

**APPROCHES SPATIALES DES FAITS RELIGIEUX
JALONS ÉPISTÉMOLOGIQUES ET ORIENTATIONS CONTEMPORAINES**

Frédéric DEJEAN

Institut d'Urbanisme
Université de Montréal
frederic.dejean@yahoo.fr

Lucine ENDELSTEIN

LISST – CNRS
Université de Toulouse Le Mirail
Lucine.Endelstein@univ-tlse2.fr

Les débats récurrents tournant autour de la laïcité et de la diversité religieuse de la société française ont été l'occasion de prendre conscience de leurs dimensions éminemment géographiques. En effet, qu'il s'agisse des prières de rue ou du port de signes religieux « ostensibles » dans l'espace public ou dans certaines institutions – en particulier dans les établissements publics d'enseignement – l'espace se trouvait au cœur des discussions, et c'est plus largement la question de la visibilité des faits religieux qui se posait. Malgré cette actualité, le thème de la religion demeure marginal dans le champ de la géographie universitaire française, les publications d'ouvrages et les dossiers en revue demeurent rares, et il n'existe pas de sous-branche appelée « géographie des religions » ou « géographie des faits religieux ».

Dans l'appel à contribution mis en ligne à l'automne 2012 trois axes principaux avaient été dégagés : le rôle des faits religieux dans l'aménagement et la morphologie de l'espace, les relations dialectiques entretenues entre le processus de mondialisation et les faits religieux, et les nouvelles spatialités des faits religieux et leurs enjeux sociaux dans les villes du Nord et du Sud. Ce faisant, il s'agissait de balayer l'ensemble des grands thèmes et enjeux posés par les dimensions spatiales des faits religieux contemporains en évitant l'écueil des approches strictement descriptives (Chamussy, 1992) qui, bien que nécessaires, ne constituent que le premier niveau de l'analyse.

Les nombreux textes reçus témoignent d'un intérêt nouveau pour les faits religieux de la part des géographes et du dialogue interdisciplinaire inhérent à cette thématique : ce numéro rassemble des contributions de géographes, sociologues, anthropologues et architectes. La diversité des objets de recherche, des terrains concernés et des méthodologies mobilisées témoigne de cette vitalité et des tendances actuelles. Les différents articles ici réunis portent sur un large éventail de religions (catholicisme, christianisme orthodoxe, islam, judaïsme, bouddhisme, hindouisme) et analysent leurs rapports à l'espace en privilégiant tous une approche empirique. Si la France est seule représentante des terrains du Nord dans ce dossier avec trois articles, les autres articles exposent des travaux réalisés en Inde, en Egypte et au Mexique. Tous mettent en exergue l'ouverture sur le monde des faits religieux qui, souvent, créent des points de contact entre les Nords et les Suds.

Avant de revenir sur les grandes lignes qui se dégagent de cet ensemble d'articles et de présenter succinctement les apports de chacun d'entre eux, nous commençons par esquisser une revue des travaux de recherche, en mettant en valeur l'apport des travaux de langue anglaise sur lesquels la recherche française pourra s'appuyer dans les années à venir.

Pour autant, les faits religieux ne sont pas absents sous la plume des géographes. Paul Claval, dès le deuxième numéro de la revue *Géographie et cultures*, soulignait que les géographes « ont longtemps abordé les faits religieux par la périphérie » (Claval, 1992 : 85) en les intégrant à une compréhension globale de la culture des espaces étudiés, et non en prenant la religion pour elle-même. Et quand la géographie s'attache à traiter du religieux, elle tombe trop facilement dans le piège de l'inventaire à la Prévert. Dans l'*Encyclopédie de Géographie*, Henri Chamussy formule une critique virulente: « on découpe l'espace en aires où l'on observe une religion dominante, on fait des cartes des religions, cultures et systèmes de croyances, on décrit les signes de visibilité de ces religions. Le commentaire ne peut guère dépasser le raisonnement génétique. On fait de l'histoire plutôt que de la géographie, en considérant la situation dépeinte comme l'état actuel et provisoire, résultat d'un enchaînement causal dans le temps » (Chamussy, 1992 : 881).

Dans le cadre de ce numéro, nous parlons d'approches spatiales des faits religieux et non d'approches géographiques. Ce choix permet de souligner que, non seulement la géographie – en tant que discipline universitaire organisée – n'a pas le monopole de la recherche dans ce domaine, mais que cette thématique implique un dialogue permanent entre les disciplines : géographie, sociologie, anthropologie, et que ce décloisonnement disciplinaire est fondamental pour produire des travaux de recherche novateurs et socialement pertinents.

Premières approches de la géographie des religions : décrire les impacts des religions dans le paysage

En France, inscription dans le paradigme vidalien

1948 constitue une date importante avec la publication de l'ouvrage pionnier de Pierre Deffontaines, *Géographie des religions*. Quelques années plus tard, Xavier de Planhol propose une analyse géographique de la religion musulmane (de Planhol, 1957). Les deux auteurs s'inscrivent largement dans le paradigme de la géographie classique de Vidal de la Blache. Ainsi, le plan de l'ouvrage de Deffontaines reprend scrupuleusement les découpages thématiques de la géographie de l'époque¹, même si l'introduction des idées du jésuite Teilhard de Chardin lui permet de renégocier l'héritage vidalien (Dejean, 2012).

Les orientations retenues sont alors doubles: une analyse des multiples influences du cadre physique sur la vie religieuse des sociétés et des relevés exhaustifs des transformations des paysages par les pratiques religieuses. Dans cette perspective, les travaux mettent l'accent sur les marqueurs ponctuels (lieux de culte, lieux saints ou sacrés, belvédères, etc.) et sur les règles ou les principes religieux à l'origine des transformations du milieu. Selon la première orientation, on s'intéresse aux résultats, tandis que dans la seconde, l'accent porte davantage sur les conditions sociales qui conduisent des communautés croyantes à transformer leur environnement. Les travaux réalisés en France jusque dans les années 1950 privilégient la mise en avant des structures durables dans l'espace et non les principes de changements et de mutations du paysage religieux. Paul Claval explique que « Les géographes sont alors axés sur les faits essentiels, ceux qui se marquent directement dans le paysage. Dans cette optique, la religion présente un intérêt lorsqu'elle organise la maison autour d'un autel domestique, pèse sur l'implantation de l'habitat et se signale par des lieux de culte, des chapelles, des oratoires, des églises » (1992 : 86). Cette attention aux paysages religieux et à leurs temporalités longues, empêche un auteur comme Deffontaines d'interroger la crise profonde que traverse le Christianisme européen, dont la traduction est autant spatiale que sociale. Cette omission est particulièrement évidente quand il traite des liens entre la ville et le religieux puisqu'il ne dit rien du processus de déchristianisation qui touche les villes industrielles et les innovations proposées par les grandes institutions religieuses.

La géographie des religions américaine dans le sillage de Carl Sauer

L'approche des faits religieux dans le cadre de la géographie américaine est largement redevable des apports théoriques de Carl Sauer qui, dans *The Morphology of Landscape* (1925), renouvelle en

¹ Deffontaines écrit ainsi que : « Nous étudierons cette géographie religieuse non pas religion par religion, ou en suivant les divisions des sciences des religions, mais en adoptant les chapitres mêmes de la géographie humaine, et en observant ce que les faits religieux y ont ajouté, la part qui leur revient dans les causalités géographiques » (1948 : 10).

profondeur l'analyse paysagère. Il est tout particulièrement attentif à la dimension matérielle de la culture, notamment le paysage, appréhendé comme l'espace où se joue l'interaction fondamentale entre la nature et la culture. De ce fait, le paysage est la manifestation concrète de la culture qui l'a produit, et il peut être défini comme « un espace constitué d'une association de formes distinctes, à la fois matérielles et culturelles (Sauer, 1925 : 26) ». L'auteur précise que « la culture est l'agent, le milieu naturel le médium, et le paysage culturel le résultat (Sauer, 1925 : 46) ».

La géographie du fait religieux pratiquée aux Etats-Unis privilégie la dimension matérielle et met en valeur les structures inscrites dans le temps long des paysages. Prenant appui sur le principe selon lequel le géographe ne se préoccupe pas « de l'énergie, des habitudes, ou des croyances de l'Homme, mais des traces que ce dernier inscrit dans le paysage » (Sauer, 1925 : 46), la géographie des faits religieux est donc avant tout une géographie des manifestations matérielles des religions et de leurs conséquences dans l'aménagement de l'espace (Francaviglia, 1979 ; Zelinsky, 1961). Wilbur Zelinsky souligne que « among the phenomena forming or reflecting the areal differences in cultures with which they are so intimately concerned, few are as potent and sensitive as religion » (Zelinsky, 1961 : 139). Cette orientation ressort de l'ouvrage de synthèse de David E. Sopher (1967) qui inscrit son approche dans le sillage de la géographie culturelle sauerienne et dégage quatre angles principaux dans l'étude géographique de la religion : la signification de l'environnement pour l'évolution des systèmes religieux, les manières dont les institutions religieuses modifient leur environnement, les différentes manières par lesquelles les institutions religieuses occupent et organisent des portions de l'espace et enfin la distribution géographique des religions et les manières dont les systèmes religieux se diffusent et entrent en interaction (Sopher, 1967).

Le renouvellement des approches : entre géographie sociale et géographie culturelle

En France, émergence d'une géographie de la religiosité

À la suite des travaux novateurs de Deffontaines et de Planhol les chercheurs mettent à distance l'héritage vidalien dans leurs analyses. Deux facteurs principaux, affectant le champ de la recherche, expliquent ces transformations : la mise en place d'une véritable sociologie des religions françaises qui en appelle à une participation accrue des géographes et a pour principal effet de détourner la géographie de la seule analyse des structures matérielles durables pour s'intéresser davantage aux ruptures et aux nouvelles tendances, d'une part, et la sortie d'une conception de la géographie organisée autour du couple Nature/Société, d'autre part.

L'émergence en France d'une sociologie des religions a eu un impact considérable sur la géographie des religions, en particulier celle pratiquée dans le réseau des universités de l'Ouest (Le Mans, Caen, Angers) au travers le laboratoire ESO (Espaces et SOciétés). Le sociologue Gabriel Le Bras explicite en 1945 l'apport possible de la géographie : elle doit permettre de quantifier des phénomènes et d'en étudier les modes de répartition dans l'espace. Il explique que « La

géographie, on le voit, serait ici l'intermédiaire entre statistique et sociologie : elle situerait dans l'espace, sur un terrain délimité, les chiffres que devra expliquer la sociologie, en tenant compte de la structure sociale et familiale favorisée par le sol, de la démographie, des contacts régionaux » (Le Bras, 1945 : 96).

La géographie des religions s'inscrit alors dans le champ de la géographie sociale². Des programmes de recherche, largement redevables des travaux de la sociologie pastorale et de la sociologie religieuse des années 1960 et 1970, se structurent peu à peu et trouvent un terrain particulièrement favorable dans les universités de l'Ouest. Comme le souligne Armand Frémont³ : « Un groupe de chercheurs universitaires, associés au CNRS, s'interroge sur la fin des paroisses. Ce n'est pas un hasard : ce sont des géographes de l'Université de l'Ouest, Angers, Caen, Le Mans, Nantes, Rennes ; ils travaillent et ils vivent dans ces pays de l'ouest de la France qui sont des terres de vieille catholicité, là où les paroisses se sont le plus longtemps identifiées aux communautés rurales, là où elles conservent encore les plus forts ancrages et où, par voie de conséquence, leur effacement progressif suscite les questions et les malaises les plus profonds (Frémont, 1997 : 8) ».

Les travaux de ces géographes comportent deux axes principaux qui composent une géographie de la religiosité, bien plus qu'une géographie des faits religieux: les pratiques individuelles et collectives, d'une part, et la pertinence du maillage paroissial, d'autre part. Jean-René Bertrand, un des principaux animateurs de cette géographie, appelait de ses vœux un renouvellement de l'approche géographique du fait religieux : « Il nous semble que le renouveau des études géographiques de la religion et de ses manifestations passe d'abord par un recentrage des travaux sur la religiosité des populations ou pour le moins sur les comportements religieux (...). Il nous paraît indispensable de mettre en chantier une *géographie de la religiosité*⁴ des populations » (Bertrand, 1997 : 215-216).

Alors que l'espace, qu'il s'agisse de ses dimensions matérielle ou idéale, est quelque peu laissé de côté par cette géographie de la religiosité, la géographie culturelle propose précisément de replacer l'espace au cœur de ses analyses. Elle souhaite mettre en lumière les relations dialectiques entre l'espace et la société. Ses outils conceptuels et méthodologiques rappellent que les lieux et les espaces du religieux ne sont pas donnés, mais produits.

² « L'objet de la géographie sociale est l'étude des rapports existant entre rapports sociaux et rapports spatiaux. Les rapports spatiaux correspondent aux liens affectifs, fonctionnels et économiques, politiques et juridiques ou purement imaginaires que les individus et les groupes tissent avec les espaces géographiques où ils vivent, qu'ils parcourent ou qu'ils se représentent. Au total, ce sont ces « rapports de rapports », sociaux et spatiaux, qui définissent une grande variété de combinaisons spatiales (Di Méo et Buléon, 2005 : 4) ».

³ Cette préface ouvre un ouvrage collectif intitulé, *La fin des paroisses*, réunissant plusieurs géographes.

⁴ « La religiosité recouvre l'intensité de l'engagement personnel dans le système de croyance, qui peut être appréciée par un certain nombre d'attitudes et de comportements (...). Autrement dit la religiosité apparaît comme la manifestation concrète, empiriquement observable, exprimant chez l'individu ou le groupe les dimensions multiples de la religion » (Bertrand, 1997 : 217).

Les faits religieux, objets privilégiés des approches culturelles

Dans le champ de la géographie française, la géographie culturelle a joué un rôle important dans le travail de réorientation de la Géographie du fait religieux. La revue *Géographie et Cultures*, y a consacré plusieurs articles et dossiers⁵ (Claval, 1992). Les nouvelles options de recherche de la géographie culturelle française doivent beaucoup aux mutations de la géographie tropicaliste qui se nourrit largement des travaux de l'anthropologie culturelle. Joël Bonnemaïson résume cette approche quand il affirme que la géographie culturelle « replace l'homme au centre de l'explication géographique : l'homme, ses croyances, ses passions, son vécu » (Bonnemaïson, 2004 : 9). Le chemin parcouru depuis le programme de recherche de Deffontaines est considérable puisque ce dernier entendait réduire « le point de vue religieux à ses seuls éléments visibles et physiognomiques, laissant délibérément de côté le domaine majeur de la vie intérieure » (Deffontaines, 1948 : 10).

Replacer l'homme au centre de l'explication géographique constitue un axe important de la géographie culturelle, notamment quand elle prend la forme d'une géographie des représentations (Dardel, 1957 ; Frémont, 1976), inspirée par la phénoménologie et par le tournant herméneutique des sciences sociales. Par exemple, Joël Bonnemaïson ne s'intéresse pas à l'espace en soi, détaché de tout sujet, mais à la « représentation d'un espace, c'est à dire un paysage » (Bonnemaïson, 2004 : 26). Cette attention aux représentations collectives et individuelles de l'espace émerge dans la notion de *géosymbole*⁶, « la structure symbolique d'un milieu, d'un espace, ses significations » (Bonnemaïson, 2004 : 26), qui constitue une des trois dimensions de l'« espace-paysage » identifiée par Bonnemaïson. La géographie anglophone – notamment par le biais de la « humanistic geography » (Tuan, 1976) – présente un intérêt similaire pour les représentations et les valeurs de l'espace des croyants (Büttner, 1980 ; Cooper, 1992). Le programme de recherche de La « géographie humaniste » intègre l'étude du fait religieux dans la mesure où il constitue un cadre de référence pour le croyant, cadre qui procure une structure stable dans la lecture du monde.

Dans le champ anglophone, la géographie culturelle offre une matrice de recherche déterminante dans la mise en place d'une véritable « geography of religions and belief systems ». Ainsi, le *Companion to cultural geography* (Duncan *et al.*, 2004) comporte un chapitre consacré à la religion, des revues comme *Social & Cultural Geography*, *Journal of Cultural Geography* ou *Cultural Geographies* proposent régulièrement des dossiers et articles portant spécifiquement sur les faits religieux⁷. Par ailleurs, les revues sont également des espaces de débats et de discussions où les auteurs échangent sur les évolutions des approches spatiales des faits religieux (Clark, 1991 ; Cooper, 1992 ; Kong, 1990, 2001 et 2010 ; Levine, 1986 ; Sopher, 1981 ; Wilson, 1993).

⁵ Voir notamment le dossier « Religions et croyances » dans le Num. 42, 2002.

⁶ Cette notion de *géosymbole* est assez proche de ce qu'Augustin Berque désigne appelle *médiance*, à savoir la relation d'une société à son environnement, dans la mesure où l'homme s'extériorise par la technique et par des symboles (Berque, 2000 : 128).

⁷ Voir notamment le dossier dans *Social & Cultural Geography* (Vol. 10, Num. 6, 2009).

Thématiques contemporaines

Si les approches des faits religieux par les géographes peuvent être analysés à partir de méthodes et des paradigmes de la géographie, elles peuvent également être analysées à partir des terrains et des objets privilégiés par les travaux sociologiques et anthropologiques. Actuellement, un type d'espace et une thématique dominant les productions : les expressions des faits religieux dans les espaces urbains et leur globalisation ou transnationalisation. Ces deux thématiques se trouvent intimement liées puisque de nombreux travaux interrogent les impacts de la globalisation du religieux sur les recompositions des pratiques religieuses dans les villes, en particulier dans le contexte des villes du Nord. Rendre compte de thématiques et non pas seulement de méthodes permet d'insister sur le fait que ces approches spatiales portent la marque de l'interdisciplinarité et que les géographes ne sauraient réclamer l'exclusivité des approches par l'espace, au moment même où des chercheurs venus d'autres disciplines reconnaissent la richesse des approches spatiales des faits religieux (Hervieu-Léger 2002, Davie, 2012 ; Garbin, 2012). Pour ne prendre que l'exemple du judaïsme, plusieurs ouvrages récents sont pleinement consacrés à la lecture spatiale de l'expérience juive dans la multiplicité de ses déclinaisons (Brauch, Lipphardt *et al.*, 2008 ; Azria 2013)

La ville, espace de prédilection des faits religieux

La ville est un espace paradoxal: si elle est le lieu par excellence du religieux (Racine, 1993), elle a également été décrite comme le tombeau de la religion, notamment par les premiers sociologues des religions français. On ne peut pas ne pas penser à cet extrait fameux de Gabriel Le Bras : « Je suis pour ma part convaincu que, sur cent ruraux s'établissant à Paris, il y en a à peu près 90 qui, au sortir de la gare Montparnasse cessent d'être des pratiquants » (Le Bras, 1956 : 480). Le renouvellement historiographique du fait religieux en ville (McLeod, 1995 et 2000 ; McLeod et Ustorff, 2003) a permis de considérablement nuancer cette hypothèse et a montré comment les villes européennes et nord-américaines constituaient des espaces de prédilection pour l'innovation religieuse. Si la ville industrielle a été indubitablement une scène de crise de la pratique religieuse, elle a également été un formidable terrain pour le renouvellement missionnaire (Encrevé, 1993 ; Winston, 1999) et pour un travail de recomposition des paysages religieux.

Si un tel travail de réévaluation a été effectué dans le cadre d'analyses historiques, il est encore actuel puisque de nombreux travaux s'attachent à montrer comment les villes contemporaines ne sont pas tant marquées par la disparition des faits religieux, mais davantage par des processus de recomposition (Bonneville, 2001 ; Racine et Walther, 2003). Dans la perspective d'une double analyse – celle des mutations des signes visibles des faits religieux et celle de l'inscription des pratiques des fidèles dans l'espace – les travaux s'intéressent alors à analyser et interroger les nouvelles tendances, les pratiques en émergence, plutôt que d'établir la longue liste des pratiques religieuses traditionnelles en voie de disparition. Dans le contexte des villes du Nord les travaux

interrogent les dimensions spatiales du processus de sécularisation (Howe, 2009 ; Wilford, 2010) pour montrer comment ce dernier se caractérise par des formes d'adaptation à un contexte culturel en évolution rapide. Sur ce terrain, les travaux de l'écologie religieuse sont particulièrement riches (Ammerman, 1997 ; Cimino, 2011 ; Eiesland, 2000 ; Form et Dubrow, 2005). Les mutations des paysages religieux constituent le cœur des travaux qui se concentrent plus spécifiquement sur les villes du Sud. En France, une longue tradition africaniste – chez les géographes et chez les anthropologues – est à l'origine d'un nombre considérable de travaux (Fourchard *et al.*, 2009 ; Otayek, 1999). Nombre d'entre eux insistent sur le rôle des groupes confessionnels dans des contextes de dysfonctionnements étatiques et de crises des sociétés urbaines, et sur l'émergence de véritables « marchés » des biens religieux en contexte urbain (Dorier-Apprill, 2001 et 2002 ; Fancello, 2009 ; Mary, 2009 ; Mayrargue, 2009).

Les approches spatiales des faits religieux concernent également les franges et les territoires urbains en émergence. Il s'agit pour les auteurs de montrer comment les banlieues et les grandes banlieues se caractérisent par des paysages et des comportements religieux spécifiques (Baker, 2005 ; Connell, 2005 ; Dejean, 2010 ; Chatelan 2012 ; Dwyer, Gilbert et Shah, 2012 ; Warf et Winsberg, 2010 ; Wilford, 2012). Loin d'être des territoires irréguliers, elles sont au contraire de véritables laboratoires dans lesquels les groupes religieux élaborent de nouveaux rapports à l'espace, autant dans leurs manières de se mettre en scène dans le paysage urbain que par les pratiques des fidèles et par les formes de négociations originales qu'ils élaborent avec les pouvoirs publics (Hackworth et Stein, 2011).

A l'heure de la globalisation : migrations et transnationalisation religieuse

Le thème de la globalisation suscite depuis une vingtaine d'années d'intenses débats et discussions auxquels les sciences sociales prennent activement part. Néanmoins, les thèmes économiques et commerciaux ont longtemps dominé, au point que certains auteurs regrettent que la composante religieuse ne soit arrivée que tardivement dans le champ de la recherche (Beckford, 2003 ; Csordas, 2007). Si « l'exportation des religions hors de leurs territoires d'origine », leur déterritorialisation, est un phénomène certes très ancien » (Bastian *et al.*, 2001 : 9) – que l'on pense seulement à l'expansion de l'Église catholique ou de l'Islam – les travaux actuels reconnaissent des spécificités contemporaines, à savoir la rapidité de la diffusion, l'interconnexion des lieux et des territoires, et la circulation facilitée des individus.

Au sein du pléthorique corpus bibliographique consacré aux migrations depuis les années 1990, des travaux portant plus spécifiquement sur les liens entre religion et migration ont vu le jour et parmi eux, certains portent un intérêt particulier à l'espace. Ces travaux peuvent être classés selon différentes approches qui tendent à se chevaucher. Tout d'abord, certains travaux sont centrés sur la participation des migrants aux transformations des pays d'accueil, privilégiant les terrains urbains et l'analyse des nouveaux paysages de la diversité religieuse. En France depuis les années 2000, des travaux se sont penchés sur la pluralisation religieuse et les phénomènes de cohabitations engendrés par les migrations (Dorier-Apprill, 2001 ; Grémion, 2012). D'autres se sont intéressés aux fêtes religieuses et aux rituels urbains amenant à des « reconquêtes de la rue »

et à des fabrications de « folklores métropolitains » (Raulin, 2008), ou mettant en scène la diversité des identités religieuses et politiques de migrants ainsi que leurs réseaux transnationaux (Salzbrunn, 2004).

La dimension spatiale du religieux fait également partie des réflexions menées au cours des vingt dernières années sur les diasporas et sur l'approche transnationale du fait migratoire, prédominante dans les travaux nord-américains sur les migrations⁸. Dans les travaux sur les diasporas, le religieux est considéré comme l'un des vecteurs de recompositions identitaires, de maintien du lien social et d'une appartenance dans la dispersion spatiale (Cohen, 2008). Il est un pôle structurant de l'organisation et de la territorialité de certaines diasporas à travers leurs lieux de culte et leurs lieux de mémoire (Bruneau, 2004). Appliquées au champ religieux, les études transnationales mettent l'accent sur les échanges maintenus dans le temps long des individus qu'ils soient ou non en situation de migration ; sur les mobilités, les circulations multiples de fidèles, de messages, d'objets religieux qui peuvent entretenir des liens assidus avec les territoires d'origine. Les actions et les stratégies des individus, les nouvelles formes et les « hybridations » religieuses créées par ces circulations sont au cœur de ces analyses sur les pratiques religieuses transnationalisées (Van Der Veer, 2002 ; Levitt, 2003). Les pèlerinages paraissent emblématiques des mobilités transnationales religieuses contemporaines, entre permanence de pratiques traditionnelles et émergence de mobilités nouvelles liées aux mutations récentes des pratiques religieuses (Hervieu-Léger, 2001). Ils sont étudiés par une vaste littérature anthropologique (Eade et Sallnow, 2001), mais également par des géographes attentifs aux impacts régionaux, sociaux et urbains de ces mobilités religieuses (développements touristiques, échanges commerciaux, « mise à l'épreuve de l'espace public », nouveaux visages des pèlerins) (Bertrand, 2005 ; Madoeuf, 2010).

Les travaux sur la transnationalisation religieuse récemment développés en France ne versent pas dans la déterritorialisation généralisée et la dissolution des Etats-Nations : au contraire, ils affirment que ce processus contribue à re-territorialiser sous une forme nouvelle les phénomènes religieux. La dimension spatiale des faits religieux occupe une place importante dans cette approche⁹ qui souhaite « replacer le local au cœur du transnational et le transnational au cœur du local » (Argyriadis, Capone et al 2012). Ce positionnement théorique et méthodologique implique de réaliser des terrains « multi-situés » pour décrypter les processus de transnationalisation religieuse et la démultiplication de lieux mis en réseaux et dispersés à l'échelle planétaire. Ces approches cherchent à dépasser l'opposition entre religions de migrants et d'autochtones (les religions transnationales n'étant pas forcément liées à des flux migratoires) et à saisir les nouvelles configurations mondiales des religions qui proviennent de mobilités du Sud au Nord, mais aussi de Sud à Sud, en multipliant les lieux de référence des religions transnationales devenues polycentriques (Argyriadis, Capone *et al.*, 2012 ; Bava et Capone, 2010).

⁸ Les corpus de travaux sur les diasporas et l'approche transnationale des flux migratoires se recouvrent partiellement, en témoigne la création de la revue « *Diaspora. Journal of Transnational Studies* » en 1990.

⁹ La participation de géographes à des programmes de recherche comme l'ANR Migreli, (« Instances religieuses et d'origine confessionnelle sur les routes de la migration africaine ») est révélatrice de l'intérêt porté à la dimension spatiale.

Dans le dossier que nous présentons ici, on retrouve les thèmes de prédilection des approches contemporaines privilégiant les terrains urbains, et attentives aux résonances mondiales de phénomènes religieux observés à l'échelle locale.

Le premier article, tout en apportant de riches données ethnographiques sur une aire géographique aux configurations sociales et religieuses particulièrement complexes, a pour ambition épistémologique de redonner au social la place qui devrait lui revenir dans la géographie des faits religieux. A partir de ses recherches menées en Inde du Sud et plus particulièrement sur le cas de l'hindouisme en pays Tamoul, Pierre-Yves Trouillet défend l'intérêt et la légitimité d'une géographie sociale des faits religieux attentive à leurs dimensions socio-économiques. Alors que trop peu d'attention a été portée aux positions sociales dans l'analyse des faits religieux, l'auteur montre que ces derniers ne peuvent s'étudier indépendamment du social, grâce à trois exemples tirés de ses recherches.

Tout d'abord, à l'échelle du village tamoul, Pierre-Yves Trouillet met en évidence les rapports sociaux et de domination d'une société où les distinctions entre castes s'expriment dans les espaces rituels. Prenant ensuite l'exemple du pèlerinage à la ville sainte de Palani, l'auteur décrit la ritualisation des relations de pouvoir par les castes dominantes qui utilisent la symbolique religieuse pour affirmer leur statut. Le dernier exemple concerne la mobilisation des espaces religieux dans des situations de lutte et de changement social à l'échelle régionale. Le culte de Murugan et ses lieux de pèlerinage ont ainsi été associés au cours du XXe siècle à la revendication territoriale Tamoule, elle-même en lien avec une lutte sociale et une compétition politique orientée contre les brahmanes.

L'auteur montre ainsi que les espaces religieux en pays tamoul intègrent des rapports sociaux changeants et complexes, et qu'en retour, des phénomènes sociaux tels de la distinction, la domination, l'exclusion et la compétition doivent être pleinement intégrés à l'analyse géographique des faits religieux.

L'article de Julie Picard porte sur les liens entre migrations, religion et transformations urbaines, en prenant pour cas d'étude les migrants Subsahariens chrétiens au Caire. Alors même que peu de travaux ont été consacrés au rôle du religieux dans les mobilités urbaines, l'auteur montre comment des ONG confessionnelles, des églises missionnaires et évangéliques sont capables de polariser des lieux d'ancrage et d'infléchir des itinéraires résidentiels dans la ville. Au-delà de l'offre religieuse à laquelle les migrants ont recours pour maintenir le lien avec le pays d'origine et donner du sens à leur condition précaire, ces ONG et ces églises proposent des services et des emplois dont l'attractivité contribue à fabriquer des centralités africaines chrétiennes. Mais comme le souligne Julie Picard, les migrants d'origine subsaharienne jouent un rôle actif dans les recompositions urbaines au Caire, et ne sont pas seulement dépendants des actions des institutions religieuses. En revitalisant ou en partageant des lieux de culte, en leur conférant un sens nouveau, ils sont pleinement acteurs des recompositions spatiales à l'œuvre. Revisitant les travaux de l'Ecole de Chicago à la lumière du religieux, Julie Picard considère que les lieux d'installation des migrants au Caire ne sont pas de simples lieux de succession de vagues

migratoires sans contacts les unes avec les autres, mais au contraire des lieux de réinterprétation et d'« hybridation » autour des référents religieux.

Hervé Vieillard-Baron montre comment les migrations provenant des Suds reconfigurent les paysages religieux urbains au Nord, à rebours des chemins d'expansion des grandes religions accompagnant celle des empires coloniaux. En prenant l'exemple de la communauté d'agglomération « Val de France », lieu emblématique d'accueil de nombreuses vagues migratoires en région parisienne, l'auteur décrit la démultiplication considérable des lieux de culte liée à l'arrivée successive de migrants de différentes origines géographiques et confessions religieuses. Au travail méticuleux de recension des lieux de culte, remarquable tant la tâche est ardue en raison du caractère dispersé et lacunaire des sources, s'ajoute une enquête directe sur le terrain qui permet de dénombrer et de comparer l'implantation simultanée de plusieurs groupes religieux. L'auteur souligne alors non seulement la variété des confessions qui transforment les territoires urbains, mais leur grande diversité interne en proposant une typologie de lieux de culte et d'usages de l'espace liés à la pratique religieuse. Cet article montre à quel point le pluralisme religieux vécu au quotidien et sa régulation locale reposent bien souvent sur des questions éminemment spatiales : agrandissement des locaux, construction de nouveaux lieux de culte, places de stationnement... Comme le constate l'auteur, en dépit des tensions que la présence de ces lieux confessionnels peut générer, la capacité de cohabitation et de négociation entre les différents acteurs semble prendre le dessus, faisant évoluer au quotidien le statut public des religions dans ces territoires urbains.

L'approche spatiale de régulation locale de la diversité religieuse est précisément développée dans l'article de Fouad Gartet et Rachid Id Yassine qui analyse les incidences multiples de la construction de lieux de culte dans les usages de l'espace urbain et dans les rapports sociaux. Leur « Sociographie des lieux de culte musulman de Perpignan » propose une typologie des mosquées en croisant dispositions architecturales des bâtiments, échelles d'attractivité et interactions entre les communautés religieuses et la société civile à travers les usages de ces lieux. Des lieux de culte insérés dans le tissu urbain préexistant et attirant des fidèles des proches alentours, à la mosquée de Perpignan construite en périphérie de la ville sur sa propre parcelle, en passant par les mosquées situées dans les zones de logement social et en cours d'agrandissement, on peut lire une formalisation spatiale des lieux de culte qui traduit différents degrés de reconnaissance de l'Islam dans la cité.

Au-delà du pluralisme religieux et national à l'intérieur même des mosquées, qui est en soi un apport de ce travail en mettant en lumière une diversité interne difficilement décelable pour le regard extérieur, cet article montre tout l'intérêt d'aborder une question épineuse, à savoir la construction et la fréquentation de mosquées en France, avec une approche spatiale. Alors que les prières de rue et les conflits autour de la circulation et des stationnements autour des mosquées soulèvent de vifs débats, cette approche permet de « dépassionner » le regard en considérant la mosquée comme un équipement inséré dans le tissu urbain, générateur de flux et d'usages de l'espace qui peuvent avoir des effets sur les rapports sociaux. Les auteurs plaident donc pour une meilleure attention portée à l'insertion du lieu de culte dans le fonctionnement de la ville au

moment des négociations précédant sa construction (étude d'impact approfondie notamment en termes de besoins, de fréquentation, de circulation et de stationnement). Une meilleure insertion spatiale éviterait que des conflits ne se cristallisent autour des usages de l'espace, au risque de détériorer les rapports sociaux.

L'article de Venceslas Pnevmatikakis concerne également les enjeux portés par des lieux de culte en France, mais il s'agit cette fois de l'orthodoxie russe. En effet, la gestion et la propriété des lieux de culte génère des conflits internes au monde orthodoxe, mais qui dépassent largement le cadre national. L'auteur prend l'exemple de la cathédrale orthodoxe de Nice, très récemment rendue à la Fédération de Russie puis au patriarcat de Moscou, suite à l'échéance du bail emphytéotique datant de 1909 par lequel le tsar Nicolas avait cédé à la ville de Nice le terrain sur lequel elle était bâtie. Venceslas Pnevmatikakis montre que les rivalités autour de la propriété de ce lieu de culte révèlent des clivages entre les défenseurs de l'autonomie par rapport à Moscou et ceux d'une intégration à son patriarcat, dans un contexte où Moscou cherche à promouvoir un « monde russe » hors de Russie qu'il souhaite réunifié. L'article met en lumière les causes multiples de la fragmentation de la « diaspora orthodoxe » qui touchent à son organisation territoriale et juridictionnelle. Tout d'abord, l'organisation des Eglises sur une base ethnique et culturelle, en fonction des origines géographiques des fidèles, fait cohabiter plusieurs juridictions ecclésiastiques sur un même territoire. A ces critères nationaux, se rajoutent des conflits politiques et idéologiques qui contribuent eux aussi à un très fort morcellement des Eglises. Le rapport à la « mère-patrie » est au cœur de ces divergences, entre allégeance et refus des discours nationalistes. Dans ce contexte la juridiction, c'est-à-dire le territoire sur lequel chaque église exerce son autorité est devenue « vecteur, instrument et représentation de pouvoir ». La cathédrale de Nice fait donc l'objet de rivalités entre les Eglises orthodoxes patriarcales en Occident, tandis que des voix s'élèvent pour rassembler tous les orthodoxes de la région en une seule église locale, par-delà les différentes origines nationales des fidèles. Cette tension traduit une forme de chevauchement entre conflits géopolitiques et aspirations communautaires locales.

A travers cette géopolitique du lieu de culte orthodoxe, on voit que la religion est vecteur de liens avec l'État-Nation à distance et dans la durée, et que le cadre national d'installation influe sur les changements et le devenir des religions réimplantées : ici, la justice française est intervenue dans cette affaire religieuse et géopolitique du monde russe.

S'il porte lui aussi sur une recherche ethnographique réalisée en France, l'article de Jérôme Gidoin décrypte l'émergence et les fonctions d'un lieu religieux en lien avec l'espace mondial : la pagode. En se focalisant sur ce lieu du bouddhisme vietnamien, et en particulier sur le culte des ancêtres récemment intégré dans ce lieu, l'auteur analyse la construction de liens transnationaux et la réinterprétation de l'identité vietnamienne en terre d'exil. Alors que dans le Centre et le Sud Vietnam d'avant 1975, le culte des ancêtres était réalisé dans l'espace domestique, cette pratique est aujourd'hui intégrée dans la pagode qui, fait nouveau, réunit culte bouddhique et culte des ancêtres. A travers ces rites, la pagode devient alors le symbole du lien avec les ancêtres et avec les ressortissants nationaux, c'est-à-dire un lieu à partir duquel se construit et se réinvente une « communauté vietnamienne transnationale » en terre d'exil.

Cette réactualisation de l'identité vietnamienne au moyen d'un culte intégré à un espace religieux montre, comme l'ont fait d'autres travaux récents, que les religions transnationales ne sont pas forcément opposées aux Etats-nations : ici, c'est bien l'identité vietnamienne qui est maintenue et transmise en de nombreux lieux religieux dispersés de par le monde.

Enfin dans la rubrique « Carnets de terrain », Marie-Hélène Chevrier expose la construction de son objet de recherche, située à la croisée d'une approche spatiale des faits religieux et de la géographie du tourisme. En nous faisant partager sa redécouverte d'un site qui lui est familier, Notre-Dame de Lourdes, puis ses premiers pas dans un lieu de pèlerinage inconnu, Notre-Dame de Guadalupe à Mexico, l'auteur expose les allers-retours entre sa réflexion théorique et méthodologique sur les frontières entre pèlerinage et tourisme. Celle-ci l'amène à formuler l'hypothèse que le fonctionnement du site, c'est-à-dire les pratiques de l'espace auxquelles sont incitées les visiteurs sur place, participe d'une reproduction quelque peu artificielle de l'opposition entre pèlerin et touriste. La poursuite de cette recherche pourra contribuer aux réflexions sur la globalisation des faits religieux, entre uniformisation des lieux et des pratiques dont l'auteur esquisse une description et rôle du contexte national dans le maintien de particularismes.

Références

- ALLIEVI S. (2012), « Conflicts over mosques in Europe. Policy issues and trends », NEF initiative on religion and democracy in Europe, Network of European Foundations.
- AMMERMAN N. (1997), *Congregation and Community*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- AGYRIADIS K., CAPONE S. et al (2012), *Religions transnationales des Suds : Afrique, Europe, Amérique*, Paris, IRD, L'Harmattan.
- AZRIA R. (2013), *Les lieux du judaïsme*, Paris, Le Cavalier Bleu.
- BAKER C. (2005), « Religious faith in the exurban community », *City*, vol. 9 num. 1, pp. 109-123.
- BASTIAN J.-P. (*et al.*) (2001), *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan.
- BASTIAN J.-P. (éd.) (2007), *Pluralisation Religieuse et Logique de Marché*, Bern, Peter Lang.
- BAVA S. et CAPONE S. (2010), « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement », *Autrepart*, num. 56, pp. 3-16.
- BECKFORD J. (2003), *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BELBHARI A., BENCHARIF L. et MICOUD A. (2004), « Difficile visibilité de l'Islam. Écologie d'un espace religieux à Saint-Étienne », *Annales de la Recherche Urbaine*, num. 96, pp. 103-113.

- BERTRAND, J.-R. (1997), « Éléments pour une géographie de la religiosité », *Norois*, vol. 44, num. 174, pp. 215-233.
- BERTRAND, J.-R. (2005), « Saint-Jacques de Compostelle: le patrimoine religieux, du contexte au prétexte », *Téoros*, vol. 24, num. 2, pp. 26-38.
- BETZ H.-G. et MERET S. (2009), « Revisiting Lepanto: the political mobilization against Islam in contemporary Western Europe », *Patterns of Prejudice*, vol. 43, num. 3-4, pp. 313-334.
- BONNEMAISON J. (2004), *La géographie culturelle*, Paris, Editions du comité des travaux historiques et scientifiques.
- BONNEVILLE M. (2001), « Les paroisses entre ancienne et nouvelle figures de la proximité », *Les Annales de la recherche urbaine*, num. 90, pp. 190-198.
- BOUTRY P. et ENCREVÉ A. (dir.) (2003), *La religion dans la ville*, Bordeaux, Editions Bière.
- BRAUCH J., LIPPHARDT A. et al (dir.) (2008), *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place*, Aldershot Burlington, Ashgate.
- BRUNEAU M. (2004), « Diasporas et espaces transnationaux », Paris, Anthropos
- BÜTTNER M. (1980), « Survey article on the history and philosophy of the geography of religion in Germany », *Religion*, vol. 10, num. 1, pp. 86-119.
- CESARI J. (2001), *L'Islam dans les villes européennes*, Paris, Le Plan Urbanisme, Construction et Architecture.
- CESARI J. (2005), « Mosques in French cities: towards the end of a conflict », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, num. 6, pp. 1025-1043.
- CHAMUSSY Henri, 1992, « Religions dans le monde », In BAILLY A. (*et al.*), *Encyclopédie de la Géographie*, Paris, Economica, pp. 879-892.
- CHATELAN O. (2012), *L'Eglise et la ville. Le diocèse de Lyon à l'épreuve de l'urbanisation (1954-1975)*, Paris, L'Harmattan.
- CHIVALLON C. (2000), « La diaspora antillaise au Royaume-Uni et le religieux », *L'Espace géographique*, vol. 2, num. 4, pp. 315-328.
- CIMINO R. (2011), « Neighborhoods, niches, and networks: The religious ecology of gentrification », *City & Community*, vol. 10, num. 2, pp. 157-181.
- CLARK M. (1991), « Developments in human geography: niches for a Christian contribution », *Area*, vol. 23, num. 4, pp. 339-344.
- CLAVAL Paul, 1992, « Le thème de la religion dans les études géographiques », *Géographie et cultures*, Num. 2.
- COHEN R. (2008), *Global diasporas, an introduction*, London, Routledge.
- CONNELL J. (2005), « Hillsong: a megachurch in the Sydney suburbs », *Australian Geographer*, vol. 36, num. 3, pp. 315-332.

- COOPER A. (1992), « New directions in the geography of religion », *Area*, vol. 24, num. 2, pp. 123-129.
- CSORDAS T. (2007), « Modalities of transnational transcendence », *Anthropological Theory*, vol. 7, num. 3, pp. 259-272.
- DAVIE G. (2012), « A short afterword: thinking spatially about religion », *Culture and Religion*, vol. 13, num. 4, pp. 485-489.
- DEFFONTAINES Pierre, 1948, *Géographie et religions*, Paris, Gallimard.
- DEHANAS, D. et PIERI, Z. (2011), « Olympic Proportions: The Expanding Scalar Politics of the London ‘Olympics Mega-Mosque’ Controversy », *Sociology*, vol. 45, num. 5, pp. 798-814.
- DEJEAN F. (2010), *Les dimensions spatiales des Eglises évangéliques et pentecôtistes dans une commune de banlieue parisienne (Saint-Denis) et dans deux arrondissements montréalais (Rosemont et Villieray)*, Thèse de doctorat, Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense et INRS-UCS.
- DEJEAN F. (2012), « Pierre Deffontaines, géographe de la « Noosphère ». Une lecture de *Géographie et religions* », *Cahiers de Géographie du Québec*, Vol. 56, num. 159, pp. 543-556.
- DORIER-APPRILL E. (2001), « The new Pentecostal networks of Brazzaville », in CORTEN A. et MARSHALL-FRATANI R. (dir.), *Between Babel and Pentecost*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 293-308.
- DORIER-APPRILL E. (2002), « Les églises néotraditionnelles dans le pluralisme religieux africain. Le cas de Mvulusi, une église guérisseuse à Brazzaville », *Géographie et cultures*, vol. 42, num. 2, pp. 73-92.
- DUNCAN J. (*et al.*) (2004), *A companion to Cultural Geography*, New York, Blackwell.
- DUNN K. (2005), « Repetitive and troubling discourses of nationalism in the local politics of mosque development in Sydney, Australia », *Environment and Planning A*, vol. 23, num. 1, pp. 29-50.
- DWYER C., GILBERT D. et SHAH B. (2013), « Faith and suburbia: secularisation, modernity and the changing geographies of religion in London’s suburbs », « *Transactions of the Institute of British Geographers* », vol. 38, num. 3, pp. 403-419.
- EADE J. et SALLNOW M. (2000), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Pilgrimage*, Chicago, University of Illinois Press.
- EIESLAND N. (2000), *A particular place: urban restructuring and religious ecology in a Southern suburb*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- ENCREVÉ A. (1993), « Traits généraux de l’implantation des lieux de culte protestants à Paris et dans sa banlieue (1802-1960) », in MESLIN M. (dir.), *Paris et ses religions au XXème siècle*, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, pp. 37-68.

ENDELSTEIN L. (2006), « Religion, transformation des quartiers populaires et recomposition des identités diasporiques. Le renouveau du judaïsme orthodoxe à Paris », *Espace, Populations, Sociétés*, vol. 1, pp. 83-94.

ENDELSTEIN L. (à paraître), « L'erouv, une frontière dans la ville? », *Ethnologie française*, vol. XLIII, num. 4, pp. 643-651.

FANCELLO S. (2009), « Du village au temple : les assemblées pentecôtistes comme espaces de sociabilité urbaine en Afrique, in FOURCHARD L., GOERG O. et GOMEZ-PEREZ M., *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 357-380.

FORM W. et DUBROW J. (2005), « Downtown metropolitan churches: ecological situation and response », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 44, num. 3, pp. 271-290.

FOURCHARD L., GOERG O. et GOMEZ-PEREZ M. (2009), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

FRANCAVAGLIA R. (1978), *The Mormon landscape: existence, creation, and perception of a unique image in the American West*, New York, AMS.

FRÉMONT A. (1976), *La région espace vécu*, Paris, Presses Universitaires de France.

FRÉMONT A. (1997), « Préface », in Mercator, *La fin des paroisses*, Paris, Le Cerf, pp. 1-10.

de GALEMBERT C. (1995), « De L'inscription de l'Islam dans l'espace urbain », *Les Annales de la recherche urbaine*, num. 68-69, pp. 178-188.

de GALEMBERT C. (2005), « The city's nod of approval for the Mantes-la-Jolie mosque project: mistaken traces of recognition », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, num. 6, 1141-1159.

GARBIN D. (2012a), « Marching for God in the global city: Public space, religion and diasporic identities in a transnational African church », *Culture and Religion*, vol. 13, num. 4, pp. 425-447.

GARBIN D. (2012b), « Believing in the city », *Culture and Religion*, vol. 13, num. 4, pp 401-404.

GREMION C. (2012), *Les religions dans la ville d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.

HACKWORTH J. et STEIN K. (2011), « The Collision of Faith and Economic Development in Toronto's Inner Suburban Industrial Districts », *Urban Affairs Review*, vol. 48, num. 1, pp. 37-63.

HERVIEU-LEGER D. (2001), *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Paris, Flammarion.

HERVIEU-LEGER D. (2002), « Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity. », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, num.2, pp. 99-105.

JONKER G. (2005), « The Mevlana mosque in Berlin: an unsolved conflict », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, num. 6, pp. 1067-1081.

- KNIBBE K. (2009), « We did not come here as tenants, but as landlords': Nigerian Pentecostals and the Power of Maps », *African Diaspora*, vol. 2, num. 2, pp. 133-158.
- KONG L. (1990), « Geography and Religion: trends and prospects », *Progress in Human Geography*, vol. 14, num. 3, pp. 355-371.
- KONG L. (2001). Mapping new geographies of religion: politics and poetics in Modernity. *Progress in Human Geography*, vol. 25, num. 2, pp. 211-233.
- KONG L. (2010), « Global shifts, theoretical shifts: changing geographies of religion », *Progress in Human Geography*, vol. 34, num. 6, pp. 755-776.
- LE BRAS G. (1945), « Un programme: la géographie religieuse », *Annales d'histoire sociale*, vol. 8, num. 1, pp. 87-112.
- LE BRAS G. (1956), *Études de sociologie religieuse. Tome 2: de la morphologie à la typologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HOWE N. (2009), « Secular iconoclasm: purifying, privatizing, and profaning public faith », *Social & Cultural Geography* », vol. 10, num. 6, pp. 639-656.
- LEVINE G. (1986), « On the Geography of religion », *Transactions of The Institute of British Geographers*, vol. 11, num. 4, pp. 428-440.
- LEVITT P. (2003), « You know, Abraham was really the first immigrant. Religion and transnational migration », *International Migration Review*, vol. 37, num. 3, 847-873.
- MADDOEUF N. (2010), *Les pèlerinages au Moyen Orient et au Maghreb, Espaces publics, espaces du public*, Damas, Presses de Sciences Po.
- MARY A. (2009), « Lieux et non lieux du religieux », In FOURCHARD L., GOERG O. et GOMEZ-PEREZ M. (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 345-356.
- MAYRARGUE C. (2008), « Les lieux de l'expansion évangélique à Cotonou », *Social Sciences and Missions*, vol. 21, pp. 253-278.
- McLEOD H. (1995), *European religion in the age of great cities (1830-1930)*, London, Routledge.
- NAYLOR S. et RYAN J. (2002), « The mosque in the suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London », *Social & Cultural Geography*, vol. 3, num. 1, 39-59.
- OTAYEK R. (1999), *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Talence, CEAN.
- PEACH C. et GALE R. (2005), « Muslims , Hindus and Sikhs in the new religious landscape of England », *The Geographical Review*, vol. 93, num. 4, pp. 469-490.
- de PLANHOL X. (1957), *Le monde islamique: essai de géographie religieuse*, Paris Presses Universitaires de France.

- RACINE J.-B. (1993), *La ville entre Dieu et les hommes*, Paris, Presses Bibliques Universitaires et Anthropos.
- RACINE J.-B. et WALTHER O. (2003), « Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré », *L'Information géographique*, vol. 67, num. 3, pp. 193-221.
- RAPOPORT M. (2011), « Creating place, creating community: the intangible boundaries of the Jewish 'Eruv' », *Environment and Planning D*, vol. 29, num. 5, pp. 891-904.
- RAULIN A., (2008), « Utopies locales et laboratoire social : l'exemple du 13^e arrondissement de Paris », *L'année sociologique*, vol. 58, num. 1, pp. 47-70.
- SALZBRUNN M. (2004), « The Occupation of Public Space through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants Became a Part of Harlem, New York », *Journal of Religion in Africa*, vol. 34, num. 4, pp. 468-492.
- SAUER C. (1925), « The Morphology of Landscape », *University of California Publications in Geography*, vol. 22, pp. 19-53.
- SIEMIATYCKI M. (2005), « Contesting sacred urban space: The case of the Eruv », *Journal of International Migration and Integration / Revue de l'intégration et de la migration internationale*, vol. 6, num. 2, pp. 255-270.
- SOPHER D. (1967), *Geography of religions*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- SOPHER D. (1981), « Geography and religions », *Progress in Human Geography*, vol. 5, pp. 510-524.
- STOKER V. (2003), « Drawing the line: hassidic jews, Eruvim and the public space of Outremont, Quebec », *History of religions*, vol. 43, num. 1, pp. 18-49.
- TORREKENS C. (2009), *L'Islam à Bruxelles*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- VAN DER VEER P. (2002), « Transnational religion: Hindu and Muslim Movements », *Global Networks*, vol. 2, num. 2, pp. 95-111
- VAN DER MEULEN M. (2009), « The Continuing Importance of the Local. African Churches and the Search for Worship Space in Amsterdam », *African Diaspora*, vol. 2, num. 2, pp. 159-181.
- VIEILLARD-BARON H. (2004), « De l'objet invisible à la présence ostensible? L'Islam dans les banlieues », *Les Annales de la recherche urbaine*, num. 96, pp. 91-102.
- WARF B. et VINCENT P. (2007), « Religious diversity across the globe: a geographic exploration », *Social & Cultural Geography*, vol. 8, num. 4, pp. 597-613.
- WATSON S. (2005), « Symbolic spaces of difference: contesting the eruv in Barnet, London and Tenafly, New Jersey », *Environment and Planning D*, vol. 23, num. 4, pp. 597-613.
- WILFORD J. (2010), « Sacred archipelagos: geographies of secularization », *Progress in Human Geography*, vol. 34, num. 3, pp. 328-348.

WILFORD J. (2012), *Sacred Subdivisions: The Postsuburban Transformation of American Evangelicalism*, New York, New York University Press.

WILSON D. (1993), « Connecting social process and space in the geography of religion », *Area*, num. 25, pp. 75-76.

WINSTON D. (1999), « The cathedral of the open air: the Salvation's Army and the sacralization of secular space, In ORSI R. (dir.), *Gods of the City*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 367-392.

ZELINSKY W. (1961), « An approach to the religious geography of the United States: patterns of church membership in 1952 », *Annals of The Association of The American Geographers*, vol. 51, num. 2, pp. 139-193.