

« Mémoires et usages religieux de l'espace »

Michèle Baussant et Marie-Pierre Bousquet

*Théologiques*, vol. 15, n° 1, 2007, p. 5-16.

Pour citer ce document, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/017626ar>

DOI: 10.7202/017626ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

## Mémoires et usages religieux de l'espace

Michèle BAUSSANT

Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux  
Centre national de la recherche scientifique, Paris

Marie-Pierre BOUSQUET

Département d'anthropologie  
Université de Montréal

Ciment et ressource identitaires, le religieux constitue une manière de penser le monde dans la continuité et dans sa relation au changement et à l'événement. Cette inscription dans une historicité s'articule à la notion d'espace physique, comme cadre du souvenir, normatif et didactique, de lieux matériels, à travers lesquels un « groupe » peut s'identifier, se raconter son histoire et ancrer ses valeurs. Dans un contexte contemporain marqué par l'accélération et la multiplication des échanges, l'accroissement des mobilités et l'émergence d'espaces transnationaux, comment s'élaborent, se maintiennent, se recomposent et se transmettent les pratiques religieuses et les dispositifs rituels, porteurs de ce rapport à l'espace et au temps ? Dans quelle mesure les investissements divers dont ils font l'objet renvoient-ils à la manière dont les individus agencent leur présent, réorganisent en permanence et tout à la fois les cadres dans lesquels ils se pensent, définissent leurs appartenances, y compris en (re)construisant des lieux symboliques ? Ou, pour renverser la question, comment le religieux peut-il constituer un lien, une ressource, à l'intérieur de laquelle se cultive une mémoire comme appartenance ?

On peut analyser, à partir de l'étude de situations concrètes<sup>1</sup>, passées et contemporaines, la façon dont, dans notre environnement métis d'aujourd'hui, les pratiques religieuses s'incarnent dans des lieux, topographiques ou métaphoriques, investissent des temps et des espaces qui font

1. Le regard adopté pour traiter cette problématique demeure principalement anthropologique et les méthodes empruntées sont celles de l'ethnographie, mêlant observation participante sur le terrain, recueil d'entretiens et de données, recours aux archives et à différents supports — écrits, photos, cartes, etc. — pour l'analyse.

lien. Repenser l'aménagement de ces espaces et la géographie dans laquelle ils s'inscrivent — comme espaces construisant une origine, espaces de sociabilité, d'attente thaumaturgique, de réalisation personnelle de soi, espaces exclusifs de revendication politique par des groupes ethnico-religieux... — devrait ainsi conduire à approfondir l'analyse de ces lieux pratiqués et de leur capacité à légitimer une mémoire ou à unifier différents courants de mémoire religieuse successifs.

Il s'agit dans ce numéro de questionner la manière dont ces pratiques qualifient des relations, parfois contraires ou non symétriques, à l'espace — déplacement/voyage et enracinement, centre et périphéries. Comment ces pratiques médiatisent-elles à la fois un système singulier de représentations et des pratiques spatiotemporelles, associant de multiples dimensions — culturelle, sociale, politique, économique, religieuse ? Comment s'articulent-elles avec des pratiques territoriales, remodelant les formes d'un environnement pour maintenir une mémoire collective et composer une trajectoire historique qui légitime le présent ?

Que ces pratiques soient inscrites dans une temporalité extra-ordinaire — pèlerinages, commémorations symboliques, etc. — ou ordinaire, ponctuelles ou régulières, elles constituent aussi, selon les contextes, un carrefour d'échanges, un espace public<sup>2</sup> de rencontre et/ou de confrontation où se jouent les médiations et les pratiques d'appropriation de l'espace, participant à la transformation de ce dernier. Les « usages » religieux de cet espace, on le conçoit, ne s'entendent pas ici uniquement dans un registre strictement religieux, mais aussi dans leurs dimensions politiques, économiques, festives, participant d'un imaginaire minimal de continuité, situé en quelque sorte « au-delà de l'identité » (Brubaker 2001).

À travers ces pratiques, peuvent se construire et se mettre en scène une identité et/ou les frontières communautaires et leurs modalités d'inscription au cœur du politique. S'y observent les rapports de force, les antagonismes et les convergences entre les groupes, entre dévots de différentes confessions, entre les institutions et les dévots... Cette dernière relation peut prendre

---

2. Nous entendons par cette notion, empruntée par Jürgen Habermas (1978) à Emmanuel Kant, la sphère intermédiaire entre la société civile et l'État, un lieu symbolique, accessible aux citoyens, où un groupe d'acteurs sociaux s'assemble pour formuler une opinion publique. Nous ne reprendrons pas ici les différentes thèses autour de ce concept, y compris celles développées par Habermas (Calhoun 1992 ; Eley 1992). Il s'agit également du lieu physique dans lequel se déroulent les activités religieuses.

diverses formes : que ce soit dans le contrôle et la régulation institutionnels du culte et des lieux dans lesquels il s'accomplit ou dans les conceptions divergentes ou non de la validation de la croyance et de ses manifestations vécues d'un côté par les acteurs et reléguées de l'autre par l'institution au rang de folklore et de superstitions. En l'espèce, pour saisir ces divergences, faut-il peut-être reprendre les interrogations introduites par Jacques Rancière (1987, 15) et « renverser la logique du système explicateur » : « L'explication n'est pas nécessaire pour remédier à une incapacité à comprendre. C'est au contraire cette incapacité qui est la fiction structurante de la conception explicatrice du monde. C'est l'explicateur qui a besoin de l'incapable et non l'inverse, c'est lui qui constitue l'incapable comme tel. » Et suivre parallèlement ou conjointement les modalités hétéroclites de territorialisation des pratiques religieuses — concentration en un lieu singulier ou morcellement et multiplicités des espaces, transposition ou transfert, appropriation unilatérale, destruction — qui nous renseignent sur les processus de valorisation, les opérations de spécification d'un lieu, que ce soit du point de vue de l'institution ou de celui des individus, l'un et l'autre se croisant de différentes manières en fonction du contexte. Quels sont, dans cette perspective, les objets singuliers et les figures qui associent cet espace à un temps passé et le constituent en un lieu de la mémoire vive, réel ou métaphorique ? Comment l'aménagement des lieux, en fonction de leur « nature » — sanctuaire, monastère, mosquée, église, paroisse, etc. — circonscrivent-ils un espace religieux, comme horizon centré et/ou aire d'expansion, et induisent-ils certaines pratiques ? Cette perspective nécessite aussi de s'interroger sur l'invention de ces lieux et leur importance dans certains contextes, en l'absence de représentations figurées et de reliques (Mayeur-Jaouen 2000 ; Chiffolleau et Madoeuf 2005).

Le pèlerinage s'inscrit à cet égard au cœur de cette perspective. Longtemps marqué du sceau de la « religion populaire », relégué dans les expressions religieuses de faible légitimité, il a été souvent réduit, dans les sciences sociales, à des analyses fragmentaires qui l'envisagent à travers d'autres catégories ethnographiques telles que les rituels, soit à des typologies s'appliquant le plus souvent à des aires culturelles déterminées et à des lieux sacrés. Qualifiant par définition des pratiques exceptionnelles et souvent temporaires, le pèlerinage est considéré comme un épiphénomène, saisi dans sa dimension essentiellement religieuse et caractérisé par une sortie et une rupture du monde social ordinaire (Dupront 1987 ; Turner 1990), dont la nature complexe et les problèmes méthodologiques qu'elle soulève nécessitent une démarche interdisciplinaire.

Activité humaine représentative, productrice autant que productive, le pèlerinage peut être défini tel un organisme vivant (Branthomme et Chélini 1982). Soumis aux contingences humaines et historiques, il est conjonction d'un temps et d'un lieu déterminés, qui dépendent étroitement de la stabilité du contexte social dans lequel ils s'effectuent, même si les propriétés structurelles et structurantes qui le caractérisent lui permettraient de résister aux fluctuations sociales. Tout en constituant un lieu d'échange interculturel et de contact, tant horizontal que vertical, il véhicule l'image d'une culture déterminée et sa signification dépend étroitement du sens général que celle-ci confère à des notions telles que le voyage, le déplacement. Néanmoins, il constitue un phénomène difficile à appréhender. Alors même qu'il sous-tend étroitement le concept de communauté, fût-elle imaginaire et éphémère, définie par un centre et constituée d'individus, il ne repose pas toujours pour autant sur des « groupes » clairement définis. Il relève en outre d'une variété de discours et de comportements qui transcendent précisément l'idée même de groupes confinés à des aires géographiques précises<sup>3</sup>.

Rangé dans la catégorie des rites de passage, le pèlerinage a été envisagé comme un phénomène liminal fondé sur l'altération partielle de la structure sociale quotidienne. La rupture spatiale et temporelle inhérente au pèlerinage impliquerait une dissociation entre la vie quotidienne dans la société, entendue comme « structure », et l'acte pèlerin, défini comme performance et équivalent antistructurel de l'organisation sociale ordinaire<sup>4</sup>. Ce modèle déterministe s'oppose à l'approche fonctionnaliste, privilégiant la fonction sociale intégrative du pèlerinage. Ainsi, parce qu'il tend à encadrer les idéaux d'une collectivité, il est aussi susceptible de renforcer l'ordre social existant (Gross 1971).

Sans doute est-il nécessaire de dépasser cette grille d'analyse et d'envisager le pèlerinage. Le lieu de culte constitue ainsi un espace rituel autorisant

- 
3. On peut par ailleurs se demander jusqu'à quel point la *communitas* turnérienne, même éphémère, ne serait pas au pèlerinage ce que serait le groupe social, la tribu, l'ethnie ou le clan au village, permettant de saisir anthropologiquement une réalité multiforme et transitoire qui échappe sans cesse à l'analyse.
  4. Cette classification du pèlerinage envisagé principalement sous l'angle de la liminalité consacre les notions centrales d'expérience individuelle et de *communitas* normative. Cette dernière est entendue comme une communauté conçue indépendamment de toute hiérarchie et de tout contrat et néanmoins organisée en un système social stable. Soudée par une solidarité originale, cette communauté éphémère, diffuse et homogène est le produit d'une déstructuration provisoire et organisée des clivages sociaux et des hiérarchies autorisant à la fois un renouveau de l'ordre social.

l'expression d'une diversité de sens et de perceptions véhiculés par les pèlerins eux-mêmes. Son pouvoir dériverait peut-être donc davantage de sa capacité à canaliser et à unifier la multiplicité des discours religieux. C'est pourquoi Alan Morinis (1981) propose d'aborder ce dernier en le reconsidérant à partir d'un continuum fondé sur des modèles relativement plastiques qui vont d'un pôle fortement formalisé — déployant des rituels « maximaux » et un contrôle strict des codes comportementaux — à un pôle informel — prônant l'expérience directe et individuelle et un contenu rituel plus flexible, moins institutionnalisé. Ces cadres théoriques mettent particulièrement en évidence l'interpénétration fondamentale du niveau individuel et collectif, constitutive du pèlerinage.

À ce titre, la contribution de Frédérique Fogel sur le grand pèlerinage à La Mecque — un des cinq « piliers » (*arkân*) de l'islam, un rite de passage qui transforme un croyant ordinaire en un *hâjj* — tel que dans l'Égypte rurale, en Haute Égypte et en Nubie égyptienne, apporte un éclairage nouveau et original sur ces articulations entre les dimensions individuelles et collectives qu'engage le pèlerinage. Inversant en quelque sorte la perspective, elle centre son analyse sur ceux qui ne partent pas, mais prennent cependant une part essentielle et active dans la décision, la préparation, le financement du voyage et les fêtes entourant le départ et le retour de celui qui ira à La Mecque. « Sans se déplacer, nous montre-t-elle, ils participent au pèlerinage : ce sont les voyageurs immobiles. » Ce faisant, elle souligne que, loin d'être, pour celui qui l'entreprend, seulement une rupture par rapport à son lieu et son mode de vie quotidiens afin de renaître, de devenir « autre » à travers l'épreuve de l'espace, l'acte pèlerin transforme aussi les membres de sa « communauté » d'origine. Certes, si l'on suit Paul Zumthor (1993), l'éloignement causé par son départ signifie qu'il a brisé le lien social le plus fort qui le maintenait en communauté sur un territoire qui lui était propre. Le pèlerinage suppose donc une sortie du microcosme de l'existence sociale quotidienne, instituant une rupture de l'ordre sédentaire mue par divers motifs qui relèvent à la fois de déterminations sociales et d'une quête individuelle. Mais c'est cette sortie, cette absence, nous montre Frédérique Fogel, qui rend précisément possible le voyage immobile et pourtant concret des membres de sa communauté, lequel fait partie intégrante du rite du pèlerinage, qui, pour être individuel dans le déplacement, ne peut s'accomplir sans cette partie collective qui le sous-tend ici. L'exécution des peintures effectuées sur les murs de la maison du pèlerin, qui jouent comme support de la mémoire, participent, dans le temps du pèlerinage, en l'absence du pèlerin, du rite de passage en lui-même, avant même que la transformation rituelle n'ait abouti, témoignant de la

place active de la communauté dans la transformation d'un individu singulier et plus largement dans la reproduction sociale.

S'il qualifie deux rapports *a priori* contraires à l'espace, par-delà la masse considérable de faits qu'il sous-tend, le pèlerinage condense l'expérience de ces deux modes d'être dans le monde que sont l'enracinement et le déplacement et qualifie des pratiques complexes et hétérogènes susceptibles de plusieurs approches. Mémoire et pèlerinage sont des concepts certes différents, mais qui procèdent tous deux de l'individuel et du collectif et ont en commun leur fonction de rendre présent l'absent, c'est-à-dire le passé. À travers l'étude du pèlerinage, Victor Turner (1990 ; Turner et Turner 1978) a montré comment les « déplacements », qu'ils s'effectuent dans le temps, dans l'espace ou à l'intérieur d'une organisation sociale, constituent des expériences créatrices de sens engendrant l'exégèse. L'expérience commune, à savoir marcher vers un centre et dans les pas de tous ceux qui sont passés auparavant, inspire la conscience de s'inscrire dans une lignée généalogique qui part du fondateur.

Qu'en serait-il cependant d'un voyage où le pèlerin remarquerait inlassablement dans ses propres pas ? D'une expérience commune qui consisterait non plus à créer un lien communautaire, mais à en refaire un qui n'existe plus ? Le rapprochement des notions de mémoire et de pèlerinage aide à comprendre par quels processus l'une et l'autre, ou plutôt l'une avec l'autre paraissent susceptibles de contenir, mais sans toutefois les perpétuer, ces procédés de consolidation symbolique des liens et de la mémoire généalogique auxquels l'association de leurs deux « natures » semble, *de facto*, les destiner. L'exemple de la transplantation d'un sanctuaire marial et de sa statue d'Oran en Algérie, à Nîmes, en France, après 1962, analysé par Michèle Baussant, apporte à cet égard certains éclairages sur la problématique complexe du transfert de l'expérience à la mémoire chez des collectivités contraintes ici à un exil sans retour, à travers le pèlerinage. Certaines formes du passé sont mises en scène et rendues signifiantes à cette occasion par la coprésence, même temporaire, des acteurs sociaux sur un même territoire déterminé qui redessine la cartographie d'un pays perdu, celui de l'Algérie française et plus particulièrement de l'Oranie française. À ce titre, le sanctuaire et son pèlerinage apparaissent plutôt comme un espace et un temps de commémoration, clos sur la perte, dans lesquels il est difficile pour les générations suivantes d'inscrire des éléments de leur histoire personnelle et familiale. Impliquant le rituel et des opérations symboliques répétitives destinées à représenter une absence, ils constituent dans le même temps une manière de construire une référence à une origine commune, à laquelle les individus

puissent être assignés, par-delà l'hétérogénéité des origines et des trajectoires et les multiples ruptures généalogiques engendrées par les migrations vers l'Algérie, puis d'Algérie.

Qu'elles valorisent la fixation sur un territoire ou le déplacement, les diverses opérations observées au cours des pèlerinages — que ce soit dans les temps qui les entourent lors de l'acte « pèlerin » lui-même, à la fois individuel et collectif, ou à travers l'ensemble des registres (politique, économique, culturel, cultuel...) et des personnes (pèlerins et non-pèlerins) qu'il engage — ne visent-elles pas aussi à temporaliser l'espace — lieu ou lien — dans lequel elles se logent ? Cette interrogation conduit à tenter de comprendre comment les usages religieux de l'espace constituent une manière d'affirmer un sentiment d'appartenance, voire de former, notamment dans des contextes interculturels, des espaces intermédiaires, interstitiels, où s'énoncerait un rapport réinventé à la société « d'origine » et, dans certains cas, comme celui des migrations, à la société d'accueil.

La contribution de Liliane Kuczynski met l'accent sur la pluralité des territoires comme des mémoires sur lesquels s'appuie l'élaboration d'un islam martiniquais. La présence musulmane, récemment implantée sur ce sol français de la Caraïbe, se structure en effet autour d'une variété d'origines de ses affiliés (palestinienne, africaine, maghrébine), de la grande mobilité de la plupart d'entre eux et de relations à la fois conflictuelles et consensuelles à divers passés. « Si la mémoire palestinienne contribue à modérer la structuration spatiale de l'islam martiniquais, la mémoire africaine en modèle [...] les rituels », nous dit l'auteure. L'ambiguïté des Martiniquais par rapport à l'Afrique, terre de désir et de rejet, les réseaux translocaux (métropole, Proche-Orient), l'espace religieux imaginé revisitant l'histoire de l'esclavage, construisent un islam à la fois éclaté et unificateur, dans une société complexe où l'origine (religieuse, nationale, personnelle) se heurte à des vides ou à des trop-pleins de mémoire. La référence à un territoire originel oriental, d'où viennent les premiers musulmans de l'île et qui se matérialise symboliquement dans la construction d'une mosquée, se mêle à d'autres références, se combinant et s'excluant, dans un métissage qui marque à la fois sa définition confessionnelle et l'espace de ce département européen d'Outre-Mer.

Anna Poujeau nous invite à prolonger une réflexion, au-delà des pèlerinages, sur la place des lieux mêmes où ils se déroulent dans les contextes nationaux. À travers l'analyse de la construction et de la rénovation des sites chrétiens, souvent en ruines, en Syrie, elle montre comment se réagence



l'histoire du christianisme syrien (grec orthodoxe, grec catholique, syriaque orthodoxe et syriaque catholique) et du christianisme en général dans une historiographie réinventée par le pouvoir issu de la minorité alaouite. Cette historiographie, qui tend à exalter la nation en effaçant d'une part les traces religieuses qui contredisent la légitimation de l'emprise politique, et en voulant ancrer d'autre part un État récent dans un passé ancien, permet aux chrétiens de valoriser l'antériorité de leur présence. La référence à l'histoire, idéologique et marquée spatialement, permet, selon Anna Poujeau, de « sacralise[r] des points précis du territoire syrien dès lors “emplis” de *baraka* chrétienne ».

Mirela Saim ouvre une porte supplémentaire pour comprendre comment s'articulent la construction des espaces nationaux et les usages religieux de l'espace. À partir de l'étude du voyage en Russie de Max Lilienthal, en 1839, pour le compte du tsar Nicolas I<sup>er</sup>, elle dessine l'espace juif russe de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, « une géographie symbolique du religieux politisé et de la théologie politique », bref une géographie politique aux marges de l'aventure démocratique européenne. La mission de Lilienthal, juif allemand réformateur, s'inscrivant dans un projet de réorganisation de l'administration et de l'éducation de la société russe, dépasse le religieux. Pourtant, la topographie que le voyageur dresse des espaces juifs minoritaires, de la Zone, du ghetto, de la place de la synagogue dans l'espace public doit servir une politique de conversion au christianisme orthodoxe qui échappe à cet homme des Lumières. Si Lilienthal néglige d'intégrer les *shtettelach* (villages) dans sa cartographie, celle-ci a pour but de favoriser l'immigration interne et l'homogénéisation des sujets du Tsar, par une russification où le religieux occupe une place centrale.

Enfin, Jean-Luc Bédard offre un portrait ethnographique du passage d'un judaïsme à un autre, sorte de migration interne en situation de diaspora. Il se penche en effet sur le choix qu'ont posé de jeunes Juifs d'origine marocaine d'adhérer à des mouvements ultra-orthodoxes en contexte montréalais. Resituant ce choix dans les deux courants qui semblent caractériser les jeunes Juifs montréalais d'origine marocaine, soit l'éloignement progressif des pratiques religieuses, dans la lignée des parcours des générations précédentes, soit le rapprochement avec les communautés hassidiques, qui s'affiche donc comme une sorte de rupture, il montre que l'adhésion à l'ultra-orthodoxie est à la fois l'affirmation d'une sorte de nord-américanité (par la proximité avec la plus importante communauté hassidique d'Amérique du Nord, celle de New York) et un désir de retour à une tradition transcendant l'espace et le temps. Il révèle en effet « l'accent sur le

lignage ou la généalogie immédiats, au détriment de l'analyse du rapport au passé et de la construction de la mémoire du groupe ». Le point commun à la diversité des formes de judéités observables à Montréal comme ailleurs est l'attachement envers l'État d'Israël, à la fois lieu réel et non-lieu imaginé, qui donne sens à une identité religieuse plurielle.

À travers l'ensemble de ces contributions issues de communications retravaillées à la suite du colloque international « Mémoires et usages religieux de l'espace » (Montréal, 27-29 octobre 2005), il s'agit donc de comprendre, en tenant compte du pluralisme interne des traditions religieuses dont les individus sont porteurs, comment le religieux peut devenir un lieu d'identification et de différenciation, où les acteurs se donnent et cultivent une mémoire qui fonctionne à la fois comme lien à une origine et lien minimal de continuité.

Pour clore ce numéro<sup>5</sup>, Lamphone Phonevilay examine les grandes lignes du débat, en contexte théologique monothéiste (particulièrement chrétien), sur la « pertinence existentielle de la théodicée », soit la question de la coexistence du mal avec l'idée d'un Dieu infiniment bon et tout-puissant. L'auteur part d'une constatation, celle d'une distinction entre un angle théorique, qui tente d'articuler la présence du mal et celle d'un Dieu infiniment bon, et un angle pratique, où un Dieu salutaire peut aider les victimes du mal à surmonter ce dernier. Résumant les positions des « anti-théoriques », pour qui les lectures théologiques et métaphysiques, essentiellement intellectuelles et fondées sur un désir de logique, créent, en bout de ligne, du mal, et celles des conciliateurs entre le théorique et le pratique, l'auteur montre que le problème possède à la fois un volet abstrait et un volet existentiel, dans le vécu de la foi. Peut-on alors appréhender la question du mal dans sa globalité? Tout en soulevant la notion de responsabilité morale des théodicées, cette recherche invite à remettre en question les typologies et les approches dichotomiques, devant l'impossibilité de séparer le concept du mal de son expérience.

## Références

- BOUTRY, P., P.-A. FABRE et D. JULIA, dir. (2000), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines de l'Europe moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle [sic])*, Paris, EHESS.
- BRANTHOMME, H. et J. CHELINI, dir. (1982), *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette.

---

5. Nous remercions Jenna Smith pour la révision des résumés anglais et de plusieurs traductions de citations.

- (1987), *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des Dieux*, Paris, Hachette.
- BROWN, P. (1996) [1984, anglais 1981], *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* / trad. par A. Rousselle, Paris, Cerf (Cerf Histoire).
- BRUBAKER, R. (2001), « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, p. 66-85.
- CALHOUN, C. (1992), « Introduction », dans C. CALHOUN, dir., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, p. 1-48.
- CARMICHAEL, D.L., J. HUBERT, B. REEVES et A. SCHANCHE, dir. (1994), *Sacred Sites, Sacred Places*, Londres / New York, Routledge (One World Archaeology 23).
- CHIFFOLEAU, S. et A. MADOEUF, dir. (2005), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient: espaces publics espaces du public*, Beyrouth, IFPO.
- COLEMAN, S. et J. ELSNER (1995), *Pilgrimage. Past and Present. Sacred Travel and Sacred Space in World Religions*, Londres, British Museum Press.
- DETIENNE, M. (1990), « Qu'est-ce qu'un site ? », dans M. DETIENNE, dir., *Tracés de fondation*, Louvain / Paris, Peeters (Bibliothèque de l'EPHE, Section des sciences religieuses), p. 1-15.
- DUPRONT, A. (1987), *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- EADE, J. et M.J. SALLNOW, dir. (1991), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres / New York, Routledge.
- EICKELMAN, D.F. et J. PISCATORI, dir. (1990), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Londres, Routledge (Comparative Studies on Muslim Societies 9).
- ELEY, G. (1992), « Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century », dans C. CALHOUN, dir., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, p. 289-339.
- GROSS, D. (1971), « Ritual and Conformity: A religious Pilgrimage to Northeastern Brazil », *Ethnology*, 10, p. 129-148.
- HABERMAS, J. (1978), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.
- HALBWACHS, M. (1941), *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris, Presses universitaires de France.

- HERVIEU-LEGER, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HERVIEU-LEGER, D. et G. DAVIE, dir. (1996), *Identités religieuses en Europe*, Paris, Découverte.
- IOGNA-PRAT, D., E. PALAZZO et D. RUSSO, dir. (1996), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Lyon, Beauchesnes.
- JULIA, D. et P. BOUTRY, dir. (2000), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne*, Rome, Collection de l'École Française de Rome.
- MARAVAL, P. (1985), *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, Cerf (Cerf Histoire).
- MAYEUR-JAOUEN, C. (2000), « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », dans A. VAUCHEZ, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, p. 133-147.
- MORINIS, A. dir. (1981), *Sacred Journeys : The Anthropology of Pilgrimage*, Westport / Londres, Greenwood Press.
- PACE, E. (1989), « Pilgrimage as Spiritual Journey : An Analysis of Pilgrimage Using the Theory of V. Turner and the Resource Mobilization Approach », *Social Compass*, 36/2, p. 229-244.
- RANCIERE, J. (1987), *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard.
- RAPHAËL, F. (1973), « Le pèlerinage, approche sociologique », dans le collectif *Les pèlerinages. De l'Antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris, Geuthner, p. 11-30.
- (1985), « Confiscation, stockage et monopole du sacré », dans le collectif *Sanctuaires et clergés*, Paris, Geuthner, p. 169-185.
- RIVIERE, C. (1989), « Les pèlerinages dans l'Afrique traditionnelle », *Social Compass*, 36/2, p. 245-261.
- SALLNOW, M. (1980), « Communitas Reconsidered : The Sociology of Andean Pilgrimage », *Man*, 16, p. 163-182.
- TURNER, V. (1974), *Dramas, Fields, and Metaphors : Symbolic Action in Human Society*, Ithaca / Londres, Cornell University Press.
- (1990) [anglais 1969], *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure* / trad. par G. Guillet, Paris, Presses universitaires de France (Ethnologies).
- TURNER, E. et V. TURNER (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture : Anthropological Perspectives*, Oxford, Blackwell.

ZUMTHOR, P. (1993), *La mesure du monde : représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil (Poétique).