si les attributs du sacré étaient justement trop abondants pour paraître sincères. Le cas de San Damiano montre le rôle déterminant que joue l'Eglise (l'institution d'une manière générale) dans l'attribution de la valeur d'un lieu.

Photographie 9 : Pèlerins en prière contre les grilles du Jardin de Paradis
(Cliché : M.-H. Chevrier, août 2015)

Sur ce point, la matrice établie par le sociologue Erik Cohen des « types de situations touristiques » et permettant d'éclairer la perception de l'authenticité d'un lieu et d'une situation touristiques, peut aider à évaluer le degré d'authenticité attribué aux sanctuaires par les visiteurs (Cohen, 1979 : 26, repris dans Cravatte, 2009 : 609) :

Tableau 16 : Types de situations touristiques
(Source : E. Cohen, 1979 : 26, ma traduction)

		IMPRESSION QUE LES TOURISTES ONT DE LA SCENE	
		Réelle	***Mise en scène***
NATURE DE LA SCENE	***Réelle***	Authentique (1)	Déni d'authenticité (3) *(Soupçon de mise en scène)*
	Mise en scène	Authenticité mise en scène (2) *(Espace touristique secret)*	Artificielle (4) *(Espace touristique « assumé »)*

La situation 1 correspond à ce qui se produit le plus spontanément dans les lieux de pèlerinage : le lieu que les visiteurs parcourent est un sanctuaire, défini et reconnu comme tel, donc investi de la valeur sacrée. Les pèlerins qui y viennent font une démarche de foi et les cérémonies qui s'y déroulent sont conformes à la liturgie catholique : tout cela est bien réel et apparaît comme tel aux visiteurs qui éprouvent de ce fait un sentiment d'authenticité. Ceci est particulièrement le cas dans les sanctuaires moins connus tels que Pontmain et dans les grands sanctuaires dans lesquels les démonstrations de foi peuvent être impressionnantes (grandes cérémonies en plein air ou procession des personnes malades à Lourdes).

La seconde situation est beaucoup plus atypique dans le cas des sanctuaires. Il s'agirait d'un sanctuaire « mis en scène », c'est-à-dire un lieu que des autorités particulières (laïques, religieuses ou touristiques) auraient arbitrairement défini comme sacré en y instituant des rites par conséquent totalement exogènes, mais qui pourtant serait perçu par les visiteurs comme réel. Les seuls cas correspondant à cette situation seraient les sanctuaires non officiellement reconnus par Rome, tels que San Damiano et Medjugorje. Cette « authenticité mise en scène » est perçue par les visiteurs qui se rendent au sanctuaire en étant préalablement convaincus de l'authenticité des faits. Des visiteurs qui, avant leur visite, n'étaient pas convaincus par le caractère surnaturel des faits peuvent très bien ressentir cette impression de réalité une fois sur place et, de fait, être finalement convaincus. Je reste néanmoins prudente quant à cette catégorie : j'envisage les lieux n'étant pas « authentifiés » par le Vatican comme une « mise en scène » mais cela sans porter de jugement sur le caractère authentique ou non des apparitions. Il n'en reste pas moins que le sentiment d'authenticité perçu par les visiteurs peut être bien réel (tout comme dans le cas des « faux authentiques » mis en évidence par D. Brown, auxquels peut se rapporter le sanctuaire de San Damiano). Cela

correspondrait dès lors à la situation de tous les sanctuaires avant leur reconnaissance officielle. Cette « authenticité mise en scène » caractérise également les reproductions de sanctuaires (*fac simile* de la grotte de Lourdes, crypte de Fourvière rassemblant les statues de lieux d'apparitions du monde entier, etc.) : les visiteurs ont parfaitement conscience qu'il ne s'agit pas du véritable sanctuaire mais ils peuvent pourtant y faire la même expérience du sacré.

Le déni d'authenticité (3), correspondrait à une situation dans laquelle un sanctuaire (objectivement reconnu comme sacré et déployant toute la liturgie habituelle à ces lieux) serait pourtant perçu par les visiteurs comme un lieu mis en scène. Erik Cohen explique qu'il s'agit du soupçon que peuvent jeter les touristes pensant qu'on ne cherche qu'à leur présenter un énième « attrape-touriste », une reconstitution. Les lieux sont alors, en quelque sorte, victimes du capital spatial des visiteurs. Cela peut correspondre à l'attitude de certains visiteurs agnostiques ou athées spontanément critiques vis-à-vis de tout ce qui se rapporte à la religion, mais encore à l'attitude de visiteurs, croyants ou non, face à certains rituels bien spécifiques tels que le Grand Pardon à Sainte-Anne-d'Auray ou à certaines manifestations de piété populaire (procession des gardians à cheval à Lourdes, chant des *Mañanitas* à la Vierge de Guadalupe à l'occasion de l'anniversaire des apparitions voire offices célébrés par les moines et moniales à l'abbaye du Mont-Saint-Michel, etc.), qui semblent une mise en scène aux visiteurs alors que ces rites ont une réelle efficacité liturgique aux yeux de l'Eglise. Les « déçus de Compostelle » entrent également dans cette catégorie : le certificat authentifiant le pèlerinage leur paraît être une mascarade. Le déni d'authenticité est ainsi suscité davantage par les pratiques que par les lieux eux-mêmes et il est toujours la manifestation d'une déception.

Enfin, la quatrième situation correspondrait à un sanctuaire créé de toutes pièces et s'assumant comme tel, les visiteurs ayant parfaitement conscience qu'il ne s'agit que d'une reproduction et ne considérant le lieu que comme un faux. En ce qui concerne les espaces sacrés, les seuls cas dans lesquels cette situation semble possible seraient les reconstitutions de sanctuaires de religions aujourd'hui disparues ou les processions et autres cérémonies patrimonialisées (processions et chemins de croix de la Semaine Sainte en Espagne, fêtes johanniques d'Orléans, etc.). A Fatima a également été mis en place un musée interactif, en-dehors du sanctuaire, offrant grâce à des hologrammes de revivre les apparitions et le « miracle du soleil ». Ce genre de dispositif, mis en place indépendamment du sanctuaire, s'insère tout à fait dans cette catégorie, tout comme les parcs d'attraction religieux qui fleurissent depuis quelques années aux Etats-Unis (*Holy Land Experience* d'Orlando, ou encore le parc créationniste *Ark Encouter*, ouvert dans le Kentucky en juillet 2016). Enfin, cette situation décrit également bien ce qui se produit dans les abords des sanctuaires les plus fréquentés, tels que la ville basse de Lourdes. En effet, dans les rues voisinant le sanctuaire, la dimension sacrée et religieuse du lieu est véritablement mise en scène : enseignes portant des noms

religieux, multitude de magasins d'objets religieux diffusant de la musique pieuse, chemin jubilaire permettant de rallier les lieux marquants de la vie de Bernadette… Les visiteurs perçoivent unanimement cette partie de la ville comme complètement « mise en scène », ce qui s'est retrouvé dans beaucoup d'enquêtes réalisées dans d'autres sanctuaires moins renommés. Une femme, à L'Ile-Bouchard, m'a ainsi déclaré, visiblement soulagée *: « Ce n'est pas comme à Lourdes ici ! Les lieux sont restés intacts »*, tout comme ce couple de visiteurs venus de Tarbes à Sainte-Anne-d'Auray : *« ce lieu a gardé une certaine authenticité, surtout par rapport à Lourdes qui est plus mercantile »*, sous-entendant ainsi que Lourdes a perdu cette authenticité. Bien que ce ne soit pas le sanctuaire lui-même qui fasse l'objet d'une mise en scène, cette dernière rejaillit même sur l'espace sacré.

La matrice d'Erik Cohen, conçue à partir des lieux touristiques, permet bien une lecture des perceptions de l'authenticité des sanctuaires par les visiteurs. Néanmoins, il est très difficile d'établir une échelle de l'authenticité comme cela a été fait à partir de la position officielle de l'Eglise. Ce que démontre cette matrice est que la perception de l'authenticité d'un lieu sacré peut difficilement être commandée, plus difficilement encore que dans le cas d'un lieu touristique. En effet, dans le cas des lieux de pèlerinage, quel que soit leur degré d'authenticité « officielle », les perceptions des visiteurs sont conditionnées par ce à quoi le visiteur est disposé à croire et ce qu'il est prêt à admettre comme vrai, le tout relevant des convictions intimes. La modélisation ci-dessous du degré d'authenticité « ressentie » par les visiteurs (figure 54), tirée de l'application de la matrice d'E. Cohen est expérimentale et brosse à grands traits un tableau qui est, en réalité, beaucoup plus nuancé.

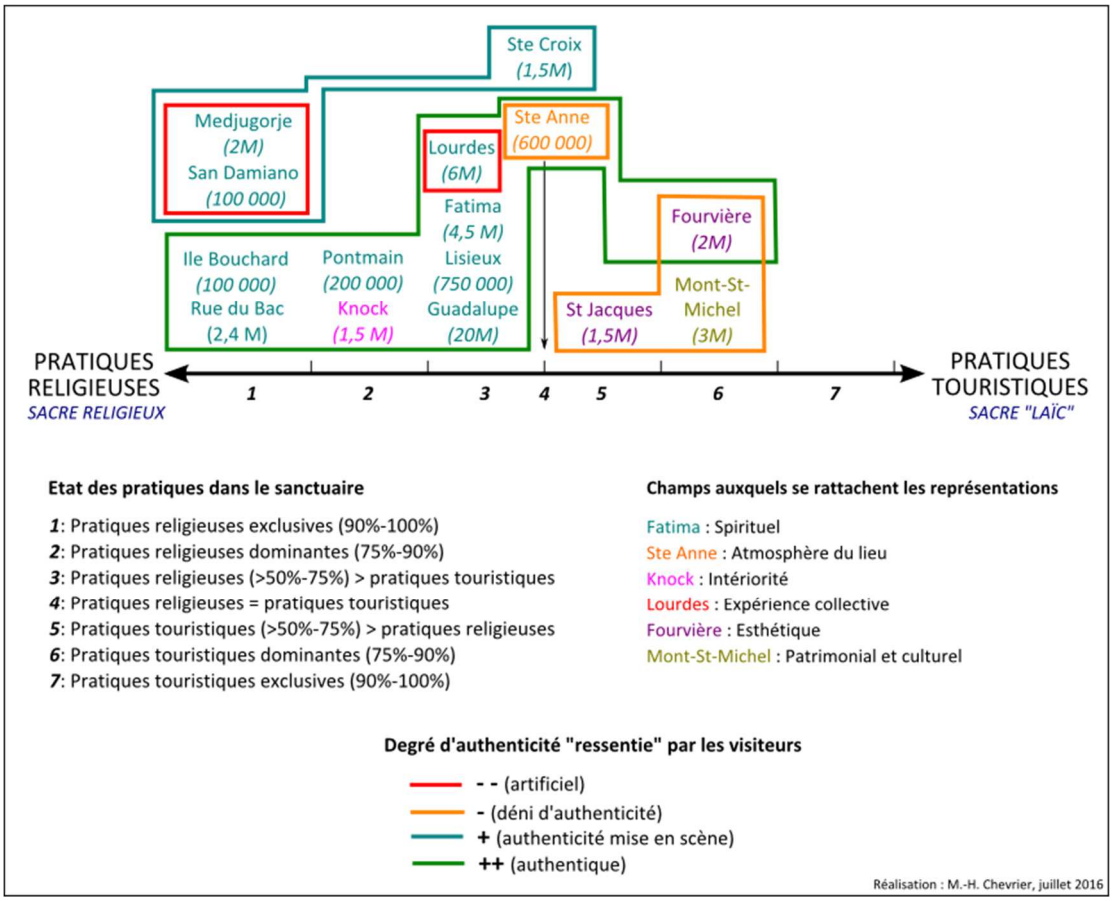


Figure 54 : Pratiques, représentations et authenticité "ressentie" dans les sanctuaires

Alors que le degré d'authenticité « officiel » donne un statut univoque aux lieux sacrés (et ce, malgré l'incertitude qui subsiste toujours au cœur du processus d'authentification), leur conférant une certaine « objectivité », l'authenticité telle qu'elle est ressentie par les visiteurs est très subjective. Un même sanctuaire peut conférer un sentiment d'authenticité très fort à un visiteur alors qu'il peut sembler de l'ordre de la mascarade à un autre (cas de Lourdes ainsi que de Medjugorje et San Damiano). Tout dépend des convictions personnelles de chacun. Si les différents groupes de sanctuaires déjà identifiés sur l'échelle de l'authenticité « officielle » peuvent se retrouver sur l'échelle des visiteurs (groupe constitué de Fourvière, Saint-Jacques et le Mont par exemple), les frontières de ces groupes sont quelque peu mouvantes et l'authenticité qui leur est conférée, n'est pas nécessairement la même que l'authenticité « officielle ». Ainsi, les lieux les plus mis en tourisme, dont l'authenticité « officielle » n'a jamais été mise en doute, sont davantage perçus comme des lieux « mis en scène ». Ce sont aussi, si l'on se réfère à l'axe des pratiques, les sanctuaires où les pratiques religieuses se font les plus rares parmi les visiteurs. Dès lors, lorsque des acteurs du sanctuaire (communautés religieuses, paroissiens, pèlerins) mettent en œuvre des pratiques rituelles, ces dernières surprennent ceux qui sont venus visiter un monument religieux pour ses qualités esthétiques et historiques, oubliant parfois qu'il s'agit de lieux où le culte est toujours « actif ». Les pratiques rituelles semblent dès lors incongrues et peuvent être perçues comme une mise en scène par les visiteurs. De la même manière, les sanctuaires non-reconnus où les pratiques sont presque exclusivement religieuses, peuvent donner aux visiteurs une impression de faux : une telle intensité de pratique religieuse paraît désormais suspecte dans le contexte actuel où même la pratique du pèlerinage est sécularisée. Il s'avère que les lieux considérés de manière consensuelle comme les plus authentiques sont souvent les plus petits sanctuaires, plus confidentiels, moins fréquentés et caractérisés par des pratiques sécularisées, mélangeant pratiques sacrées et pratiques profanes : les visiteurs croyants y trouvent une atmosphère propice au recueillement et les visiteurs non-croyants y trouvent, sans se sentir complètement « déplacés », une altérité dépaysante qui leur donne le sentiment de faire véritablement l'expérience du sacré. Le fait que le lieu soit resté *« comme avant »*, ou soit *« simple »* (expressions très souvent revenues au cours des enquêtes à Pontmain, L'Ile-Bouchard, Lisieux ou encore Sainte-Anne-d'Auray) est le principal critère en matière d'authenticité pour les visiteurs.

La réflexion sur l'authenticité à partir du cas des sanctuaires et des pèlerinages amène à reconsidérer les deux modalités « authenticité chaude » et « authenticité froide ». Peut-être serait-il plus juste ici d'envisager une authenticité *matérielle* et authenticité *spirituelle*, les deux étant liées à la valeur sacrée du lieu. L'authenticité *matérielle* correspondrait aux composantes « objectives » du sacré, à ce qui garantit que l'espace est investi d'une valeur sacrée (reconnaissance officielle des

institutions, marqueurs architecturaux…) et à ce qui le manifeste (rites, cérémonies…) : ces lieux étant « objectivement » authentiquement sacrés, ils deviennent des lieux attractifs pour tous types de visiteurs. L'authenticité spirituelle serait la composante « subjective » du sacré, c'est-à-dire le degré auquel cette valeur est perçue par les visiteurs, non seulement à travers la relation à l'espace mais également à travers les relations interpersonnelles vécues dans le sanctuaire. Pour que le lieu sacré soit perçu comme « authentique », les deux composantes, matérielle et spirituelle, sont nécessaires : en effet, les visiteurs ne viennent pas dans les sanctuaires simplement pour les parcourir et en acquérir une connaissance intellectuelle, ils cherchent à faire une expérience du sacré qui, étant donné la rétraction du sacré dans l'espace public, est de plus en plus exceptionnelle.

3- La sécularisation aurait-elle manqué son but ? Remonétisation du sacré et « *revival* » du sacré religieux

Entre le 21 mars et le 3 juillet 1905, en France, le débat fait rage à la Chambre des députés. Il s'achève par le vote de la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat. Tous les points de vue s'expriment et les partisans de la laïcité et de la sécularisation de la société l'emportent, au grand dam du clergé. Parmi les partisans de la loi, le ressentiment envers l'Eglise et le cléricalisme est souvent grand : « Tant que l'Eglise n'aura pas entièrement disparu, tant que la laïcisation de la société ne sera pas faite, notre tâche ne sera pas achevée », déclare le blanquiste Edouard Vaillant, soutenant ainsi le projet du député Allard qui veut convertir les lieux de culte en bibliothèques et en lieux où seraient accomplies « toutes sortes […] d'œuvres véritablement républicaines » (Unger, 2005). Si la loi de 1905 ne contient de fait aucune mesure aussi radicale, son objectif était bien de parvenir à la sécularisation et à la laïcisation de la société française, deux processus distincts mais qui ont pour but de faire disparaître le religieux de l'espace public. L'ignorance culturelle actuelle vis-à-vis des religions, en France et dans la plupart des pays sécularisés, montre que la religion s'est effectivement largement estompée dans les sociétés. Pourtant le succès constant et grandissant des pèlerinages et des offres de tourisme comportant une dimension spirituelle est la preuve d'une résilience du sacré et d'une résistance du sacré religieux qui, loin d'être éradiqué par la sécularisation comme Edouard Vaillant l'appelait de ses vœux, s'en est au contraire trouvé remonétisé.

a) Le sacré, une valeur sûre

« Le sacré n'est pas une mode » titre Umberto Eco dans un essai écrit pour l'*Espresso* (hebdomadaire italien) en 1979. Partant de la mythologie construite autour de Superman et montrant les nombreuses similitudes qu'elle partage avec des éléments empruntés à divers systèmes

religieux, notamment le christianisme, U. Eco cherche ici à nuancer fortement la pensée largement développée d'un retour du religieux au XX^{e} siècle. Non seulement le sacré demeure mais il ne cesse d'intéresser les sociétés qui continuent de créer de nouvelles mythologies. Le propos d'Umberto Eco peut cependant être nuancé : si le *sacré* n'est pas une mode, certaines *manifestations* du sacré et *religions* peuvent en revanche le devenir. C'est cet engouement pour de nouvelles mythologies que l'auteur italien décrit dans la suite de son essai, ou encore l'intérêt suscité par la philosophie bouddhiste dans les sociétés occidentales. Les émanations du sacré sont néanmoins au cœur de l'offre touristique depuis le développement du tourisme à petite échelle. Déjà à l'époque du Grand Tour, temples de l'Antiquité, églises et cathédrales figuraient en bonne place dans les sites à visiter. Cet intérêt pour les lieux sacrés ne s'est pas démenti au fil des siècles. Ainsi, selon le classement 2015 réalisé par le magazine spécialisé du tourisme *Travel and Leisure* selon les chiffres 2013-2014, les dix sites les plus visités au monde sont les suivants[47] :

1. Le ***temple Senso-ji*** de Tokyo (Japon) : 30 millions de visiteurs/an
2. La ***basilique Notre-Dame-de-Guadalupe*** de Mexico (Mexique) : 20 millions de visiteurs/an
3. La ***Cité interdite*** de Pékin (Chine) : 15,34 millions de visiteurs/an
4. La ***cathédrale Notre-Dame de Paris*** : 14 millions de visiteurs/an
5. La ***basilique Saint-Pierre de Rome*** au Vatican : 11 millions de visiteurs/an
6. La ***Grande Muraille de Chine*** : 10,72 millions de visiteurs/an
7. La ***basilique du Sacré-Cœur de Montmartre*** à Paris : 10,5 millions de visiteurs/an
8. Le ***musée du Louvre*** de Paris : 9,33 millions de visiteurs/an
9. L'***Opéra de Sydney*** (Australie) :8,20 millions de visiteurs/an
10. *ex aequo*, le ***National Museum of Natural History*** de Washington DC (Etats-Unis) et le ***Palais Royal*** de Bangkok (Thaïlande) : 8 millions de visiteurs/an

Force est de constater que, parmi ces dix monuments, cinq sont des édifices sacrés, tous lieux de pèlerinage, et quatre sur ces cinq appartiennent à l'Eglise catholique romaine. Tous sont aussi situés dans de grandes villes elles-mêmes très touristiques (Tokyo, Mexico, Paris et Rome) et font donc généralement l'objet d'une visite parmi beaucoup d'autres. Néanmoins, la place de ces monuments dans le classement révèle qu'ils sont incontournables dans l'offre touristique et confirme un intérêt jamais démenti pour les sites sacrés : la valeur sacrée, aujourd'hui, est particulièrement prisée. Si la pratique régulière du culte religieux est souvent qualifiée par ses détracteurs de « ringarde » ou « passéiste », les lieux de culte, eux, ne sont pas frappés du même anathème. Le sacré semble devoir toujours survivre à la religion.

[47] C'est ici un classement réalisé par un magazine spécialisé est utilisé comme référence, à défaut d'autres données. L'OMT ne propose en effet pas de classement par sites, se contentant d'un classement par pays récepteurs

Signe de la remonétisation du sacré, l'Association des Villes Sanctuaires estime, en 2012, qu'« un nouveau touriste religieux est arrivé », titre qu'elle choisit pour son dossier de presse. N'en déplaise aux partisans d'une définition stricte du tourisme et des touristes qui exclurait tous ceux qui ne mettent pas exclusivement en œuvre des pratiques de loisir durant leur séjour ou leur visite, la spiritualité fait clairement partie des valeurs qui attirent les touristes aujourd'hui. Ce regain d'intérêt a débuté dans les années 1990, non seulement pour les grands sites sacrés (qui ont toujours fait partie des monuments « incontournables » dans les circuits touristiques) mais aussi pour les séjours à connotation spirituelle : retraites, croisières religieuses, circuits thématiques, pèlerinages… Se crée alors une offre de « tourisme religieux », appellation à laquelle les professionnels du tourisme préfèrent aujourd'hui celle de « tourisme spirituel ». En France, à peine un an après la parution du n°30 du *Cahier Espaces* entièrement consacré au tourisme religieux, la *Gazette Officielle du Tourisme*, dans ses numéros de janvier et juillet 1994, se fait ainsi l'écho de l'apparition d'une « démarche nouvelle », celle du « tourisme religieux ». Elle reprend la définition donnée par le père Pierre Talec, dans le *Cahier Espaces*. Pour ce dernier, le tourisme religieux peut être compris selon trois points de vue différents : spirituel (permet la relation à Dieu), sociologique (permet d'apprendre à connaître les grandes religions) et culturel (moyen de se cultiver et d'entrer en contact avec d'autres cultures). Cette offre touristique trouve ainsi toute sa place dans une société sécularisée, caractérisée par une quête individuelle spirituelle et de transcendance. Toutefois, le terme « religieux » paraît encore trop restrictif et, dans les années 2000, il est remplacé par celui de « spirituel ». L'idée est de créer une offre qui s'intéresse spécifiquement au sacré et, ainsi, transcende les différentes religions. C'est, d'une certaine manière, l'application concrète du relativisme aux religions. L'offre s'élargit et intéresse un public plus nombreux comme l'atteste la publication de guides touristiques spécifiques. Outre les guides spécialisés disponibles dans le réseau des librairies catholiques (*Guide Saint Christophe*), les éditions à grand tirage s'emparent du marché. Le *Petit Futé* publie, en 2004, un volume consacré aux « Séjours spirituels en France », qu'il élargit à l'Europe dès 2005, suite au succès rencontré par la première édition (Réseau de veille en tourisme, 2011).

Dans la plupart des pays récepteurs du tourisme, cet attrait pour le sacré est pris en compte par les autorités en charge du tourisme, afin de développer une offre adaptée. C'est le cas, par exemple, du Secrétariat du Tourisme mexicain qui, en 2001, mettant en place une politique de diversification de l'offre touristique, instaure un service « Tourisme spirituel » au sein du département du « Tourisme culturel et de la santé ». En France, la prise en compte spécifique du tourisme religieux ou spirituel par les institutions date également des années 2000, mais elle est venue directement de l'initiative des acteurs du tourisme. Il s'avère que la France est particulièrement bien placée sur le « marché » de la spiritualité : l'Organisation Mondiale du Tourisme (qui elle, se positionne pour une définition large du tourisme) estime ainsi que *« sur 90 millions de visiteurs étrangers se rendant en*

France, 20 millions viennent pour des motifs de quête spirituelle et religieuse »[48].Il y a donc un important enjeu économique dans le développement de l'accueil des visiteurs dans les espaces sacrés. Les offices de tourisme des villes renommées pour leur sanctuaire, qui ont créé en 1994 l'Association des Villes Sanctuaires, l'ont bien compris. Néanmoins, aucune disposition n'est prise au niveau national avant 2001. A cette date, l'Association des Villes Sanctuaires se fait l'instigatrice de la création, au sein de l'agence Atout France dépendant du Ministère du Tourisme, d'un *cluster* « tourisme et pèlerinage » (qui prend peu de temps après le nom de « tourisme et spiritualité »). Les éléments avancés dans le dossier de présentation de ce cluster pour caractériser « l'offre de tourisme de spiritualité », mettent en valeur ce qui fait du sacré une « valeur sûre » :

> « Le secteur est dynamique, sachant renouveler son offre, pour répondre à de nouvelles attentes, parfois moins liées aux aspects religieux mais plus proches d'une quête de spiritualité ou d'un simple ressourcement personnel, ou plus prosaïquement à la découverte d'un patrimoine culturel ou historique.
> Ce segment de marché est en forte croissance et montre une grande résilience face aux crises économiques. Il offre un bon potentiel de développement pour certaines destinations, qui répondent à l'appel en créant de nouvelles offres de voyage et en se construisant une image de marque d'excellence dans le secteur. » (Cluster « Tourisme et spiritualité », « Brochure de présentation 2016 »)

Ce qui est particulièrement mis en avant ici est bien la « résilience » de la valeur qui est au fondement du « tourisme spirituel » : le sacré. Il se détacherait du religieux pour répondre plus largement à la quête de spiritualité. Cela reflète bien l'évolution du sacré en regard de la sécularisation de la société, identifiée précédemment. Les agences chrétiennes de pèlerinage ont également compris la nécessité de s'adapter à cette nouvelle demande, plus large, de spiritualité. Mme Nathalie Cerlier, responsable des « groupes sur mesure » à l'agence de pèlerinage *Terre Entière*, m'expliquait ainsi la volonté de l'agence de développer de nouveaux produits : les « itinéraires spirituels ». Cette idée est née du constat qu'il y a certaines personnes *« qui ne sont pas plus catholiques qu'autre chose ou pas plus pratiquantes qu'autre chose mais qui ne peuvent pas s'imaginer par exemple faire une démarche d'aller en Terre Sainte - enfin d'aller en Israël - sans faire une démarche spirituelle. »*. Lorsque ces personnes contactent l'agence pour un voyage en Terre Sainte, l'échange suivant s'engage. Mme Cerlier demande :

- *« Comment : vous voulez faire un voyage culturel ou vous voulez faire un pèlerinage ?*
- *Ah bah je ne veux pas vraiment faire un pèlerinage mais je ne veux pas faire un voyage culturel, c'est-à-dire que je veux quand même aller au Saint-Sépulcre, je veux aller à Bethléem sur le lieu de naissance… mais je ne veux pas aller à la Messe tous les jours non plus ! »* (extraits de l'entretien du 22 mars 2016, annexe 25, entretien 14)

[48] Cluster Tourisme et Spiritualité, (2014), *Dossier de présentation 2014*, Atout France

Contrairement aux pèlerinages qui sont toujours accompagnés par un prêtre, les « itinéraires spirituels » peuvent ainsi suivre les mêmes chemins que le pèlerinage mais sont accompagnés par un conférencier *« qui a une sensibilité religieuse »*, c'est-à-dire qui a généralement suivi des études de théologie. Il n'y a donc pas de messe ni de prière tous les jours, chacun reste libre de prier ou non. Cette diversification de l'offre montre la flexibilité acquise par les acteurs du sacré.

La brochure du cluster met également en avant un autre aspect de la valeur sacrée : il s'agit d'une valeur « refuge », ce qui est confirmé par les recteurs de sanctuaires. Est entendu ici le fait que lorsque les crises économiques, politiques ou sociales frappent la société, le sacré reprend de la valeur et les espaces sacrés « font le plein ». Le P. Dullier, recteur du sanctuaire de Pontmain, fait ce constat de l'importance du contexte politique, économique et social : *« On me dit qu'il y a plus de monde depuis quelques années »*, rapporte-t-il (annexe 25, entretien 1). Il a lui-même constaté cette augmentation à l'occasion des grandes fêtes du sanctuaire. Il reste néanmoins prudent et souligne la nécessité de regarder si cette évolution est commune aux différents sanctuaires. Si elle l'est, alors cela voudrait dire que le contexte actuel joue un rôle et que les gens *« se tournent davantage vers Dieu dans ces périodes difficiles »* (entretien du 21 janvier 2014). Le P. Malle, recteur du sanctuaire de L'Ile-Bouchard a pu observer directement ce fait en 2013, au moment des débats sur le mariage et sur la loi famille : *« vous avez compris que les deux messages ici* [à L'Ile-Bouchard] *c'est : prier pour la France et la promesse de bonheur dans les familles. Hé bien vous couplez les deux, vous êtes en plein dans l'actualité. (…) On a fait une neuvaine qui a été très relayée par les médias catho, notamment KTO, Radio Notre-Dame aussi, entre Noël 2012 et le nouvel an 2013. Neuf jours là, ça s'appelait « Du bonheur dans les familles ». (…) Donc là, il y a du monde qui est venu, par exemple on a lancé une neuvaine, neuf messes, neuf samedi d'affilée, hé bien là je remplissais l'église le samedi matin. Ce qui n'est plus le cas maintenant, ce qui est rare le samedi matin »* (Extrait de l'entretien du 19 mai 2014, annexe 25, entretien 2). Sécularisation ou non, la société continue sa quête de transcendance et celle-ci s'accentue lors des périodes de crise. Les espaces sacrés, supports de cette quête car envisagés comme portes d'entrée du sacré, en sont les premiers bénéficiaires.

Les espaces sacrés ont ainsi été ajoutés, consciemment ou non, aux ressources touristiques et économiques de chaque pays, notamment des plus sécularisés. Le tourisme spirituel n'est pas un fait restreint à l'Europe occidentale mais est devenu un enjeu international, comme en témoigne la tenue à Saint-Jacques-de-Compostelle, du 17 au 20 septembre 2014 du Premier Congrès International de l'OMT sur le tourisme et les pèlerinages. Celui-ci s'est conclu par la signature de la « Déclaration de Saint-Jacques-de-Compostelle sur le tourisme et les pèlerinages ». Ce document officiel, après avoir définitivement clos le débat sur la place du religieux au sein du tourisme, fait l'éloge du tourisme à but spirituel qui favoriserait l'entente entre les peuples et le bien-être individuel et incite les acteurs du tourisme à continuer de développer cette forme de tourisme et à

mener des études afin de mieux la cerner. Cette déclaration manifeste une certaine reconnaissance « officielle » et « publique » à l'égard des espaces sacrés. Le fait même que le colloque se tienne dans un des lieux de pèlerinage les plus renommés au niveau international souligne discrètement le rôle clé que tiennent les sanctuaires.

Ce ne sont pas seulement les lieux sacrés qui sont remonétisés sous l'effet de la sécularisation : ce sont également les pratiques sacrées. La quête d'authenticité doit en effet passer par l'expérience. La simple visite d'un lieu ne suffit pas, il faut encore y faire l'expérience du sacré. La pratique du pèlerinage chrétien, largement négligée depuis la Réforme, connaît ainsi un renouveau à partir de la fin des années 1980, notamment suite à l'impulsion donnée par le premier « pape voyageur », Paul VI, dont le premier voyage, en 1964, fut un pèlerinage en Terre Sainte. Il s'agit véritablement d'un renouveau de la pratique pèlerine au sommet de la hiérarchie ecclésiale, ce que Paul VI fait lui-même remarquer : « Le successeur de Pierre que je suis retourne d'où Pierre est venu et *où aucun de ses successeurs n'était retourné* »[49] (Meurice, 2010). Le pape Jean-Paul II, son successeur, profite de cette nouvelle liberté pontificale et se distingue par ses voyages sur les cinq continents, toujours marqués par la visite de sanctuaires. Chacune de ses visites remonétise le sanctuaire qui en fait l'objet. Ainsi, parmi les visiteurs interrogés à Sainte-Anne-d'Auray, nombreux sont ceux qui m'ont fait part de leurs souvenirs concernant la visite de Jean-Paul II en 1996. Celle-ci porte encore des fruits aujourd'hui en termes de fréquentation : un jeune Parisien venu avec une amie me précise *« On est venus pour le pape, en pèlerinage »* (25 juillet 2015). Enfin, la volonté du pape Jean-Paul II que les premières Journées Mondiales de la Jeunesse (rassemblement des jeunes catholiques de 18 à 35 ans du monde entier) soient organisées, en 1989, à Saint-Jacques-de-Compostelle a certainement relancé la pratique du pèlerinage vers les grands sanctuaires.

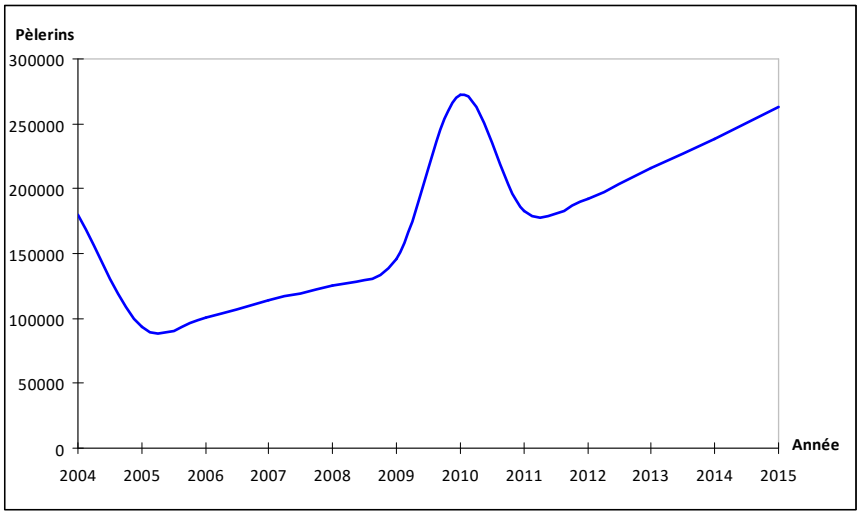
Le chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle est d'ailleurs le meilleur observatoire du renouveau de cette pratique, à la fois parce qu'il constitue l'un des plus anciens pèlerinages de la chrétienté, mais également parce qu'à l'issue de la démarche, le bureau des pèlerinages de Saint-Jacques-de-Compostelle délivre un diplôme à chaque pèlerin : des registres sont ainsi rigoureusement tenus et mis à disposition de tous. Alors qu'à l'occasion de l'Année Sainte de 1975, 2500 certificats sont délivrés, le chiffre monte à 272 135 pour l'Année Sainte de 2010 et devrait vraisemblablement être encore plus élevé pour cette Année Sainte 2016, étant donné que les statistiques mensuelles de 2016 dépassent déjà celles de 2010. Saint-Jacques-de-Compostelle est l'exemple phare en matière de pèlerinage mais beaucoup d'autres « renaissances » ont eu lieu : les chemins du Mont-Saint-Michel, la *Via Francigena* en direction de Rome, entre autres.

[49] C'est moi qui souligne.

Le renouveau du pèlerinage : l'exemple de Saint-Jacques-de-Compostelle

L'Année Sainte de 1975 a amorcé une timide reprise de la pratique du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle. Ce sont véritablement les Journées Mondiales de la Jeunesse de 1989 qui remonétisent la pratique de ce pèlerinage. A cette occasion, les groupes de jeunes venus du monde entier ne se sont pas contentés de se rendre à Saint Jacques en car, en train ou par avion, mais ils ont, pour la plupart, parcouru à pied une partie des chemins historiques de pèlerinage. Grâce à cet événement, le goût du pèlerinage revient donc chez la *jeune génération* des catholiques, ce qui permet un véritable regain.

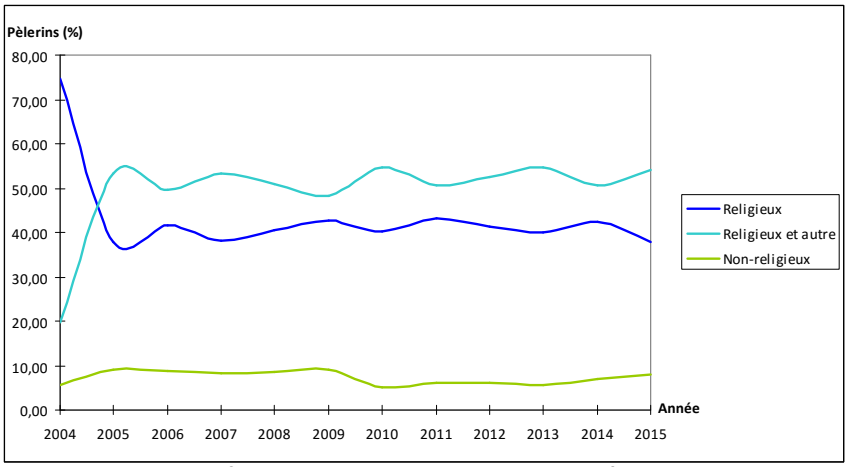
L'étude des chiffres donnés par le bureau des pèlerinages du sanctuaire (seul habilité à délivrer le certificat) permet d'apprécier l'augmentation constante du nombre de personnes entreprenant le pèlerinage, notamment depuis le début des années 2000 (graphe ci-contre). Les années 2004 et 2010 se distinguent : elles correspondent aux années jubilaires (où le 25 juillet, fête de st Jacques, tombe un dimanche) durant lesquelles une indulgence plénière est accordée. Ces pics de fréquentation soulignent l'importance que prend la dimension religieuse dans l'entreprise du pèlerinage.



Evolution du nombre de pèlerin ayant obtenu leur certificat
(Source : Bureau du pèlerin, Saint-Jacques-de-Compostelle, 2016)

Néanmoins, si les chemins de Saint-Jacques connaissent actuellement un tel succès, c'est bien grâce à la sécularisation, ce qui se manifeste de deux manières différentes. D'une part, les croyants qui, comme l'explique C. Taylor, ne considéraient le pèlerinage que comme une pratique « optionnelle » et une occasion de communion ecclésiale lorsque le sacré et le religieux faisaient partie du quotidien, l'ont eux-mêmes « remonétisé » dans le contexte actuel de sécularisation. Il devient l'occasion d'une rupture avec le quotidien et d'un réveil ou d'un ressourcement religieux. Il s'agit alors de reprendre la mesure de la dimension sacrée de l'espace qui a été occultée par la sécularisation. Beaucoup de pèlerins témoignent que, durant leur marche vers Compostelle, ils ont posé un autre regard que celui qu'ils ont au quotidien sur les espaces parcourus. D'autre part, la sécularisation a favorisé le passage de Saint-Jacques-de-Compostelle et de ses chemins au statut de « patrimoine ». Les quatre chemins historiques de Saint-Jacques ont ainsi été inscrits en 1993 sur la Liste du patrimoine mondial de l'humanité et ont obtenu le premier label « itinéraire culturel européen ». Cette reconnaissance « remonétise » véritablement les chemins de pèlerinage qui, de ce fait, attirent des visiteurs de tout l'Europe et du monde.

La crédenciale n'est pas réservée aux seuls visiteurs venus dans un but purement religieux. Les motivations des « pèlerins » sont demandées à l'arrivée et illustrent bien l'émergence du profil de visiteur « séculier » identifié précédemment. Tandis qu'un petit flux de visiteurs sans aucune motivation religieuse se maintient, la majorité des pèlerins enregistrés à Saint-Jacques viennent pour motif religieux mais pas seulement. Ils sont également motivés par des questions culturelles (découvrir le patrimoine des chemins) et humaines (faire la rencontre d'autres « pèlerins »).



Evolution des motifs des visiteurs ayant accompli le pèlerinage
(Source : Bureau du pèlerin, Saint-Jacques-de-Compostelle, 2016)

D'autres pèlerinages traditionnels dont le succès ne s'est jamais démenti perdurent et prennent toujours davantage d'ampleur : le pèlerinage à pied vers Częstochowa (Pologne), les pèlerinages diocésains au sanctuaire de Guadalupe (en 2016, plus de 10 000 fidèles du diocèse de Toluca, au Sud Ouest de Mexico, ont participé à la marche diocésaine de deux jours jusqu'au sanctuaire de Guadalupe), etc. Si, dans les pays dont les sociétés sont moins sécularisées (Mexique ou Pologne, par exemple), le pèlerinage est resté une tradition vivace, le renouveau de cette pratique dans les sociétés sécularisées est caractéristique de « l'âge de l'authenticité » et donc directement lié à la sécularisation de la société. Pour Charles Taylor, le pèlerinage, entre autres pratiques, constitue désormais « la voie d'accès vers une pratique et un engagement religieux plus profonds ». En effet, lorsque la religion et le sacré faisaient partie du quotidien, pèlerinages, groupes de prière ou de lecture biblique n'étaient que des « options supplémentaires pour ceux qui étaient déjà et d'abord engagés dans une pratique ecclésiale ordinaire ». Options dont la plupart des fidèles se dispensaient. Mais Charles Taylor poursuit : « c'est désormais souvent l'inverse qui est vrai. Les gens sont d'abord attirés par un pèlerinage, une journée mondiale des jeunes, un groupe de méditation ou un cercle de prière, puis, s'ils suivent la bonne direction, ils se trouvent pris dans une pratique ordinaire » (Taylor, 2007 : 879). Cet attrait du pèlerinage auprès des non-pratiquants voire des non-croyants est confirmé par les différents directeurs diocésains de pèlerinage que j'ai rencontrés, notamment le P. François Cristin, directeur des pèlerinages du diocèse de Lyon. Les sanctuaires sont ainsi, de plus en plus, non seulement les « portes d'entrée » du sacré mais également les portes d'entrée de l'Eglise et de la foi catholique.

b) La sécularisation, actrice du « *revival* » du sacré religieux

En faisant en sorte que la quête d'authenticité et de transcendance devienne personnelle, la sécularisation a non seulement remonétisé les espaces et les pratiques sacrés d'une manière générale, mais également le sacré religieux plus particulièrement. Les nombreuses fêtes incluant des rituels religieux qui se déroulent dans l'espace public (fêtes johanniques d'Orléans, chemins de croix dans les rues des différentes villes de France le vendredi saint, procession des confréries à Séville durant la Semaine Sainte, etc.) rencontrent un succès non-démenti, voire croissant. D'une certaine manière, la sécularisation a contribué à « folkloriser » ces manifestations de piété populaire qui ont pourtant, aux yeux de l'Eglise, une valeur et une efficacité liturgique réelle. Ainsi, plutôt que de combattre ces manifestations religieuses au nom de la laïcité, les populations locales, croyantes ou non, vont, au contraire, se mobiliser pour les faire perdurer et les défendre, au nom du patrimoine et de l'identité locale. Profitant de cette brèche laissée au sacré, le religieux se renforce et réinvestit des espaces qu'il avait abandonnés. Il en va ainsi de la fête du 8 décembre à Lyon. Le 8 décembre

correspond, pour l'Eglise catholique, à la fête de l'Immaculée Conception, se rapportant au culte de la Vierge Marie. A Lyon, depuis 1999, la mairie a instauré la Fête des Lumières (quatre jours autour du 8 décembre), consistant en des mises en lumière des principaux monuments et sites emblématiques de la ville. Cette fête attire plusieurs millions de visiteurs du monde entier (65 délégations internationales accueillies en 2015). Si les illuminations n'ont rien à voir avec des thématiques religieuses, elles trouvent cependant leur origine dans l'inauguration, le 8 décembre 1852, de la statue de la Vierge Marie (réalisée par Fabisch) surplombant la chapelle de la Vierge du sanctuaire de Fourvière. A cette occasion, les Lyonnais ont allumé des bougies à leurs fenêtres en l'honneur de la Vierge, geste qu'ils ont ensuite répété chaque 8 décembre. C'est cette tradition que les illuminations actuelles perpétuent, ce qui n'est pas renié par la Mairie. Au contraire, pour M. Georges Képénékian, Premier adjoint au maire de Lyon, chargé de la culture et des grands événements, « l'ancrage religieux est toujours présent, mais s'y réduire ou au contraire l'oublier serait une regrettable erreur. Il faut trouver un compromis entre la tradition et la modernité. Aujourd'hui l'idée est plutôt d'être tous ensemble dans les mêmes rues, et d'y déambuler sans heurt, sans danger » (propos recueillis par *Le Figaro*, 8/12/2014).

Pourtant, en 1999, lorsque la Fête des Lumières prend sa forme actuelle, l'Eglise n'est pas partie prenante du projet. Comme me le rappelait, au cours d'un entretien, le père Gilles Sanders qui était à cette date chapelain de la cathédrale Saint-Jean-Baptiste, aucun dispositif particulier n'était prévu pour accueillir les touristes dans les églises et, bien que les illuminations ne commencent qu'à la tombée de la nuit, les portes de la cathédrale ont été fermées à l'heure habituelle soit aussitôt après les vêpres (vers 19h). La seule manifestation du sens religieux de la fête était la grande procession aux flambeaux, menée par l'archevêque de Lyon, entre la cathédrale Saint-Jean-Baptiste et la basilique de Fourvière, le soir du 8 décembre (annexe 25, entretien 8).

Dès la première édition de la fête, cependant, le diocèse de Lyon réalise qu'une majorité des visiteurs qui parcourent les rues de Lyon à l'occasion des quatre jours de la fête des Lumières profitent de leurs déambulations pour entrer dans les églises et en faire le tour. La fête ayant en outre un sens premier religieux, le diocèse met en place, en 2004, la « Mission du 8 **»**. Il s'agit non seulement d'accueillir les visiteurs dans les sanctuaires et les églises (toutes les églises de Lyon sont ouvertes jusqu'à minuit et des bénévoles accueillent les visiteurs et proposent différentes animations) mais également de réinvestir l'espace public. Cela ne passe plus seulement par la traditionnelle procession du 8 décembre, mais par le biais de grandes affiches montrant le visage de la Vierge et titrant « Merci Marie » (qui rappellent l'origine de la fête) ainsi que par l'envoi de « missionnaires » dans les rues. Ces missionnaires sont des croyants bénévoles venus de toute la France qui distribuent et commentent des tracts expliquant l'histoire religieuse du 8 décembre. Dans le cas lyonnais, c'est donc la sécularisation de la fête qui, après en avoir presque totalement occulté

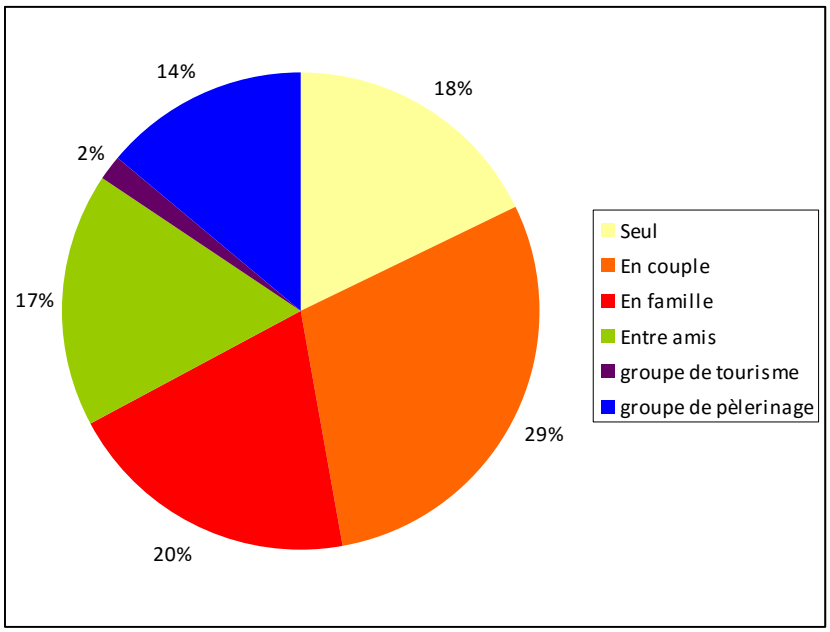
la dimension religieuse, a permis au contraire un retour plus actif du religieux, entre résilience (la fête a pris un sens différent pour les croyants lyonnais : plus qu'une célébration de la Vierge Marie, il s'agit désormais d'un temps d'évangélisation) et résistance (le caractère religieux de la fête, non seulement perdure mais se renforce : la liturgie traditionnelle de la procession et de la messe solennelle au sanctuaire de Fourvière n'est en rien modifiée et plus de visiteurs sont conscients de l'origine religieuse de la fête). Le sacré religieux est ainsi remonétisé premièrement dans sa dimension festive et collective, qui s'accorde bien avec la recherche d'expériences et d'émotions caractéristiques des sociétés sécularisées.

Néanmoins, tous les acteurs des sanctuaires que j'ai rencontrés au cours de ce travail ont également pu observer la croissante individualisation de la fréquentation des sanctuaires d'une manière générale et du pèlerinage en particulier. J'entends ici par « individualisation » le fait de venir en-dehors d'un groupe organisé. L'impact de cette individualisation se ressent dans les sanctuaires tels que Lourdes, donnant le sentiment d'une baisse de fréquentation, les pèlerins individuels ne s'inscrivant pas auprès du sanctuaire ou ne venant que pour une journée et n'ayant donc pas recours aux hébergements (et n'étant ainsi jamais comptabilisés). M. Luzenko, responsable du Service Communication des sanctuaires de Lourdes, a pu noter cette évolution :

> *« Les générations d'aujourd'hui privilégient les voyages en individuel. C'est-à-dire qu'il n'y a pas forcément une baisse (…) de la fréquentation mais, ce qui est sûr, c'est qu'elle a changé. C'est-à-dire que les gens qui venaient beaucoup avant avec leur paroisse, avec leur diocèse, ils vont préférer venir en famille, seuls, éventuellement consacrer une journée de leurs vacances à faire une journée de pèlerinage dans le sanctuaire, mais à mon sens c'est juste la manière de faire un pèlerinage qui a changé. Parce qu'avant, les gens avaient notamment cette expression de la foi qui était communautaire. On aimait venir avec son diocèse, avec 400 personnes. Aujourd'hui, je pense que les gens préfèrent faire une démarche de foi individuelle ou en famille. Ça ne veut pas dire qu'ils ont moins la foi mais ça veut dire que leur expression de la foi est différente. Elle n'est plus communautaire mais elle est un peu plus individuelle. »* (Extrait de l'entretien du 25 avril 2016)

M. Luzenko envisage cette individualisation des pratiques de pèlerinage comme une caractéristique de la génération actuelle, qui la distingue des générations d'avant-guerre et de l'immédiat après-guerre. A la lumière de ce qui a été précédemment mis en évidence, cette individualisation des pratiques peut clairement être identifiée comme une conséquence de la sécularisation de la société et une des principales caractéristiques de ce nouveau profil de « visiteurs séculiers » qui parcourent désormais les sanctuaires. Cette observation de M. Luzenko met également en avant la faculté de résilience de la foi religieuse chrétienne : la foi reste la même mais *« l'expression de la foi est différente »*. A travers les enquêtes menées dans les sanctuaires, la diminution des solidarités de groupe et le renforcement d'une organisation sociale autour de la

famille nucléaire et d'un petit cercle d'amis décrits par Charles Taylor comme caractéristiques de l'âge de l'authenticité, se font clairement sentir (graphe 15).



Graphe 15 : Accompagnement lors de la visite au sanctuaire
(Source : M.-H. Chevrier, d'après enquêtes, 2014-2016 [Guadalupe exclu])

Sur l'ensemble des visiteurs interrogés dans les sanctuaires, seuls 14% sont venus avec un groupe de pèlerinage[50]. Il faut en outre nuancer ce chiffre : si 30% des visiteurs interrogés à Lourdes ont déclaré être venus avec un groupe de pèlerinage, ainsi que 16% des visiteurs de Medjugorje et 13% de ceux de Knock, ce chiffre oscille entre 1% et 8% pour les autres sanctuaires. Cela vient confirmer l'individualisation croissante de la démarche vers les sanctuaires. Pour certains observateurs extérieurs, notamment ceux qui s'intéressent aux chiffres de fréquentation, cette baisse du nombre de pèlerinages organisés est trop rapidement interprétée comme une baisse des pèlerinages en général et aboutit au constat d'une disparition inéluctable de la pratique religieuse. Les propos de M. Luzenko, tout comme les enquêtes sur le terrain montrent qu'il n'en est rien, bien au contraire : cette individualisation des pratiques dans les sanctuaires ne serait-elle pas plutôt la marque d'un « retour aux sources » du pèlerinage ? Comme le note le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, c'est lorsqu'ils reprennent, dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle, que les pèlerinages deviennent des moments d'expression collective de la foi. Auparavant, ce rôle était davantage celui des processions ou des petits pèlerinages locaux, tandis que le pèlerinage lointain était avant tout une démarche entreprise individuellement, pour des raisons personnelles. C'est de

[50] Ce résultat, s'il est en cohérence avec ce qui a été observé et de ce qu'ont décrit les responsables des sanctuaires et des pèlerinages interrogés, doit néanmoins être pris avec précaution. En effet, les visiteurs venus en groupes organisés ont été plus difficiles à interroger sur le terrain au vu des contraintes logistiques qu'impose tout voyage organisé.

nouveau ce qui s'observe aujourd'hui, ce qui amène à envisager le processus de sécularisation certes comme générateur d'une diminution du nombre de croyants mais également comme générateur d'un renforcement des convictions religieuses.

Cette hypothèse est confirmée par le travail de terrain mené dans les sanctuaires : tant les observations que les enquêtes m'ont permis de constater que les plus jeunes visiteurs se singularisaient. Comme cela a déjà été expliqué dans la partie précédente, les représentations que les jeunes construisent des sanctuaires sont beaucoup plus hétérogènes que celles de leurs aînés. Alors que pour ces derniers se retrouve une opposition binaire exclusive : lieu religieux *versus* monument du patrimoine (qui distingue les croyants des non-croyants), les 16-35 ans ont une vision plus nuancée, le sanctuaire pouvant par exemple être aussi envisagé comme un lieu de détente, et ce, que les jeunes interrogés soient croyants ou non. Concernant les pratiques dans les sanctuaires, c'est bien parmi les jeunes visiteurs que j'ai observé le plus de pratiques rituelles et de port de signes religieux affirmés : génuflexions à l'entrée dans l'église, signe de croix, agenouillement durant la consécration ou prière à genoux dans les sanctuaires, ces pratiques qui se sont largement effacées dans les paroisses après la réforme du Concile Vatican II reviennent parmi les jeunes croyants. Le témoignage d'une jeune femme de 22 ans interrogée en 2010 à propos de ses séjours à Lourdes est, de ce point de vue, particulièrement éclairant :

> ***« M.-H.C. : Vous comportez-vous différemment dans l'enceinte de sanctuaires par rapport à l'espace public ? Faites-vous des gestes, des démarches que vous ne feriez pas dans l'espace public ? Qu'est-ce qui motive ce changement ?***
> *Oui. Notamment le signe de croix que je peux faire plus facilement dans les sanctuaires. Dans l'espace public, je reste assez convaincue que la religion est une affaire personnelle, donc tout le monde n'a pas besoin de savoir que je suis catholique et que, je ne sais pas, je prie dans la rue ou j'ai un chant religieux qui me vient en tête au beau milieu de la rue… Il y a aussi le fait de s'agenouiller par exemple. Dans les basiliques. C'est quelque chose que je fais plus facilement au sanctuaire que dans les églises que je fréquente habituellement. »* (Extrait de l'entretien du 12 janvier 2010)

Ces propos montrent que, pour les jeunes visiteurs, le sanctuaire est justement le lieu qui permet d'expérimenter, puis éventuellement d'adopter, des pratiques plus traditionnelles. Ces pratiques, qui peuvent être qualifiées de « démonstratives », reviennent d'autant plus parmi les jeunes croyants que ceux-ci ont parfaitement intégré la sécularisation de l'espace public, qu'ils ne remettent d'ailleurs pas en cause. Pour eux, *« la religion est une affaire personnelle »* qui n'a pas sa place dans l'espace public sauf circonstances exceptionnelles telles qu'une procession ou une mission ponctuelle. Ils adaptent donc leur comportement aux exigences de la sécularisation. Dès lors, le sanctuaire devient un lieu refuge où leur foi peut légitimement s'exprimer dans l'espace commun. Elle est alors manifestée de manière d'autant plus démonstrative qu'elle est habituellement contenue. Le sanctuaire devient véritablement un espace « hors-quotidien », extraterritorial et

extratemporel, ce que résume un adolescent répondant, à Lourdes, à une question concernant l'atmosphère du sanctuaire qu'il décrit comme étant *« très spéciale : on se sent en rapport avec Dieu beaucoup plus facilement que dans la vraie vie »*. Il y aurait donc les sanctuaires, sorte de bulle extraterritoriale sacrée, et la *« vraie vie »* avec ses espaces du quotidien sécularisés. Parler d'un « retour du religieux » chez les jeunes n'est pas justifié (cela supposerait que le religieux avait disparu, ce qui n'est pas le cas) mais il est en revanche légitime de parler d'un renforcement de la dimension religieuse du sacré chez les jeunes et d'un retour des pratiques religieuses traditionnelles (qu'il faut bien entendu distinguer du traditionalisme). De récentes enquêtes menées en France tendent à appuyer ce qui a été observé dans les sanctuaires.

« Aux JMJ, les jeunes sont de plus en plus catholiques », titre le journal *La Croix* le 7 juillet 2016. La formulation a de quoi surprendre puisque les Journées Mondiales de la Jeunesse sont un rassemblement catholique, organisé par le Vatican. Ce que veut ici mettre en évidence le quotidien est justement cette « qualité » qui serait le propre des jeunes croyants d'aujourd'hui. L'article s'appuie sur une enquête menée par l'hebdomadaire chrétien *La Vie*, à partir des données fournies par l'équipe nationale française de coordination des JMJ de Cracovie (qui se sont tenus du 25 au 31 juillet 2016). Cette enquête (un questionnaire envoyé via internet à 10 000 des 35 000 jeunes Français de 18 à 35 ans inscrits aux JMJ) a permis d'établir les profils socio-démographiques et religieux des JMJistes français comme cela avait déjà été fait à l'occasion du rassemblement de Madrid en 2011. L'enquête de 2011 avait permis aux journalistes de l'hebdomadaire d'identifier une nouvelle génération de catholiques, baptisée « cathoplus ». Celle-ci se caractérisait par un ancrage plus fort dans les pratiques rituelles (assistance régulière à la messe dominicale, voire à la messe quotidienne), un accord plus marqué avec la doctrine sociale de l'Eglise mais aussi avec les positions de l'Eglise concernant le début et la fin de la vie (que 70% des jeunes approuvent) et la morale sexuelle (approuvée par 58% des jeunes interrogés). Ils n'avaient enfin pas de difficulté à s'affirmer spécifiquement comme « catholiques ». Cette première enquête avait donc mis au jour le fait que les jeunes croyants, bien que moins nombreux, étaient plus ancrés dans la religion catholique et dans l'observance des préceptes et des rituels religieux. L'enquête de 2016 confirme cette tendance, ce que le rédacteur en chef du magazine *La Vie*, Jean-Pierre Denis, synthétise en expliquant que les jeunes Français se rendant à Cracovie seraient des « Cathos ++ ». Non seulement ils sont pratiquants réguliers et adhèrent à tous les aspects de la doctrine de l'Eglise, mais ils sont en outre très investis dans des groupes ou mouvements d'Eglise ou dans leurs paroisses. L'émergence de cette jeune génération de croyants engagés met ainsi quelques freins à la thèse d'une sécularisation de la société devant nécessairement aboutir à l'extinction du religieux. Elle est également le témoin d'un mode de valorisation de l'espace propre à la sécularisation : la « neutralité » religieuse des espaces publics est largement acquise, tandis que les espaces sacrés, moins nombreux et de superficie plus réduite,

voient leur valeur sacrée remonétisée et réaffirmée. Ces espaces sacrés, particulièrement les sanctuaires, sont désormais conçus comme des lieux de résistance et de liberté. Ce sont les espaces dans lesquels les croyants peuvent ouvertement exprimer leurs convictions et mettre en œuvre des pratiques spatiales traditionnelles. En forçant le sacré tout à la fois à s'adapter à de nouvelles contraintes spatiales, temporelles et sociales et à résister, la sécularisation fait ainsi visiblement « ré-advenir » le sacré religieux.

Conclusion

Le nouveau *credo* des sociétés « modernes », fortement individualisées et sécularisées, est l'authenticité. Tout doit être « authentique », depuis l'individu lui-même jusqu'aux produits qu'il consomme. Cette quête d'authenticité est la manifestation d'un besoin de transcendance caractéristique de l'être humain. Dans cette quête de transcendance, l'expérience et l'émotion sont primordiales. Outre des « preuves » matérielles et scientifiques, la capacité d'un produit, d'un lieu ou d'un événement à provoquer des sensations et des sentiments sert désormais de critère pour en évaluer l'authenticité.

Les espaces et pratiques sacrés, particulièrement les sanctuaires, supports d'une expérience du sacré, se trouvent ainsi remonétisés par l'avènement de cette quête d'authenticité et ce, pour plusieurs raisons :

- L'authenticité des sanctuaires est attestée : les autorités ecclésiales, évoluant en regard de la société, ont mis en place des procédures d'authentification des reliques et du caractère surnaturel des faits survenus. Les événements sont ainsi « labellisés » ou non par une autorité qui, même si elle contestée, est reconnue universellement.
- La sécularisation a fait du sacré une valeur rare dans l'espace : « ce qui est rare est cher » affirme, très justement, le dicton. La valeur sacrée connaît ainsi une nette plus-value, bénéficiant en outre de l'idée reçue que ce qui est rare est plus authentique.
- La sécularisation contribue à « patrimonialiser » les espaces sacrés. Les visiteurs n'hésitent plus à franchir la porte des lieux de culte même s'ils ne sont pas croyants.
- Les pratiques sacrées « résistent » au sein des sanctuaires : si des aménagements sont faits pour faciliter l'accès et la compréhension des lieux aux visiteurs non-avertis, les pratiques sacrées ne sont en rien « édulcorées ». La spécificité des pratiques rituelles, propres aux sanctuaires voire spécifiques à chaque sanctuaire augmente le sentiment d'authenticité.

Ce qui est « authentifié » dans les sanctuaires par les autorités ecclésiales sont des objets ou des événements ayant une dimension transcendante (relique d'un saint ayant vécu selon des préceptes

supérieurs ou manifestation de la Vierge ou du divin) qui deviennent ainsi pourvoyeurs d'émotions et support d'une expérience de la transcendance et ce, que le visiteur soit croyant ou non.

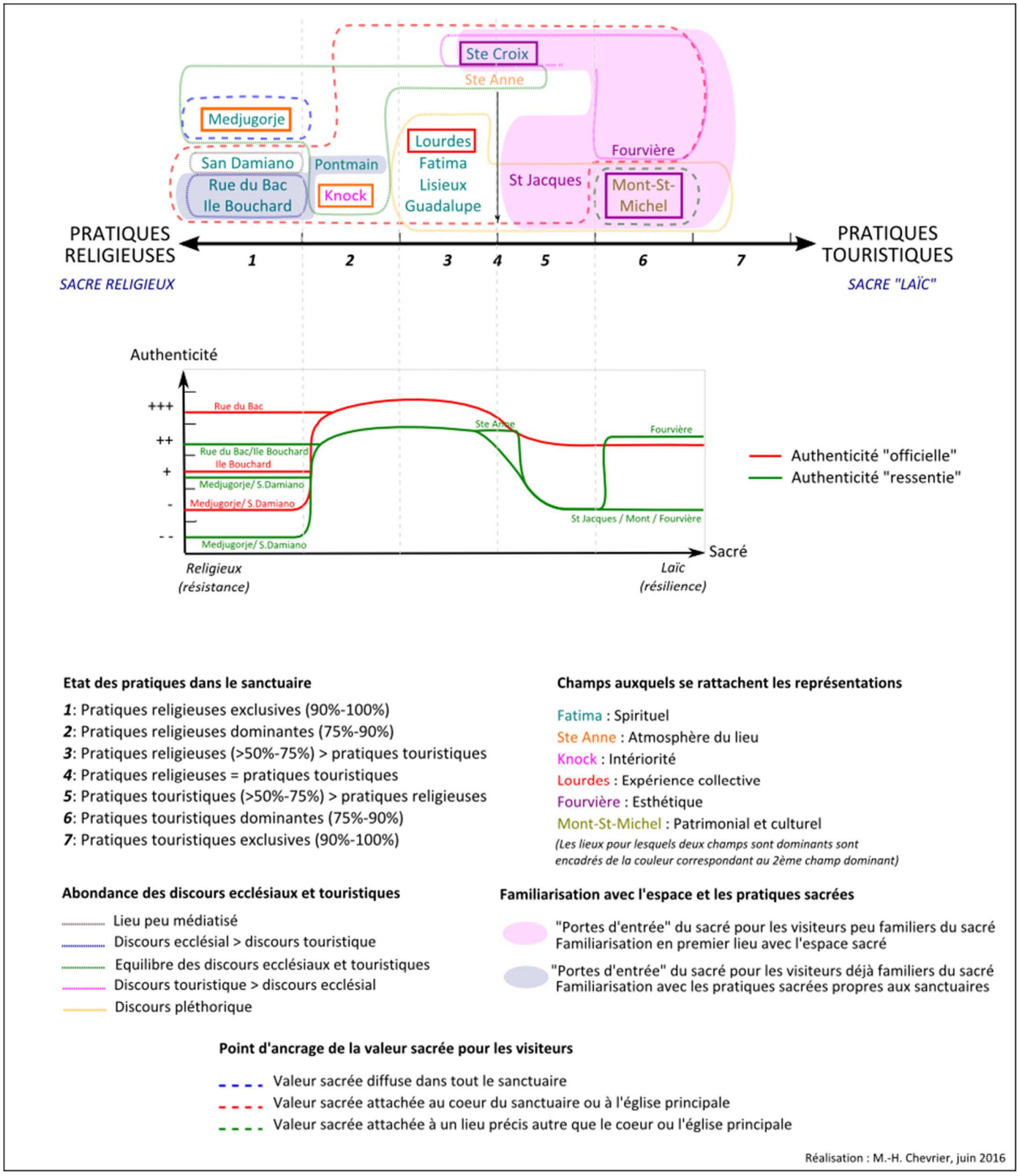


Figure 55 : Evaluation de l'authenticité dans les sanctuaires étudiés

La traduction sous forme de graphique des différents degrés d'authenticité concernant les sanctuaires étudiés permet de faire apparaître le lien entre authenticité, sécularisation et remonétisation des sanctuaires. Certains lieux sont loin de faire consensus en termes d'authenticité, les avis divergent entre autorités et visiteurs (sanctuaires non-reconnus), mais également au sein même des visiteurs. Ces lieux sont ceux majoritairement situés aux extrémités de l'axe : là où pratiques religieuses ou pratiques touristiques sont sur-représentées. Contrairement à ce qu'il paraîtrait logique d'envisager, les sanctuaires exclusivement dédiés aux cultes ne sont pas ceux qui paraissent les plus authentiques aux visiteurs, pas plus que les sanctuaires où les pratiques touristiques ont totalement supplanté les pratiques religieuses. Le plus fort degré d'authenticité, « officielle » comme « ressentie » est attribué aux lieux dans lesquels s'observe un certain équilibre entre pratiques sacrées et pratiques touristiques : là où les pratiques sacrées sont supérieures aux pratiques touristiques mais seulement légèrement. Cela permet à tous les visiteurs séculiers de faire l'expérience du sacré qui leur correspond.

Cet équilibre, caractéristique des sociétés sécularisées, favorise le retour de pratiques sacrées plus démonstratives et traditionnelles chez les jeunes qui, ayant acquis les principes de la sécularisation, passent aisément, dans les lieux de pèlerinage, d'un *selfie* à une prière à genoux. Dans les sociétés sécularisées, les sanctuaires ne sont pas uniquement des portes d'entrée du sacré, ils sont également les centres névralgiques où se joue la revitalisation du sacré religieux. Y aurait-il malgré tout un « esprit des lieux » caractéristique des sanctuaires ?

Chapitre 9 : Entre résistance et résilience : l'efficace des sanctuaires

> *« Pour obtenir le don de persévérance, il résolut de faire un pèlerinage à la sainte Vierge.*
> *Le choix des localités l'embarrassa. Serait-ce à Notre-Dame de Fourvière, de Chartres, d'Embrun, de Marseille ou d'Auray ? Celle de la Délivrande, plus proche, convenait aussi bien. »*
>
> (Gustave Flaubert, 1881, *Bouvard et Pécuchet*)

« A la fête liturgique, plus de grandes pompes, soudain, sans le latin, sans le latin, plus de mystère magique. Le rite qui nous envoûte s'avère alors anodin sans le latin, sans le latin, et les fidèles s'en foutent (…). A Lourdes, Sète ou bien Parme, comme à Quimper Corentin, le presbytère sans le latin a perdu de son charme. » (Georges Brassens, 1976, « Tempête dans un bénitier »). Dans cette célèbre chanson, Georges Brassens, dix ans après la fin du Concile Vatican II, reprend ironiquement (et de manière probablement plus imagée…), les protestations des catholiques « conservateurs », qui ont vu leurs pratiques bouleversées par la réforme liturgique. En généralisant la célébration des Messes en langue vernaculaire, en traduisant les prières liturgiques et le Missel romain* (très peu modifié depuis son instauration après le Concile de Trente) et en « retournant » l'espace liturgique (la Messe n'est plus célébrée dos au peuple mais face au peuple), le concile fait l'effet d'une révolution. Ce n'est pourtant pas l'objectif que vise le pape Jean XXIII, initiateur du concile. Il l'explique dans son discours d'ouverture, le 11 octobre 1962 : le but du concile est de permettre à tous l'accès et l'adhésion à la doctrine chrétienne. A cette fin, le pape rappelle cette nécessité : « ce qui est très important, pour le concile œcuménique, c'est que le dépôt sacré de la doctrine chrétienne soit conservé et présenté d'une façon plus efficace », c'est-à-dire « de la façon qui répond aux exigences de [cette] époque ». Le sacré est au cœur du concile Vatican II et il s'agit, en le « dépoussiérant », de le rendre immédiatement plus accessible à tous. Cette volonté de réforme témoigne du fait que le clergé a conscience du changement de paradigme instauré par la sécularisation qui impose de trouver un nouvel équilibre : *conserver* le sacré religieux (la doctrine chrétienne) en prenant garde à ce qu'il soit « respecté fidèlement » et, tout en même temps, *l'adapter* pour qu'il ne devienne pas une simple subsistance du passé mais soit au contraire un des éléments de la modernité. En somme, face à la crise que constitue la sécularisation, il s'agit tout à la fois de mettre en œuvre résistance et résilience. L'équilibre trouvé par le Concile n'est pas évident à appliquer dans les églises locales. Dans les années qui ont suivi le concile et durant les décennies 70 et 80, l'interprétation, localement, des conclusions du concile a parfois suscité une certaine confusion entre sacré et profane : utilisation des églises à d'autres fins que celle de la célébration du

culte, interprétations personnelles de la liturgie par certains prêtres, diminution des exigences vestimentaires et comportementales en ce qui concerne les visiteurs, etc. Cette confusion a ainsi mené à un nouveau schisme dans l'Eglise (schisme de la Fraternité sacerdotale Saint Pie X, fondée par Mgr Lefebvre, en 1988).

Pendant les décennies qui ont suivi la réforme des lieux et des pratiques sacrés, donc, le sacré a vacillé sur ses bases dans les lieux de culte. C'est pourtant dans ce contexte qu'a débuté le regain d'intérêt pour les pèlerinages et les sanctuaires. Alors que les sanctuaires ont été les premiers à mettre en œuvre les réformes du Concile, leur fréquentation n'a pas diminué après Vatican II. Les visiteurs viennent au contraire s'y ressourcer plus facilement. Les sanctuaires sont aujourd'hui les lieux supports par excellence de la valeur sacrée. Mais n'est-ce pas quelque peu réducteur de les envisager comme de simples supports ? Les visiteurs de sanctuaires viennent dans le but d'être transformés (pour les pèlerins) ou de vivre une expérience particulière (pour les touristes). De leur point de vue, ces lieux ont un effet concret. Ainsi, une femme interrogée au sanctuaire de la rue du Bac et visitant la chapelle pour la première fois m'expliquait, enchantée, qu'elle avait trouvé le lieu *« apaisant »*. Ce à quoi l'amie qui l'avait amenée s'est empressé de préciser : *« Et encore, on n'est pas restées longtemps ! »*, sous-entendant que si la visite avait été plus longue, les effets auraient été encore plus grands. Le lieu est doté par les visiteurs d'une efficience qui lui est propre, le rendant qualifiable d'actant (Lussault, 2003). L'objet de ce chapitre conclusif sera d'explorer l'interaction entre le lieu et la valeur sacrée, et ainsi d'envisager les sanctuaires en tant qu'actants pour voir comment il est possible, concernant les sanctuaires, de parler d'une « efficace » des lieux et comment cette « efficace » est une caractéristique inaliénable du sacré qui ne peut être subvertie par le tourisme.

1- Les sanctuaires : conservatoires et laboratoires du sacré

« *Family Rosary France* propose une expérience multi-médias de la prière du chapelet. Dans une chapelle virtuelle, au cœur de la Tente de la Rencontre du Sanctuaire, un film contemporain se déploie sur quatre écrans géants et introduit à la prière méditative de chaque mystère lumineux. » (Source : http://fr.lourdes-france.org/, consulté le 06/08/2016). Cette « expérience » haute-technologie si prometteuse de la prière a été mise en place aux sanctuaires de Notre Dame de Lourdes en 2016 dans la « Tente de la Rencontre »[51] qui se dresse au milieu de la prairie, sur la rive droite du Gave. Ici les nouvelles technologies sont mises au service d'une des plus anciennes prières

[51] Nom tiré de l'Ancien Testament (notamment des livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres) où la « Tente de la Rencontre » désigne le lieu très précis où Dieu rencontre le Peuple Juif en la personne de Moïse. La Tente de la Rencontre est le premier sanctuaire.

de l'Eglise. Il ne s'agit pas simplement de retracer l'histoire du chapelet et d'expliquer la prière mais bien de permettre aux visiteurs d'en faire « l'expérience ». La prière elle-même est donc faite de la manière la plus canonique qui soit, tout en étant mise à la portée de tous. Chacun, qu'il soit proche ou non de l'Eglise, peut alors faire, dans la Tente de la Rencontre, l'expérience du sacré. Cette installation est un bon témoin de cette double-dimension caractéristique des sanctuaires : ils sont à la fois conservatoires et laboratoires de la valeur sacrée.

a) « Le sanctuaire, lieu culturel » (*CCDDS, 2008*)

Comme l'exemple du sanctuaire de Guadalupe et la brève analyse faite dans la partie précédente l'ont montré, les sanctuaires sont, par nature, des laboratoires de l'inculturation. Le sanctuaire est en effet, par excellence, le lieu où s'exprime la religiosité populaire, que l'Eglise définit comme « une expression de la foi qui bénéficie d'éléments culturels d'un milieu déterminé, en interprétant et en interpellant la sensibilité des participants de façon vive et efficace » (CCDDS, 2008). Les pèlerinages font pleinement partie de la religiosité populaire et beaucoup de rituels propres aux visites des sanctuaires sont marqués par la culture locale. Dans les sociétés modernes occidentales entrées dans la mondialisation, les sanctuaires font partie des derniers lieux où s'expriment des particularismes culturels de plusieurs types :

- ***Pratiques rituelles relevant des sociétés pré-chrétiennes*** : les photographies 6 et 8 de l'annexe 1 en sont l'illustration : les visiteurs Mexicains du sanctuaire de Guadalupe viennent encore fréquemment en costumes traditionnels et il n'est pas rare d'assister, sur l'esplanade, à des démonstrations de danses pré-hispaniques, anciens rituels destinés aux Dieux des Aztèques et des Mayas. En Irlande également, au sanctuaire de Knock, les pratiques rituelles des pèlerins sont teintées de pratiques ancestrales relevant des anciens cultes celtes. L'un des usages des pèlerins irlandais est ainsi de prier le chapelet en tournant autour de l'église des apparitions (annexe 21, photographie 3), rituel de circumambulation qui se rapporte à celui des Celtes autour des puits sacrés. Plutôt que d'abroger ces pratiques traditionnelles, l'Eglise les a intégrées dans le culte chrétien en en modifiant le sens. Ce sont des exemples par excellence de l'inculturation.
- ***Pratiques rituelles manifestant une forte identité locale et un fort ancrage du sanctuaire dans le territoire*** : c'est ainsi le cas des fêtes du Grand Pardon à Sainte-Anne-d'Auray. Elles marquent la sainte Anne, fêtée le 26 juillet, dans le lieu où elle serait apparue en 1625. Sainte Anne étant la patronne de la Bretagne, le Pardon est également un grand moment d'expression de l'identité bretonne : de nombreux Bretons participent à la procession en costume traditionnel (annexe 21, photographie 1) et la langue bretonne est largement mise à l'honneur, tant dans quelques

interventions du recteur que dans les cantiques, ceux-ci étant accompagnés entre autres par le biniou et la bombarde, instruments locaux. Comme la photographie permet de l'apprécier, cette procession traditionnelle reste vivace et rassemble des participants de tous les âges. Autre cas exemplaire de la conservation de traditions locales dans les sanctuaires : celui de Fourvière. Chaque 8 septembre a lieu, au cours de la Messe célébrant la fête de la naissance de la Vierge, le renouvellement du vœu des échevins. Cette tradition remonte à l'année 1643, marquée par une grande épidémie de peste. Craignant que le fléau gagne la ville de Lyon, le prévôt des marchands, ses quatre échevins et une foule de Lyonnais se rendent en procession au sanctuaire de Fourvière, promettant de revenir chaque année en procession si la ville est épargnée par la peste. Lyon n'est pas atteinte par le fléau et, depuis cette date, les édiles de la ville honorent la promesse de 1643. A l'issue de la Messe, à laquelle assistent le Maire de Lyon et ses conseillers, l'archevêque sort sur la terrasse de Fourvière et bénit la ville (annexe 21, photographie 4), tandis que sont tirés trois coups de canon. Les sanctuaires sont tous, à une échelle plus ou moins petite, porteurs d'une identité. Souvent occultée dans les sociétés sécularisées et mondialisées, cette dernière est conservée et exprimée dans les sanctuaires.

- ***Pratiques rituelles religieuses, expressions fortes de la foi :*** la foi des croyants s'exprime traditionnellement dans n'importe quel lieu de culte durant les offices. Néanmoins, les pratiques rituelles mises en œuvre dans les églises locales, du « quotidien », sont généralement sobres et peu visibles pour le visiteur non-averti. Depuis le concile Vatican II, un certain nombre de pratiques rituelles plus fortes (génuflexion, agenouillement, prostration) n'ont plus cours dans les lieux de culte « ordinaires » des pays les plus sécularisés. Les sanctuaires, sont en revanche restés le lieu de pratiques rituelles beaucoup plus démonstratives, notamment certaines pratiques de mortification qui ont pour but de permettre au pèlerin d'exprimer sa repentance ou de faire un sacrifice de demande ou d'action de grâce. Ces pratiques consistent généralement à parcourir une certaine distance à genoux (annexe 21, photographie 2).

Toutes ces pratiques rituelles sont des manifestations culturelles. Les observations dans les différents sanctuaires m'ont également permis de constater de nombreux particularismes culturels dans les manières de prier et les comportements. Ceux-ci ne sont pas découragés par les autorités régissant les sanctuaires, bien au contraire. Ainsi, dans un contexte de mondialisation et de standardisation culturelle, au cœur des circulations de tous types, les sanctuaires constituent des points d'ancrage et jouent un rôle iconographique.

En effet, chaque pays a son lieu de pèlerinage national (carte 5) et ce lieu peut désigner le pays et la communauté chrétienne de ce pays par métonymie : Lourdes=France, Częstochowa=Pologne, Fatima=Portugal, entre autres. Ces sanctuaires font ainsi partie de l'iconographie nationale au sens que Jean Gottmann donne à ce terme : « Tout ce qui permet à un peuple de s'identifier et de se

singulariser par rapport à ses voisins et à tous les autres peuples » (Gottmann, 1952). D'où l'importance que les sanctuaires prennent pour les diasporas. Une Française d'une quarantaine d'année d'origine portugaise interrogée à Fatima et à qui je soulignais l'importance du nombre de Français au sanctuaire me précisait : *« Il y a beaucoup de Français parce qu'en fait on est Portugais »*, avant d'ajouter : *« Fatima c'est l'histoire, c'est la famille »*. Le sentiment d'appartenance et la dimension identitaire sont donc très forts, qui attirent spécifiquement les visiteurs. A Fatima, une autre Française, elle aussi d'origine portugaise, m'explique : *« Je ne peux pas rentrer en France sans être passée ici »*. La venue au sanctuaire de Fatima et la prière sur le lieu des apparitions, même pour des visiteurs n'étant pas du tout pratiquants au quotidien, font partie des pratiques qui rythment le séjour au Portugal. La valeur sacrée du lieu se teinte d'une dimension identitaire très forte. Ceci est également très visible au sanctuaire de Knock où j'ai eu l'occasion de rencontrer un certain nombre de ressortissants américains qui m'ont expliqué être d'origine irlandaise. La Vierge de Knock est devenue la Vierge de la diaspora irlandaise aux Etats-Unis, tout comme la Vierge de Guadalupe est celle de la diaspora mexicaine[52]. Un séjour « au pays » est dès lors très souvent marqué par un passage au sanctuaire.

Cette dimension iconographique des sanctuaires fait que certains lieux de pèlerinage sont devenus de ce fait les lieux d'une identité que je qualifie de rapportée. Cette appellation me permet d'identifier deux modalités d'ancrage d'une identité étrangère dans un lieu : par dédoublement d'un élément clé du territoire d'origine ou par transfert de l'identité dans un espace symbolique totalement autre (et donc réappropriation de cet espace).

La crypte de la basilique de Fourvière fournit une bonne illustration du processus de dédoublement. Le rectorat du sanctuaire de Fourvière a ainsi eu à cœur, depuis 1994, d'accueillir les communautés chrétiennes étrangères implantées à Lyon. Celles-ci, dès lors qu'elles sont identifiées, actives, et qu'elles en ont exprimé le désir, ont une place dans la crypte de la basilique : un portrait ou une statue à l'effigie de la Vierge la plus vénérée de leur pays joue le rôle de point de ralliement[53]. Ici, ces représentations issues de grands sanctuaires sont à la fois des symboles de leur culture pour les communautés concernées et des lieux de mémoire où l'on vient plus spécifiquement commémorer les grands événements nationaux. Ces sanctuaires et leurs représentations jouent alors le rôle de points d'ancrage dans la mondialisation. Ainsi, depuis l'installation de la reproduction de la *tilma* de Guadalupe en 2014, la communauté mexicaine de Lyon et des environs célèbre chaque 12 décembre l'anniversaire des apparitions, effectuant ainsi, au sanctuaire de Fourvière, un pèlerinage

[52] Voir à ce sujet l'article de Macarena Gómez-Barris et de Clara Irázabal (2009).

[53] Sont ainsi accueillies, dans la crypte de la Basilique : Notre Dame de Fatima (Portugal, 1994), Notre Dame de Częstochowa (Pologne, 2002), Notre Dame de la Santé de Velankani (Inde, 2005), la Vierge aux larmes de sang de Györ (Hongrie, 2006), Notre Dame de Lorette (Italie, 2010), Notre Dame de « La Naval » (Manille, 2010), Notre Dame du Liban (2011), Notre Dame de Guadalupe (Mexique, 2014), Notre Dame de Chine (2016).

de substitution, comme le permettent également, aux communautés françaises, les nombreuses reproductions de la grotte de Lourdes à travers le monde.

Dans d'autres cas, plus atypiques, il arrive qu'une communauté « s'approprie » un sanctuaire et en fasse un élément de son iconographie. Il y a ici un véritable transfert de l'identité dans un nouvel espace. C'est ce qui se produit au sanctuaire de la rue du Bac qui est ainsi devenu, comme le précise le recteur lui-même, le sanctuaire d'adoption des Français d'Outre-mer. Les Réunionnais, Guadeloupéens et Martiniquais sont particulièrement représentés dans ce sanctuaire, ce que me confirme une femme interrogée sur place : *« Je suis Africaine et les Africains, c'est Lourdes, mais je vis à la Martinique par mon mari et les Antillais eux, c'est ici »*. Cette identification est tellement forte que lorsque France TV info Outre-mer, en 2015, veut recueillir les sentiments des Antillais suite aux menaces d'attentats dans les églises de région parisienne, le journaliste se rend à la Chapelle de la Médaille Miraculeuse[54]. Cette place importante des sanctuaires et de leurs images dans l'iconographie d'un pays ou d'une communauté comporte le risque d'une instrumentalisation. C'est ainsi que, hauts lieux de la communauté religieuse majoritaire, mais aussi de l'identité nationale, les sanctuaires et leurs représentations ont souvent été utilisés comme symbole de la résistance de la population catholique face à un pouvoir politique. Cela a été illustré au début de ce travail (chapitre 1) avec l'exemple de la Vierge de Guadalupe qui a été, au Mexique, l'étendard de tous les mouvements populaires. De même, durant la Christiade, les fidèles ont continué de se rendre en pèlerinage au sanctuaire de Guadalupe, mouvement populaire que le Président Obregón n'a jamais réussi à éteindre. Il en fut de même au sanctuaire polonais de Częstochowa, devenu le symbole de la résistance face au pouvoir communiste (Thiriet, 2004).

Les sanctuaires, du fait que le catholicisme se caractérise par une forte inculturation, de l'identité locale, régionale ou nationale, sont donc de véritables « conservatoires ». A la différence des sites touristiques où cette identité est la plupart du temps « mise en scène » par des reconstitutions, elle est, dans les sanctuaires, totalement vécue : les rites religieux ne sont pas une simple reconstitution de rites traditionnels. Pour les fidèles, ils ont toujours une réelle efficacité. Cette efficacité est justement garantie par le fait que les sanctuaires sont également des conservatoires des rites dans leur forme la plus traditionnelle.

b) « La valeur exemplaire du sanctuaire » (*CCDDS, 2008*)

« 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

[54] Source : http://la1ere.francetvinfo.fr/2015/04/24/les-catholiques-antillais-de-paris-sereins-malgre-les-menaces-d-attentats-contre-les-eglises-250537.html (consulté le 08/08/2016)

célébration de l'Eucharistie et de la pénitence, ainsi qu'en entretenant les pratiques éprouvées de piété populaire » (Can. 1234, §1). Dans cet article du Code de droit canonique est exprimée ce que le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie* nomme « la valeur exemplaire du sanctuaire ». Si les sanctuaires sont gratifiés du titre de « phares de la chrétienté », c'est bien pour manifester qu'ils constituent des « points de repère » de l'Eglise catholique, tant du point de vue spatial (les sanctuaires maillent véritablement l'espace de l'Eglise) que théologique. Par cette exigence consistant à « favoriser convenablement la vie liturgique », le Code de droit canonique entend prémunir les sanctuaires tant contre les anciens abus dénoncés par la Réforme que contre les dérives liturgiques observées après le concile Vatican II dans les églises paroissiales. Du point de vue du Vatican, si les églises locales peuvent parfois s'égarer, les sanctuaires, eux, doivent rester inébranlables.

Deux raisons principales à cette exigence : d'une part les ***sanctuaires sont les « vitrines » de l'Eglise et ont un rôle à jouer dans la gouvernance de l'Eglise***. Ce sont des lieux particulièrement médiatisés, notamment les plus grands d'entre eux, comme l'atteste par exemple l'existence d'un service de Presse très actif au sanctuaire de Lourdes. La moindre « entorse liturgique », non seulement ne passerait pas inaperçue, mais serait immédiatement relayée à petite échelle. Les sanctuaires sont également les lieux du pouvoir ecclésial : si le Vatican lui-même a été fondé autour d'un sanctuaire (le tombeau de saint Pierre), les Eglises nationales font également de leur grand sanctuaire leur « capitale » ou du moins un centre de pouvoir. C'est ainsi que les deux assemblées plénières annuelles de la Conférence des Evêques de France (au printemps et à l'automne), durant lesquelles sont prises les décisions concernant l'ensemble de l'Eglise nationale, se tiennent à Lourdes. Du fait de leur renommée et de leur importance symbolique, les sanctuaires sont, en outre, des lieux choisis pour l'organisation de grands événements et pour les temps forts de la vie de l'Eglise : Congrès Eucharistiques nationaux et internationaux (grandes rencontres de chrétiens du monde entier, laïcs et prêtres, qui ont pour but de faire avancer la réflexion théologique sur un thème précis) ou Journées Mondiales de la Jeunesse. Ils sont enfin des lieux privilégiés de l'accueil du souverain pontife lorsqu'il rend visite aux fidèles d'un pays. Les sanctuaires jouent ainsi, d'une certaine manière, un rôle politique, fonctionnant à la manière d'enclaves pontificales et de centres d'impulsion et de décision dans le territoire national. Il est donc indispensable que soit scrupuleusement respecté le règlement liturgique en leur sein.

D'autre part, ***ce statut de vitrine fait également des sanctuaires, pour les fidèles, des lieux de ressourcement***, élément bien pris en compte par les autorités ecclésiastiques. Les injonctions du *Directoire sur la piété populaire et la liturgie* sont, sur ce point, très claires : les recteurs ont le devoir « d'améliorer la qualité » des cérémonies, celles-ci devant être « exemplaires ». « Ils doivent comprendre, en effet, que les fidèles, qui se rendent dans les différents sanctuaires, doivent en

repartir réconfortés sur le plan spirituel et édifiés par les célébrations liturgiques auxquelles ils ont participé » (CCDDS, 2008 : 218). La Congrégation pour le Culte Divin reprend, dans cette injonction, l'idée développée par le pape Paul VI, qui affirmait aux recteurs de sanctuaires italiens, en 1972, que les sanctuaires étaient de véritables « hôpitaux spirituels » pour les fidèles déçus par leurs paroisses[55]. Il est ainsi important que soient conservée, dans les sanctuaires, une version canonique de la liturgie, celle-ci prenant généralement une forme très traditionnelle. Cette rigueur dans le respect du cérémonial et des rites est remarquée par les visiteurs : au sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray, parmi les mots donnés par les visiteurs, la mention d'une « belle liturgie » est revenue plusieurs fois. Le P. André Guillevic, recteur du sanctuaire, y est particulièrement attentif : si la messe est célébrée face au peuple et en langue vernaculaire, selon les recommandations du concile Vatican II, le latin et le répertoire grégorien sont toujours employés pour l'ordinaire des célébrations, de même que les vêtements liturgiques traditionnels (aubes rouges et surplis pour les servants d'autel par exemple, qui ont été très largement remplacés, dans les paroisses, par de simples aubes blanches). Il ne s'agit pas de s'opposer aux évolutions connues dans les églises locales mais bien de conserver des pratiques rituelles traditionnelles servant de repère. Les sanctuaires sont ainsi des lieux de résistance face au risque d'un « affadissement » des pratiques rituelles qui, bien souvent, ont été réduites, dans les paroisses, aux seules pratiques indispensables. Du fait de la « valeur exemplaire » des sanctuaires, les fidèles ont la garantie que ce qui s'y pratique est juste et conforme aux recommandations de l'Eglise. Ils ont alors un point de comparaison avec ce qui se fait dans leur propre paroisse et peuvent en tirer un enseignement et s'en inspirer. Comme l'explique la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, « les effets d'une célébration liturgique exemplaire ne se limitent pas à la célébration accomplie dans le sanctuaire : en effet, les prêtres et les fidèles qui participent à des cérémonies de qualité sont portés à les faire connaître dans leurs propres lieux d'origine » (CCDDS, 2008 : 218-219). Ce caractère « exemplaire » et le rôle de « conservatoire » joué par les sanctuaires contribuent à renforcer la valeur sacrée en lui conférant une certaine immutabilité, et à faire des sanctuaires des lieux à « haute-valeur ajoutée » : le sanctuaire représente théoriquement pour l'Eglise « ce qui se fait de mieux » en matière de sacré. Dès lors, les visiteurs sont convaincus de l'efficace du lieu : le sacré religieux n'y est pas dévoyé mais est conservé et entretenu, depuis plusieurs siècles pour certains lieux.

[55] Discours cité par Mgr Agostino Marchetto, secrétaire du Conseil Pontifical pour la Pastorale des migrants et des personnes en déplacement, dans son intervention : « Pourquoi un sanctuaire ? », à l'occasion du Congrès de l'Association des Recteurs de Sanctuaires qui s'est tenu à Paris, du 18 au 21 janvier 2010 [consultable en ligne : http://www.mepasie.org/animation/rubriques/haut/salle-des-martyrs/pourquoi-un-sanctuaire]

c) Les sanctuaires, lieux de l'innovation

Pas d'initiatives liturgiques personnelles dans les sanctuaires donc, ce qui ne signifie pas pour autant que les sanctuaires sont des lieux figés dans le temps. C'est en effet, dans les sanctuaires que sont généralement initiées les réformes visant une meilleure adaptation de l'Eglise au monde contemporain, en faisant de véritables lieux d'innovation et ce, principalement sur les deux plans suivants :

- ***Innovations dans l'inscription du sacré dans l'espace***

La mission de « conservatoires » du culte catholique assignée implicitement aux sanctuaires n'en fait pas pour autant des espaces irrémédiablement figés dans un agencement et une architecture particulière. Au contraire, comme l'a montré le cas du sanctuaire de Notre Dame de Fatima dans la partie précédente, l'espace des sanctuaires ne cesse d'évoluer et, alors qu'au nom de « l'authenticité » et de la conservation, on s'efforce désormais, dans la plupart des sites touristiques, de respecter et d'imiter l'architecture d'origine, dans les sanctuaires on ne fait aucune difficulté à construire les édifices les plus modernes possibles, quitte à aboutir à un assemblage hétéroclite de styles architecturaux. Le tableau que Joris-Karl Huysmans brosse du sanctuaire de Lourdes au début du XX^{e} siècle n'est ainsi guère flatteur mais éclaire la volonté toujours actuelle des « promoteurs » du sanctuaire d'être à la pointe de la modernité. Le romancier décrit ici cette « hémorragie de mauvais goût » qui, selon lui, caractérise l'architecture de la Basilique du Rosaire.

> « (…) que dire du Rosaire, de ce cirque hydropique dont le ventre rebondi bombe sous ses pieds ? Comment définir cette bâtisse dont la forme intérieure rappellerait vaguement celle d'un as de trèfle, avec cinq autels disposés dans la circonférence de chacune de ses feuilles ? On voudrait savoir de quel style cela procède, car il y a de tout là-dedans, du byzantin et du roman, du style d'hippodrome et de casino ; mais il y a surtout, à bien regarder de près, du dépôt de machines, de la rotonde de locomotives ; il ne manque que les rails et la plaque tournante au milieu, à la place du grand autel, pour permettre aux machines de sortir des coulisses et d'évoluer sur les voies de l'esplanade, en sifflant au disque. » (Huysmans, 1906 : 101-102)

L'architecture de la basilique du Rosaire rompt certainement avec celle des lieux de culte que J.-K. Huysmans a coutume de fréquenter. Elle répond cependant, à son époque, à une nécessité : la crypte et la basilique supérieure sont désormais trop exiguës pour contenir la foule des pèlerins. La priorité de ce nouvel édifice est ainsi de pouvoir accueillir un grand nombre de fidèles. Alors que les églises adoptent, traditionnellement, un plan en forme de croix, celle construite au sanctuaire se caractérise effectivement davantage par des formes arrondies. Conçue pour servir de socle à la crypte qui la surplombe (là encore, c'est un bouleversement architectural, les cryptes étant la plupart

du temps souterraines), ainsi qu'à la chapelle de l'Immaculée Conception, son plan est impossible à distinguer depuis l'extérieur (annexe 22, photographie 1). Si elle rompt extérieurement avec l'architecture habituelle des églises, le plan en croix se retrouve néanmoins à l'intérieur, dans ce que J.-K. Huysmans qualifie « d'as de trèfle ». L'architecture a beau paraître non-conventionnelle, tout y est pourtant pensé en termes de symboles. Elle respecte en cela les traditions de l'architecture religieuse, tout en faisant en sorte que l'édifice soit le plus « fonctionnel » possible.

C'est ainsi ce souci de construire des bâtiments à la fois fonctionnels et symboliques, représentatifs de leur époque, qui marque l'architecture des sanctuaires. Certaines basiliques ont constitué, au moment de leur construction, de véritables prouesses architecturales et laboratoires d'innovation. C'est ainsi le cas de la Basilique Saint Pie X à Lourdes (annexe 22 : photographies 2 et 3), première basilique souterraine construite au monde. Cent ans après les apparitions, la basilique du Rosaire, à son tour, ne dispose plus d'une capacité d'accueil suffisante. Sachant que les cérémonies du centenaire vont attirer une foule bien plus nombreuse que d'ordinaire, les autorités du sanctuaire conçoivent cette solution d'un édifice souterrain pour éviter de « défigurer » le cadre des apparitions. Outre des architectes, il a été nécessaire de faire appel à des ingénieurs pour surmonter les difficultés d'un tel projet (d'autant plus risqué qu'il se situe sur la rive gauche du gave de Pau, cours d'eau dont les crues peuvent être très importantes). Les techniques et matériaux de construction les plus modernes sont utilisés (la basilique est construite en béton, suivant la technique du « béton précontraint » mise au point par Freyssinet). L'aspect fonctionnel prime sur la symbolique : la basilique, de forme ovale, est particulièrement dépouillée. L'autel est placé en position centrale et les piliers sont situés de manière à gêner le moins possible la visibilité.

La plupart des grands sanctuaires nationaux se sont distingués, au XX^{e} siècle, par la construction d'une basilique destinée à accueillir plusieurs milliers de visiteurs, n'hésitant pas à rompre avec les styles et les traditions de l'architecture religieuse : basilique circulaire pour le sanctuaire de Guadalupe (annexe 22, photographie 6), dotée de tapis roulants en contrebas et derrière l'autel permettant aux visiteurs d'accéder en permanence à la *tilma* qui constitue le cœur du sanctuaire ; basilique entièrement rénovée de Knock (annexe 22, photographie 4), conçue pour accueillir 10 000 fidèles dans un village de 811 habitants (2011) et se distinguant par une architecture très contemporaine ponctuée d'arches rappelant le style gothique ; Basilique de la Très Sainte Trinité à Fatima (annexe 22, photographie 5), une des premières basiliques construites au XXI^{e} siècle et dont l'aspect extérieur est loin de faire penser à une église. Toutes ces grandes basiliques sont équipées de matériel de haute technologie pour assurer la sonorisation intérieure et extérieure, mais également la diffusion vidéo des différentes célébrations qui s'y déroulent. L'évolution des formes architecturales des espaces sacrés est ainsi le marqueur de l'évolution de l'inscription du sacré dans

l'espace : l'architecture contemporaine des lieux de culte montre que cette valeur sacrée n'est pas strictement dépendante de formes architecturales bien précises.

- ***Innovations dans la « mise en récit » et la transmission du sacré***

Joël Luzenko rappelle que la mission du service communication du sanctuaire de Lourdes est d'assurer la diffusion du message des apparitions tel qu'il a été transmis par Bernadette Soubirous en 1858. Si le contenu de la mission et du message ne changent pas, le service communication s'efforce néanmoins de toujours être à la pointe de l'innovation, comme l'explique J. Luzenko : *« aujourd'hui, on utilise tous les moyens modernes qui sont à notre disposition, donc on a une web TV, on a une radio, on a des réseaux sociaux, on a un site internet, une application pour les Smartphones, etc., etc. »* (extrait de l'entretien du 25 avril 2016, annexe 25, entretien 6). Le sanctuaire de Lourdes est, à l'échelle de l'Eglise de France et de l'Eglise universelle un des « laboratoires » d'innovation les plus importants et ce, depuis sa création. Comme le rappellent Paul Bernadou et Sylvaine Guinle-Lorinet (2015), l'image de la grotte est fixée grâce à la photographie avant même la reconnaissance des apparitions[56] et Bernadette Soubirous est la toute première sainte à être photographiée. Le sanctuaire développe ensuite ses propres organes de presse et est le premier à utiliser la radio (en 1987), diffusant en direct les prières se déroulant à la grotte. En 1996, il est également le premier sanctuaire français à se doter d'un site internet, l'objectif étant d'assurer la diffusion du message de Lourdes mais aussi de mettre en lien les différentes communautés priant Notre Dame de Lourdes à travers le monde. Ce n'est pas seulement une innovation dans la manière de communiquer qui est permise par les moyens mobilisés mais une innovation dans la pratique de l'espace elle-même et dans la pratique du pèlerinage. Très tôt, le site internet de Lourdes présente les différents lieux, à travers des descriptifs précis et des photographies. Cela permet aux visiteurs d'appréhender l'espace avant même leur venue au sanctuaire et d'avoir une idée précise de la géographie des lieux. Ils peuvent ainsi planifier très précisément leur visite. Le site internet offre également la possibilité de déposer des intentions de prière et d'allumer virtuellement un cierge, deux pratiques caractéristiques du pèlerinage. Enfin, en 2000, le sanctuaire se dote d'une caméra, filmant la grotte en continu durant la journée. Etant donné le succès de ce dispositif (le nombre de visites sur le site du sanctuaire double en quelques jours), une autre caméra est installée sur l'esplanade (Bernadou, Guinle-Lorinet, 2015). Quant à la basilique Saint Pie X, elle est également équipée d'un dispositif

[56] Le photographe Viron prend des clichés de la grotte dès 1858, tandis que la reconnaissance officielle est prononcée en 1862. Les descendants du photographe tiennent toujours un magasin à Lourdes aujourd'hui et font partie des trois maisons de photographes agréées par le recteur pour prendre des clichés des pèlerins dans l'enceinte du sanctuaire.

vidéo. Il est donc désormais possible aux internautes de suivre tous les offices et processions proposés aux pèlerins sur place.

Apparaît ainsi ce que l'on appelle désormais le « cyber-pèlerinage » ou « web-pèlerinage ». Peu d'études ont été menées sur cette nouvelle pratique jusqu'à présent et toutes buttent sur le même écueil définitionnel : peut-on véritablement considérer le cyber-pèlerinage comme un pèlerinage ? Le pèlerinage chrétien met en jeu la pratique concrète de l'espace physique. Il implique en effet un déplacement du corps hors de l'espace du quotidien et la réalisation de rites spécifiques propres à l'espace sacré. Les « cyber-visiteurs » de Lourdes peuvent effectivement voir la grotte et même y déposer virtuellement un cierge mais ils ne peuvent pas en toucher la roche, ni se baigner aux piscines… Si la distinction entre touristes et pèlerins est si délicate, c'est bien parce que touristes comme pèlerins *arpentent l'espace du sanctuaire* et *accomplissent certaines pratiques rituelles*. Il me paraît donc délicat de parler de « cyber-pèlerinage » étant donné qu'il n'y a, chez le « cyber-pèlerin » aucun rapport matériel à l'espace. Ces expériences cybernétiques s'apparentent davantage à la « retraite » qui elle, consiste également dans une rupture avec le quotidien mais n'implique pas nécessairement une rupture spatiale forte, étant donné que le retraitant reste toujours au même endroit. La retraite est, en outre, une démarche individuelle tout comme le « cyber-pèlerinage » et contrairement au pèlerinage qui, lui, implique la rencontre de l'autre. En outre, le pèlerinage comporte une idée forte de sacrifice : il faut faire l'effort de quitter le confort de son domicile, l'effort de voyager dans des conditions inconfortables et celui de supporter la fatigue du voyage et des pratiques rituelles. Cette notion d'effort physique est totalement abolie dans le « cyber-pèlerinage ». Malgré ces réserves de taille, les termes de « cyber-pèlerinage » et « web-pèlerinage » sont utilisés, ce qui pose la question du rapport au sacré. L'expérience du sacré faite chez soi, par écran interposé, est-elle de la même nature que l'expérience du sacré « incarnée » dans un espace sacré ? Si non, quels sont les points de différenciation ? Est-ce une différence d'intensité du sacré qui serait comme « dilué » par la distance ? Une étude comparative permettrait très certainement de répondre à ces questions et d'approfondir le rôle de l'espace comme médiateur du sacré.

Cyber-pèlerinage ou non, l'expérimentation de la webcam dans les sanctuaires de Lourdes a permis aux visiteurs de développer un nouveau rapport à l'espace sacré qui est désormais « virtuellement » accessible en continu et perd ainsi une part de son mystère. D'autres grands lieux de pèlerinage se sont, depuis, dotés d'une web TV (Saint Pierre de Rome, Guadalupe, Aparecida, entre autres) car, si les sanctuaires ont une influence sur ce qui se fait dans les paroisses, ils en ont également sur ce qui se fait dans les autres sanctuaires. Les plus grands d'entre eux jouant généralement le rôle de pionniers.

La tension entre résistance et résilience du sacré, qui se matérialise par la double dimension des sanctuaires comme « conservatoires » et « laboratoires », n'est pas nouvelle mais est véritablement constitutive des sanctuaires et des espaces sacrés. C'est certainement ce qui explique la manière dont ces lieux évoluent face la sécularisation de la société. Cette dernière ne représente tout compte fait qu'une « crise » supplémentaire qui aboutit à l'établissement d'une nouvelle situation d'équilibre de la valeur sacrée. Les différentes composantes du sacré mises en évidence tout au long de ce travail (« objective », « subjective », « religieux », « laïc », « institutionnalisé », « ressenti ») amènent à considérer la valeur sacrée davantage comme une situation d'équilibre créant les conditions d'une expérience du sacré qui reste individuelle, plutôt que comme un principe souverain définitivement attaché à une portion d'espace. La sécularisation, qui se double d'un processus de patrimonialisation, s'accommode parfaitement de la dimension « conservatoire » des sanctuaires (ceux-ci deviennent le lieu de conservation d'une tradition religieuse), tout en la stimulant (les sanctuaires doivent être vigilants pour que les traditions ne soient pas diluées dans la méconnaissance du sacré). La sécularisation stimule également le développement de la dimension « laboratoire » des sanctuaires puisque ceux-ci, confrontés à un nouveau type de visiteurs doivent s'y adapter, faisant ainsi évoluer la notion même de sacré. C'est ce qui permet d'envisager les sanctuaires comme des actants.

2- L'esprit *dans* les lieux : les lieux de pèlerinage, actants du sacré

Les sanctuaires, lieux « vitrines » de l'Eglise aux échelles nationale et internationale, sont ainsi à la fois les conservatoires et les laboratoires de la valeur sacrée : chargés de la mission de garantir la subsistance des formes de piété populaire ainsi que l'exactitude de la liturgie, conférant ainsi une certaine immuabilité au sacré, ils sont également à la pointe de la réflexion sur l'évolution du sacré, étant les premiers concernés par l'afflux de visiteurs de plus en plus sécularisés. Cet équilibre entre tradition et modernité, résistance et résilience du sacré, qui doit perpétuellement être recherché, met de nouveau en évidence, si besoin était, que la valeur sacrée n'est pas figée dans l'espace selon une logique purement déterministe. Il se passe quelque chose, de façon réciproque, entre le lieu et la valeur : l'espace est, dans un premier temps, aménagé en fonction de la valeur sacrée dont il a été investi mais lorsque l'espace subit des transformations, la valeur elle-même peut s'adapter à ces changements. Cette réciprocité interroge l'antique notion de *genius loci*, d'autant plus que, pour les visiteurs, l'espace n'a pas nécessairement qu'une valeur particulière mais un pouvoir, une *efficace* qui lui serait conférée par cette valeur. Par exemple, le Pécuchet de Flaubert (cf. citation placée en exergue de ce chapitre) se rend dans un sanctuaire *« pour obtenir le don de persévérance »*, Comment cette *efficace* du lieu de pèlerinage s'inscrit-elle dans l'espace ?

a) Pérennité ou irruption du sacré dans l'espace ?

« Lorsque le sacré se manifeste par une hiérophanie quelconque, il n'y a pas seulement rupture dans l'homogénéité de l'espace, mais aussi révélation d'une réalité absolue, qui s'oppose à la non-réalité de l'immense étendue environnante » (Eliade, 1957). Pour Mircea Eliade, du point de vue de l'homme religieux, le sacré serait en quelque sorte « latent », immanent dans l'espace et lui serait obligatoirement manifesté dans une hiérophanie, celle-ci désignant un espace comme sacré. Dans cette conception, l'homme n'est pas libre de choisir quelle portion du territoire est investie d'une valeur sacrée. L'auteur défend, en quelque sorte, la pérennité du sacré dans l'espace. Cette conception paraît, à première vue, relever d'un déterminisme aujourd'hui dépassé. Si l'espace n'est pas neutre, si les espaces se voient accorder des valeurs différentes, c'est bien parce que l'homme est un être « topophile ». Ce terme, utilisé à la fois par Gaston Bachelard (1957) et Yi-Fu Tuan (1974), caractérise « l'homme spatial » dont Michel Lussault brosse le portrait (2007). Non seulement l'homme ne peut se concevoir en-dehors de son rapport à l'espace mais des liens affectifs se créent entre les hommes et les lieux. Les valeurs attribuées à l'espace sont alors la manifestation de ces liens affectifs. Impossible donc, de parler d'un *genius loci* ou « esprit des lieux » qui a pourtant longtemps prévalu en géographie et qui prévaut encore dans bon nombre de réflexion sur les lieux sacrés. Certains travaux (relevant des sciences physiques, de la biologie, de la géologie mais aussi de l'ésotérisme) soutiennent ainsi l'existence d'une « grille énergétique » qui relierait tous les lieux sacrés et hauts-lieux de la planète (Boudet, 2016)[57]. Cette conception du monde repose sur le constat de départ que la valeur sacrée a été de préférence attribuée à certains types de lieux, comme le montre l'étude des différentes civilisations passées et présentes : les sommets, plus proches du ciel, sont logiquement attribués aux puissances divines vivant dans les cieux, ou sont le lieu de la rencontre avec le divin (les exemples sont très nombreux : du Mont Olympe au Mont Sinaï). De la même manière, les grottes qui s'enfoncent dans la terre sont souvent associées aux puissances maléfiques, tel arbre ou rocher remarquable sont attribués à une divinité et, d'une manière générale, tous les lieux sortant de l'ordinaire ou demeurant inaccessibles (et donc mystérieux) sont mis en lien avec les puissances supérieures, bénéfiques ou maléfiques, attribution qui ne fait que renforcer l'idée d'un *genius loci*. Plusieurs sanctuaires parmi ceux étudiés ici se trouvent dans ce cas de figure d'une implantation « symbolique » (tableau 17).

Ce qui a pu pousser certains chercheurs, tels que Yi-Fu Tuan, à faire l'hypothèse d'une pérennité du sacré est également le constat que les mêmes lieux ont été, et sont parfois encore,

[57] Les recherches les plus connues (et très contestées par la communauté scientifique) sur ce sujet sont celles des médecins allemands Manfred Curry et Ernst Hartmann qui postulent l'existence de réseaux vibratoires liés aux radiations de certains métaux (cuivre pour Curry, nickel pour Hartmann) et quadrillant l'espace terrestre. En France, le physicien Alain Boudet poursuit la réflexion sur ces réseaux énergétiques.

considérés comme sacrés par des religions successives, sujets alors d'une simple subversion du système de valeurs : ainsi, la colline du Tepeyac, à Mexico, choisie par les Aztèques pour ériger le Temple en l'honneur de la déesse-mère Tonantzin, est désormais occupée par le sanctuaire de Guadalupe, tout comme le *Templo Mayor* a été remplacé par la cathédrale de Mexico. C'est également le cas de quatre autres sanctuaires étudiés (tableau 17). Cependant, expliquer cette succession d'édifices de différentes religions en un même lieu par une quelconque « essence sacrée » du lieu est bien trop simpliste : cela conduit à occulter totalement la dimension politique et idéologique du processus de réinvestissement d'un haut lieu, mise en évidence par J. Lafaye (cf. chapitre 1). Mis à part Lourdes et Sainte-Anne-d'Auray, tous les sanctuaires se trouvant dans ce cas de figure correspondent à des lieux de pèlerinage créés au moment de l'implantation (ou de la reconquête dans le cas de Saint Jacques) du christianisme.

Tableau 17 : Historicité du sacré et types de hiérophanies dans les sanctuaires étudiés

	SANCTUAIRE	SYMBOLIQUE DU LIEU	SITUATION PRE-CHRETIENNE (PERENNITE DU SACRE)	HIEROPHANIE
SUBVERSION PAR MANIFESTATION DIVINE	**Sainte-Croix-de-Jérusalem**	Néant	Ancien temple de Vénus et de Cupidon	Découverte de la Vraie Croix par sainte Hélène : alors qu'elle était au Golgotha, à Jérusalem, en 327, elle découvrit plusieurs croix. Ne sachant laquelle était celle du Christ, elle fit déposer, successivement sur toutes les croix, le corps d'un enfant décédé. Au contact de l'une d'elles, l'enfant ressuscita, miracle considéré comme preuve qu'il s'agissait de la croix du Christ. C'est cette croix rapportée par sainte Hélène qui est vénérée dans la basilique que l'empereur Constantin (son fils) fait construire.
	Saint-Jacques-de-Compostelle	Néant	Cap Finisterre (voisin) considéré comme un lieu magique. Aurait déjà fait l'objet de pèlerinages pré-chrétiens.	Découverte, en 813, du tombeau de l'apôtre Jacques qui aurait voyagé jusqu'en Espagne (ce qui fait de lui le patron de l'Espagne) et légendes sur la participation de l'apôtre Jacques à la Reconquête, dans la lutte contre les Sarrasins (saint Jacques Matamore).
	Guadalupe	Colline	Sanctuaire de la déesse-mère Tonantzin (Aztèque)	Apparition de la Vierge : « J'aimerais qu'une église soit érigée ici, rapidement, afin que je puisse vous montrer et vous donner mon amour, ma compassion, mon aide et ma protection, parce que je suis votre mère miséricordieuse, à vous, à tous les habitants de cette terre et à tous ceux qui m'aiment, m'invoquent et ont confiance en moi. » (9/12/1531)
	Sainte-Anne-d'Auray	Néant	Hypothèses sur un culte d'une divinité celtique : Ana	Apparition de sainte Anne : « Dieu veut que je sois honorée ici. » (1623)
	Lourdes	Grotte	Réputée habitée par le diable	Apparition de la Vierge : « Allez dire aux prêtres qu'on bâtisse ici une chapelle et qu'on y vienne en procession. » (02/03/1858)
IRRUPTION PAR MANIFESTATION OU INTERCESSION DIVINE	**Mont-Saint-Michel**	Eminence rocheuse au milieu de la mer	Néant	Songe de l'évêque d'Avranches : « Je suis Michel, l'Archange, qui assiste en la présence de Dieu, je suis résolu d'habiter dans ce pays, de le prendre sous ma protection et d'en avoir soin. » (16/10/708)
	Rue du Bac	Néant	Néant	Apparition de la Vierge : « Venez au pied de l'autel. Là, les grâces seront répandues sur toutes les personnes qui les demanderont avec confiance et ferveur : grands et petits. » (18/07/1830)

	Pontmain	Néant	Néant	Apparition de la Vierge dans le ciel du village mais pas de message enjoignant les fidèles à venir prier spécifiquement en ce lieu.
	Knock	Néant	Néant	Apparition de la Vierge sur le pignon de l'église du village mais pas de message enjoignant les fidèles à venir prier spécifiquement en ce lieu.
	Fatima	Néant	Néant	Apparition de la Vierge : « Qu'on fasse ici une chapelle en mon honneur » (13/10/1917)
	Ile-Bouchard	Néant	Néant	Apparition de la Vierge : « Dites à monsieur le curé de construire une grotte, le plus tôt possible, là où je suis, d'y placer ma statue et celle de l'ange à côté. Lorsqu'elle sera faite, je la bénirai. » (09/12/1947)
	San Damiano	Néant	Néant	Apparition de la Vierge : « Je suis venue sur l'ordre du Père Eternel. C'est moi qui viens en ce lieu pour vous sauver. C'est mon Jardin de Paradis en cette terre. Je suis toujours ici avec les anges et les saints. » (14/06/1969)
	Medjugorje	Colline	Néant	Apparition de la Vierge : « J'ai choisi cette paroisse d'une manière spéciale et je veux la guider. (…) Convertissez-vous dans la paroisse, cela est mon second désir. Ainsi, tous ceux qui viendront ici se convertiront. » (08/03/1984)
	Fourvière	Colline	Néant	Protection contre les épidémies de scorbut (1638), peste (1643) et choléra (1832) et contre les Prussiens en 1870.
IRRUPTION PAR UN PERSONNAGE EXEMPLAIRE	**Lisieux**	Néant	Néant	Ce sont ses écrits qui ont fait connaître et vénérer sainte Thérèse (faite docteur de l'Eglise) et par ce biais que les visiteurs sont attirés jusqu'à son lieu de vie, notamment son autobiographie *Histoire d'une âme*, « un livre qui devait émouvoir, édifier et ébranler des dizaines de millions d'agnostiques et de chrétiens à travers le monde. » (Grimpret, 2014)

La subversion d'un lieu sacré par substitution d'un système de croyances par un autre favorise certes l'hypothèse d'une pérennité du sacré dans l'espace mais la conjonction de cette subversion avec certaines motivations idéologiques y met immédiatement un frein. Il n'en reste pas moins que l'implantation du sanctuaire chrétien est facilitée par le fait que l'espace avait déjà, pour la population locale, une connotation sacrée. La subversion, même si elle décidée par des autorités (religieuses ou étatiques), est toujours reliée à un élément miraculeux (apparition dans quelques cas mais surtout, très souvent, découverte, qualifiée de « miraculeuse », de reliques).

Le sanctuaire peut également être mis en place suite à une « irruption » dans un lieu auparavant dédié à d'autres fonctions ou qui ne possédait aucune caractéristique particulière. Cette « irruption » est généralement, dans le cas des sanctuaires catholiques, une manifestation divine. L'espace, pourtant banal (espace du quotidien pour les villageois de Pontmain ou de Knock, simple jardin familial à San Damiano), acquiert alors une valeur « surnaturelle » et « miraculeuse » et est immédiatement retranché de l'espace du quotidien. Le lieu lui-même est souvent mis en valeur par une parole de la manifestation divine qui le désigne spécifiquement et enjoint les fidèles à y bâtir un lieu de culte et/ou à venir y prier spécifiquement (tableau 17).

Enfin, un dernier type de hiérophanie peut être identifié à travers l'étude des sanctuaires sélectionnés : celle qui survient par l'intermédiaire d'un individu. C'est le cas ici de Lisieux. Si c'est bien sainte Thérèse qui est priée à Lisieux et ses reliques qui sont vénérées, Lisieux et Alençon, les deux villes dans lesquelles elle a vécu, sont envisagées comme « les terres de la sainte » et, par extension, comme des « terres de sainteté ». La dimension sacrée de l'espace est beaucoup moins forte que dans le cas d'un lieu d'apparition (qui a donc, du point de vue des croyants, été directement *au contact* de Dieu) mais elle est tout de même présente dans l'esprit des croyants. Du point de vue de l'homme religieux, le saint est une personne ayant une relation plus profonde avec Dieu et capable d'accomplir certains miracles. La terre qu'il a foulée a donc, par extension, une valeur particulière. Pour reprendre la distinction travaillée par Philippe Haddad, sans être véritablement une « terre sainte », c'est-à-dire « une terre qui serait sainte en elle-même », c'est une « terre de sainteté » ou « lieu d'une expérience de sainteté » (Haddad, 2011).

La pérennité du sacré dans certains sanctuaires est indéniable, mais elle n'est certainement pas intrinsèque. Régulièrement remis en cause, l'espace sacré (et la valeur sacrée elle-même) évolue et s'adapte, ce qui assure sa longévité. La sécularisation provoque une mutation du sacré (qui évolue vers un sacré « laïc ») mais pas une subversion du système de croyances attaché aux sanctuaires. Quel que soit le type de hiérophanie qui a conféré à l'espace sa valeur sacrée et en dépit de la continuité qui s'observe dans certains des plus grands sanctuaires, il n'y a pas « d'esprit des lieux » au sens où celui-ci serait entendu comme un caractère sacré intrinsèque de l'espace. L'investissement d'un espace de la valeur sacrée est le résultat d'une médiation : une autorité ou une société dotent l'espace d'une valeur sacrée. Celle-ci s'accompagne d'un ensemble de « propriétés » qui confèrent alors à l'espace une *efficace* propre.

b) Des lieux qui deviennent efficaces

S'il n'y a pas d'esprit des lieux, à partir du moment où les lieux sont identifiés comme sacrés, il y a un « Esprit *dans* les lieux ». Les chapitres précédents ont souligné l'importance, pour les lieux de pèlerinage catholiques, de la reconnaissance officielle du lieu lorsque ceux-ci ne sont pas des lieux de culte « conventionnels », c'est-à-dire des édifices consacrés. Il convient de faire ici une distinction importante : cette reconnaissance n'a pas, pour l'Eglise, pour but d'officialiser le caractère « sacré » du lieu mais plutôt sa « sainteté », distinction importante explicitée dans les travaux de Marc Levatois. Pour ce dernier, le lieu saint est « essentiellement le but du pèlerinage ». Il « ne suppose pas nécessairement la célébration cultuelle et est fréquenté d'une façon indifférenciée par le clerc et le laïque » (Levatois, 2012). Ce qui, selon moi, fait d'un espace un lieu saint, c'est précisément la hiérophanie, soit la survenue dans l'espace d'un objet ou d'un événement identifié comme relevant

du domaine sacré. Il serait donc plus juste encore de parler de lieu *devenu* saint. Ce caractère de sainteté acquis par la survenue du sacré attire les visiteurs, qui peuvent être non seulement clercs ou laïques, mais encore croyants ou athées. Pour l'Eglise, un lieu saint est un lieu symbolique : c'est un lieu de mémoire, qui signifie l'alliance entre Dieu et les hommes.

Ce lieu saint, symbolique, ne devient un espace sacré « canonique » qu'une fois qu'il a été consacré par la célébration de la dédicace. Celle-ci doit être réalisée par l'évêque du diocèse auquel est rattaché le lieu et en présence des prêtres, diacres et fidèles intéressés. Ce rituel de la dédicace est un ensemble de paroles et de gestes performatifs et reprend les gestes rituels des sacrements de l'initiation célébrés pour une personne (aspersion d'eau, onction par le Saint Chrême, célébration de l'Eucharistie), rendant visible, pour les croyants, l'action de l'Esprit saint : l'Esprit *dans* le lieu. Ce n'est qu'une fois que l'édifice est consacré que les sacrements peuvent y être célébrés : le lieu de culte participe de l'efficacité liturgique. La théologie entend par « efficacité » ou « efficace », le fait de toujours produire son effet : ainsi, il est question de l'efficacité des sacrements car effectués par le Christ lui-même en la personne du prêtre. L'exemple le mieux connu de cette efficacité est la transsubstantiation, soit le fait que par les paroles et les gestes de la consécration réalisés par le prêtre (qui sont performatifs), le pain et le vin deviennent réellement (et non pas symboliquement) le Corps et le Sang du Christ : ils changent de substance. La consécration produit, du point de vue de l'Eglise, le même effet sur l'espace : ce dernier change de nature pour devenir un espace sacré. A partir du moment où l'espace est consacré, l'Eglise considère que Dieu y est présent (il y est même « physiquement présent » par la conservation du pain consacré dans le tabernacle. La nécessité d'un rituel de consécration pour que l'espace devienne sacré a, dès lors, plusieurs implications.

Ce rituel insiste, premièrement, sur le fait que le caractère sacré d'un espace n'est pas intrinsèque et manifeste qu'il n'est pas non plus irréversible. Le Code de droit canonique précise d'ailleurs à quelles conditions le lieu peut perdre son caractère sacré :

> « Can. 1211 – Les lieux sacrés sont profanés par des actions gravement injurieuses qui y sont commises au scandale des fidèles et qui, au jugement de l'Ordinaire du lieu, sont si graves et contraires à la sainteté du lieu qu'il ne soit pas permis d'y célébrer le culte tant que l'injure n'a pas été réparée par le rite pénitentiel prévu par les livres liturgiques.
> Can. 1212 – Les lieux sacrés perdent leur dédicace ou leur bénédiction si la plus grande partie en est détruite, ou s'ils sont réduits à des usages profanes de façon permanente, soit par décret de l'Ordinaire compétent, soit de fait. »

Pour que le lieu acquière mais aussi conserve sa sacralité, il faut donc non seulement qu'il soit consacré, mais également qu'il fasse l'objet de pratiques rituelles sacrées. Un lieu qui ne sert plus au culte (par manque de fidèles, par exemple), peut tout à fait être désacralisé et rendu à un usage profane voire détruit. Néanmoins, si le bâtiment n'est plus sacré, la dimension symbolique du lieu reste toujours très forte, ce qui explique les passions que déchainent généralement les projets de

destruction et de reconversion d'église, notamment dans les pays fortement sécularisés où les clochers sont pratiquement les seuls signes religieux demeurant dans l'espace public. Le bâtiment religieux est alors envisagé comme un symbole de la communauté religieuse toute entière et la destruction de l'édifice ou sa reconversion sont vues comme une agression vis-à-vis de la religion elle-même. Aucune destruction n'a pourtant lieu sans l'assentiment des autorités ecclésiastiques et sans que le lieu ait été préalablement désacralisé.

La seconde implication de la nécessité d'un rituel de consécration concerne directement les sanctuaires : tant que le lieu de pèlerinage n'est pas consacré, il s'agit, pour l'Eglise, d'un lieu saint mais non d'un lieu sacré. Il n'est pas possible d'y célébrer les sacrements, en particulier l'Eucharistie, ce qui signifie qu'il n'y a pas de présence réelle de Dieu dans le lieu. Il est néanmoins très rare qu'il n'y ait pas d'édifice consacré dans les sanctuaires reconnus, comme l'étude du plan générique des sanctuaires l'a montré. Les lieux de pèlerinage sans chapelle ou église, sont généralement des lieux de pèlerinage locaux ou non-reconnus (pas de lieu de culte dans le Jardin de Paradis de San Damiano). Un autel a même été édifié à l'intérieur de la grotte de Lourdes, ce qui confère au lieu de l'apparition un caractère canoniquement sacré. De même à Knock, un autel a été construit au pied du mur extérieur de l'église paroissiale sur lequel a eu lieu l'apparition. La mise en place de ces lieux de cultes consacrés dans les sanctuaires permet donc la célébration des rites et assure ainsi la pérennité du lieu : tant que le lieu est l'objet de pratiques rituelles, il demeure « vivant ».

Enfin, comme le rappelle Marc Levatois, lieu saint et lieu sacré sont également amenés à se confondre, dans la mesure où le culte des saints fait partie intégrante de la célébration de l'Eucharistie (Levatois, 2012).

Cette distinction entre lieu saint et lieu sacré, importante du point de vue canonique, n'est pas toujours très nette dans les perceptions et les représentations des visiteurs (croyants ou non). Elle se traduit très bien dans les variations de la valeur observées dans l'espace des sanctuaires : effectivement, dans la plupart des cas, les lieux considérés comme les plus importants par les visiteurs correspondent à des lieux consacrés mais la sacralité, pour une grande partie des visiteurs, provient de la manifestation divine qui s'est produite ou de la présence de reliques, et non du fait que le lieu ait été consacré. Encore une fois, le sacré « ressenti » diffère du sacré « institutionnalisé ».

Si l'identification et la délimitation de la valeur sacrée de l'espace revêtent une telle importance, c'est bien parce qu'à cette valeur s'attachent, du point de vue de l'Eglise comme du point de vue des visiteurs, certaines propriétés. Pour les autorités ecclésiastiques, l'espace, dès lors qu'il est consacré, est le support de la célébration des sacrements. Les paroles et les actes deviennent performatifs lorsqu'ils sont réalisés dans des espaces sacrés, d'où l'habitude des prêtres d'emporter une pierre d'autel pour des célébrations devant se tenir hors d'un édifice consacré (pratique qui a néanmoins diminué après Vatican II). L'espace sacré, en vertu de son caractère sacré,

permet la pleine réalisation d'actes liturgiques, il est devenu efficace. Pour les visiteurs, comme l'a montré le travail sur la question de l'authenticité, les espaces sacrés sont les supports d'une expérience. Du fait de leur caractère sacré, ils peuvent permettre la rencontre avec le divin, particulièrement si le divin s'est manifesté dans l'espace. Les sacrements ont beau être strictement les mêmes que dans tout autre lieu de culte, ils sont vécus avec une intensité particulière du fait de la sacralité « renforcée » du lieu. Les visiteurs sont également prompts à accorder à l'espace sacré des effets « miraculeux » : étant donné que l'espace est sacré, le fait de s'y rendre, de l'arpenter ou de le toucher permettrait ainsi d'obtenir des grâces, physiques ou psychiques. Ainsi, à la rue du Bac, un des visiteurs interrogés me dit avoir remarqué qu'*« il y a beaucoup de superstition et de pratiques païennes, des gens qui croient que parce qu'ils ont touché la barre de l'autel ils vont être sauvés »*. Le lieu, efficace, devient ainsi un actant : il est doté d'une matérialité réellement efficiente.

c) L'efficace du lieu : élément clé au cœur de la différenciation pèlerinage/tourisme

« Lourdes a fortifié notre couple », cette déclaration d'un jeune couple de Suisses, parents de deux enfants, fait la une, en avril 2016, du deuxième numéro du *Journal des grâces*, publié et mis gratuitement à disposition des visiteurs dans les sanctuaires et à l'office de tourisme de Lourdes depuis début 2016 (annexe 23). Le sanctuaire, véritable actant, atteint, dans ce témoignage, le statut de « quasi-personnage » c'est-à-dire, comme l'explique Michel Lussault, un actant « non-humain » à qui est conféré, par d'autres actants humains, « une sorte de caractère et une image qui [l'] emblématise socialement » (Lussault, 2003). Ce type de « personnification » a été relativement fréquent durant les enquêtes, pas nécessairement pour faire état d'un miracle spectaculaire, mais très souvent pour souligner le pouvoir « apaisant » des lieux. Non seulement les sanctuaires sont des quasi-personnages mais, pour les visiteurs, l'espace est souvent considéré comme ayant sur eux une action concrète. Il pourrait en être dit autant des stations thermales ou climatiques, par exemple, qui ont un effet concret sur la santé des curistes. Il existe cependant une différence de taille : si les eaux thermales et certains climats ont effectivement des propriétés physiques particulières, ce n'est pas le cas de l'espace des sanctuaires et des sources ou roches contenues en leur sein. L'eau de Lourdes a, par exemple, été testée et, s'il s'agit bien d'une eau de très bonne qualité, elle ne possède pas plus de propriétés curatives qu'une autre eau. La différence est que, dans les sanctuaires, l'espace est investi d'une valeur (valeur sacrée) qui est perçue comme agissante, au même titre que des propriétés physiques spécifiques, et qui confère à ces lieux une « efficace » propre. Il est ici utile de partir de l'expérience des visiteurs pour décrypter le rôle que tient la valeur dans l'efficace du lieu.

Le témoignage du jeune couple suisse venu à Lourdes (annexe 23) est sur ce point très éclairant et représentatif du verbatim que j'ai recueilli dans les différents sanctuaires étudiés : la

motivation première de ce couple est une croyance, une foi dans le pouvoir du lieu. Fait significatif de l'évolution des pratiques et de la place de la religion dans la société, ils ne mettent pas sur leur démarche l'étiquette de « pèlerinage ». A la lecture du témoignage, il s'avère pourtant qu'elle en présente de nombreuses caractéristiques : un déplacement vers un sanctuaire, sur une distance relativement importante accompagné de l'accomplissement de pratiques rituelles dans le sanctuaire. Seule la question de la motivation est ici plus floue : le but premier de la venue au sanctuaire est, pour eux, l'obtention d'un bienfait psychique et physique. A leur départ vers le sanctuaire, il n'y a pas réellement d'intention religieuse. Ils n'ont d'ailleurs visiblement pas pensé à rejoindre un groupe de pèlerinage, représentatifs en cela de la tendance à l'individualisation de la visite que soulignaient le responsable de la communication des sanctuaires (Joël Luzenko, annexe 25, entretien 6) ainsi que le directeur diocésain des pèlerinages de Lyon (P. François Cristin). Le terme de pèlerinage n'est pas non plus employé rétrospectivement par ces deux visiteurs. Pourtant, la motivation religieuse est survenue au cours de la visite : *« j'ai soudain compris qu'il me fallait remercier ! (…) Oui, remercier pour la guérison que j'avais reçue à Lourdes, petite, voilà vingt ans »*. Le voyage au sanctuaire devient ainsi, sans même que les visiteurs en aient conscience, un pèlerinage d'action de grâce, exemple qui illustre les changements introduits par la sécularisation : le déplacement peut faire sens rétrospectivement, c'est dans le lieu que l'on devient pèlerin.

Ce qui a motivé ce changement et éclairé la mobilité est le fait de pratiquer l'espace du sanctuaire. Le lieu est, dans l'esprit des visiteurs, précédé d'une réputation, mais celle-ci n'est pas immédiatement identifiée au sacré. Sergio, le jeune homme, connaissait Lourdes comme *« un endroit avec une énergie positive »* plus que comme un lieu rattaché à la foi catholique. Ici s'observe de nouveau un effet de la sécularisation qui renforce la distinction entre le sacré tel qu'il est perçu par l'Eglise (découlant d'un rituel bien précis) et tel qu'il l'est par les visiteurs (découlant des lieux eux-mêmes, comme s'il en était une propriété physique). Le vocabulaire employé fait ici penser au mouvement New-Age et aux hypothèses sur les « lignes énergétiques », qui sont une manière de réinjecter du spirituel dans un monde conçu comme étant de plus en plus matérialiste. Les sanctuaires de toutes religions sont en effet, depuis les années 1960, fréquentés par des visiteurs adeptes de ces théories, comme en témoignait le recteur du Mont-Saint-Michel au cours de notre entretien : *« Alors on a ce type qui est très nouveau, de gens qui font une démarche spirituelle mais qui n'a pas de support de foi. Il y a quelques années on avait beaucoup, on en a un peu moins maintenant, de groupes ésotériques, New Age, qui venaient ici pour les vibrations telluriques »* (annexe 25, entretien 3). Ce profil de visiteur se retrouve plus spécifiquement encore dans des lieux à la topographie symbolique : Mont-Saint-Michel, Lourdes (pour sa source et sa grotte), Medjugorje (pour ses collines), etc. d'où la vigilance qu'exercent les autorités ecclésiastiques pour éviter les dérives. Contrairement à l'Eglise qui admet que le lieu peut avoir une action efficace mais que celle-ci

est *produite par Dieu*, *par la médiation* d'un objet et *grâce à la foi de la personne*, ces visiteurs pensent l'efficacité comme *intrinsèque au lieu*, ce qui les conduit à mettre en place certaines pratiques qui, aux yeux de l'Eglise, relèvent de la superstition. A Medjugorje, la plupart des pèlerins vont par exemple frotter des mouchoirs en tissu contre les jambes de la statue du Christ Ressuscité, afin de récolter sur le mouchoir quelques gouttes du liquide qui en suinte de manière inexpliquée. Ces mouchoirs sont ensuite ramenés et distribués aux proches, notamment ceux en difficulté, dans l'espoir d'une guérison. Il s'agit de faire bénéficier des « propriétés sacrées » du lieu ceux qui n'ont pas pu venir. La nécessité du contact direct avec le lieu se perçoit dans le témoignage de Sergio et Janine, à travers l'importance accordée au fait de toucher la roche : *« Je voyais qu'ils avaient beaucoup d'espoir en touchant une pierre (le rocher) »*, explique Sergio. Il en fait donc naturellement de même (par imitation) et le contact de la pierre a sur lui un effet direct, comme si l'énergie qui, pour lui, est caractéristique du lieu, s'était transmise par contact : *« J'ai senti à travers moi une énergie vraiment positive »*. Le jeune homme vit ce que Mircea Eliade appellerait une hiérophanie : le lieu révèle son caractère sacré, ici grâce au contact. Sa femme souligne également l'importance du moment où elle a *« touché la Grotte »*.

Du point de vue du couple de visiteurs, le contact avec l'espace du sanctuaire est efficace. Les marqueurs spatiaux jouent en cela un rôle très important. Le changement de qualité de l'espace est ressenti au passage de l'enceinte délimitant l'espace sacré de l'espace profane (*« Dès que je suis entré dans le périmètre du Sanctuaire, j'ai aussitôt été saisi. C'était dans l'atmosphère »* témoigne Sergio) : en franchissant les portes du sanctuaire, le visiteur convaincu de la sacralité du lieu pénètre dans une bulle où tout est immédiatement différent. Ce passage est favorisé et souligné par une délimitation physique marquée : distinction entre territoire du sanctuaire et territoire « profane ». Dès lors se produit un changement du regard porté sur l'espace et du comportement, qui a tout du renversement. Les notions de distance et d'altérité sont totalement abolies : *« Plus je m'approchais de la Grotte, plus tout m'apparaissait familier »*, témoigne pour sa part Janine. Alors que, suivant la théorie des coquilles de l'homme établie par Abraham Moles dans sa *Psychosociologie de l'espace*, le sanctuaire de Lourdes devrait se situer, pour Janine, dans le « vaste monde » (espace lointain des projets, de l'aventure, mais aussi de l'incertitude), il est en réalité dans la coquille de la « spontanéité » (ce qui est familier : quartier, lieux du quotidien) alors qu'elle n'y est pourtant venue qu'une seule fois, vingt ans auparavant (Moles, Rhomer, 1972). Toujours dans ce renversement qui survient dans l'espace du sanctuaire, certaines actions deviennent une norme alors qu'elles ne le sont pas dans l'espace public : se saluer, se sourire et s'adresser la parole entre gens qui ne se connaissent pas, par exemple. A l'inverse, des éléments physiques relevant du quotidien (eau, roche, église, etc.) sont perçus comme extraordinaires. De même, du fait qu'il est célébré dans le sanctuaire, un rite ordinaire devient extraordinaire pour le visiteur. Ainsi, au Mont-Saint-Michel, les

visiteurs qui assistent à la messe célébrée par les moines et moniales ont le sentiment d'avoir assisté à une messe différente mais le rituel est strictement le même que dans toutes les églises. La valeur sacrée, lorsqu'elle est saisie par le visiteur, est à l'origine de ce renversement. Les perceptions du visiteur, déterminantes, transforment alors l'espace ordinaire en espace sacré. Elles « activent » véritablement la valeur sacrée du lieu. Cela se manifeste particulièrement bien dans le témoignage de Janine : *« j'ai perçu le murmure de l'eau qui coulait comme des larmes »*, *« je percevais l'eau à température idéale, bonne, pas du tout froide »*. L'eau devient, pour la jeune femme, des larmes qui ont une signification précise et lui font l'effet d'une révélation. Le sacré n'est ainsi complètement « activé » que par la réalisation de certaines pratiques nécessitant une implication du visiteur qui se glisse « dans la peau du pèlerin ». Comme le montre ce témoignage, c'est au moment du contact physique avec le lieu que l'expérience est faite. Dans le lieu lui-même, des points très précis sont identifiés comme les lieux « hautement efficaces » : grotte et piscines à Lourdes, Chapelle des apparitions à Fatima et à Knock (ainsi que fontaines dans ces derniers), etc. Ces lieux sont parfaitement mis en évidence par les enquêtes : ce sont généralement ceux qui dans la liste proposée aux visiteurs, sont classés en première position par les personnes interrogées (cf. tableau suivant). Ce sont les lieux ou points précis où il est possible de toucher faire une expérience tactile du lieu ou de s'approcher physiquement le plus possible de la manifestation divine.

Tableau 18 : Lieux perçus comme les plus "efficaces" dans les sanctuaires par les visiteurs
(Source : M.-H. Chevrier, d'après enquêtes et observations sur le terrain entre 2013 et 2016)

SANCTUAIRES	LIEUX PERÇUS COMME « HAUTEMENT EFFICACES »
Sainte-Croix-de-Jérusalem	Chapelle des reliques
Saint-Jacques-de-Compostelle	Tombeau de l'Apôtre / Chœur (car statue de Saint Jacques)
Guadalupe	Nouvelle Basilique (car présence de la *tilma)*
Sainte-Anne-d'Auray	Basilique (car statue « miraculeuse » de Ste Anne) / Fontaine
Lourdes	Grotte / Piscines
Mont-Saint-Michel	Abbatiale / Eglise Saint Pierre (car statue de Saint Michel)
Rue du Bac	Chœur de la chapelle (car autel des apparitions)
Pontmain	Basilique / Eglise paroissiale
Knock	Chapelle des Apparitions / Fontaines / Chapelle de la réconciliation
Fatima	Chapelle des Apparitions
Ile-Bouchard	Eglise Saint Gilles (car grotte des apparitions)
San Damiano	Jardin de Paradis
Medjugorje	Colline des Apparitions / Christ ressuscité / Krizevac/ Eglise St Jacques
Fourvière	Basilique
Lisieux	Basilique (car châsse de Ste Thérèse) / Carmel

Cette « efficace » des lieux est ce qui assure la pérennité des sanctuaires. D'une part, comme le montre le témoignage de Sergio et Janine, elle attire les visiteurs qui sont en recherche d'une guérison, les visiteurs convaincus de la valeur sacrée et religieuse du sanctuaire, mais également

ceux qui cherchent des lieux leur permettant de progresser dans leur quête de transcendance. Mais elle attire aussi les curieux et les sceptiques qui veulent voir par eux-mêmes afin de décider si oui ou non le lieu a des propriétés « miraculeuses ». En outre, si les visiteurs ressentent des effets durables de leur visite, le témoignage des deux Suisses insiste sur le fait que ces effets peuvent s'émousser suite au retour dans le lieu de résidence et à la vie quotidienne : *« Malheureusement, les bienfaits reçus ont fini par s'estomper »*, constate Sergio. Un retour à Lourdes lui permet donc de « refaire le plein ». La valeur sacrée représente ainsi, pour l'espace des sanctuaires, une ressource inépuisable qui assure un flux continu de visiteurs. Le discours promotionnel n'a finalement pas grand-chose à faire pour « fidéliser » le visiteur : l'actant sanctuaire s'en charge. Ainsi les sanctuaires à la fois « résistent-ils » et tirent-ils profit de la sécularisation.

Cette étude des perceptions des visiteurs montre ainsi que ce qui permet d'éclairer le continuum observé dans les pratiques et les représentations des visiteurs est la perception qu'ils ont de l'efficace des lieux. Ce sont ces perceptions qui « activent » ou non la valeur sacrée.

Un visiteur (plutôt un touriste mais pas exclusivement) attiré par ce que le lieu représente en termes de patrimoine et d'histoire mais ayant une mauvaise compréhension du sacré et demeurant hermétique aux rites est porté à juger davantage la « matérialité » du lieu et du sacré. Il se rend dans les lieux pour voir des points bien précis et pour en éprouver l'authenticité. Cette authenticité, si elle est validée par le visiteur, sera alors la clé d'accès à l'expérience du sacré. Ce visiteur est ainsi plus sensible à ce qui, selon lui, « dénature » le lieu. Dans ce cas, à part quelques sanctuaires à forte valeur architecturale, historique et patrimoniale, (Mont-Saint-Michel, Saint-Jacques-de-Compostelle, Fourvière, Sainte-Anne-d'Auray, pour leur architecture, mais aussi Guadalupe pour les pratiques rituelles traditionnelles), la mobilité est très souvent déceptive. La valeur sacrée, si elle est présente, demeure inactive et l'espace reste au rang d'objet.

En revanche, un visiteur (plutôt un pèlerin mais pas exclusivement) attiré par ce que le lieu représente en termes symboliques et spirituels plus que par sa matérialité est porté à juger l'atmosphère du lieu. Il met en œuvre lui-même plus facilement, par mimétisme ou par conviction, des pratiques spatiales propres à ce lieu. Ces pratiques peuvent lui permettre de faire l'expérience du sacré. La valeur sacrée est active dans le lieu et le sanctuaire devient un actant. Cette mobilité (et le pèlerinage particulièrement) est très rarement déceptive car l'intérêt du visiteur ne se limite pas à des considérations matérielles. Il fait une expérience du sacré. C'est cette expérience sacrée qui procure alors au visiteur un sentiment d'authenticité. C'est également ce qui assure le maintien du sanctuaire dans un contexte de sécularisation.

Outre la hiérophanie qui est à l'origine du sanctuaire, certaines conditions permettent donc de rendre « optimale » l'expérience du sacré. Une condition « juridique » tout d'abord ; à savoir le fait que le lieu soit « authentifié », mais également des conditions purement spatiales : le fait qu'une

enceinte délimite clairement l'espace sacré de l'espace profane, rendant évident le passage de l'un à l'autre, ainsi que le fait qu'au moins un point du sanctuaire permette une expérience sensible (attouchement d'objet, consommation d'eau, bougies à brûler). Celles-ci pourraient être appelées les conditions d'activation de la valeur sacrée, activation nécessaire pour le que le sanctuaire devienne « actant », mais activation qui dépend en grande partie du visiteur.

3- La *transformation* des sanctuaires chrétiens en espace touristique : mission impossible ?

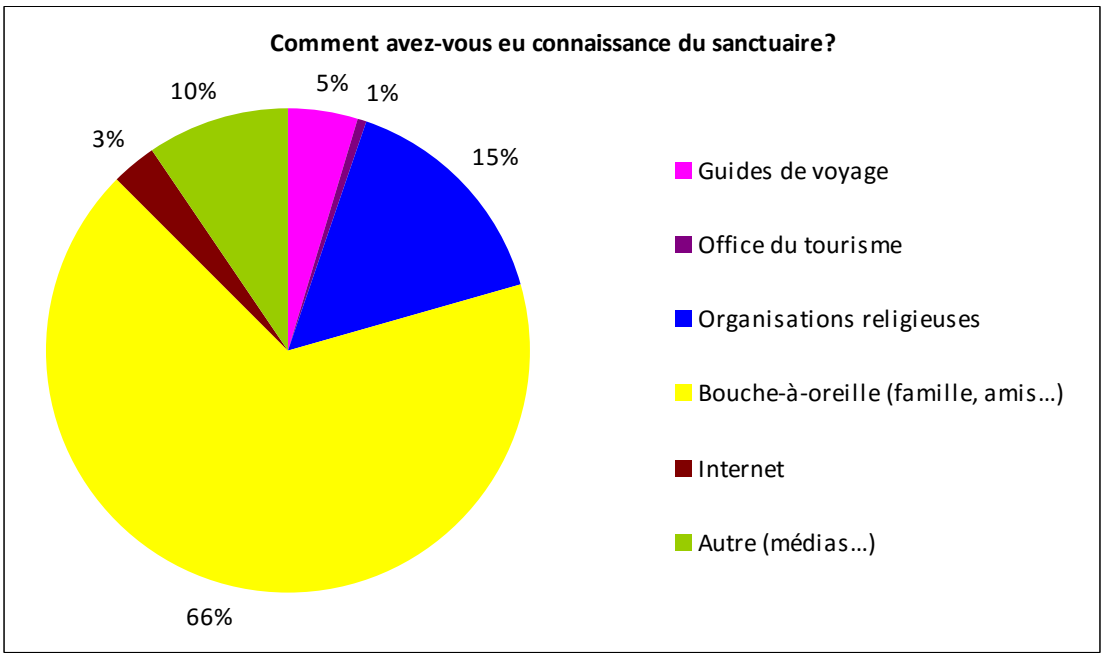
L'efficacité propre des sanctuaires, liée à leur valeur sacrée, est un élément qui les différencie des lieux touristiques, même si les plus grands sanctuaires sont comptés au nombre des sites touristiques de chaque pays, comme en témoigne l'offre des agences de voyage et des guides touristiques. L'ensemble de cette étude a d'ailleurs montré qu'effectivement, un grand nombre de visiteurs des lieux de pèlerinage se déclarent touristes. L'*utilisation* de l'espace sacré comme espace touristique est donc certaine et n'est pas à remettre en cause. Il s'agit en somme d'un simple « changement de qualité » du lieu, au sens où l'entend l'équipe MIT (2011) et qui fait passer un lieu de type sanctuaire à un lieu de type sanctuaire « touristifié ». Ce que tout le travail mené tend en revanche à montrer, c'est l'impossible *transformation* de l'espace sacré en espace purement touristique.

Une transformation suppose en effet le passage d'une forme à une autre, à l'issue duquel la forme première n'existe plus car elle a cédé sa place à la forme seconde. Or, même certains édifices se rattachant à des cultes aujourd'hui éteints font encore l'objet de pratiques cultuelles (des milliers d'adeptes se réunissent ainsi devant la pyramide maya de Chichen Itza, au Mexique, le 21 mars, jour de l'équinoxe de printemps, pour célébrer le Dieu Kukulcan). Pourrait-on réellement envisager une pérennité intrinsèque du sacré ? Il existe tout de même des exemples d'espaces sacrés transformés en espaces touristiques : les anciens temples des religions pré-chrétiennes (romaine, grecque, pré-colombiennes, etc.) lorsqu'ils n'ont pas été convertis en églises (tel le Panthéon à Rome) ou détruits. Le Canada pour sa part, se distingue particulièrement par ses nombreuses reconversions d'églises pour les usages les plus divers (bibliothèque dans l'ancienne *Church of the Ascension* de Montréal ou encore salle de lutte dans l'ancienne église du Très-Saint-Rédempteur, toujours à Montréal). Les églises étant des édifices fonctionnels qui n'ont acquis leur caractère sacré que par un rituel de consécration qui peut être annulé, leur transformation ne pose théoriquement et théologiquement aucun problème. C'est bien l'édifice qui est sacré et non la portion de territoire qu'il occupe. La

possibilité d'une transformation est beaucoup moins évidente en ce qui concerne les sanctuaires car l'espace sur lequel ils ont été édifiés a été marqué par une hiérophanie. L'espace lui-même est saint et devient en quelque sorte « inviolable » du fait de cette hiérophanie. La résistance des sanctuaires, voire la réactivation en leur sein d'un sacré religieux face à la sécularisation questionne la possibilité même de transformation de ces espaces.

a) Les sanctuaires, résistants à la médiatisation

A part le cas où un visiteur se serait arrêté par hasard et de manière totalement imprévue dans un sanctuaire, ceux qui s'y rendent en ont entendu parler au préalable, ce qui est très souvent le cas pour les sites touristiques en général. Cependant, là où la visite d'un site touristique est généralement motivée par des informations sur le lieu, collectées dans les guides touristiques ou à l'office de tourisme local, le désir de se rendre au sanctuaire est, lui, principalement motivé par le bouche-à-oreille, comme le montre le diagramme suivant, construit à partir des réponses obtenues dans l'ensemble des sanctuaires où l'enquête a été menée.



Graphe 16 : Modalité de connaissance du sanctuaire visité
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016, d'après enquêtes)

Lorsque j'ai posé, à Lourdes et au Mont-Saint-Michel, la question de savoir comment les visiteurs avaient eu connaissance du sanctuaire, la plupart des personnes interrogées ont souri et manifesté le fait qu'ils trouvaient la question saugrenue, la réaction générale étant, en substance : « On est Français, tout le monde connaît ! ». La quasi-totalité des 379 Français que j'ai interrogés dans l'ensemble des sanctuaires étudiés, ont d'ailleurs commencé leur liste de sanctuaires par

Lourdes, soit pour me dire qu'ils y étaient allés, soit au contraire pour préciser qu'ils n'y étaient justement jamais allés. Lourdes se passe du discours touristique. C'est toute la difficulté de l'office de tourisme de Lourdes qui, mettant en place de nouvelles propositions pour faire découvrir la ville dans son ensemble, a bien du mal à les diffuser auprès des visiteurs, montrant le peu d'impact réel qu'à le discours promotionnel dans ce type de site.

Lourdes et le Mont-Saint-Michel sont des cas quelque peu particuliers mais il s'avère néanmoins que, quel que soit le sanctuaire dans lequel l'enquête a été réalisée, la majorité des visiteurs a toujours eu connaissance du lieu par le bouche-à-oreille et plus spécifiquement par un ou des membres de la famille ou des amis. Le rôle des médias et des offices de tourisme est quasiment nul. Le témoignage du jeune couple suisse, étudié plus haut, l'illustre bien : lui avait *« entendu parler des bienfaits de Lourdes »* par son épouse qui, elle, avait été emmenée au sanctuaire par sa mère étant petite. A aucun moment, un discours « officiel » (ecclésial ou touristique) n'a joué un rôle déterminant dans leur visite. C'est bien plutôt la *transmission* de génération en génération qui s'avère importante, transmission qui est particulièrement perceptible dans les lieux au fort rayonnement régional, tels que Sainte-Anne-d'Auray ou Pontmain. Ainsi, à Sainte-Anne-d'Auray, une femme de plus 60 ans, habitant la Loire-Atlantique, me disait : *« Je suis venue petite, je suis sur les traces de ma grand-mère. »*, une autre (du Morbihan) raconte, en désignant la Scala Santa : *« J'y suis montée avec ma mère »*, une troisième se rappelle encore : *« On venait à pied quand j'étais enfant »* puis, en montrant la Scala Santa : *« Les sœurs nous faisaient monter à genoux »*. Si le bouche-à-oreille s'avère être plus important que n'importe quel média, c'est bien parce que ce qui est transmis n'est pas seulement le caractère « touristique » du lieu mais sa valeur sacrée, l'expérience vécue dans le lieu et, surtout, son efficacité. Le président de l'Association des Recteurs de Sanctuaires, le père Laurent Tournier, rapporte ainsi ce qu'il a pu observer :

> *« Moi j'ai été recteur d'un sanctuaire marial en Normandie qui s'appelle Douvres-la-Délivrande et c'est vraiment impressionnant de voir comment c'est un lieu de transmission. C'est-à-dire que ce lieu il appartient au patrimoine familial. Ça fait des générations que dans le temps des fiançailles, des futurs couples pas encore mariés viennent se confier à la Vierge Marie pour avoir des enfants ensuite, après leur mariage. Ça fait des générations que des femmes qui sont inquiètes de la manière dont se passe leur grossesse envoient là une lettre pour qu'on allume une bougie, pour qu'il y ait une démarche. On ne trouve pas ça sur internet. C'est le bouche-à-oreille de mère à fille, de grand-mère à petite-fille. Et ce qui est impressionnant dans un moment où la pratique de la messe hebdomadaire s'est éloignée de bien des gens, c'est de voir débarquer un dimanche après-midi trois générations d'une même famille. Et ils viennent passer une demi-heure là, et la grand-mère raconte comment elle est venue quand elle était enfant, avec qui elle venue, tous des gens qui sont morts évidemment, et puis les petites-filles, elles entendent ça et elles vont repartir avec cette transmission. »* (Extrait de l'entretien du 23 juin 2014, annexe 25, entretien 9)

La pérennité du sacré n'est pas intrinsèque au lieu, elle est assurée par la transmission des pratiques et des croyances. L'exemple donné par le P. Tournier l'illustre particulièrement bien : un

sanctuaire est lieu perçu comme ayant une efficacité réelle par une partie des visiteurs (souvent bien plus grande que ce que les visiteurs admettent eux-mêmes). Tout comme il constitue un point d'ancrage pour les diasporas alors qu'il a été intégré au « patrimoine national », il peut constituer un point d'ancrage à l'échelle des visiteurs et intègre ainsi le « patrimoine familial ». Chose importante, cette transmission doit se faire « par le bas ». C'est parce qu'une société s'est « approprié » un sanctuaire que celui-ci perdure. Et c'est bien parce que le lieu est « efficace », parce qu'il a eu des répercussions sur l'histoire familiale, que la société se l'est approprié. Il se crée ici un attachement sentimental à l'espace qui intègre donc la sphère des lieux « familiers » et qui rend la valeur sacrée active. Peu importe, dès lors, la médiatisation du sanctuaire (celui de Douvres-la-Délivrande est par exemple très peu présent sur internet) et peu importe, comme le montrent les cas de Medjugorje et San Damiano, que le sanctuaire ait été authentifié par les autorités compétentes : les lieux de pèlerinage résistent aux discours officiels et sont portés par les discours informels.

b) Boucle « trajective »

Cette importance des discours informels ainsi que ce qui a été mis en avant dans les sous-parties précédentes concernant « l'efficace » du lieu, montrent clairement que, concernant la valeur sacrée de l'espace, tout est question de « regard porté sur ». L'équipe MIT a bien mis en évidence, dans *Tourismes 2*, le fait que le tourisme est né dans certains espaces suite au changement de regard porté sur l'espace en question : c'est par exemple « l'invention de la haute montagne à Chamouni » (Equipe MIT, 2005) ou le moment où le jeune aristocrate anglais William Windham escalada, le premier, le Montenvers, suscitant un engouement pour le lieu qui était auparavant qualifié par les habitants de « montagne maudite ». Pour l'Equipe MIT, ce changement de regard, initiateur d'un « moment de lieu », vient nécessairement de l'extérieur, de personnes étrangères au lieu. Ce n'est pas le cas en ce qui concerne les sanctuaires où les premiers visiteurs à se rendre en pèlerinage dans le lieu sont issus de la population locale. L'équipe MIT s'intéresse ensuite, dans *Tourismes 3,* à la question de l'itinéraire des espaces touristiques, à savoir les différents changements de qualité successifs connus par ces lieux.

Si l'idée m'a tout d'abord semblé séduisante et intéressante à appliquer aux sanctuaires, je me suis rapidement aperçue qu'il y manquerait un élément essentiel : le regard porté sur le lieu, qui conditionne son évolution. Si un lieu précis est regardé en tant qu'espace sacré, c'est toujours dans une certaine société et dans un certain contexte historique et technique. C'est à cet « en-tant-que » qu'il faut donc s'intéresser. Je me suis pour cela reportée aux travaux d'Augustin Berque qui, pour expliquer le fonctionnement de cet en-tant-que, construit le concept de « trajectivité » (Berque, 1986). L'auteur cherchait ainsi à « trouver un concept pour exprimer des réalités qui ne sont

réductibles ni seulement au subjectif, ni seulement à l'objectif » (Berque, 2013), ce qui me semble s'appliquer tout à fait aux sanctuaires étudiés.

La trajectivité d'une chose se traduit par l'équation suivante : ***r = S/P*** qu'il faut lire de la manière suivante : « La réalité, c'est S saisi en tant que P ». S est le donné, le sujet logique, tandis que P est le prédicat, c'est-à-dire l'interprétation qui est faite de S. S est substantiel et P ne l'est pas. L'oblique, quant à lui, représente ce qui fait exister le sujet « en tant que » quelque chose. Il s'agit de l'interprète qui émet l'énoncé. Ainsi, dans le cas des espaces sacrés, il faudrait écrire l'équation suivante : *r* = espace / espace sacré. Un espace est saisi en tant qu'espace sacré dans un contexte social, historique et technique particulier et cet ensemble devient une réalité à la fois objective et subjective. L'interprète, ici, est la société. L'intérêt de ce concept de trajectivité, outre qu'il permet d'exprimer le fait que la réalité n'est jamais totalement objective ou subjective, est que, comme l'écrit Augustin Berque, il inclut l'idée de réversibilité.

L'étude de la trajectivité sur le temps long permet justement à Augustin Berque de détailler le processus de « trajection » qu'il formule dans l'équation suivante : **(((S/P)/P')/P'')/P'''…** (Berque, 2010), c'est-à-dire une « chaîne trajective » qui est un « processus de création continue » que Berque appelle « poétique de la Terre » (Berque, 2014). Dans cette « chaîne trajective », S/P est hypostasié, c'est-à-dire doté d'une substance propre, devenant S' pour le prédicat P' et ainsi de suite.

J'ai voulu ici appliquer ces concepts à l'étude des sanctuaires. En effet, la trajection me semble particulièrement adaptée à l'étude des valeurs spatiales, étant donné que ces valeurs n'existent que du fait d'une interprétation. L'étude a également montré que les différents processus qui affectent les sanctuaires ne les transforment pas irréversiblement. Un concept incluant la notion de réversibilité semble donc tout à fait adapté à l'étude de ces lieux. L'ensemble du travail réalisé ici m'a conduite à construire la chaine trajective suivante :

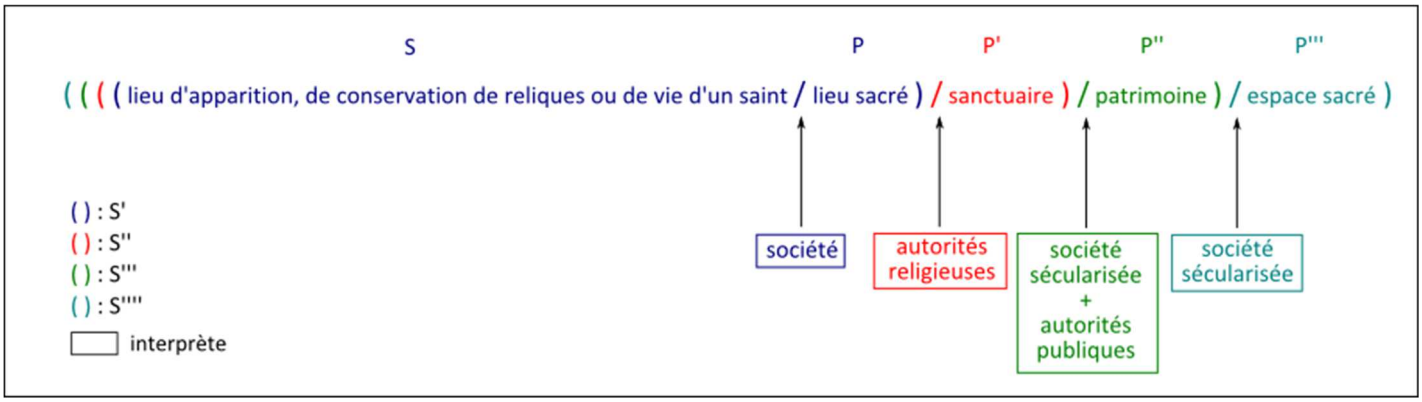


Figure 56 : Chaîne trajective des espaces sacrés dans les sociétés sécularisées

Cette chaîne trajective permet de montrer les évolutions successives connues par les sanctuaires sur le temps long. Elle généralise les situations observées mais peut varier

individuellement. Ainsi, la trajection pour Medjugorje et San Damiano s'arrête à S/P. Néanmoins, cette chaîne qui s'ouvre par un lieu d'apparition, de conservation de reliques ou de vie d'un saint saisi en tant que lieu sacré, se termine, dans la plupart des cas, par un sujet S''' saisi en tant qu'espace sacré, traduisant ainsi la dilatation du sacré diagnostiquée dans l'ensemble des sanctuaires : à partir d'un point précis, la valeur sacrée s'est diffusée à tout un espace. Tout au long du processus de trajection, la valeur sacrée demeure ancrée dans l'espace, d'où la tentation de parler ici d'une « boucle trajective ». Cette boucle montre que l'espace qui a connu une hiérophanie et qui a été « officialisé » comme sanctuaire est généralement saisi en tant que patrimoine, du fait même de cette officialisation mais ce patrimoine, même lorsque les pratiques touristiques y sont dominantes, reste saisi en tant qu'espace sacré par la société, même sécularisée, comme l'ont montré les enquêtes (les visiteurs se représentent majoritairement les lieux étudiés comme des lieux de culte et de pèlerinage).

Ce que met en avant cette trajection, c'est donc le rôle déterminant que joue la société ainsi que l'action de la sécularisation qui, finalement, fait ré-advenir le sacré dans des espaces bien déterminés. L'espace sacré dont la sacralité est liée à une hiérophanie peut ainsi difficilement être transformé (c'est-à-dire changer de nature) en espace purement touristique. Il faudrait pour cela que soit rompue la chaine de transmission du sacré dans la société, comme cela a été le cas pour les sanctuaires grecs, romains, pré-colombiens et d'autres cultes aujourd'hui disparus, sans que le lieu en question soit rattaché à un autre culte toujours actif. Tant qu'une religion est pratiquée, la valeur sacrée des sanctuaires subsiste, valeur qui peut être progressivement « laïcisée » mais ne peut pas être subvertie.

Conclusion

Les observations réalisées dans les lieux de pèlerinage étudiés ici amènent à faire le constat que, face aux évolutions de la société, ce type de lieu, n'est ni simplement conservé « en l'état », ni totalement transformé. Les sanctuaires oscillent entre résistance et résilience et possèdent de ce fait une double fonction : ils sont à la fois conservatoires et laboratoires du sacré.

C'est tout d'abord l'espace lui-même, au sein des lieux de pèlerinage qui est conservé dans une configuration la plus proche possible de l'origine (conservation « en l'état » des lieux d'apparition ou des lieux où a vécu tel ou tel saint), ce qui procure aux visiteurs un sentiment plus fort d'authenticité. Néanmoins, l'espace dévolu aux sanctuaires est également un laboratoire où sont expérimentées de nouvelles techniques et formes architecturales. Ces innovations répondent à la double nécessité de l'augmentation des capacités d'accueil et de l'attrait de nouveaux visiteurs séculiers, dont la curiosité peut être soulevée par la dimension esthétique ou innovante du lieu.

Ce sont ensuite les pratiques qui oscillent entre résistance et résilience. Les lieux de pèlerinage sont les conservatoires des formes traditionnelles et particulières des rites et de la piété populaire et ainsi d'un certain héritage culturel. Mais ils sont également les laboratoires où sont expérimentées les nouveautés liturgiques. Lieux de référence pour l'ensemble des croyants, ils sont ainsi des centres d'impulsion à l'échelle de l'Eglise universelle et des vitrines de cette même Eglise à l'échelle mondiale. La conservation et la reproduction de pratiques traditionnelles attirent au sanctuaire tant des croyants cherchant à se « ressourcer » que des non-croyants cherchant à découvrir les pratiques sacrées.

L'évolution des représentations que les visiteurs ont des sanctuaires est corrélée à ce balancement entre résistance et résilience face à la sécularisation, comme permet de l'observer la figure 56. La sécularisation impose de trouver un équilibre entre ces deux rôles de « conservatoires » et laboratoires ». Certains lieux étudiés opposent une forte résistance à la sécularisation de la société : ils sont effectivement dévolus uniquement au pèlerinage mais souvent méconnus, y compris par les croyants eux-mêmes (San Damiano, Medjugorje, rue du Bac). Cette résistance est délibérée et contrecarre l'adaptation du lieu au nouveau profil de visiteurs séculiers qui s'opère naturellement dans la plupart des sanctuaires au fur et à mesure que les étapes d'authentification du lieu sont franchies et que leur renommée augmente. D'autres lieux ont passé le point d'équilibre, à tel point que les pratiques religieuses s'y sont progressivement effacées (Sainte-Croix-de-Jérusalem, Fourvière, Mont-Saint-Michel). Mais ces mêmes lieux permettent d'observer que l'hybridation totale des pratiques et la transformation complète du lieu de pèlerinage en lieu touristique n'advient

jamais : un flux de visiteurs mettant en œuvre une pratique religieuse de l'espace subsiste toujours. De plus, dans tous ces lieux, depuis les années 1990 les autorités religieuses s'appliquent à remettre en valeur les pratiques religieuses et à mieux accompagner les pratiques touristiques. La volonté est clairement de réactiver la dimension religieuse de la valeur sacrée de l'espace qui fait l'objet d'un intérêt renouvelé de la part des visiteurs séculiers.

Les lieux de pèlerinage peuvent faire l'objet de pratiques touristiques mais ils ne peuvent pas devenir totalement des lieux touristiques qui seraient totalement dévolus à la récréation des visiteurs. Ils ne peuvent pas non plus, particulièrement dans un contexte de sécularisation être créés de toutes pièces par des autorités civiles. La pérennité des lieux de pèlerinage tient en effet à la transmission qui se fait « par le bas », de génération en génération. Les sanctuaires toujours actifs aujourd'hui sont nés de la ferveur d'une communauté locale, convaincue de la survenue que ces portions d'espace ont fait l'objet d'une hiérophanie. De ce fait, ils ont acquis une efficace propre : pour les visiteurs croyants, leur fréquentation a un effet concret. C'est cette efficace qui garantit la pérennité du flux de visiteurs et des pratiques religieuses.

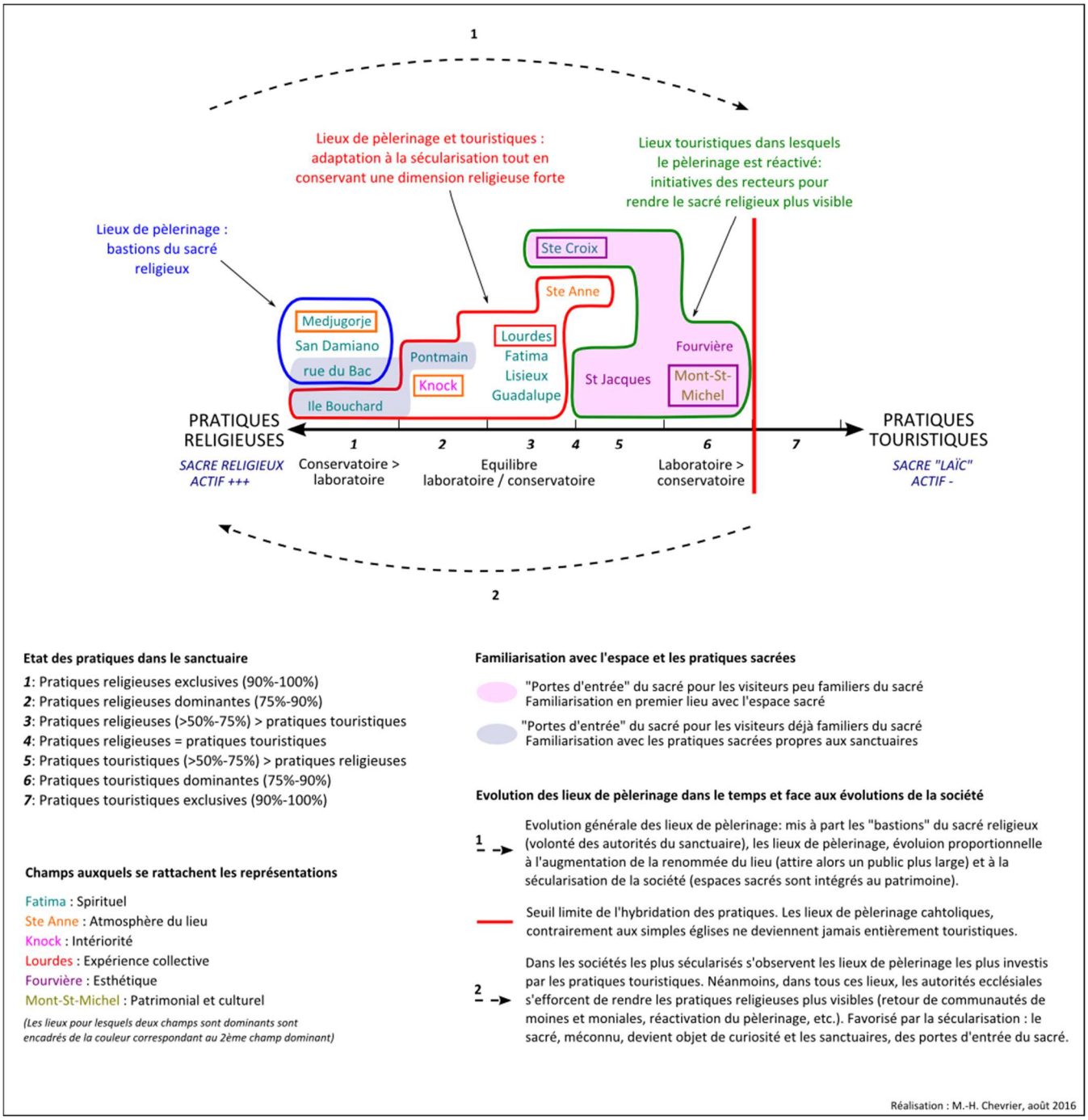


Figure 57 : Evolution des sanctuaires dans un contexte de sécularisation de la société
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016)

Conclusion partielle

A l'issue de ce travail, une dernière cartographie des lieux de pèlerinage étudiés peut être établie (carte 16), mettant en évidence l'évolution connue par les sanctuaires sous l'effet de la sécularisation. Sur cette carte, la sécularisation plus ou moins forte de la société s'observe à travers l'importance de la part de population se disant croyante dans chaque pays[58]. Cet indicateur est en effet plus révélateur que le statut des religions dans chaque Etat. Un peuple peut en effet rester très fervent et attaché à une ou plusieurs religions alors que l'Etat peut être officiellement laïc voire opposé à toute religion. La carte 16 permet de bien voir que les sociétés d'Europe occidentale sont largement détachées des croyances religieuses. Détachement qui s'est accéléré à partir du début du XX^{e} siècle. La sécularisation de la société s'est faite progressivement.

Ce qu'elle affecte symétriquement, c'est le religieux. Le sacré, lui, perdure et évolue au fil du temps et en regard de la sécularisation de la société. Ce sont la nature et les formes de cette évolution que l'étude des lieux de pèlerinage permet de saisir. Il apparaît nettement, sur la carte 16, que les lieux de pèlerinage les plus anciens comptent parmi les plus fréquentés et parmi ceux où les pratiques touristiques sont les plus fortes, primant désormais sur les pratiques religieuses. Ces dernières sont, en ces lieux, patrimonialisées, conservées comme des marqueurs du rôle historique des sanctuaires. La valeur sacrée s'est, dans ces lieux, « dilatée », acquérant une dimension laïque. Cette dilatation s'est faite de manière concomitante à l'arrivée d'un nouveau profil de visiteurs dans les sanctuaires : les visiteurs séculiers, alternant pratiques religieuses et pratiques profanes. Elle est également facilitée par le fait que les lieux de pèlerinage n'ont plus à « faire leurs preuves » : ils ont été officiellement reconnus et authentifiés par l'Eglise et leur caractère sacré a été éprouvé par les croyants au long des siècles. Cette longévité est gage d'authenticité, cette valeur étant aujourd'hui au cœur de l'offre touristique.

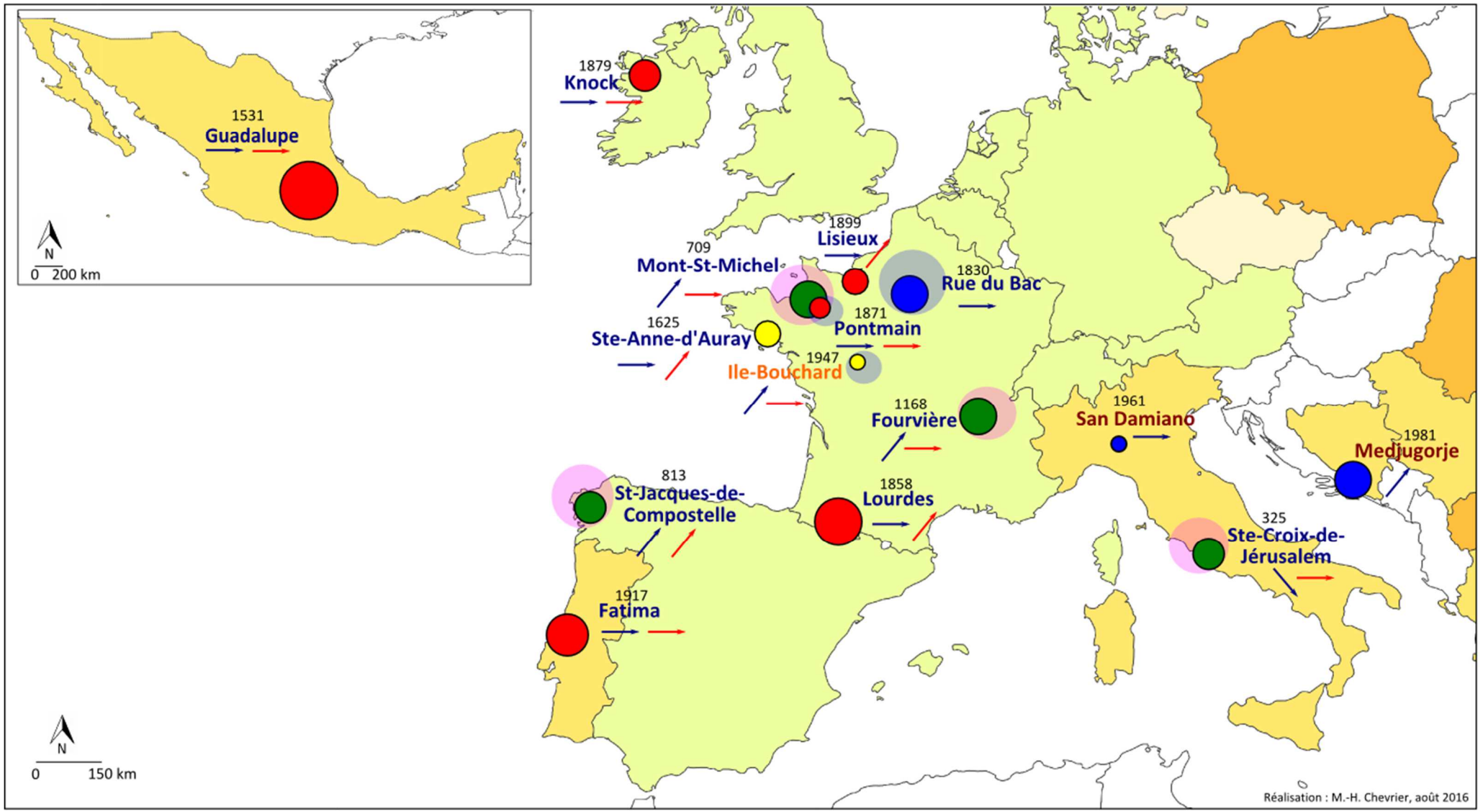
Face à cette hybridation des pratiques et ce « glissement » vers une conception du sacré moins religieuse, certains lieux de pèlerinage résistent. Ces « bastions » du religieux se comptent essentiellement parmi les lieux les plus récents et notamment parmi ceux que l'Eglise n'a pas encore authentifiés (San Damiano, Medjugorje). Alors que les lieux les plus anciens se sont, pour la plupart, adaptés à l'arrivée de visiteurs non-croyants en facilitant leur pratique du lieu (mise en place d'une signalétique adaptée, de panneaux ou dépliants explicatifs, assouplissement des règles au sein du sanctuaire, etc.), ces lieux parmi les plus récents, pourtant contemporains du développement du tourisme, ont au contraire fait le choix de garder leurs distances vis-à-vis des pratiques touristiques.

[58] Les données proviennent d'une enquête réalisée en 2015 par l'institut de sondage WIN/Gallup International auprès de ressortissants de 65 pays différents.

L’observance de pratiques religieuses scrupuleusement conformes à ce que préconise l’Eglise, parfois dans les formes les plus traditionnelles (prières en latin à San Damiano par exemple), doit alors conférer une certaine authenticité à ces lieux. Ces pratiques excluent de fait les visiteurs séculiers, peu familiers des rites. Dans d’autres lieux de pèlerinage (tels que la rue du Bac), ce sont les autorités du lieu qui font le choix de réserver le sanctuaire aux seuls croyants : cette petite portion d’espace est ainsi censée permettre aux fidèles de pouvoir retrouver temporairement une enclave exclusivement sacrée et de s’y ressourcer.

La plupart des lieux de pèlerinage étudiés permettent néanmoins d’observer que la sécularisation implique la recherche d’un équilibre entre conservation et adaptation, résistance et résilience. L’espace du sanctuaire, lui-même, fait montre de cet équilibre : le lieu de la hiérophanie est conservé « en l’état » tandis que l’espace alentour est régulièrement réaménagé et modernisé pour faciliter l’accueil des visiteurs. Quant aux pratiques dans les lieux de pèlerinage, elles sont relativement libres. Les formes traditionnelles sont maintenues mais les sanctuaires sont également les lieux où sont « testées » de nouvelles pratiques religieuses. Du fait de leur importance symbolique, ils ont à la fois vocation à être des lieux exemplaires et des centres d’impulsion. Pour les visiteurs, ces lieux ne constituent dès lors pas de simples supports d'une valeur sacrée mais une matérialité possiblement agissante.

Carte 16 : Les lieux de pèlerinage catholiques face à la sécularisation de la société, entre résistance et résilience du sacré dans l'espace
(Réalisation : M.-H. Chevrier, 2016)

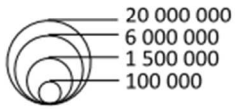


Part de population se déclarant croyante (%)

- Absence de données
- 1 - 25 %
- 25 - 50 %
- 50 - 75 %
- 75 - 90 %

(Source : Enquête WIN/Gallup International, 2015)

Nombre de visiteurs annuels dans les sanctuaires



(Source: sanctuaires)

1531: **Date de fondation du sanctuaire**

Statut ecclésial du lieu de pèlerinage, état du processus d'authentification

San Damiano : pas de reconnaissance canonique du sanctuaire, surnaturalité des faits non reconnue à ce jour
Ile-Bouchard : reconnassance canonique du sanctuaire mais surnaturalité des faits non reconnue à ce jour, étude en cours
Lourdes : titre de sanctuaire et reconnaissance de la surnaturalité des faits (si apparition)

Tendance d'évolution des pratiques religieuses et touristiques

- Pratiques religieuses
- Pratiques touristiques
- Augmentation
- Diminution
- Maintien

(Tendance établie à partir des observations, enquêtes et entretiens réalisés sur le terrain)

Familiarisation avec l'espace et les pratiques sacrées

- "Porte d'entrée" du sacré pour les visiteurs peu familiers du sacré. Familiarisation en premier lieu avec l'espace sacré.
- "Porte d'entrée" du sacré pour les visiteurs déjà familiers du sacré. Familiarisation avec les pratiques sacrées propres aux sanctuaires

Situation face à la sécularisation

- Lieux dans lesquels la dimension "conservatoire" du sacré prévaut : pratiques religieuses traditionnelles fortes, lieux dévolus avant tout aux croyants. Conservatoires du sacré religieux.
- Lieux dans lesquels un équilibre a été trouvé entre conservation et adaptation du sacré
- Lieux dans lesquels la dimension "laboratoire" du sacré domine: les pratiques touristiques sont très marquées, les lieux sont adaptés aux touristes. Laboratoires du sacré "laïc".
- Lieux qui sont dans une phase de transition entre deux groupes de sanctuaires du fait de leur nouvelle reconnaissance (Ile-Bouchard) ou du renforcement de leur dimension patrimoniale (Ste-Anne-d'Auray)

(D'après enquêtes)

Conclusion générale

*« **PERE BLAISE :** Si je dis aux gens que vous êtes mort, dans des conditions héroïques… Brandissant Excalibur dans un dernier…*
***ARTHUR :** Bon, alors ?*
***PERE BLAISE :** Du coup c'est plus des touristes qui viennent mais des croyants en pèlerinage.*
***ARTHUR :** Quelle différence ?*
***PERE BLAISE :** La thune. Le pèlerin est ému. La présence divine… Ils comptent pas le pognon. »*

(Alexandre Astier, 2004, Kaamelott*, Livre I, épisode 85)*

Ce dialogue entre le Père Blaise, autorité religieuse de la cour du roi Arthur, et son souverain ne pourrait pas mieux exprimer la frontière excessivement ténue tracée entre touristes et pèlerins, principalement par les autorités religieuses et civiles plus que par les visiteurs eux-mêmes. Ici, les visiteurs arrivent à la cour de Camelot en touristes et repartent en pèlerins. Leur statut bascule au moment où le lieu change pour eux de signification : alors qu'il était un haut lieu du pouvoir politique, il devient, par le récit de la mort héroïque du roi (considéré comme l'élu de Dieu), un haut lieu sacré. L'expérience que fait le visiteur n'est ainsi plus la même. Ces propos tenus par le personnage de Père Blaise expriment également l'intérêt « stratégique » du sacré pour les autorités, qu'elles soient religieuses ou civiles. Faisant appel à la part sensible des individus, le sacré peut être un outil de l'instrumentalisation des populations. En fin de compte, la catégorisation des visiteurs intéresse surtout les acteurs des lieux de pèlerinage : touristes et pèlerins n'ont pas le même potentiel économique. La réflexion menée dans cette thèse avait pour objet de déconstruire cette construction étanche des catégories, en s'intéressant aux pratiques et aux représentations de l'ensemble des visiteurs des lieux de pèlerinage. C'est un tableau beaucoup plus nuancé qui est alors mis au jour. Il est vrai cependant que le panel de sanctuaires étudiés ici reste essentiellement européen. Il aurait été intéressant d'ajouter à la comparaison des sanctuaires africains tels Notre-Dame de Kibého au Rwanda ou asiatiques tels Notre-Dame de Velankani (Tamil Nadu, Inde) ou Notre-Dame de Chine (Sheshan, près de Shanghai) mais cela aurait été trop ambitieux pour un travail en trois ans.

Comme l'explique Paul Claval en 1992 dans *Géographie et cultures*, la mise en œuvre de l'interdisciplinarité dans les sciences sociales, depuis la fin des années 1980, permet le nouveau développement d'une géographie des religions et du sacré : les interactions entre l'homme et le milieu acquièrent une place centrale dans les réflexions menées, tout comme l'étude des représentations spatiales qu'individus et sociétés construisent. Ainsi, « la géographie des religions peut enfin aborder de front les questions qu'elle cherche à traiter. Elle n'a plus à les saisir de l'extérieur, à travers leurs manifestations sensibles, et en ignorant ce qui les motive et leur donne un sens » (Claval, 1992).

Le premier objectif fixé au début de cette thèse était d'étayer la légitimité de l'objet « religion » dans les études géographiques, tenu longtemps à l'écart des « faits essentiels » devant, selon Jean Brunhes, mobiliser l'attention des géographes. Cette étude se démarque des quelques travaux déjà menés sur les lieux de pèlerinage dans la mesure où elle ne met pas l'accent sur la dimension économique ou politique de tels lieux mais en fait un laboratoire de l'étude des représentations et de la valeur spatiale.

Loin d'être démodée ou de peu d'intérêt, comme cela lui est parfois reproché, l'étude spécifique des lieux de pèlerinage catholiques réalisée ici montre que la religion est un élément véritablement structurant de l'organisation territoriale des sociétés. L'existence même de ces lieux de pèlerinage est fondée sur la dichotomie entre sacré et profane qui se trouve être à la source de sélections et de hiérarchisations de l'espace des sociétés. Contrairement à d'autres valeurs relativement « éphémères » dont l'espace est momentanément investi (valeurs marchandes qui dépendent de la conjoncture, valeurs esthétiques qui évoluent au fil des générations, etc.), la valeur sacrée connaît une exceptionnelle longévité. Le réemploi d'anciens sites sacrés lors de l'irruption de nouvelles formes religieuses en est témoin (sanctuaire de Guadalupe, Sainte-Anne-d'Auray, Sainte-Croix-de-Jérusalem, entre autres). La persistance de cette valeur sacrée rend possible l'étude de l'évolution des territoires et des sociétés confrontés à des changements de paradigmes importants.

Ainsi, cette thèse contribue à montrer non seulement que le fait religieux constitue un objet très riche pour la géographie, mais également que les lieux de pèlerinage sont d'excellents « laboratoires » participant des études de géographie culturelle, ayant pour but d'apporter un éclairage sur les perceptions et représentations de l'espace et la valeur spatiale. La réalisation d'enquêtes sur le terrain, *par le chercheur lui-même*, est véritablement fondamentale pour saisir ces perceptions et représentations, qui ressortent certes des réponses données directement aux questions, mais également du verbatim recueilli en marge de l'enquête.

Ce travail de terrain ne va bien évidemment pas sans quelques difficultés : il est, par exemple, quasiment impossible de recueillir des données concernant les représentations des visiteurs sans les influencer. La manière dont la question est formulée oriente en elle-même la réponse et il est en outre parfois nécessaire de presser les visiteurs pour obtenir une réponse plus complète qu'un simple oui ou non. J'ai parfois été amenée à donner des exemples ou faire des suggestions de mots ou d'éléments de description (en fonction de ce que les visiteurs m'avaient déjà laissé entendre). Les visiteurs se contentent alors de répondre « oui, oui, c'est ça… », ce qui n'est pas très satisfaisant pour l'enquêteur. J'ai ainsi dû faire un tri dans les enquêtes réalisées et écarter certains questionnaires qui avaient été remplis de manière trop imprécise où pour lesquels j'avais dû trop aider les visiteurs à répondre.

Autre difficulté, le sujet de l'enquête implique que le visiteur accepte d'aborder le sujet de la religion. Cela a pu entraîner des refus de réponse ou une certaine méfiance. Sur chaque terrain étudié, une partie des visiteurs interrogés se sont inquiétés de l'utilisation qui serait faite des données recueillies. Les visiteurs étaient donc souvent assez méfiants, d'autant plus que mon statut sur le terrain n'était pas toujours très clair. J'ai pu disposer à Lourdes, à Fourvière et à la Rue du Bac d'un badge fourni par le sanctuaire, rassurant les personnes interrogées sur mon statut et à Knock, le sanctuaire avait mis à ma disposition le gilet jaune des bénévoles. Mais dans tous les autres lieux, je n'avais pas de signe distinctif particulier ce qui ne facilite pas le contact avec les visiteurs.

L'accès aux terrains et aux données a également été compliqué par la question linguistique. En effet, mon insuffisante maîtrise du polonais a empêché l'accomplissement du travail de terrain à Częstochowa et Wadowice, que j'avais pourtant initialement prévu. D'autre part, durant les enquêtes, je n'ai pas pu interroger certains visiteurs qui ne parlaient aucune des langues dans lesquelles j'avais traduit mon questionnaire. Enfin, la traduction en français des résultats est également problématique : certains mots sont très spécifiques et leur traduction n'en rend pas tout le sens. Certaines nationalités, notamment les latino-américains hispanophones, usent de diminutifs pour donner une connotation aux termes employés, ce qui est difficile à transcrire en français. La traduction implique donc une déperdition d'informations, que je me suis efforcée de rendre la plus minime possible.

Le traitement des données recueillies et l'analyse des discours eux-mêmes auraient pu être moins « artisanaux » : le recours à des logiciels spécialisés de traitement statistique et d'analyse textuelle aurait certainement été intéressant mais, si je m'y suis initiée dans le cadre de cette thèse, je n'en ai pas encore une maitrise suffisante. Le fait de devoir procéder « artisanalement » m'a cependant permis de bien maîtriser mon échantillon de données et d'envisager par moi-même les différentes sortes de traitement possibles.

Ainsi, ces enquêtes menées sur le terrain permettent de s'essayer à une cartographie de la valeur spatiale, non plus seulement fondée sur les seuls comportements observés mais ce qui est perçu par les visiteurs. En ayant recours à l'anamorphose, il est alors possible de faire émerger les représentations des visiteurs. Chaque visiteur a personnellement classé les lieux durant l'enquête, ce qui garantit que les réponses sont le fruit d'une réflexion individuelle et non un simple mimétisme. L'anamorphose, en imposant une déformation à l'espace, traduit alors bien les valeurs appliquées à l'espace : pour le visiteur, selon la valeur qu'il accorde aux lieux et la manière dont il se les représente, l'espace apparaît déformé. Certaines portions d'espace disparaissent purement et simplement (beaucoup de visiteurs, en classant les lieux, s'étonnaient de voir apparaître tel ou tel lieu dans la liste, dont eux-mêmes n'avaient pas noté l'existence), tandis que d'autres prennent des proportions beaucoup plus importantes (telle la grotte de Lourdes que les visiteurs « novices » s'imaginent gigantesque). Une représentation cartographique permettant de visualiser ces changements de proportions paraît donc très éclairante.

PROBLEMATIQUE ET DEMARCHE SUIVIES

La problématique de cette thèse était, à partir de l'étude des lieux de pèlerinage plus spécifiquement catholiques, d'étudier l'évolution des lieux chargés d'une valeur spatiale forte (ici la valeur sacrée) face au changement de paradigme des sociétés (ici la sécularisation de la société). Pour cela, j'ai fait le choix de partir de l'utilisation problématique, en géographie et dans le secteur du tourisme, des catégories « pèlerins » et « touristes ». De précédents travaux m'avaient en effet permis d'observer l'hybridation des pratiques entre pèlerinage et tourisme dans les sanctuaires, et amenée à poser l'hypothèse que cette hybridation découlait directement de la sécularisation de la société. La comparaison des motivations, des pratiques et des représentations des visiteurs, ainsi que l'analyse des discours tenus sur un panel de sanctuaires représentant les différents cas de figure existant dans l'Eglise catholique et prenant en compte le degré de sécularisation des sociétés, a permis de tester l'efficacité de ces catégories. Une fois mise en évidence l'obsolescence des catégories pour une étude cohérente de l'espace sacré, la comparaison des lieux sur le temps long et dans divers contextes sociaux, culturels et politiques a permis de mesurer l'impact de la sécularisation de la société, sur les lieux de pèlerinage en particulier, et plus spécifiquement sur la valeur spatiale sacrée. Ont alors été mises en évidences les particularités des espaces investis d'une valeur sacrée (qui leur confère transcendance et efficacité aux yeux des visiteurs), m'amenant à questionner la possibilité de leur subversion en des espaces touristiques.

Les catégories « tourisme » et « pèlerinage » ne sont plus adéquates.

Nommer les visiteurs des lieux de pèlerinage est un travail délicat. L'utilisation de catégories toutes faites, fondées sur ce qu'implique « théoriquement » la pratique du tourisme et du pèlerinage, permet aux chercheurs et aux acteurs des lieux de pèlerinage (autorités religieuses et civiles) de se sortir de cet embarras. Cela explique que cette grille de lecture soit toujours utilisée, en recherche mais aussi, principalement, par les acteurs du secteur touristique. Or, selon que l'on saisit les lieux de pèlerinage par l'une ou l'autre entrée, ces catégories sont plus ou moins opérantes. Sous l'effet de la sécularisation, la rupture pèlerins / touristes n'est pas toujours si nette (figure 58).

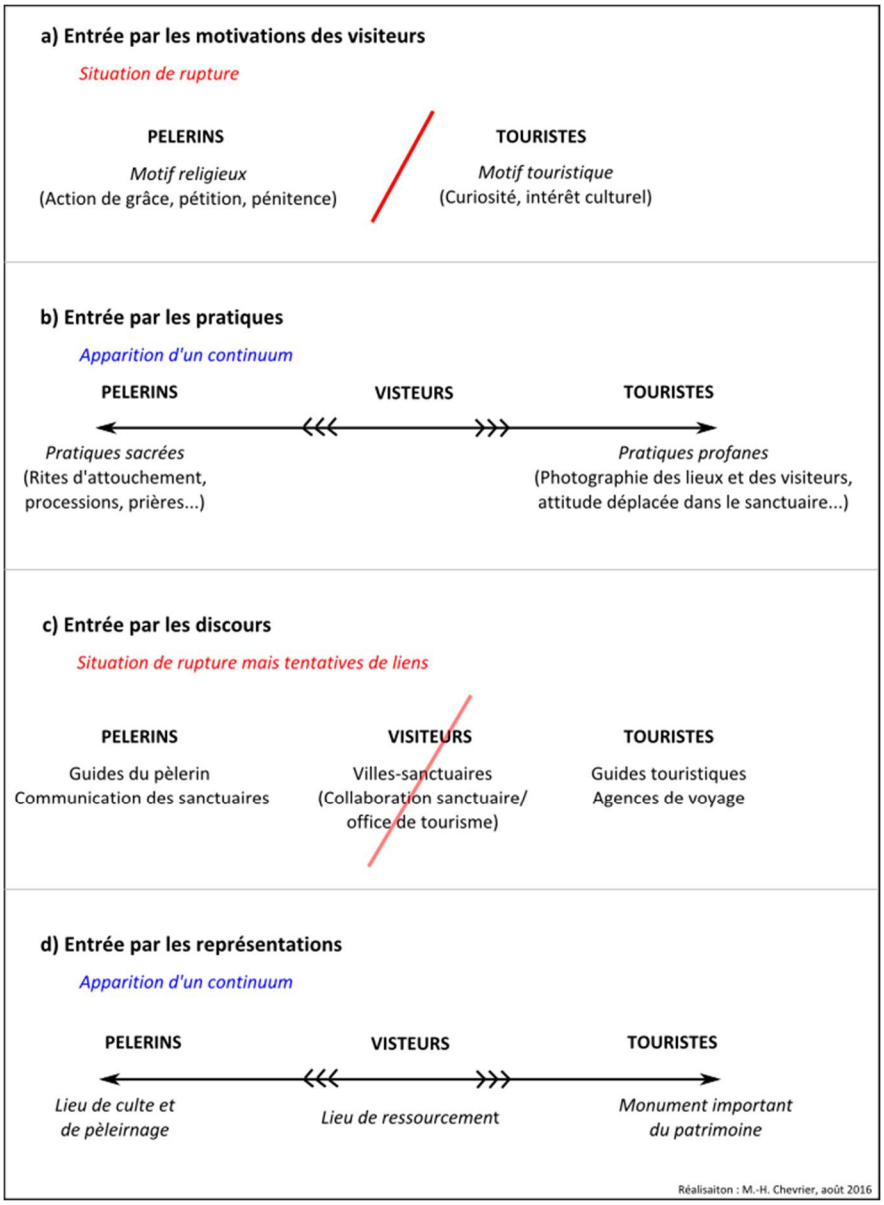


Figure 58 : Rupture et continuité dans les catégories tourisme et pèlerinage

Lorsqu'ils sont interrogés sur leurs motivations, les visiteurs les catégorisent entre motif religieux (venue au sanctuaire pour une demande, une action de grâce ou un acte de pénitence) ou motif touristique (venue au sanctuaire par curiosité, intérêt culturel ou autre). Beaucoup des visiteurs interrogés ont ainsi précisé s'ils étaient venus en pèlerins ou en touristes. Ces visiteurs, surtout les plus âgés, sont très influencés par les catégories pèlerinage/tourisme pré-construites et par ce qu'elles impliquent. Ainsi, chez beaucoup de visiteurs, la question des activités pratiquées suscitait un léger embarras : les croyants venus au sanctuaire « en passant » à la faveur d'un séjour touristique dans la région s'excusant très souvent de ne pas être venus « vraiment » en pèlerins et davantage en touristes. Dans l'esprit des visiteurs, donc, la rupture est nette (figure 58 a).

Pourtant, l'observation des pratiques dans les sanctuaires et les enquêtes sur ces pratiques remettent totalement en cause cette rupture imposée par les catégories (figure 58 b). En effet, dans tous les lieux de pèlerinage, des pratiques profanes se mêlent aux pratiques pèlerines : un pèlerinage de plusieurs jours est généralement l'occasion de découvrir les sites touristiques principaux de la région. Certes, si le pèlerinage est guidé, les visites touristiques auront souvent une connotation spirituelle mais celle-ci peut être très lointaine. Inversement, il arrive qu'un visiteur peu familier des lieux de pèlerinage et des rites catholiques, venu par curiosité au sanctuaire, prenne quelques instants de recueillement ou allume une bougie, parfois par simple mimétisme. Le pèlerin bascule du côté du tourisme et inversement. Ce relâchement des pratiques (le visiteur ne se sent plus astreint ni restreint aux pratiques rituelles sacrées) est directement à imputer à la sécularisation de la société. Du fait de cette sécularisation, les lieux de culte sont devenus objets de curiosité pour les touristes. Les autorités religieuses ont pris le parti de cultiver cette ouverture aux touristes et les pratiques des pèlerins, sous l'effet de celles des touristes, se sont plus ou moins relâchées. Les situations sont cependant variables. Dans les sociétés encore très marquées par le catholicisme, quelques pratiques profanes s'observent durant le pèlerinage : prise de photographies souvenirs, moments de détente dans les espaces verts ou sur les esplanades… Il n'est cependant pas coutumier de profiter du déplacement lié au pèlerinage pour visiter d'autres sites n'ayant pas un caractère religieux. Cette pratique n'est devenue courant que dans les sociétés les plus sécularisées, dans lesquelles la pratique du pèlerinage s'est également largement individualisée. D'autre part, ce continuum des pratiques s'observe également beaucoup moins dans les lieux de pèlerinage encore non reconnus par l'Eglise (San Damiano ou Medjugorje par exemple) ou dans les lieux les plus confidentiels (L'Ile-Bouchard). Seuls ceux qui sont très au fait des lieux de pèlerinage en connaissent l'existence (ils en ont eu connaissance par le biais des institutions, associations ou médias religieux). Ils viennent spécifiquement en ces lieux pour accomplir certains rites et sont donc moins enclins à mettre en œuvre des pratiques touristiques. A l'inverse, d'autres lieux de pèlerinage bénéficient d'une notoriété internationale (Saint-Jacques-de-Compostelle, le Mont-Saint-Michel, etc.) et attirent de ce

fait un grand nombre de visiteurs sans motivation religieuse. Dans ces lieux, ce sont les pratiques touristiques qui l'emportent sur les pratiques pèlerines mais celles-ci se maintiennent, faisant toujours pleinement partie de l'identité du lieu. Un double continuum apparaît donc : à l'échelle du visiteur (pouvant passer aisément d'un type de pratiques à l'autre) et à l'échelle des sanctuaires eux-mêmes (où le rapport entre pratiques pèlerines et pratiques touristiques n'est pas toujours équilibré).

Les discours tenus par les autorités religieuses et par les instances du tourisme sont probablement ceux qui contribuent le plus à maintenir la dichotomie tourisme/pèlerinage (figure 58 c). Ces discours sont réellement performatifs : ils permettent aux lieux de pèlerinage d'exister aux yeux des visiteurs et d'exister en tant que sanctuaires et/ou en tant que lieux touristiques. A l'échelle du lieu de pèlerinage, ils créent des espaces de visite qui souvent s'avèrent différents suivant le locuteur. Alors que le discours tenu par les autorités religieuses (instances gérant le sanctuaire et institutions religieuses extérieures) donne une cohérence et un sens mystagogiques et pédagogiques à l'espace, le discours des instances du tourisme (guides touristiques, agences de voyages, offices de tourisme) cherche à construire un espace de visite pratique et ludique. Ces discours participant pleinement des pratiques mises en œuvre dans le lieu et de la formation des représentations, il en découle que deux visiteurs peuvent faire une expérience du même lieu radicalement différente. Néanmoins, depuis le milieu des années 1990, les instances du tourisme, prenant acte de la demande croissante des visiteurs en matière de patrimoine religieux et de séjours spirituels, cherchent de plus en plus à collaborer avec les autorités religieuses. Ces dernières sont, de leur côté, encouragées dans ce sens par le Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en déplacement, en charge des pèlerinages et du tourisme, qui lui-même dispose d'une « Mission d'observation permanente » auprès de l'Organisation Mondiale du Tourisme. Cela se traduit, dans le cas français, par l'Association des Villes Sanctuaires, villes dans lesquelles l'office de tourisme et le sanctuaire travaillent en collaboration pour la communication et l'accueil des visiteurs. Cela permet de répondre aux attentes de tous les visiteurs et n'est pas sans encourager l'hybridation des pratiques. Cette coopération entre autorités touristiques et religieuses se développe de plus en plus dans les grands sanctuaires (à Fatima, office de tourisme et sanctuaire travaillent en bonne intelligence, tout comme à Guadalupe).

Enfin, se pencher sur les représentations et les valeurs attribuées aux lieux de pèlerinage par les visiteurs permet également de reconsidérer la légitimité des catégories. Alors que tous les lieux de pèlerinage sont catégorisés comme appartenant au patrimoine religieux et investis de ce fait d'une valeur sacrée, la dimension religieuse ne prime plus nécessairement dans les représentations construites par les visiteurs (figure 58 d) : certains sanctuaires sont conçus avant tout comme des monuments importants du patrimoine tandis que d'autres restent des lieux dévolus au culte et au

pèlerinage. Les représentations ne sont pas également partagées dans chaque sanctuaire. Les enquêtes ont plutôt mis en évidence un glissement progressif d'une représentation à l'autre. D'abord exclusivement lieu de pèlerinage, le sanctuaire devient un lieu empreint de calme et de sérénité propice au ressourcement, pour enfin s'imposer comme un lieu culturel. Cette évolution des représentations est concomitante à l'augmentation du nombre de visiteurs non croyants ou venus par curiosité ou intérêt culturel.

La valeur sacrée n'est ni dissoute, ni dévaluée par la sécularisation.

La sécularisation a certes pour effet de « neutraliser » l'espace public en occultant le plus possible les signes religieux (les processions et manifestations publiques sont soumises à autorisation préalable, ainsi que la construction d'édifices religieux), mais le sacré ne disparaît pas pour autant. La figure 59 ci-après modélise l'évolution de la valeur sacrée dans l'espace sous l'effet de la sécularisation de la société. Dans les sociétés où le christianisme (et plus particulièrement le catholicisme) joue un rôle important, le sacré peut se manifester sous différentes formes. Il existe une véritable « topographie sacrée » organisant l'espace public. De petits édifices (calvaires, statues, etc.) ponctuent l'espace comme de simples rappels de l'importance du sacré, ces marqueurs complètent tout un réseau de lieux de culte allant de l'oratoire ou de la chapelle, jusqu'à la cathédrale et au sanctuaire (figure 59 a ci-après). Dans cette configuration, les sanctuaires ne sont que les « points culminants » de cette topographie sacrée. Les manifestations religieuses, processions et pèlerinages, occupent également l'espace de manière tout à fait ordinaire.

Lorsqu'est mise en place la séparation de l'Eglise et de l'Etat, souvent accompagnée d'une volonté de sécularisation voire de laïcisation de l'espace public, la valeur sacrée n'est plus omniprésente dans l'espace (figure 59 b ci-après). Celui-ci est « neutralisé » : le sacré doit disparaître de l'espace public. Cette sécularisation entrainant une baisse de pratique, beaucoup de marqueurs spatiaux (calvaires, chapelles voire églises) tombent en désuétude et parfois disparaissent. Les processions sont désormais soumises à autorisation préalable et deviennent de plus en plus rares. Cependant, le sacré ne disparaît pas totalement. Il se replie et se cristallise dans les lieux auparavant considérés comme les plus importants, notamment les sanctuaires qui deviennent les « portes d'entrée » du sacré. Au sein même du sanctuaire, un ou plusieurs points, considérés comme le cœur du sanctuaire, concentrent au plus haut degré cette valeur sacrée qui se trouve alors remonétisée. Les pèlerinages et processions qui disparaissent de l'espace public se renforcent en direction des sanctuaires, seuls lieux où leur pratique est considérée comme « légitime » car faisant partie de l'identité du lieu. Parallèlement à cette cristallisation du sacré se fait jour une « dilatation ». Le sacré n'est plus uniquement religieux. Une forme de sacré « laïc » fait son apparition, qui s'observe dans

des sanctuaires auxquels est attachée la valeur de « monument historique ». L'effacement progressif du sacré dans l'espace public fait émerger une volonté de préservation du sacré : il s'agit de patrimonialiser quelques édifices sacrés qui deviennent des conservatoires du passé religieux. Les édifices choisis sont également caractérisés par leur ancienneté et leur architecture remarquable, qualités qui engendrent le respect. Ces édifices sont alors sacrés au sens « laïc » du terme, ayant « un caractère de valeur absolue ». Ainsi mis en valeur, ils deviennent objets de curiosité et d'intérêt culturel et attirent de nouveaux visiteurs, venus découvrir le sacré. Telle est la remonétisation du sacré engendrée par la sécularisation : concentration du sacré dans des lieux très précis et déploiement de la valeur sacrée elle-même.

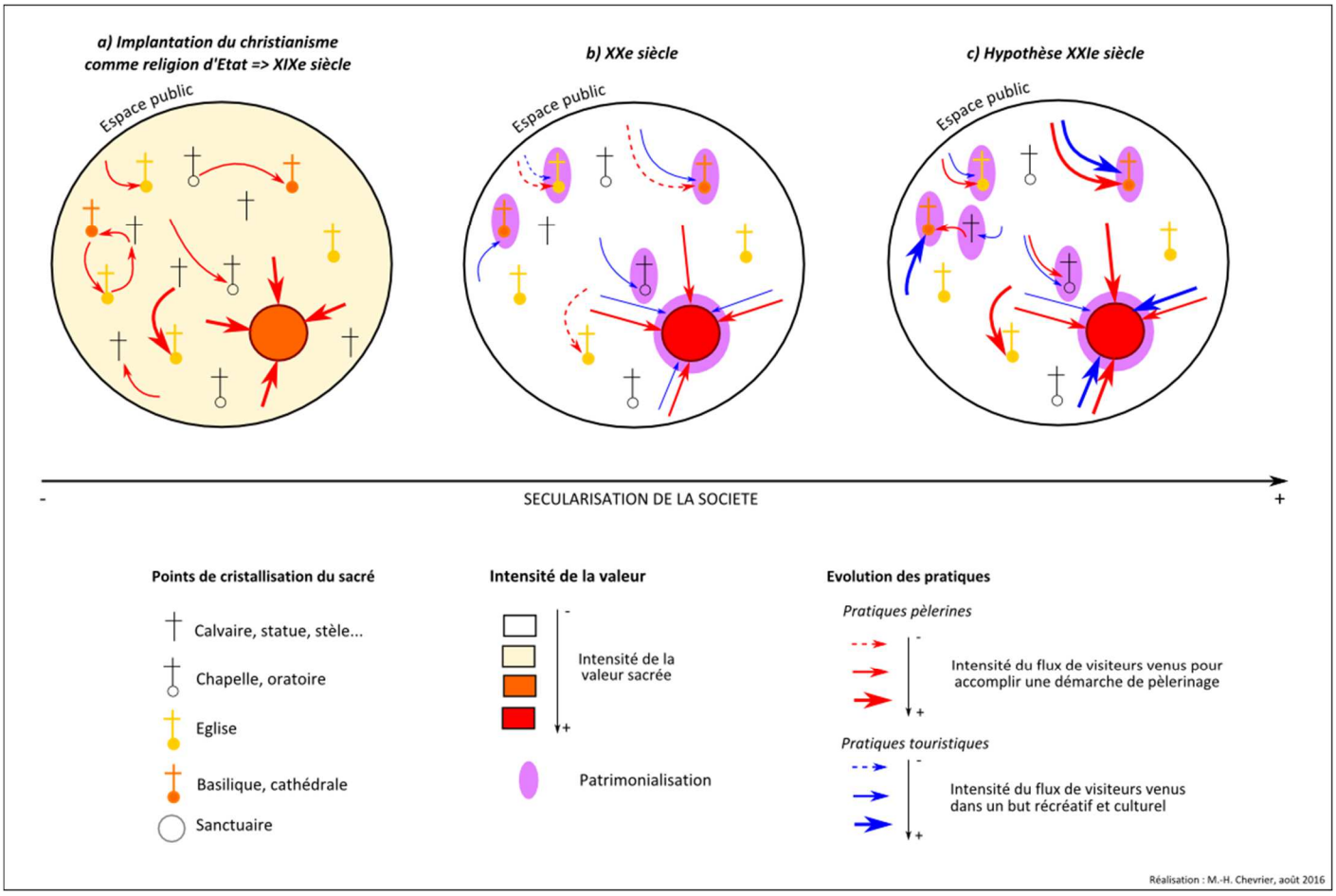


Figure 59 : Evolution de la valeur sacrée dans l'espace sous l'effet de la sécularisation

L'effet de la sécularisation sur l'espace n'est ni inéluctable, ni irréversible.

Etant donné les effets observés de la sécularisation de la société (neutralisation de l'espace public et concentration du sacré en quelques lieux précis, ouverture des lieux de pèlerinage au tourisme et à des pratiques profanes croissantes), il paraîtrait logique d'envisager un « affadissement » progressif du sacré sous l'influence croissante du profane. De plus, si l'hybridation

des pratiques culmine dans les pays les plus fortement sécularisés (France par exemple), elle s'observe également, dans une moindre mesure, dans les sociétés où la sécularisation est moins forte et le christianisme plus ancré dans le quotidien (Mexique, Irlande), amenant légitimement à envisager une certaine inéluctabilité du processus de sécularisation, d'autant plus que cette dernière est, comme l'a mis en évidence le sociologue François-André Isambert, « acceptée comme légitime » par les chrétiens eux-mêmes (Isambert, 1976).

Il est indéniable qu'une forme d'ignorance culturelle du religieux règne actuellement dans les sociétés les plus sécularisées. Un nouveau profil de visiteurs apparaît : les visiteurs séculiers, qui se familiarisent avec le sacré par la fréquentation des sanctuaires. Les visiteurs non-croyants se familiarisent avec l'espace sacré (ses codes et sa signification) en fréquentant prioritairement les lieux de pèlerinage-monuments historiques très médiatisés et visibles dans l'espace public, tandis que les visiteurs croyants se familiarisent avec les pratiques sacrées dans des lieux de pèlerinage de proximité, plus confidentiels. Les sanctuaires sont des lieux de formation d'un capital spatial.

Il n'est cependant pas certain qu'il n'y ait aucune forme de résistance des sociétés à la sécularisation. Le Mexique et la Pologne en constituent deux bons exemples. Ces deux pays ont été dirigés, au XX^{e} siècle, par des gouvernements ultra laïques menant une répression très dure à l'encontre des catholiques[59], tous deux demeurent pourtant aujourd'hui parmi les pays comptant le plus de catholiques (82,7% de la population mexicaine et 87,2% de la population polonaise[60]), qui sont majoritairement pratiquants. Bien que ces deux Etats soient laïques, les marqueurs religieux sont très présents dans l'espace public et la population fait ouvertement référence à la foi catholique au quotidien (petits autels au coin des rues, signes de croix en diverses circonstances, etc.). La sécularisation de la société ne se produit donc pas aussi rapidement que ce qu'ont connu les sociétés d'Europe occidentale après la Seconde Guerre mondiale. Les lois répressives semblent au contraire avoir généré une mobilisation des catholiques, la religion devenant un élément identitaire fort. Il serait donc erroné de faire de la sécularisation un processus devant inéluctablement advenir dans toutes les sociétés. L'actualité brûlante et notamment la volonté de certains groupes islamistes de créer un Etat islamique en est le témoin malheureux.

D'autre part, les enquêtes et observations menées sur le terrain montrent que la sécularisation n'a pas non plus des conséquences irréversibles sur l'espace et sur les sociétés. Mon travail de terrain m'a permis de constater le retour de pratiques sacrées traditionnelles fortes dans

[59] Les gouvernements des présidents Obregón et Calles au Mexique dans les années 1920 appliquèrent des lois de laïcisation très strictes, débouchant sur la mise en place d'un mouvement de résistance catholique. Durant les trois années de conflit armé entre l'Etat et ce parti de résistance, 250 000 paysans catholiques furent tués (Meyer, 1975). En Pologne, durant toute la période où le pays fut sous un gouvernement marxiste-léniniste (1944-1989), l'Eglise fut étroitement surveillée et réprimée. Les catholiques jouèrent un rôle actif dans la chute du régime.

[60] Source : CIA, *The World Factbook*, [en ligne], consulté le 25/08/2016.

tous les sanctuaires : génuflexion, parcours à genoux, etc., qui s'étaient largement estompées dans les lieux de culte d'Europe occidentale. Ces pratiques ne sont pas uniquement le fait des visiteurs les plus âgés qui perpétueraient ainsi des pratiques reçues de leur parents, elles sont également le fait des visiteurs les plus jeunes. Ceux-ci, ayant intégré les principes de la sécularisation, n'ont pas de scrupules à passer d'un type de pratique à l'autre au cours de leur visite. Les lieux de pèlerinage sont des lieux de découverte de certaines formes de pratiques sacrées, découverte qui passe par l'expérience. Ces pratiques, expérimentées dans le laboratoire qu'est le sanctuaire, peuvent ensuite être adoptées par les visiteurs qui les rapportent dans leurs églises locales. C'est ainsi que, depuis les années 1990, la pratique du pèlerinage connaît un important regain en Europe occidentale à toutes les échelles (figure 59 c). De petits pèlerinages locaux qui avaient disparu renaissent (Tro Breizh sur les pas des Sept Saints de Bretagne, pèlerinage des pères de famille à Cotignac dans le Var, etc.). Les sanctuaires jouent, à l'échelle de l'Eglise universelle, le rôle de « phare », de « pionniers » et de « vitrines » : ces lieux, les plus médiatisés de l'Eglise, se doivent de proposer une organisation et des pratiques spatiales exemplaires, conformes aux prescriptions de l'Eglise, afin que les fidèles qui s'y rendent puissent ensuite transplanter dans leurs paroisses ce qu'ils y ont observé, et que les visiteurs non-croyants ou peu familiers du sacré aient une vision contemporaine de l'Eglise. Les lieux de pèlerinage deviennent ainsi des centres d'impulsion d'un regain du sacré religieux. La sécularisation, loin d'aboutir à une perte du sacré religieux, contribue à son renouveau.

Ce retour du sacré dans l'espace passe également par la patrimonialisation (figure 59 c) : le goût et la curiosité pour le sacré engendrés par la sécularisation suscitent la redécouverte de certains lieux de culte et la volonté de les restaurer et préserver. Cela peut aller jusqu'à réhabiliter des lieux de culte tombés en désuétude, comme ce fut le cas du Mont-Saint-Michel, dont les bâtiments conventuels ont non seulement été restaurés mais également rendus partiellement au culte. Actuellement, de nombreuses abbayes ou églises, parfois tombées en ruines, sont rénovées par les communes ou par des équipes de bénévoles qui ont alors à cœur d'expliquer la fonction et la symbolique de ces édifices sacrés[61]. Leur caractère sacré les rend ainsi intouchables, comme l'a montré la récente polémique engendrée par la destruction de l'église Sainte Rita. Sous l'effet de la sécularisation, tous les espaces sacrés sont en quelque sorte sanctuarisés et les pratiques sacrées

[61] La rénovation et la mise en tourisme de l'abbaye d'Abondance, en Haute-Savoie est un exemple marquant de ce nouvel intérêt porté au patrimoine religieux : fermée en 1761, elle devient bien nationale en 1795 et est laissée à l'abandon jusqu'à son classement au titre des monuments historiques en 1875. Si des mesures de conservations sont prises à partir des années 1970, ce n'est que depuis les années 2000 que la commune engage véritablement la patrimonialisation du site en initiant des travaux de restauration qui s'accompagnent de campagnes de fouilles archéologiques et en faisant du site un des principaux lieux de la vie culturelle de la vallée (Bochaton, 2016). La dimension sacrée du lieu est particulièrement valorisée (visites guidées pour « mieux comprendre la vie dans un monastère en milieu montagnard et en apprécier l'architecture médiévale ainsi que les richesses artistiques », selon le site internet de la commune d'Abondance, consulté le 25/08/2016), le patrimoine religieux est investi d'une nouvelle forme de sacré.

(pèlerinage à pied vers les sanctuaires mais également pratiques rituelles accomplies dans les sanctuaires) sont considérées comme faisant partie du patrimoine et devant à ce titre être protégées et perpétuées. Loin du scénario de la disparition complète du sacré qui pouvait être craint par les autorités religieuses, la valeur sacrée a atteint sous l'effet de la sécularisation, un nouvel équilibre entre résistance (conservation de pratiques rituelles traditionnelles fortes) et résilience (adaptation aux visiteurs « novices » en matière de sacré et de religieux), lui permettant non seulement de perdurer mais également de reprendre de l'ampleur.

Un lieu de pèlerinage ne peut être transformé en lieu touristique tant que le système de croyance qui en est à l'origine perdure.

La valeur sacrée des lieux de pèlerinage tient à l'expérience que les visiteurs en font. Contrairement aux lieux touristiques, qui sont investis d'une valeur esthétique, culturelle ou autre par une élite, les lieux de pèlerinage sont investis d'une valeur sacrée par la population locale à la suite d'une hiérophanie (manifestation reconnue comme divine par la population) qui leur confère une certaine efficacité. Les lieux sacrés sont conçus comme des actants : des portions d'espace ayant un pouvoir propre. Les croyants se rendent dans tel ou tel lieu de pèlerinage pour obtenir quelque chose (qui peut être matériel ou spirituel) ou pour remercier Dieu pour une faveur obtenue. Le lieu est donc conçu comme un intermédiaire entre l'homme et Dieu.

Si l'on construit la chaine trajective (Berque, 2010) des lieux de pèlerinage, il apparaît que la société est l'acteur principal de cette élévation des lieux au rang d'actants. Le récit de la hiérophanie et de l'efficace du lieu se transmet de génération en génération. La pérennité de la valeur sacrée ne dépend ainsi pas des autorités ou d'une élite mais de la transmission d'une génération de croyants à une autre. De plus, la valeur sacrée, contrairement à d'autres, est universelle. Les sanctuaires les plus renommés attirent des visiteurs du monde entier : des croyants catholiques, mais également des croyants d'autres confessions ou des athées qui, bien qu'en dehors de tout système de croyances, sont curieux d'éprouver l'efficacité du lieu. Le sacré est ainsi véritablement intégré à l'espace et non simplement apposé, comme peut l'être une valeur esthétique qui dépend en grande partie des goûts de chaque société. Si le lieu touristique peut être considéré comme un cadre propice à la restauration du bien-être, les visiteurs ne considèrent pas, à la différence de ce qui se produit pour les lieux de pèlerinage, que c'est le lieu lui-même qui est l'acteur de ce bien-être. Les conditions propres à ces lieux touristiques peuvent être reproduites à plusieurs exemplaires, ce qui n'est pas le cas de la hiérophanie à l'origine de l'efficace du lieu de pèlerinage. Chaque lieu de pèlerinage a son efficace propre. De ce fait, il ne peut être subverti en un lieu touristique.

Cette étude de l'espace sacré a été fondée sur le cas précis des lieux de pèlerinage catholiques, partant du lien mis en évidence par différents auteurs (D. Martin, F.-A. Isambert, C. Taylor) entre christianisme et sécularisation. Le caractère universel de la valeur sacrée incite néanmoins à élargir la réflexion : les modalités et évolutions du sacré mises en évidence dans le cas des lieux de pèlerinage catholiques sont-elles transposables à d'autres religions ? Les cas de l'hindouisme, religion dans laquelle le sacré fait partie intégrante du quotidien, et de l'islam, dans lequel les aspects très concrets du quotidien sont traités par le Coran, seraient particulièrement intéressants à étudier en regard du christianisme.

Alors que mes recherches se sont, jusqu'à présent, focalisées sur la manière dont la valeur se cristallise en un point précis de l'espace, la suite logique serait d'analyser la manière dont ce point devient un point d'ancrage dans la mondialisation et d'évaluer la résistance de cet ancrage alors que les pratiques religieuses elles-mêmes évoluent vers une certaine standardisation (hybridation des pratiques sacrées et pratiques touristiques). En outre, si je me suis particulièrement intéressée ici aux lieux de pèlerinage proprement dit, ce travail m'a également amenée à questionner la forme de mobilité spécifique qu'est le pèlerinage. Malgré la mondialisation des flux et la massification des transports qui facilitent la mobilité et en dépit de l'arrivée dans les sanctuaires catholiques de visiteurs de plus en plus nombreux venus de pays n'étant pas de tradition catholique (notamment de pays d'Asie), le regain qui s'observe aujourd'hui est celui des pèlerinages « traditionnels », réalisés à pied et sur une longue distance. Parallèlement apparaissent de nouvelles formes de pèlerinage, telles le cyber-pèlerinage, qui abolit la mobilité physique en pouvant être réalisé dans son fauteuil, par écran interposé. Ce qui est questionné ici et qu'il serait très fécond de creuser est bien la relation à l'espace mise en jeu par la démarche de pèlerinage.

Enfin, le constat réalisé ici d'une dilatation du sacré et de la sacralisation d'autres types d'espace demande à être approfondi. Il serait particulièrement enrichissant de pouvoir comparer les lieux de pèlerinage avec des lieux de mémoire, notamment les lieux liés aux conflits. Ceux-ci me semblent en effet porteurs au plus haut point de cette valeur sacrée « laïque » qui se développe dans les sanctuaires.

Outre ces lieux de mémoire qui sont créés, d'une certaine manière, « par la force des choses », d'autres formes de sacralisation apparaissent dans le contexte actuel de sécularisation. La Coupe d'Europe de football de l'été 2016 en a été, à mon sens, un exemple frappant. Le premier élément singulier est l'aspect « générique » des stades. A la télévision, seul l'intérieur des stades est montré. L'éventuelle identité architecturale se manifestant généralement sur la façade extérieure, il est impossible pour le téléspectateur, du moins pour la téléspectatrice très occasionnelle que je suis, de

distinguer un stade d'un autre. Plus encore que les sanctuaires, ce sont des lieux conçus avant tout pour être les supports d'une expérience. Le deuxième élément ayant retenu mon attention est l'importante utilisation de vocabulaire à connotation religieuse faite par les commentateurs français, puis par les journalistes réalisant les analyses lors des matchs de l'équipe de France : les joueurs « communient » avec leur public, les spectateurs « communient » dans les tribunes ou dans les fan-zones. Certains joueurs sont quasiment déifiés, devenant les espoirs ou les sauveurs de la nation. Enfin, cette édition a particulièrement mis en valeur les rituels : rituels de célébration d'un but, différents d'un joueur à l'autre mais ensuite repris et reproduits par les supporters, rituel du « clapping » diffusé depuis l'Islande, etc. Tous ces éléments interrogent : le football et ses lieux ne sont-ils pas investis d'une valeur sacrée qui serait totalement sécularisée ? Ce sont ici les mêmes ressorts que ceux du sacré religieux qui sont mis en œuvre et le football suscite des mouvements de foules comparables à ceux des pèlerinages. Ce qui compte est l'expérience collective vécue et les pratiques rituelles mises en œuvre. Le lieu importe finalement assez peu en lui-même, du moment qu'il présente les conditions matérielles nécessaires pour accueillir la foule dans les meilleures conditions. Il est en revanche un support indispensable. La seule différence entre sanctuaire et stade consiste dans la hiérophanie et l'efficace du lieu, caractéristiques inaliénables des sanctuaires.

Enfin, cette thèse dresse l'état des lieux actuel des espaces sacrés religieux dans un contexte de sécularisation. Elle constitue cependant un simple point de départ et il conviendra de continuer à observer le panel de sanctuaires traité ici et d'élargir la comparaison pour constater si les hypothèses posées se vérifient : tous les lieux de pèlerinage vont-ils progressivement glisser vers une double représentation de lieu de culte mais aussi de monument historique important ? La revitalisation du sacré « religieux » amorcée va-t-elle se poursuivre ? « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » lit-on dans l'Evangile selon saint Matthieu : l'hybridation des pratiques pèlerines et touristiques et des valeurs qui y sont associées est désormais telle qu'il est de plus en plus difficile, pour les acteurs des lieux de pèlerinage, d'appliquer le précepte évangélique.

Glossaire

- **Année liturgique** : période débutant le premier dimanche de l'Avent (quatre semaines avant Noël et s'achevant à la fête du Christ Roi (dernier dimanche de novembre), couverte par le calendrier liturgique. Durant cette période, les lectures des différents offices reprennent les événements principaux de la vie du Christ, qui scandent l'année (Noël, Pâques, l'Ascension et la Pentecôte). Les lectures des messes alternent sur trois années liturgiques (A, B et C), ce qui permet de lire la totalité de la Bible.

- **Année Sainte (ou jubilé) :** célébration qui a lieu tous les vingt-cinq ans et dont les dates d'ouverture et de clôture sont fixées par le Pape. Durant cette année, l'indulgence plénière (la remise totale des péchés) est accordée sous certaines conditions dont le fait de recevoir les sacrements de réconciliation et de la communion ainsi que l'accomplissement d'un pèlerinage à Rome au cours duquel le pèlerin doit visiter les quatre basiliques majeures. La Porte Sainte de chacune des basiliques est alors solennellement ouverte à l'occasion du jubilé. Dans le cas de Saint-Jacques-de-Compostelle, les années Saintes sont également celles qui surviennent à chaque fois que la fête de Saint Jacques (25 juillet) tombe un dimanche. Le Pape peut également décider de déclarer exceptionnellement une Année Sainte comme c'est le cas en 2016 pour l'Année de la Miséricorde.

- **Autel :** élément du mobilier liturgique. Il s'agit de la table sur laquelle est célébrée l'Eucharistie.

- **Ambon :** élément du mobilier liturgique. Il s'agit du pupitre servant à la lecture des textes de la Bible, à la proclamation de l'Evangile et à la prédication.

- **Baptistère :** élément du mobilier liturgique. Il s'agit d'un bassin ou d'une vasque dans laquelle est versée puis bénie l'eau servant à la célébration du baptême, dans laquelle sont plongés les baptisés.

- **Botafumeiro :** encensoir monumental mesurant 1,60m de haut et pesant plus de 50kg. Il est actionné à la fin de la Messe des pèlerins lorsque le montant de l'offrande nécessaire est atteint. Le rite de l'encens est un rite de purification et d'offrande à Dieu.

- **Basilique :** titre accordé par le Saint-Siège à une église remarquable (pour son ancienneté, sa grandeur, sa beauté, un culte particulier). Une église élevée au rang de basilique reçoit deux insignes placés généralement dans le chœur : le pavillon (ou gonfalon) et le *tintinnabulum*. Quatre basiliques romaines ont le titre de basiliques *majeures* (Saint-Jean-de-Latran, Saint-Pierre, Saint-Paul-Hors-les-Murs et Sainte-Marie-Majeure). Franchir leur Porte Sainte au cours d'une année jubilaire permet d'obtenir l'indulgence plénière. Elles appartiennent au Vatican et bénéficient du statut d'extraterritorialité.

- **Cathédrale :** titre qui désigne l'église principale d'un diocèse, où se trouve le siège de l'évêque (cathèdre).

- **Cathèdre :** du latin *cathedra* : chaise, siège. La cathèdre est le siège de l'évêque dans sa cathédrale d'où il préside les cérémonies.

- **Chapelle** : lieu de culte de petites dimensions comportant un autel. Elle peut être intérieure à une église ou individuelle.

- **Chemin de croix :** série de quatorze tableaux, sculptures ou autres représentations, présente dans toutes les églises et figurant le chemin parcouru par le Christ depuis sa condamnation à mort jusqu'à sa mise au tombeau.

- **Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements :** une des neuf congrégations de la Curie romaine, chargée de la réglementation et de la promotion de la liturgie, ainsi que de tout ce qui concerne les sacrements.

- **Diocèse :** ensemble des chrétiens et territoire dont un évêque à la charge.

- **Directoire :** document émanant du pape et légiférant sur le dogme, la discipline générale ou la structure de l'Eglise.

- **Eglise :** du grec *ek-kalein*, « appeler hors », « convocation ». Désigne originellement l'assemblée du peuple, généralement à caractère religieux. Pour les chrétiens, l'Eglise désigne le « Peuple que Dieu rassemble dans le monde entier » (catéchisme de l'Eglise catholique). Le terme peut ainsi être employé pour désigner une assemblée liturgique, la communauté locale ou la communauté universelle des croyants.

- **Encyclique :** lettre solennelle rédigée par le pape, à destination de toute l'Eglise ou d'une partie spécifique de celle-ci (évêques, clergé, fidèles), rappelant un point de doctrine ou traitant une question d'actualité.

- **Eucharistie :** du grec *eukharistia*, « actions de grâce ». Pour les chrétiens, célébration du sacrifice du corps et de du sang de Jésus Christ. Sacrement dont le rituel reprend les paroles prononcées par le Christ au cours de son dernier repas. Pour les protestants, l'acte est envisagé comme une commémoration. Pour les catholiques, il y a transsubstantiation, le pain et le vin devenant réellement le corps et le sang du Christ.

- **Exhortation apostolique :** texte rédigé par le pape et adressé généralement à l'ensemble de l'Eglise, présentant les objectifs de son pontificat ou reprenant les conclusions d'une réflexion collective (synode).

- **Immaculée Conception :** croyance définie par l'Eglise, selon laquelle la Vierge Marie aurait été, contrairement à tous les autres êtres humains, exempte du péché originel. Cette vérité implicitement admise a été érigée en dogme (principe auquel les fidèles sont tenus de croire) en 1854 par le Pape Pie IX.

- **Jubilé de la Miséricorde :** année Sainte extraordinaire (puisqu'en-dehors du de l'intervalle habituel des 25 ans séparant deux années Saintes) du 8 décembre 2015 au 20 novembre 2016, décrétée par le pape François. La liturgie et les enseignements donnés sont axés sur le thème de la Miséricorde.

- **Liturgie :** du grec *leitos*, « peuple », « public » et *ergon*, « travail », « action ». Action faite en public et pour le service du peuple. Ensemble des rites accomplis dans le culte rendu à Dieu.

- **Missel romain :** livre à l'usage du célébrant, donnant les indications liturgiques nécessaires à la célébration de la messe selon le rite catholique romaine. Ces indications concernent tant les

textes que l'organisation des lieux de cultes pour la messe, l'accompagnement musical et le matériel liturgique.

- **Pastorale :** action menée par l'Eglise dans tous les domaines de la vie, afin d'assurer la satisfaction des besoins spirituels des fidèles. La pastorale générale se décline en des pastorales spécifiques suivant les besoins du monde contemporain (jeunes, familles, santé, migrants, tourisme, etc.).

- **Rosaire :** prière du chapelet organisée de manière à méditer les mystères de la foi chrétienne. La prière du rosaire est composée de quatre catégories de mystères (joyeux, douloureux, glorieux, lumineux), elles-mêmes chacune sous-divisées en cinq mystères. Chaque mystère reprend un moment de la vie du Christ. La méditation d'un mystère correspond à une dizaine de chapelet (soit la prière de dix « Je vous salue marie »). A chaque catégorie de mystères correspond ainsi un chapelet complet.

- **Tabernacle :** élément du mobilier liturgique. Il s'agit d'une petite armoire dans laquelle sont conservées les hosties conservées pendant la messe et qui n'ont pas été consommées.

Bibliographie

- ALZAHRANI, Khaled, (2014), *Du cultuel au culturel : le tourisme international en Arabie Saoudite*, thèse pour obtenir le grade de docteur de l'université de Grenoble en géographie, soutenue le 19 février 2014 à Grenoble, 357 p.
- AMIROU, Rachid, (1995), *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Le sociologue », 281p.
- AMIROU, Rachid, (2000), *Imaginaire du tourisme culturel*, Paris, Presses Universitaires de France, 155 p.
- ANDRE, Yves, (1998), *Enseigner les représentations spatiales*, Paris, Anthropos, Economica, 254 p.
- ANDRE, Yves, (1994), « Du bon usage des représentations spatiales », *Revue de géographie de Lyon*, vol. 69, n°3, pp. 229-232.
- ASCOURA, Ibrahim Elsayed, (2013), « Impact of Pilgrimage (Hajj) on the Urban Growth of the Mecca », *Journal of Educational and Social Research*, vol.3 (2), mai 2013, pp. 255-263.
- AUSTIN, John Langshaw, (1970), *Quand dire, c'est faire*, Paris, éd. du Seuil, 183 p.
- AZRIA, Régine (dir.), HERVIEU-LEGER, Danièle (dir.), (2010), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 1340 p.
- BACHELARD, Gaston, (1957) *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige (11e édition, 2012), 214 p.
- BANCAUD, Hubert, (2014), *Au détour du chemin…*, Hubert Bancaud (auto-édition), 295 p.
- BARBIER-BOUVET, Jean-François, (2016), « Enquête sur les jeunes inscrits aux JMJ. Cracovie 2016 », La Vie, 47 p., [en ligne].
- BELHASSEN, Yaniv ; CATON, Kellee ; STEWART, William P., (2008), « The search for authenticity in the pilgrim experience », *Annals of Tourism Research*, vol. 35, n°3, pp. 668-689.
- BERGER, Peter L. (dir.), (2001), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 184 p.
- BERNADOU, Paul ; GUINLE-LORINET, Sylvaine, (2015), « Une webcam à la grotte : Le sanctuaire marial de Lourdes et l'introduction des TNIC », *Tic&société*, vol.9, n°1-2, [en ligne].
- BERQUE, Augustin, (1986), *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 314 p.
- BERQUE, Augustin, (2010), *Histoire de l'habitat idéal : de l'Orient vers l'Occident*, éd. du Félin, coll. Les marches du temps, 369 p.
- BERQUE, Augustin, (2013), « La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ? », conférence du mercredi 4 décembre 2013, Université de Nanterre, [en ligne], http://ecoumene.blogspot.fr/

- BERQUE, Augustin, (2014), *Poétique de la Terre : Histoire naturelle et histoire humaine*, Paris, Belin, 237 p.
- BERQUE, Augustin, (2014), *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, Paris, Presses Universitaires de Paris 10, 200 p.
- BERTRAND, Jean-René, (2004), « Santiago religieux, du contexte au prétexte », *Annales de la Recherche Urbaine*, n°96, pp.73-82.
- BERTRAND, Jean-René (dir.) ; MULLER, Colette (dir.), (1999), *Religions et territoires*, Paris, L'Harmattan, coll. « Géographie sociale », 290 p.
- BOCHATON, Sidonie, (2016, mai), « Le rôle des abbayes d'Abondance et de Sixt dans la mise en valeur culturelle de deux vallées savoyardes », communication présentée dans le cadre de l'Atelier 6 « Faire territoire, faire société » de l'UMR « Environnement, Ville, Société » 5600, Lyon.
- BOUDET, Alain, (2016), Le réseau énergétique des lieux sacrés, Véga, 327 p.
- BOUILLON, Marie-Eve, (2012), « Le marché de l'image touristique. Le cas du Mont-Saint-Michel à la fin du XIXème siècle », *Etudes photographiques*, n°30, [en ligne].
- BOURDIEU, Pierre, (1980), « Le Nord et le Midi : Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, novembre 1980, pp. 21-25.
- BOUTRY, Philippe ; CINQUIN, Michel, (1980), *Deux pèlerinages au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Editions Beauchesne, Bibliothèque Beauchesne, « Religions société politique », 309 p.
- BOWMAN, Glenn, (2013). « Christian ideology and the image of a holy land: The place of Jerusalem in the various Christianities », in SALLNOW, Michael (ed.), EADE, John (ed.), *Contesting the sacred: The anthropology of Christian Pilgrimage*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock, pp.98-121
- BOYER, Marc, (1972), *Le tourisme*, Paris, Le Seuil,
- BROWN, David, (1999), « Des faux authentiques. Tourisme versus pèlerinage », *revue Terrain*, n°33, pp. 41-56
- BRUNE, François, (1998), *La Vierge du Mexique ou le miracle le plus spectaculaire de Marie*, éd. Le Jardin des Livres, 285 p.
- BRUNEAU, Michel, (1995), « Lieux de mémoire, hauts lieux et diaspora : Sanda et Soumela dans la diaspora grecque pontique », *L'espace géographique*, tome 24, n°2, pp.124-134.
- BRUNEAU, Michel, (2000), « De l'icône à l'iconographie, du religieux au politique, réflexions sur l'origine byzantine d'un concept gottmanien », in *Annales de Géographie*, n°616, pp. 563-579.
- BRUNET, Roger, (1974), Espace, perception et comportement, in *L'Espace Géographique*, n°3, pp. 189-204.
- BRUNET, Roger (dir.), FERRAS, Robert (dir.), THERY, Hervé (dir.), (2005), *Les mots de la géographie*, Montpellier, RECLUS, Paris, La Documentation française, 518 p.

- BRUNHES, Jean, (1910), *La géographie humaine. 1. Les faits essentiels groupés et classés, principes et exemples*, Paris, F. Aclan, 574 p.
- CAILLOIS, Roger, (1963), *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. Les Essais, 254 p.
- CARBALLO, Cristina Teresa, (2010), «Peregrinos católicos y religiosidad popular en Argentina», *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*, n°8, pp. 53-59.
- CARBALLO, Cristina Teresa, (dir.), (2009), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo libros, 217p.
- CAZES, Georges, (1992), *Fondements pour une géographie du tourisme et des loisirs*, éd. Bréal, coll. Amphi géographie, 189 p.
- CHABAUD, Gilles ; COHEN, Evelyne ; COQUERY, Natacha ; PEREZ, Jérôme, (dir.), (2000), *Les guides imprimés du XVIè au XXè siècle. Villes, paysages, voyages*, Paris, Belin, coll. Mappemonde, 703 p.
- CHADEFAUD, Michel, (1981), *Lourdes : un pèlerinage, une ville*, Aix-en-Provence, Edisud, 123 p.
- CHADEFAUD, Michel, (1988), *Aux origines du tourisme dans le pays de l'Adour : du mythe à l'espace, un essai de géographie historique*, Pau, Université de Pau et du Pays de l'Adour, Cahiers de l'université (n° spécial), 1010 p.
- CHAMUSSY, Henri, (1995), « Religions dans le monde », in BAILLY Antoine (dir.), FERRAS, Robert (dir.), PUMAIN, Denise (dir.) *Encyclopédie de la géographie*, Paris, Economica, pp. 859-873.
- CHELINI, Jean (éd.), (2008), *Les pèlerinages dans le monde à travers le temps et l'espace : actes du colloque, 9 novembre 2005*, Paris, A. et J. Picard, 134 p.
- CHELINI, Jean (dir.), BRANTHOMME, Henry (dir.), (1982), *Les chemins de Dieu : histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 493 p.
- CHEVRIER, Marie-Hélène, (2010), *Tourisme et pèlerinage : deux pratiques spatiales incompatibles ? Le cas du sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe*, mémoire de master 1 en sciences sociales (mention géographie), sous la direction d'Isabelle Lefort, Lyon, Ecole Normale Supérieure de Lyon, 130 p.
- CHEVRIER, Marie-Hélène, (2011), *Le lieu de pèlerinage au risque de la sécularisation. Etude comparée des sanctuaires de Notre-Dame de Lourdes et de Notre-Dame de Guadalupe*, mémoire de master 2 en sciences sociales (mention géographie), sous la direction d'Isabelle Lefort, Lyon, Ecole Normale Supérieure de Lyon, 102 p.
- CLAVAL, Paul, (1974), « La géographie et la perception de l'espace » in *L'Espace Géographique*, n°3, pp. 179-187.
- CLAVAL, Paul, (1992), « Le thème de la religion dans les études géographiques » in *Géographie et cultures*, n°2, pp.85-110.
- CLAVAL, Paul, (2008), *Religion et idéologie : perspectives géographiques*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 235 p.

- CLAVERIE, Elisabeth ; CHARUTY, Giordana, (2005), « La vierge en action. Entretien avec Elisabeth Claverie », *Terrain* [en ligne], n°44, pp.153-160.
- CLAVERIE, Elisabeth, (2003), *Les guerres de la Vierge : une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 452 p.
- COHEN, Erik, (1988), « Authenticity and Commoditization in Tourism », *Annals of Tourism Research*, n°15, pp.371-386.
- COHEN, Erik, (1988), « Traditions in Qualitative Sociology in Tourism », », *Annals of Tourism Research*, n°15, pp. 29-46.
- COHEN, Erik, (1979), « Rethinking the Sociology of Tourism », », *Annals of Tourism Research*, n°6, vol.1, pp.18-35.
- CRAVATTE, Céline, (2009), « L'anthropologie du tourisme et l'authenticité. Catégorie analytique ou catégorie indigène ? », *Cahiers d'études africaines*, 2009/1, n°193-194, pp. 603-620.
- DANN, Graham, (1996), *The Language of Tourism: a sociolinguistic perspective*, Wallingford, Oxon, CAB International, 298 p.
- DAVIE, Grace, (2002), *Europe, the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*, Londres, Darton, Longman & Todd ltd, 180 p.
- DEBARBIEUX, Bernard, (1995), « Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique », *L'espace géographique*, tome 24, n°2, pp.97-112.
- DEBARBIEUX, Bernard ; VANIER, Martin, (dir.), (2002), *Ces territorialités qui se dessinent*, Paris, éd. de l'Aube, 267 p.
- DEFFONTAINES, Pierre, (1948), *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, coll. Géographie humaine, 439 p.
- DIERKENS, Alain, MORELLI, Anne, (2008), *Topographie du sacré : l'emprise religieuse sur l'espace*, Bruxelles, éd. de l'Université de Bruxelles, 258 p.
- DI MEO, Guy, (1988), « Michel Chadefaud, (1938-1987) », *Annales de géographie*, vol. 97, n°540, pp. 201-202.
- DITTGEN, Alfred, (2003), « Evolution des rites religieux dans l'Europe contemporaine. Statistiques et contextes », *Annales de démographie historique*, 2003/2, n°106, pp. 111-129.
- DOBBELAERE, Karel, (2008), « De la sécularisation », *Revue théologique de Louvain*, n°39, pp. 177-196.
- DUPRONT, Alphonse, (1967), « Tourisme et pèlerinage : réflexions de psychologie collective », *Communications*, 10, pp. 97-121.
- DURKHEIM, Emile, (2015), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Classiques Garnier (1ère édition en 1912), 825 p.
- ECO, Umberto, (1985), *La Guerre du faux*, Paris, Grasset, 377 p.

- « Eglises et géopolitique », (1990, 1er trimestre), *Hérodote*, n°56, pp.1-146.
- ELIADE Mircea, (2012), *Le sacré et le profane,* Paris, Gallimard, coll. Folio essais (1ère édition en 1957), 185 p.
- EQUIPE MIT, (2002), *Tourismes 1. Lieux communs*, Paris, Belin, coll. Mappemonde, 319 p.
- EQUIPE MIT, (2005), *Tourismes 2. Moments de lieux,* Paris, Belin, coll. Mappemonde, 349 p.
- EQUIPE MIT, (2011), *Tourismes 3. La révolution durable,* Paris, Belin, coll. Mappemonde, 332 p.
- FLORES-LONJOU, Magali ; MESSNER, Francis, (dir.), (2007), *Les lieux de culte en France et en Europe. Statuts, pratiques, fonctions*, Louvain, Peeters, coll. « Law and Religion Studies » 3, 208 p.
- FOUCAULT, Michel, (1984), *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, cop. 2001, 1735 p.
- GAUCHET, Marcel, (1985), *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 306 p.
- GAUCHET, Marcel, (2004), *Un monde désenchanté ?*, Paris, éd. de l'Atelier, 252 p.
- GEARY, Patrick J., (1993), *Le vol des reliques au Moyen Âge : furta sacra*, Paris, Aubier, 256 p.
- GEORGE, Pierre (dir.), VERGER Fernand (dir.), (2006), *Dictionnaire de la géographie*, Paris, Presses universitaires de France (9ème édition), 472 p.
- GOGARTEN, Friedrich, (1970), *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique* (traduction française), Tournai, Casterman, 206 p.
- GÓMEZ-BARRIS, Macarena ; IRÁZABAL, Clara, (2009), « Transnational meanings of La Virgen de Guadalupe: Religiosity, space and culture at Plaza Mexico », *Culture and Religion*, vol. 10, n°3, pp.339-357.
- GOTTMANN, Jean, (1952), *La politique des Etats et leur géographie*, Paris, Armand Coin, 228 p.
- GOULD Peter (1966), « On mental maps », Michigan Inter-University Community of Mathematical Geographers, Discussion Paper n° 9.
- GOULD, Peter ; WHITE, Rodney, (1992), *Mental Maps*, London, Routledge, 172 p.
- GOUROU, Pierre, (1936), *Les paysans du delta tonkinois*, Paris, Editions d'Art et d'Histoire, 666 p.
- GRABURN, Nelson, (1977), « Tourism : The Sacred Journey », in Smith Valene (éd.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, Oxford, Blackwell, pp. 17-32.
- GRAVARI-BARBAS, Maria, (2003), « La « ville festive » ou construire la ville contemporaine par l'événement », *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, 2009, vol. 86, n°3, pp. 279-290
- GRIMPRET, Matthieu (dir.), (2014), *Les sanctuaires du monde*, éd. Robert Laffont, coll. Bouquins, 825 p.
- GUGELOT, Frédéric, (2010), « Les deux faces de Lourdes. *Lourdes* de Zola et *Les foules de Lourdes* de Huysmans », *Archives des sciences sociales des religions*, 151| juillet-septembre 2010, pp.213-228.

- GUISSE, Monique (trad.), STRICHER, Joseph (trad.), (2011), *Youcat. Catéchisme de l'Eglise catholique pour les jeunes*, Paris, Bayard Editions, Fleurus-Mame et les Editions du Cerf, 304 p.
- HADDAD, Philippe, (2011), « Terre sainte ou terre de sainteté ? », *Transversalités*, 2011/3, n°119, pp. 45-51.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 289 p.
- HUYSMANS, Joris-Karl, (1906), *Les foules de Lourdes*, Paris, P.-V. Stock, 314 p.
- ISAMBERT, François-André, (1976), « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n°4, pp.573-589.
- JODELET, Denise, (dir.), (1989), *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 424 p.
- KEPEL, Gilles, (1991), *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, éd. du Seuil, 282 p.
- KNAFOU, Rémy, (dir.), 2012, Les lieux du voyage, Paris, Le Cavalier Bleu, 215 p.
- LACOSTE, Jean-Yves (dir.), (2010), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 1587 p.
- LACOSTE, Jean-Yves, (1998), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 1587 p.
- LACOSTE, Yves, (2003), *De la géopolitique aux paysages*, Paris, A. Colin, 413 p.
- LAFAYE, Jacques, (1974), *Quetzalcóatl et Guadalupe : la formation de la conscience nationale au Mexique*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 481 p.
- LAHIRE, Bernard, (2015*), Ceci n'est pas qu'un tableau : essai sur l'art, la domination, la magie et le sacré*, Paris, La Découverte, coll. Laboratoire des sciences sociales, 597 p.
- LAURENTIN, René (dir.), SBALCHIERO, Patrick, (2012), *Dictionnaire des "apparitions" de la Vierge Marie*, Paris, Fayard, 1432 p.
- LEFEBVRE, Solange, (2008), « Sanctuaires catholiques au Québec », *Archives de sciences sociales des religions*, 141 | 2008, pp. 33-56.
- LEVATOIS, Marc, (2016), « Peut-on parler de lieux sacrés dans le christianisme ? », *Géoconfluences*, à paraître en octobre 2016.
- LEVATOIS, Marc, (2012), *L'espace du sacré. Géographie intérieure du culte catholique*, Paris, Editions de L'Homme Nouveau, 148 p.
- LEVY, Jacques (dir.), LUSSAULT, Michel (dir.), (2003), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 1033 p.
- LIAROUTZOS, Chantal, (2011), « Les premiers guides imprimés français », In Situ. Revue des patrimoines [En ligne], 15|2011, mis en ligne le 29 juin 2011, http://insitu.revues.org/486

- LUSSAULT, Michel, (2007), *L'homme spatial : la construction sociale de l'espace humain*, Paris, Ed. du Seuil, 363 p.
- LYNCH, Kevin, (1976), *L'image de la cité*, Paris, Dunod, 224 p.
- MALZAC, Marie, (2016), « Aux JMJ, les jeunes sont de plus en plus catholiques », *La Croix*, édition du 7 juillet 2016.
- MARTHELOT, Pierre, (1951), « Géographie et religions. D'après Mr Pierre Deffontaines », *Annales de géographie*, vol. 60, n°318, pp. 54-57.
- MARTIN, David, (2005), *On Secularization. Towards a revised General Theory*, Aldershot, Burlington, Ashgate, 206 p.
- MARTIN, David, (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 341 p.
- MARTÍNEZ CARDENAS, Rogelio, (2009), *El dimensionamiento del Turismo Espiritual en México*, México D.F., SECTUR, 125 p.
- MCCANNELL, Dean, (1976), *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*, New York, Shocken, 231 p.
- MCGREGOR, Andrew, (2000), « Dynamic texts and tourist gaze: Death, bones and buffalos », *Annals of Tourism Research*, vol.27, n°1, pp.27-50.
- MEURICE, Jean-Michel, (2010), *Le vrai pouvoir du Vatican : Enquête sur une diplomatie pas comme les autres*, Paris, Albin Michel, 228 p.
- MEYER, Jean, (1975), *La Christiade : l'Eglise, l'Etat et le peuple dans la Révolution mexicaine* (1926-1929), Paris, Payot, 245 p.
- MICHEL, Franck, (2000), *Désirs d'ailleurs. Essai d'anthropologie des voyages*, Paris, A. Colin, 272 p.
- MICHEL, Xavier, (2006), *Ecrire les espaces des présences éphémères : géographie des incursions vers les lieux du patrimoine*, thèse pour obtenir le titre de Docteur en géographie, soutenue en 2006 à l'université Paris 1, 510 p.
- MICOUD, André, (1991), *Des Hauts-Lieux : la construction sociale de l'exemplarité*, Paris, CNRS, 133 p.
- MITFORD, Nancy, (1959), « The Tourist », *Encounter*, n°73, pp. 3-7.
- MOLES, Abraham, RHOMER, Elisabeth, (1972), *Psychosociologie de l'espace*, Paris, L'Harmattan, coll. « Villes et entreprises », 185 p.
- MONNET, Jérôme, (2000), « Les dimensions symboliques de la centralité », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 44, n°113, décembre 2000, pp. 399-418.
- MORISSET, Lucie K. ; NOPPEN, Luc, (2005), « Du patrimoine démodé au retour du Grand Tour : réflexions sur la désaffection des cultes », *Téoros* [en ligne], 24-2|2005.

- NOPPEN, Luc ; MORISSET, Lucie K., (2005), « Nouveau regard sur une triade ancienne : le tourisme peut-il soutenir la religion ? La religion sauvera-t-elle le patrimoine ? Ou est-ce le tourisme ? Et que dire alors des églises ? », *Téoros* [en ligne], 24-2|2005.
- MORISSET, Lucie K. ; NOPPEN, Luc, (2003), « Le tourisme religieux et le patrimoine », *Téoros* [en ligne], 22-2|2003.
- NIEUVIARTS, Jacques, (2011), « La foi à l'école du pèlerinage, des sanctuaires et des lieux saints », *Transversalités*, 2011/3, n°119, pp. 103-110.
- NORA, Pierre (dir.), (1984), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque illustrée des histoires.
- OLLIVIER, Guillaume ; GENIAUX, Ghislain ; NAPOLEONE, Claude ; PAOLI, Jean-Christophe, (2012), « Mesurer la notoriété touristique communale : contribution méthodologique à l'aide de l'analyse textuelle de guides touristiques », *Cybergeo : European Journal of Geography* [En ligne], Systems, Modelling, Geostatistics, document 593.
- OZOUF, Marianne ; PINCHEMEL, Philippe, (1961), *Géographie 2e*, Paris, Fernand Nathan, 319 p.
- PARKS, Chris Charles, (1994), *Sacred worlds: an introduction to geography and religion*, London, New-York, Routledge, 332 p.
- PIVETEAU, Jean-Luc, (1995), *Temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*, Genève, Zoé, 260 p.
- PIVETEAU, Jean-Luc, (1995), « Le territoire est-il un lieu de mémoire ? », *L'espace géographique*, tome 24, n°2, pp.113-123.
- PLANHOL, Xavier de, (1957), *Le monde islamique : essai de géographie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 146 p.
- RAFFESTIN, Claude, (1985), « Religions, relations de pouvoir et géographie politique », *Cahiers de géographie du Québec*, 29, 76, pp. 101-107.
- RAUCH, André, (1997), « Du guide bleu au routard. Métamorphoses touristiques », *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, n°24, pp.146-151.
- RESEAU DE VEILLE EN TOURISME, CHAIRE DE TOURISME TRANSAT, (2011), « Le tourisme religieux : portrait, profil du voyageur et potentiel de développement », Montréal, ESG UQAM, 34 p.
- REYNAUD, Alain, (1984), « L'intérêt de la démarche comparative en géographie », *Espaces Temps* 26-28, pp. 26-33.
- RICŒUR, Paul, (1985), *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Paris, éd. du Seuil, 426 p.
- RINSCHEDE, Gisbert, (1985), « The Pilgrimage Town of Lourdes », *Geographia religionum*, vol. 1, Grundfragen der Religions-Geographie, Berlin, Dietrich Reimer, pp. 1-61.
- ROSENDAHL, Zeny, (2001), « Villes-sanctuaires (hieropolis) et catholicisme populaire brésilien : un essai de typologie », *Géographie et cultures*, n°39, pp.85-90.

- ROSENDAHL, Zeny, (1994), « Deux lieux de pèlerinage au Brésil », *Géographie et cultures*, n°12.
- ROSIER-CATACH, Irène, (2008), « Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient : signe efficace vs. efficacité symbolique », *Transversalités*, 1/2008, n°105, pp. 83-106.
- SARTRE, Jean-Paul, (1976), *L'Etre et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 691 p.
- SELWYN, Tom, (1996a), *The Tourist Image: myths and myth making in tourism*, Chichester, New-York, John Wiley, 270 p.
- SEOANE, Annabelle, (2013), « Mode de donation de l'espace "guide" dans le discours des guides touristiques : spatialité et construction d'un savoir partagé », *Arborescences : revue d'études françaises*, n°3, [en ligne], http://id.erudit.org/iderudit/1017372ar
- SMITH, Valene, (1992), « The quest in guest », *Annals of Tourism Research*, vol. 19, pp. 1-17.
- STOCK, Mathis, (2005), « Les sociétés à individus mobiles : vers un nouveau mode d'habiter ? », *EspacesTemps.net*, Travaux, [en ligne], http://www.espacestemps.net/articles/societes-individus-mobiles/
- STOCK, Mathis, (2004), « L'habiter comme pratique des lieux géographiques », *EspacesTemps.net*, Travaux, [en ligne], http://www.espacestemps.net/articles/habiter-comme-pratique-des-lieux-geographiques/
- TAYLOR, Charles, (2011), *L'âge séculier*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Les livres du nouveau monde », 1340 p.
- TAUNAY, Benjamin, (2011), *Le Tourisme intérieur chinois*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. Espace et Territoires, 256p.
- THIRIET, Damien, (2004), « Marx et Marie : communisme et Eglise à Częstochowa (Pologne) à l'apogée du stalinisme, 1950-1956 », *Chrétiens et sociétés*, 11|2004, pp. 81-109.
- TRITZ, Céline, (2006), « La valorisation touristique d'un territoire : entre acteurs et territoire : proposition de méthodes et applications », Colloque international « Développement territorial et tourisme durable, une approche par la valorisation touristique », Bogota.
- TSCHANNEN, Olivier, (1992), *Les théories de la sécularisation*, Genève-Paris, Droz, 408 p.
- TUAN, Yi Fu, (1974), *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 260 p.
- TURNER, Victor; TURNER, Edith, (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Columbia University Press, 281 p.
- UNGER, Gérard, (2005), « Les débats parlementaires lors de la loi de 1905 », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 78, n°1, pp. 8-15.
- URBAIN, Jean-Didier, (1993), *L'idiot du voyage : histoires de touristes*, Paris, Payot, 270 p.

- URRY, John, (1990), *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary societies*, Londres, Newbury Park, Sage Publications, 176 p.
- VALERIANO, Antonio; BRODEUR Raymond (trad.), (2003), *Nican Mopohua*, La Compagnie de Trévoux, 43 p. [rédigé par Antonio Valeriano en 1556].
- VAN CAUWELAERT, (2001), *L'Apparition*, Le Livre de Poche, 218 p.
- VENON, Fabien, (2011), *Géographie et religion en France et au Québec*, Paris, L'Harmattan, 252 p.
- WANG, Ning, (1999), « Rethinking authenticity in tourism experience », *Annals of Tourism Research*, vol.26, n°2, pp.349-370.
- WILLAIME, Jean-Paul, (1995), *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 128 p.
- WILLAIME, Jean-Paul, (2006), « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4, vol.47, pp. 755-783.
- WEBER, Max, (1971), *Economie et société*. *1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket (réédition), 410 p.
- ZOLA, Emile, (1906), *Lourdes*, Paris, E. Pasquelle, 631 p.

Sources officielles

- *Code de droit canonique*, (1983), Vatican, Libreria Editrice Vaticana, [en ligne].
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, (1978), « Normes procédurales pour le discernement des apparitions et révélations présumées », Vatican [en ligne].
- CONGREGATION POUR LE CLERGE (éd.), (1969), *Directoire général pour la Pastorale du tourisme*, Rome, 39p.
- CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, (2003), *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Paris, Bayard éditions – Fleurus-Mame – Les éditions du cerf, 252 p.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PASTORALE DES MIGRANTS ET DES PERSONNES EN DEPLACEMENT*, (2001), Orientations pour la Pastorale du Tourisme,* Vatican [en ligne].
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PASTORALE DES MIGRANTS ET DES PERSONNES EN DEPLACEMENT, (1999), « Le sanctuaire. Mémoire, présence et prophétie du Dieu vivant », Vatican [en ligne].
- EGLISE CATHOLIQUE, (1999), *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Paris, Pocket, coll. Spiritualités & Religions, 992 p.

- FRANÇOIS (pape), (2013), *Exhortation apostolique Evangelii gaudium du pape François aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïques sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, P. Téqui, 163 p.
- HERNANDEZ DE LA TORRE, Horacio, (2011), « Pastoral de turismo », brochure produite par la Pastorale du tourisme de la Commission Episcopale relative à la Mobilité Humaine (CEPMH) mexicaine.
- JEAN XXIII, (1962), « Discours aux participants du IIIème congrès mondial du tourisme social », (26 mai 1962), Vatican, [en ligne].
- JEAN-PAUL II, (1982), *Lettre de fondation du Conseil pontifical pour la culture*, Vatican.
- JEAN-PAUL II, (1994), *Tertio Millennio Adveniente*, Lettre apostolique su souverain Pontife à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles sur la préparation du jubilé de l'an 2000, Vatican.
- PAUL VI, (1963), « Discours aux participants à la conférence des Nations-Unies sur le tourisme », (31 août 1963), Vatican, [en ligne].
- PIE XII, (1952), « allocution aux dirigeants des organisations italiennes de tourisme », (30 mars 1952), Vatican, [en ligne].
- SECRETARIAT DE L'ETAT DU VATICAN, (2014), *Annuaire statistique de l'Eglise 2014*, LEV Librairie Editrice du Vatican, 502 p.

  STRATEGIE INTERNATIONALE DE PREVENTION DES CATASTROPHES DE NATIONS UNIES (UNISDR), (2009), « Terminologie pour la prévention des risques de catastrophe », Nations unies, Genève, Suisse, 34 p.

Guides

- **Guides de pèlerinage**

- ASSOCIATION NATIONALE DES DIRECTEURS DIOCESAINS DE PELERINAGE, (2003), *Ensemble à Lourdes. Manuel du Pèlerin*, Paris, Tardy, 332 p.
- DULLIER, Bernard, (2011), *Dieu vous exaucera en peu de temps. L'apparition de Pontmain*, TEQUI, 64 p.
- ETOILE NOTRE DAME (éd.), (mai 2013), *Livret du pèlerin*, *Medjugorje*, 80 p.
- FOURNIER, André, (2007), *Le sanctuaire de l'Archange Michel. Un temps pour Dieu*, Strasbourg, éd. du Signe, 47 p.
- « Pèlerins à Lisieux avec Thérèse », (juin 2013), *Prions en Eglise* (Hors-série), 90 p.

- ROMÁN DEL REAL, Sergio Guillermo, (1997), *Guía para preparar nuestra peregrinación, México D.F.*, Basílica de Santa María de Guadalupe, 48 p.
- SANCTUAIRE DE NOTRE DAME DE KNOCK, *Knock. Guide du pèlerin*, 14 p.
- VON BREYDENBACH, Bernhard, (1486), *Peregrinatio in Terram Sanctam*

- **Guides touristiques**

- AL SUBAIHI, Isabelle ; BOISGROLLIER, Evelyne de ; BROUARD, Thierry, (2013), *Rome*, Paris, Hachette, coll. Guide du Routard, 339 p.
- AUZIAS, Dominique ; LABOURDETTE, Jean-Paul, (2012), *Rome*, Paris, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 222 p.
- AUZIAS, Dominique ; LABOURDETTE, Jean-Paul, (2013), *Irlande*, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 480 p.
- AUZIAS, Dominique ; LABOURDETTE, Jean-Paul, (2013), *Mexique*, Paris, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 648 p.
- AUZIAS, Dominique ; LABOURDETTE, Jean-Paul, (2013), *Paris*, Paris, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 288 p.
- AUZIAS, Dominique ; LABOURDETTE, Jean-Paul (*et al.*), (2014), *Espagne*, Paris, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 912 p.
- BERNARD, Christian ; LAZZERINI, Rébecca ; WECKER, Nicolas, (2011), *Hautes-Pyrénées*, Paris, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 233 p.
- DAVENPORT, Fionn ; VER BERKMOES, Ryan, LE NEVEZ, Catherine (et al.), (2011), *Ireland*, Footscray, Vic., Londres, Lonely Planet, 766 p.
- FALLON, Steve ; WILLIAMS, Nicola, (2008), *Paris: city guide*, Footscray, Vic., Londres, Lonely Planet, 440 p.
- FESSELIER-HAGUET, Anne-Sophie ; TOSCER, Philippe ; LEGALL, Pierre (et al.), (2013), *Bretagne*, Paris, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 618 p.
- Fouquet, Martin ; Bogros, Harold (*et al.*) ; *Portugal*, Paris, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 624 p.
- GARWOOD, Duncan ; BLASI, Abigail, (2014), *Rome*, Footscray, Vic., Londres, Lonely Planet, 383 p.
- GLOAGUEN, Philippe (dir.), (2014), *Lyon*, Paris, Hachette, coll. Guide du Routard, 175 p.
- GLOAGUEN, Philippe (dir.), (2014), *Normandie*, Paris, Hachette, coll. Guide du Routard, 619 p.
- GLOAGUEN, Philippe (dir.), (2014), *Pays de la Loire*, Paris, Hachette, coll. Guide du Routard, 599 p.
- GUYOMARD, Katia ; DEMARET, Marie-Anne, EUSTACHE, Guillaume (et.al.), (2014), *Normandie*, Paris, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 624 p.

- HAM, Anthony ; BUTLER, Stuart ; NOBLE, John (et al.), (2014), *Spain*, Footscray, Vic., Londres, Lonely Planet, 746 p.
- JOSSE, Pierre (éd.), (2007), *Mexique*, Paris, Hachette, coll. Guide du Routard, 619 p.
- JOSSE, Pierre (éd.), (2012), *Espagne du nord-ouest*, Paris, Hachette, coll. Guide du Routard, 379 p.
- JOSSE, Pierre (éd.), (2013), *Bretagne Sud*, Hachette, coll. Guide du Routard, 619 p
- JOSSE, Pierre (éd.), (2013), *Languedoc-Roussillon*, Hachette, coll. Guide du Routard, 699 p
- PAGE Olivier (*et al.*), (2013), *Portugal*, Hachette, coll. Guide du Routard, 539 p.
- JOSSE, Pierre (éd.), (2014), *Irlande*, Hachette, coll. Guide du Routard, 639 p.
- JURY, Nicolas ; LEFEBVRE, Ulysse ; DELISSE, François-Xavier, (2015), *Bosnie-Herzégovine*, Paris, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 332 p.
- MAISONNEUVE, Emmanuelle ; FRERET, Sophie, (2008), *Midi-Pyrénées*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 448 p.
- MANUFACTURE FRANÇAISE DES PNEUMATIQUES MICHELIN, (2011), *Pays de la Loire*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 507 p.
- MANUFACTURE FRANÇAISE DES PNEUMATIQUES MICHELIN, (2012), *Espagne Atlantique*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 555 p.
- MANUFACTURE FRANÇAISE DES PNEUMATIQUES MICHELIN, (2012), *Rome*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 509 p.
- MANUFACTURE FRANÇAISE DES PNEUMATIQUES MICHELIN, (2013), *Irlande*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 543 p.
- MANUFACTURE FRANÇAISE DES PNEUMATIQUES MICHELIN, (2013), *Lyon et sa région*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 435 p.
- MANUFACTURE FRANÇAISE DES PNEUMATIQUES MICHELIN, (2013), *Normandie, Cotentin, îles Anglo-Normandes*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 483 p.
- MANUFACTURE FRANÇAISE DES PNEUMATIQUES MICHELIN, (2013), *Paris*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 615 p.
- MANUFACTURE FRANÇAISE DES PNEUMATIQUES MICHELIN, (2014), *Bretagne Sud*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 473 p.
- MANUFACTURE FRANÇAISE DES PNEUMATIQUES MICHELIN, (2014), *Mexique*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 567 p.
- MANUFACTURE FRANÇAISE DES PNEUMATIQUES MICHELIN, (2014), *Portugal*, Paris, Michelin, coll. Le guide vert, 599 p.
- NOBLE, John ; ARMSTRONG, Kate ; BUTLER, Stuart (et al.), (2014), *Mexico*, Footscray, Vic., Londres, Lonely Planet, 894 p.

- OFFICE DE TOURISME DE LOURDES, (2015), « Lourdes comme vous ne l'avez jamais vue », dossier de presse 2015, 16 p., [en ligne].
- ST LOUIS, Regis; ARMSTRONG, Kate, MUTIĆ, Anja, (2014), *Portugal*, Footscray, Vic., Londres, Lonely Planet, 559 p.
- SEREX, Anthony ; LABOURDETTE, Jean-Paul ; AUZIAS, Dominique (*et al.*), Lyon, Paris, Nouvelles éd. de l'Université, coll. Le petit futé, 552 p.
- WILLIAMS, Nicola ; BERRY, Oliver ; BUTLER, Stuart (et al.), (2013), *France*, Footscray, Vic., Londres, Lonely Planet, 1008 p.

Sitographie

- Site de la Basilique Sainte-Croix-de-Jérusalem : http://www.santacroceroma.it/en/
- Site de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle : http://www.catedraldesantiago.es/
- Site de la Chapelle Notre-Dame-de-la-Médaille-Miraculeuse : http://www.catedraldesantiago.es/
- Site de la Basilique de Notre-Dame-de-Guadalupe : http://basilica.mxv.mx/
- Site du sanctuaire de Knock : https://www.knockshrine.ie/
- Site de la paroisse de Medjugorje : http://www.medjugorje.ws/
- Site de la Basilique de Fourvière : http://www.fourviere.org/
- Site du sanctuaire de L'Ile-Bouchard : https://www.ilebouchard.com/
- Site du sanctuaire de Lisieux : http://www.therese-de-lisieux.catholique.fr/
- Site du sanctuaire de Fatima : http://www.fatima.pt/fr
- Site du sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray : http://www.sainteanne-sanctuaire.com/
- Site des Fraternités Monastiques de Jérusalem au Mont-Saint-Michel : http://jerusalem.cef.fr/mont-saint-michel-abbatiale
- Site des sanctuaires Notre-Dame-de-Lourdes : http://fr.lourdes-france.org/
- Site du sanctuaire de Pontmain : http://www.sanctuaire-pontmain.com/
- Site de l'association ANDMR consacré à San Damiano : http://www.san-damiano.com/
- Site de l'Association des Recteurs de Sanctuaires : http://www.ars-sanctuaires-catholiques.fr/
- Site de l'Association Nationale des Directeurs Diocésains de Pèlerinages : http://www.pelerinages.org/
- Site de la Conférence des Evêques de France : http://www.eglise.catholique.fr/
- Site de l'Observatoire de la liberté religieuse : http://www.liberte-religieuse.org/
- Site de David McCheney (statistiques sur l'Eglise) : http://www.catholic-hierarchy.org/
- Site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/vatican/fr.html
- Site de l'association des Villes Sanctuaires en France : http://www.villes-sanctuaires.com/
- Site d'Atout France, page du cluster « Tourisme et spiritualité » : http://atout-france.fr/content/tourisme-et-spiritualite
- Site de l'office de tourisme de Lourdes : http://www.lourdes-infotourisme.com/
- Site de l'office de tourisme de Lisieux : http://www.lisieux-tourisme.com/
- Site de l'agence Terre Entière : http://www.terreentiere.com/
- Site des guides *National Geographic* : http://www.nationalgeographic.com/travel/

Tables

Table des figures

Figure 1 : Itinéraire des visiteurs locaux au sanctuaire de Guadalupe *56*
Figure 2 : Itinéraire des visiteurs d'origines diverses (hors locaux) au sanctuaire de Guadalupe *56*
Figure 3 : Itinéraire de la visite guidée par les guides du sanctuaire *62*
Figure 4 : Itinéraire des visites guidées par les tour-operators *62*
Figure 5 : Les oscillations des visiteurs entre pèlerinage et tourisme (d'après V. Smith, 1992) *66*
Figure 6 : Représentation graphique des critères de définition du terme "sanctuaire" *88*
Figure 7 : Représentation graphique des critères de définition du terme "pèlerinage" *89*
Figure 8 : Représentation graphique des critères de définition du terme "tourisme" *96*
Figure 9 : Plan générique des sanctuaires de Notre-Dame de Lourdes *160*
Figure 10 : Fatima aujourd'hui, une ville construite ex-nihilo suite aux apparitions *168*
Figure 11 : Place des sanctuaire étudiés dans le continuum des pratiques, d'après le travail de terrain *192*
Figure 12 : Espace-temps de la visite des touristes dans les sanctuaires *197*
Figure 13 : Espace-temps de la visite des pèlerins dans le sanctuaire *198*
Figure 14 : Les sanctuaires : entités géographiques simples à la gestion complexe *209*
Figure 15 : Circuits touristiques des villes sanctuaires proposés par le cluster "Tourisme et spiritualité" *226*
Figure 16 : Itinéraire actuel des pèlerins au sanctuaire de Saint-Jacques-de-Compostelle (2015) *229*
Figure 17 : Itinéraire traditionnel des pèlerins au sanctuaire de Saint-Jacques-de-Compostelle *229*
Figure 18 : Extrait de la brochure "Sur les pas de Thérèse à Lisieux", disponible à l'office de tourisme et à l'accueil du sanctuaire *232*
Figure 19 : Plan et extraits du dépliant "Itinéraire du pèlerin" mis à la disposition des visiteurs du sanctuaire de Fatima *238*
Figure 20 : Comparaison des expressions, topoï et lieux récurrents dans les discours ecclésiaux et touristiques concernant le sanctuaire de Knock *243*
Figure 21 : Comparaison des expressions, topoï et lieux récurrents dans les discours ecclésiaux et touristiques concernant le Mont-Saint-Michel *246*
Figure 22 : Les discours touristiques et ecclésiaux ou la création de catégories de lieux *248*
Figure 23 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Pontmain *259*
Figure 24 : Nuage de mots donnés par les visiteurs de L'Ile-Bouchard *259*
Figure 25 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Fatima *259*
Figure 26 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Lourdes *260*
Figure 27 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Fourvière *261*
Figure 28 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Saint-Jacques-de-Compostelle *261*
Figure 29 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Sainte-Croix-de-Jérusalem *262*
Figure 30 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray *263*
Figure 31: Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de la rue du Bac *263*
Figure 32 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Knock *264*

Figure 33 : Nuage de mots donnés par les visiteurs de Medjugorje *265*
Figure 34 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire du Mont-Saint-Michel *266*
Figure 35 : Nuage de mots donnés par les visiteurs du sanctuaire de Lisieux *267*
Figure 36 : Courbes isosacrées au sanctuaire Notre-Dame de Lourdes *281*
Figure 37 : Courbes isosacrées au sanctuaire de Saint-Jacques-de-Compostelle *281*
Figure 38 : Plan générique des sanctuaires de Notre-Dame de Lourdes *290*
Figure 39 : Importance des lieux aux sanctuaires de Lourdes aux yeux des visiteurs *290*
Figure 40 : Plan générique du sanctuaire du Mont-Saint-Michel *291*
Figure 41 : Importance des lieux au Mont-Saint-Michel pour les visiteurs *291*
Figure 42 : Plan générique du sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray *292*
Figure 43 : Importance des lieux à Sainte-Anne-d'Auray aux yeux des visiteurs *292*
Figure 44 : Plan générique de Medjugorje, un lieu de pèlerinage "éclaté" *293*
Figure 45 : Importance des lieux à Medjugorje aux yeux des visiteurs *293*
Figure 46: Continuum des pratiques, continuum des représentations et discontinuité du sacré dans l'espace *295*
Figure 47 : Ancienneté des sanctuaires et hybridation des pratiques *307*
Figure 48 : Familiarisation croissante des visiteurs avec les sanctuaires *336*
Figure 49 : Espace-temps de la visite des primo-visiteurs, peu familiers des espaces sacrés *343*
Figure 50 : Espace-temps de la visite des visiteurs "habitués", au fait de l'organisation et du fonctionnement de l'espace sacré *344*
Figure 51 : Espace-temps de la visite des visiteurs les plus familiers des sanctuaires ou d'un sanctuaire particulier *346*
Figure 52 : Le continuum de la valeur sacrée dans le temps et l'espace *348*
Figure 53 : Pratiques et authenticité "officielle" dans les sanctuaires *365*
Figure 54 : Pratiques, représentations et authenticité "ressentie" dans les sanctuaires *370*
Figure 55 : Evaluation de l'authenticité dans les sanctuaires étudiés *386*
Figure 56 : Chaîne trajective des espaces sacrés dans les sociétés sécularisées *416*
Figure 57 : Evolution des sanctuaires dans un contexte de sécularisation de la société *420*
Figure 58 : Rupture et continuité dans les catégories tourisme et pèlerinage *430*
Figure 59 : Evolution de la valeur sacrée dans l'espace sous l'effet de la sécularisation *434*

Table des graphes

Graphe 1 : Activité principale pratiquée durant le séjour dans la région du sanctuaire 189
Graphe 2 : Motif principal de la venue au sanctuaire 190
Graphe 3 : Premier choix de réponse à la question : « Pour vous, que représente le sanctuaire ? » .. 253
Graphe 4 : L'évolution des représentations des sanctuaires, de lieux religieux à monuments du patrimoine 255
Graphe 5 : L'évolution des représentations des sanctuaires, un continuum ? 267
Graphe 6 : Représentations du sanctuaire pour les visiteurs interrogés, en fonction de leur aire culturelle d'origine 270
Graphe 7 : Evolution de la représentation des sanctuaires visités pour les visiteurs interrogés, en fonction de leur nationalité 272
Graphe 8 : Age des visiteurs interrogés dans l'ensemble des sanctuaires 274
Graphe 9 : Age des visiteurs interrogés dans les différents sanctuaires 275
Graphe 10 : Représentation du sanctuaire pour les visiteurs interrogés, en fonction de leur âge 276
Graphe 11 : Part de "primo-visiteurs" dans les sanctuaires par tranche d'âge 324
Graphe 12 : Réponse à la question : "Dans ce lieu, vous sentez-vous : étranger, perdu, déplacé, en terrain familier, à l'aise ?" 328
Graphe 13 : Espace parcouru dans le sanctuaire de Lisieux en fonction de la fréquence de la visite . 339
Graphe 14 : Lieu le plus important pour les visiteurs du sanctuaire de Lisieux, en fonction de la fréquence de leur visite au sanctuaire 341
Graphe 15 : Accompagnement lors de la visite au sanctuaire 382
Graphe 16 : Modalité de connaissance du sanctuaire visité 413

Table des cartes

Carte 1 : Statut accordé à la religion dans chaque pays en 2016 ..... *110*
Carte 2 : Statut accordé à la religion et religion majoritaire dans chaque pays en 2016 ..... *111*
Carte 3 : Part de la population se déclarant agnostique ou athée dans chaque pays en 2016 ..... *113*
Carte 4 : Part de la population se déclarant agnostique ou athée et religion majoritaire dans chaque pays en 2016..... *114*
Carte 5 : Les principaux sanctuaires catholiques d'Europe *132*
Carte 6 : Première cartographie des lieux retenus pour l'étude..... *151*
Carte 7 : Configuration et évolution actuelle de l'espace des sanctuaires étudiés *170*
Carte 8 : Motif de la visite au sanctuaire donné par les visiteurs dans les lieux étudiés..... *173*
Carte 9 : Proportion de visiteurs venus en pèlerinage organisé dans les sanctuaires étudiés *180*
Carte 10 : Activités pratiquées par les visiteurs des sanctuaires et importance de la motivation religieuse *193*
Carte 11 : Les sanctuaires étudiés passés au filtre du Guide Vert..... *218*
Carte 12 : L'aporie des catégories *302*
Carte 13 : Proportion de visiteurs "habitués" dans les sanctuaires étudiés et fréquence de leur visite *327*
Carte 14 : Nombre d'autres sanctuaires visités par les visiteurs interrogés en fonction de la fréquentation du sanctuaire..... *331*
Carte 15 : Constitution progressive du capital spatial des visiteurs de sanctuaires..... *335*
Carte 16 : Les lieux de pèlerinage catholiques face à la sécularisation de la société, entre résistance et résilience du sacré dans l'espace..... *424*

Table des photographies

Photographie 1 : Jeunes du diocèse de Bourges réalisant un flashmob sur l'esplanade de la Basilique du Rosaire de Lourdes 37
Photographie 2 : Détail du Retable de l'Indépendance, œuvre de Juan O'Gorman, château de Chapultepec..... 48
Photographie 3 : Entrée de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle, un distinguo pèlerins / touristes..... 153
Photographie 4 : Chapelle des Apparitions à Fatima vers 1920, construite à l'emplacement où eut lieu le « miracle du soleil » 167
Photographie 5 : La chapelle d'origine aujourd'hui, enchâssée dans une autre chapelle 167
Photographie 6 : Un groupe de pèlerins s'apprête à passer la Porte Sainte installée spécialement sur l'esplanade du sanctuaire de Lourdes pour l'année 2015-2016..... 230
Photographie 7 : Dévoilement de la mosaïque du chœur de la Nouvelle Basilique au sanctuaire de Knock, le dimanche 28 février 2016 304
Photographie 8 : Le jardin de Paradis vu de l'extérieur..... 367
Photographie 9 : Pèlerins en prière contre les grilles du Jardin de Paradis..... 367

Table des tableaux

Tableau 1 : Dénominations officielle et courante des sanctuaires étudiés 9
Tableau 2: Détail des enquêtes et entretiens réalisés sur le terrain 26
Tableau 3: Détail des entretiens réalisés indépendamment des séjours sur le terrain 28
Tableau 4 : Comparaison des différentes définitions du terme sanctuaire 84
Tableau 5 : Comparaison des différentes définitions du terme "pèlerinage" 86
Tableau 6 : Comparaison des différentes définitions du terme « tourisme » 94
Tableau 7 : Première sélection de critères permettant de distinguer les sanctuaires 133
Tableau 8 : Deuxième sélection de critères permettant de distinguer les sanctuaires 136
Tableau 9 : Pratiques rituelles du pèlerinage dans les sanctuaires étudiés 183
Tableau 10: Principales caractéristiques du discours ecclésial sur les sanctuaires 212
Tableau 11: Principales caractéristiques du discours touristique sur les sanctuaires 213
Tableau 12 : Recension des sanctuaires étudiés dans différents médias du discours ecclésial et du discours touristiques 219
Tableau 13 : Idéal-type du visiteur en pèlerinage et du visiteur touriste au sanctuaire 310
Tableau 14 : Idéal-type du visiteur séculier des sanctuaires 312
Tableau 15 : Position de l'Eglise concernant les sanctuaires étudiés et degré d'authenticité conféré 363
Tableau 16 : Types de situations touristiques 368
Tableau 17 : Historicité du sacré et types de hiérophanies dans les sanctuaires étudiés 402
Tableau 18 : Lieux perçus comme les plus "efficaces" dans les sanctuaires par les visiteurs 410

Table des matières

REMERCIEMENTS **5**

NOTE AUX LECTEURS **8**

SOMMAIRE **11**

INTRODUCTION GENERALE **12**

CONTEXTE ET PRE-REQUIS 12
De l'importance des lieux saints et des pèlerinages dans toutes les religions *12*
De la sécularisation et de la diversité des pratiques spatiales dans les lieux de pèlerinage *15*
OBJET D'ETUDE 17
Des lieux de pèlerinage catholiques et de la valeur sacrée en contexte de sécularisation *17*
PROBLEMATISATION 19
L'aporie des catégories… *19*
…symptôme d'une inéluctable transformation de la valeur accordée à l'espace ? *20*
HYPOTHESES DE TRAVAIL 21
Les catégories « tourisme » et « pèlerinage » ne sont plus adéquates. *21*
La valeur sacrée n'est ni dissoute, ni dévaluée par la sécularisation. *22*
L'effet de la sécularisation sur l'espace n'est ni inéluctable, ni irréversible. *23*
Un lieu de pèlerinage ne peut être transformé en lieu touristique tant que le système de croyance qui en est à l'origine perdure *24*
CHOIX ET QUESTIONNEMENTS METHODOLOGIQUES 25
Choix des lieux de pèlerinage catholiques et de la démarche comparative *25*
L'importance du terrain *26*
Un choix risqué ? *29*
OBJECTIFS DE LA THESE 30
1er objectif : défense et illustration d'un objet légitime en géographie *30*
2e objectif : étudier de plus près la question de l'inscription des valeurs dans l'espace et l'évolution des espaces érigés en hauts lieux en regard des changements de paradigme que connaissent les sociétés *33*
3e objectif : saisir et représenter les perceptions et représentations de l'espace. *34*
ORGANISATION DE LA THESE 35

PREMIERE PARTIE : **37**

DEFENSE ET ILLUSTRATION D'OBJETS ET DE PRATIQUES GEOGRAPHIQUES **37**

CHAPITRE 1 : GUADALUPE SOUS LA LOUPE DU GEOGRAPHE : LES SANCTUAIRES, OBJETS GEOGRAPHIQUES COMPLEXES 38
1- Des lieux arrachés à la géographie ordinaire *39*
a) Un événement fondateur qui transfigure l'espace : la fondation du sanctuaire 39
b) De l'espace ordinaire à l'espace extraordinaire : l'érection du sanctuaire et le rôle du discours dans son développement 41
2- Des lieux à forte portée symbolique *43*
a) Le sanctuaire et la construction de la nation 44
b) Un lieu qui cristallise les évolutions de la société 46
3- Des lieux devenus incontournables dans le discours touristique *49*
4- Une étonnante diversité des pratiques spatiales *51*
a) Les sanctuaires : des espaces parcourus 52
b) Les sanctuaires : des espaces investis 63

c) Les sanctuaires : lieux d'une hybridation des pratiques 65
5- Un lieu pérennisé qui ne cesse de s'agrandir 67
Conclusion 69

CHAPITRE 2 : RELIGION ET GEOGRAPHIE : GRAMMAIRE DU SUJET 70
1- Le sacré : une notion éminemment géographique au cœur du sujet 71
a) Le sacré : clé de voûte de l'aménagement du territoire ? 71
b) Se saisir du sacré par la religion : une entrée géographique pertinente 73
c) Le sacré, approprié et matérialisé par les religions 76
2- Le sacré : cristallisation d'un système de valeurs dans l'espace 78
a) L'espace : produit d'une mise en valeur par les sociétés 78
b) Les hauts lieux : condensation des valeurs 81
3- Sanctuaires et pèlerinage, des lieux et des pratiques sacrés ? 83
a) Le sanctuaire : un objet polysémique 83
b) Le pèlerinage : pratique spatiale indissociable des sanctuaires 85
c) Confrontation des définitions : une valeur sacrée qui s'estompe 88
4- De la sécularisation des termes à celle des lieux et des pratiques 91
a) La sécularisation, un processus historique perceptible à travers les glissements sémantiques : l'exemple du terme « sanctuaire ». 91
b) La sécularisation : manifestée dans le glissement des pratiques dans les sanctuaires, du pèlerinage au tourisme. 92
c) La sécularisation, recyclage du sacré ? 97
5- Une valeur sacrée déconnectée de la religion ? 98
a) Le sacré : valeur subjective ou objective de l'espace ? 98
b) L'émergence d'un sacré laïc 100
Conclusion 102

CHAPITRE 3 : PESER LES PRATIQUES SPATIALES AU POIDS DES SANCTUAIRES 104
1- La sécularisation : un processus occidentalo et christiano-centré ? 105
a) Un statut juridique des religions et des croyants, inégal selon les pays 106
b) La sécularisation : un processus inégalement à l'œuvre dans les sociétés 112
2- Présence / absence du fait religieux dans la production géographique : les lieux sacrés, objets indignes de la géographie ? 115
a) Monographie de grandes aires religieuses : Xavier de Planhol et le Monde islamique ou le religieux comme prétexte 116
b) Monographie de grands lieux religieux : Michel Chadefaud et l'étude de Lourdes, saisir le religieux par les représentations, une nouvelle approche 117
c) « La religion, ça sert d'abord à faire la guerre » : réduction du religieux au champ de la géopolitique 120
d) Quelques tentatives pour appréhender l'objet religion dans ses composantes sociales et territoriales 122
3- Les pratiques spatiales, clé de voûte de l'étude de l'inscription de la valeur sacrée dans l'espace 124
a) La valeur spatiale sacrée : question de point de vue ? De l'intérêt de l'étude des représentations 125
b) Les pratiques spatiales : traduction *in situ* des représentations construites par les visiteurs 128
4- Des sanctuaires catholiques pour comprendre l'inscription de la valeur sacrée dans l'espace 130
a) Les lieux de pèlerinage catholiques et leur répartition à travers le globe 130
b) Quels critères pour distinguer les lieux à étudier ? 131
c) « Peser au poids du sanctuaire » : les dix-huit sanctuaires retenus pour l'étude 136

d) Quels poids pour la balance ? Le choix méthodologique de l'enquête et des entretiens 142
Conclusion ... *146*
CONCLUSION PARTIELLE ... 148

DEUXIEME PARTIE : ... 153

DES LIEUX ET DES PRATIQUES, ENTRE CONTINUITE ET RUPTURES ... 153

CHAPITRE 4 : GENERICITE DES LIEUX, DIVERSITE DES PRATIQUES ... 153
1- De sanctuaire en sanctuaire, du pareil au même ? Réflexion sur la généricité des sanctuaires dans l'Eglise catholique. ... *155*
a) Généricité des édifices religieux dans l'Eglise catholique : tous sur le même modèle ? 156
b) Généricité des sanctuaires dans l'Eglise catholique : un sous-modèle de lieux ? ... 157
2- « L'unité dans la diversité » incarnée par les sanctuaires : condition de durabilité de l'Eglise catholique ... *161*
a) L'inculturation, propre de la religion catholique ... 161
b) Les sanctuaires : laboratoires de l'inculturation ... 163
c) L'inculturation garante de l'ipséité des sanctuaires : au cœur de la valeur spatiale ... 165
3- Des visiteurs aux motivations distinctes : un indicateur a priori discriminant ... *172*
a) La fréquentation des lieux saints par les touristes : conséquence de la sécularisation . 172
b) Quête religieuse et quête touristique : à motivations distinctes, attentes distinctes ... 173
4- Radiographie de pratiques discriminantes ... *175*
a) Le pèlerinage : pratique spatiale active, pluriséculaire et constitutive des sanctuaires 177
b) Le tourisme : pratique spatiale consumériste dans les sanctuaires ? ... 184
c) *Quid* des pratiquants sur le terrain : pèlerins ? Touristes ? La troisième voie… ... 188
d) A chacune de ces pratiques correspondent des temporalités ... 196
Conclusion ... *200*

CHAPITRE 5 : LE POIDS DES MOTS : LES SANCTUAIRES, DES LIEUX FAÇONNES PAR LES DISCOURS ? ... 202
1- Les sanctuaires : des lieux objets d'un double discours ... *203*
a) Un discours créé *a posteriori* : la spécificité des sanctuaires par rapport aux lieux touristiques ... 205
b) Pas de discours sans acteurs : qui gère les sanctuaires ? ... 207
c) Caractéristiques et objectifs des discours ecclésiaux et touristiques ... 211
2- Le discours, ordonnateur de l'espace à toutes les échelles ... *217*
a) « Etre ou ne pas être » : un discours sélectif qui conditionne l'existence même des lieux 217
b) Donner du sens à l'espace : un discours « configurant » ... 225
3- L'influence du discours sur les pratiques au cours de la visite et la formation des représentations en amont ... *233*
a) Des discours qui suscitent des pratiques ... 233
b) Des discours qui participent à la formation des représentations ... 240
Conclusion ... *247*

CHAPITRE 6 : CONTINUUM DES REPRESENTATIONS ET DISCONTINUITE DU SACRE ... 250
1- Des représentations diversifiées qui s'affranchissent des discours ... *251*
a) Les sanctuaires, lieux de culte et patrimoine culturel : dichotomie ou continuum ? ... 253
b) Entre spirituel et culturel, quel continuum ? ... 256
2- La sécularisation, rouage essentiel du continuum ... *269*
a) Dis-moi d'où tu viens, je te dirai comment tu vois le sanctuaire ... 269

b) Sécularisation et hétérogénéité des représentations 273
3- La valeur sacrée au sein des sanctuaires : continuum ou discontinuité ?..... 278
a) Des lignes isosacrées qui mettent à mal l'idée d'un continuum de la « densité de sacré » au sein des sanctuaires 279
b) Une hiérarchisation de l'espace plus ou moins consensuelle : des discontinuités spatiales qui traduisent un changement de perception du sacré..... 284
Conclusion..... 295
CONCLUSION PARTIELLE..... 298

TROISIEME PARTIE :.....304

FACE A LA SECULARISATION : RESISTANCE OU RESILIENCE DES SANCTUAIRES ? 304

***CHAPITRE 7 : L'EVOLUTION DE LA VALEUR SACREE : UNE QUESTION DE TEMPS*..... 305**
1- S'adapter ou mourir : L'adaptation, condition de durabilité du sacré..... 308
a) A l'origine de la dilatation du sacré dans les sanctuaires, un nouveau profil de visiteurs 308
b) La résistance, une attitude risquée 314
c) La Pastorale du tourisme : la réponse de l'Eglise face à la sécularisation, outil de la résilience du sacré..... 317
2- Les sanctuaires, lieux d'apprentissage du sacré : temps et familiarité..... 322
a) Des visiteurs plus ou moins familiers des espaces sacrés 322
b) La constitution du capital spatial et social des visiteurs de sanctuaires 328
c) Familiarité et évolution des représentations de l'espace sacré..... 337
Conclusion..... 347

***CHAPITRE 8 : L'AUTHENTICITE, CLE DE VOUTE DE LA REMONETISATION DU SACRE* 349**
1- Bienvenue dans « l'âge de l'authenticité » !..... 351
a) L'authenticité : valeur phare des sociétés contemporaines sécularisées..... 351
b) L'authenticité : pivot entre tourisme et pèlerinage 353
2- Les sanctuaires dans l'âge de l'authenticité 358
a) « Il est grand le mystère de la foi » : le rôle de l'incertitude dans l'authenticité et le sacré359
b) Des sanctuaires plus « authentiques » que d'autres ?..... 362
3- La sécularisation aurait-elle manqué son but ? Remonétisation du sacré et « revival » du sacré religieux..... 372
a) Le sacré, une valeur sûre..... 372
b) La sécularisation, actrice du « *revival* » du sacré religieux..... 379
Conclusion..... 385

***CHAPITRE 9 : ENTRE RESISTANCE ET RESILIENCE : L'EFFICACE DES SANCTUAIRES* 388**
1- Les sanctuaires : conservatoires et laboratoires du sacré 389
a) « Le sanctuaire, lieu culturel » (*CCDDS, 2008*) 390
b) « La valeur exemplaire du sanctuaire » (*CCDDS, 2008*)..... 393
c) Les sanctuaires, lieux de l'innovation..... 396
2- L'esprit dans les lieux : les lieux de pèlerinage, actants du sacré..... 400
a) Pérennité ou irruption du sacré dans l'espace ? 401
b) Des lieux qui deviennent efficaces 404
c) L'efficace du lieu : élément clé au cœur de la différenciation pèlerinage/tourisme 407
3- La transformation des sanctuaires chrétiens en espace touristique : mission impossible ? 412
a) Les sanctuaires, résistants à la médiatisation 413

b) Boucle « trajective » 415
Conclusion *418*
CONCLUSION PARTIELLE 422
CONCLUSION GENERALE 426
APPORTS ET INTERETS DE LA THESE 427
PROBLEMATIQUE ET DEMARCHE SUIVIES 429
RETOUR SUR LES HYPOTHESES DE TRAVAIL 430
UNE REFLEXION A POURSUIVRE 438
GLOSSAIRE 440
BIBLIOGRAPHIE 444
SITOGRAPHIE 458
TABLES 459
TABLE DES FIGURES 459
TABLE DES GRAPHES 461
TABLE DES CARTES 462
TABLE DES PHOTOGRAPHIES 463
TABLE DES TABLEAUX 464
TABLE DES MATIERES 465

Pratiques et valeurs spatiales, pèlerines et touristiques
Grands et petits lieux de pèlerinage aujourd'hui

Cette thèse articule géographie et fait religieux, ce dernier n'étant pas seulement étudié en creux mais constituant au contraire l'objet central de l'étude. Les recherches menées partent d'un paradoxe contemporain particulièrement observable dans les sociétés dites occidentales. Leur sécularisation de plus en plus forte, impliquant un effacement progressif de toute référence religieuse dans l'espace public, s'accompagne pourtant, depuis une vingtaine d'années, d'un regain de fréquentation des lieux de pèlerinage, qui touche, certes, les sanctuaires les plus connus, à forte valeur historique et culturelle (le Mont-Saint-Michel, Saint-Jacques-de-Compostelle, par exemple), mais également les plus récents et confidentiels (L'Ile-Bouchard, entre autres). Les pratiques des visiteurs oscillent, au cours d'une même visite, entre pèlerinage et tourisme, remettant en cause les catégories, jusqu'ici restées relativement étanches dans la littérature scientifique francophone, de « pèlerin » et « touriste ». Cette hybridation des pratiques et des publics invite à envisager, comme effet de la sécularisation, une remonétisation de la valeur sacrée et des espaces considérés comme investis de cette valeur. Il s'agit ici, à partir d'une étude comparative des pratiques spatiales dans plusieurs lieux de pèlerinage catholiques en France, en Bosnie-Herzégovine, en Espagne, en Irlande, en Italie, au Mexique et au Portugal, de questionner à nouveaux frais la catégorisation des pratiques pèlerines et touristiques et d'entrer dans l'étude de la valeur spatiale. Les pratiques permettent en effet d'accéder aux représentations de l'espace construites par les visiteurs, qui elles-mêmes trahissent les valeurs dont ces mêmes visiteurs investissent les lieux. Ici est en jeu, dans un contexte de sécularisation, l'évolution, qui oscille entre résistance et résilience, de l'inscription de la valeur sacrée dans l'espace.

Mots clés : pèlerinage, tourisme, pratiques spatiales, valeur spatiale, représentations, sanctuaires, religion, sécularisation, géographie culturelle.

Pilgrimage and tourism, spatial practices and spatial values
Great and small places of pilgrimage today

This thesis links up geography and religion. Religion, here, is not just a footnote in the analysis but constitutes the central matter of this work. The research work done here, starts from a contemporary paradox, particularly intense in western societies. The latter are under a growing secularization which implies the progressive obliteration of any religious reference in public space. Yet, for twenty years or so, the number of visitors in places of pilgrimage is increasing. This rise concerns not only the most famous pilgrimage centers such as Le Mont-Saint-Michel or Santiago de Compostela, invested with high historical and cultural values, but also some places of pilgrimage more recent and confidential (for instance L'Ile-Bouchard shrine). During a visit, the visitors' spatial practices fluctuate between pilgrimage and tourism. These variations challenge the categories of "tourism" and "pilgrimage" which are usually kept separated in the French scientific literature. This hybridization of audiences and practices leads to consider the remonetization of the sacred value and the sacred spaces as a consequence of secularization. This thesis is based on a comparative study of spatial practices in several catholic places of pilgrimage in France, Bosnia Herzegovina, Spain, Ireland, Italy, Mexico and Portugal. The purpose here is to question once again the categorization of the practices of pilgrimage and tourism. This work also aims to study the spatial value. Spatial practices allow indeed to grab the representations of space built up by the visitors and these representations betray the values granted to the places by the same visitors. The evolution of the spatial form taken by the sacred value in a secular context, between resistance and resilience, is at stake here.

Key words: pilgrimage, tourism, spatial practices, spatial value, representations, sanctuaries, religion, secularization, cultural geography.