HAL
open science

Introduction - Les lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux: cadre théorique et perspectives contemporaines depuis les Suds

Pierre-Yves Trouillet, Maud Lasseur

To cite this version:

Pierre-Yves Trouillet, Maud Lasseur. Introduction - Les lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux: cadre théorique et perspectives contemporaines depuis les Suds. Les Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux, 2018, 69 (274). halshs-01804212

HAL Id: halshs-01804212

https://shs.hal.science/halshs-01804212v1

Submitted on 30 Jun 2018

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.

Les Cahiers d'Outre-Mer
Revue de géographie de Bordeaux

274 | Juillet-Décembre
Prier aux Suds - Des lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux

Introduction

Les lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux : cadre théorique et perspectives contemporaines depuis les Suds

Places of worship between religion, territory and mobility : theoretical framework and contemporary perspectives from the south

Pierre-Yves Trouillet et Maud Lasseur

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/com/7928
ISSN : 1961-8603

Éditeur
Presses universitaires de Bordeaux

Édition imprimée
Date de publication : 1 juillet 2016
Pagination : 5-38
ISSN : 0373-5834

Distribution électronique Cairn

Référence électronique
Pierre-Yves Trouillet et Maud Lasseur, « Introduction », *Les Cahiers d'Outre-Mer* [En ligne], 274 | Juillet-Décembre, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 06 juin 2018. URL : http://journals.openedition.org/com/7928

© Tous droits réservés

Les Cahiers d'Outre-Mer, 2016, n° 274, p. 5-38

INTRODUCTION

Les lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux : cadre théorique et perspectives contemporaines depuis les Suds

Pierre-Yves Trouillet[1], Maud Lasseur[2]

Partir en pèlerinage, bâtir de grands temples, installer de petits autels au bord des routes, s'y arrêter le temps d'une prière, ces quelques pratiques rappellent autant la propension humaine à ancrer le religieux dans l'espace que celle de se déplacer pour l'expérimenter. Les innombrables lieux de culte de toutes dimensions et au cœur de pratiques plus ou moins routinières confirment cette propriété commune qu'ont les lieux du religieux à se placer entre fixation et mise en mouvement de la religion. L'objectif de ce dossier est précisément d'étudier le rôle joué par les lieux de culte dans ces articulations entre territorialisation et mobilité, deux processus qui caractérisent l'inscription du fait religieux dans l'espace des sociétés.

Nous choisissons de parler de lieux de culte et de « lieux *du* religieux » plutôt que de « lieux religieux » à l'instar du positionnement adopté par l'anthropologue Mathieu Claveyrolas et le géographe Rémy Delage (2017) au sujet des territoires du religieux dans les mondes indiens. L'intention est de bien se démarquer des discours cherchant à définir des lieux et des territoires par leur prétendue nature religieuse (pour ne pas dire « sainte » ou « sacrée[3] ») et qui essentialisent ainsi les faits religieux et ces espaces, au

1. Chargé de recherche au CNRS, PASSAGES (UMR 5319), pierre-yves.trouillet@cnrs.fr

2. Docteure en géographie, PRODIG (UMR 8586) – CPGE Montpellier, maud.lasseur@gmail.fr

3. Pour une analyse critique des théories de la sacralité des lieux, voir l'article de J.-P. Albert (2000). Sossie Andézian (2010 : 201) rappelle également que le caractère sacré d'un lieu n'est « pas consubstantiel à son site » mais qu'il « résulte d'un ensemble d'opérations » sociales – y compris rituelles – visant à le distinguer de son environnement.

point d'en faire des arguments potentiellement mobilisables pour légitimer des crispations identitaires et des disputes intercommunautaires et territoriales pouvant conduire à des affrontements. En nous intéressant ici « simplement » aux espaces où *ont lieu* des pratiques religieuses – les lieux de culte, voire les lieux *du* culte –, nous considérons à l'inverse que tout espace du religieux est avant tout un construit social en permanente invention. Les ruines de lieux de culte rappellent cette évidence, pourtant souvent oubliée, que les lieux du religieux sont irréductibles à la pratique sociale. Dans le même ordre d'idées, nous proposons également de parler de « mobilités *du* religieux », et cela avec d'autant plus d'intérêt que cette expression permet de désigner à la fois les mobilités géographiques concernées par le fait religieux (telles que les voyages rituels, les circumambulations, les processions, les pèlerinages, les migrations) et les mouvements[4] de groupes et d'individus entre plusieurs religions (butinage, pluralité, conversion, acculturation, transculturation, invention, syncrétisme, etc.).

Le contexte actuel invite tout particulièrement à l'analyse du fait religieux à l'aune des lieux, à l'interface des territoires et des mobilités. L'intensification et l'accélération des flux, des circulations, des échanges et des migrations de toutes sortes entraînent en effet des reconfigurations profondes des « paysages » du religieux à travers le monde (Levitt 2007, Bava et Capone 2010), qui complexifient profondément les enjeux de la production[5], des pratiques, et des représentations des lieux du religieux. Des temples hindous côtoient des mosquées dans les rues de Paris, de Londres ou de Toronto, des Occidentaux partent en retraite shamanique dans la forêt amazonienne, des pasteurs d'églises pentecôtistes brésiliennes et coréennes recrutent dans les villes africaines, des moines bouddhistes et des missionnaires mormons transitent dans les aéroports internationaux, et des musulmans partagent des sanctuaires avec des juifs et des hindous dans les mondes méditerranéen et indien alors que, par ailleurs, de nombreux lieux de culte font régulièrement l'objet d'attentats. Dans un tel contexte, on en vient logiquement à s'interroger sur la production, la perception, la pratique et le vécu des lieux de culte, qui sont pris dans de multiples enjeux et processus de territorialisation et de mobilité. Un tel contexte nous rappelle aussi que les lieux, les territoires et les religions ont ceci de commun de ne pas être des entités stables (Zwilling 2015) mais des constructions sociales dynamiques et mouvantes, constamment travaillées dans le creuset des sociétés et de leurs changements.

4. Voir notamment les travaux de Danièle Hervieu-Léger (2001).

5. Telle que pensée par Henri Lefebvre (1974), à savoir la production d'espaces à la fois construits, conçus, perçus et vécus.

À l'heure où le « terrorisme religieux » et la « crise des migrants » produisent de surcroît des visions dramatiques des rapports entre les religions, les territoires et les mobilités, et où ils alimentent différents discours populistes au sein des sociétés occidentales, ce dossier propose d'interroger le religieux dans les sociétés contemporaines des « Suds » et les territoires investis par leurs migrations en observant au contraire le tissage ordinaire du religieux par les sociétés, tel qu'il se dévoile ou se recompose dans les lieux, au gré des pratiques et des mobilités. Les religions sont donc appréhendées ici à la fois comme systèmes normatifs et pratiques sociales quotidiennes. À partir de cas d'études croisant des religions et des terrains divers, et avec une attention particulière portée à l'espace des sociétés, l'ambition de ce dossier est de comprendre et d'évaluer dans quelle mesure les lieux de culte au sens large (espaces rituels de toutes dimensions, lieux saints, lieux de pèlerinage, de prière, d'étude religieuse, centres communautaires, etc.) sont au cœur de dynamiques et d'enjeux territoriaux et migratoires profondément renouvelés par les transformations contemporaines des modes de croire, d'adhérer, de pratiquer et de circuler à travers les frontières des territoires mais aussi des grandes familles religieuses établies. Si l'ancrage du religieux dans des lieux particularisés est un phénomène éminemment territorial, les mobilités qui s'opèrent dans, vers et autour de ces lieux sont nombreuses, autant spatiales que spécifiquement religieuses. Quel est alors le rôle des lieux de culte dans la fixation territoriale et la mise en mouvement du religieux, de ses fidèles et de ses acteurs ? Comment les mobilités – tant spatiales que religieuses – produisent-elles des lieux de culte ou en réinventent-elles régulièrement les contours, pratiques et représentations ? Comment les lieux de culte s'inscrivent-ils dans les territoires à l'ère de la mobilité ? Et que nous apprend en retour l'analyse des lieux de culte sur les dynamiques religieuses, sociales et territoriales des sociétés des Suds, et plus largement sur notre monde ?

S'intéresser à ces questions et à ces dynamiques à partir des sociétés des Suds ou des territoires gagnés par leurs ressortissants en situation de migration ou de diaspora ne revient pas à postuler qu'il existerait une quelconque spécificité de ces sociétés dont on sait, par ailleurs, combien le regroupement sous l'appellation générique de « Sud(s) » pose problème (Gervais-Lambony et Landy 2007). Il s'agit plutôt de réunir un ensemble de réflexions susceptibles de concerner une très large pluralité de foyers, de traditions et de fabriques du religieux, qui doit permettre de rendre compte d'une multitude de modes de production, de pratiques et de représentations des lieux de culte possiblement révélatrices d'enjeux et de dynamiques concernant l'ensemble du monde contemporain, sans pour autant prétendre à une quelconque exhaustivité. Le choix assumé du pluriel pour parler *des* Suds a ainsi pour intention d'insister sur l'évidente diversité d'un tel ensemble géographique, qui, bien qu'artificiel,

s'avère être un laboratoire particulièrement stimulant pour étudier et comprendre les lieux du religieux dans toute leur complexité.

Une double réalité contemporaine invite également à s'intéresser aux Suds pour questionner le religieux. D'une part, on assiste bel et bien au glissement progressif du centre de gravité des grandes religions monothéistes vers les Suds, pour des raisons démographiques (comme pour le christianisme) et/ou politiques, en raison du décentrement postcolonial des grands foyers missionnaires hors d'Occident. D'autre part, les sociétés non-Occidentales ont souvent connu un processus plus limité de sécularisation (Gauchet 1985) et ont dû expérimenter de façon plus ancienne et ouverte des modèles de cohabitation interreligieuse dont il n'est pas inutile d'interroger la diversité et les originalités à une période où les métropoles des Nords sont elles aussi marquées par une rapide pluralisation religieuse, liée notamment à des mouvements migratoires issus des Suds (voir notamment l'article de J. Gidoin dans ce volume). Ce dossier plaide d'ailleurs pour une prise en compte des Suds nullement cloisonnée en termes d'espaces et de terrains d'analyse, mais au contraire très attentive aux diverses relations entre Suds et Nords ou entre Sud et Sud (échanges, circulations, contacts, etc.), afin de rendre compte le mieux possible de la complexité et de l'hybridité des situations dans lesquelles les acteurs religieux et les fidèles sont aujourd'hui impliqués.

Différents travaux ont déjà porté sur les processus de fondation, d'individualisation et de sacralisation des lieux de culte (Halbwachs 2008 [1941], Détienne 1990, Iogna-Prat et Veinstein 2005, Andézian 2010), comme sur les logiques de territorialisation et de mise en mouvement du religieux, mais rarement de manière conjointe et frontale. C'est précisément l'intention de ce dossier, qui propose d'étudier les lieux de culte non seulement pour eux-mêmes mais aussi pour les informations que leur analyse apporte plus largement sur les territoires et les mobilités du religieux dans lesquels ils s'insèrent. Bien conscients que les lieux de culte n'ont pas tous ni partout les mêmes formes, configurations, valeurs et significations, nous ne proposons pas ici un examen comparatif des différentes manières d'articuler les lieux de culte, les territoires et les mobilités du religieux à travers les Suds. Dans cette introduction, nous partons plutôt de plusieurs constats et propositions qui nous semblent légitimer le choix des lieux de culte comme angle d'analyse privilégié pour la nécessaire prise en compte des dimensions spatiales des faits religieux. Cette réflexion nous amènera, dans un second temps, à préciser les définitions des territoires et mobilités du religieux, pour finalement défendre l'intérêt de leur mobilisation conjointe, en dépit de leur apparente contradiction, pour l'analyse du fait religieux en général et des lieux de culte en particulier.

Les perspectives générales tracées dans cette introduction sont suivies de neuf articles qui constituent le véritable cœur du dossier, auquel ont accepté de contribuer une douzaine de géographes, historiens, anthropologues et sociologues. À partir de terrains d'études variés et nourris de perspectives théoriques multiples, les auteur(e)s ayant participé à cette réflexion contribuent à démontrer l'intérêt d'une approche spatiale transdisciplinaire des lieux du religieux. Chaque article permet d'éclairer des logiques de fonctionnement d'un ou de plusieurs lieux de culte dans leur contexte singulier. Ensemble, ces neuf articles démontrent l'utilité d'une réflexion globale sur ces lieux situés à l'interface du mouvement et de l'ancrage du fait religieux dans l'espace des sociétés.

I – Le lieu de culte comme angle d'analyse

Choisir les lieux de culte, sous leurs multiples formes, pratiques, dimensions et configurations, comme angle d'analyse, c'est placer délibérément l'espace des sociétés au cœur du questionnement. C'est en effet sur le religieux comme fait social et spatial que porte ce dossier, dont l'entrée « par les lieux » permet de penser le religieux non seulement à partir des formes (locales) qu'il prend sur le terrain, mais aussi à travers son inscription plus large dans des sociétés, des territoires, des réseaux qui lui confèrent ses valeurs et significations.

1 - Religion et société dans les sciences sociales : l'espace au centre des débats

La prise en compte des dimensions spatiales (géographiques) dans l'étude des rapports entre religion et société connaît un réel engouement dans les sciences sociales depuis les années 1990[6], en raison de l'influence du « tournant spatial » (Soja 1989 ; Massey 2005) puis du « tournant de la mobilité » (Hannam *et al*. 2006, Cresswell 2006, Sheller et Urry 2006). Au-delà des paradigmes qui se succèdent et se complètent, c'est surtout l'importance de l'espace comme enjeu[7] majeur pour l'analyse du champ religieux qui ressort de ces travaux, et cela avec autant de vigueur du côté des recherches récentes sur les rapports entre religion et mondialisation (Bava et Capone 2010, Obadia 2014) que dans celles, plus classiques, observant les

6. Décennie marquée par la parution de plusieurs ouvrages et articles de référence. Voir notamment les travaux de Détienne (1990), Kong (1990), Park (1994), Vincent *et al.* (1995), Bertrand et Muller (1999).

7. À ce sujet, on rappellera avec Christine Chivallon (2000 : 299), non seulement l'indispensable « reconnaissance d'une socialité à l'œuvre dans tout dispositif spatial », mais aussi que l'espace des sociétés est à la fois « outil sémique », « médiateur des relations sociales », « enjeu » et « objet/schème des représentations mentales ».

faits religieux aux échelons locaux, régionaux ou nationaux (Vincent *et al.* 1995, Schlemmer 2012, entre autres).

Malgré la position *a priori* privilégiée de la géographie pour négocier de tels « tournants », on remarquera qu'aucun véritable courant de géographie des religions, du religieux ou de la religiosité n'a pour autant émergé ces dernières décennies, en dépit des vœux et des tentatives de plusieurs géographes[8] et de la croissance notable du nombre de travaux sur le religieux publiés par des géographes ces dernières années[9], notamment en France. Ce n'est pas tant l'occasion manquée par la géographie de se faire une place au sein des « *religious studies* » qui importe ici, mais le fait que l'espace des sociétés apparaisse désormais comme étant quasiment incontournable dans l'étude des faits religieux. L'anthropologue Lionel Obadia résume parfaitement la situation en constatant que « les questions que pose la géographie […] ont, de manière surprenante (ou pas) été replacées au premier plan de l'agenda des études religieuses. Les géographes des religions, longtemps discrets et marginalisés, inspirent maintenant les changements théoriques et méthodologiques que connaît le champ des études religieuses […]. Et dans le même temps, après des décennies de stagnation dans une inertie conceptuelle, surtout due aux visions essentialistes de l'« espace » dans l'étude des religions, les problématiques géographiques [du religieux] sont devenues quasiment incontournables. Les dimensions spatiales des dynamiques religieuses contemporaines (telles que les mobilités, les conquêtes, les conflits, etc.) ont acquis une visibilité incroyablement obsédante » (*ibid.* : 201 notre traduction). Le grand nombre de travaux de sociologues et d'anthropologues traitant des dimensions spatiales du religieux, paru ces deux dernières décennies, ne dit pas autre chose et confirme combien l'espace est un enjeu majeur pour la compréhension des faits religieux et pour les acteurs religieux eux-mêmes (Hervieu-Léger 2002, Knott 2005).

Le fait que les objets, les approches et les méthodes des géographes se soient ainsi imposés dans l'étude du religieux en sciences sociales démontre plus largement le caractère fédérateur de l'analyse des rapports entre religion, espace et société, touchant à la fois à la compréhension des faits religieux et à celle de l'organisation et de l'usage de l'espace des sociétés dont les régimes de territorialités et de mobilités sont de surcroît en pleine recomposition. C'est d'ailleurs à la profusion de matériaux collectés par les anthropologues, sociologues, historiens et géographes, puis à l'exploitation comparative des

8. Notamment Le Bras (1945), Kong (1990, 2001 et 2010), Park (1994), Bertrand (1997), Racine et Walther (2003).

9. Plusieurs revues de géographie ont ainsi consacré bon nombre d'articles et de dossiers portant sur le fait religieux ces vingt dernières années, telles que *Journal of Cultural Geography, Progress in Human Geography, Géographie et Cultures, Carnets de Géographes* et *L'Information Géographique*.

données et des perspectives, que l'on doit certaines des meilleures avancées sur la question[10]. Ce dossier, qui rassemble les contributions de plus d'une douzaine de chercheurs issus de ces différentes disciplines, s'inspire de tels apports et positionnements, considérant que seule la pluridisciplinarité peut prétendre analyser les lieux et les espaces du religieux dans toute leur complexité.

2 - De la prière au lieu de culte

Parmi les innombrables pratiques et formes de vie religieuse des sociétés humaines, le fait de prier apparaît comme l'une des plus partagées. Pour reprendre les termes de Pierre Antoine Fabre (2010 : 957), quel que soit le contexte social et religieux considéré, « les divinités changent, les médiateurs tout autant, les communautés aussi […] mais reste une invocation, l'interpellation d'un absent attendu, la conjuration d'une violence redoutée ». Pour autant – et malgré son titre – ce n'est pas seulement la prière, comme geste ou comme discours, qui intéresse ce dossier, mais toutes les pratiques sociales localisées du religieux. La prière ne s'exprime-t-elle pas toujours dans la relation sociale, s'agissant généralement de la reprise multiforme « d'un énoncé que l'on postule partagé et qui ne s'adresse à son destinataire qu'en vertu de cette communauté » (*ibid.* : 956) ?

À ce sujet, Marie Miran-Guyon souligne très utilement dans son article sur l'islam en Afrique de l'Ouest que la prière y est devenue un marqueur à tel point central de l'identité sociale islamique, qu'un musulman y est d'abord défini comme « quelqu'un qui prie ». Mais en interrogeant plus précisément « la grammaire spatiale » de la prière et de la mosquée au regard des rites et de leur inscription dans différents espaces urbains d'Abidjan, l'auteure montre aussi et surtout combien le lieu de culte est une institution tout aussi importante que la prière dans l'islam, permettant d'inscrire la communauté de fidèles « dans un territoire dynamique qui la façonne autant qu'elle le produit ».

Davantage que sur la prière, c'est plus largement sur le culte et sur ses lieux d'usage que ce dossier propose de réfléchir. Le culte peut être défini comme l'ensemble des pratiques (prière, offrande, sacrifice, procession, possession, extase, musique, danse, transe, etc.) qu'un groupe religieux accomplit pour rendre hommage à un être « supérieur », d'origine divine ou humaine, généralement dans un lieu réservé à de tels actes (Prescendi 2010). Ainsi le culte réunit-il les mythes, les rites et les sites associés à un être ou à un ensemble d'êtres, ainsi que les pratiques et les représentations individuelles et collectives qui lui sont liées. Et dans la mesure où il *a lieu* dans et par

10. Voir notamment Vincent *et. al.* (1995) ainsi que, pour l'Asie du Sud, Berti et Tarabout (2009), et Claveyrolas et Delage (2017).

l'espace, que celui-ci soit envisagé comme cosmos, topographie religieuse, cadre de rituels ou comme scène et produit du monde social, le culte englobe tout un ensemble de pratiques, dynamiques et phénomènes socio-spatiaux, sur lesquels porte le présent volume.

On précisera également que, considéré au sens large, « le concept de culte est utilisé pour désigner tous les moments de la vie religieuse d'une communauté » et qu'il englobe ainsi « des pratiques qui ne font pas partie directement d'une procédure rituelle » (*ibid.:* 215). Aussi, si l'on définit préférentiellement les lieux de culte comme des endroits où un rite est adressé à un ou plusieurs dieux, saints, prophètes, ancêtres, génies, démons, animaux et autres êtres « non-humains », pour reprendre le terme développé notamment par Philippe Descola (2005)[11], on ne négligera pas pour autant les lieux d'étude, de formation religieuse et de vie communautaire, ainsi que les lieux de rassemblements rituels ponctuels, investis notamment lors de fêtes religieuses, qui sont autant de lieux forts où s'exprime et se partage le culte, où se produit et se reproduit la sociabilité religieuse. Ces derniers soutiennent d'ailleurs fortement l'idée que les lieux *du* culte peuvent prendre place partout, que l'espace et les territoires sont toujours en jeu par le culte et que la mobilité spatiale traverse les pratiques.

Les lieux de culte ne concernent donc pas seulement des espaces marqués par un édifice ou un bâtiment, mais des lieux aux physicalités et aux régimes de visibilité très divers, hétérogènes, incluant même des lieux à la matérialité éphémère, constitués le seul temps d'un rite ponctuel. Dans l'hindouisme sud-indien par exemple, des autels temporaires sont composés et pratiqués seulement une fois l'an en lisière des villages pour négocier avec des divinités malveillantes rôdant aux alentours. De plus, si de nombreuses traditions religieuses procèdent par localisation, fondation et ancrage de lieux de culte (Détienne 1990, Andézian 2010), et par la composition de différentes gammes d'agencements et de maillages territoriaux (pensons notamment aux églises et aux paroisses), de telles opérations ne sont pas pour autant universelles comme l'ont montré notamment les travaux dirigés par Marcel Détienne[12]. L'investissement temporaire mais reconduit de lieux publics lors de processions, telles que celles conduites à l'occasion de Pâques ou de fêtes hindoues, ou lors de prières musulmanes de fin de ramadan (*îd el-fitr*[13]), montre également qu'une même religion peut associer différentes formes de

11. À la suite de Bruno Latour et Michel Callon.

12. Les études réunies par Marcel Détienne (1990) ont notamment montré que l'idée de fondation de lieu de culte n'existait pas dans l'Inde védique, qu'elle est peu présente dans la culture japonaise, et que certains Indiens forestiers de l'Amérique du sud n'ont aucune attache locale, leur territoire étant déplaçable (donc mobile).

13. Voir par exemple, la photo en couverture de ce volume.

matérialité des lieux du religieux, allant du lieu de culte formellement institué à l'espace moins fonctionnellement défini de la rue, selon une temporalité dépendante des calendriers religieux. Ce n'est donc pas seulement l'édifice ou l'autel qui fait le lieu de culte, mais davantage le rassemblement collectif (des corps) dans un espace destiné à la pratique d'un culte, et ce de manière tant fréquente qu'éphémère.

En portant ainsi l'attention sur les lieux de culte au sens large, nous avons donc souhaité ne pas limiter l'analyse aux seuls lieux saints – ces lieux « où souffle l'esprit » (Albert 2000), à la réputation extraordinaire et suscitant des pratiques peu fréquentes, voire exceptionnelles – pour considérer tous les lieux d'expression du religieux, sous leurs déclinaisons les plus remarquables comme les plus ordinaires, aux pratiques les plus rares comme les plus routinières. Il s'agit donc d'étudier conjointement des lieux d'une grande diversité, tant sur le plan de la fréquence de leur pratique, que sur celui de leur matérialité la plus élémentaire (mosquées, églises, temples, tombeaux de saint, autels de rue ou de domicile, cimetières, lieux de formation, espaces « autres » investis lors de fêtes religieuses, etc.), de leur degré de prestige (de l'audience locale au rayonnement international), de l'argument de leur consécration (environnement naturel ou évènement mythique particuliers), de leur situation (rurale ou urbaine), ou de leur portée sociale (œcuménique, communautaire, ethnique, genrée, de caste, etc.). Nous choisissons même d'inclure les lieux saints au sein de la catégorie plus large et englobante des lieux de culte, considérant d'une part que des cultes y sont toujours effectivement rendus, et d'autre part que la distinction wébérienne entre le prêtre et le prophète, respectivement associés au lieu de culte (« pôle du sacerdoce », *ibid.*) et au lieu saint (« pôle prophétique »), ne saurait nous prévenir d'étudier ensemble ces deux types d'espaces rituels, tous deux valorisés selon une perspective religieuse.

Parler de lieux de culte ou de lieux du religieux plutôt que de lieux saints ou sacrés permet en outre de moins insister sur les prétendues qualités intrinsèques aux sites de ces lieux particularisés, comme le proposait notamment Mircea Eliade, que sur les communautés qui s'y rassemblent et sur la panoplie d'acteurs qui les coproduisent. Les historiennes Olivia Andkpo *et al.* (2015 : 194-195) rappellent à ce sujet que les « lieux de culte ne peuvent être considérés indépendamment des communautés qui les aménagent, qui les fréquentent, qui les font vivre et qui peuvent, par leur simple rassemblement, les créer ». Mais au-delà de la seule communauté religieuse, observer le fait religieux par les lieux de culte, c'est pouvoir (et devoir) traiter plus largement de tous les acteurs participant à la fabrique sans cesse réinventée de la vie religieuse locale, tout en ayant bien conscience que leurs visions et leurs intérêts ne convergent pas nécessairement. Dresser une typologie de ces acteurs relève

de la gageure. Ainsi les fondateurs de lieux de culte jouent-ils un rôle majeur et complexe, celui d'implanter un lieu du religieux dans un nouveau territoire, souvent grâce à de subtiles négociations avec les autorités locales, et dans une tension parfois vive entre autochtones et migrants. Pour autant, il n'est pas sûr que ces « spécialistes » – missionnaires ou « planteurs d'église » – aient un rôle si éminent face à celui que jouent les simples fidèles, tant à travers leurs migrations vers de nouveaux territoires à la suite, par exemple, de l'ouverture d'une route, qu'à travers leurs usages et pratiques quotidiens dans un lieu d'installation, seuls susceptibles de construire un ancrage durable. C'est ce que montre par exemple le texte de Koudbi Kaboré prenant pour objet d'étude la fondation de lieux de culte chrétiens dans une ville de tradition musulmane, Dori, au Burkina Faso. Les différentes contributions de ce dossier prennent ainsi soin de s'intéresser à toute une gamme d'acteurs, tant locaux (riverains, fidèles réguliers, institutions religieuses, commerçants, promoteurs, autorités locales) qu'extérieurs aux localités des lieux de culte (pèlerins, touristes, diaspora, autorités régionales et nationales, dirigeants politiques, etc.).

De l'acteur au sujet il n'y a qu'un pas – notamment méthodologique – que ce dossier n'hésite pas à franchir, car le fait religieux, bien qu'éminemment social, est une expérience ô combien personnelle, voire intime. Par leurs intentions personnelles, ce sont les individus qui vivent et font vivre les lieux de culte, qui les pratiquent, les expérimentent et les produisent sans cesse, les intégrant de fait dans leurs espaces vécus et leurs territorialités individuelles jusqu'à leur éventuel abandon. Inspirés par une nécessité méthodologique très attentive aux comportements, discours et motivations individuelles des différents acteurs des lieux de culte, plusieurs auteur(e)s des textes réunis ici donnent ainsi la parole aux gens « du terrain », sujets agissants dans la fabrique et l'usage des lieux du religieux. Si Dionigi Albera et Manoël Pénicaud nous livrent les propos de pèlerins explicitant leurs pratiques de la synagogue de la Ghriba sur l'île de Djerba en Tunisie, Sophie Bava rapporte quant à elle les discours de plusieurs acteurs religieux impliqués dans la création récente d'un lieu de formation chrétien au Maroc, tandis qu'Alice Degorce, Aude Nikiema et Honorine Sawadogo rapportent pour leur part les paroles de mères de jumeaux qui mendient autour des mosquées de Ouagadougou, rappelant judicieusement que les pratiques sociales se nouant dans les lieux de culte sont parfois éloignées des motivations religieuses, ou encore au carrefour de plusieurs mondes religieux, en particulier pour les plus démunis.

3 - Des lieux pour eux-mêmes et au-delà

Malgré tout l'intérêt que représente l'étude du religieux à l'échelle globale, notamment au vu de l'ampleur des phénomènes de migration, de

transnationalisation ou de mondialisation culturelle, l'analyse empirique des faits religieux appelle forcément à un recours au lieu, au local, et cela pour au moins trois constats principaux. D'une part, en raison de l'évidence que les pratiques rituelles et cultuelles prennent place dans des lieux – et qu'elles nécessitent donc des lieux pour être conduites ; ensuite, parce que nombre de lieux du religieux sont au cœur d'enjeux voire de conflits sociaux et politiques ; enfin, parce que ce qui se joue dans les lieux du religieux informe plus largement sur les enjeux des sociétés qui les produisent et sur les forces à l'œuvre dans le fonctionnement des territoires et des réseaux dans lesquels ils s'inscrivent.

Les pratiques et les représentations religieuses reposent amplement sur les lieux (Mary 2009). Même les travaux récents sur les mobilités et la transnationalisation du religieux qui étudient notamment différents phénomènes de « dé-territorialisation » (Basch *et al.,* 1994)[14] pour traiter des reconfigurations du religieux par la mondialisation et les migrations vont dans ce sens, en particulier parce que les pertes d'ancrages territoriaux dues aux mobilités spatiales sont généralement suivies de processus de reterritorialisation ou de relocalisation, procédant notamment par le religieux (Capone 2004, Trouillet 2012). Pour contrebalancer l'éloignement du territoire et des lieux de culte de référence, différentes reproductions ou réinventions de discours, de pratiques et de lieux permettent de ré-ancrer dans de nouveaux espaces ce qui a été déterritorialisé, amenant d'ailleurs à considérer les effets des mobilités inter- et transnationales plutôt en termes de production de lieux. La contribution de Sophie Bava au sujet du lieu de formation chrétien récemment fondé à Rabat à destination des futurs responsables religieux originaires d'Afrique subsaharienne, ainsi que celle de Jérôme Gidoin sur la création de la grande pagode bouddhiste d'Evry par la communauté vietnamienne, ou encore celles de Julie Picard et de Koudbi Kaboré, au sujet des églises de migrants chrétiens dans des villes à majorité musulmane du Caire et de Dori (Burkina Faso), sont particulièrement évocatrices de cette production de lieux du religieux. Et si les environnements se dématérialisent de plus en plus en raison de l'importance prise par internet dans les sociétés contemporaines, et que cette tendance lourde influence aussi fortement le champ religieux (O'Leary 1996, Roy 2002), il reste assez difficile d'imaginer des religions sans aucune attache locale telle que les lieux de culte, les lieux saints, les lieux de pèlerinage, ou tout autre endroit où peuvent *avoir lieu* les différents rites religieux, comme ceux qui jalonnent la vie humaine (naissance, mariage, funérailles, notamment). Certes le télévangélisme, apparu dans le christianisme nord-américain dans les années 1930, a gagné l'Amérique latine et l'Afrique, et se retrouve aussi

14. Sur ce terme, voir notamment Bash L., Glick-Schiller N., Szanton Blanc C., *Nations Unbound. Transnational Projects, Post-colonial Predicaments and deterritorialized Nation-States*, Gordon and Breach, Longhorne, 1994.

désormais dans d'autres religions (comme l'hindouisme) tandis que l'on a désormais glissé vers un « cyber-évangélisme » voire vers des approches scientifiques faisant de l'internet, un nouveau lieu de culte (Hackett 2005) ; pour autant le religieux ne semble pas pouvoir s'affranchir totalement du lieu concret, bien au contraire. Sossie Andézian (2010 : 11) considère d'ailleurs que « pour diffuser ou imposer de nouvelles idées religieuses, politiques ou culturelles, les hommes ont besoin de les matérialiser en les raccrochant à des lieux ». Plus largement, les lieux de pèlerinage continuent d'attirer des foules (Chiffoleau et Madoeuf 2010, Chevrier 2016), comme en témoignent les pèlerinages emblématiques à La Mecque (plus de 2 millions de pélerins pour le hajj en 2017) ou de la Kumbh Mêlâ hindoue (plus de 100 millions en 2013). Les lieux de culte plus ordinaires continuent pour leur part de rythmer la vie des fidèles de toutes confessions et de contribuer à la définition de sentiments d'appartenance et d'identité, comme le montrent la plupart des contributions du dossier.

De nombreux lieux du religieux sont aussi pris dans des enjeux, des crispations et des frictions interconfessionnelles pouvant prendre des formes violentes. Dans les Suds comme dans les Nords, à l'époque contemporaine comme par le passé, les exemples ne manquent malheureusement pas. Plusieurs lieux de culte analysés dans ce dossier ont d'ailleurs fait l'objet d'attentats terroristes, tels que la synagogue de la Ghriba de Djerba étudiée par Dionigi Albera et Manoël Pénicaud, qui a fait l'objet d'un attentat-suicide en 2002 attribué à l'organisation terroriste Al-Qaïda et où une certaine anxiété demeure. C'est aussi le cas du mausolée de la ville de Sehwan (Pakistan) étudié par Rémy Delage, qui, en raison de ses fortes consonances soufie et chiite, a été la cible en février 2017 d'un attentat meurtrier revendiqué par une branche régionale de Daech[15]. Mais si des crispations interconfessionnelles peuvent se cristalliser autour de lieux de culte, il ne faut pas pour autant perdre de vue que certaines relation interconfessionnelles – éminemment plus apaisées – participent à l'invention permanente de la vie sociale et rituelle de ces lieux, allant jusqu'à modifier, voire à profondément transformer leurs usages, notamment à travers la coexistence de pratiques et de représentations religieuses différentes, parfois contradictoires, voire concurrentes mais pas nécessairement. Comme tout espace et tout construit social, les lieux du religieux ne sont pas immuables, mais des entités dynamiques en dépit de leur apparente fixité auquel leur ancrage local pourrait laisser croire. Les tensions autour de lieux du religieux ne débouchent ainsi pas nécessairement sur des situations identiques, mais sur toute une gamme de configurations de rapports intercommunautaires, allant du conflit ouvert à la reconnaissance mutuelle.

15. État Islamique-Khorassan (voir l'article de Rémy Delage).

Le mausolée de Sehwan, aujourd'hui visité par des pèlerins tant sunnites que chiites mais aussi hindous, de même que la synagogue de la Ghriba de Djerba, pratiquée de longue date par des musulmans, en constituent deux parfaits exemples, montrant que des oscillations entre partage et confrontation s'opèrent pour un même lieu au cours du temps. En outre, Rémy Delage souligne également qu'avant de devenir un important lieu de pèlerinage soufi (notamment durant la période préislamique), le site de Sehwan était un important lieu de culte hindou, ce qui témoigne plus largement – à l'instar de la mosquée-cathédrale de Cordoue en Espagne fondée sur un ancien temple romain, ou encore de la basilique Sainte-Sophie d'Istanbul – des possibles transformations progressives des affiliations religieuses des lieux de culte en raison des coprésences ou successions d'autorités sur un même site historiquement « chargé » d'héritages religieux et de valeurs symboliques aux yeux des sociétés.

En tant que produits de représentations collectives et de dynamiques tant sociales que territoriales, les lieux du religieux ont aussi la capacité de traduire des enjeux sociaux et territoriaux – et donc forcément politiques – plus généraux. Au-delà d'un simple jeu d'échelles, Michel Foucault (1984 [1967]) a par exemple bien montré que la signification sociale d'un lieu s'exprime pleinement par son « emplacement » et ses voisinages au sein du territoire et de la société, et que les « hétérotopies » – ces « lieux autres » dont font partie les lieux de culte – peuvent être dotées d'une fonction de médiation de divers rapports de pouvoir et de relations à l'altérité au sein d'une société. Différents travaux ont ainsi démontré qu'en raison de leur puissante valeur symbolique, les lieux de culte pouvaient aussi servir d'espaces de mise en scène de résistances ou de revendications politiques dépassant le cadre strict du lieu pour concerner le territoire dans lequel il s'insère, à l'image par exemple, en Inde, des « basses » castes hindoues (*dalits*) qui pénètrent dans certains temples leur étant interdits pour afficher leur contestation des différentes discriminations dont elles sont régulièrement l'objet. Plus qu'une instrumentalisation du religieux par le politique, il faut surtout y reconnaître l'attestation de la force symbolique des lieux de culte et leur capacité à signifier des enjeux sociaux qui les transcendent. En contexte pluriconfessionnel (notamment urbain), les lieux de culte peuvent également informer sur les modes de cohabitation interreligieuse et sur les partages cultuels du territoire – leur diversité et leur gestion pouvant alors être à l'image de celle qui caractérise la société locale. L'article de Koudbi Kaboré est particulièrement explicite quant à l'expression « par les lieux » du rapport de force interreligieux dans la ville de Dori, où « la topographie du religieux confère une centralité à l'islam et une marginalité (relative) au christianisme » et où « la domination religieuse et politique de l'islam sur le christianisme est aussi perceptible par la monumentalité ». Les

gradients en matière de tolérance/intolérance religieuses observables dans et autour de certains lieux de culte peuvent ainsi révéler la nature des rapports interreligieux au sein de la société et du territoire envisagés. En s'intéressant au lieu de formation chrétien récemment fondé à Rabat, Sophie Bava montre ainsi comment la migration de chrétiens d'origine sub-saharienne a conduit les autorités marocaines « à interroger la diversité religieuse sur leur territoire dans une optique résolument plus africaine » et comment elles ont « toléré et accompagné » la pluralisation religieuse sur leur territoire. Pluralisation religieuse, coexistences, partages, pluralismes cultuels, syncrétismes, collaborations, crispations, exclusions, ségrégations, destructions des lieux de culte, etc. apparaissent ainsi comme des révélateurs signifiants des équilibres et déséquilibres locaux en matière de cohésion sociale et territoriale.

II - Territoires et mobilités du religieux : des lieux de culte entre ancrage et mouvement

1 - Pour une prise en compte conjointe des territoires et des mobilités du religieux

Les lieux sont également très utiles à l'étude des faits religieux parce qu'ils ont pour propriété géographique et anthropologique d'être au cœur d'une dialectique majeure à l'œuvre dans l'inscription dans l'espace des sociétés des faits sociaux en général et du religieux en particulier : celle mettant en jeu l'ancrage et la mobilité (Barrère et Rozenholc 2018). En effet, malgré leur apparente contradiction, la fixité et le mouvement ne s'excluent nullement mais vont de pair pour fonctionner de concert dans la vie et la production des lieux du religieux, en s'articulant dès les premières pratiques rituelles. Cela se vérifie, par exemple, dès la fondation des lieux de culte qui nécessite des déplacements pour qu'ils soient « découverts », fondés, consacrés et ancrés localement, ou encore dans le cadre des diverses déambulations rituelles ayant lieu dans (circumambulations) et autour (processions) de ces lieux. Cela se confirme aussi et surtout, bien sûr, lors du pèlerinage, dont le fondement repose précisément sur le déplacement des fidèles vers un lieu fixe. L'article de Rémy Delage montre même que la mobilité est doublement à l'origine du lieu de pèlerinage soufi de Sehwan, puisque son site stratégique était d'abord un carrefour de circulations diverses (marchandes et militaires, notamment) et que le saint dont le mausolée fait aujourd'hui l'objet du pèlerinage était lui-même un personnage itinérant particulièrement mobile à l'échelle régionale. Le concept de « territoire circulatoire », élaboré par Alain Tarrius (1993) au sujet

de migrations économiques et appliqué ici au phénomène pèlerin par Rémy Delage, est un autre exemple significatif de l'utilité d'une telle combinatoire.

Cette tension paradoxale entre mobilités et territoires du religieux est particulièrement frappante lorsqu'on l'observe au prisme des rapports entre local et global mais aussi aux niveaux régionaux et nationaux. Dans un récent bilan sur l'étude des rapports entre les « nouvelles » géographies des religions et la mondialisation, Lionel Obadia a ainsi très justement remarqué que « si d'un côté les religions semblent être affectées par la fluidité sociale, politique et spatiale que leur impose la mondialisation (ou à laquelle elles participent pleinement), d'un autre côté ces mêmes traditions religieuses historiques et autres nouveaux mouvements religieux semblent être amenés (dans une certaine mesure) à se replier au sein de communautés et de territoires. Alors que notre époque est présentée comme celle du nomadisme (des individus comme de leurs croyances), elle est aussi celle des démarcations et des replis dans des identités et des territoires » (Obadia 2014 : 148-149 notre traduction). Les nombreux exemples contemporains de situations d'intensification de replis communautaires ou nationaux, ou de rigidification des frontières identitaires et politiques, semblent en effet aller à l'encontre de l'image d'un monde « ouvert et fluide permettant la circulation des êtres humains, des cultures, des croyances et des formes de culte, qui est [pourtant] présentée comme la nouvelle situation dans laquelle la religion évolue » (*ibid.* : 150).

Si l'idée d'une mondialisation à la fois génératrice d'ouverture (par l'amplification et l'accélération des mobilités, flux et échanges) et de replis territoriaux (renouveau des mobilisations identitaires s'exprimant à travers régionalismes, populismes et nationalismes) est désormais largement acquise, il reste à étudier, d'une part, en quoi les lieux de culte peuvent constituer une entrée particulièrement éclairante pour observer cette dialectique et, d'autre part, combien les lieux de culte en sont les produits. À l'articulation de la construction de l'identité et de la territorialité religieuses, d'un côté, mais aussi partie prenante de réseaux de circulation, d'accueil et de socialisation de populations migrantes, le lieu de culte peut être un site d'observation privilégié de tels mouvements, tout particulièrement dans les territoires de pluralisme religieux (régions d'interfaces anciennes comme le Proche et le Moyen-Orient, les Balkans, l'Afrique subsaharienne, le Monde indien… ou villes d'immigration pluri-confessionelle). Dans ces espaces de coprésence de majorités et minorités religieuses, les lieux de culte sont non seulement des témoins mais, plus encore, des catalyseurs soit de l'amélioration soit, à l'inverse, de la dégradation d'une situation socio-politique à l'échelle d'un territoire plus vaste. En Inde, la volonté nationaliste hindoue d'effacer l'influence pluriséculaire de l'islam a largement gagné en visibilité à partir de

la destruction spectaculaire, en 1992, de la mosquée Babri d'Ayodhya datant du XVIe siècle, tandis qu'en Suisse, en 2009, la majorité de la population a approuvé la loi contre la construction de minarets promue par l'Union Démocratique du Centre, parti de droite populiste. On retrouve ainsi la capacité d'action, performative, des lieux de culte que l'on ne saurait envisager comme des cadres neutres des pratiques religieuses, mais bien comme des portions d'espace au cœur d'enjeux potentiellement forts et dont la présence a des « effets » marquants en termes de représentations des territoires (Bourdieu 1993) et donc de dynamiques sociales et politiques.

Pour autant, l'analyse de l'enchâssement des lieux de culte dans des logiques de territorialisation et de mobilité ne peut se limiter à des enjeux seulement politiques, comme le démontrent notamment différents textes de ce recueil. L'article de Julie Picard, en particulier, illustre combien les églises missionnaires, reconverties dans l'assistance et l'accueil des migrants africains au Caire, « ne peuvent être assimilées aujourd'hui à de simples lieux de passage ou de transit », mais doivent être comprises comme « des lieux d'ancrage » impliqués dans des « processus de territorialisation ». L'auteure montre à quel point le religieux et ses lieux d'usage peuvent autant intervenir dans la gestion de la migration (notamment en tant que ressource sociale et communautaire pour les migrants) et dans les dynamiques de re-territorialisation post-migratoire, au point de participer à la production de nouveaux territoires. Ces migrants subsahariens sont en effet parvenus à « construire de véritables centralités territoriales » à partir de certaines églises, en installant progressivement autour d'elles « leurs logements, leurs emplois, leurs commerces, leurs associations, leurs lieux de loisirs, leurs réseaux de transport et ainsi accroître leur visibilité dans la ville ».

La prise en compte conjointe des processus apparemment opposés de l'ancrage et de la mobilité invite donc à une approche complexe mobilisant des méthodes tant statiques que dynamiques, que les configurations contemporaines du fait religieux – ainsi fondées sur des liens dialectiques entre fixité et mouvement, mais aussi très ouvertes aux processus de transnationalisation et de diversification des appartenances, nous allons le voir – amènent forcément à considérer. Par sa position d'interface entre territorialisation et mobilité du religieux, le lieu de culte rend possible l'examen de cette articulation fondamentale, alors que sa propre analyse ne peut en ressortir qu'enrichie. Interroger les lieux de culte au prisme de ces deux logiques doit ainsi permettre de voir combien ils en sont les produits, comment ils s'y insèrent, mais aussi quels sont les effets des mobilités spatiales et religieuses sur les lieux de culte (et leur multiplication/diversification), comment ces mobilités s'inscrivent spatialement dans les lieux vers lesquelles elles convergent, comment les

lieux interviennent dans la construction des territoires et territorialités. Les deux sections qui suivent explicitent plus précisément les expressions de « territoires » et de « mobilités » du religieux au regard de leurs relations aux lieux de culte afin de préciser de tels processus. Leur présentation est livrée en deux temps uniquement pour des raisons de clarté, sachant combien les territoires et les mobilités du religieux ne sont aucunement cloisonnés, pour être au contraire totalement enchâssées et interdépendants.

2 - Lieux et territoires du religieux

À rebours d'une vision fixiste et statique, voire essentialiste, des territoires du religieux, c'est une approche résolument processuelle et attentive aux dynamiques sociales (notamment politiques) traversant constamment les sociétés, qui est ici défendue et illustrée par les contributions du dossier, amenant à raisonner à la fois en termes de territoires (produits jamais définitifs) et de territorialisation (processus). Les fondations de lieux de culte ressortent quant à elles, de la bibliographie existante, comme ayant une importance majeure dans les processus de territorialisation – bien que les idées de fondation et de territoires, pour être extrêmement répandues, ne soient pas pour autant universelles, nous l'avons dit. La territorialisation religieuse est alors généralement pensée comme un processus « d'ancrage au sol ou d'enracinement d'un système de sens », procédant par « l'appropriation d'un territoire dans un espace géographique donné », puis par « la constitution d'un lieu consacré », à laquelle s'ajoutent progressivement « l'invention d'une tradition lui conférant une légitimité, le choix d'une figure tutélaire et/ou d'une figure éponyme, l'élaboration d'une doctrine ou d'un ensemble rituel (ou le rattachement à une doctrine et à un ensemble rituel existants), la formation d'une communauté de fidèles, [puis] sa transformation en lieu de mémoire (Andezian 2010 : 11) ». Le lieu de culte est donc, dans la majorité des cas, constitutif du territoire du religieux. Ainsi dans les prophétismes africains contemporains, par exemple, la sacralisation de l'espace apparaît-elle inséparable des révélations qui ont « surgi » en un ou plusieurs lieux (Barbier, 1995), lieux qui pourront ensuite, en fonction de la postérité du prophète, se constituer en centres de pèlerinage et de communautés capables d'intervenir dans de nouvelles logiques territoriales, ou bien retomber dans l'oubli.

La plupart des études interrogeant les rapports entre religion, espace et société reposent sur l'hypothèse que « le religieux, sous toutes ses formes, concourt à l'organisation de la société, à l'organisation des communautés d'habitants à différentes échelles, à leur territorialité et plus généralement à l'organisation de l'espace » (Bertrand et Muller, 1999 : 12). Différents travaux ont ainsi démontré que la prise en compte des faits religieux pouvait contribuer

« à la compréhension des processus de territorialisation », notamment parce que la religion peut constituer un outil social et symbolique permettant aux sociétés de « penser », d'« organiser » et de « contrôler » les territoires (Dory in Vincent *et al.* 1995 : 367 et suivantes), ainsi ponctués de lieux forts, fondateurs ou interdits, érigés en « géosymboles » (Bonnemaison, 1981).

Les études les plus récentes montrent également que le territoire du religieux ne doit pas seulement être pensé comme une portion d'espace appropriée par une communauté religieuse, ni comme un « simple témoin, support matériel ou produit de l'action conjointe du social et du rituel » (Claveyrolas et Delage 2017 : 25). Différentes avancées théoriques sur le concept territorial, telles que celles proposées entre autres par les géographes Guy Di Méo (1998), Bernard Debarbieux (2003) ou Véronique Dupont et Frédéric Landy (2010), amènent plutôt à considérer le territoire du religieux comme un construit social résultant de la projection d'une identité sur un espace, capable de participer à la fabrique sans cesse réinventée des identités, des représentations et des pratiques religieuses, en tant que scène des actions individuelles et des relations sociales véritablement active et performative au sein de la société. Les différentes contributions de ce dossier montrent ainsi que si les dynamiques sociales, notamment religieuses, participent à l'agencement et au réagencement des territoires, les dynamiques territoriales contribuent également à la (re)composition des pratiques religieuses et des identités des individus et des groupes sociaux, en particulier lors des moments de rupture (politique, économique, religieuse, migratoire, etc.). De plus, en tant que théâtre et enjeu des relations sociales véhiculant les normes et les valeurs religieuses d'une société, le territoire du religieux peut également être vu comme un « dispositif spatial […] participant pleinement à la structuration de l'espace des sociétés sur un plan politique, en tant qu'instrument de l'action et médiateur des relations de pouvoir » (Claveyrolas et Delage 2017 : *ibid.*). Le territoire – et c'est en cela qu'il intéresse l'étude des lieux de culte – dote ainsi les lieux d'un sens collectif plus complexe et affirmé que celui qui dépend de leur seul usage. Ce sens, c'est en quelque sorte celui de la logique d'emplacement foucaldienne (Foucault 1984 [1967]), déjà évoquée et définie comme l'organisation globale des lieux, qui trouvent leur véritable signification sociale dans leur agencement.

À ce titre, le territoire du religieux apparaît bel et bien comme une construction en mouvement, dont l'organisation évolue au rythme et en miroir des changements sociaux, démographiques et idéologiques, et sous l'impulsion d'un jeu plus ou moins complexe d'acteurs. Cette dynamique socio-spatiale s'observe particulièrement bien dans les villes des Suds à la croissance démographique récente, où l'arrivée de migrants de diverses

régions du pays a notamment obligé les acteurs religieux locaux à repenser la pluralité religieuse urbaine en produisant un nouveau maillage de paroisses (au sens de territoires d'encadrements des fidèles par une juridiction religieuse) et de lieux de culte permettant la prise en charge des migrants récemment installés en ville (voir notamment l'article de Koudbi Kaboré). Dans nombre de villes africaines, les dignitaires chrétiens ont pris conscience ces dernières décennies de la nécessité de repenser l'Église au prisme de l'urbain, en rupture souvent avec les modèles missionnaires d'encadrement, et ont ainsi créé des paroisses urbaines et des lieux de culte nouveaux afin de répondre aux besoins rituels et sociaux de néo-citadins généralement soucieux de suivre un culte dans leur langue d'origine. Dans les villes du Golfe de Guinée, les dignitaires musulmans ont plus récemment œuvré, ces dernières années, à la création d'immenses mosquées monumentales dans des villes où l'islam restait jusqu'alors minoritaire et peu visible, comme le montre bien, dans ce volume, l'étude de Marie Miran-Guyon sur Adibjan. Cette évolution peut s'expliquer par l'accès à d'importants financements issus des pays du Golfe mais témoigne aussi de nouvelles conceptions sur le rôle de la mosquée dans la ville, souvent dans un jeu de mimétisme avec les cathédrales et temples monumentaux des chrétiens. En France, les mêmes questions de territorialisation du religieux se sont posées aux bâtisseurs des villes nouvelles, promoteurs d'un nouvel urbanisme mais contraints de répondre aux demandes d'une population résidente multiculturelle et multireligieuse ; la ville nouvelle d'Evry a ainsi vu se construire, en quelques années, une cathédrale, deux synagogues, une mosquée et une pagode monumentale (voir l'article de Jérôme Gidoin), non sans susciter des tensions entre acteurs religieux et publics, et de nouveaux enjeux et modalités de dialogue et cohabitation interreligieux (Grémion 2012).

On remarquera en contrepoint que l'instrumentalisation des identités par des entrepreneurs politiques ou religieux focalise aisément sur le lieu de culte car celui-ci peut être, par sa visibilité, perçu tout à la fois comme le géosymbole d'une « pureté » territoriale fantasmée et le marqueur des supposées menaces pesant contre celle-ci. Qu'il s'agisse d'épisodes paroxystiques marqués par des politiques violentes visant au « nettoyage » du territoire (attentats contre des églises ou des mosquées, destructions pures et simples de lieux de culte comme lors des conflits en ex-Yougoslavie, en Afghanistan, au Mali, au Nord du Nigeria…) ou de signaux faibles, par exemple par des interventions visant à protéger le patrimoine et le paysage urbains des marqueurs visibles de l'altérité dans les villes (comme dans le cas de l'interdiction des minarets en Suisse), les lieux de culte s'affirment, sur le plan géopolitique, comme des lieux de polarisation qui gagneraient à être observés dans une approche davantage globale et comparative. En optant pour l'invisibilité et la standardisation, certains mouvements religieux semblent d'ailleurs faire le choix architectural

de la discrétion – comme les Témoins de Jéhovah, qui ont connu une longue histoire d'interdictions et dont les prédicateurs itinérants sont plus visibles, dans toutes les villes du monde, que leurs Salles du Royaume. Ainsi les lieux de culte nouent-ils, avec le territoire et la société d'ancrage, des interrelations aux modalités variées. Les études réunies dans ce dossier apportent différents éclairages sur ces interactions, sans pour autant prétendre à l'exhaustivité.

3 - Le religieux en mouvement : des mobilités spatiales…

Nous l'avons dit, ce dossier repose également sur la prise en compte des différentes formes de mobilités – tant spatiales qu'interconfessionnelles – qui traversent les faits religieux contemporains. L'intention est non seulement de mieux comprendre comment les lieux et les territoires du religieux sont reliés par des circulations de toutes sortes, mais aussi de mieux identifier comment l'espace intervient dans les dynamiques religieuses. Les études migratoires, en particulier, enrichissent considérablement les perspectives sur la question tout en la complexifiant, en mettant notamment en valeur des dynamiques de transnationalisation, de pluralisation, de métissage, d'éclatement et de recomposition du religieux, tant au niveau des dispositifs que des pratiques, et cela en interrogeant à la fois les mobilités spatiales (déplacement, diffusion) et les mobilités religieuses (butinage, conversion, invention, syncrétisme).

On ne saurait pour autant oublier que le religieux nourrit des liens forts avec la mobilité spatiale avant même d'être exporté par le fait migratoire. Outre le fait que la fondation d'un lieu de culte soit déjà le résultat d'un rassemblement, la pratique rituelle peut en elle-même et pour elle-même procéder par le déplacement dans l'espace. L'acte pèlerin, qui constitue l'une des plus anciennes formes de circulation fondée sur une motivation non-économique, en est l'illustration la plus exemplaire et demeure une pratique majeure de la religiosité contemporaine. En parallèle, d'autres formes de mobilités spatiales et rituelles sont également à prendre en compte, telles que les circumambulations, les processions (Claveyrolas 2010, Trouillet 2013), les itinérances monacales ou ascétiques (Bouillier 2008) et les voyages rituels (Schlemmer 2016) qui méritent tout autant d'attention pour appréhender les espaces du religieux dans tous leurs enjeux et diversité. La contribution originale de Camille Varnier montre par exemple que, pour les Guajiros du Venezuela, la mobilité rituelle consistant à exhumer leurs morts, temporairement enterrés dans les cimetières de la ville de Maracaibo où ils immigrent depuis le début du XXe siècle, pour les ré-inhumer dans leur territoire d'origine (la Guajira), joue un rôle fondamental dans la compensation de l'éloignement dû à la migration et dans les stratégies de préservation de l'identité territoriale. On comprend d'ailleurs ainsi que les mobilités rituelles ne sont pas déconnectées des logiques migratoires, pour

être au contraire de plus en plus intégrées dans différents jeux de circulations et de réseaux. Les pèlerinages, par leurs rayonnements nullement limités aux cadres nationaux, illustrent par exemple combien les mobilités transnationales investissent les lieux vers lesquelles elles convergent et comment elles participent à leur (ré-)invention permanente. Le pèlerinage à la synagogue de la Ghriba à Djerba, étudié par Dionigi Albera et Manoël Pénicaud et où des pèlerins issus de la diaspora juive tunisienne se rendent régulièrement, est un bon exemple de participation transnationale à la vie d'un lieu saint.

Ce sont toutefois les recherches sur les religions pratiquées en situation de migration ou de diaspora qui ont surtout retenu l'attention des études sur les mobilités géographiques du religieux (faits et acteurs) ces dernières années. Après avoir longtemps été limitée à la question de l'intégration, en particulier en France durant les années 1970-1980, « la religion des migrants » a effectivement acquis depuis une visibilité accrue dans les paysages urbains et académiques (Prévot 2012), conduisant à des recherches portant à la fois sur le rôle des migrations dans la diffusion et la production religieuse, et, réciproquement, sur la place du religieux dans les phénomènes migratoires[16] (Bava et Capone 2010, Bava 2011). Ces travaux ont surtout été menés à partir de trois angles principaux : un premier s'intéressant à la transnationalisation des religions (Van Der Veer 2002, Bastian *et al.* 2003, Agyriadis *et al.* 2012, Grannec et Massignon 2012), étudiée notamment au regard des phénomènes de diaspora, de circulations, de cosmopolitisme et de mondialisation du marché religieux ; un second qui se penche plutôt sur les individus et les groupes, sur leur aptitude à recomposer ou adapter les pratiques religieuses en migration ou en diaspora, et à transformer les paysages socio-religieux des pays d'accueil notamment par la production de nouveaux lieux de culte ; puis un troisième qui combine ces deux approches afin d'analyser conjointement les dispositifs, les pratiques et les « entreprises » religieuses dans les pays d'accueil et d'origine (Fourchard *et al.* 2005), à travers notamment la prise en compte des acteurs religieux.

Ces derniers jouent en effet un rôle essentiel dans la structuration des religions en migration et/ou transnationalisées, en particulier dans l'organisation des communautés religieuses locales et la réimplantation des lieux de culte. Mais on remarquera également qu'en retour, les lieux de culte et réseaux religieux transnationaux apparaissent aussi comme des ressources dans les trajectoires ascendantes et les stratégies de mobilité sociale individuelle de ces acteurs, allant des pasteurs « aventuriers » du pentecôtisme (Fancello, 2006), aux migrants devenus pasteurs ou fondateurs d'églises (*ibid.* ; Picard 2016 et

16. Voir également à ce sujet le programme ANR MIGRELI « Institutions religieuses et d'origine confessionnelle sur les routes de la migration africaine » coordonné par Sophie Bava (2009-2012).

son article dans ce volume), en passant par les imams et les prêtres hindous migrants qui travaillent dans les lieux de culte des diasporas sud-asiatiques (Mohammad-Arif 2004 ; Trouillet à paraître), les marabouts africains de Paris (Kuczynski 2003) et autres « entrepreneurs » religieux (Mary 2003, Coulmont 2013). Dans de nombreux cas en effet, comme dans les réseaux confrériques soufis (Triaud 2010) et au sein des nouvelles générations d'« arabisants » en Afrique (Bredeloup 2014), le fait de se rendre auprès d'un haut dignitaire religieux, d'étudier ou d'officier dans les lieux de culte et d'enseignement majeurs essaimés à l'étranger participe à la formation, à la légitimité voire à la fabrique du charisme des acteurs religieux, dans un processus où l'apprentissage, l'expérience professionnelle et la notoriété passent en partie par la mobilité. L'article de Sophie Bava sur la fondation récente de l'institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa à Rabat, à destination des futurs leaders religieux originaires d'Afrique subsaharienne, confirme ces tendances, tout en apportant de nouvelles conclusions très utiles sur la production religieuse en migration autour des lieux du religieux par de tels acteurs. Sophie Bava démontre en effet que dans ce nouveau lieu de formation religieuse, certains responsables sont en train de construire de véritables « théologies des migrations » et « théologies de la pluralité religieuse », c'est-à-dire des « productions religieuses engagées *in situ* » s'appuyant non seulement sur certains récits bibliques mais aussi sur le vécu migratoire de ces acteurs et les écrits de différents chercheurs travaillant sur ces questions.

Plus largement, les différentes études sur les religions en migration ont bien montré combien le religieux pouvait intervenir dans l'organisation (notamment en termes de réseaux) et dans la re-territorialisation de certaines diasporas ou populations migrantes, et cela notamment par la médiation des lieux de culte. Ceux-ci servent en effet fréquemment d'espaces de rassemblement et de solidarité communautaires, de lieux où s'organisent différentes d'activités socio-culturelles (voire économiques et politiques), et de marqueurs identitaires dans l'espace public (Saint-Blancat 1995, Bruneau 2004, Endelstein *et al.* 2010, Trouillet 2012, Berriane 2014). Pour autant, les lieux de culte établis en diaspora ou en situation de migration ne sont pas toujours à l'abri de tensions ou compétitions au sein même des communautés migrantes, en raison de la forte valeur symbolique, politique, voire économique[17] de ces lieux particuliers qui font l'objet de diverses donations, où les différences de statuts sociaux intracommunautaires sont régulièrement mises en scène, et où se joue la production de la mémoire communautaire[18]. L'article de Jérôme Gidoin montre par exemple très clairement que la grande pagode bouddhiste

17. Enjeux liés à « la politique du ventre » pour J.-F. Bayart (1989).

18. Pour le contexte de l'hindouisme en diaspora, voir notamment l'article de Manauguru et Spencer (2018).

construite à Evry par la communauté vietnamienne est non seulement un lieu de rassemblement communautaire et un géosymbole de la « vietnamité » produit en partie par divers réseaux transnationaux et influences de la diaspora vietnamienne, mais qu'il s'agit aussi d'un lieu de « luttes symboliques » entre acteurs intracommunautaires pour la « maîtrise de la mémoire collective légitime », notamment de la part d'associations militantes anticommunistes et antigouvernementales nostalgiques de l'ancienne République du Vietnam. Religion, transnationalisme, politique et mémoire se cristallisent ainsi autour de différents lieux produits en situation de diaspora.

De nombreux travaux ont également bien montré que les lieux cultuels s'inscrivent dans les « nouveaux rapports à l'espace » inventés par les diasporas et autres populations migrantes, et cela « autant dans leurs manières de se mettre en scène dans le paysage que par les pratiques des fidèles et par les formes de négociations originales qu'ils élaborent avec les pouvoirs publics » (Dejean et Endelstein 2013). Ces observations sont particulièrement valables en contexte urbain, les métropoles apparaissant alors comme des espaces-laboratoires où s'expérimente la gestion de la coprésence interconfessionnelle (voir en particulier dans le dossier les articles de S. Bava, K. Kaboré, J. Picard et C. Varnier, ainsi que Lasseur 2008 et 2016).

Ces différentes tendances sont particulièrement valables lorsque les migrants, en se déplaçant, conservent leur religion d'origine dans la société d'accueil, une situation représentée par plusieurs textes de ce recueil. Ce schéma participe d'une volonté de maintenir, en dépit de la migration, le faisceau de pratiques rituelles et sociales qui liait l'individu à son groupe d'appartenance initiale. Lorsque ce type d'attitude prime, on assiste effectivement à terme, dans la zone d'immigration, à un processus de diversification du paysage religieux par l'apparition de nouveaux lieux de culte et, potentiellement, à la formation d'espaces multiconfessionnels nouveaux entraînant d'autres types de relations entre migration et changement religieux.

4 - … aux mobilités religieuses

La migration est un moment particulièrement propice à la transformation des pratiques et des affiliations religieuses par l'incorporation des modes de penser, de pratiquer et de croire de plusieurs « mondes religieux » placés en contact. Si l'immigration participe à la diversification des paysages religieux locaux, notamment par la pluralisation des lieux cultuels, elle peut également amener les populations migrantes à diversifier leurs propres pratiques religieuses (et notamment celle des lieux de culte), ce qui peut potentiellement, mais pas nécessairement, conduire à l'abandon de l'affiliation religieuse d'origine pour adopter celle de la société d'accueil, dans une forme de mobilité

religieuse relevant de la « conversion migratoire » (Park 1994, Lasseur 2008). La sortie du territoire d'origine constitue souvent une césure forte, qui place les personnes et les groupes en situations d'individualisation et de réceptivité potentiellement exacerbées face au nouveau marché du religieux local, surtout si le lien qui l'unissait à la société de départ se délite.

Étudier les pratiques religieuses en migration ou en situation post-migratoire amène ainsi à s'intéresser également aux formes de mobilité ou d'hybridation religieuses générées par ces circulations et autres contextes de contact entre groupes et individus de confessions différentes. Les recherches menées sur ce sujet s'inscrivent à la croisée de travaux portant sur les dynamiques de mobilité religieuse (Hervieu-Léger 2001, Meintel et Le Blanc 2003, Chanson *et al.* 2014, Droz 2016, Droz *et al.* 2016), mais aussi de métissage et de créolisation religieuses (Benoist 1998, Capone 2010b, Claveyrolas 2017), de cosmopolitisme et de partage de lieux de culte. Dans de nombreux cas, c'est alors le rapport entre mobilité spatiale et mobilité religieuse qui est finalement étudié – que cela soit effectué de manière plus ou moins frontale (Bordes-Benayoun 2009, Bava et Picard 2014) – et qui concerne aussi très directement les lieux de culte.

On rappellera d'abord que, sur le temps long, les grandes migrations historiques sont inséparables de la production de nouvelles religiosités, de nouveaux cultes, et de nouveaux territoires d'ancrage, eux-mêmes sans cesse en mouvement. Le fait est bien connu en ce qui concerne l'extension, au Moyen Âge, des espaces de la chrétienté et de l'islam très au-delà de leurs foyers initiaux, sous l'effet des conquêtes et des mobilités marchandes, et qui ont donné à ces deux religions leurs infinies nuances locales mais aussi leurs espaces d'interface (Andalousie, Proche-Orient, Balkans, etc.). Il en est également ainsi des cultes afro-caribéens et afro-brésiliens (vaudou haïtien, santeria cubaine, candomblé brésilien, etc.) issus du contact à l'époque coloniale entre cultures amérindienne, africaine et européenne dans les plantations esclavagistes, mais aussi des hybridations religieuses indo-africaines nées également dans les plantations des anciennes colonies européennes (Mascareignes et Antilles) ou encore, au XXe siècle, des cultes du Cargo apparus en Mélanésie. Ces mondes religieux sont à la fois le produit d'amples migrations ayant suscité contacts, bricolages et métissages, et celui de la construction de nouvelles territorialités, qui s'illustrent, par exemple, dans les villes de Salvador de Bahia ou de La Havane. Dans la mondialisation contemporaine du religieux, ces territoires sont retravaillés aujourd'hui par de nouvelles relations avec les foyers d'origine et s'affirment également comme de nouveaux centres de « réexportation » des religiosités « nouvelles » vers l'Afrique ou l'Europe (Capone 2010b, Chanson *et al.* 2014).

S'intéresser aux rapports entre mobilités spatiales et mobilités religieuses à partir des lieux de culte conduit donc à étudier différentes situations de coexistence interreligieuse (voisinage), d'interpénétration (sociales et rituelles) et de conversion (inversion du rapport à l'Autre), liées aux négociations individuelles et collectives de la pluralisation[19] de l'offre religieuse. La diversification du marché religieux de la société d'accueil générée par l'immigration pourra en effet conduire à différents rapports interreligieux, allant de la coprésence imperméable jusqu'à la conversion et au syncrétisme, en passant par le partage de lieux de culte, le butinage (Soares 2009, Droz 2016, Droz *et al.* 2016) ou encore la pluralité religieuse (i.e. lorsqu'un individu ou un groupe adresse des cultes à des entités relevant de traditions religieuses considérées comme différentes). De telles situations invitent donc à repenser les frontières et les liens établis classiquement entre les pratiques des lieux de culte et les identités confessionnelles, qui s'avèrent plus ou moins labiles selon les cas. Les pratiques de lieux de culte hindous par des catholiques dans le contexte créole de l'île Maurice ou encore l'incorporation d'une figure musulmane (Nargoulan) dans l'hindouisme réunionnais constituent deux exemples frappants parmi tant d'autres.

Si la mobilité spatiale génère de la rencontre, la mobilité religieuse ainsi que la négociation du contact interreligieux ne sont pas seulement le fait de migrations. Un groupe religieux n'a effectivement pas nécessairement besoin de migrer pour être en situation de contact avec un autre groupe confessionnel, notamment à l'ère d'internet. En revanche, les lieux de culte – et de pèlerinage en particulier – sont au cœur de l'une des perspectives les plus stimulantes de ces dernières années sur le sujet. Le champ d'étude des lieux de pèlerinage pratiqués par des groupes de confessions diverses s'est en effet profondément renouvelé, délaissant progressivement le paradigme de la compétition et de la contestation (Eade et Sallnow 1991) qui considère ces espaces comme des arènes où s'opposent des discours contradictoires, révélateurs de différents types de conflits. Si cette approche des lieux de culte par la compétition reste appropriée dans de nombreuses situations, certains travaux récents s'intéressent à des configurations plus complexes, au premier rang desquelles se trouvent les sanctuaires dits « partagés »[20] par différentes communautés confessionnelles, qui peuvent aussi bien générer des situations de « tolérance antagoniste » (Hayden 2002) que de mixité sociale et religieuse remettant en question une vision des frontières interreligieuses hermétiquement fermées (Sila-Khan

19. Sur la pluralisation religieuse en Afrique, voir notamment le dossier coordonné par Lasseur et Mayrargue (2011).

20. On notera également qu'à l'heure où sont écrites ces lignes, s'engage un programme de recherche financé par l'Agence National de la Recherche, intitulé « Les lieux de culte partagés dans le sous-continent indien : interactions religieuses et rapport à l'Autre – I-SHARE » (2018-2021, coordonné par Aminah Mohammad-Arif, Christophe Jaffrelot, Laurent Gayer et Grégoire Schlemmer).

2004, Albera et Couroucli 2009, Bigelow 2010, Bowman 2012, Depret et Dye 2012, Barkan et Barkey 2014, Albera et Pénicaud 2017, Albera et Pénicaud ce volume[21]). Proposant des réflexions des plus utiles sur les notions de coprésence, de mixité, d'interpénétration, etc., l'analyse de ces lieux de culte pluriconfessionnels dévoile en effet des frontières de l'identité et des pratiques religieuses possiblement brouillées, et capables de mener à des situations de poly-appartenance – rappelant que les mobilités d'individus entre religions, d'un univers religieux à un autre, n'impliquent pas nécessairement l'abandon des pratiques antérieures et revisitant ainsi la notion même de communauté religieuse. L'article de Dionigi Albera et Manoël Pénicaud rappelle par exemple que l'espace méditerranéen est jalonné « de milliers de lieux saints marqués, souvent pendant de longues périodes, par l'interpénétration de traditions différentes » notamment parce que « chrétiens et musulmans étaient prêts à adresser leurs demandes aux sanctuaires administrés par l'autre religion, si ces derniers jouissaient d'une réputation d'efficacité ». Cette recherche d'efficacité pour répondre à un besoin ou un souhait particuliers (maladie, fertilité, prospérité, etc.) se retrouve au cœur de la pratique de nombreux lieux de culte partagés contemporains, à l'instar de la synagogue de la Ghriba de Djerba étudiée par ces auteurs, où les musulmans se rendent en nombre, montrant que la religiosité et le pragmatisme des fidèles peuvent l'emporter sur les délimitations des religions établies souvent imposées par des doctrines exclusives.

Enchâssés entre des logiques d'ancrage et de mobilité, ces lieux de pèlerinage partagés confirment une nouvelle fois tout l'intérêt théorique et méthodologique des lieux de culte pour appréhender l'empreinte et les enjeux du fait religieux dans l'espace des sociétés. Ils montrent à nouveau combien les lieux du religieux sont bien plus que de simples supports des pratiques religieuses : il s'agit de lieux majeurs d'interactions sociales, où les rapports sociaux sont constamment travaillés, structurés, réinventés et donnés à voir. Leur analyse est de ce fait éminemment utile, permettant de comprendre la société, les territoires et les réseaux dans lesquels ils s'intègrent et puisent tout leur sens social. Bien qu'elle soit loin d'épuiser l'examen des rapports entre religion, espace et société, l'analyse des lieux de culte présente ainsi l'avantage d'offrir un point d'entrée circonscrit, empirique et heuristique pour appréhender par l'espace les dynamiques sociales prises dans le jeu des faits religieux.

21. Dans leur article, Dionigi Albera et Manoël Pénicaud rappellent utilement que « ces travaux récents s'inscrivent notamment dans l'héritage intellectuel du savant anglais Frederick William Hasluck (1878-1920), qui dans les premières décennies du XXe siècle avait montré que les relations entre les groupes religieux de l'Empire ottoman tendaient à être symbiotiques ».

Bibliographie

Adankpo O. ***et al.***, 2015 - « Écrire l'histoire des relations entre lieux de culte et territoires. Jalons terminologiques et historiographiques ». *Hypothèses*, 2015/1 (18), p. 191-200.

Agyriadis K., Capone, S. ***et al***, 2012. *Religions transnationales des Suds : Afrique, Europe, Amériques*. Paris, IRD, L'Harmattan, 258 p.

Albera D. et Couroucli M. (dir.), 2009 - *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*. Arles, Actes Sud/MMSH.

Albera D. et Pénicaud M., (dir.), 2017. *Coexistences. Lieux saints partagés en Europe et en Méditerranée*. Arles, Actes Sud/MNHI.

Albert, Jean-Pierre, 2000 - « Des lieux où souffle l'Esprit », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 111, no. 3, pp. 111-123.

Andézian S. (dir.), 2010 - Fondations des lieux de culte, numéro thématique des *Archives de sciences sociales des religions*, [En ligne], 151 | juillet-septembre 2010, mis en ligne le 20 octobre 2010, consulté le 19 juillet 2017. URL : http://assr.revues.org/22306

Barbier J.-C., 1995 - « Les paroisses d'Afrique fondent-elles des communautés territoriales ? », in Bonnemaison, J., Cambrésy, L., Quinty Bourgeois L., (dir.), *Le territoire, lien ou frontière ? 1. Les territoires de l'identité*, Paris, L'Harmattan.

Barkan E., Barkey K. (eds), 2014 - *Choreographies of shared sacred sites. Religion and conflict resolution*, New York, Columbia University Press.

Barrère C., Rozenholc C. (dir.), 2018 - *Les lieux de mobilité en question. Acteurs, enjeux, formes, situations*. Paris, Karthala, 186 p.

Basch L., Glick-Schiller N., Szanton Blanc C., 1994 - *Nations Unbound. Transnational Projects, Post-colonial Predicaments and De-territorialized Nation-States*. Gordon and Breach, Langhorne.

Bastian J.-P., Champion F., Rousselet K., 2003 - *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan, 283 p.

Bava S., 2011 - « Migration-Religion Studies in France : Evolving Toward a Religious anthropology of Movement ». *Annual Review of Anthropology*, n° 40, p. 493-507.

Bava S., Capone, S., 2010 - « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement ». *Autrepart*, « Migrations et transformations des paysages religieux », n° 56, p. 3-16.

Bava S., Picard J., 2014 - « La migration, *moment* de mobilité religieuse ? Le cas des Africains au Caire ». *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires.* [En ligne], Numéro spécial | 2014, mis en ligne le 22 septembre 2014, consulté le 14 février 2017. URL : http://journals.openedition.org/cerri/1390

Bayart J.-F. (dir.), 1989 - « L'Argent de Dieu », *Politique africaine*, n° 35.

Benoist J., 1998 - *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*. Paris, Éditions du CTHS, 302 p.

Berriane J., 2014 - « Intégration symbolique à Fès et ancrages sur l'ailleurs : Les Africains subsahariens et leur rapport à la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî », *L'Année du Maghreb*, p. 139-153.

Berti D., Tarabout G. (dir.), 2009 - *Territory, Soil and Society in South Asia*. New Delhi, Manohar, 379 p.

Bertrand, J.-R., 1997 -, « Éléments pour une géographie de la religiosité », *Norois*, vol. 44, num. 174, pp. 215-233.

Bertrand J.-R., Muller C. (dir.), 1999 - *Religions et territoires*, Paris, L'Harmattan, 290 p.

Bigelow A., 2010 - *Sharing the Sacred : Practicing Pluralism in Muslim North India*. New York : Oxford University Press.

Bonnemaison J., 1981 - « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, n° 4, p. 249-262.

Bordes-Benayoun C., 2009 - « Cultes et rituels en mouvement », in Baby-Collin, V., *et al.* (dir.), *Migrants des Suds*. Marseille, IRD Éditions, Presses universitaires de la Méditerranée.

Bouillier V., 2008 - *Itinérance et vie monastique. Les ascètes Nath Yogis en Inde contemporaine*. Paris, Éditions de la MSH.

Bourdieu P., 1993 - « Effets de lieu », in Bourdieu P. (dir.), *La misère du monde*. Paris, Le Seuil, collection Points/Essais, p. 249-250.

Bowman G. (ed.), 2012 - *Sharing the Sacra : The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*. New York, Berghahn, 196 p.

Bredeloup S., 2014 - « Étudiants arabophones de retour à Ouagadougou cherchent désespérément reconnaissance ». *L'Année du Maghreb*, 11 | 2014, p. 57-78.

Bruneau M. 2004 - *Diasporas et espaces transnationaux*. Paris, Anthropos.

Capone S., 2004 - « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation ». *Civilisations*, vol. 51, n° 1-2, p. 9-22.

——, 2010 - « Religions « en migration » : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale ». *Autrepart*, n° 56, p. 253-259.

——, 2010b - *Searching for Africa in Brasil : Power and Tradition in Condomblé*. Durham, Duke University Press.

Chanson P., Droz Y. *et al.* (dir.), 2014 - Mobilité religieuse. *Retours croisés des Afriques aux Amériques*. Paris, Karthala, 248 p.

Chevrier M.H., 2016 - *Pratiques et valeurs spatiales, pèlerines et touristiques : grands et petits lieux de pèlerinage aujourd'hui*. Thèse de doctorat en géographie, Université de Lyon.

Chiffoleau S., Madoeuf N. (dir.), 2010 - *Les pèlerinages au Moyen Orient et au Maghreb, Espaces publics, espaces du public*. Damas, Presses de Sciences Po, 602 p.

Chivallon C., 2000 - « D'un espace appelant forcément les sciences sociales pour le comprendre », in Lévy J., Lussault, M., *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*. Paris, Belin.

Claveyrolas M., 2010 - « Construire un espace à part. Circulations rituelles et territoires sacrés à Bénarès », in Dupont V. & F. Landy (dir.), *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*. Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha », n° 27, p. 41-71.

——, 2017 - *Quand l'hindouisme est créole. Plantation et indianité à l'île Maurice*. Paris, Éditions de l'EHESS, 342 p.

Claveyrolas M., Delage R. (dir.), 2017 - *Territoires du religieux dans les mondes indiens : Parcourir, mettre en scène, franchir*. Paris, Éditions de l'EHESS, 340 p.

Coleman S., **Eade J., (eds.)**, 2004 - *Reframing Pilgrimage : Cultures in Motion*. Londres et New York, Routledge, 197 p.

Coulmont B., « Tenir le haut de l'affiche : analyse structurale des prétentions au charisme », *Revue française de sociologie*, 2013/3 (Vol. 54), p. 507-536. URL : https ://www.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-2013-3-page-507.htm

Cresswell T., 2006 - *On The Move. Mobility in the Modern Western World*. London, Routledge.

Debarbieux, B., 2003 - « Territoire », dans *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, J. LEVY & M. LUSSAULT dir. Paris, Belin, p. 910.

Dejean F., Endelstein L., 2013 - « Approches spatiales des faits religieux : jalons épistémologiques et orientations contemporaines ». *Carnets de Géographes*, vol. 6. URL : http://www.carnetsdegeographes.org/carnets_debats/debat_06_01_Dejean_Endelstein.php

Depret et Dye, 2012 - *Partage du sacré. Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles.* Fernelmont, Éditions EME.

Descola P., 2005 - *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, 800 p.

Détienne M. (dir.), 1990 - *Tracés de fondation*. Louvain-Paris, Peters, 329 p.

Di Méo, G., 1998 - *Géographie sociale et territoires*, Paris, Nathan, 320 p.

Droz Y., 2016 - « Les métamorphoses de la mobilité. Du schème migratoire au butinage religieux ». In Séraphin G. (dir.), *Religion, guérison et forces occultes en Afrique : le regard du jésuite Éric de Rosny*. Paris et Yaoundé, Karthala et PUCAC, p. 113-126.

Droz Y., Soares E. *et al.*, 2016 - « La mobilité religieuse à l'aune du butinage ». *Social compass*, vol. 63-2, p. 251-267.

Dupont V. et F. Landy (dir.), 2010 - *Circulation et territoire dans les mondes indiens contemporains*. Paris, Éditions de l'EHESS, Collection Purushartha, n° 28, 340 p.

Ead J., M. Sallnow (eds.), 1991 - *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, NY, Routledge.

Endelstein L., Fath S., Mathieu S., (dir.), 2010. - *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration*. Paris, L'Harmattan, 220 p.

Fabre P.A., 2010 - « Prière », in Azria R. et Hervieu-Léger D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, PUF, p. 955-958.

Fancello S., 2006 - *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris, IRD-Karthala, 378 p.

Foucault, Michel, 1984 (1967). « Des espaces autres. » Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, in A*rchitecture, Mouvement, Continuité*, n° 5 (1984), p. 46-49.

Fouchard L., Mary A., Otayek, R. (dir.), 2005 - *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. Ibadan, Paris, IFRA-Karthala, 538 p.

Fourchard L., 2002 - *De la ville coloniale à la cour africaine. Espaces, pouvoirs et sociétés à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta) – fin e siècle-1960*. Paris, L'Harmattan, 428 p.

Gauchet M., 1985 - *Le Désenchantement du monde*. Paris, Gallimard, 480 p.

Gervais-Lambony P., Landy F., 2007 - « Introduction ». *Autrepart*, vol. 1, n° 41, p. 3-14.

Grannec C., Massignon B. (dir.), 2012 - *Les religions dans la mondialisation. Entre acculturation et contestation*. Paris, Karthala, 180 p.

Grémion C., 2012 - *Les religions dans la ville d'aujourd'hui*. Paris, L'Harmattan, 320 p.

Hackett R.I.J, 2005 - « Religion et Internet ». *Diogène*, 2005/3, n° 211, p. 86-99.

Halbwachs M., 2008 [1941] - *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (édition préparée par Jaisson M.). Paris, PUF, 205 p.

Hannam K., Sheller M., Urry, J., 2006 - « Editorial : mobilities, immobilities and moorings ». *Mobilities*, 1 (1), p. 1-22.

Hayden R. M., 2002 - "Antagonistic Tolerance : Competitive Sharing of Religions Sites in South Asia and Balkans". *Current Anthropology* 43(2), p. 205-231.

Hervieu-Léger D., 2001 - *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion, 290 p.

——, 2002 - « Space and Religion : New Approaches to Religious Spatiality in Modernity ». *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, n° 2, p. 99-105.

Iogna-Prat D., Veinstein G. (dir.), 2005 - « Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam ». *Revue de l'histoire des religions*, 222 (4). URL : https://rhr.revues.org/4220

Knott K., 2005 - *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. Londres, Oakville, Routledge, 288 p.

Kong L., 1990 - « Geography and Religion : trends and prospects ». *Progress in Human Geography*, vol. 14, n° 3, p. 355-371.

——, 2001 - « Mapping new geographies of religion : politics and poetics in Modernity ». *Progress in Human Geography*, vol. 25, n° 2, p. 211-233.

——, 2010 - « Global shifts, theoretical shifts : changing geographies of religion ». *Progress in Human Geography*, vol. 34, n° 6, p. 755-776.

Kuczynski L., 2003 - *Les marabouts africains à Paris*. Paris, CNRS Éditions, 439 p.

Lasseur M. (dir.), 2008 - *Religions et territoires au Cameroun. Les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel*. Thèse de doctorat, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, 505 p.

Lasseur M. (dir.), 2016 - « Religion », numéro thématique de *L'Information géographique*, vol. 80 (1).

——, 2016 - « Le pluralisme religieux dans la production des villes ouest-africaines », *Géoconfluences*, mis en ligne le 19 octobre 2016 URL : http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/fait-religieux-et-construction-de-l-espace/articles-scientifiques/le-pluralisme-religieux-dans-la-production-des-villes-ouest-africaines

Lasseur M., Mayrargue, C. (dir.), 2011. - « Pluralisation religieuse. Entre éclatement et concurrence ». *Politique africaine*, n° 123.

Le Bras G., 1945 - « Un programme: la géographie religieuse », *Annales d'histoire sociale*, vol. 8, num. 1, pp. 87-112.

Lefebvre, Henri, 1974 - *La production de l'espace*. Paris, Anthropos, 485 p.

Levitt P., 2007 - *God Needs No Passport : Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York & Londres, The New Press, 352 p.

Mary A., 2003 - « Parcours visionnaires et passeurs de frontières ». *Anthropologie et sociétés*, Le religieux en mouvement, vol. 27, n° 1, p. 111-130.

——, 2009 - « Lieux et non lieux du religieux », in Fourchard L., Goerg O., Gomez-Perez M. (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*. Paris, L'Harmattan, p. 345-356.

Massey D., 2005 - *For space*. London : Sage.

Maunaguru S. & Spencer J., 2018 - « 'You can do anything with a temple' : religion, philanthropy, and politics in South London and Sri Lanka ». *Modern Asian Studies*, 52(1).

Meintel D., Le Blanc M.N., 2003 - « Présentation : la mobilité du religieux à l'ère de la globalisation ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 5-10.

Mohammad-Arif A., 2004 - « Musulmans indo-pakistanias et autorité religieuse en diaspora », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125 (janvier-février), p. 147-164.

O'Leary S.D., 1996 - «Cyberspace as Sacred Space : Communicating Religion on Computer Networks ». *Journal of the American Academy of Religion,* 64 (4), p. 781-808.

Obadia, L., 2014 - «Globalisation and new geographies of religion : new regimes in the movement, circulation, and territoriality of cults and beliefs ». *International Social Science Journal*. Sept.-Dec., vol. 63 Issue 209/210, p. 147-157.

——, 2015 - «Spatial turn, beyond geography : a new Agenda for sciences of religion ? ». *International Review of Sociology - Revue Internationale de Sociologie*, vol. 25, n° 2, p. 200-217.

Park C., 1994 - *Sacred Worlds. An introduction to geography and religion*. London, New York, Routledge, 332 p.

Picard, J., 2016 - « (Re)penser la géographie des migrations au prisme du religieux : le cas des Africains chrétiens au Caire », *L'Information géographique*, Vol. 80 (1), pp. 54-75.

Prescendi F., 2010 - « Culte », in Azria, R., Hervieu-Léger, D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, PUF, p. 213-216.

Prévot M. (dir.), 2012 - « Visibilité et invisibilité, emplois et réemplois du religieux ». *Territoire en mouvement Revue de géographie et aménagement* [En ligne], 13 | 2012, mis en ligne le 28 mars 2017, consulté le 30 juin 2017. URL : http://tem.revues.org/1701

Racine J.-B., Walther O., 2003 - « Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré ». *L'information géographique*, vol 67, n° 3, p. 193-221.

Roy O., 2002 - *L'islam mondialisé*. Paris, Seuil, 224 p.

Saint-Blancat C., 1995 - « Une diaspora musulmane en Europe ? », *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 92, p. 9-24.

Schlemmer G., 2016 - « Voyageurs immobiles. Ce que les voyages rituels révèlent de la géographie idéelle des Kulung Rai du Népal », in Claveyrolas M. et Delage R. (dir.), *Territoires du religieux dans les mondes indiens.* Paris, Éditions de l'EHESS, Purusartha 34, p. 227-247.

——, 2012 - « Rituels, territoires et pouvoirs dans les marges sino-indiennes. Introduction ». *Moussons*, n° 19, 2012-1, p. 5-18.

Sheller M., Urry, J., 2006 - "The New Mobilities Paradigm". *Environment and Planning A*, vol. 38, p. 207-226.

Sila-Khan D., 2004 - *Crossing the Threshold : Understanding Religious Identities in South Asia*. London : I. B. Tauris.

Soarez E., 2009 - *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*. Paris, Karthala, 312 p.

Soja E., 1989 - *Postmodern Geographies : The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London, Verso, 228 p.

Tarrius A., 1993 - « Territoires circulatoires et espaces urbains. Différenciation des groupes migrants ». *Annales de la Recherche Urbaine*, 59-60, p. 50-60.

Triaud J.L., 2010 - « La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale ». *Politique étrangère*, 2010/4 (Hiver), p. 831-842.

Trouillet P.-Y., à paraître - « The Migrant Priests of the Tamil Diaspora Hindu Temples : Circulations and Caste Issues », *South Asia Multidisciplinary Journal*.

——, 2013 - « L'hindouisme, une religion circulatoire », *Diasporas : Études des Singularités Indiennes (DESI)*, n° 2, p. 123-150.

——, 2012 - «Overseas Temples and Tamil Migratory Space », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* [En ligne], vol 6, mis en ligne le 28 décembre 2012, consulté le 20 mars 2018. URL : http://journals.openedition.org/samaj/3415 ; DOI : 10.4000/samaj.3415

Van Der Veer, P., 2002 - «Transnational religion : Hindu and Muslim Movements », *Global Networks*, vol. 2, num. 2, p. 95-111.

Vincent, J.F. *et al.* (dir.), 1995 - *La Construction religieuse du territoire*. Paris, L'Harmattan, 379 p.

Zwilling A.-L., 2015 - «Shifting religions in shifting territories ». *International Review of Sociology - Revue Internationale de Sociologie*, vol. 25, n° 2, p. 195-199.

Résumé

Cette introduction propose différents jalons destinés à promouvoir une analyse des faits religieux fondée sur la prise en compte de l'espace des sociétés en général et des lieux de culte en particulier. À partir de cas d'études portant sur des religions et des terrains divers observés dans « les Suds », l'article montre combien les lieux de culte au sens large se trouvent au cœur de processus de territorialisation et de mobilités tant spatiales (migrations, pèlerinages, processions, etc.) que religieuses (butinage, pluralité, conversion, acculturation, syncrétisme, etc.). Les lieux de culte s'avèrent ainsi particulièrement heuristiques pour les sciences sociales du religieux, que ce soit pour comprendre les modalités d'inscription du fait religieux dans l'espace des sociétés ou pour étudier les dynamiques et les enjeux territoriaux et migratoires contemporains, en partie renouvelés par diverses transformations des modes de croire, d'adhérer, de pratiquer et de circuler à travers les frontières des territoires mais aussi des grandes familles religieuses.

Mots-Clés : Lieu de culte, territoire, mobilité spatiale, mobilité religieuse

Abstract

Places of worship between religion, territory and mobility: theoretical framework and contemporary perspectives from the south

This introducing piece aims to provide arguments for the promotion of a study of religion relying on the consideration of space in general, and of places of worship in particular. Mobilizing various case studies dealing with diverse religions and fieldworks of "Southern countries", article demonstrates how places of worship (at large) are involved in significant processes of territorialisation as well as in spatial and religious mobilities (pilgrimages, migrations, "butinage", plurality, conversion, syncretism, etc.). Places of worship prove to be vividly heuristic for social sciences of religion. They are useful to get a better appraisal of the inscription of religion in space but also to analyze contemporary territorial and migration issues, that are being partly reinvented by the various transformations of the ways of believing, joining, practicing and circulating through territorial as well as religious boundaries.

Keywords: *Place of worship, space, territory, spatial mobility, religious mobility*