

Alfonsina BELLIO



Télécharger pour croire : prophéties, pratiques rituelles et Internet

Sécularisés ou furieusement religieux? En guise d'introduction.

Tantum religio potuit suadere malorum (Lucreèce, *De rerum natura* 1: 101).
« Tant la superstition religieuse a pu inspirer de maux. » Dans ce célèbre passage du *De rerum natura* de Lucreèce, portant sur le sacrifice d'Iphigénie, le mot *religio* indique la « superstition », comme source de tous les maux pour les humains. Sans plonger dans les grandes philosophies matérialistes de l'antiquité, dont Lucreèce traduit en vers le rejet des croyances irrationnelles, l'idée de religion en tant qu'opposition à la connaissance rationnelle, scientifique et médicale, a perduré jusqu'à nos jours, dans des formes très variées. Les définitions et approches possibles de la religion sont multiples ; celles s'inscrivant dans le registre contemporain ne s'appliquent pas aux formes de l'antiquité, et ne sont pas toutes à même d'élargir leur champ aux diverses formes du religieux.

Ernesto De Martino, le grand philosophe et historien des religions italien, avait conduit les croyances à la dignité de la connaissance historique, tandis que la pensée dominante de l'époque, liée aux conceptions philosophiques de Benedetto Croce, excluait la magie et la religion de la

perspective de l'analyse historique. Dès ses premières démarches, son analyse des catégories du magique et du religieux dans le monde rural de l'Italie du Sud traduisait également une réflexion politique sur « l'irruption dans l'histoire du monde populaire subalterne » (De Martino 1949: 421), liée à l'actuation d'un processus de prise de conscience de populations entières.

Le progrès scientifique et technologique, mais aussi celui des classes populaires, devait effacer les croyances magico-religieuses, comme recours à une déshistorisation du négatif de l'existence pour se prémunir des intempéries de l'histoire (l'entrée dans un temps cyclique pour endiguer l'incertitude du temps linéaire et progressif).¹

De son côté, la sociologie des religions, partant du concept wébérien de « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*, Weber 1951 [1919]), s'est concentrée sur l'inéluctabilité d'un processus de sécularisation globale. Le mot *sécularisation* indique à l'origine « le processus par lequel un moine quitte son couvent (préfiguration de l'éternité) pour vivre dans le siècle (*saeculum*) » (Baubérot 2014: 114). En sociologie, cette notion, qui contient en elle-même un héritage complexe opposant modernité et religion, devient, à partir des années 1960 (Tschannen 1992: 33 et suivantes), « un paradigme interprétatif global permettant de rendre compte des mutations des sociétés occidentales contemporaines » (Willaime 2006: 775), le repère principal des études sur les dynamiques sociales en acte à l'échelle transnationale.² Avant le tournant du 18^{ième} siècle, c'est-à-dire avant qu'un « effet supernova » ne pulvérise l'idée de l'unité de la foi commune, laissant place au pluralisme, n'importe quelle activité collective débutait par une prière, une messe, ou était concernée par un culte (Taylor 2011), dans une société surmontée par une canopée, un « dais sacré » (Berger 1971 [1967]). Dans la modernité, la religion devient une portion de plus en plus ré-

¹ Dans la vaste production de l'auteur, et autour de son œuvre, je me limite à signaler ici De Martino 1951a, 1951b, 1954, 1999a [1959], 1999b [1961], 2003 [1948], 2002 ; Charuty 2009.

² « Le concept de sécularisation a été adopté pour exprimer le retrait de la religion de la culture actuelle, qu'elle découvre comme une mer, en se retirant, découvrir un paysage où sa marque reste partout visible, une culture imprégnée d'héritages chrétiens » (Lautman 1992: 296).

duite de la vie sociale (Asad 1999), perdant progressivement son caractère unifiant. À l'aune d'une société occidentale fortement marquée par les Lumières et à partir de notions comme celle de religion *invisible* de Thomas Luckmann (Luckmann 1967), le paradigme de la sortie de la religion a représenté un élément-clé de l'analyse de théoriciens comme Peter Berger (cit.), Steve Bruce (1992, 2002, 2011), Bryan Wilson (1966), David Martin (1978) et Richard Fenn (1982). Au fil du temps, les études et les discussions mènent dans des directions différentes, liées non seulement aux transformations mais également aux différentes configurations sociologiques. En 1997, même Peter Berger évoque le terme de « désécularisation », et parle d'un monde contemporain *furieusement religieux* (Berger 2001: 15). Les sociétés européennes sont davantage confrontées à un « amenuisement du rôle institutionnel et culturel de la religion lié, chez les individus, à une baisse de l'appartenance religieuse institutionnelle et des pratiques qui y sont associées » (Willaime 2006). Grace Davie avait mentionné le concept de « believing without belonging », croyance sans appartenance (Davie 1990). Le débat de ces dernières décennies est animé par les théories de la recomposition du religieux en période de modernité (Berger 2001, Casanova 1994, Willaime 1990), soulignant qu'il ne s'agit pas de perte du religieux, mais de réaménagement des croyances, de transformation du rapport individuel à la foi (Hervieu-Léger 1999), dans une dynamique qu'il faut saisir par le prisme des notions de laïcité(s) (Baubérot, Milot 2011, Baubérot 2015), plutôt que de celle de sécularisation. L'idée d'un affaiblissement général et progressif du poids des Églises et des magistères pose une question cruciale, autour de la contradiction entre la « marginalisation des encadrements ecclésiaux et la remontée du religieux du point de vue des intérêts publics » (Gauchet 2004: 11). Philippe Portier souligne le rôle de l'Église catholique en tant qu'organisation sociale capable de susciter un investissement (Portier 2002). À titre d'exemple, le cas français du mariage pour tous constitue un observatoire important (Béraud-Portier 2015), nous permettant de saisir des formes de réinvestissement du politique par les catholiques. Sur ce terrain, l'apport des nouveaux mouvements religieux n'est pas négligeable, car ces derniers intègrent « dans leurs système de croyance et d'organisation les dernières valeurs auxquelles les institutions religieuses occidentales pensaient encore devoir résister » (Luca 2009: 98).

Le numérique et la religion

Dans les années 1990 et au début des années 2000, les études concernant le rapport entre les nouvelles formes de la communication – le numérique notamment – et l’expression de la religiosité, ses transformations dans les formes de la croyance et des pratiques, se sont multipliées.

Avec la diffusion à grande échelle d’Internet, on a parlé d’« époque d’un registre de la visualisation généralisée », ou d’un « voyeurisme universel » (Virilio 2000: 14). Tous ont ou auraient la possibilité d’accéder aux informations de façon immédiate et en même temps, de partager des informations, sans limites de distance ou autres. Internet semblerait avoir changé radicalement le repérage et le partage des informations. Les réseaux sociaux donnent à tous et à n’importe qui la possibilité de diffuser des contenus, par écrit, en images ou vidéo.

Le domaine des faits religieux n’a pas fait exception; en effet, ces éléments ont conduit à un processus de multiplication de la transmission d’information concernant, à plusieurs niveaux, la légitimation collective et l’efficacité rituelle. Il est aujourd’hui possible de « participer » à une messe en streaming (avec la possibilité de procéder à la « communion spirituelle »), de réciter un rosaire en streaming ou en accédant à des fichiers audio et vidéo à télécharger. Qu’elle soit reçue par le biais d’Internet, par celui de la télévision, ou en participant de manière directe à une cérémonie, la validité de la bénédiction reste inchangée. Cet élément est également très important pour ce qui a trait à l’efficacité, car les vidéos de prières de libération et de guérison se multiplient sur la Toile, donnant à tous la possibilité d’accéder au réconfort et au salut attendu de la participation à ce type de pratiques.

De ce fait, par rapport aux phénomènes de prophétie et de voyance, les nouvelles possibilités offertes par la technologie mettent en place un processus qui, « [...] exprime la capacité de la religiosité basée sur le prodige et le miracle à utiliser les ressources de la modernité tardive pour renforcer sa propre dimension, certainement saturée de prodiges archaïques traditionnels, mais, en même temps, riche de formes technologiques inédites, de ‘signes célestes’ » (Apolito 2002: 9).

Visions, apparitions... tout phénomène de contact direct avec le non-visible, conjugué aux technologies numériques, reçoit l’amplification d’Internet et des réseaux sociaux. Selon certaines interprétations, l’un des

effets les plus importants consisterait en un processus de *démocratisation* qui arrive à son sommet : « En fait, il ne se limite désormais plus à régler le rapport entre le Ciel et la Terre, à l'intérieur de la dimension individuelle du dévot, mais permet aussi à chacun de se mettre en communication avec tous et n'importe qui, pour partager sa propre expérience visionnaire, sans nul besoin du filtre d'une autorité institutionnelle ou locale. [...] La Toile exalte surtout le navigateur individuel » (Apolito 2002: 23). Conséquence directe : la tension entre le charisme prophétique et mystique d'une part, et le charisme institutionnel, fondé sur l'autorité hiérarchique, d'autre part, n'a plus de sens. Le contrôle et la réglementation par l'autorité deviennent plus difficiles, « même la tension dialectique charisme/institution » devenant ainsi obsolète (Apolito 2002: 10).

Les débats sur le paradigme de la sécularisation et de la recomposition et sur les formes individuelles des croyances et des pratiques représentent deux questionnements théoriques fondamentaux de ma recherche. À partir de mon terrain en Italie du Sud, j'ai concentré mon attention sur des sites web retraçant l'histoire de figures mystiques contemporaines, partageant des caractéristiques communes : elles sont issues d'un milieu catholique, ont un même statut de prophètes ou de médiateurs avec les figures divines, reconnus par l'Église ou dont le processus de liturgisation et d'acceptation est en cours ; elles sont à l'origine d'un culte spécifique réunissant des milliers de fidèles et qui, grâce aux médias, continue à élargir sa zone de crédibilité ; leur communication est confiée à un site internet officiel.

On a souvent souligné la démocratisation que la communication numérique a apportée au partage, à la diffusion et au repérage des données. Il faut néanmoins considérer le revers de la médaille, c'est-à-dire que la Toile est aussi devenue un important instrument de communication officielle. Visant à une dimension comparatiste à une ample échelle européenne³, cette étude analyse les formes de communication et les processus de construction de la figure mystique en se concentrant sur l'intersection des langages. Il s'agit de comprendre, à travers les situations dans lesquelles les discours « d'en bas » et « d'en haut » se croisent, quelles

³ Je suis actuellement en train d'effectuer des recherches de terrain en France ainsi qu'en Espagne.

formes de savoir contribuent de façon déterminante à la construction du mystique et du prophète ?

J'ai analysé les sites web officiels de Fratel Cosimo, Natuzza Evolo et Maria Marino, trois mystiques contemporains de Calabre approuvés par l'Église et qui sont à l'origine de mouvements spirituels, de cultes liturgiques. J'ai également consulté d'autres sites web non officiels, ou sites de figures charismatiques, à l'image de Caterina Bartolotto, pour lesquelles l'approbation ecclésiastique est encore à l'étude.⁴ Fratel Cosimo Fragomeni et Natuzza Evolo sont considérés comme les plus grands mystiques calabrais, et certainement les plus connus de l'Italie méridionale; il faut souligner que le processus de béatification de Natuzza est actuellement en cours.⁵

Maria Marino est à l'origine du *Movimento Apostolico* (Bellio 2015b), un mouvement qui a désormais acquis des sièges dans toute l'Italie, mais également en Suisse, en Allemagne, au Cameroun, au Congo, en Inde, à Madagascar et en Équateur.

L'extraordinaireté de l'ordinaire

Mon objectif principal étant d'étudier les formes de construction du discours entourant les figures approuvées par les autorités, j'ai débuté cette approche en analysant les récits biographiques disponibles sur les sites officiels. Tout d'abord, on remarque une écriture qui, même dans ses choix stylistiques, retrace les étapes du dévoilement d'un parcours. Dès leur enfance, on comprend immédiatement que l'on se trouve face à des figures pas ordinaires. En effet, des signes spécifiques leur donnent un caractère d'extraordinaireté en tant qu'enfants *pas comme les autres*.

Le premier élément-clé est l'origine humble de la famille du mystique, la condition de pauvreté étant partagée par la plupart des familles

⁴ Pour toutes les citations issues des sites web officiels dans cet article, voir les pages suivantes (consultées à plusieurs reprises entre janvier et décembre 2015) : <http://www.madonnadellapurificazione.it/default.asp?id=13&mnu=13>; <http://www.movimentoapostolico.it/esortazioni/testi/capitoli/storia.htm>; <http://www.madonnadelloscoglio.calabria.it/wordpress/home/fratel-cosimo/>; <http://www.fondazioneinatuzza.org/cenni-biografici.html>.

⁵ Bibliographies détaillées in Bellio 2015a, 2008, 2006.

calabraises de la même époque. Fratel Cosimo comme Natuzza Evolo et Caterina Bartolotta, appartiennent à des familles simples, qui ne disposent pas de moyens importants. Leur condition sociale est toujours soulignée : il s'agit des « enfants » de l'Évangile selon Mathieu, des humbles de cœur. Avant l'élection divine, qui se manifeste par une apparition mariale ou d'autres signes, ils ne sont que des hommes et des femmes, des adolescents ordinaires, comme on pourrait en trouver d'autres sur le même territoire. Maria Marino écrit dans la section « histoire d'un appel » du site officiel : « J'étais et je suis une mère et une épouse comme beaucoup d'autres ».

Le discours officiel met l'accent sur la pauvreté et la souffrance en tant que traits sociologiques constants. La biographie de Natuzza mentionne que : « Fortunata Evolo, Maman Natuzza, comme l'appelaient ceux qui la connaissaient, était née en Calabre, à Paravati, le 23 août 1924, dans une réalité faite de désolation et de pauvreté, où la crise agraire qui affectait tout le Sud obligeait beaucoup de monde à émigrer ». On décrit Placanica, le village où Fratel Cosimo naquit le 27 janvier 1950, dans les termes suivants : « Un dédale d'impasses et un réseau de *rughe* (ruelles), coincées entre églises et vestiges d'anciens couvents, « blessés » par une succession de tremblements de terre et d'inondations ». Mais aussi : « Placanica, un petit bourg anonyme « blessé » par l'exode de masse qui avait arraché et emporté des milliers de jeunes calabrais, en quête de travail et de dignité, obligés d'abandonner leurs proches et leurs petits morceaux de terre ». Le mot *blessé* se répète, renvoyant à la région, la Calabre, en tant que corps souffrant, meurtri par la nature et l'histoire, qui trouve rachat et rédemption par le biais du corps du voyant prophète, incarnant l'amour et la miséricorde divine. Emma Aubin-Boltanski a souligné l'importance de l'image du pays-corps blessé dans ses études sur les voyantes maronites du Liban. Bien que le milieu sociopolitique soit différent de celui de l'Italie du Sud, il présente des éléments de comparaison, notamment dans les formes qui assument ces modèles prophétiques au féminin (Aubin-Boltanski 2014).

Parallèlement à la condition de pauvreté des familles, trait sociologique régional, on repère des éléments de liminalité, d'étrangeté, caractérisant ces figures mystiques.

Fratel Cosimo est un jeune berger peu scolarisé qui habite un tout petit village dans les collines (Bellio 2015a); Natuzza vit dans la pauvreté

avec sa mère et ses frères, car son père, émigré en Argentine, ne reviendra jamais. Très jeune, elle est envoyée travailler comme domestique chez une famille importante d'un village proche. Les rumeurs circulant sur la moralité de sa mère rendent nécessaire, selon la mentalité de l'époque, le départ de la fille, qui cependant continue à aider la famille grâce à son salaire. Caterina souffre de crises d'épilepsie, le mal sacré, dont le nom même dans certains dialectes calabrais, *muati*, renvoie également aux crises de possession par un esprit (Bellio 2006: 215, note 8).

Un jeune berger, une fille pauvre et sans père, une fille affectée par la maladie : dans la tradition agro-pastorale calabraise, il s'agit de figures évoquant les marges, les seuils sociaux donc, la condition de liminalité qui en fait des seuils entre les mondes, entre les humains et les êtres non-visibles, les vivants et les morts ; un pont vers la Vierge, Jésus, les saints et les anges.

Le troisième élément qui émerge est le caractère gentil, doux, généreux et obéissant de ces enfants « choisis » pour être des témoins directs de l'amour divin. Sur le site de Fratel Cosimo, on peut lire : « ... sa mère, femme pieuse et humble, qui l'éduque à la foi et aux vertus chrétiennes, ne tarde pas à comprendre que son enfant n'est pas un enfant comme les autres ». Quant à Natuzza Evolo : « Son enfance a été très difficile. Souvent, à la maison, il n'y avait rien à manger, pas même un morceau de pain [...] Toute petite, elle développe un instinct de protection non seulement envers ses petits-frères, dont elle arrive à s'occuper parfaitement pendant les absences de sa mère, mais aussi envers tous ses plus jeunes amis ». Concernant une autre mystique : « Dès ses premières années, Caterina démontre un caractère gentil et aimable. Ses vertus, et en particulier sa disponibilité envers les autres, font d'elle une personne chérie et aimée par le plus grand nombre ».

Les enfances de nos voyants-prophètes sont souvent marquées par des signes prodigieux : c'est l'oxymore de l'extraordinaire dans l'ordinaire qui prend forme. Des vies humbles et simples, marquées par des événements qui, considérés *a posteriori*, démontrent leur vocation à incarner le mystère de l'Autre, en tant que présence et parole divine se manifestant par le biais d'un corps mortel.

Caterina, à l'âge de neuf ans, tombe malade; elle souffre de crises convulsives, pour lesquelles elle est soignée, en Calabre d'abord, puis à Rome. On la diagnostique épileptique. Le 12 juillet 1973, elle est hospitalisée en raison de ses souffrances et de ses crises qui ne lui laissent plus aucun répit. C'est alors qu'elle voit, sur les parois de la chambre, en hauteur, une jeune fille

très belle, d'environ 16-17 ans, aux cheveux châtain et aux yeux bleus. « Je me suis aperçue tout de suite qu'il s'agissait de la Vierge, car elle portait une robe blanche avec des roses dorées brodées, un manteau bleu à étoiles jaunes, une couronne avec douze étoiles, quatre Anges, deux roses rouges à ses pieds, posées sur une couronne de 31 roses rouges flamboyantes, et elle était toute illuminée par une lumière éblouissante. » Lors de cette première apparition, la Madone dit à Caterina : « Je suis la Madone de la Purification et je suis venue pour t'accorder la grâce : toi, petite fille, le 2 août prochain, tu guériras; à 14h45, tu auras ta dernière crise, qui durera une minute environ; je veux que la sage-femme du village y assiste en tant que témoin. » Elle fut ainsi guérie et son nouveau parcours commença.

Le site de Fratel Cosimo souligne davantage le caractère prodigieux de son charisme, qui se manifeste dès l'enfance. « Un des aspects les plus surprenants de ses toutes premières années fut l'intimité singulière qu'il eut avec la mère de Dieu et la précocité avec laquelle il répondait à la Grâce : de nombreuses circonstances extraordinaires et prodigieuses rythmèrent sa jeunesse, des événements mystérieux (n'ayant pas même atteint l'âge d'un an, le petit Cosimo connaissait déjà la souffrance), constituant des indications claires de son saint et lumineux avenir ». Sur un site non-officiel, on trouve même le récit d'une prophétie concernant la naissance d'un saint dans la région : « Plusieurs années avant sa naissance, une prophétie circulait dans la vallée. À Santa Domenica di Placanica, les gens murmuraient qu'un jour naîtra un grand saint, qui fera beaucoup de miracles, et que ces lieux seront vénérés par beaucoup d'âmes. Des foules immenses viendront jusqu'ici pour vénérer la Madone qui exaucera leurs prières » (Cattaneo 2014)⁶.

Des signes et des combats : étapes de la légitimation

Un autre trait commun identifiable sur les sites web est le parcours de construction de la crédibilité et de la légitimation du prophète, passant souvent par l'incrédulité de sa famille et l'opposition de ses proches, ainsi que par des épreuves à surmonter avec une aide prodigieuse. Le rapport avec l'Église se définit de la même manière. Dès que la nouvelle de la gué-

⁶ Voir aussi http://www.patriziacattaneo.com/lang2/fratel_cosimo.html, consulté le 14 mai 2015.

raison de Caterina se répand, la maison de ses parents est noire de monde. Des foules de curieux, de fidèles, de journalistes, viennent de toutes parts pour voir la jeune fille guérie suite à cette apparition mariale. Son père, comme on peut le lire sur le site, est vite exaspéré par ce phénomène. Il n'en peut plus, et, comme le précise le site : « Après une de ses scènes, visant à mettre un point final à ce va-et-vient continu de personnes, Caterina commence à se sentir vraiment mal. Elle a un fort malaise, des sueurs froides, et commence soudain à tousser en expulsant de petits cailloux de sa bouche. Ce phénomène si étrange surprend ses parents, car les petits cailloux mesurent jusqu'à plusieurs centimètres, ont une forme contondante et des contours irréguliers ». Cet épisode, ainsi que d'autres phénomènes, amènent Giuseppe, le père de Caterina, à « s'abandonner à une volonté supérieure ». S'ajoutant à l'incrédulité face à ces phénomènes, la fatigue de devoir supporter que la maison de la famille soit prise d'assaut par des foules d'étrangers avait mené à des discussions très animées entre ce père exaspéré et ses proches. Ce phénomène prodigieux lui révèle qu'il ne fallait pas s'abandonner à la colère, mais, au contraire, croire et accepter ce choix venant d'en haut, changeant la vie de sa propre fille ainsi que celle de toute sa famille. Les phénomènes extraordinaires deviennent ainsi des moments de conversion pour les gens de l'entourage du prophète. Passant d'une foi tiède à la pratique, les familiers deviennent souvent les premiers fidèles, mais toujours après des moments de tension, de dispute et parfois même, comme nous le verrons dans le cas de Maria Marino, d'une séparation douloureuse qui aura été évitée par la Vierge.

Sur le site de Natuzza, on narre des réactions ecclésiastiques et médicales face aux phénomènes extraordinaires qui l'ont affectée dans sa jeunesse : une mort apparente annoncée par la Vierge, le début des transsudations hématiques, des signes religieux et des mots marqués au sang sur le dos de ses vêtements lorsqu'elle reçoit la Confirmation. L'Église de Rome, informée par une lettre de l'évêque de Mileto, répond par la voix du Père Agostino Gemelli, qui « liquide rapidement la question en conseillant l'isolement dans une maison de soin. Elle ira à l'hôpital de Reggio Calabria, où elle restera sous l'observation du professeur Puca pendant deux mois ». Le site signale que, en dépit du diagnostic du médecin, « les manifestations du sacré continueront à se produire comme avant l'hospitalisation et les soins ». Maria Marino écrit que dès qu'elle commence à voir la Vierge et à entendre sa voix, son mari lui impose de quitter la mai-

son : « Je devais partir le 7 juin 1978. La valise était prête, mais pendant la nuit, j'ai été éveillée par une brise fraîche, la Vierge Marie apparaît et me dit : *Ne crains pas, Marie, je te laisserai un signe que tout le monde pourra voir et, peu à peu, tous finiront par croire.* Je m'endormis. Le lendemain, un rayon de lumière éclaira la porte de l'armoire dans la chambre et là, l'image de Jésus s'y forma ... la couronne d'épines... le flanc... Je dis à mon mari : *Regarde, il y a Jésus.* Il me répondit : *Heureusement que tu t'en vas, si maintenant tu vois Jésus même sur des morceaux de bois.* Il le vit et il crut, car depuis 23 ans que nous étions mariés, il n'y avait jamais eu aucune figure d'homme sur ce morceau de bois. Il se convertit à l'Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ. »

Il y a donc toute une pluralité de signes prodigieux qui accompagnent et prouvent la réalité des apparitions et des autres manifestations de la volonté divine permettant au voyant-prophète d'être accepté à la fois par ses proches et, après un processus d'évaluation médicale et/ou ecclésiastique, par les autorités de l'Église. Les sites des mystiques en cours d'approbation soulignent aussi l'adhésion de la figure prophétique à la volonté et à l'*autoritas* hiérarchique. Il y a des signes spécifiques concernant le religieux – le curé d'une paroisse spécifique, un directeur de conscience – qui ouvrira son esprit au voyant-prophète, dont le nom lui est parfois révélé par la Vierge.

Quant aux contenus des messages prophétiques et de la mission confiée à la figure mystique par la Vierge et par Jésus, il existe, dans ce domaine, une récurrence : il s'agit d'une mission de réconfort, d'évangélisation et de salut. La Vierge dit à Caterina : « *Comme je t'ai sauvée, tu dois sauver le monde et, à partir d'aujourd'hui, tous doivent savoir que je suis avec toi* ».

Les sites web se rejoignent dans l'organisation du discours qui mène à la fabrication du saint, de la figure mystique et prophétique, dès le récit des signes charismatiques qui se sont manifestés à partir de l'enfance. Les formes du culte véhiculées par le voyant-prophète présentent également de nombreuses similarités, telles que des procédures empruntées aux cultes charismatiques catholiques, parfois avec la naissance d'une fondation, d'un mouvement religieux, qui suit l'itinéraire de légitimation prévu par l'Église. On retrouve aussi la trace de cette légitimité officielle et normative sur les sites web, qui publient les lettres et les actes de l'approbation des cultes, par exemple, avec des photos, des vidéos et toutes sortes d'images attestant d'une forte présence de l'Église.

La comparaison entre les récits présents sur les différents sites officiels des voyants-prophètes montre une forme d'hagiographie, une nouvelle hagiographie numérique, construite par étapes, à partir de l'enfance. Le prophète, futur saint vivant, émerge comme un héros des contes traditionnels, qui présente des signes extraordinaires dès l'enfance, après quoi il doit surmonter des difficultés, avant que ses qualités ne soient reconnues par la communauté entière. L'héroïsation de la figure centrale d'un culte semblerait une constante anthropologique dont on trouve des exemples sur d'autres terrains (voir par exemple Bergé 2005). Le processus de fabrication de la sainteté passe donc par les étapes de la construction d'un discours et de l'orientation du discours populaire – des récits racontés par « les gens » – vers une dimension mystique. La Toile amplifie ce processus d'interaction entre savoirs différents, qui nourrit les récits hagiographiques. Internet se présente comme un royaume horizontal, mais n'absorbe pas tout à fait l'opposition entre charisme et institution (Apolito 2002: 10), devenant plutôt un miroir des rapports de force collectifs, au moins dans la mesure où les sites ont un côté « spontané », c'est-à-dire non-réglé, et un autre officiel.

Forces centrifuges et autorités centripètes

Il est essentiel de distinguer entre, d'un côté, sites non-officiels, blogs, comptes Facebook et autres réseaux sociaux sans verticalisation et, d'autre part, les sites officiels, souvent gérés par l'institution même. S'agit-il vraiment d'une démocratisation de la communication? À y voir de plus près, il y a à la fois une dispersion et un polycentrisme de la communication, un tourbillon en mouvement perpétuel et centrifuge, mais aussi un mouvement inverse, centripète, agissant en tant que catalyseur de la communauté des croyants. Il y a sans doute ce côté pluridimensionnel et sans sommet, mais aussi l'autre côté : un discours officiel bien réglé. Il reste pourtant très important, en étudiant les formes de prophétie, d'analyser toutes les façons de construire un culte autour d'un prophète, d'un mystique, d'un intermédiaire avec le non-visible. Les rapports entre la communication sur Internet et les pratiques, ainsi que les lieux géographiques, demeurent des éléments importants permettant de comprendre ces dynamiques socio-culturelles au cas par cas. L'accélération et la su-

perposition de l'information ne signifie pas toujours, ou du moins pas tout à fait, sa démocratisation. On observe encore une forme de dialectique entre l'institutionnel et l'individuel, le non-officiel, qui n'est pas effacée. D'un côté, on remarque les libertés et les choix individuels, de l'autre, on aperçoit, par exemple, un renouveau de l'instillation de la peur du démoniaque, si l'on s'éloigne et s'égare du droit chemin. Il faut toujours considérer qu'il existe une différence entre navigateurs individuels sans liens, sans contraintes spécifiques, et navigateurs liés à des groupes de prière et à des mouvements évoluant en dehors d'Internet, c'est-à-dire dans le quotidien et le non-virtuel. Je n'utilise pas le mot *réel* en opposition à *virtuel*, car, dans nos contemporanéités, cette opposition n'existe pas : le virtuel est aussi réel, c'est une autre déclinaison du réel. Internet est donc un instrument de communication aussi pour ceux qui adhèrent à une forme d'officialité. Chacun fait son discours sur le réseau, chacun fait son offre, appliquant son marketing spécifique. Les institutions ont aussi appris à jouer la carte de la communication numérique. Accélération, amplification et vélocité, d'un côté ; de l'autre, des peurs et des règles anciennes ressurgissant sous forme numérique.

On a parlé de « culture visionnaire⁷ catholique » et de « religiosité nébaroque » amplifiée par le numérique (Apolito 2002: 8). Le recours à l'adjectif « baroque » pour décrire des phénomènes religieux revient dans d'autres contextes culturels : c'est par exemple le cas de l'expression « catholicisme social baroque », qui décrit les formes religieuses propres aux communautés de catholiques hispaniques immigrés aux États-Unis, héritage du colonialisme espagnol, fondé sur une religiosité populaire syncrétique (Tobias Pérez 2015). Dans les deux cas, le terme « baroque » décrit un champ religieux spécifique entrant en opposition avec les formes officielles, mais une approche visant à la contextualisation dans la longue durée historique me semble plus intéressante et féconde. Dans cette perspective, je parlerais plutôt de « forme maniériste du fait religieux », dans le sens qu'Ernst Robert Curtius (1986 [1948]) donne au terme maniérisme.

⁷ Le terme « visionnaire » appliqué aux formes religieuses me semble limité, pour deux raisons: d'un côté, il exprime une forte connotation négative, donc un jugement; de l'autre, il n'évoque que le champ sémantique de la vue, tandis que les formes du contact avec le non-visible sont caractérisées par une pluralité de sens, entre visions des êtres surnaturels, locutions intérieures et formes d'incorporation, etc...

Vasari dans *Le Vite* (1672) avait défini *maniera* comme étant l'expression artistique des dernières années de Michel-Ange, car elle s'éloignait de l'idéal d'harmonie classique. Curtius reprend cette définition en l'étendant à un sens historique. Classicisme et maniérisme sont deux gestes de la pensée européenne, deux constantes historiques : le maniérisme comprend toutes les tendances artistiques et littéraires européennes qui s'opposent au classicisme, qui sont l'expression de la crise d'une époque. Toute une série de nœuds chronologiques révèle ce parcours, dont le repère principal reste les artistes nés entre 1520 et 1650 : la période à cheval entre le 20^{ième} et le 21^{ième} siècle, 1880 et 1950, mais on peut aussi faire un grand bond en arrière, jusqu'à l'antiquité grecque et latine. L'artiste s'auto-représente dans un miroir déformé, en pleine fureur créatrice, comme dans le célèbre autoportrait de Girolamo Francesco Maria Mazzola, dit le Parmesan, de 1524 (Hocke 1967[1957 et 1959]).

C'est l'idéal de l'art en tant que *coincidentia oppositorum*, *discordia concors*, génialité artistique inspirée par Saturne et sa mélancolie habitée par des fascinations de mort, par l'excès, la démesure, dont la forme graphique n'est plus la perfection exprimée par le cercle, mais la complexité exprimée par l'ellipse. Sur un plan philosophique, il s'agit d'un geste de la pensée, enraciné dans les cultures occidentales, dans leur dualisme entre la raison et l'irrationnel (cf. Bellio 2007).

Indépendamment des retombées de la notion de maniérisme de Curtius sur l'histoire de l'art, sur un plan plus strictement religieux, je constate qu'on retrouve ce dualisme entre la mesure, l'équilibre d'un côté et l'enthousiasme, le pathos de l'autre. Pensons, par exemple, d'un côté, à l'image mariale liturgique comme « femme du oui », la jeune fille de l'Évangile de Luc qui, bien qu'effrayée par ce que l'ange venait de lui annoncer, répondit : « Je suis la servante du Seigneur; qu'il me soit fait selon ta parole! » (Luc 1, 38). Mais aussi à la mère au pied de la croix, qui tient son fils mort dans ses bras sans hurlements ni cris, mesurée dans l'expression de sa douleur, dont les traits nous renvoient à l'harmonie et à la recomposition de la douleur dans la miséricorde de Dieu, annonçant déjà la résurrection. De l'autre côté, la Vierge des légendes de fondation des cultes du catholicisme populaire, qui ressemble souvent plus à une divinité païenne, à une femme humaine, aussi bien dans ses sentiments que dans son pathos exacerbé, et animée, comme ces dernières, par des sentiments empruntés au désir de vengeance et de châtements (Bellio 2011). Corrado Alvaro,

l'un des plus illustres écrivains italiens du XX^e siècle, décrivait ainsi cette dualité, dans un écrit sur le culte de la Vierge de Polsi, produit lorsqu'il avait à peine 17 ans : « La ride qui descend des yeux à la bouche la rend sévère et donne au visage l'expression d'une femme qui a beaucoup souffert. La bouche, tronquée sur les côtés, ronde, petite, la distingue de toutes les femmes communes : dans sa bouche, comme dans ses yeux, étincelle le rayon de la Divinité. Aucune statue païenne n'eut cette empreinte de vénusté sacrée. La bouche des monuments de Minerve est fine et pointue; ici, elle est tronquée et sévère : dans les statues des classiques se révèle la femme, dans celle-ci, la dame Divine » (Alvaro 1912: 13–15).

Dans cette optique, les cultures populaires ou appartenant à des groupes s'opposant aux religions institutionnelles, loin d'être stigmatisées pour leurs « excès » (que l'adjectif baroque évoque, avec sa connotation implicitement négative), s'inscrivent davantage dans un processus de longue durée et de plus ample envergure, croisant ainsi les dynamiques qui décrivent les tendances opposées qui caractérisent l'histoire des civilisations.

Les éléments émergents dans mon terrain renvoient à une dialectique située entre religiosité institutionnelle, liturgique, et les formes de ce qu'Antonio Gramsci décrivait comme « catholicisme populaire », un catholicisme aux composantes expressives fortement émotionnelles (Gramsci 1950: 215). L'analyse des stratifications des racines religieuses et culturelles préchrétiennes, d'un côté, et des acculturations internes (Le Goff 1977: 203) entre monde folklorique et officialité ecclésiastique, de l'autre, a pris forme dans le cadre de débats focalisés autour de « la religion populaire », ou, plus récemment, « des religions populaires », qui ont animé le panorama italien dans un parcours fécond. D'Antonio Gramsci à Ernesto De Martino, à Carlo Ginzburg et Vittorio Lanternari – en synthétisant à l'extrême – on voit ce cheminement des études qui ont déterminé le parcours comparatiste de l'histoire des religions, à partir de Raffaele Pettazzoni et Angelo Brelich.

La configuration et l'interaction réciproque des médiateurs avec le surnaturel se sont transformées, comme on a pu le relever sur d'autres terrains (par ex. Pons 2011: 57–58), ainsi que le profil socioculturel des fidèles qui composent leur périmètre de crédibilité et d'action. L'image qui se forme n'est certainement pas celle d'un désenchantement du monde, mais de nouvelles formes de quête de solutions surnaturelles aux défis

du quotidien, qui s'articulent aux institutions du croire héritées du passé – continuité et/ou rupture? – entre des dynamiques d'invention, de traditions, de re-traditionalisation, d'imbrication dans de nouveaux mouvements religieux de la scène planétarisée, dont la compréhension est un élément-clé de mon parcours de recherche.

Il s'agit de continuer à enquêter autour des zones de réécriture des nouveaux codes culturels par le prisme du *pattern* de la prophétie, voyance et médiumnité, de ses changements au fil du temps et de ses enjeux : de la société paysanne méditerranéenne aux mondes contemporains.

Il faut aussi considérer qu'il serait erroné d'attribuer une exhaustivité à la communication digitale, car on donnerait pour acquis le fait que tous utilisent Internet : les statistiques planétaires démontrent que nombreux sont ceux qui sont encore loin d'avoir accès à Internet. En effet, le rapport de l'UIT⁸ de 2014 évoque un taux de pénétration d'Internet évalué à 40% au niveau mondial (dont 78% dans les pays développés et 32% dans les pays en développement), qui passe à 43% en 2015. Bien que le taux de pénétration du numérique soit en expansion rapide, il y a des classes d'âge, et surtout des groupes sociaux ou d'origine géographique, qui sont exclus de la communication numérique ; et pourtant, ils restent toujours présents dans les grands mouvements culturels de masse, et notamment dans les nouvelles formes de culte entourant des figures charismatiques.

En dépit de toutes les prévisions d'un processus irréversible de sécularisation et de désenchantement du monde, la contemporanéité connaît une recrudescence de la communication liée au fait religieux, une amplification de l'exposition et du partage des événements, par le biais des technologies. Internet et les réseaux sociaux jouent un rôle déterminant.

En tout cas, la prolifération et l'amplification de la communication numérique, que ce soit avec une diffusion planétaire et globale ou des limites dans l'accès à la technologie, nous permet d'ajouter d'importants éléments d'analyse qui sembleraient aller dans le sens d'un processus de réenchantement du monde, de recomposition ou de post-sécularisation. Il apparaît que la diffusion des pratiques religieuses n'a jamais été tout à fait mise entre parenthèses par le registre de la rationalité, et qu'il faut considérer différents niveaux de rapport aux croyances.

⁸ Il s'agit de l'institution spécialisée des Nations Unies pour les Technologies de l'Information et de la Communication (TIC).

Face aux formes de stigmatisation des croyances et des pratiques religieuses et face aux intellectualisations teintées d'ironie, l'immense patrimoine de la littérature latine nous a laissé des éléments de réflexion solides, constituant le fondement de l'humanisme : *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (Térence, Heutontimoroumenos, v.77) : « Je suis homme, rien de ce qui est humain je ne le considère étranger à moi ». Pour rester dans une dimension relevant plus spécifiquement de la sociologie: « Ce n'est pas à dire que nous devons rester sourds aux interpellations morales de notre époque – nous sommes au contraire conviés à prêter la plus grande attention à tout geste d'humanité dont nous pourrions être les témoins ou que nous serons appelés à poser dans les drames quotidiens de l'existence humaine – littéralement 'une sollicitude infinie' aux affaires des hommes [...] » (Berger 1972: 151).

Bibliographie

- ALVARO, C.
1912 *Polsi nell'arte, nella leggenda, nella storia*. Tip. D. Serafino, Gerace
- APOLITO, P.
2002 *Internet e la Madonna. Sul visionarismo religioso in rete*. Feltrinelli, Milano
- ASAD, T.
1999 « Religion, nation-state, secularism ». In: Van der VEER, P. – LEHMANN, H.(eds.): *Nation and religion. Perspectives on Europe and Asia*. Princeton University Press, Princeton, 178–196.
2003 *Formation of the Secular*. Stanford University Press, Stanford
- AUBIN-BOLTANSKI, E.
2014 « Corps d'apocalypse. » In: AUBIN-BOLTANSKI, E. – GAUTHIER, C. (dir.): *Penser la fin du monde*. CNRS Edition, Paris, 449–477.
- BAUBEROT, J.
1994a « Laïcité, laïcisation, sécularisation. » In: DIERKENS, A. (éd.): *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*. Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 9–19.
1994b. *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*. Syros, Paris
2014 [2009] *Les laïcités dans le monde*. Presses Universitaires de France, Paris
2015 *Les 7 laïcités françaises*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris

BAUBEROT, J.– MILOT, M.

2011 *Laïcités sans frontières*. Seuil, Paris

BELLIO, A.

2006 « Les femmes qui vont avec les morts en Calabre. » In: BONNET, J. (dir.): *Malemorts, revenants et vampires en Europe*. L'Harmattan, Paris, 201–220.

2007 « L'ellissi e il cerchio. Contributi francesi tra antropologia e letteratura. » In: Sbardella, F. (dir.): *Antropologia dell'Europa. I testi della riflessione francese*. Pàtron, Bologna, 145–172.

2008 « Au-delà du silence. La parole des femmes voyantes, petit patrimoine calabrais. » In: FOURNIER, L.S. (dir.): *Le petit patrimoine des Européens: objets et valeurs du quotidien*. L'Harmattan, Paris, 27–39.

2011 « Il pendolo della marginalità. Donne calabresi tra la Sibilla e Maria. » In: Porcellana, V. (dir.): *Il doppio margine. Donne tra esclusione e cambiamento*. Libreria Stampatori Edizioni, Torino, 25–55.

2014 « Tradition en Calabre contemporaine: invention, réinvention et instrumentalisation. » In: KOVAC, Senka (dir.): *Anthroserbia. Revue du Département d'anthropologie et d'ethnologie de la Faculté de Philosophie de l'Université de Belgrade*, N 14, 148–164.

2015a « Figure mistiche e nuovi luoghi di culto in Calabria: pellegrinaggi, turismo religioso e patrimonializzazione. » In: GIACALONE, Fiorella (dir.): *Pellegrinaggi e itinerari turistico-religiosi tra identità locali e dinamiche transnazionali. Prospettive europee*. Morlacchi Editore, Perugia, 188–202.

2015b « De Donna Bianca à la femme qui chante parmi les anges: étapes d'un tournant historique. », Communication présentée au Colloque *Les mutations des sciences sociales des religions et des laïcités, Autour des vingt ans du GSRL*, GSRL Site Pouchet et Sorbonne, Paris, 26–27 Novembre 2015, en cours de publication.

BERAUD, C. – PORTIER, PH.

2015 *Métamorphoses catholiques*. Maison Des Sciences De L'Homme, Paris

BERGER, P. L.

1971 (1967) *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*. Éditions du Centurion, Paris

- 1972 [1969] *La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*. Éditions du Centurion, Paris
- 2001 «La désécularisation du monde : un point de vue global.» In: BERGER, P. (dir.): *Le Réenchantement du monde*. Bayard, Paris
- 2005 *L'impératif hérétique. Les possibilités actuelles du discours religieux*. Van Dieren Éditeur, Paris
- BERGER, P. L. (ed.)
- 1999 *The desecularization of the world*. Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans, Michigan
- BRUCE, S.
- 2002 *God is dead. Secularisation in the West*. Malden Blackwell, Oxford
- 2011 *Secularization. In defence of an unfashionable theory*. Oxford University Press, Oxford
- BRUCE, S. (dir.)
- 1992 *Religion and Modernization. Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*, Clarendon Press, Oxford
- CASANOVA, J.
- 1994 *Public religions in the modern world*. The University of Chicago Press, Chicago
- CATTANEO, P.
- 2014 *Fratel Cosimo e le apparizioni della Madonna dello Scoglio*. Gribaudo, Torino
- CHARUTY, G. (dir.)
- 2009 *Ernesto de Martino, les vies antérieures d'un anthropologue*. Parenthèses-Éditions de la MMSH, Marseille
- CURTIUS, E.R.
- 1986 [1948] *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*. Presses Universitaires de France, Paris
- DAVIE, G.
- 1990 « Believing without belonging: is this the future of religion in Britain ? », *Social compass* 37, 4. 455–469.
- FATH, S.
- 2000 BERGER (Peter L.), ed., « The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics. », *Archives de sciences sociales des religions* 112. 71–73.

FENN, R.

1982 *Liturgies and trials: The secularization of religious language*, Blackwell, Oxford

GAUCHET, M.

2004 *Un monde désenchanté?* Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris

GRAMSCI, A.

1950 *Letteratura e vita nazionale*. Einaudi, Torino

HERVIEU-LEGER, D.

1999 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion

HERVIEU-LEGER, D. – WILLAIME, J.-P.

2001 *Sociologies et religion. Approches classiques*. Presses Universitaires de France, Paris

HOCHE, G.R.

1967 [1957, 1959] *Labyrinthe de l'art fantastique. Le maniérisme dans l'art européen*. Gonthier, Paris

LAUTMAN, F.

1992 Tschannen (Olivier). «Les Théories de la sécularisation.» *Archives de sciences sociales des religions* N 80, 296–297.

LE GOFF, J.

1977 *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*. Einaudi, Torino

LUCA, N.

2009 « Sécularisation et phénomène de recomposition des croyances. » In: DECORMEILLE, P. – SAINT-MARTIN, I. – BÉRAUD, C. (dir.): *Comprendre les faits religieux. Approches historiques et perspectives contemporaines*. CRDP de Bourgogne, Dijon, 87–100.

LUCKMANN, T.

1967 *The invisible religion. The problem of religion in modern society*. Macmillan, New York

MARTIN, D.

1969 « Towards eliminating the concept of secularization. » In: MARTIN, D.: *The religious and the secular: studies in secularization*. Routledge & Kegan Paul, London, 9–22.

1978 *A general theory of secularization*. Harper & Row Publishers, New York

2005 *On secularization. Towards a revised general theory*. Aldershot, Ashgate

MARTINO, De E.

1949 « Intorno a una storia del mondo popolare subalterno. » *Società* 5. 3., 411–435.

1951 « Il folklore progressivo. » *l'Unità*, 28 giugno 1951, 3. [Republié in: PASQUINELLI, C. (dir.): *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*. La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1977]

1951 « Il Folklore. » *Un Calendario del popolo* 7. 989. [Republié in: PASQUINELLI, C. (dir.): *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*. La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1977]

1954 « Per un dibattito sul folklore. » *Lucania* I. 2., 76–78. [Republié in: PASQUINELLI, C. (dir.): *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*. La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1977]

1999 [1959] *Italie du Sud et magie*. Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris

1999 [1961] *La terre du remords*. Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris

2002 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi cultural*. Einaudi, Torino

2003 [1948] *Le Monde magique*. Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris

PONS, C.

2002 *Le spectre et le voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (PUPS), Paris.

2011 *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*. CNRS Éditions, Paris

PORTIER, Ph.

2002 « Introduction. Une Église mosaïque. » In: BAUDOIN, J. – PORTIER, Ph. (dir.): *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 13–15.

TAYLOR, Ch.

2011 [2007] *L'âge séculier*. Seuil, Paris

TOBIAS PEREZ, S.

2015 *Religion, immigration et intégration aux États-Unis. Une communauté hispanique à New York*. L'Harmattan, Paris

TSCHANNEN, O.

1992 *Les théories de la sécularisation*. Droz, Genève

VIRILIO, P.

2000 *La bomba informatica*. Cortina, Milano

WEBER, M.

1951 (Conférence de 1919) *Le savant et le politique*. Plon, Paris

WILLAIME, J.-P.

1990 « État, éthique et religion. » *Cahiers internationaux de Sociologie* LXXXVIII. 189–213.

2006 « La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions. » *Revue Française de Sociologie* 4. 47., 775–783.

WILSON, B.

1966 *Religion and secular society. A sociological comment*. C. A. Watts & CO, London

1985 « Secularization: the inherited model. » In: HAMMOND, Ph. E. (ed.): *The sacred in a secular age*. Berkeley, University of California Press, 9–20.