

Chapitre III. Un lieu, un espace, un *cadre*

D'après Odile Vincent (2002), le christianisme distingue deux formes de consécration : celle de l'Eucharistie, pour lequel rite il faut l'action d'un prêtre, et « la forme reliquiale » où la présence « est inhérente au support lui-même, par nature exceptionnel, c'est-à-dire le reste corporel d'un mort saint (ou du Christ lui-même) » (Vincent, 2002 : 81). Autrement dit, si une relique est présente dans un lieu, c'est la substance même de la relique, en tant que restes palpables du saint, qui diffuse son exceptionnalité dans le lieu qui deviendra un sanctuaire. Mais il n'est pas seulement question de substance palpable, il s'agit avant tout de l'attache terrestre du saint. Ce dernier est rattaché à la relique et donc au lieu qui la renferme. L'espace acquiert ainsi un statut exceptionnel.

Cet espace pourrait être traité comme un objet. Les objets et les espaces communiquent et interagissent dans le domaine qui nous intéresse qui est le sacré et, tout en étant différents, présentent des points tout à fait analogues. Si nous avons séparé ces deux éléments en deux chapitres, ce n'est que par soucis d'organisation. L'espace, l'architecture d'un lieu peut être placé au rang des objets mais nous considérerons surtout l'espace comme un cadre dans lequel des objets « exceptionnels » peuvent s'y trouver, interagir avec, mais aussi le constituer. Il sera donc encore question d'objets et ce nouveau chapitre s'applique simplement comme un prolongement du précédent.

La présence de la relique consacre donc un lieu en sanctuaire, la relique mettant en présence le divin et connectant ainsi le monde invisible et le nôtre, l'intemporel et le présent : « En tant que relique, un saint est considéré présent aujourd'hui comme autrefois, ici-bas en même temps que dans l'au-delà. La transgression de ces catégories confère au sanctuaire qui héberge une relique la propriété de localiser de façon permanente une rencontre entre les espaces humain et divin » (Vincent, 2002 : 81). A travers la relique, le saint est présent sans limite de temps, il est donc toujours présent dans les deux mondes. Le sanctuaire est alors un point de rencontre des deux mondes, et de cette façon un espace sacré par excellence, qui ne nécessite a priori pas de l'action d'un prêtre ni d'un quelconque rituel. Néanmoins, l'exceptionnalité de la relique est renouvelée par divers facteurs que nous avons évoqués dans le chapitre précédent. Le sanctuaire dépend alors de l'intérêt porté à la relique. Et s'il a du succès, il peut

devenir un lieu de pèlerinage, par exemple. Le processus de création d'un pèlerinage fera par ailleurs l'objet d'une sous-partie de ce chapitre, mais avant d'y venir nous aborderons la question de la création d'un cadre spatialisé et nous observerons comment est fabriqué et vécu l'espace de la Terre Sainte. Puis nous clôturerons ce troisième chapitre par un petit déplacement vers l'espace imaginé. Mais jusque-là, la question du cadre et de l'espace modalisé sera notre ligne conductrice.

a. Constitution d'un espace spécifique sacralisé : un cadre

Eléments de modalisation

Revenons à Odile Vincent et son étude des ostensions en Limousin. Avant que les festivités commencent, les responsables religieux procèdent à la bénédiction et la consécration du drapeau « qui signale le lieu et le temps de l'Ostension » (Vincent, 2002 : 85), qui « signale le domaine temporel et spatial » (*ibid.* : 89). Il sera embrassé par les citoyens en preuve d'allégeance à l'ordre du rite.

Odile Vincent a relevé un certain nombre de détails de mise en scène. La ville est redécorée, toute une scénographie festive est établie, plaçant Saint-Junien, ici, dans un espace-temps différent du quotidien³⁷. Lors des cérémonies de clôture l'espace est clos (circulation automobile bloquée aux entrées). Les fleurs de papier et les banderoles accrochées par les citoyens font partie du décor scénographique dressé en l'honneur des saints. Elles ornent les rues de la ville très tôt le matin. La ville est transformée et « le caractère sylvestre (...) rétablit métaphoriquement l'état originel supposé des lieux » (*ibid.* : 94). Ce serait, d'après l'auteur, un rappel de l'ermitage des saints. Si l'on souhaite traduire cette mise en scène, nous penserons aussi à la perfection de la nature créée par Dieu et au Paradis terrestre. En plus du caractère symbolique et de l'isolement spatial « les fleurs de papier, immortelles, et les feuillages persistants des sapins et des genévriers, affichent (...) leur indifférence face au temps qui passe et contribuent à construire, aux couleurs des saints, l'intemporalité de ce moment cérémoniel » (*ibid.*). Tout cela donne néanmoins un temps cérémoniel spécifique à

³⁷ La transformation de la ville a par exemple déjà été étudiée sur la question du carnaval. Nous renverrons entre-autres aux travaux de Michel Agier (2000).

durée limitée et daté, dont l'unité est comptée sur l'intervalle des sept années, et installe une remise à zéro septennale³⁸.

La ville est transformée tous les sept ans, elle est modalisée. Un cadre spécifique est créé le temps des Ostensions grâce à ce que l'on peut qualifier de théâtral. Nous avons brièvement parlé du décor, mais la mise en scène rituelle et le rôle des différents acteurs (désignés pour des actions cérémonielle, ou la foule pour beaucoup déguisée en saints ou personnages importants de l'histoire religieuse) sont aussi des constituants inhérents au cadre de ces Ostensions : « Du grand mélange des genres, partie promenade familiale, partie pompe ecclésiastique, partie rites magiques, naît une atmosphère peu commune qu'accentue la symbolique macabre des crânes » (Vincent, 2002 : 80). Le cadre est donc aussi une question d'atmosphère. Nous avons par ailleurs déjà rapporté les propos de participants que relève l'auteur quant à l'impression particulière ressentie face à la sortie des reliques. L'atmosphère est pesante, il se passe quelque-chose de fort. Mais il est toujours difficile de définir de telles impressions. L'ethnologue parle d'un silence, d'une attente, d'une tension.

Comme la plupart des auteurs s'accordent à dire en ce qui concerne le rituel en général, tout au long des Ostensions les actions théâtralisées et symboliques sont réparties en moments clefs créant des temps forts comme celui que nous venons d'évoquer, mais ce sont surtout des moments qui scandent cette période. Le cadre des Ostensions, comme nous pourrions le voir dans tout autre cadre, n'est pas linéaire, il comporte des passages plus creux et des passages plus forts, et ces derniers bâtissent l'architecture du cadre. Ainsi s'effectue le rite d' « ouverture de la ville ». Ce n'est pas une ouverture concrète des portes, car il n'y en a pas, mais c'est une appellation symbolique qui signale l'ouverture de la période des rites ostensionnaires. Ces « portes » sont « les figures architecturales d'une délimitation rituelle de son espace conçu à ce moment-là comme sacré » (*ibid.* : 91).

La sacralité du lieu pendant les Ostensions est fabriquée ou affirmée grâce aux reliques. Durant les Ostensions, elles ne diffusent plus seulement leur exceptionnalité au sein du sanctuaire mais elles la diffusent dans la ville et dans les villages dans lesquels elles passent. De plus, les cérémonies d'ouverture, explique O. Vincent « rendent compte de façon très explicite de l'utilisation des reliques dans les procédés de construction symbolique de l'espace de la ville, de ses limites et de ses passages transcendants » (*ibid.* : 90). Le saint est mis en présence dans l'espace délimité par sa transformation et les diverses actions rituelles. Son histoire directement liée à la ville et les alentours est rappelée à travers le chemin de

³⁸ Tous les sept ans, les habitants renouvellent leur contrat de patronage et réaffirment l'exceptionnalité des reliques à cette occasion.

procession : « Ces arrêts dans le cours de la marche célèbrent des épisodes remarquables de la vie du saint, localisés en certains points géographiques liminaux de l'espace communal (bordure de forêt ou du terroir, rocher, fontaine...) ; ces épisodes, reliés en « histoire de la vie du saint », consistent en fait en moments de contact entre le saint et l'au-delà divin (prières, miracles, mort du saint...) » (*ibid.* : 102). Le cadre des Ostensions est donc caractérisé par un temps propre, rythmé par des moments plus forts, mais c'est aussi un espace dont le passage des reliques, le décor et les divers rituels spatialisés soulignent la géographie, le tout marqué par des significations symboliques et historiques. Une mise en scène cérémonielle constituée d'actions fortes, d'actions qui rythme les sept semaines, d'acteurs dont les rôles sont répartis pour un bon déroulement, d'une scénographie symbolique spatialisée mais aussi globale contribuant à la première transformation du contexte : tout cela constitue le cadre et donc modalise la ville le temps des Ostensions. Parler de mise en scène à travers la modalisation peut en outre nous inciter à ajouter le rôle du son impliquant les chants et prières mais aussi les temps de silence, par exemple ; ce qui peut nous ramener à évoquer l'atmosphère globale des lieux comme étant le complexe sensitif du cadre³⁹ mis en place et mis en scène.

Dan Sperber⁴⁰ développe la notion de *mise entre guillemets* et place toute action du rituel en dehors de la vie quotidienne. Quant à Pierre Smith (1979), il montre dans son texte « Aspect de l'organisation des rites » que le rituel est marqué par des mises en scène et parle même de « simulation ». Il ne s'agit pas pour les participants de croire absolument ni de ne pas adhérer à ces aspects théâtraux, mais plutôt de « prendre les rites au sérieux, mais pas trop » (Smith, 1979 : 142). Voilà en tout cas ce qu'il observe spécialement chez les Bedik du Sénégal oriental.

Il est question ici d'une catégorie de cadres qui sont les *cadres rituels*. Et nous pouvons y classer les Ostensions limousines prises en exemple ci-dessus.

³⁹ Nous n'oublions pas le hors-cadre sur lequel Albert Piette insiste lors de son explication, mais il ne sera pas utile de le mettre en avant ici.

⁴⁰ Sperber, D. (1982). *Apparently Irrational Beliefs*, in Hollis, M. & Lukes, S., *Rationality and Relativism*, Oxford : Blackwell.

Espaces délimités, propre à accueillir le divin

Les icônes qu'étudie Katerina Seraïdari sont au centre des transformations que subissent les espaces domestiques impliqués dans le système de rotation cérémoniel⁴¹. L'icône en circulation qui arrive dans un foyer domestique transforme donc celui-ci en « un lieu important de la communauté » (Seraïdari, 2005 : 71). Cette circulation atténue l'écart habituel entre le sacré et le profane, c'est-à-dire l'écart habituel entre l'espace de l'église et l'espace domestique car ce dernier, lorsqu'il abrite une icône, devient public et sacré, tout en restant un espace pourtant privé et profane. Il devient pour un an un centre de vénération quotidienne.

Les domaines sacrés et domestiques doivent quand-même être distincts. En ne laissant l'icône qu'un an dans un même foyer (sauf exceptions) cela permet d'éviter que l'espace domestique ne finisse à la longue par se transformer en lieu de culte permanent, car les gens de la communauté déposent régulièrement des cierges dans la maison du paniyiras. La distinction est en principe bien faite entre l'église paroissiale et la maison car seules les copies entrent dans les maisons. Elles vont aussi dans l'église pour les différentes cérémonies de l'année. L'icône originale reste quant à elle toujours dans l'église. Mais comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent les citoyens ont tendance à vénérer la copie tout autant, voire plus intimement, que l'authentique, ce qui a pour effet de rapprocher les sphères privé et profane : nous avons vu que les membres de la communauté locale prennent l'habitude de se signer lorsqu'ils passent devant la maison du paniyiras _ quand ils ne viennent pas directement y déposer des offrandes _ et le pope peut y faire des rituels. Ainsi l'espace privé se transforme de façon éphémère en lieu de culte.

L'espace privé est également parfois le théâtre de la vénération d'« icônes privées », ou « familiales ». Ceci pose des difficultés supplémentaires pour ceux qui veulent la visiter et pour les propriétaires car Seraïdari constate que l'icône est généralement placée dans la chambre du couple, autrement dit dans le lieu le plus intime de la maison, mais aussi un lieu moins accessible que la salle de réception dans laquelle est en principe disposée l'icône en circulation. Cet emplacement montre qu'elle n'a pas le statut d'un objet de culte mais elle est d'autant plus sacrée compte tenu de son inaccessibilité. Ici, le lieu est intime et profane,

⁴¹ Rappelons que c'est un système qui permet à une famille d'héberger une icône dans son foyer durant un an, jusqu'au rituel durant lequel l'icône est sortie du foyer pour passer sous la responsabilité d'une autre famille qui devient paniyiras.

pourtant il reçoit la sacralité de l'icône. Le caractère clos du lieu a pour effet de renforcer cette sacralité que l'icône émane⁴².

La question de l'accessibilité prend également une grande place en tant que facteur du renforcement de l'exceptionnalité de l'église de Chryssopiysi. Celle-ci est bâtie sur un rocher seulement accessible par un petit pont. L'icône, lors de sa sortie, passe par la mer, ce qui renforce le caractère sacré du bâtiment car cela joue sur l'idée qu'elle n'est pas accessible autrement que par la mer. L'église n'est donc pas sur l'île même. C'est un lieu sacré séparé du reste de la ville mais quand-même en relation étroite⁴³.

L'histoire locale explique la constitution de ce rocher séparé du reste de la vie sociale par une action miraculeuse de l'icône. Ceci semble favoriser une « décentralisation du sacré » (Seraïdari, 2005 : 83), pourtant, « en réalité, la circulation continue de l'icône patronale « sanctifie » l'ensemble du territoire local » (*ibid.*). Rappelons que l'icône en rotation est une petite copie. L'originale reste dans l'église car il semble que sa présence soit indispensable au fonctionnement du lieu saint. La copie et l'authentique sont bien entendu en lien, ce qui confère à la copie autant de pouvoir que l'authentique restée dans l'espace sacré duquel elle tire une partie de sa force sacrée. La copie, elle, va servir à répandre la force sacrée en question tout au long de sa procession et de ses rotations. La ville, bien qu'éloignée de l'église de Chryssopiysi et de son icône patronale, reçoit ses bienfaits grâce à la copie. Ceci délimite par ailleurs un territoire dans lequel agit le saint patron, tout comme lors des Ostensions à Limoge.

A partir de là, il s'avère intéressant d'observer la dimension identitaire de cette délimitation cérémonielle.

Le récit local de Limni (ville côtière d'Eubée) par exemple met en avant une histoire en lien direct avec celle du saint patron. L'évènement passé du déplacement du village s'expliquerait par le déplacement miraculeux de l'icône du village. Les habitants l'auraient alors suivie. Le territoire des habitants de Limni est donc revendiqué comme étant légitime, conférant à ces derniers une position de peuple élu. En outre, être sur place pour célébrer l'icône et surtout « être les premiers à vénérer l'icône est le privilège des autochtones » (*ibid.* : 55). Les jeunes sont « les nouveaux initiés mais aussi ceux qui sont chargés de réactiver la relation entre la

⁴² Il y a encore ici une interaction directe entre l'espace et l'objet.

⁴³ Nous pourrions ajouter que cette arrivée par bateau crée aussi un effet visuel plus spectaculaire pour la cérémonie et donne un effet plus grandiose et solennel.

localité et l'icône » (*ibid.* : 56), il s'agit de réaffirmer la communauté. « Chaque communauté locale met en avant les spécificités culturelles de ses icônes afin d'afficher sa particularité et sa cohésion, afin de créer *son* temps et *son* espace sacrés » (*ibid.* : 29). Plus qu'une communauté c'est aussi d'un cadre spatio-temporel spécifique dont nous parle ici Seraïdari. L'icône participe à la cohésion d'une communauté sur un territoire précis délimité notamment par les récits miraculeux et par les rites mis en place chaque année. Cependant, Seraïdari montre également que l'icône a besoin de la communauté car si elle est trop longtemps éloignée du lieu de culte qui lui est attribué par la communauté, elle peut perdre son statut miraculeux.

Avec l'Eglise de Chryssoyi et le sanctuaire de Limni, nous nous rendons comptes que le lieu renferme, en interaction avec l'icône, le caractère sacré de cette dernière. Et la force sacrée répandue dans l'espace urbain alentour provient en quelque sorte du lieu où est disposée l'icône qui a choisi ou accepté ce lieu. La copie, emprunte de cette force sacrée entre en contact avec les villageois lors de ses processions et surtout lors de sa présence dans la maison de chaque famille qui l'héberge. Ce qui est intéressant dans cet exemple est le caractère intime de la relation à l'icône-copie et le jeu de l'espace retiré, confiné, public mais en même temps privé qui confère par ce jeu de l'accessibilité son caractère d'autant plus précieux et exceptionnel.

Ce jeu entre public et privé et sur l'accessibilité de l'espace se retrouve d'une autre manière dans les monastères. On y retrouve également toute la question du cadre spatialisé.

Le monastère carmélitain d'Amiens

Lors de ma troisième année de licence d'ethnologie (2010-2011), j'ai eu l'occasion d'effectuer une petite enquête de terrain dans le monastère carmélitain féminin d'Amiens (80). Le bâtiment fut dessiné en 1965 dans une ambition architecturale très contemporaine et moderniste, et la chapelle fut achevée en 1994.

Ne pouvant accéder qu'à la partie publique, j'ai dû me contenter de faire des entretiens afin de connaître un peu les sœurs qui s'y trouvent cloîtrées. Néanmoins, le peu qui m'a été donné à voir dans l'enceinte de ces murs fut l'occasion d'observer la sobriété d'une vie monastique réaffirmée dans l'espace du monastère.

Je me suis rendue à un premier entretien avec la mère supérieure Marie-Isabelle :

La pièce dans laquelle je suis conviée doit mesurer 3 à 4m de long et environ 2m de large.

Visiblement, la Sœur Marie-Isabelle entrera par une porte située en face de moi. Elle est reliée au couloir privé.

Les murs sont blancs avec des détails de brique rouge : je pense à la sobriété, la pureté et une volonté d'employer des matériaux humbles comme la terre de la brique. Ce n'est que mon interprétation. Dans la même idée, le sol est recouvert d'un carrelage couleur brique.

Au centre de la pièce, se trouvent une table en bois foncé et deux fois deux chaises de part et d'autre de celle-ci, apparemment du même bois.

Deux radiateurs muraux sont placés l'un derrière la place de la sœur et l'autre derrière moi, sur le côté.

Apparemment, un travail sur le regard a été réalisé : moi, visiteur, suis assise en face d'une fenêtre qui part du sol vers le plafond, d'autres petites fenêtres en hauteur laissent doucement entrer la lumière. Le visiteur est le seul à entrevoir à travers la fenêtre étroite la verdure des feuilles qui se balancent au grès du vent. Mais on peut relativiser en remarquant que le coin du mur sur lequel sont placées les fenêtres est le seul qui donne sur l'extérieur. Ceci dit, je vois une plante verte alors que derrière moi est simplement accroché un crucifix. La sobriété du mur en face des sœurs semble rester un choix. Et l'iconographie religieuse est plutôt présente à leur regard, je le remarque dans cette pièce comme dans d'autres, notamment la chapelle dans laquelle les tableaux du chemin de croix sont accrochés près des sœurs. Serait-ce pour que les femmes de la communauté gardent toujours à l'esprit ce pourquoi elles sont là, même quand leur famille ou leurs amis viennent leur rendre visite ? Serait-ce une simple

symbolique qui confirme leur statut aux yeux des personnes extérieures ? Est-ce juste une place légitime que ces objets prennent, étant présents pour la communauté, et pour aider les sœurs à se recueillir ? Comme Boerner a pu le montrer sur les couvents allemands du Moyen-Age ... peut-être un peu de tout cela, selon les pièces.

Nous avons noté que même s'il y a des fenêtres, elles sont soit petites, soit très étroites. La plus grande fait penser à une meurtrière. On y voit dehors mais cela reste très limité. Ainsi, on peut penser que si l'on entre dans le Carmel, même en restant dans la partie transitoire, on accepte le caractère sacré et fermé du lieu. Là encore, nous pourrions relativiser en songeant à l'étroitesse des parloirs. Cependant, il en est de même pour les pièces plus grandes.

La sœur Marie-Isabelle entre ; l'entretien commence. J'apprends que l'architecte qui a travaillé sur le monastère est toujours en lien avec la communauté et continue la collaboration⁴⁴.

Elle me montre la maquette qu'a construite l'architecte de l'époque⁴⁵. Nous parlons de la chapelle dans tous ses détails. Je me souviens qu'il y a toujours des fleurs dans un vase. Une sœur est chargée de les renouveler toutes les semaines. C'est simplement la volonté que ce soit beau. Elle parle d'une beauté gratuite, une beauté que l'on puisse offrir. « *Il y a une certaine gratuité dans notre vie* ».

Ceci l'amène à me donner le but officiel de l'entrée au monastère : « *on se retire du monde pour prier pour le monde* », ce qui semble très paradoxal, comme elle l'affirme. Le bâtiment est empreint de cette contradiction, par le biais du fin mélange entre la symbolique du sacré et du profane, comme de fermeture et d'ouverture. La sœur Marie-Isabelle m'explique que la chapelle circulaire symbolise le monde. Un rectangle, incrusté en hauteur, symbolise leur espace de prière qui vient « *prendre le monde* ». Le profane est pris dans ce cercle, plafond plus bas, du côté des bancs réservés au public. La séparation entre le sacré et le profane est aussi marquée par douze colonnes doublement symboliques, séparée de manière à en avoir d'un côté neuf et de l'autre trois. Le chiffre douze renvoie aux douze apôtres, me dit-elle, et le trois à la trinité. Tout semble faire sens dans cette chapelle⁴⁶. J'avais remarqué des petits carrés de verre coloré, accrochés au mur, aux formes très abstraites. Ils sont sans aucun doute

⁴⁴ Ayant obtenu ses coordonnées, je prends contact avec lui, mais nous n'avons pas pu trouver d'arrangement. De plus, je n'ai jamais réussi à le recontacter.

⁴⁵ Voir Annexe 1.

⁴⁶ Mais il me reste la question du chiffre neuf que je n'interpréterai pas arbitrairement.

modernes, et c'est en fait le chemin de croix. Un petit livre est mis à disposition pour expliquer les tableaux.

Ceci est visiblement une volonté de s'inscrire dans la modernité. En choisissant de travailler sur une esthétique et une architecture moderne, les sœurs pourraient réduire les présupposés qui sont très souvent attribués à la vie monastique, à savoir la fermeture au monde, la vie hors du temps et des préoccupations de la société. C'est toujours vrai en ce qui concerne le cloisonnement et la fermeture au monde. Cependant, certains détails montrent qu'il y a tout de même une relative volonté d'ouverture. C'est ce qu'a approuvé « Marie-Thé' »⁴⁷ lors de son entretien.

La chapelle comporte d'autres éléments intéressants comme le bloc de pierre blanche en forme de cube, sculpté de manière à ce qu'il ait l'air brute. Il est placé de façon que le regard soit directement centré sur lui. Tous les points convergent. Il représente métaphoriquement, d'après les dires de la sœur Marie-Isabelle, la place de Jésus : au centre de l'attention.

Il y a aussi un gros travail de lumière. Cette dernière est déclarée comme le premier matériau par la prieure, tout comme aurait pu me l'expliquer l'architecte. La forme circulaire de la chapelle joue un rôle dans la luminosité quasi-constante de la pièce. Et quand la lumière naturelle est insuffisante, des néons discrets prennent le relai.

Je fus reçue une seconde fois par Marie-Thé'. Avant de nous installer dans un parloir, elle me montre des pièces accessibles aux *laïcs* : la kitchenette⁴⁸ qui est reliée à une salle à manger aménagée de manière à se sentir comme chez soi, même si la décoration semble surfaite et chargée⁴⁹ ; les chambres au nombre de trois, une bien équipée (avec armoires et douche) dans le même style que la salle à manger. La tapisserie est très uniformisée : dessus de lit, abat-jour et rideau dans le même tissu. Les deux autres chambres sont plus petites, de même taille et configuration que leurs « cellules » (juste un sommier métallique surmonté d'un matelas, un petit bureau, une table de chevet). Contrairement à la grande chambre celles-ci sont claires.

Le style de la première chambre et de la salle à manger est chaleureux par sa présence de bois et ainsi tellement intime que l'on n'a plus l'impression d'être au sein d'une institution. Il me semble que ces pièces se situent en contre-pied de la vie monastique, certes se voulant soudée

⁴⁷ La sœur Marie-Thérèse qui s'occupe d'accueillir le public se fait appeler par un diminutif.

⁴⁸ On ne peut pas y faire à manger mais il y a un réfrigérateur et un évier. Une sœur dépose les plats dans cette pièce.

⁴⁹ Les tendances sont au bois sombre et la décoration en tapisserie.

par un lien filial et communautaire mais néanmoins très restrictif. Ces chambres apparaissent comme une forme de reproduction scénographique d'un foyer familial, presque trop ornementé, en opposition à la vie carmélitaine qui implique de normaliser les pièces et surtout de suivre les codes de l'humilité, de la sobriété et de la pauvreté. Les deux chambres qui ressemblent aux cellules des sœurs sont un exemple de ce contraste par leur minimalisme. On peut ajouter que les premières salles ainsi aménagées créent un contraste par rapport au style général du bâtiment : moderne et sans ornement.

Le monastère présente des signes de clôture : avec ses portes, ses piliers symboliques dans la chapelle et ses tables dans les parloirs, tous à ne pas franchir. Nous y observerons, tout de même, qu'avec l'évolution des mœurs, la grille n'est plus indispensable ; elle est significative d'une forte austérité sur laquelle les sœurs qui ont construit ce monastère ont visiblement voulu adoucir les traits. Nous retrouvons ici la volonté de rendre le lieu plus *accueillant*. La ligne infranchissable est, non plus une barrière matérielle stricte, mais un accord tacite à passer avec les visiteurs. La confiance est accordée à chaque parti.

Plusieurs signes montrent que la clôture n'est pas une fermeture en soi. Les sœurs sortent seulement pour les grandes nécessités, et la plupart de celles-ci ne rencontre pas le public extérieur mis à part leur famille de façon occasionnelle, soulignons-le.

Elles vivent recluses mais le monastère, lui, est ouvert à l'extérieur. Les quelques prospectus (dont celui des horaires des différentes prières ouvertes au public) le prouvent, ainsi que le site internet des Carmels de France. En outre, leur propre site est en construction.

Elles lisent des journaux et prient pour les catastrophes naturelles ou humaines, cependant elles se concentrent presque essentiellement sur les événements religieux. Ainsi, en matière de lien avec le monde, il s'agit surtout du monde de la religion catholique. Je dois tout de même ajouter qu'elles sont sollicitées pour prier pour des malades, ou encore des défunts.

Au début, je pensais qu'il était bien plus fermé qu'il ne l'est en réalité. J'ai pu accéder succinctement au terrain monastique, sans trop de réserve, en ce qui concerne bien sûr le côté public. Je comprends que l'intérieur ait un caractère hautement spirituel et intime. Cependant, Marie-Thé' a attiré mon attention lorsqu'elle m'a parlé du reportage au sein du Carmel de Kain⁵⁰. Les reporters ont eu l'autorisation d'entrer en son sein, alors que des grilles séparaient encore les sœurs de leur famille. La journaliste, qui parle au début, annonce que

⁵⁰ Reportage tourné en 1987 par une équipe de journalistes de la région. Je n'ai malheureusement pas plus d'informations.

l'autorisation est exceptionnelle. La raison se trouve certainement dans le fait que ce reportage ait une visée relativement *promotionnelle* pour le Carmel et les sœurs. Cela a permis de laisser de côté les présupposés afin d'entendre la parole des moniales.

Il y a une certaine espérance à faire partager et à rallier des personnes extérieures dans la croyance et la pratique catholique, à leur « *ouvrir les yeux* » sur l'amour que porte Dieu à l'égard de chacun d'entre nous. Ceci peut être un motif pour une certaine ouverture. Mais, le reportage restant une exception, il s'agit d'une ouverture nuancée, qui se fait seulement vers l'intérieur. Tout a l'air d'être fait pour que l'on s'y sente bien. Il fait bon, l'intérieur est net, lumineux et moderne. Rien ne laisse préfigurer l'austérité de l'ordre carmélitain, mis-à-part peut-être l'extérieur du bâtiment, selon ma propre impression. L'aspect extérieur comparé à l'aspect intérieur est d'ailleurs intéressant du point de vue de l'ambivalence. Pour ma part, lorsque j'y suis entrée pour la première fois, le premier aspect grisonnant du béton et les lignes géométriques brutes aurait pu me faire reculer⁵¹, mais l'architecture se veut simplement moderne et suit les lignes de l'époque où le bâtiment fut dessiné. Quoiqu'il en soit, tout comme le chemin que l'on doit emprunter, l'aspect possiblement austère pourrait être interprété comme une épreuve à dépasser. En effet, il existe deux trajectoires possibles pour se rendre à l'entrée du bâtiment : un escalier comportant un très grand nombre de petites marches qui donne l'impression de monter « au ralenti », et un chemin lisse en arc de cercle lui aussi très long⁵².

Cependant, un espace vert se trouve devant. Ceci me fait penser à un test, qui m'a été rapporté, effectué lors d'une convocation pour entrer dans une classe d'art dramatique (lycée) : Le professeur s'adresse au futur élève : « Imaginez, suggère-il, que vous êtes dans une salle, avec un piano. Une fenêtre donne sur un jardin ensoleillé. Vers quoi vous dirigez-vous ? » Le test était visiblement de savoir si la personne choisirait la rigueur de l'art ou l'oisiveté charmante du jardin. Et bien je suis tentée, au premier abord, de dire que ce test se présente aussi lorsque l'on se dirige vers le monastère...

Il faut néanmoins savoir que certains moments de prières ou de recueillement peuvent se faire dans le jardin, par exemple. Le cadre de la prière n'est pas seulement restrictif à la chapelle. Car, de toute façon, toute la vie des sœurs est censée être centrée autour de Dieu. Le jardin peut être un cadre de prière, la nature étant, ajoutons-le, l'œuvre de Dieu. Les sœurs ne renient pas la nature, mais elles réduisent les plaisirs oisifs.

⁵¹ Voir Annexe 2

⁵² Voir Annexe 3.

Rappelons que cet état contemplatif ne vient pas soudainement, il est construit à partir d'un long processus de socialisation. Le groupe communautaire a son importance. Mais le lieu lui-même est primordial ...

L'espace du monastère a un caractère sacré. Et le fait que ces femmes y soient enfermées renforce une sorte de mythe à leur propos. Les personnes extérieures se rendant sur les lieux, ouvertes à la religion ou non, ne peuvent qu'être intriguées par ce mode de vie *mystérieux*. Ceci contribue à l'élaboration d'un imaginaire autour de la vie des sœurs, qu'elles exploitent sans peut-être en être toujours totalement conscientes. Elles sont cloîtrées pour ne pas se détourner de leur but, mais la fermeture est aussi une mise en scène très contrôlée. Le public extérieur, qui vient pour l'eucharistie, par exemple, les voit entrer et sortir. Il peut discuter avec certaines qui font l'accueil mais les autres restent *fantasmagoriques*. Elles font une apparition et se retirent tel un courant d'air. L'effet n'est certainement pas voulu au départ mais il est réel. C'est en étant aussi mystérieuses qu'elles créent un effet presque déroutant. Et c'est par là, je pense, que se joue aussi le côté métaphysique de la spiritualité.

Le lieu joue sur ce mystère et joue sur le plan de l'exceptionnalité. Il est mis en scène de manière à refléter l'état d'esprit et l'idéologie carmélitaine. Et surtout, tel Lourdes en temps de pèlerinage, le monastère provoque des effets plus forts qu'une simple église. Ce monastère *est* spiritualité. Il *est* contemplatif. Par son architecture, ses tableaux, ses quelques statues provenant de cathédrales, son air moderne et simple, il est dans notre temps et pourtant hors du temps de notre société en mouvement.

Je persiste dans cette observation à user de mes ressentis qui peuvent parfois être très subjectifs, mais j'ose penser que le ressenti de l'ethnologue, admis mais contrôlé et retravaillé comme un matériau, peut être une bonne façon d'aborder le réel et de le retranscrire, quitte à donner dans certains cas une impression romanesque. Il est évidemment dangereux de trop jouer sur sa propre subjectivité dans notre discipline qui s'est tant battue pour légitimer son rang scientifique, mais il me semble que parler de notre perception personnelle est admettre que même en tant qu'ethnologues nous restons des êtres sensibles comme les autres acteurs, et dans ce sens, admettre ce statut d'humain est peut-être quelque-part une position en quelques sortes scientifique. Notamment dans le cas de cette courte enquête de terrain, ma position fut à peu près similaire à celle d'un autre visiteur extérieur. J'ai bien sûr une position particulière d'étudiante en ethnologie, athée qui plus est, mais je fais globalement partie de la même

société que ces personnes extérieures. Je n'affirmerais pas avoir le regard de toutes ces personnes, étant donné que chaque individu a des acquis personnels différents qui lui font percevoir le monde de façon à chaque fois spécifique, comme a pu le démontrer David Le Breton dans ses travaux sur les sens⁵³. Néanmoins, accepter que l'on est nous aussi réceptifs à l'atmosphère d'un lieu me semble être un moyen de comprendre davantage ce lieu, d'autant plus s'il est créé dans le but d'avoir un effet sur les individus. Il est alors nécessaire de confronter nos impressions à celles que l'on recueille sur le terrain et de connaître les intentions premières des bâtisseurs.

Je n'ai malheureusement pas été plus loin sur la question des impressions des personnes extérieures. Nous pourrions cependant approfondir la question des intentions des architectes et de l'institution religieuse grâce à la thèse de Gaspard Salatko-Petryscze (2011).

L'aménagement de l'espace culturel catholique

Salatko-Petryscze choisit d'étudier les « dynamiques de composition d'une théologie spatialisée » (Salatko-Petryscze, 2011 : 15) en s'inspirant entre autres de l'approche écologique de la perception de J. J. Gibson (1983). Ce dernier analyse le *système perceptif* et montre qu'il n'est pas simplement composé des organes sensoriels récepteurs, car il implique « également les propriétés cinesthésiques et proprioceptives qui leurs sont associées, et permettent une exploration mobile de l'environnement » (*ibid.* : 19). Le système perceptif n'est donc pas qu'un système de réception passive, il permet au contraire un ajustement des informations par leur collecte, ce qui est une posture plus active.

Salatko-Petryscze s'appuie pour une grande part de son travail sur la revue *l'Art Sacré* qui consacre ses cahiers à l'exploration de différentes possibilités d'agencement. Lors des premières parutions de la revue, il y est essentiellement question d'architecture et de construction extérieure, puis les auteurs Cocagnac et Capellades invitent les experts, dans les cahiers de 1956 et 1957, à réfléchir sur la reconstruction des édifices culturels en mettant l'accent sur les installations à l'intérieur de l'espace liturgique. Afin de restaurer les églises, ils proposent d'adopter une démarche archéologique et historique dans le but de s'inspirer de ce qui a pu fonctionner dans les configurations anciennes. Ces actions de reconstruction se

⁵³ D. le Breton (2006), *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié.

doivent, d'après les auteurs, d'être organisées autour d'un *programme* que le curé donne au préalable à l'architecte, car, selon eux, une confusion dans la connaissance de ce programme peut conduire à un échec. En effet, à travers l'aménagement de l'espace liturgique, les acteurs qui en sont responsables doivent fournir, comme l'explique l'auteur, « les ressources sensibles nécessaires à l'établissement d'un contact avec des êtres non-empiriques paradoxalement présentés comme sensoriellement intangibles » (Salatko-Petryscze, 2011 : 21).

Le concile Vatican II, en 1962, remplace le système liturgique tridentin par celui que nous connaissons aujourd'hui⁵⁴, et exhorte officiellement à se défaire des objets figuratifs qui peuplent excessivement les églises. Dès lors, l'institution ecclésiastique met en place une commission diocésaine d'Art sacré (CDAS) dont les membres sont chargés de contrôler les transformations induites par la nouvelle liturgie. Ils évaluent les « qualités artistiques attribuées aux objets mobiliers » (*ibid.* : 176) et maintiennent un contrôle sur la construction et les modifications architecturales.

L'auteur étudie le rapport d'une réunion qui se déroule entre un architecte, le curé d'une église, des membres de la paroisse et un représentant de la CDAS. Chacun s'accorde sur la volonté de placer l'autel au centre du sanctuaire et surtout au centre de l'attention. On insiste également sur le fait que le tabernacle doit être vu par l'assemblée à tout moment. Cependant, le représentant de la Commission n'est pas de cet avis. D'après lui, ce n'est pas grave si le prêtre le cache par moment car il ne contient pas la présence divine tout au long du culte. Notons que cette intervention révèle l'homologation des formes sensibles, traduites sous la forme « art sacré ». Ce même exemple montre également que les transformations du lieu de culte sont le fruit de longues réflexions et discussions. Rien n'est laissé au hasard car le but ultime est de réussir la mise en présence divine. Les endroits mobiliers en question sont qualifiés par ailleurs de *marqueurs de tangibilité du divin* par l'auteur à partir des travaux de Jacques Cheyronnaud : « l'expression *marqueur de tangibilité du divin* entend désigner des ensembles d'objets spatialisés, dont la localisation contribue à situer la présence du divin, et dont la dispersion permet aux fidèles d'établir avec celui-ci un contact, supporté par l'établissement d'une relation sensible sous-tendue par l'exercice généralisé de ses capacités perspectives » (Salatko-Petryscze, 2011 : 40).

⁵⁴ Le concile a pour but de permettre une plus grande participation des fidèles. Ainsi les rites sont simplifiés et le latin est presque totalement abandonné. De plus, le prêtre pratique désormais face aux fidèles.

Le changement pour la forme liturgique frontale entraîne un nouveau rapport au divin pour l'assemblée. En outre, l'auteur annonce que l'idée d'*assemblée* est un concept qui apparaît avec le concile. Les fidèles doivent être pris en compte lors de l'action liturgique et bien sûr lors de la transformation du lieu. Doivent donc être prises en considération la perception des officiants _ le toucher, le déplacement dans l'espace, la volonté d'être ou non près de l'assemblée _ et la perception de l'assemblée _ on donne à voir et à entendre et on met en scène pour l'assemblée. Le liturgiste J. Généau déclare : « La cohérence d'une église vide est certes bonne et nécessaire. Mais les améliorations entreprises l'ont été précisément en vue de la célébration (...). Lorsque je rentre dans une église, je regarde d'abord où est disposée l'assemblée. D'après mon expérience, c'est le facteur spatial le plus déterminant pour la célébration. Comment l'assemblée se perçoit-elle ? Comment les fidèles vont-ils pouvoir s'accueillir les uns les autres ? »⁵⁵ (cité par Salatko-Petryszcze, 2011 : 299). Les propos de ce conférencier nous renvoient notamment aux configurations qui se sont lentement développées depuis le concile, plaçant par exemple l'assemblée en U de manière à faire corps et à mieux *sentir* la présence divine.

Ce travail d'aménagement de l'espace implique les qualités proprioceptives des présents et particulièrement de l'assemblée. L'espace est aménagé en zones liturgiques dans lesquelles l'officiant se meut tout au long du culte et passe de l'une à l'autre pour y effectuer des actions précises, ce qui montre par ailleurs que l'aménagement de l'espace doit aussi prendre en compte les aspects fonctionnels.

Des objets comme par exemple l'ambon et le tabernacle marquent ces zones et sont placés stratégiquement dans l'espace. L'auteur nomme ces objets des « *endroits-objets* », ce qui permet par ailleurs de ne pas les confondre avec ce qu'il identifie par « *images-objets* », ces derniers n'ayant qu'une fonction iconographique. Chaque endroit-objet doit être distinguable des autres, notamment par une distance suffisante⁵⁶, mais leur unité délimite le sanctuaire et par conséquent la place des présents (le prêtre à l'intérieur du sanctuaire, l'assemblée à l'extérieur). Chaque endroit-objet a une fonction précise : la zone où se trouve l'ambon est celle à partir de laquelle le curé fait entendre la Parole de Dieu, quant au tabernacle, c'est un rangement qui contient l'hostie, soit le corps du Christ. Le prêtre officiant vient y chercher puis ranger le ciboire. Les hosties consacrées rangées à cet endroit confèrent au tabernacle un caractère hautement sacré, et c'est ce qui incite les acteurs à lui donner une grande visibilité.

⁵⁵ Généau J. : Comité national d'art sacré, 1979, « Le sanctuaire », *Espace, église, art, architecture*, n°7, p.38.

⁵⁶ Dans le cas de l'exemple présenté ci-dessus, les endroits-objets sont également séparés horizontalement par des marches.

La constitution d'un espace cadré dans le mode religieux emploie divers éléments de mise en scène propre, à savoir la scénographie, le son, les acteurs en costumes et leurs rôles. Les rites sont bien sûr au centre de la mise en scène constituée en actes, pour garder le vocabulaire théâtral, et de temps forts. Mais l'important est que tout tourne autour des reliques du saint patron. C'est l'élément central sans lequel les Ostensions ne seraient pas. Tout ceci forme un cadre rituel.

L'observation de Salatko-Petryszcze nous laisse également la possibilité d'affirmer que l'espace liturgique catholique est construit et aménagé de façon à créer un cadre rituel, étant au final le cadre liturgique. Ajoutons par ailleurs que ces objets, marqueur de tangibilité du divin, ont aussi une fonction symbolique et mémorielle. Chaque endroit-objet renvoie à une époque de la vie de Jésus que le prêtre réactualise à chaque office. Cette réactualisation place les acteurs non-plus seulement dans le temps particulier de la messe mais l'espace et la liturgie s'installe dans un temps mémoriel grâce à ces objets, un temps passé rappelé dans l'espace de façon symbolique et métaphorique.

b. En Pèlerinage

La Terre Sainte

Les différents temps de Jésus et de l'évangile sont immortalisés sur le fameux territoire de la Terre Sainte, et en cet endroit il ne s'agit plus de rappel symbolique mais plutôt de preuve archéologique. L'anthropologue Jackie Feldman, dont nous reprendrons son article intitulé « Constructing a shared bible land » (2007), a pour lui une position tout à fait particulière qui lui a permis de connaître de l'intérieur le système de cadrage de l'espace-temps pèlerin en Terre Sainte. Il est lui-même guide de profession. Juif et immigré des Etats-Unis, il travaille essentiellement avec des pèlerins protestants américains.

Afin de nous faire comprendre le fonctionnement du séjour guidé, il retranscrit un exemple type de séjour qu'il a mené avec un groupe d'américains sur une semaine et insère entre chacune de ses descriptions une analyse pertinente et pose ainsi son regard scientifique.

Il rend compte de la façon dont les guides arrivent à faire vivre cet espace et ces espaces, et comment ils font de ce séjour guidé un cadre hors de la vie ordinaire, un cadre comme le décrit Goffman (1986). Ce contexte pèlerin crée « an environmental bubble that intensifies certain interactions within it, affirms belief, and calls for the suspension of disbelief, which lends these habitual practices new authority and significance » (Feldman, 2007 : 4).

Cette bulle ou ce cadre est créé par divers agents. On y compte tout d'abord l'espace de la Terre Sainte qui comporte des monuments et des lieux précis référant à la Bible et à l'évangile. Un guide expérimenté explique ceci à l'auteur lors d'un entretien : "In the trip, there are many frames : the time, the biblical place, political borders, the frame of the group itself [interview, June 2004]" (*ibid.* : 17).

En ce qui concerne les séjours dont fait l'expérience Feldman, le groupe, formé généralement à partir de membres d'une même paroisse autour d'un même pasteur, pose le pied en Terre Sainte déjà conditionné par l'attente de l'arrivée en pèlerinage. Comme Elisabeth Claverie (1991) le montre dans son travail sur les pèlerinages de San Damiano et de Medjugorje, les pèlerins à bord du train ou de l'avion anticipent leur arrivée notamment en

échangeant leurs motivations et en discutant par exemple d'éléments religieux ordinairement controversés, ce qui déjà les extrait de la vie ordinaire :

« Un monde est constitué qui suspend, un temps, le doute du monde ordinaire et instaure énoncés après énoncés un univers traité habituellement à certains égards, par les acteurs eux-mêmes, comme un univers de la fiction entendue comme indignité morale, interdit radical, mais dans lequel, à ce moment, ils prennent place avec ces êtres comme partenaires : les âmes du purgatoire, la bonne mort, Saint Michel, les anges, la guérison miraculeuse. Dans ce monde, chacun se meut avec aisance et sans étonnement, y insère son histoire et le doute est récusé, pour un temps, dans la conversation publique qui tend ses participants, fascinés de ne pas être récusés, libérés des paradigmes de vérification qu'ils laissent à la gare, vers la seule contrainte de cohérence fictionnelle des récits qui, lentement, prennent corps dans le balancement du compartiment et disent ce qui ne peut se dire autrement » (Claverie, 1990 : 9). Ceci constitue une sorte de préparation cognitive au cadre du pèlerinage, si nous pouvons le dire ainsi. C'est-à-dire que les pèlerins de San Damiano, Medjugorje ou encore de Jérusalem, ainsi regroupés, commencent déjà par eux-mêmes le processus modalisant.

Mais l'action du guide que nous décrit Feldman a également une grande part dans le phénomène cadrant du séjour pèlerin. Tout d'abord l'auteur affirme que le statut de juif natif d'Israël lui confère un caractère liminal chargé⁵⁷. Il renforce la cohérence du groupe notamment à travers les récits narratifs, car ces récits sont racontés avec le soin de mettre en avant des valeurs communes au groupe constitué : « guiding narratives (...) assign them religious and moral value, and draw together the pilgrims, pastor, and guide into a single group moving together through space and time » (Feldman, 2007 : 5) ; ce qui participe au cadrage du groupe.

Mais il n'y a pas qu'un seul cadre : “these pilgrims also engage in touristic activities like visiting Masada, swimming in the Dead Sea, and shopping⁵⁸. For the pilgrim to maintain the emotional tenor of spiritual experience (...) the touristic elements must be bracketed off in separate spatiotemporal frames” (*ibid.* : 13).

⁵⁷ “The charged liminality of the guide (as Israeli “native” and “true Hebrew”) enables him or her to bracket and shift between spatiotemporal frames of pilgrimic and touristic behavior and, thus, guard the purity of the pilgrimage frame” (Feldman, 2007 : 6).

⁵⁸ S'agirait-il de hors-cadre ?

Le guide, tel que nous le présente Feldman, s'apparente en quelque-sorte à un chef d'orchestre, ou un metteur en scène sur qui repose finalement en grande partie le caractère sacré du mode sous lequel sont plongés les pèlerins. Il organise le séjour, et de ce fait l'itinéraire des visites (autour du Nouveau et de l'Ancien Testament), et choisit l'ordre dans lequel le tout sera effectué. Durant les visites, il présente les lieux en mettant en avant leur lien avec l'histoire sainte de façon dynamique. Les récits du guide ont ici une fonction de sanctification du lieu et cet effet est réussi parce qu'il joue avec la narration : « Narratives of pilgrimage are not representations of the past but embodied remakings of the past in the present (cf. Mitchell 1997) » (Feldman, 2007 : 4). Il incorpore adroitement le passé au présent en permettant de le visualiser, en mettant en scène ce passé dans l'espace que les pèlerins observent au présent. Et c'est ainsi qu'il intervient devant un point de vue panoramique (points localisés stratégiques réguliers du séjour) : “Do you all see the Golden Dome of the Rock? [extending my arm full length and pointing at the building]. . . There's where the Temple was in Jesus's time” (*ibid.* : 10) ... et mieux encore devant les fouilles proches de la mosquée Al Aqsa : “Jesus and his disciples must have walked those steps many times on their way into the Temple to sacrifice” (*ibid.* : 15).

Dans le cas de ce groupe pris en exemple, le pasteur entreprend sur chaque lieu visité de lire des passages de la Bible y référant. Ceci apporte “a religious model for the appreciation of panoramas” (*ibid.* : 11), et surtout participe d'une mémorisation sensorielle car les pèlerins, lorsqu'ils écouteront ces mêmes Paroles lors de la messe, pourront se remémorer corporellement et sensoriellement l'espace qu'ils ont vu, touché, entendu, senti et ressenti⁵⁹.

Le guide se doit d'avoir une grande connaissance de la Bible, il nomme d'ailleurs chaque élément de la vue panoramique en se référant aux Ecrits saints, mais il ne s'agit pas seulement de connaissances de ce type. Feldman explique que l'apprentissage du guide se fait essentiellement par le biais de la transmission du savoir des doyens de la profession, notamment à travers « the cultural praxis of “knowledge of the land” hikes » (*ibid.* : 6), il s'agit alors d'un apprentissage sur le terrain. Mais la performance d'un guide est surtout basée, comme nous l'avons brièvement vu, sur une savante combinaison du savoir biblique,

⁵⁹ “As the pilgrims listen to scripture, view the site from above, point and photograph, the scene itself becomes engraved in their minds and bodies, so that it—and the emotions that may accompany their first view of the city—can be easily triggered when they later hear the passages read in church or in Bible study back home” (Feldman, 2007 : 11).

de la dramatisation et du choix narratif. « During those trips “information and interpretations were selected primarily in order to arouse feelings of belonging to the place,” and timetables were contracted to dramatize stories and “give the . . . audience the feeling of witnessing scenes and heroes of the past, as if they were taking place here and now” (Katz 1985:63, 62)⁶⁰ » (*ibid.* : 6).

Le travail de Feldman montre que l’intervention du guide dans ce type de séjour en Terre Sainte est garante d’une mise en présence du sacré et d’un cadrage spatio-temporel propre à la situation pèlerine. Il maintient le groupe autour d’un même but, et il est le chef d’orchestre de cette course aux preuves sacrées, mais le territoire contient déjà son histoire, répartie dans divers lieux bibliques. Les fouilles archéologiques, les temples qui renferment des objets comme des reliques, des tombes, etc., concrétisent la sainteté du lieu, et par le biais de ses récits son rôle est de les présenter et de rendre leur histoire plus présente et ainsi plus facilement concevable. A travers un entre-soi pèlerin et une visite en acte, à travers les mots et la gestuelle d’un guide, le territoire de Jérusalem irradie de toute sa sainteté.

Dans un sens le guide sert les intérêts d’Israël car il légitime les origines juives du territoire à travers des phrases qui paraissent innocentes au premier abord. “The Mount of Olives, where we’re standing here was, already in the prophet Zachariah’s time, the Jewish cemetery, like you see today. Right here. [pointing] That’s why it became the site of the future resurrection of the dead” (*ibid.* : 10).

“As emplaced performances of the Bible, guide narratives are more than stories that guides tell Christian pilgrims about their faith ; they are also ways of presenting modern Israel (and Palestine), and they are stories Jewish Israelis tell themselves about themselves” (Feldman, 2007 : 17 (cf. Bruner and Gorfain, 2005⁶¹)). Mais les guides se meuvent à travers les éléments qui leurs sont donnés lors de l’apprentissage et surtout à travers un territoire déjà travaillé par un Etat ou des Etats (si l’on compte la Palestine). L’archéologie y est d’ailleurs très impliquée. Elle est un moyen d’expression légitimant et un moyen de revendication pour la religion civile israélienne.

⁶⁰ Katz, S. (1985) The Israeli Teacher-Guide: The Emergence and Perpetuation of a Role. *Annals of Tourism Research* 12(1):49–72.

⁶¹ Bruner, E. with Gorfain P. (2005) Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada. In *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago: University of Chicago Press. Pp. 169–188.

D'après l'article d'Ora Limor, la Terre Sainte, est passée sous l'autorité de différentes populations au cours de l'histoire. Et les trois grandes religions n'ont cessé de se disputer la légitimité et la détention des lieux sacrés comme le tombeau de David, par exemple, qui fut transformé en mosquée et repris par les chrétiens et les juifs. Mais depuis le milieu du siècle dernier, il est devenu un espace sacré partagé. Cependant partager un tel lieu n'est pas synonyme d'un accord théologique. Par exemple, sur le Mont des oliviers se trouve la tombe d'une femme : celle de Rabi'a pour les musulmans, Sainte Pelagia pour les chrétiens ou Huldah pour les juifs. Ces trois personnages féminins incarnés dans un seul corps sont racontés à travers des biographies desquelles ressort essentiellement le repentir. Comme le dit Ora Limor, un désaccord de ce type permet au final un partage plus facile car au contraire de la tombe de David, dont la vie du personnage est un sujet de controverse entre les religions, ici seule la tombe est partagée et non le personnage, et la vie de chacune des femmes nommée au-dessus reste à peu près similaires et permet d'accepter la conception des autres religions. Le conflit est plus diffus.

Le travail d'Ora Limor sur le partage du territoire de la Terre Sainte montre notamment comment un espace donné peut devenir l'instrument d'une légitimation religieuse mais aussi territoriale. De plus, on apprend qu'il est possible pour deux ou trois religions différentes de partager un même lieu qui n'a pas du tout les mêmes significations chez l'une et l'autre⁶². Il arrive cependant, nous dit l'auteur, que les membres d'au moins deux religions soient en accord sur un point et pratiquent ensemble une même cérémonie, mais cela est rare.

Cet article brièvement synthétisé n'entre pas totalement dans notre problématique, cependant, la question du partage d'un lieu sacré entre plusieurs religions était intéressante à traiter car l'on se rend compte que ce territoire de la Terre Sainte est sacré à travers une histoire sainte distincte pour chacune des religions ; des religions qui arrivent au final à laisser les autres « croire » une autre version. Et c'est aussi une façon de mieux entendre cette idée de croire sans croire, et l'idée qui laisse entendre que les individus dits « croyants » ont conscience des doutes qui planent sur l'histoire biblique. Nous pourrions dire qu'accepter que les autres aient une version différente serait l'acceptation que la version valorisée n'est tout simplement pas la seule, et pourtant cela n'empêche pas la ferveur religieuse. C'est ici que peut venir l'idée que le terme « croire » n'est pas forcément un terme à bannir du langage anthropologique, ici il contient par exemple l'idée de confiance. Les pèlerins qui viennent en

⁶² Sur ce point, voir aussi : Albera D., Couroucli M. (ed.) (2009), *Religions traversées : Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles : Actes Sud.

Terre Sainte font confiance aux Ecrits, et acceptent de faire confiance aux dires des guides concernant l'histoire de ce lieu. Comme l'a dit Feldman, un guide juif est préféré par les protestants à un guide chrétien orthodoxe, et cela pour une question de version de l'histoire, ce qui montre qu'il est surtout question, sur ce point, de version.

Paradoxalement peut-être, le partage de la Terre Sainte entre les religions peut aussi être pour les acteurs une preuve de la sainteté du territoire. Bien que la version historique et théologique des autres religions soit décriée, un dieu unique a bien donné des preuves de son existence et de son pouvoir bénéfique en cet endroit, pourrait dire un pèlerin... Ces disputes territoriales renforcerait, de cette façon, également un caractère exceptionnel et donc cadrant à l'espace de la Terre Sainte.

Processus de création d'un pèlerinage

Willy Jansen et Catrien Notermans, dans leur article « From vision to cult site » (2010), effectuent un travail comparatif sur les différents pèlerinages dont le processus de création a été étudiée par d'autres anthropologues. Les auteurs en retirent ainsi les éléments nécessaires à la création d'un pèlerinage.

La première moitié de l'article est consacrée aux apparitions. En effet, l'apparition est souvent le point de départ de la transformation d'une localité jusqu'alors ordinaire en lieu de pèlerinage.

Le personnage du voyant, placé au premier plan, est d'abord jugé crédible ou non. En général, il s'agit surtout d'enfants et de femmes, c'est à dire de personnes considérées innocentes. La crédibilité est repérable sous certains critères : « It was noted that the gender, age and religious profession of the visionary can be relevant for the response to the vision. Also personality traits or life experiences can play a role. In particular the visionary's power of expression, conviction and persistence (Willy Jansen et Catrien Notermans, 2010 : 14). Mais les voyants subissent des pressions afin d'être testés et avec d'autant plus de scepticisme et de fermeté que ces apparitions vont à l'encontre des intérêts de certains acteurs. Nous pouvons prendre l'exemple des enfants de Medjugorje⁶³ qui dirent avoir vu la « Gospa » (la Vierge). Ceux-ci furent constamment interrogés et testés par les prêtres franciscains et menacés par la

⁶³ Pèlerinage étudié notamment par Elisabeth Claverie (2003).

milice. Du côté de leur entourage, on s'étonne de leur élection sacrée. Le père Jozo insiste sur l'importance de délivrer le message de la Vierge. L'apparition pourra être attestée de cette façon. Elle doit avoir un intérêt public pour être acceptée par les fidèles. En effet, elle doit délivrer un message divin susceptible d'attirer l'attention des fidèles et donc un message qui parle à chacun comme au collectif. « Sometimes no one has heard Mary speak (...) but people still attribute certain messages to her appearance » (Willy Jansen et Catrien Notermans, 2010 : 11). Les fidèles, ainsi que l'institution religieuse veulent tester la véracité des dires des voyants et le caractère miraculeux du lieu. Ceci est un point important du processus qui conduit à l'attestation du public.

Mais afin que l'engouement ne se tarisse pas sur le long terme, le futur pèlerinage devra également fournir aux pèlerins quelque-chose de palpable. Le pèlerinage de Medjugorje fournit un autre exemple : afin de garder une trace des apparitions et d'avoir un moyen d'appréhender visuellement la présence de la Vierge au moment où elle apparaît, les habitants placent une pierre comme marqueur. Mais cela ne suffit pas longtemps. "In order to focus the devotees' attention, a materialization of the sacred that can be admired, decorated, looked at, touched, kissed, and reproduced, greatly supports a devotion and an emotional connection with the supernatural. It need not be large, it can be a minuscule relic in a gilded shrine, a few inches of copperplate print, a faded and blackened icon, a tiny recovered old wooden statue, or in its modern form a picture or video of light movements, but it needs to be unique, authentic and recognizable. It enables people to see and feel the presence of the divine" (*ibid.* : 13). Et il n'est pas rare que les récits d'origine fassent état d'une volonté particulière à ce propos : "[They] refers to the saintly being's requests that a statue, chapel, church or sanctuary should be erected for people's devotion" (*ibid.* : 12).

Les auteurs ajoutent que l'endroit qui sera attribué à l'apparition doit, dans le cas où elle est attestée, être utile là où elle est. L'engouement du pèlerinage se met en marche parce qu'il a un intérêt pour les divers acteurs qui lui accordent du crédit. « The best known visions coincided in time with major political upheavals or social concerns (Christian, 1996; Claverie, 2003) » (*ibid.* : 15). C'est aussi parfois le moment où l'institution religieuse a besoin de se réactualiser. Mais l'Eglise n'est pas forcément le premier agent qui atteste les faits. Elle peut finir par reconnaître le caractère sacré à la conséquence d'un fort engouement populaire.

Le pèlerinage se place dans un contexte socio-politique. La population en tire, notamment, des intérêts politiques et c'est également avantageux pour l'économie locale.

Cependant un lieu de pèlerinage, même s'il sert les intérêts locaux, doit marquer les esprits à plus grande échelle, et cela grâce à une identité propre, parce qu'il est reconnaissable parmi les nombreux autres pèlerinages. Aussi : « for a shrine to establish its own identity and specificity, and to attract devoted followers, it is very functional to have its own recognizable devotional object ». Cet objet reconnaissable peut être une icône ou une statue, par exemple, qui sera reproduite dans des milliers d'exemplaires.

Catrien Noterman explique à propos du pèlerinage de Lourdes: « Though all the pilgrims were devoted to Mary and harbored profound feelings towards her, their motivation to go on pilgrimage was related not only to the dominant and globalized image of the Lourdes shrine but also to the images of Mary that were familiar to the mat home » (C. Notermans, 2009 : 135).

Et afin que l'image soit reconnue comme le symbole du pèlerinage en question, le relai des médias est évidemment important. « [It] can contribute significantly to this success » (*ibid.* : 16), et pas seulement au niveau d'une reconnaissance du symbole, mais surtout en ce qui concerne la reconnaissance du lieu sacré par le public. "Without the free advertising and spreading of information by large groups of devotees, be it by word of mouth, through sermons, leaflets, books or on Internet, a cult will not flourish" (*ibid.*). Claverie, au sujet du pèlerinage de Medjugorje, nous rapporte les propos d'une femme : « Maman, le jour de l'hospitalisation, en se levant le matin, a vu la Vierge de Medjugorje planer sur un lit d'hôpital dans lequel ma sœur était couchée » (Claverie, 2003 : 65). La tante de l'interlocutrice avait rapporté une photo prise à Medjugorje. C'est à cause de cet épisode qu'elle s'est rendue en pèlerinage en son nom. Ici l'image est transmise d'une personne à une autre. Mais pour une plus grande diffusion, Sœur Emmanuel a tenu un rôle clef sur Medjugorje car elle délivrait un bulletin mensuel que le *Renouveau charismatique*⁶⁴ a poursuivi. Il y est reporté le message de la Vierge additionné de commentaire et de conseils de sagesse. Il est publié sur papier et sur internet.

Elisabeth Claverie est connue pour le terrain qu'elle a effectué à Medjugorje (Bosnie) de 1987 à 2002. La première manifestation de l'apparition est datée à 1981. Six enfants annoncent un jour avoir vu apparaître la Vierge, dès lors ils reçoivent sa visite tous les jours à 18h40. Comme nous avons vu au-dessus, la mise en place d'un culte autour de cette

⁶⁴ Mouvement néo-pentecôtiste.

apparition ne s'est pas faite sans accros. Il a fallu que les enfants gagnent la confiance du public et surmontent les obstacles politiques et ecclésiastiques.

Au niveau politique, les événements donnent une voix à cette région qui sort de son isolement. Le Parti Communiste en place à ce moment a conscience de la dangerosité de cette situation : « Une nouvelle énergie gagn[e] la région » (*ibid.* : 195). La police encercle la colline des Apparitions mais rien n'arrête les gens. Le père Jozo est alors arrêté, ce qui le place au rang de martyr.

Un « Oasis de la Paix » ou encore « un lieu géographique utopique » (*ibid.* : 230), Medjugorje est porteur d'espoirs. Les franciscains désignent « un « Medjugorje »⁶⁵ religieux idéal que doublerait un Medjugorje politique qui ne serait lié ni aux péchés de l'Est (...) ni à ceux de l'Ouest » (*ibid.*). Un mouvement international et un mouvement local se rejoignent dans leurs spécificités. L'un interprète les messages de la Vierge à des fins militantes, et l'autre voit dans ses manifestations une « valeur restauratrice » et une « libération politique ».

De plus, aux vues de l'engouement populaire et international, lorsque la paix revient, le pays accorde de l'argent à la région. L'évènement permet également des accords avec l'étranger concernant les douanes, l'avion, l'acheminement d'eau, d'électricité et des lignes téléphoniques, l'acquisition des égouts. « Le lieu est passé avec brutalité, depuis sept ou huit ans, de l'aspect de village rural à celui d'un immense chantier de construction à l'urbanisme inexistant » (Claverie, 2003 : 16), puis à une ville florissante.

Cependant deux réalités se confondent dès le début : celle d'un village en ruine tout juste sorti de la guerre et celle des touristes pèlerins d'origines sociales et nationales confondues.

Les anciens membres de la milice et les anciens paramilitaires surveillent le bon suivi des normes établies dans les pensions, pensions qui ne sont autres que des maisons familiales aménagées pour accueillir les pèlerins. L'espace entier est aménagé pour la venue des pèlerins dont le nombre croît au fil des années de l'observation qu'effectue E. Claverie. Les anciennes tentes militaires installées pour les réfugiés de guerre sont utilisées pour le moment de la rencontre avec les croyants jusqu'à ce que des bâtiments en dur soient construits.

Divers espaces réservés aux rituels sont également bâtis. Ils permettraient de canaliser « la force dévorante des pèlerins, force qui veut tout le site, veut emporter les pierres, l'herbe, les

⁶⁵ L'auteur met des guillemets en signe du mode exceptionnel du sujet. Ainsi, « Medjugorje » entre guillemets signifie l'espace modalisé par la situation du pèlerinage et par la présence de la Vierge.

feuilles, et laisse, sous des petites croix de fortune plantées ici ou là, la photo d'un enfant, d'un mari, de quelqu'un » (*ibid.* : 19). Des villageois s'inquiètent d'ailleurs de la présence de ces objets qui risquent d'apporter des mauvais esprits et la maladie. Le clergé exprime également la volonté de canaliser la ferveur des pèlerins, d'une part dans le but de recentrer la foi sur le Christ, et d'autre-part dans le but d'éviter la « superstition ». Les franciscains en place sur Medjugorje négocient avec les enfants et avec la Vierge et font rentrer l'apparition dans l'église, les voyants se cachant, de façon à ne plus centrer l'attention sur eux, de façon également à contrôler ces manifestations, mais aussi en réaction face au pouvoir communiste qui voit d'un très mauvais œil toute cette histoire. Puis elle est intégrée à la liturgie en 1982, soit un an après la première apparition. D'après l'anthropologue, c'est à partir de ce moment que le pèlerinage est fondé.

Le pouvoir ecclésiastique agit également sur le site même en y ajoutant des objets symboliques qui ont pour fonction de ramener la foi des fidèles vers Jésus et l'histoire sainte attestée par l'Évangile. Sur la colline des Apparitions, par exemple, les pèlerins montent sur un petit sentier auprès duquel sont érigées de grandes stèles en bronze représentant des scènes de la vie de la Vierge ou de Jésus, en analogie avec le chemin de croix.

De la même manière, la Colline de la Croix est devenue un autre espace clef du pèlerinage depuis la construction d'une grande croix. Celle-ci est réputée contenir un fragment de la Vraie Croix. Elle fut, par ailleurs, en partie la cause de l'assassinat du prêtre franciscain à l'origine de sa construction. Le père Smoljan devint de cette façon lui aussi une figure de martyr, et plus encore.

« Medjugorje », en tant que lieu de pèlerinage, est un cadre dans lequel les pèlerins s'insèrent. « Pour les pèlerins, savoir s'y prendre dans la configuration « Medjugorje » entre guillemets est un apprentissage sur le tas. Entrer dans ce « monde » (...) s'effectue à travers une série d'agencements performatifs éphémères » (*ibid.* : 31). Les personnes doivent « affronter, convertir, fabriquer » (*ibid.*) le site. Ils doivent, pendant le temps du pèlerinage, mettre entre parenthèse leur jugement critique (sans complètement l'oublier), « se laisser faire faisant partie du contrat pèlerin » (*ibid.* : 99). Les personnes qui se rendent à « Medjugorje » ont « en commun de devoir passer par différents régimes de jugement si elles veulent « réussir leur pèlerinage », selon leurs propres termes » (*ibid.* : 355), c'est-à-dire une forme de jugement et de compétences liée au « régime dévotionnel qui prévaut à Medjugorje » (*ibid.*).

Le *recadrage* commence dans le car : Claverie parle d'« installer la destination » (*ibid.* : 61), de *constituer* « Medjugorje » et d'effectuer un « travail de décontextualisation » (*ibid.* : 63) puis un « travail de (re)qualification » (*ibid.* : 61). Le car est protégé par la Vierge et fabrique déjà un lien avec elle à travers son image qu'arbore le pare-brise et le chapelet suspendu au rétroviseur. L'accompagnatrice invite chacun des voyageurs à dire ce qui le motive à tour de rôle. Puis ils entament le rosaire tous ensemble. L'accompagnatrice relate des récits sur Medjugorje et sur la Vierge. Tout ceci crée « un univers sonore spécifique » (*ibid.* : 64).

Ils descendent du car. Ils marchent sur un sentier vers le hameau de Bijakovici pour rencontrer Vicka (une des six voyants). L'accompagnatrice commence le rosaire. C'est la première vraie rupture avec le « rythme conventionnel ordinaire ». Cette marche constitue une « préparation corporelle », une « préparation à un changement d'état ». Certains s'écartent d'ailleurs du sentier et « entrent en eux-mêmes » (*ibid.* : 67). Le contact avec l'espace environnant, la conscience d'être arrivé, le chemin vers une des personnes qui est en relation directe avec la Vierge, mais aussi la marche qui implique le corps ... tout cela contribue à la rupture d'avec le monde quotidien et à l'entrée dans cet autre monde qu'est « Medjugorje ».

Durant l'ascension de la colline de la Croix, l'ascension étant également une préparation corporelle et morale à la rencontre avec le monument, il se passe le même changement d'état. Certains se prosternent à chaque fois qu'ils passent devant un rocher ou une croix, et lorsque le groupe atteint la grande Croix, une « émotion très vive » (*ibid.* : 85) l'envahit, et tous se recueillent pendant un très long moment. Certains laissent des photos d'un proche ; et des rubans sont déjà attachés à la croix. Il est aussi répandu d'emporter des pierres qui sont au sol.

Le cadre étant posé, nous pouvons nous rappeler que Medjugorje est à la fois un lieu de pèlerinage et un village. L'auteur raconte que l'on entend des villageois tuer un cochon dans les environs de la place sur laquelle se déroule le grand rituel qui met en scène Vicka faisant un discours, priant et intercédant pour la foule amassée devant elle. Cela apporte en fond sonore un soupçon de hors-cadre, et mêle ainsi le cadre primaire au cadre modalisé par le contexte du pèlerinage. Mais plus encore qu'avec Vicka, le cadre primaire resurgit lorsque les pèlerins, retournant au statut de touristes étrangers, choisissent d'aller au restaurant. Ceci « exige de quitter le temps et les procédures de fabrication de l'inactuel, pour faire face à un

type de situation contraint autrement que ne l'étaient les dispositifs que l'on [a décrit] » (*ibid.* : 89).

Les pèlerins ont à cœur de pouvoir transporter hors du lieu de pèlerinage un peu de la force de « Medjugorje » et de la partager. Premièrement, les cartes postales sont importantes car elles prouvent que l'on y est bien allé et elles permettent d'« adresser quelque-chose de la « force » du lieu, [d']impliquer son correspondant dans l'aventure » (*ibid.* : 91). Ensuite, pendant les prières et les processus de mise en présence, des gens prennent des photos vers le ciel ou ailleurs « pour « capter » le miracle et en donner une attestation » (*ibid.* : 347), d'autres s'éloignent et « tendent un micro pour capter quelque-chose que l'oreille ne suffirait pas à entendre, ni surtout à fixer » (*ibid.*). Un homme confit à l'anthropologue qu'il est venu à Medjugorje « pour renforcer ses médailles de Saint Benoît » (*ibid.* : 103), et donc capter un peu de la force du lieu dans ses médailles protectrices. Pareillement, beaucoup de pèlerins font bénir des pierres qu'ils ont ramassées et divers objets afin de retrouver, une fois partis, « l'état où c'était vrai » (*ibid.*). Mais ces objets, nous dit Claverie, « doivent passer une épreuve quand ils sont ramenés, pour conserver leur qualité précédente » (*ibid.*). C'est ainsi que lors d'un dernier repas tous ensemble, les pèlerins que l'auteur a rencontrés font circuler les photos et images afin d'en discuter de la présence ou non de *quelque-chose*. Cependant en cette situation sociale, l'objection est « virtuelle » car il est de mise de « consentir à la reconnaissance collective » (*ibid.* : 348).

Une fois de retour chez lui, Claverie constate que le pèlerin se sent changé, transformé, il se trouve « étranger à ce qu'il était avant, et donc, par là même, étranger, d'une certaine façon au monde qui l'entoure » (*ibid.* : 350). Sortir du cadre est difficile, il doit se réadapter à l'autre vie, au *cadre primaire*. Cependant, les divers médias comme les livres, internet, les cassettes vidéo et audio sont des moyens de continuer à faire vivre virtuellement et à vivre encore « Medjugorje » une fois de retour au monde ordinaire. Selon Claverie, cela « fait partie d'un pacte de fidélité considérée comme la marque d'un attachement toujours actualisé » (*ibid.* : 233).

Nous avons donc pu noter que le processus de création d'un pèlerinage comporte non seulement des enjeux religieux, mais aussi sociaux, politiques et économiques.

Une fois l'objet du pèlerinage accepté par le publique et les institutions religieuses et politiques, il est primordial de faire vivre le pèlerinage grâce à l'information dispersée sur le site même et la diffusion promotionnelle à plus grande échelle. L'institution religieuse, qui n'est pas toujours entièrement favorable à la ferveur populaire que cela implique, maintient toujours un contrôle dévotionnel afin de ne pas laisser l'enthousiasme populaire se développer anarchiquement et de façon à éviter le blasphème. Sont ainsi mis en place divers dispositifs symboliques et rituels. Dans le but de faire vivre le pèlerinage et les cultes en place, des objets sont installés qui retiendront l'attention des fidèles.

Nous aurons également noté que la constitution d'un pèlerinage est synonyme de la constitution d'un cadre et donc de l'instauration d'éléments modalisant. Le cadre global préexiste aux pèlerins mais ce collectif contribue à fabriquer le cadre et à le renforcer. Ils fabriquent leur pèlerinage. De même, l'accompagnateur, comme le guide chez Feldman agit comme un chef d'orchestre du « séjour pèlerin » entre guillemets.

Et pour finir, le cadrage étant réussi, et le changement d'état ayant bien eu lieu, les pèlerins désirent emporter un peu de ces « guillemets » dont ils enduisent des objets par bénédiction ou en prenant directement des morceaux de ce « Medjugorje » (des pierres ramassées, des chapelets en pierre de la colline des Apparitions, etc.).

c. Lieux et espaces imaginaires

Avant d'être un cadre, l'espace est quelque-chose de concret qui comporte une part d'abstrait via l'histoire qui lui est associée et les diverses significations que le monde social lui attribue. Comme nous essayons de le mettre en avant depuis le début de ce mémoire, l'esprit a besoin de choses palpables et appréhendables sur lesquelles fixer l'abstrait, fixer ce qui est impensable. Le monde matériel, comme il a été dit au sujet des objets et des lieux, permet également de fixer l'attention de l'être en dévotion.

Mais afin de clore ce chapitre, nous décalerons légèrement notre axe d'étude. Il est toujours question d'observer en quoi et comment les éléments matériels nous aident à appréhender l'invisible, mais cette fois, nous nous intéresserons spécifiquement à l'espace imaginaire du champ magico-religieux. Les travaux respectifs de Claude Lévi-Strauss, Antoine Faivre et de Christophe Pons fourniront, sur cette question, des exemples pertinents.

Lévi-Strauss analyse l'intervention d'un shaman pour un accouchement chez les cuna, au Panama (C. Lévi-Strauss, 1971, partie « Efficacité Symbolique »). Il attribuerait l'efficacité de l'intervention à une « manipulation psychologique de l'organe malade » (*ibid.* : 211). Ce qui est particulier dans ce rituel est qu'il s'agit surtout d'un chant pratiqué par le shaman qui se livre virtuellement à une quête épique pour raisonner le Muu (dans l'utérus) « responsable du désordre pathologique » (*ibid.* : 209). Le shaman décrit chaque détail de la quête, chaque avancée vers le Muu. Ce qui nous intéresse ici est qu'il traduit l'anatomie interne de la femme soignée en un vaste lieu dans lequel se déroule le périple. Le shaman progresse en faisant face à de nombreux obstacles et doit gravir une montagne pour enfin combattre l'horrible Muu.

Il donne ainsi une visibilité à la maladie et au combat qu'il livre pour la soigner. Il s'agit d'une visualisation mentale et symbolique, un langage permettant d'appréhender plus facilement le mal. Comme l'avance Lévi-Strauss, la visualisation qui se réfère à la cosmogonie et à des éléments terrestres et concrets est très importante dans la guérison.

La guérison est aussi l'œuvre d'une grande part des médiums actuels d'Islande. Mais ceux-ci pratiquent plutôt l'intercession thérapeutique. C. Pons (2011, chapitre 6) fait mention, dans ses travaux, du monde des esprits dans lequel les médiums peuvent se rendre, et nous retiendrons notamment le grand hôpital.

Margrét, dont on apprend l'histoire dans sa biographie, entretient une relation très intime avec Friðrik, son homme de l'autre monde, et quitte son corps pour partir avec lui en escapades nocturnes et explorer des lieux lointains et merveilleux. Elle parle plutôt de « voyage de l'âme ». Le récit de ses escapades fait mention du grand hôpital de manière récurrente. Elle y rencontre des médecins, infirmiers, sages-femmes qui jouent un grand rôle dans son activité de thérapeute.

Björg est également une médium-guérisseuse très connue. Sa biographie, produite lorsqu'elle a 74 ans fait état d'un épisode décisif de sa vie de Médium. Björg raconte ainsi comment elle s'est réveillée au-dessus de son corps endormi, aux côtés de sa mère décédée qui l'emmène dans un endroit merveilleux et lui présente le grand hôpital, peuplé de médecins. Pétur, qui l'accueille en robe blanche sera désormais son allié. Celui-ci, comme tous les alliés personnels, ne fait pas parti de l'hôpital. Il ne fait que le lui présenter. Et s'il a un nom, il n'est pourtant pas plus identifiable. Mais au contraire, C. Pons nous apprend que la plupart des esprits rencontrés dans le grand hôpital, les morts thérapeutes, sont des personnages déjà connus dans le monde des vivants. Björg énonce d'ailleurs quelques noms. Ils étaient tous médecins, infirmiers, sages-femmes ou encore guérisseurs et pour une grande part ils s'étaient de leur vivant intéressés au spiritisme.

Le grand hôpital s'est répandu au public non-médium voire non-affilié aux sociétés *spiritualistes*. C. Pons rapporte les propos d'une femme : celle-ci raconte que son mari hospitalisé a senti un jour la présence de médecins, morts, placés derrière lui et qui appuyaient fortement dans son dos. Son état se serait alors amélioré.

La question ici n'est pas de savoir si cela est bien vrai mais plutôt comment le phénomène de guérison grâce à une force surnaturelle peut être appréhendable pour les individus appartenant à la société islandaise. Les islandais, comme nous montre C. Pons, baignent dans un monde peuplé de créatures chtoniennes et autres esprits agissant dans notre monde. La quantité de médiums en activité en Islande atteste par ailleurs d'une ouverture spirituelle quant à la probable présence d'entités appartenant à la surnature avec lesquelles il est possible d'entrer en contact. Ajoutons l'appartenance de la société islandaise à un monde où la médecine moderne a pris le pas sur les autres médecines. Cet exemple montre par ailleurs que la médecine moderne, dite rationnelle, dont l'hôpital en est la figure la plus représentative n'est pas incompatible avec la pensée spirit. Au contraire, ici, la forme *hôpital* est complètement intégrée au monde des esprits guérisseurs. Ceci montre également à quel point la cosmologie

d'une société, et ses illustrations matérielles, interagit avec la manière dont on peut voir en pensée ce qui n'est pas appréhendable par les sens.

De manière plus symbolique, la spiritualité Maçonnique invite les initiés à sculpter leur être tel un bloc de pierre brute et à édifier un Temple en eux-mêmes en visant la même perfection qu'avait atteint le Temple de Salomon.

Les hommes sont des pierres vivantes qui ont la tâche d'édifier le Grand Temple de l'Univers, à la façon du Temple de Salomon. Le maçon doit s'évertuer à « reconstruire le Temple primitif, d'avant la chute, pour y faire entrer de nouveau Dieu et pour que les hommes eux-mêmes puissent y retourner comme des enfants prodiges, entraînant la Nature entière dans cette assomption. Chaque acte pour y parvenir est à la fois matériel et spirituel. Tel semble être aussi, surtout, un des sens du verset de la *Table d'Emeraude* : « *Et vis eju [i.e. Dei, unitatis] integra est, si conversa fuerit in terram.* » « Et sa force [de Dieu, de l'Unité] sera intégrale, si elle est convertie en terre » » (Faivre, 1996 : 197).

L'ancêtre de la Franc-maçonnerie que nous connaissons aujourd'hui est basée sur des devoirs dont le caractère technique n'est pas dissociable du caractère moral et spirituel. C'est seulement en 1717 que des loges londoniennes créent ouvertement une nouvelle maçonnerie dite spéculative car l'activité maçonnique était devenue seulement symbolique. C'est la naissance de la Franc-Maçonnerie que nous connaissons. Les Francs-maçons d'aujourd'hui sont donc surtout des maçons spirituels.

Mais avant que la Maçonnerie proprement dite soit clairement née, on retrouve sa pensée dans la littérature du début du Moyen Âge, notamment à travers les récits de voyages, de périple initiatique comme la fameuse quête chevaleresque. De même, la pensée maçonnique s'attachant à une connaissance de l'univers, Jean d'Arras (XIV^e), nous dit A. Faivre (1996 : 126), propose dans ses écrits un système symbolique d'explication du monde d'après des correspondances jugées universelles.

La symbolique de l'univers et du Temple le figurant est très présente dans la tradition maçonnique. Dieu est d'ailleurs qualifié de grand architecte de l'univers. Aussi, la Loge, en tant que lieu dans lequel se réunissent les frères, représente symboliquement et à son échelle le Temple Universel, l'univers dans son entier. Sans entrer dans les détails des divers symboles qui foisonnent dans la Loge, nous pouvons évoquer la présence très courante d'un plafond étoilé.

Les francs-maçons peuvent aussi tracer à la craie blanche ce qui figurera le Temple de Salomon. Le Rite Ecossais Rectifié utilise ce dessin pour le passage d'un grade à un autre. Chaque grade des trois premiers degrés (Initié, Compagnon, Maître) nécessite de gravir un nombre précis de marches situées à l'entrée du Temple. Le Maître monte les 7 marches d'un coup et accède ainsi à l'intérieur du Temple. Le chiffre sept renvoie à la création, à l'accomplissement total de l'œuvre divine, à l'homme, animal doté d'un esprit. Dans les symboles, le septième point est aussi le point d'équilibre, comme le point au centre de l'étoile à six branches.

Un foisonnement de symboles représentant le tout, représentant métaphoriquement une idéologie de la vertu, de la perfection désirée de l'homme et du monde... L'image, la parabole, le symbole sont des moyens de rendre intelligible ce qui est abstrait et finalement aussi de se comprendre.

Ces trois exemples ont en commun d'utiliser des images partagées au sein d'un collectif afin d'atteindre un but : de manière très synthétisée, l'appréhension de l'incompréhensible, la guérison et l'accord de pensée au sein d'un collectif. Et ce qui peut sembler être de simples images mentales pour les rationalistes peut être désigné pour chacun des exemples cités comme une entrée dans un *monde imaginal*.

La notion de *monde imaginal* évoqué par Antoine Faivre (1996) est apportée par le philosophe Henry Corbin qui s'inspire pour cela de la pensée néoplatonicienne et islamique. Pour la psychologie islamique, l'imagination possède une « fonction noétique et cognitive propre, c'est-à-dire qu'elle nous donne accès à une région et réalité de l'être qui sans elle nous reste fermée et interdite » (Corbin⁶⁶ ; cité par Delaunay, consultation août 2013). Le monde imaginal, aussi appelé le « monde de l'âme » serait ni vraiment appréhendable par les sens ni par l'intellect, mais plutôt une sorte d'*intermonde*, se plaçant entre le monde intelligible et le monde sensible.

Le monde imaginal est alors le monde des « images métaphysiques ». Il est « le lieu de la vision des prophètes et des mystiques, de la résurrection, des épopées et des quêtes initiatiques, des symboles et des rituels d'initiation, des liturgies et de tout processus de gnose.

⁶⁶ Corbin H. (2005 (1961)) *Corps spirituel et Terre céleste : De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, Paris : Buchet Chastel.

C'est le lieu du « chemin de l'âme » (G. Durand, P. Solié) et de toute phénoménologie de l'esprit (H. Corbin) » (*ibid.*).

Aristote disait que l'imagination (au sens large), dans la majorité des cas, ne peut rien inventer d'elle-même. Pareillement, Faivre explique que ce monde imaginal s'élabore en fonction de nos images culturelles respectives.

Ces descriptions laissent à penser que nous pouvons qualifier chacun des exemples ci-dessus comme une introspection vers un monde imaginal ; mais un monde toujours emprunté à celui qui nous entoure, au monde terrestre.

Ainsi le monde terrestre qui nous entoure est un appui à notre rapport au monde, que ce monde soit matériel ou désincarné.

L'espace est donc matériellement un appui sensoriel, il est aussi dans ce sens en mesure de renfermer une atmosphère spécifique propre à un cadre. Nous avons pu observer les différentes caractéristiques que peut présenter un cadre rituel, à savoir un espace modalisé par une scénographie symbolique ou simplement signifiant le changement et/ou la situation festive, à savoir aussi une unité de temps propre, des sons, un rythme constitué de moments marquants, des acteurs en jeu dans l'organisation rituelle, et des objets marqueurs du divin placés au centre de l'attention.

Egalement, le jeu sur l'accessibilité, sur le rapport caché-montré, privé-public que peut permettre un espace est un élément modalisant qui peut s'avérer parfois très important dans la constitution ou le renforcement du caractère sacré et exceptionnel du lieu lui-même et de ce qu'il renferme.