



HAL
open science

Où est Dieu dans le terrain?

Frédéric Dejean

► **To cite this version:**

Frédéric Dejean. Où est Dieu dans le terrain?. À travers l'espace de la méthode : les dimensions du terrain en géographie, Jun 2008, Arras, France. halshs-00360881

HAL Id: halshs-00360881

<https://shs.hal.science/halshs-00360881>

Submitted on 12 Feb 2009

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

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

Où est Dieu dans le terrain ?

Frédéric Dejean¹

Communication au colloque "À travers l'espace de la méthode : les dimensions du terrain en géographie", Arras, 18-20 juin 2008

« Dieu est géographe ! ». C'est sur ces propos que Christian Pierret, maire de Saint-Dié-des-Vosges, avait ouvert le Festival International de Géographie en 2002 consacré à la religion². Cette exclamation ne s'entend pas seulement comme un écho du texte de la Genèse, mais se comprend comme l'affirmation difficilement réfutable que toute religion possède une dimension éminemment géographique, que ce soit par le biais de l'aménagement de lieux de culte et d'espace sacrés que par l'ensemble des transformations de l'environnement en vertu de préceptes religieux. Encore faut-il s'entendre sur ce que nous entendons par le terme de religion. Ici, je définis la religion comme un « un système de croyances et de pratiques ayant pour but d'organiser la vie en termes de priorités ultimes construites culturellement » (Stoddard et Prorok, 2003). Si la religion a pour finalité d'organiser la vie individuelle et collective, j'insiste sur le fait que cela passe en tout premier lieu par une organisation de l'espace de vie des groupes et des communautés considérées.

Dans le cadre de l'atelier intitulé « quand l'objet fait le terrain » je propose d'articuler mon propos autour des deux notions d' « objet » et de « terrain » dans le cadre d'une analyse centrée autour de la religion. Le cœur de mon propos est de montrer que l'évolution de l'objet invite à penser différemment la notion de « terrain religieux », et que l'un et l'autre doivent être appréhendés dans un mouvement conjoint. Afin de ne pas rester uniquement théorique, j'appuierai mon propos sur mon actuelle recherche doctorale portant sur les dimensions spatiales des églises évangéliques et pentecôtistes dans la banlieue parisienne et sur l'île de Montréal.

Quelle est la religion du géographe ?

Le paysage comme terrain

Face à l'objet qu'est la religion, une des attitudes qu'on pourrait qualifier de « naturelle » est d'utiliser les points d'entrée traditionnels. De fait, le terrain est moins déterminé par l'objet que par les manières de faire de la géographie. On retrouve ici un débat classique dans les sciences sociales où il s'agit de savoir si c'est l'objet de la recherche ou les pratiques de la discipline qui fonde et oriente le terrain. Un tel débat existe aujourd'hui en géographie, discipline pour laquelle les frontières avec les autres sciences sociales sont de plus en plus floues³. Cette question de l'adéquation entre un objet, des méthodes et un terrain

¹ Doctorant à l'Université de Paris X-Nanterre, UMR LOUEST (7145), frederic.dejean@yahoo.fr

² Les actes du FIG de 2002 sont disponible à cette adresse :

http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/index.htm

³ Le débat autour du Postmodernisme dans la revue L'espace géographique (2004/3) en fournit un bon exemple. Lors de la discussion rassemblant plusieurs géographes, deux positions ressortaient : celle de Roger Brunet interrogeant la pertinence de l'évolution des méthodes et celle de Jean-François Staszak avançant l'idée d'une adaptation des méthodes de la discipline aux nouveaux objets (voir p. 16 et suivantes).

se pose d'ailleurs de manière très claire dans un des textes considérés comme fondateur dans le champs de la géographie des religions, *Géographie et religions* de Pierre Deffontaines paru en 1948. Ce dernier écrit dans les pages introductives : « nous nous bornerons à noter les répercussions géographiques des faits de religion dans le paysage. Nous réduirons le point de vue religieux à ses seuls éléments visibles et physiognomiques, laissant délibérément de côté le domaine majeur de la vie intérieure » (Deffontaines, 1948 : 3). Le choix de départ est d'adopter les « chapitres mêmes de la géographie humaine ». Et en effet, Deffontaines reprend dans le corps de l'ouvrage les thèmes de la géographie humaine de l'époque comme en témoignent les titres de certains chapitres : « religion et peuplement », « religion et circulation », et surtout « religion et genres de vie ». Dans la perspective de Pierre Deffontaines le terrain du géographe, désireux de rendre compte de la religion, est avant tout le paysage et les marqueurs du religieux qu'il peut y déceler. On observe une attitudes similaire dans les travaux du géographes américains David Sopher (1967) : ce dernier entend traiter de la religion en s'appuyant sur la méthode développée par Carl Sauer (1925) et la première géographie culturelle américaine.

La religiosité comme terrain

La notion de « religiosité » dans la géographie des religions émerge dans le sillage de la géographie sociale au cours des années 1960. C'est dans le cadre de cette géographie que se structure une géographie des religions dont le terrain d'analyse s'enracine durablement dans les pratiques religieuses des individus, en laissant un peu de côté les marques spatiales de la religion. Il y a là un changement complet de perspective : si Deffontaines insistaient sur les formes spatiales produites par des groupes, les géographes de la « religiosité » laissent de côté les marqueurs pour insister davantage sur les pratiques religieuses des individus afin de voir comment elles produisent dans le temps des mouvements collectifs. De nombreux travaux sont menés dans les universités de l'Ouest de la France au sein du laboratoire ESO (Espace Géographie et sociétés). Du fait de l'ancrage des universités dans une terre plutôt rurale et catholique les analyses rendent compte précisément des mutations des pratiques catholiques dans les terres de l'ouest.

Le géographe Jean-René Bertrand, dans un Numéro spécial de la revue *NOROIS* appelle de ces vœux à la mise en place d'une « géographie de la religiosité ». Il écrit : « Il nous semble que le renouveau des études géographiques de la religion et de ses manifestations passe d'abord par un recentrage des travaux sur la religiosité des populations ou pour le moins sur les comportements religieux » (Bertrand, 1997 : 215). Si ces travaux donnent une idée précise des conséquences des mutations du religieux sur les pratiques effectives des individus, on a parfois l'impression qu'il s'agit davantage d'une sociologie spatialisée que véritablement d'une géographie des religions. En centrant les analyses sur les comportements religieux des individus, certains travaux oublient d'interroger les interactions entre des croyances et des cadres spatiaux particuliers.

A peu près au même moment Henry Chamussy (1992) s'efforce d'expliquer le peu d'intérêt que suscite la religion chez les géographes, et surtout une certaine maladresse dans la manière de le traiter. Il écrit : « Etudier les répartitions spatiales des religions aboutit à des résultats assez triviaux (...). Le commentaire ne peut guère dépasser le raisonnement génétique ». Ce qui est ici mis en avant c'est le fait que l'approche géographique de la religion n'est pas tant déterminée par l'objet mais davantage par des outils, des manières de faire, reconnus comme étant ceux d'une pratique légitime de la discipline géographique. Aussi, les géographes abordent la religion en fonction de leurs modes d'analyses et de leurs

thèmes de prédilection : par exemple, beaucoup d'études sur les territoires paroissiaux ont été menés car ces derniers s'inscrivent bien dans la lignée de travaux sur les maillages territoriaux.

L'approche de la géographie culturelle telle qu'elle se déploie à la fin des années 1980 et surtout pendant les années 1990 permet de réconcilier les deux approches vues jusqu'ici : une qui mettait l'accent sur les marqueurs de la religions et leur rôle dans la construction des paysages et une autre qui centrait son travail sur des comportements et des pratiques.

L'approche culturelle : un terrain élargi

Au tournant des années 1990, certains géographes regrettent que l'objet d'étude qu'est la religion ait perdu de sa spécificité et qu'il soit analysé comme n'importe quel objet. Paul Claval (1992), dès la deuxième livraison de la revue *Géographie et Cultures*, estimait que « Les géographes ont longtemps eu de la peine à donner, dans leurs études, une place satisfaisante aux faits religieux. (...) Ils ne savaient pas comment prendre en compte les convictions intimes, car elles n'existaient que dans l'esprit des gens » (Claval, 1992 : 85). De ce point de vue la géographie culturelle a offert un nouveau terrain à la géographie des religions, en particulier par la prise en compte des croyances et des convictions des individus, et comment celles-ci entrent en interaction avec les structures de l'espace.

Sur cette question de la relation complexe entre des croyances religieuses, les manières d'intervenir dans l'espace et la manière dont les individus considèrent cet espace une piste de réflexion a été ouverte par Joël Bonnemaïson (1996) dans le livre 2 de sa thèse, *Les Fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu*. L'auteur analyse comment la mise en ordre de la société passe par la mise en ordre de l'espace, et comment cette mise en ordre s'opère par le biais d'une conception religieuse des espaces et des lieux. L'originalité de Joël Bonnemaïson est de montrer les interactions entre le groupe, les conceptions de l'espace des individus, et les structures de l'espace qui sont autant de signes à décoder. Comme il le souligne : « l'hypothèse d'une société géographique postule en revanche que la configuration spatiale fonde l'ordre social » (Bonnemaïson, 1996 : 78). Par cette remarque Bonnemaïson insiste sur le fait que la relation entre la croyance et l'espace est fondamentalement dialectique : la croyance donne forme au paysage qui, en retour, entretient la croyance et la maintient dans le temps en lui donnant une expression matérielle.

Après avoir montré les étapes et les évolutions dans la mise en place d'une géographie des religions française je montre dans une seconde partie comment cette géographie a été profondément modifiée au contact des sciences connexes, en particulier la sociologie et l'anthropologie, et par les apports de la géographie anglo-saxonne.

La religion n'est plus ce qu'elle était

Les mutations du paysage religieux

Parler de mutations du paysage religieux c'est souligner le fait que l'objet même, à savoir la religion, a connu de profondes évolutions et qu'il n'est pas forcément le même aujourd'hui qu'il y a seulement 50 ans. C'est affirmer du même coup qu'un objet ne peut être pris comme tel et ensuite transporter d'une époque à l'autre. Au contraire, il est indispensable de l'aborder par le prisme de la société et du contexte culturel dans lesquels il s'insère. Si

l'objet évolue, il faudra également réajuster le terrain et les méthodes d'une géographie des religions. Afin de rendre compte de manière concise et synthétique des mutations ayant affecté le fait religieux dans les sociétés sécularisées telle que la société française, je reprends un tableau proposé par la sociologue Danièle Hervieu-Léger dans son ouvrage *Le Pèlerin et le converti* :

La figure du pratiquant	La figure du pèlerin
Pratique obligatoire	Pratique volontaire
Pratique normée par l'institution	Pratique autonome
Pratique fixe	Pratique modulable
Pratique communautaire	Pratique individuelle
Pratique territorialisée (stable)	Pratique mobile
Pratique répétée (ordinaire)	Pratique exceptionnelle

Figure 1: deux figures du croyant: le pratiquant et le pèlerin (d'après Danièle Hervieu-Léger)

Le tableau ci-dessus invite à faire trois remarques ayant des conséquences directes pour une géographie du fait religieux :

- Un processus de privatisation du croire : la religion devient de plus en plus une affaire individuelle que collective, au moins dans le choix de l'adhésion. Alors que la religion était un héritage culturel et familial, les croyants témoignent aujourd'hui d'une volonté d'en faire un choix personnel non dicté par une quelconque influence. De fait les affiliations communautaires dans l'espace gagnent en complexité. Comme le souligne Olivier Roy (2008) : « On a des congrégations par affinités et non plus par proximité » (Roy, 2008 : 225).
- Une désaffection des grandes institutions porteuses de normes : c'est particulièrement vrai pour les religions possédant une forte tradition hiérarchique comme l'Église catholique. Cela signifie que pour les fidèles les propos de la tête de la hiérarchie ne sont plus considérés comme devant être suivis à la lettre pour vivre une foi authentique.
- Une émergence de nouveaux espaces et de nouveaux lieux de la pratique religieuse : c'est un point central pour le géographe. Cela signifie que les espaces de la pratique se sont transformés. Le religieux n'est plus forcément là où on l'attendait, en témoigne le renouveau des pratiques de pèlerinages. Ces derniers viennent souligner les mutations en cours de la spatialité religieuse. Ces mutations des espaces et des lieux de la pratique religieuse doivent être impérativement prises en compte par le géographe. On entrevoit que le terrain évolue avec son objet.

De nouvelles approches en sciences sociales

Comme il a été dit ci-dessus les mutations de l'objet entraînent des mutations du terrain et des pratiques de la recherche : par exemple la pluralisation religieuse dans l'espace public (en partie sous l'effet des apports migratoires dans les grandes métropole) a pour conséquence de complexifier les paysages religieux dans les villes concernées. Autre exemple, les dynamiques d'affirmation identitaires passant parfois par les pratiques religieuses ont également des conséquences sur les manières que les religions se rendront visibles dans l'espace public. Les sciences sociales connexes à la géographie, comme la sociologie et l'anthropologie, ont été particulièrement sensibles aux mutations de l'objet et les réajustements que cela pouvait exiger en termes de pratiques de terrain.

Parmi les chercheurs ayant mis en avant la nécessité de repenser le terrain au regard des mutations de la religion on peut citer les anthropologues Albert Piette et Elisabeth Claverie. Tous deux ont en commun de s'inspirer de la sociologie de l'acteur-réseau⁴ (ANT pour Actor Network Theory) développée d'abord dans le champ de la sociologie des sciences et des techniques par Bruno Latour (2006) et Michel Callon (2006). Albert Piette (2000), dans son ouvrage *La religion de près, l'activité religieuse en train de se faire* établit un parallèle dans sa démarche avec le principe latourien d'observer « la science en train de se faire » et non pas « la science faite » (Latour, 1992 : 4). Il écrit : « La religion de près, c'est aussi celle que nous avons décidé de regarder de près, en centrant notre regard sur l'activité religieuse elle-même » (Piette, 2000 : 11). Elisabeth Claverie (1991 et 2003) dans son travail sur les apparitions de la Vierge à Medjugorje en ex Yougoslavie propose de faire de la Vierge un acteur comme les autres, où plus exactement un actant selon la terminologie de l'acteur réseau. Elle insiste ainsi sur le fait que l'acteur n'est pas forcément un humain, et que dans le jeu de formation des associations, la Vierge occupe une place centrale : elle parle, se rend visible, et surtout fait se déplacer les foules. Ces deux approches inspirés de l'ANT offrent témoignage de la vitalité des recherches en science sociale sur le fait religieux et constituent une source d'inspiration pour les géographes.

L'apport de la géographie culturelle anglo-saxonne

La géographie des religions de langue française a été particulièrement enrichie ces dernières années par les travaux de langue anglaise. Une revue de la littérature est à faire de ce point de vue là puisque la dernière en date a été réalisée en 1993 par Daniel Dory. Les pistes ouvertes par les géographes de langue anglaises sont nombreuses et reflètent d'ailleurs les évolutions des dernières décennies de la géographie anglo-saxonne : ainsi, un auteur comme Yi-Fu Tuan, chef de file de la Humanistic Geography, s'interroge sur les significations du lieu et ses dimensions sacrées (1974, 1977). Plus généralement la géographie du religieux est disséminée dans les différentes "studies" de la géographie anglo-saxonne : par exemple les « migration and ethnic studies » s'intéressent aux recompositions des communautés et des groupes religieux en situation diasporique. Ou les « gender studies » vont s'intéresser aux pratiques spatiales propres des femmes au sein de certaines confessions (Falah & Nagel, 2005). Les travaux ayant conduit au plus grand nombre de publications sont à cheval entre les « études urbaines » et les « études ethniques » puisque ces derniers interrogent les processus de pluralisation du religieux dans les villes contemporaines, en sachant que cette pluralisation est due à l'arrivée de populations immigrantes, déployant dans les espaces urbains leurs propres pratiques culturelles dont la religion fait partie intégrante.

⁴ Voici ce qu'en dit Michel Callon (2006) : « La sociologie de l'AR combine deux termes habituellement considérés comme opposés: celui d'acteur et celui de réseau. cette opposition fait écho aux tensions constitutives des sciences sociales, comme celle entre agence et structure, ou entre micro et macro analyse. Cependant, la SAR, connue également sous le nom de sociologie de la traduction, n'est pas simplement une tentative supplémentaire pour montrer la nature artificielle ou dialectique de ces oppositions classiques. Bien au contraire: son objectif est de suivre leur construction et de fournir des outils pour l'analyser. L'une des hypothèses au coeur de la sociologie de l'AR est de considérer que la société ne constitue pas un cadre à l'intérieur duquel évoluent les acteurs. La société est le résultat toujours provisoire des actions en cours. la SAR se distingue des autres approches constructivistes par le rôle actif qu'elle fait jouer aux entités produites par les sciences et les techniques dans l'explication de la société en train de se faire ».

Les Eglises évangéliques et pentecôtistes : impressions de terrain

Les Eglises évangéliques et pentecôtistes sont des rameaux de la Réforme du 16^{ème} siècle (Bebbington, 1989). Le terme d'Évangélisme prend son sens moderne au 18^{ème}, notamment avec l'émergence du Méthodisme. Quant au Pentecôtisme, il est issu d'un Réveil, c'est à dire une phase de mobilisation religieuse se traduisant par des manifestations sociales particulièrement fortes, dans les premières années du 20^{ème} siècle aux Etats-Unis. Le Pentecôtisme attire le regard des médias car l'accent est mis sur les manifestations surnaturelles du Saint Esprit, notamment le don de « parler en langue » ou le don de « Prophétie ».

Les périphéries : nouveau terrain du religieux

La première difficulté dans le travail de recherche en Seine-Saint-Denis fut de localiser les églises. S'il existe un annuaire régulièrement réactualisé, édité par la Fédération Évangélique de France, certaines églises ne sont pas recensées, soit que les responsables des églises ne le souhaitent pas, soit que les responsables de l'annuaire refusent de faire apparaître certaines communautés, soit qu'ils ne connaissent tout simplement pas ces églises. Ce qui est ici important de souligner est que les communautés évangéliques et pentecôtistes rompent avec le schéma traditionnel du lieu de culte ancré de manière visible dans l'espace urbain. C'est globalement le modèle traditionnel de l'église catholique même si depuis les années 1960 le thème de l'« enfouissement » a été important dans les réalisations architecturales (Debié et Vérot, 1991). Par ailleurs les églises n'apparaissent pas toujours dans l'annuaire de France Telecom car certaines d'entre elles occupent des locaux de manière temporaires (parfois pour quelques mois) et n'ont donc pas de ligne fixe. Dans le meilleur des cas il existe un site Internet qui constitue une plate forme de visibilité pour des communautés qui n'en ont justement pas. De ce point de vue, Internet est un élément appartenant au terrain à part entière. Afin de localiser certaines églises j'ai mis en place des stratégies originales consistant essentiellement à me poster gare du Nord le dimanche matin ou à la sortie du RER (Saint-Denis, Stade de France...), et de tout simplement suivre les personnes « endimanchées » et tenant une Bible à la main. Cela m'a ainsi conduit dans des endroits où l'église est quasiment invisible. Les photos ci-dessous illustrent cela (voir figures 2 et 3). Il s'agit de l'église de la Nouvelle Onction, une église indépendante, c'est à dire n'appartenant à aucune dénomination, organisation ou fédération d'églises, fondée par un ancien membre de la Redeemed Christian Church of God, une église transnationale d'origine nigériane et présente à Saint-Denis. L'église est localisée au cœur de la plaine Saint Denis, dans une zone en plein processus de revalorisation et de requalification. Au printemps 2008 un panneau annonçant la destruction prochaine des bâtiments a été placé le long de l'avenue du Président Wilson (Plaine Saint-Denis).



Figure 2



Figure 3

Ma recherche de doctorat porte plus spécifiquement sur le département de Seine Saint Denis car ce dernier offre toute la gamme d'églises : des églises évangéliques ou des pentecôtistes historiques comme les Assemblées de Dieu, mais également toute une myriade

d'églises indépendantes fondées par des entrepreneurs religieux. La carte ci-dessous⁵ (voir figure 4) montre la densité importante des églises dans le département. Plusieurs facteurs corrélés expliquent le nombre important d'églises : la présence de populations constituant des fidèles potentiels, une accessibilité aisée et un assez bon réseau de transport (les églises sont souvent proches des gares RER) et surtout un prix du foncier attractif et la présence de friches industrielles constituant des locaux de choix.

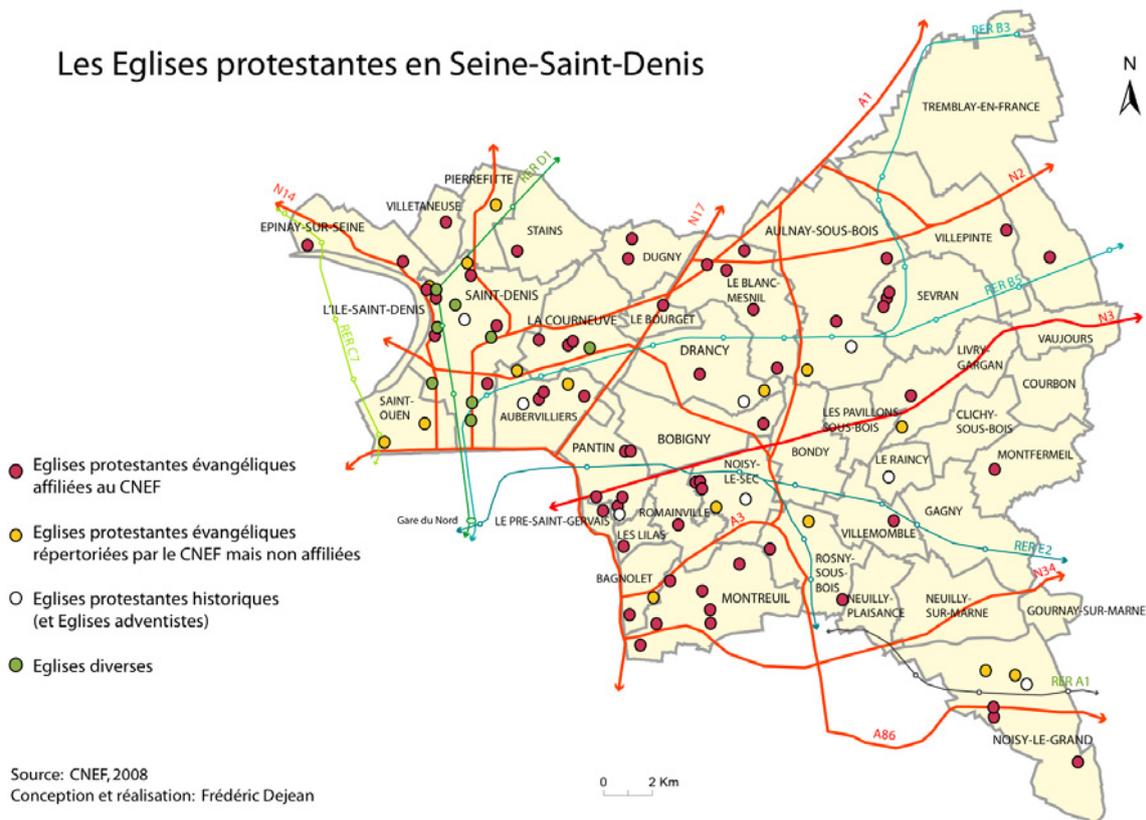


Figure 4

Le lieu de culte au cœur du terrain

Mon travail d'analyse se fonde avant tout sur les lieux de culte, ces derniers constituant des points de référence pertinents pour une analyse des dimensions spatiales du religieux et des nouvelles modalités des religions dans les espaces urbains. Ma perspective théorique invite à ne pas considérer le lieu comme une entité fermée mais davantage comme le point de rencontre de plusieurs réseaux dont il s'agit de rendre compte. Il semble important de rappeler les deux versants du lieu de culte : sa dimension fonctionnelle (permettre la célébration régulière d'un culte) et sa dimension symbolique (donner un cadre spatial de référence à la communauté). Cette dimension a été largement mis en avant par la géographie culturelle (Oakes and Price, 2008). Ainsi que Robert Sack (2001) l'affirme : « les lieux ne peuvent exister sans nous. De même que nous ne pouvons exister sans les lieux ». Affirmer que le lieu est au cœur de plusieurs réseaux entre aussi en résonance avec la question du « lieu en train de se faire » paraphrasant ainsi le principe de Bruno Latour de rendre compte de « la science en train de se faire » (Latour, 199). Aussi, le géographe ne se contente pas de

⁵ L'acronyme CNEF sur la carte désigne le Conseil National des Evangéliques de France mis en place en 2005 à l'initiative de la Fédération Evangélique de France, de manière à mieux représenter les Evangéliques et les Pentecôtiste, notamment auprès des autorités publiques ;

travailler sur un lieu constitué, mais il peut montrer comment ce dernier est le résultat d'un certain nombre de controverses, de conflits et de résolution de conflits. C'est particulièrement vrai dès lors qu'il s'agit de lieux de culte. Le terrain du géographe n'est donc plus seulement les marqueurs du religieux dans l'espace mais en plus le processus de production de ces marqueurs.

Les réseaux dont le lieu de culte constitue un point de rencontre fonctionnent à plusieurs échelles : à l'échelle locale, il s'agit d'étudier le lieu et ses interactions avec l'environnement urbain proche, avec les riverains et les autorités municipales. A une échelle supérieure, on s'intéresse aux relations entretenues avec d'autres églises, que ce soit en Ile de France ou dans d'autres pays. Cette manière de considérer le lieu dans un rapport avec l'échelle mondiale est caractéristique des réflexions menées par des géographes comme Doreen Massey (1994 et 1995). Un de ses questionnements porte précisément sur la possibilité d'existence d'un « global sense of place ». Ce « sens⁶ global du lieu » implique selon Massey de ne pas concevoir le lieu comme un objet statique, mais davantage comme un processus, de ne pas décider de limites a priori du lieu, de ne pas assigner une identité unique au lieu, et enfin de comprendre le caractère unique du lieu en lien avec les interactions qu'il entretient avec l'extérieur (Massey, 1994).

Cette manière de voir est tout à fait importante en ce qui concerne les lieux de culte, en particulier ceux qui appartiennent à des dénominations transnationales, car bien souvent le lieu fonctionne à une échelle internationale du fait de connections à d'autres lieux ou espaces de référence. Ainsi la Redeemed Christian Church of God de Saint-Denis possède dans sa salle de culte un système audio-vidéo permettant de suivre en temps réel les enseignements du pasteur fondateur de l'église au Nigéria.

Travailler sur le lieu de culte implique de ne pas rester en dehors mais de tenir compte d'une micro-géographie des lieux de culte au sein de l'espace culturel. Ici, le travail empirique sur le terrain s'enrichit considérablement des apports de l'anthropologie spatiale (Low & Lawrence-Zuniga, 2003) ou encore des incursions de certains géographes dans les espaces domestiques (Staszak, 2001, Staszak et Collignon, 2003). Si la micro-géographie peut parfois mettre mal à l'aise elle est pertinente si elle n'en reste pas à une simple description des lieux, mais si elle s'efforce de mettre en relation les dispositifs spatiaux et les pratiques qui s'y déroulent. Dans le cas des églises évangéliques et pentecôtistes on peut ainsi étudier les interactions entre les espaces disponibles (espace ressource), les manières dont les communautés les aménagent (appropriation et transformation) et les pratiques religieuses qui ont lieu (performance). C'est dans ce cadre là que des auteurs ont articulé les dimensions rituelles de la religion et les espaces et les lieux dans lesquels ces rites prennent place (Smith, 1987 ; Grimes, 1999).

⁶ Je traduis ici par « sens » et non par « sentiment » comme il aurait été possible de le faire. La manière dont Doreen Massey use du terme “sense” ne renvoie pas directement à un affect particulier de la part de celui qui fait l'expérience du lieu comme pourrait le suggérer le terme de sentiment.



Figure 5



Figure 6

Les photos ci-dessus illustrent bien la manière dont les communautés s'installent dans des locaux qui étaient autrefois des ateliers ou des entrepôts, les aménagent et en font des espaces culturels. On remarque par ailleurs que les deux salles de culte sont organisées de la

même manière, avec une partition nette de l'espace entre une estrade d'où le pasteur parle (position centrale du pupitre) et l'assemblée. L'attention portée au mobilier donne souvent de précieuses indications sur les ressources des communautés visitées. Ici, on retrouve dans les deux cas des chaises en plastic, plutôt bon marché. Dans certaines églises, il y a des écrans géants permettant de projeter les textes des lectures et des chants. Ce qui est finalement intéressant dans l'étude de ces espaces culturels c'est de voir comment ils sont le produit d'une esthétique et de normes évangéliques et pentecôtistes présentes partout, et comment ces normes sont actualisées d'une manière propre et unique par une communauté.

Conclusion

Durant cette présentation de la « géographie des religions » et de la manière dont elle pose de manière originale le rapport au terrain, j'ai montré comment l'articulation entre l'objet et le terrain n'allait pas de soi et que c'était souvent des manières de faire disciplinaires qui orientaient l'analyse.

J'ai également essayé de montrer en quoi l'objet n'était pas statique mais connaissait des fluctuations et des évolutions dans le temps, et comment l'objet invitait à développer un nouveau rapport au terrain, à l'image de ce que peuvent faire des anthropologues comme Albert Piette et Elisabeth Claverie.

Enfin, ma troisième partie esquissait des pistes de réflexions autant sur l'objet que sur le terrain, en montrant en quoi les communautés évangéliques et pentecôtistes offrent une bonne occasion au chercheur de prendre pour point de départ les spécificités de l'objet et de se laisser guider, dérouter et surprendre à l'occasion de son propre travail de terrain.

Références bibliographiques

- BEBBINGTON D. (1989). *Evangelicalism in Modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s*, London, Unwin Hyman.
- BERTRAND J.-R. (1997). « Eléments pour une géographie de la religiosité », in *Norois*, n° 174.
- BONNEMAISON J. (1996). *Gens de la pirogue et gens de la terre*, Paris, ORSTOM Editions.
- CALLON M. (2006) « Sociologie de l'acteur-réseau ». In Akrich M., Callon M., Latour B., *Sociologie de la traduction: textes fondateurs*, Paris, Editions de l'Ecole des Mines.
- CHAMUSSY H. (1992). « Religions dans le monde » in Bailly A. (et al.), *Encyclopédie de la Géographie*, Paris, Economica.
- CLAVAL, P. (1992). « Le thème de la religion dans les études géographiques » in *Géographie et cultures*, n° 2.
- CLAVERIE E. (1990). « La Vierge, le désordre, la critique » in *Terrain*, n° 14, p. 60-75.
- CLAVERIE E. (2003). *Les guerres de la Vierge: une anthropologie des apparitions*, Paris Gallimard.
- DEBIE F., VEROT P. (1991). *Urbanisme et art sacré: une aventure du 20ème siècle*, Paris, Critérian.
- DEJEAN F. (2006). *Dimension et inscription spatiale des églises évangéliques et pentecôtistes*, Mémoire de M2, Lyon, ENS-LSH.
- DEFFONTAINES P. (1948). *Géographie des religions*. Gallimard, Paris.

- DORY, D. (1993). « Introduction bibliographique à la géographie des religions » in *Social Compass*, t. 40, n° 2, p. 291-300.
- FALAH G.-W., Nagel C. (eds.) (2005). *Geographies of Muslim Women: gender, religion and space*, New-York, The Guilford Press.
- GRIMES R. L. (1999). « Jonathan Z. Smith's theory of ritual space », in *Religion*, t. 29, p. 261-273.
- HERVIEU-LEGER D. (2001). *Le Pèlerin et le Converti: la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- LATOUR B. (1989). *La science en action*, Paris, La Découverte.
- LATOUR B. (2006). *Changer de société: refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, Paris.
- MASSEY D. (1994). *Space, place, gender*, Cambridge, Polity Press.
- MASSEY D., JESS P. (1995). *A Place in the world?*, Oxford, Oxford University Press.
- OAKES T.S., PRICE P. L. (2008). *The Cultural Geography Reader*, London, Routledge,.
- PIETTE A. (2002). *Le fait religieux: une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- PIETTE A. (2000). *La religion de près: l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- RACINE J.-B., WALTHER O. (2003). « Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré » in *L'Information géographique*, t. 67, n° 2, p. 193-221.
- SACK R. (2001). "Place, Power, and the Good". In P. Adams, S. Hoelscher and K. Till (eds.), *Textures of place: exploring humanist geographies*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 233.
- SAUER C. (1925), *The Morphology of landscape*, in *University of California Publications in Geography*, t. 2, n° 2, p. 19-53.
- SMITH J. Z. (1987). *To take place : toward theory in ritual*, Chicago, Chicago University Press.
- SOPHER D. (1967). *Geography of religions*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- STASZAK J.-F. (2001). « L'espace domestique: pour une géographie de l'intérieur » in *Annales de Géographie*, N°620, p. 339-363.
- STASZAK J. F., COLLIGNON B. (2003). *Espaces domestiques. Construire, habiter, représenter*. Paris, Bréal.
- STODDARD R., PROROK C. (2003). "Geography of religion and belief systems". In G. Gaile G. and Willmott C. (eds.), *Geography in America at the dawn of the 21th century*, New-York, Oxford University Press, p. 759-768.
- TUAN Y.-F. (1974). *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes and values*, Englewood, Prentice Hall.
- TUAN Y.-F. (1977). "Visibility: the creation of place" in Y.-F. Tuan (ed.), *Space and place: the perspective of experience*, London and Minneapolis, University of Minnesota Press.