



Archives de sciences sociales des religions

155 | juillet-septembre 2011

Le consensus des experts | Inattendus pèlerinages

La mixité religieuse dans les pèlerinages

Esquisse d'une réflexion comparative

Dionigi Albera



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23323>

DOI : 10.4000/assr.23323

ISBN : 978-2-7132-2303-7

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2011

Pagination : 109-129

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Dionigi Albera, « La mixité religieuse dans les pèlerinages », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 155 | juillet-septembre 2011, mis en ligne le 06 décembre 2011, consulté le 03 mai 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23323> ; DOI : 10.4000/assr.23323

Dionigi Albera

La mixité religieuse dans les pèlerinages

Esquisse d'une réflexion comparative

Depuis quelques années, on assiste à un regain d'intérêt pour la fréquentation conjointe des mêmes sanctuaires par des fidèles de religions différentes. Ce thème, qui auparavant n'avait pas reçu beaucoup d'attention dans la littérature consacrée aux pèlerinages, a été abordé par un certain nombre d'ouvrages (Sikand, 2003 ; Albera, Couroucli, 2009 ; Hermkens, Jansen, Notermans, 2009 ; Bowman, 2011) et d'articles (Albera, 2005a et b ; 2010 ; Farra-Haddad, 2005 ; 2010 ; Bowman, 2009 ; Jansen, Kühl, 2008 ; Aubin-Boltanski, 2008 ; 2010 ; Bourmaud, 2008 ; Bielenin-Lenczowska, 2009 ; Karamikova, Valtchinova, 2009). Il a été au centre de discussions internationales, comme celle engagée à partir des propositions théoriques de Robert Hayden, présentées dans un travail comparatif consacré aux formes de mixité religieuse dans l'Asie du Sud et dans les Balkans (Hayden, 2002). Cet auteur a défini un modèle selon lequel les phénomènes de mixité ne représentent qu'une manifestation conjoncturelle des rapports de force entre groupes. Pour rendre compte de ces situations, Hayden a proposé les concepts de « tolérance antagoniste » (*antagonistic tolerance*) et de « partage compétitif » (*competitive sharing*) des mêmes lieux saints, qui caractériseraient ainsi une forme d'adaptation pragmatique dans des situations où la simple répression des pratiques religieuses des autres groupes n'est ni possible ou ni souhaitable. Je n'aborderai pas ici un examen des positions de Hayden, sinon pour signaler leur principal écueil : celui de considérer les groupes en question comme des entités monolithiques et indifférenciées, alors qu'il analyse justement des pratiques transfrontalières¹. Hayden finit par proposer un cadre analytique assez simplifié, peu adapté, me semble-t-il, à rendre justice à la complexité des éléments qui sont en jeu dans les fréquentations mixtes des espaces religieux. Je m'efforcerai ici de poser quelques jalons d'une discussion plus articulée, en soulignant aussi bien sa difficulté que son intérêt heuristique.

1. Pour une discussion critique de ces propositions, cf. Albera, 2008 ; Bowman, 2009, ainsi que la réponse de Hayden *et al.*, 2011.

Un thème négligé

Dans deux livres publiés, il y a plus d'un demi-siècle (1954 ; [1956] 1972), où il dressait un bilan comparatif des pèlerinages à l'échelle planétaire, Romain Roussel mentionnait des tendances qu'il qualifiait comme « utraquistes ». Ce terme, issu de l'histoire religieuse européenne, désigne un courant des hussites de Bohême au XV^e siècle, les « calixtins », manifestant un fort attachement à la communion sous les deux espèces (*sub utraque specie*). Mais il était détourné par Roussel pour définir, de manière générale, « les pèlerinages où, pour divers motifs, les tenants de religions différentes, voire concurrentes, se rencontrent dans le même sanctuaire » (1972 : 117). Cet auteur égrenait un certain nombre de ces phénomènes, concentrés surtout en Asie (Inde, Népal, Chine, Japon). En effet, « l'utraquisme fleurit on peut dire partout en Asie », observait-il (*ibid.* : 118). À cela Roussel ajoutait quelques occurrences méditerranéennes : au Proche-Orient, dans les Balkans et en Afrique du Nord. À travers tous ces cas, assez brièvement évoqués, Roussel soulignait ainsi l'importance des fusions inter-religieuses, comme il les définissait (*ibid.* : 98), pour un aperçu d'ensemble des pèlerinages.

La problématique esquissée par Roussel n'a pas été reprise par les travaux qui ont proposé un aperçu théorique général du phénomène pèlerin. Ainsi, on cherchera en vain une évocation de cette question dans les pages admirables qu'Alphonse Dupront (1987 : 366-415) a dédiées aux pèlerinages, notamment dans la célèbre synthèse publiée pour la première fois par l'*Encyclopedia Universalis*. Dans un ouvrage de référence, Freddy Raphaël se limite, quant à lui, à remarquer que parfois un sanctuaire renommé peut attirer une clientèle d'une autre religion, mais sans s'attarder sur cette question (1973 : 13 ; 169). La vaste fresque comparative dirigée par Jean Chélini et Henry Branthomme (1987) n'aborde pas ouvertement cette facette des phénomènes pèlerins. Le parcours comparatif juxtapose des ensembles perçus comme homogènes en leur sein, religion après religion. La dimension interreligieuse est parfois mentionnée dans quelques textes, mais elle ne devient pas une catégorie analytique. La riche synthèse que ces mêmes auteurs ont consacrée plus récemment aux pèlerinages dans le monde (2004) mentionne, dans un chapitre intitulé « Synchrétisme et survivance », ceux qu'ils appellent efficacement « les pèlerinages à deux faces » dans lesquels « les adeptes de religions différentes cohabitent dans les mêmes lieux et centres de pèlerinage » (2004 : 291). Les quelques exemples mentionnés par Chélini et Branthomme ne semblent pas correspondre pleinement aux pèlerinages que Roussel qualifiait comme « utraquistes », dans lesquels les fidèles de religions différentes, et concurrentes, se rencontrent dans le même sanctuaire².

2. Un dernier cas, examiné dans une section ultérieure (intitulée « Entre synchrétisme et tolérance ») semble davantage s'inscrire dans l'horizon indiqué par Roussel. Il s'agit du pèlerinage « érudit » aux Sept Saints de Vieux-Marché, en Bretagne, impulsé par Louis Massignon, moment de rencontre islamo-chrétienne sous le sceau des Sept Dormants d'Éphèse (2004 : 302-304).

Enfin, dans un livre stimulant consacré aux *Identités pèlerines*, le rassemblement de fidèles de religions différentes dans les mêmes sanctuaires est évoqué brièvement, et de manière très pertinente, dans l'introduction de Catherine Vincent (2004 : 15), mais il n'est pas examiné de près dans les différentes contributions.

Dans l'ensemble, on le voit bien, la moisson n'est pas très riche. Un constat de même type se dégage si l'on prend en compte une tradition de recherche comparative centrée sur les pèlerinages qui, depuis une quarantaine d'années, s'est développée dans les milieux anthropologiques de langue anglaise. Si cet objet longtemps négligé par les anthropologues a été fréquenté par un nombre croissant de chercheurs, cela est principalement dû à l'influence des travaux effectués dans les années soixante-dix par Victor Turner. Cet auteur majeur, qui figure sûrement parmi les anthropologues les plus influents de la seconde moitié du XX^e siècle, a remis au goût du jour l'étude du pèlerinage, en l'inscrivant dans le prolongement de ses recherches sur le phénomène rituel, inspirées avant tout par l'œuvre de Van Gennep sur les rites de passage (Turner, 1974 ; Turner & Turner, 1978). Les lignes d'investigation esquissées par Turner ont suscité beaucoup de vocations, et une quantité analogue de débats, ce qui a contribué à asseoir cette direction de recherche.

Dans le livre qui, à l'échelle internationale, a le plus marqué l'étude des pèlerinages (écrit par Victor Turner en collaboration avec sa femme Édith), la question des manifestations interreligieuses est explicitement abordée. Mais elle est résolue de manière expéditive, avec un positionnement situé aux antipodes de celui de Roussel. Les auteurs y affirment clairement que les pèlerinages renforcent l'exclusivisme des grandes religions historiques³. Ces dernières sont assimilées à des tribus belliqueuses : bien qu'en principe universelles, en pratique elles élèvent des murs contre les « étrangers ». Donc, mis à part de rares exceptions, les pèlerins appartenant à l'une des religions historiques ne visitent pas les sanctuaires des autres. Les Turner voient dans le pèlerinage un moment de libération partielle par rapport aux contraintes de l'ordre social profane et aux injonctions des appareils ecclésiastiques. Mais cela se traduit, à leur avis, par une intensification de l'attachement du pèlerin à sa propre religion, au noyau essentiel de sa foi, souvent en opposition fanatique aux autres religions. Ce qui explique le glissement de certains pèlerinages vers la croisade et le djihad (1978 : 9).

Certes, ils soulignent que, aussi bien sur le chemin qu'au sanctuaire, la sociabilité pèlerine atteint souvent la dimension de la *communitas*, cette expérience de vie sociale que Victor Turner a décrite dans maints ouvrages, marquée par la communion spontanée et indifférenciée d'individus égaux. Mais, en chaque contexte de pèlerinage, la *communitas* semble devoir être canalisée par les

3. Les principales de ces dernières étant identifiées avec l'hindouisme, le bouddhisme, le judaïsme, le christianisme et l'islam (1978 : 1). Les grandes religions historiques sont opposées comme un bloc aux religions des sociétés tribales.

croyances, les valeurs et les normes d'une religion spécifique. Cette contrainte est essentielle pour que les pèlerins atteignent la sensation de *flow*, union holiste d'action et conscience, dans un investissement total. Les membres d'autres religions ne sont donc pas les bienvenus en tant que pèlerins ; au mieux, ils peuvent être acceptés en tant que touristes (1978 : 101-102). Malgré son potentiel de libération personnelle, de régénération volontaire et de rencontre égalitaire avec l'autre, le pèlerinage est ainsi, aux yeux des Turner, essentiellement un facteur de cohésion autour d'une identité religieuse, une confirmation du sens d'appartenance confessionnelle. L'expérience pèlerine peut arriver facilement à franchir les barrières de classe, de race, de culture, mais elle n'estompe pas (et au contraire exacerbe) les altérités religieuses.

Si cela leur semble vrai pour toutes les époques de l'histoire, les Turner décèlent dans leurs temps quelques signes d'un changement qui pourrait être à même de modifier l'exclusivisme des pèlerinages. Il s'agit d'un ensemble de transformations de l'environnement social, culturel et économique à l'échelle planétaire qu'on aurait aujourd'hui tendance à unifier sous le terme de mondialisation : ils citent en particulier l'adhésion à une pluralité de valeurs et l'impact des moyens de communication de masse. Ils suggèrent ainsi que la mixture croissante d'idées provenant de traditions différentes pourrait faire naître un respect pour les pèlerinages des autres. Dans ce terreau plus ouvert, les pèlerinages pourront un jour devenir œcuméniques, ajoutent-ils, et un nombre croissant de dévots arriveront à fréquenter les sanctuaires de toutes les grandes religions (1978 : 39).

Les recherches de Turner ont été à l'origine d'un grand nombre de travaux anthropologiques sur les pèlerinages. Ces derniers ont prolongé ou, plus souvent, critiqué la démarche proposée par cet auteur dans l'étude des pèlerinages, les discussions se concentrant surtout sur la pertinence de la notion de *communitas* pour qualifier l'expérience pèlerine. Quelques ouvrages importants se sont proposés de tracer des cadres théoriques alternatifs plus souples, qui mettent en avant une pluralité de situations et une variété de significations pour les acteurs (Eade, Sallnow, 1991 ; Morinis, 1992 ; Coleman, Esler, 1995 ; Coleman, 2002 ; Coleman, Eade, 2004). Cependant les positions très tranchées de Turner sur la question des fréquentations multireligieuses des sanctuaires n'ont pas fait l'objet d'un débat explicite et d'une remise en question, même quand les données empiriques l'auraient permis. Ainsi, un chapitre d'un livre dirigé par Alan Morinis, et préfacé par Victor Turner, est précisément consacré à un lieu de culte catholique fréquenté massivement par des hindous dans le sud de l'Inde (Younger, 1992). Dans un court texte liminaire, le directeur de la publication rappelle qu'il s'agit d'un phénomène qui est loin d'être isolé. Il le reconduit à la structure générale du pèlerinage, qui est déplacement vers un lieu périphérique et dépassement des frontières, ce qui explique l'attraction exercée sur des pèlerins d'autres affiliations religieuses, tout en concluant que les relations entre groupes différents qui s'établissent dans ces occasions devraient faire l'objet de recherches ultérieures (1992 : 89). Donc, même dans ce cas, les positions très tranchées des

Turner sur cette question n'ont pas été discutées. Dans l'approche proposée par John Eade et Micheal Sallnow (1991), le pèlerinage est conçu comme un domaine pluriel, polysémique, où des pratiques et des discours différents rivalisent ou se juxtaposent, dans un jeu de contradictions et d'incompréhensions mutuelles. Les acteurs sont disparates – les diverses catégories de pèlerins, les personnes qui résident près du sanctuaire, les spécialistes religieux – et leurs points de vue sont variés. C'est cet assortiment de discours et de pratiques, avec leurs multiples significations, qui est constitutif du pèlerinage (Eade, Sallnow, 1991 : 5). Le pouvoir d'un sanctuaire dépend donc dans une large mesure de sa capacité à offrir une sorte de vide religieux, un espace rituel capable d'accueillir une variété de sens et de pratiques – même si cela est généralement en tension avec la volonté d'imposer un seul discours officiel émanant du personnel qui gère le lieu saint (*ibid.* : 15). Cette tendance interprétative pourrait être très pertinente pour saisir la problématique des pèlerinages fréquentés par des personnes de religions différentes. Eade et Sallnow évoquent en effet non seulement les différences d'interprétation au sein d'une même confession, mais aussi celles entre confessions distinctes. Mais cette dimension ne fait pas l'objet de développements analytiques.

Comme je l'ai remarqué, une réflexion comparative sur la fréquentation plurielle des sanctuaires s'est développée depuis une dizaine d'années et un nombre important de recherches monographiques a documenté la récurrence des phénomènes de croisement et de « cohabitation » interreligieux aux mêmes sanctuaires (quelques-unes de ces études seront mentionnées dans les pages qui suivent). La problématique indiquée par Romain Roussel mérite désormais d'être réexaminée de manière plus approfondie. De ce point de vue, l'horizon comparatif eurasiatique qu'il indiquait peut être un cadre significatif pour la réflexion.

Horizons asiatiques

Même une incursion sommaire dans la littérature concernant les pèlerinages présents dans différentes régions asiatiques montre une diffusion importante des tendances que Roussel définissait comme « utraquistes ». Dans un article portant sur l'histoire d'un pèlerinage japonais, un auteur remarque que l'idée des Turner, selon laquelle le pèlerinage impliquait régulièrement une cohésion construite en opposition à d'autres systèmes religieux, ne s'y appliquait pas (Foard, 1982 : 240-241). Ce rappel a une valeur plus générale. En effet, il serait difficile d'imaginer un univers religieux plus réfractaire à un tel cadre interprétatif. Au Japon, dès les premières décennies suivant l'introduction du bouddhisme au VI^e siècle, et jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle, on a assisté à une étroite imbrication entre pratiques et croyances shintô et bouddhistes. Ce n'est qu'avec la restauration de Meiji (1868), en effet, que les deux religions ont été officiellement séparées (ou mieux, qu'elles ont été identifiées comme des religions distinctes).

Pendant des siècles, les fidèles se sont rendus aux mêmes endroits pour vénérer aussi bien les kamis que les bodhisattvas. Ascensions aux montagnes sacrées, ou circuits de dévotions ralliant plusieurs temples, ces pèlerinages ont été marqués par un flou confessionnel qui rend difficile de les attribuer à l'une ou l'autre tradition.

Avec la restauration de Meiji, la politique impériale encouragea la séparation entre le shintoïsme et le bouddhisme. Beaucoup de sanctuaires furent alors « débarrassés » des éléments de culte bouddhistes qui y étaient présents, pour acquérir un aspect univoquement shintô (Gira, 1987). Des recherches passionnantes ont offert une radiographie détaillée de ce processus, qui fut rapide et souvent traumatique (Grapard, 1982 ; Sekimori, 2005 ; Thal, 2005). Le shintô fut établi comme religion autonome et comme base de l'idéologie du nouvel État. La séparation du bouddhisme impliqua également des modifications de ce dernier, dans le sens d'une rationalisation de sa doctrine et de l'abandon de pratiques et de croyances qui, auparavant centrales, étaient maintenant considérées comme rétrogrades. Dans le climat de modernisation de l'époque Meiji (1868-1912), le bouddhisme fut identifié comme « arriéré ». Pour réagir à ces attaques, les leaders des différentes mouvances bouddhistes s'efforcèrent de montrer la compatibilité du bouddhisme avec la modernité. De ce point de vue, la réforme de l'époque Meiji n'a pas seulement impliqué l'invention du shinto comme religion nationale, mais également la redéfinition du bouddhisme en tant que « religion », avec une sublimation impliquant le rejet des composantes désormais perçues comme « superstitieuses ». La notion même de « religion » s'imposa en effet rapidement, comme conséquence de la confrontation avec l'Occident qui était aussi à l'origine de la réforme de la seconde partie du XIX^e siècle.

Il paraît que, quand les traducteurs japonais rencontrèrent pour la première fois le mot anglais « religion », dans le contexte de la rédaction des traités avec les puissances occidentales, ils furent plutôt désemparés (Thal, 2005 : Josephson, 2006 : 144). Mais le terme *shukyo* s'imposa assez rapidement pour rendre le terme religion tel qu'il était présent dans les langues occidentales. La catégorie mondialisée de religion avait ainsi un centre asymétrique. Elle se construisait tacitement autour d'un prototype qui était beaucoup plus proche du christianisme que de n'importe quelle autre tradition. Cela impliqua, dans le cas du bouddhisme japonais, une réinvention comme « religion » au sens occidental, à travers un processus d'exclusion d'une série de phénomènes maintenant regroupés sous le label de « superstition » (Josephson, 2006 : 145-148).

Des processus analogues ont intéressé d'autres pays asiatiques. En Chine, la notion de religion fut introduite à travers un néologisme (adopté du japonais) à partir du tout début du XX^e siècle, pour désigner un ensemble structuré et compact de croyances et de pratiques. Même dans ce cas, l'adoption de la conception occidentale s'accompagna d'un rejet des phénomènes perçus comme « superstitions », un autre concept emprunté à l'Occident (Goossaert, 2004 :

13)⁴. Cela constituait une rupture avec la situation précédente, caractérisée par un conglomérat de traditions religieuses. Le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme disposaient d'un clergé, d'une liturgie, d'un canon et de centres de formation. Mais l'obédience religieuse se limitait au clergé et à un cercle étroit de laïcs. La grande majorité des Chinois n'avait pas d'appartenance religieuse (au sens habituel dans la tradition européenne). Organisés en communautés culturelles de nature très disparate, ils faisaient appel aux services (rémunérés) des trois clergés et puisaient dans les symboles et les textes des trois traditions constituées (Goossaert, 2004 : 12). Le paysage chinois était ponctué par un nombre impressionnant de temples. Dans leur grande majorité, ils ne possédaient pas d'identité religieuse exclusive (Goossaert, 2000).

Ces remarques générales permettent de mieux saisir le contexte dans lequel se situaient les pèlerinages en Chine. Dans l'introduction d'un volume qui constitue probablement la principale contribution à ce jour sur ce thème, les directeurs de la publication observent qu'une étude comparative sur les pèlerinages doit se démarquer de l'influence des monothéismes, avec leurs définitions claires de la nature de la religion et de l'identité du croyant (Naquin, Yu, 1992 : 3). Il faut également s'écarter des conceptions qui soulignent les séparations rigides entre religions et confessions, et s'éloigner d'une insistance sur l'exclusivisme des sites. En Chine, la complexité et les imbrications étaient en effet monnaie courante. Les lieux de pèlerinage étaient rarement l'apanage d'un seul groupe religieux et il y avait une considérable hétérogénéité parmi les pèlerins (*ibid.* : 8-9). Le caractère généralement pluraliste et composite des sites de pèlerinage était le reflet, observent-ils, d'une préférence chinoise pour la fusion, plutôt que pour la distinction, des identités religieuses, exprimée par ailleurs dans l'idéal des « trois religions étant une » (*san-chiao ho-i*) (*ibid.* : 10). Les études qui composent les différents chapitres du livre montrent ainsi que, même si certains lieux de pèlerinages étaient définis comme bouddhistes, taoïstes ou confucianistes, ces étiquettes étaient loin d'être claires et univoques.

L'expression chinoise qui désigne le pèlerinage signifie littéralement « présenter de l'encens à la montagne ». Brûler de l'encens était, en effet, l'une des principales pratiques dévotionnelles (*ibid.* : 11-12) et la forme de pèlerinage la plus courante impliquait un déplacement vers un complexe religieux situé sur une montagne et dédié à une divinité. Vu le caractère fortement éclectique de l'univers religieux chinois, il n'est pas surprenant que dans certaines montagnes sacrées,

4. Les cinq religions retenues étaient le catholicisme, le protestantisme, l'islam, le bouddhisme et le taoïsme. Malgré quelques tentatives pour transformer le confucianisme en religion nationale, celui-ci fut réinventé en tant que philosophie. La liste établie au début du XX^e siècle est encore valable actuellement. La reconfiguration du paysage religieux impliqua surtout l'éradication des cultes populaires, avec la destruction ou la confiscation d'un grand nombre de temples et l'interdiction des rituels et des fêtes relevant de la « superstition » (Goossaert, 2004 : 14-15).

destinations de pèlerinages importants, se soient formés des sanctuaires composites, par l'agglutination et la superposition des traditions religieuses, dans un mélange de partage et de compétition. Il s'agissait souvent d'un ensemble bigarré de temples, stûpas, sanctuaires, cavernes, pavillons, sculptures, peintures. Des reliques et des textes y étaient conservés, et des spécialistes religieux résidaient à proximité. L'itinéraire des pèlerins était d'ailleurs jalonné de visites à d'autres sites dotés d'une efficacité surnaturelle.

L'implantation des religions abrahamiques en Asie a produit, à son tour, des imbrications dévotionnelles, qui ont entre autres pris la forme de la fréquentation commune des mêmes sanctuaires lors de pèlerinages multireligieux (Yeoh, 2009 ; De Bernardi, 2009). Ce phénomène est particulièrement bien documenté en relation au sous-continent indien, grâce notamment à un bon nombre de recherches récentes (Bayly, 1989 ; Younger, 1992 ; Delière, 1992 ; Mosse, 1994 ; Assayag, 1995 ; Assayag, Tarabout 1997 ; Sikand, 2002 ; Sikand, 2003 ; Sébastia, 2002 ; 2007 ; Boivin, 2005). Les *dargāh* (tombes) des saints musulmans sont communément visités également par des hindous (surtout de basses castes), tandis que beaucoup de musulmans se rendent dans les temples hindous. Parfois la nature religieuse du sanctuaire est ambiguë, double, avec des desservants des deux religions. Les sanctuaires chrétiens sont quant à eux souvent fréquentés par des pèlerins hindous ou musulmans. Plusieurs travaux ont saisi cette compénétration complexe, en décrivant des dizaines de pèlerinages de cette nature, où hindous, chrétiens et musulmans se côtoient dans les mêmes lieux saints. Cette foisonnante interpénétration religieuse a été affaiblie, mais non (encore) immobilisée par la montée, au cours du XX^e siècle, du séparatisme musulman et du nationalisme hindou.

Même dans le cas du sous-continent indien, il faudrait situer l'examen des pèlerinages pluriels, avec les jeux d'accommodation et d'adaptation qu'ils impliquent, dans le cadre d'une discussion plus générale concernant la définition des identités religieuses. La conception contemporaine, privilégiant des identités clairement déterminées, est le résultat d'une histoire complexe et ne peut pas être projetée de manière indiscriminée sur le passé, même récent. En effet, « ce n'est qu'avec l'avènement du *British Rule*, vers la fin du XVIII^e siècle, que les notions d'"hindous" et de "musulmans" prirent une acception stable et génériquement représentable » (Assayag, 1997 : 32). Ce qu'on appelle aujourd'hui « hindouisme » est le résultat des efforts conjoints de l'administration coloniale britannique, des brahmanes locaux, des missionnaires chrétiens et des orientalistes européens. Il est vrai que les conquérants musulmans avaient, déjà, introduit ce terme. Mais, ce qui désignait essentiellement les habitants d'une certaine région géographique devenait désormais le nom d'une communauté religieuse conçue comme unifiée (Sikand, 2003 : 4-5). Un conglomérat de castes, sectes, pratiques et croyances fut ainsi reconduit à une définition largement « réinventée » à partir de la tradition « savante » basée sur les Védas, collationnée par les

lettrés indiens, légitimée par l'appareil administratif britannique et canonisée par l'érudition européenne (Assayag, 1997 : 33-34). Bien entendu, cette construction de l'hindouisme s'adaptait très bien aux intérêts des hautes castes, qui y trouvaient une légitimation de leur position dominante. Même le paysage musulman indien était loin d'être homogène, étant parcouru par des différences sectaires et régionales, et surtout par le clivage entre les Ashraf, musulmans de vieille souche et d'origine étrangère, et les Ajlaf, descendants de personnes de caste inférieure convertis à l'islam. De manière analogue, les chrétiens ne constituaient pas un groupe homogène (Deliège, 2006 : 24-25 ; Tarabout, 1997 : 311).

L'adoption par les Britanniques d'une classification de type religieux pour les recensements de population et l'élaboration de droits différents pour les musulmans et les hindous contribuèrent à naturaliser les catégories d'appartenance religieuse. Les frontières entre religions ont été ultérieurement renforcées par l'action missionnaire des mouvements réformistes hindous comme l'Arya Samaj puis la Hindu Mahasabha, entre les années 1880 et 1920, visant à purifier les pratiques des basses castes et à « reconverter » ceux qui avaient adhéré à l'islam. De manière spéculaire, des mouvements idéologiques et politiques dans le camp islamique s'efforçaient de redéfinir ce que signifiait être un bon musulman (Jaffrelot, 1993 ; Assayag, 1997 : 41-42). Cette action réformatrice a contribué à cristalliser la séparation entre communautés religieuses, à renforcer l'exclusivisme entre hindous et musulmans et à poser les jalons des nationalismes religieux. La fréquentation multireligieuse des mêmes sanctuaires n'a pourtant pas été effacée, et constitue encore un phénomène très répandu de nos jours.

Ce tour d'horizon rapide dans les pèlerinages « pluriels », massivement présents en Asie, permet de conforter les vues de Romain Roussel sur l'importance quantitative de ces phénomènes. Il offre en outre un angle d'observation pertinent pour questionner les conceptions étroites des identités religieuses qui se sont imposées dans le contexte de l'expansion coloniale européenne. Il est possible d'entrevoir plusieurs occurrences de ce processus que Jacques Derrida a qualifié de « mondialatinisation » du discours sur la religion, imposant à l'échelle planétaire, à travers un geste apparemment pacificateur, des schèmes issus d'une culture juridique, théologique et politique particulière (Derrida, 2001 : 66)⁵. De cette manière, une série de postulats typiques de l'environnement des monothéismes, et en premier lieu du christianisme occidental, ont été projetés sur des réalités dont la matrice était bien différente, en provoquant des changements rapides – même si souvent incomplets – des conceptions et des pratiques religieuses. Dans un tel mouvement, les effets de la domination se sont entremêlés avec ceux de l'imitation connivente ou polémique mise en œuvre par les élites de ces pays. Il s'agit d'un immense processus de fabrication d'une hégémonie, au sens gramscien du terme, dont, bien entendu, l'élaboration académique a été

5. Pour une discussion de ce processus en relation au Japon, cf. Josephson, 2006.

une pièce maîtresse. L'idée de « religion » qui s'est affirmée implique une affiliation univoque des lieux saints. De même, chaque individu « appartient » à une seule religion, et cette appartenance est scellée par l'adhésion à un credo particulier, certifiée par certains rites du cycle de vie et corroborée par la participation régulière à des rituels communautaires. Cette appartenance devient un attribut permanent de chaque personne, et peut être inscrite sur son passeport ou dans les documents administratifs qui le concernent. Les pèlerinages où l'on assiste à une confluence d'individus, pratiques et artefacts relevant de traditions différentes se configurent désormais comme un défi par rapport à la conception monolithique des appartenances religieuses.

Dans les pages qui suivent, l'objectif sera déplacé vers un environnement contigu au prototype de la conception de « religion » qui s'est imposé mondialement. Est-ce que dans un contexte unanimement monothéiste, et historiquement bien plus proche des postulats de la « mondialatinisation », les pèlerins croisent autant leurs chemins ? Comme nous l'avons vu, Roussel évoquait une poignée d'exemples méditerranéens⁶. S'agit-il, dans tous ces cas, de simples exceptions à l'exclusivisme monothéiste ? Une exploration méditerranéenne permettra de répondre à cette question. Ici, les fidèles des différentes confessions monothéistes ont souvent vécu en une étroite imbrication dans la longue durée. Quels ont été les effets de cette étroite cohabitation sur leurs pratiques pèlerines ?

La mixité religieuse dans les sanctuaires en Méditerranée

Plusieurs indices suggèrent que, même dans sa région matricielle, l'exclusivisme monothéiste n'est pas une donnée escomptée dès le départ, découlant simplement de la réverbération d'un noyau théologique intransigeant sur les comportements des fidèles, mais plutôt le résultat, souvent partiel et provisoire, de l'action des pouvoirs politiques et des spécialistes religieux visant à instaurer la pureté du culte et à consolider les frontières confessionnelles. Au début de l'ère chrétienne, la séparation entre l'église et la synagogue est un processus qui s'est étalé sur plusieurs siècles, pendant lesquels un large spectre de groupes intermédiaires a survécu (Kinzing, 1991). Cela déterminait parfois un certain flou confessionnel. Il arrivait ainsi que des fidèles théoriquement rattachés à des religions différentes puissent partager, en certaines occasions, les mêmes espaces de culte, en y accomplissant des actes de dévotion analogues. C'est ce que dénonce avec véhémence Jean Chrysostome vers la fin du IV^e siècle par rapport à la vie religieuse d'Antioche. Dans ses homélies, le saint attaque toute une série de comportements « judaïsants » des chrétiens de la ville. Nous apprenons ainsi que plusieurs d'entre eux célèbrent des fêtes juives, pratiquent le jeûne en même

6. Dans une note de la réédition de 1972, il mentionnait également le pèlerinage aux Sept-Saints de Vieux-Marché, en Bretagne, créé par Louis Massignon (voir dans ce dossier pp. 131-148).

temps que les juifs, fréquentent les synagogues pour y pratiquer des serments rituels. Jean Chrysostome ajoute qu'il a entendu dire que de nombreux chrétiens d'Antioche se rendent en pèlerinage à Daphné, au sanctuaire juif de Matrona – qu'il définit comme une grotte –, où ils pratiquent l'incubation (Winson, 1994 ; Shepardson, 2007).

L'apparition de l'islam sur la scène méditerranéenne introduit un nouveau protagoniste dans le jeu de mélanges dévotionnels entre monothéismes, avec un nombre croissant de manifestations de contiguïté, croisement et porosité. Plusieurs sources, dont surtout les « livres des monastères » compilés par des auteurs musulmans, témoignent par exemple de la place importante des monastères chrétiens dans la société abbasside – en Iraq, en Égypte et en Syrie – et dévoilent une fréquentation importante de ces lieux de la part des musulmans. La fête annuelle des monastères attirait de nombreux visiteurs musulmans, qui non seulement participaient aux réjouissances, mais se mêlaient aussi aux célébrations. Certains poètes musulmans affirment avoir assisté aux offices religieux. Des icônes (surtout celles de la Vierge), des reliques et d'autres objets religieux faisaient l'objet de visites pieuses de la part des musulmans. Les livres de monastères donnaient des indications sur les spécialités thaumaturgiques de chaque sanctuaire. Pareillement aux chrétiens, des musulmans s'y rendaient pour exprimer des vœux. Certains monastères étaient particulièrement réputés pour leurs vertus thérapeutiques. Dans un cas, on se baignait dans une source pour guérir des maladies de la peau, dans un autre, on prenait une poignée de terre qui protégeait la maison des scorpions (Landron, 1994 ; Kilpatrick, 2003).

Ces franchissements des frontières religieuses se reproduisent au fil des siècles sans solution de continuité. Aussi bien au Moyen Âge qu'à l'époque moderne, des sources variées attestent une présence importante de pèlerinages à deux, voire à plusieurs, faces. Une contribution importante à la compréhension de ces phénomènes d'imbrication interreligieuse (qui se manifestent souvent sous la forme de pèlerinages mixtes) vient des recherches sur les relations entre chrétiens et musulmans dans l'Empire ottoman effectuées dans les premières décennies du XX^e siècle par le savant anglais Fredrick Hasluck (2000). Les sources historiques et contemporaines étudiées par cet auteur montraient que les relations entre les groupes religieux à l'intérieur de l'Empire étaient souvent symbiotiques. Aussi bien les chrétiens que les musulmans étaient prêts à adresser leurs demandes à un sanctuaire administré par une autre religion, si ce dernier possédait une réputation d'efficacité (2000 : 100). Au point que, selon Hasluck cette fréquentation croisée constituait un « phénomène commun », presque banal (2000 : 97).

Des explorations plus récentes ont corroboré et enrichi cette vision (Balivet, 1999 ; Ayoub, 1999 ; Cuffel, 2003 ; 2005). Pour ma part, je me suis efforcé, dans quelques travaux (Albera, 2005a et b ; 2008 ; 2010), d'esquisser une perspective historique et comparative sur ces phénomènes à l'échelle méditerranéenne, en signalant une forte diffusion des dévotions communes confluant dans les mêmes

sanctuaires. Au cours des siècles, le paysage méditerranéen est ainsi ponctué par des milliers de lieux de culte marqués, souvent pendant de longues périodes, par une interpénétration entre traditions différentes. La plupart des pèlerinages partagés associent chrétiens et musulmans dans des lieux appartenant à l'une ou à l'autre religion. Ce constat n'est pas étonnant, compte tenu aussi de la plus grande importance quantitative de ces deux religions. Plus rares les sites qui attirent les fidèles des trois religions monothéistes. Plusieurs formes de fréquentation commune concernent par contre, selon les lieux et les époques, seulement les juifs et les musulmans. Les cultes judéo-musulmans étaient notamment répandus au Maghreb. Ces phénomènes ont été particulièrement étudiés en relation au Maroc, où toute une panoplie de sanctuaires faisait l'objet d'une dévotion mixte (Ben Ami, 1990).

Les agents surnaturels qui chargent les sanctuaires « pluriels » de leur pouvoir spirituel peuvent être des figures locales, avec un profil indéterminé, et donc facilement appropriées par les uns et les autres. Fréquemment la mixité dévotionnelle s'établit en relation à des figures saintes qui sont partie intégrante d'une tradition religieuse, mais permettent aussi des glissements vers d'autres religions. C'est le cas de la Vierge, qui a aussi un rôle important dans l'islam, ou du personnage coranique de Khidr, également perçu comme une transfiguration de saint Georges et de saint Elie, ou encore de certains personnages bibliques comme Moïse. Mais même des saints irrévocablement monoconfessionnels comme saint Antoine de Padoue peuvent se prêter au jeu des échanges et des emprunts dévotionnels de la part des musulmans, par exemple en Albanie et en Turquie (De Rapper, 2009 ; Albera, Fliche, 2009).

La diffusion de ces confluences dévotionnelles est attestée à toutes les époques. Dans certains cas, il est possible d'identifier des séquences longitudinales de très longue durée pour quelques sites, du Moyen Âge à aujourd'hui, comme dans le cas de plusieurs sanctuaires marials chers à l'islam (Albera, 2005b). Les porosités interreligieuses se manifestent de manière plus fréquente et avec une continuité historique plus prononcée dans le pourtour méridional et oriental de la Méditerranée, où le paysage humain a été marqué dans la longue durée par une bigarrure sur le plan religieux. Vus dans la longue durée, les pèlerinages mixtes s'inscrivent dans un vieil ordre méditerranéen fait d'enclaves et de connexions, dans un patchwork de territoires, de peuples, de cultes locaux (Hauschild *et al.*, 2005). Certaines recherches ont montré que les appartenances religieuses n'étaient pas toujours définies avec netteté, et s'estompaient parfois dans un certain flou confessionnel, assez ouvertement présent dans l'Asie Mineure médiévale et se prolongeant de manière plus discrète dans le monde ottoman à l'époque moderne (Balivet, 1999 ; Greene, 2000).

Cet ordre méditerranéen ancien s'est progressivement désagrégé. La transformation est devenue particulièrement rapide au XX^e siècle, à la suite des mutations économiques, de l'urbanisation, et surtout d'un processus d'homogénéisation

ethnoreligieuse et de polarisation identitaire auquel les deux guerres balkaniques (1912, 1913) ont donné le coup d'envoi et qui apparemment ne s'est pas encore arrêté. À cela s'ajoute la montée des communautarismes musclés et des fondamentalismes au cours des dernières décennies. On assiste ainsi, dans plusieurs cas, à un recul de la fréquentation interreligieuse des mêmes sanctuaires. Les sanctuaires orthodoxes du Kosovo, encore visités à la fin des années quatre-vingt par des pèlerins musulmans, et détruits quelques années plus tard au cours d'affrontements intercommunautaires sanglants, sont l'un des symboles de ce reflux. Mais dans plusieurs autres secteurs, les croisements interreligieux manifestent une résistance indéniable, et en quelques cas connaissent même un renouvellement (Albera, Couroucli, 2009). Plusieurs sites des apparitions de la Vierge, qui se sont répétées en Égypte depuis les années soixante, ont attiré des foules immenses et hétéroclites du point de vue de l'appartenance confessionnelle, où se sont mêlés chrétiens et musulmans (Keriakos, 2009). Au Liban, l'église de Béchouate, située dans la Bekaa, est devenue soudainement l'épicentre d'un pèlerinage interconfessionnel très massif depuis qu'en 2004 un événement miraculeux a eu comme premier témoin un enfant musulman (Aubin-Boltanski, 2008 ; 2010). À Istanbul, chaque année, le monastère orthodoxe de Saint-Georges, sur l'île de Büyükkada, attire des dizaines de milliers de pèlerins musulmans (Couroucli, 2009).

Conclusion

Les pages qui précèdent ont tenté d'ébaucher un itinéraire comparatif à travers les pèlerinages « pluriels » qui en Eurasie s'insinuent dans les espaces balisés par plusieurs grandes religions. La discussion a été amorcée à partir de deux positions antithétiques sur une telle question : la vision d'un auteur aujourd'hui plutôt oublié comme Romain Roussel, et celle prônée par Victor Turner, le chercheur qui a le plus marqué les études sur les pèlerinages depuis une quarantaine d'années. Pour le second, dans les grandes religions historiques les pèlerinages sont éminemment monoreligieux. Pour le premier, les convergences dévotionnelles dans les mêmes sanctuaires sont au contraire très répandues. La réticence à traiter des croisements interreligieux dans les synthèses consacrées aux pèlerinages semblerait donner tacitement raison à Turner. Cependant, je me suis efforcé de montrer que c'est la position de Roussel qui est réaliste. Une vaste documentation, seulement effleurée ici, indique que les franchissements des frontières religieuses sont très répandus. Ceux que Roussel définissait comme pèlerinages « utraquistes » méritent donc une place moins étroite dans une théorie générale des pèlerinages. Ils ne représentent pas de simples exceptions, intéressantes certes, mais insignifiantes.

La prise en compte des fréquentations plurielles des mêmes sanctuaires pourrait permettre d'aborder autrement un certain nombre de questions centrales

pour la compréhension des dynamiques pèlerines. Qu'il s'agisse d'étudier la production d'une localité religieuse, dans sa structure matérielle et symbolique, et de concevoir le pèlerinage comme un paysage composé d'un espace physique, d'une architecture, d'objets, mais aussi de récits, de traditions, de narrations de nature différente (Coleman, Elsner, 1995 : 212) ; ou bien d'étudier l'interférence entre, d'un côté, l'expérience sensorielle que les pèlerins ont du charisme du lieu et des agents surnaturels qui « l'habitent », et de l'autre la régulation doctrinale et le contrôle institutionnel exercés par les spécialistes, avec notamment l'élaboration de panthéons de figures saintes ; ou encore d'établir une sociologie de l'interaction entre les acteurs des pèlerinages, en étudiant de près les gestes, les interprétations, les apprentissages, les mobiles, les paroles et les silences qui composent l'espace polysémique du pèlerinage (Eade, Sallnow, 1991) ; ou, enfin, d'analyser la gestion des sanctuaires, les accrétions, les appropriations et les conflits : dans tous ces cas, les pèlerinages pluriels sont « bons à penser », pour échapper à la tentation sournoise et récurrente de confiner le raisonnement comparatif dans l'espace mental du pèlerinage chrétien.

L'adoption d'un cadre comparatif eurasiatique présente un intérêt heuristique à cet égard. De fait, cela permet d'échapper à la conception monolithique des religions qui se manifeste ouvertement dans la vision de Turner et qui, plus généralement, a semblé conditionner de manière implicite et diffuse la réflexion comparative sur les pèlerinages, en écartant souvent, pour ainsi dire, du champ de vision les manifestations de pluralisme religieux dans les sanctuaires. Dans les théories développées sur le pèlerinage, l'expérience chrétienne – et plus spécifiquement celle de l'Europe occidentale, où pendant plusieurs siècles la cohabitation entre populations de religions différentes a été peu significative – a eu un poids prédominant. De ce point de vue, la réflexion comparative sur les pèlerinages ne peut pas être isolée de ce phénomène plus vaste que Jacques Derrida (2001) a défini comme la mondialatinisation du discours sur la « religion ». Ce n'est pas seulement le terme « religion » qui a été mondialisé, notamment à travers sa transposition anglo-américaine. Tout un vocabulaire qui en explicite les manifestations, dont le terme « pèlerinage », a été « exporté » dans ce processus. De cette façon, si la notion internationalisée de « religion » a été échafaudée à partir de certains axiomes du christianisme, celle de « pèlerinage » a aussi été silencieusement bâtie à partir d'un prototype monothéiste, et le plus souvent chrétien, adopté comme pivot autour duquel les autres occurrences pouvaient être disposées.

La mondialatinisation de la « religion » a impliqué une tendance à la naturalisation des « identités » religieuses. La religion est conçue comme un domaine spécial de croyances et de pratiques rituelles, auquel on appartient, en devenant membre d'une communauté de croyants cloisonnée par rapport à d'autres communautés du même ordre. Les frontières entre ces ensembles sont perçues comme étant exclusives : chaque personne n'appartient qu'à une religion à la fois. Les

directeurs d'un livre collectif portant sur les rituels votifs en Asie du Sud ont remarqué qu'une telle conception, typique à leur avis des « traditions monothéistes occidentales », ne correspond pas à la vision des fidèles ordinaires en Asie du Sud. Bien qu'affiliés à l'hindouisme, au bouddhisme, à l'islam, au jaïnisme ou au christianisme, ces derniers sont prêts, à l'occasion, à sortir du périmètre de leur tradition de référence et à effectuer des vœux dans des lieux sacrés rattachés à une autre tradition religieuse, à laquelle ils n'adhèrent pas formellement (Raj, Harman, 2006 : 7). Tout en étant fondée, cette opposition doit cependant être nuancée. Nous avons constaté la diffusion de pratiques du même type également dans le cadre des monothéismes méditerranéens, bien plus marqués par des tendances exclusivistes.

Pour prendre en compte les dépassements des frontières religieuses, qui semblent souvent pratiqués par les pèlerins, il faut déplacer l'épicentre de l'analyse : des systèmes religieux vers les conceptions et les pratiques des acteurs. Aussi bien les frontières entre religions et confessions que les identités religieuses ne sont pas des données établies et univoques, par rapport auxquelles on peut décrire les fréquentations plurielles comme des écarts, des anomalies, des extravagances (au sens littéral du terme). Il s'agit plutôt d'interroger les processus stratifiés qui génèrent des espaces religieux, dont les différentes situations d'équilibre dépendent des négociations et des confrontations entre des groupes et des acteurs variés. En général, l'initiative des laïcs a un rôle important dans les pèlerinages, ce qui en fait des manifestations toujours difficiles à contrôler par les corporations des spécialistes religieux. Le cheminement des pèlerins s'inscrit généralement dans un horizon pratique, éloigné des itinéraires tortueux et abstraits de la raison théologique. La recherche de l'efficacité obtenue grâce au contact avec des agents surnaturels est ainsi à l'origine de croyances et pratiques qui échappent au moins partiellement à la standardisation effectuée par les ordres religieux à travers l'élaboration de doctrines et liturgies cohérentes. Comme le rappelle Pascal Boyer, « les gens ne sont jamais aussi "théologiquement corrects" que le voudraient les corporations » (2006 : 409).

La fréquentation par un même pèlerin de sanctuaires relevant de religions différentes est parfaitement cohérente avec la conception des appartenances religieuses qui a pendant longtemps dominé dans plusieurs parties de l'Asie, où l'affiliation religieuse stricte n'était que l'apanage du clergé et d'un cercle restreint de laïcs. Cette pratique est plus problématique dans le contexte des religions abrahamiques. Pourtant les incursions dans un espace religieux « autre », par rapport à une identité religieuse univoque que les fidèles sont tenus d'adopter, ont été plutôt habituelles pendant des siècles en Méditerranée orientale. Si les marges de manœuvre des pèlerinages pluriels sont ici plus étroites, et impliquent une négociation avec les frontières religieuses tracées de manière nette par les corporations des spécialistes, même dans ces cas, une demande « transversale » de biens de salut a disposé d'espaces significatifs pour se manifester. Les écarts

dévotionnels doivent cependant s'adapter à de fortes pressions pour le maintien d'une identité religieuse de référence et d'une ligne de démarcation entre communautés de croyants. Cette situation est devenue plus générale avec l'exportation de l'idée occidentale d'appartenance religieuse. Une comparaison entre ces différentes situations pourrait être stimulante pour l'étude des relations entre les différents publics des sanctuaires et entre ceux-ci et le clergé.

Enfin, l'étude des pèlerinages pluriels peut avoir des vertus prophylactiques vis-à-vis de la dichotomie entre un passé aux frontières religieuses hermétiques et un présent postmoderne où elles s'estomperaient en un œcuménisme pèlerin. Dans plusieurs cas, de la Méditerranée à l'Asie, c'est plutôt le phénomène contraire qui se dessine, avec la vitalité inédite des communitarismes de toute sorte qui portent à un raffermissement des frontières religieuses. La mondialisation contemporaine est imbriquée dans une mondialisation plus ancienne qui a produit un processus de réinvention des appartenances religieuses, basé sur l'imposition et/ou l'intériorisation de l'exclusivisme religieux. Ce processus a modifié le contexte des pèlerinages, en réduisant les espaces pour les pèlerinages pluriels, même s'il n'a pas eu entièrement raison des débordements du lit des nouvelles orthodoxies et orthopraxies. En tout cas, pour saisir les spécificités du vécu religieux, et pèlerin, à l'heure de la postmodernité, il faut éviter de le projeter sur une toile de fond mythique où les appartenances et les manifestations religieuses auraient été inévitablement monolithiques.

Dionigi ALBERA

IDEMEC-CNRS/Aix-Marseille Université

albera@msh.univ-aix.fr

Bibliographie

- ALBERA Dionigi, 2005a, « Pèlerinages mixtes et sanctuaires “ambigus” en Méditerranée », in Chiffolleau S., Madoeuf A., (éds.), *Les pèlerinages au Moyen-Orient : espaces publics, espaces du public*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, pp. 347-368.
- , 2005b, « La Vierge et l'islam. Mélange de civilisations en Méditerranée », *Le Débat*, 137, pp. 134-144.
- , 2008, « “Why are you mixing what cannot be mixed?” Shared devotions in the monotheisms », *History and Anthropology*, 19-1, pp. 37-59.
- , 2010, « Les dévotions partagées en Méditerranée », in Boisset L., Homsy-Gottwalles G., (éds.), *Figures et lieux de la sainteté en christianisme et en islam*, Beyrouth, Presses universitaires Saint-Joseph, pp. 131-162.
- ALBERA Dionigi, COUROUCLI Maria, (éds.), 2009, *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud/MMSH.
- ALBERA Dionigi, FLICHE Benoît, 2009, « Les pratiques dévotionnelles des musulmans dans les sanctuaires chrétiens : le cas d'Istanbul », in Albera D., Couroucli M., (éds.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud/MMSH, pp. 141-174.

- ASSAYAG Jackie, 1995, *Au confluent de deux rivières. Musulmans et hindous dans le sud de l'Inde*, Paris, Presses de l'École française d'Extrême-Orient.
- , 1997, « Passeurs de frontières, poseurs de barrières. Chrétiens et musulmans en Inde », in Assayag J., Tarabout G., (éds.), *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 25-69.
- ASSAYAG Jackie, TARABOUT Gilles, (éds.), 1997, *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- AUBIN-BOLTANSKI Emma, 2008, « La Vierge et la nation (Liban, 2004-2007) », *Terrain*, 50, pp. 82-99.
- , 2010, « Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban », *Archives de sciences sociales des religions*, 151, pp. 149-168.
- AYOUB Mahmoud, 1999, « Cult and culture: Common saints and shrines in Middle Eastern popular piety », in Hovannisian R. G., Sabagh G., (eds.), *Religion and Culture in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 103-115.
- BALIVET Michel, 1999, *Byzantins et Ottomans : Relations, interactions, succession*, Istanbul, Isis.
- BAYLY Susan, 1989, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BEN-AMI Issachar, 1990, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- BIELENIN-LENCZOWSKA Karolina, 2009, « Visiting of Christian holy places by Muslims as a strategy of coping with difference », *Anthropological Notebooks*, 15-3, pp. 27-41.
- BOIVIN Michel, 2005, « Le pèlerinage de Sehwan Sharif, Sindh (Pakistan) : territoires, protagonistes et rituels », in Chiffolleau S., Madoeuf A., (éds.), *Les pèlerinages au Moyen-Orient : espaces publics, espaces du public*, Institut Français du Proche-Orient, Damas, pp. 311-345.
- BOURMAUD Philippe, 2008, « Une sociabilité interconfessionnelle. Lieux saints et fêtes religieuses en Palestine (XIX^e siècle-1948) », in Heacock R. (éd.), *Temps et espaces en Palestine. Flux et résistances identitaires*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, pp. 179-203.
- BOYER Pascal, 2006, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Éditions Gallimard.
- BOWMAN Glenn, 2009, « Orthodox-Muslim interactions at "Mixed shrines" in Macedonia », in Hann C., Goltz H., (eds.), *Eastern Christianity: Anthropological Perspectives*, Berkeley, University of California Press, pp. 163-183.
- CHÉLINI Jean, BRANTHOMME Henri, (éds.), 1987, *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré : le chemin des dieux*, Paris, Hachette.
- , *Les pèlerinages dans le monde*, Paris, Hachette, 2004.
- COLEMAN Simon, 2002, « Do you believe in pilgrimage? Communitas, contestation and beyond », *Anthropological Theory*, 2-3, pp. 355-368.
- COLEMAN Simon, EADE John, (eds.), 2004, *Reframing pilgrimage: cultures in motion*, London-New York, Routledge.
- COLEMAN Simon, ELSNER John, 1995, *Pilgrimage. Past and present in the world religions*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- COUROUCLI Maria, 2009, « Saint-Georges l'Anatolien, maître des frontières », in Albera D., Couroucli M., (éds.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud/MMSH, pp. 175-208.

- CUFFEL Alexandra, 2003, « “Henceforward All Generations Will Call Me Blessed”: Medieval Christian Tales of Non-Christian Marian Veneration », *Mediterranean Studies*, 12, pp. 37-60.
- , 2005, « From practice to polemic: shared saints and festivals as “women’s religion” in the medieval Mediterranean », *Bulletin of SOAS*, 68, 3, pp. 401-419.
- DE BERNARDI Jean, 2009 « Wudang Mountain and Mount Zion in Taiwan: Syncretic Processes in Space, Ritual Performance, and Imagination », *Asian Journal of Social Science*, 37, pp. 138-162.
- DELIÈGE Robert, 1992, « La possession démoniaque chez les Intouchables catholiques de l’Inde du Sud », *Archives de sciences sociales des religions*, 79, pp. 115-134.
- , 2006, *Le système indien des castes*, Villeneuve-d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- DE RAPPER, Gilles, 2009, « Vakëf : lieux partagés du religieux en Albanie », in Albera D., Couroucli M., (éds.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud/MMSH, pp. 53-83.
- DERRIDA Jacques, 2001, *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil.
- DUIJZINGS, Ger, 2000, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London, Hurst & Company.
- DUPRONT Alphonse, 1987, *Du sacré. Croisade et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard.
- EADE John, SALLNOW Michael, (eds.), 1991, *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London and New York, Routledge.
- FARRA HADDAD Nour, 2005, « Pèlerinages votifs au Liban : chemins de rencontre des communautés religieuses », in Chiffolleau S., Madoeuf A. (éds.), *Les pèlerinages au Moyen-Orient : espaces publics, espaces du public*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, pp. 379-395.
- , 2010, « Figures et lieux de sainteté partagés au Liban », in Boisset L., Homsy-Gottwalles G., (éds.), *Figures et lieux de la sainteté en christianisme et en islam*, Beyrouth, Presses Universitaires Saint-Joseph, pp. 163-191.
- FOARD James H., 1982, « The Boundaries of Compassion: Buddhism and national tradition in Japanese pilgrimage », *The Journal of Asian Studies*, 41-2, pp. 231-251.
- GIRA Dennis, 1987, « Les pèlerinages du shinto au Japon », in Chélini J. et Branthomme H. (éds.), *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré : le chemin des dieux*, Paris, Hachette, pp. 328-342.
- GOOSSAERT Vincent, 2000, *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Paris, Albin Michel.
- , 2004, « Le concept de religion en Chine et l’Occident », *Diogenès*, 205, pp. 11-21.
- GRAPARD, Allan G., 1984, « Japan’s Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji (Shimbutsu Bunri) and a Case Study: Tōnomine », *History of Religions*, 23-3, pp. 240-265.
- GREENE Molly, 2000, *A Shared World. Christian and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, Princeton University Press.
- HASLUCK, Frederick W., 2000, *Christianity and Islam Under the Sultans*, Istanbul, The Isis Press (1st ed. New York, Clarendon Press, 1929).

- HAUSCHILD Thomas, KOTTMANN Sina L., ZILLINGER Martin, 2005, « Les syncrétismes en Méditerranée », in La Parra E., Fabre T., (éds.), *Paix et guerres entre les cultures. Entre Europe et Méditerranée*, Arles, Actes Sud/MMSH, pp. 139-174.
- HAYDEN Robert M., 2002, « Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religions Sites in South Asia and Balkans », *Current Anthropology*, 43-2, pp. 205-231.
- HAYDEN Robert M., SÖZER Hande, TANYERI-ERDEMİR Tugba, ERDEMİR Aykan, 2011, « The Byzantine mosque at Trilye: A processual analysis of dominance, sharing, transformation and tolerance », *History & Anthropology*, 22-1, pp. 1-17.
- JAFFRELOT Christophe, 1993, « Les (re) conversions à l'hindouisme (1885-1990) : politisation et diffusion d'une "invention" de la tradition », *Archives des sciences sociales des religions*, 87, pp. 73-98.
- JANSEN Willy et KÜHL Meike, 2008, « Shared symbols: Muslims, Marian pilgrimages and gender », *European Journal of Women's Studies*, 15, pp. 295-311.
- JOSEPHSON Jason A., 2006, « When Buddhism Became a "Religion". Religion and superstition in the writings of Inoue Enryō », *Japanese Journal of Religious Studies*, 33-1, pp. 143-168.
- KARAMIHOVA Margarita, VALTCHINOVA Galia, 2009, « Talking War, "Seeing" Peace: Approaching the Pilgrimage of Krastova Gora (Bulgaria) », *History and Anthropology*, 20-3, pp. 339-362.
- KERIAKOS Sandrine, 2009, « Les apparitions de la Vierge en Égypte : un lieu de rencontre privilégié entre coptes et musulmans ? », in Albera D., Couroucli M., (éds.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud/MMSH, pp. 255-294.
- KILPATRICK Hilary, 2003, « Monasteries through Muslim eyes: The *diyarat* books », in Thomas D., (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden-Boston, Brill, pp. 19-37.
- KINZING Wolfram, 1991, « "Non-Separation": Closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century », *Vigiliae Christianae*, 45-1, pp. 27-53.
- LANDRON Bénédicte, 1994, *Chrétiens et musulmans en Iraq : attitudes nestorienne vis-à-vis de l'islam*, Paris, Cariscript, pp. 31-35.
- MORINIS Alan, (ed.), 1992, *Sacred journeys. The anthropology of pilgrimage*, Westport, CT, Greenwood Press.
- MOSSE David, 1994 « Catholic saints and the Hindu village Pantheon in rural Tamil Nadu, India », *Man*, NS 29-2, pp. 301-332.
- NAQUIN Susan, YÜ Chün-fang, (eds.), 1992, *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- RAJ Selva J., HARMAN William P., (eds.), 2006, *Dealing with Deities: The Ritual Vow in South Asia*, New York, The State University of New York Press.
- RAPHAËL Freddy, (éd.), 1973, *Les Pèlerinages : de l'Antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval* (Études d'histoire des religions), Paris, Geuthner.
- ROUSSEL Romain, 1954, *Les pèlerinages à travers les siècles*, Paris, Payot.
- , [1956], 1972, *Les pèlerinages*, Paris, Presses Universitaires de France.
- SÉBASTIA Brigitte, 2002, « Māriyamman-Mariyamman. Catholic practises and image of Virgin in Velankanni (Tamil Nadu) », Pondichery, French Institute Pondichery, coll. « Pondy Papers in Social Sciences », 27, 73 p.
- , 2007, *Les rondes de Saint Antoine. Culte, affliction et possession en Inde du Sud*, Montreuil, Aux lieux d'être.

- SEKIMORI Gaynor, 2005, « Paper Fowl and Wooden Fish. The Separation of Kami and Buddha worship in Haguro Shugendo, 1869-1875 », *Japanese Journal of Religious Studies* 32-2, pp. 197-234.
- SIKAND Yoginder, 2002, « Hindu-Muslim Syncretic Shrines of Karnataka », *Indian Journal of Secularism*, 6-1, pp. 63-97.
- , 2003, *Sacred Spaces: Exploring Traditions of Shared Faith in India*, New Delhi, Penguin India.
- SHEPARDSON Christine, 2007, « Controlling Contested Places: John Chrysostom's Adversus Iudaeos Homilies and the spatial politics of religious controversy », *Journal of Early Christian Studies*, 15-4, pp. 483-516.
- SWANSON Paul L., 1981, « Shugendo and the Yoshino-Kumano Pilgrimage: An Example of Mountain Pilgrimage », *Monumenta Nipponica*, 36-1, pp. 55-84.
- TARABOUT Gilles, 1997 « L'anniversaire du prélat. Aléas d'un "retour au mode de pensée national" pour les Chrétiens de Saint-Thomas (Kerala) », in Assayag J., Tarabout G., (éds.), *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 303-331.
- THAL Sarah, 2005, *Rearranging the Landscape of the Gods. The politics of a Pilgrimage Site in Japan, 1573-1912*, Chicago-London, Chicago University Press.
- TURNER Victor, 1974, « Pilgrimages as Social Processes », in Turner V., *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 166-230.
- TURNER VICTOR, TURNER Édith, 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Oxford, Basil Blackwell.
- VINCENT Catherine, (éd.), 2004, *Identités pèlerines*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen.
- VINSON Martha, 1994, « Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian cult of the Maccabean martyrs », *Byzantion*, 64-1, pp. 166-92.
- YEOH Seng Guan, 2009, « For/Against Hybridity: Religious Entrepreneurships in a Roman Catholic Pilgrimage Shrine in Malaysia », *Asian Journal of Social Science*, 37, pp. 7-28.
- YOUNGER Paul, 1992, « Velankanni Calling: Hindu Patterns of Pilgrimage at a Christian Shrine », in Morinis A., (ed), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Greenwood Press, pp. 89-99.

Résumé

L'article tente d'ébaucher un itinéraire comparatif à travers les pèlerinages « pluriels » en Eurasie. La discussion est amorcée à partir de l'examen de deux positions antithétiques sur une telle question : la vision d'un auteur aujourd'hui plutôt oublié comme Romain Roussel, et celle prônée par Victor Turner, le chercheur qui a le plus marqué les études sur les pèlerinages depuis une quarantaine d'années. Pour le second, dans les grandes religions historiques les pèlerinages sont éminemment mono-religieux. Pour le premier, les convergences dévotionnelles dans les mêmes sanctuaires sont au contraire très répandues. La réticence à traiter des croisements interreligieux dans les synthèses consacrées aux pèlerinages semblerait donner tacitement raison à Turner. Cependant l'article suggère que c'est la position de Roussel qui est réaliste.

Une vaste documentation indique que les franchissements des frontières religieuses sont très répandus. Les fréquentations mixtes des sanctuaires méritent d'être prises en compte par une théorie générale des pèlerinages.

Mots-clés : Romain Roussel, Victor Turner, monoreligieux, interreligieux, pèlerinage.

Abstract

The article attempts to develop a comparative perspective on "plural" pilgrimages in Eurasia. The discussion begins by considering two antithetical positions on this issue: the vision of an author rather forgotten today as Romain Roussel, and that advocated by Victor Turner, the author who has exerted the most significant impact on research on pilgrimages in the last forty years. For the second, in the great historical religions pilgrimages are highly mono-religious. For the first, interreligious confluences at the same shrines are actually widespread. The reluctance to deal with such inter-crossing in synthesis devoted to pilgrimages seems to suggest an implicit agreement with Turner's view. However, the article suggests that the Roussel's position is the realistic one. An extensive literature indicates that the crossing of religious borders is widespread. Such mixed attendance of sanctuaries should be taken into account by a general theory of pilgrimage.

Keywords: Romain Roussel, Victor Turner, monoreligious, interreligious, pilgrimage.

Resumen

El artículo trata de esbozar un itinerario comparativo a través de las peregrinaciones "plurales" en Eurasia. La discusión comienza a partir del examen de dos posiciones antitéticas sobre una cuestión: la visión de un autor hoy más bien olvidado como Romain Roussel, y la que sostiene Victor Turner, el investigador que ha marcado más profundamente los estudios sobre las peregrinaciones desde hace una cuarentena de años. Para el segundo, en las grandes religiones históricas las peregrinaciones son eminentemente monoreligiosas. Para el primero, las convergencias devocionales en los mismos santuarios están, por el contrario, muy difundidas. La reticencia a tratar cruzamientos interreligiosos en las síntesis consagradas a las peregrinaciones parecería dar tácitamente la razón a Turner. Sin embargo, el artículo sugiere que la posición de Roussel resulta realista. Una vasta documentación indica que los pasajes de las fronteras religiosas están muy difundidos. Las frecuentaciones mixtas de los santuarios merecen ser tomadas en cuenta por una teoría general de las peregrinaciones.

Palabras clave: Romain Roussel, Victor Turner, monoreligioso, interreligioso.

