

La symbolique de l'espace :

En tant que professeur d'histoire géographie j'ai pu remarquer que la majorité des entrées sur le fait religieux se faisait par l'histoire au collège. Une seule en géographie, en 4^e est explicitement exigée. « Questions sur la mondialisation » C'est le chapitre qui clôt le programme de géographie.

Après avoir tenté d'appréhender la mondialisation : espaces, flux, pôle,...

Comment expliquer une telle faiblesse du fait religieux dans les programmes de géographie alors que je pressentais que la religion devait bien avoir un rôle dans l'histoire (si j'ose dire !)

- Regard de géographe :

Pendant longtemps, la géographie s'est contentée de simplement noter le rattachement d'une population à une communauté religieuse spécifique, éventuellement pour mieux les opposer l'une à l'autre. En tout cas, le religieux était considéré comme un facteur de différenciation parmi d'autres.

Le fait religieux n'était pas considéré comme un élément explicatif de l'organisation du territoire mais seulement un de ces multiples aspects culturels, un élément plus « pittoresque que scientifique ». Une « couleur » locale.

C'était le cas dans les études générales comme dans la plupart des monographies régionales jusque dans la première partie du XX^e siècle.

On faisait alors le relevé des éléments qui constituent un « bornage ». L'élément religieux est une simple signalétique dans le paysage, dans cet espace qui n'est pas religieux. C'est le minaret de la mosquée, le clocher de l'église, le stupa bouddhiste qui indique une présence religieuse. Les géographes, dans certains cas relevaient les gestes du prêtre, décrivaient les cérémonies religieuses qui accompagnent les activités rurales ou qui précèdent la construction des édifices.

Puis, il y a eu quelques tentatives d'étude des régimes alimentaires parce que, sans doute, plus facile à rationaliser.

Les prescriptions et les interdits alimentaires ont alors intéressé les géographes qui les ont repéré en tant qu'éléments qui façonnent les paysages ou soutiennent le commerce, développent les échanges. Il en est ainsi de la consommation rituelle du vin dans la chrétienté occidentale, par exemple, qui attise les échanges qui ont largement contribué à la prospérité du littoral de la mer du Nord ou de la vallée Rhin.

X. Planhol a montré comment la viticulture pouvait constituer un îlot de richesse en Iran méridional par exemple.

C'est sous l'influence des sciences humaines que la géographie s'est peu à peu intéressée à la religion pour finalement la considérer comme un élément des processus territorialisation.

Ces analyses tiennent compte du fait religieux, le sacré n'est pas au cœur de la question géographique.

L'analyse du contenu et du sens des rites n'est pas approfondie.

On est loin de la symbolique

Pour en revenir au sujet qui nous préoccupe, « L'espace symbolique », sans revenir sur la définition de symbole qui a été déjà définie, je voudrais préciser la notion d'espace...

Le concept d'espace est relativement difficile à expliquer.

Ici, pour faire simple, nous dirons que l'espace est un objet social qui possède trois caractéristiques qui intéressent toutes les trois notre sujet et qu'il est donc nécessaire de rappeler pour faciliter le déroulement de cette présentation.

- Une dimension « métrique », que l'on peut mesurer. Il y a l'idée de distance, en m, en km mais aussi de surface. Il y a aussi une idée de séparation entre les objets. De parcours. Dans le sujet qui nous intéresse, il me semble que c'est bien cet aspect qui compte le plus. On parlera du « *chemin parcouru* », de la mise à distance ou au contraire de rapprochement. Dans la symbolique religieuse, je crois que le champ lexical du chemin, de la porte, du passage est au cœur du discours. Un espace est donc « géométrique » mais il n'est pas que cela- (et il n'est pas forcément cela, nous le verrons : espace « virtuel » de la toile).

- L'espace a plusieurs échelles. Il s'agit bien ici de différencier les hauteurs de vues, tant il est certain qu'on ne lise pas les mêmes choses selon l'échelle analysée.

Mais cependant, il convient d'aller au-delà du simple « *emboîtement d'échelle* » cher à tous les géographes. Il faut insister sur le fait que chaque échelle contient en elle-même les représentations et donc la symbolique inscrite dans toutes les autres échelles.

Chaque échelle contient potentiellement toutes les autres.

- Enfin, l'espace est plein, il a une épaisseur dans laquelle s'accumulent des objets (des densités, des aménagements, des équipements, des infrastructures, des projets, des représentations.

Cet espace possède donc des qualités différentes qui sont l'expression de représentations et de pratiques différentes selon les sociétés. Cette « *valeur spatiale* » évolue sans arrêt avec elles.

L'espace n'est donc pas qu'une « *étendue-support* », il n'est pas seulement un jeu de « *positions géométriques inter-reliées* ».

Il existe bel et bien, il est réel mais, pour autant, ce n'est pas juste un « *objet-en-soi* ». Il ne porte aucun intérêt pour lui-même. Il est le reflet d'une société qui l'habite, il procède du fameux *principe hologrammatique* d'Edgar Morin selon lequel « *le moindre point de l'image de l'hologramme contient la quasi-totalité de l'information de l'objet représenté* »

Partant de là, on comprend mieux que le lien entre espace et symbolique sacrée est incontournable. Il n'y a que relire Mircea Eliade dont le titre de la première partie de son ouvrage, « *le sacré et le profane* » est « *l'espace sacré et la sacralisation du monde* » pour s'en persuader.

Partant de là, il fallait des cas qui pouvaient mettre sur la voie d'une lecture symbolique de l'espace. Partant du principe que l'espace est une entité symbolique, il fallait des récits pour comprendre le lien entre espace et symbole.

I. L'espace comme indicateur du sacré.

✚ le paysage justifie Le mythe : des éléments du paysage réel valident les mythologies traditionnelles

Le monde sensible est marqué par les actes divins qui expliquent la réalité locale. Dialectique...

Le discours mythique, empreint de symboles, « exprime la cohérence d'un monde complexe »

L'exemple du papyrus de Jumilhac est assez intéressant. (Michèle Broze- Territoire réel et territoire imaginaire en Egypte ancienne : exemple du Papyrus de Jumilhac (époque hellénistique- 330/-30 av JC) Ce texte est, à priori, une monographie d'une région d'Egypte qui décrit les cultes et les lieux saints. Cependant, il ne s'agit pas ici d'une simple énumération mais plutôt d'une justification de leur existence à travers le récit du rapt des yeux d'Horus mais à bien y regarder, cette histoire n'est pas là pour expliquer les toponymes mais au contraire pour valider le récit.

Michèle Broze écrit :

« Ainsi, l'auteur groupe les lieux-dits « les boîtes d'Horus », « butte du serpent », « chemin de la fuite »... ce sont les éléments du réel local, ceux que l'on appelle encore de nos jours de ces noms ; il les intègre tous dans le récit du rapt des yeux d'Horus par son ennemi Seth. Le « chemin de la fuite » porte ce nom parce que Seth l'a emprunté en s'enfuyant avec les yeux d'Horus.

L'existence dans le jardin du « domaine de la divine adoratrice » d'un palmier penché inspire l'épisode des supplications d'Isis, mère d'Horus, pour qu'on rende à son fils les yeux qu'on lui a enlevés. » Le palmier penché est un palmier dattier, bien sûr sa forme évoque la figure d'Isis suppliante mais le dieu soleil (Ré) qui entend la plainte d'Isis la trouve « douce » - « bener » en égyptien, alors que le palmier se dit beneret.

- Ainsi le paysage est une preuve du divin.
- Les éléments du paysage constituent donc une trace tangible de l'évènement mythique et qui valident de manière concrète le récit. C'est une façon de lier un espace imaginaire à un espace réel, d'enchevêtrer le visible et l'invisible.

A travers cet exemple, on voit comment les religions contribuent à la production d'instruments permettant de penser l'espace.

✚ Espace comme marqueur de la vision du monde, de sa cosmogonie :

L'espace est vécu, traversé et interprété par les hommes qui l'habitent.

Depuis Eliade on connaît la symbolique de la montagne. Ce lieu qui permet aux hommes d'atteindre la « région pure ». Cette montagne est l'habitat des dieux par excellence dans de nombreuses religions.

Bien sûr, nous connaissons le Mont Olympe, le mont Sinai ou le Mont Kailash mais on pourrait en citer bien d'autres encore... Cette symbolique de l'élévation est d'ailleurs transposée dans l'édification des architectures religieuses, citons les Gopuram des temples hindous

Les hommes partagent tous une sorte de nostalgie de l'origine ; sorte d'espace-temps parfait. Ils cherchent en permanence à recréer le lien qui aurait été rompu. Dans quels lieux, par quels chemins retournent-ils à l'origine ? Dans le même temps, comment cette vision des origines s'articule-t-elle à des contraintes environnementales ou politiques ? Comment la religion structure-t-elle ce groupe afin d'en consolider la cohésion ?

L'organisation de l'espace sacré reflète la complexité de l'organisation sociale : le lieu sacré est d'abord une rivière, un arbre, un bois mais quand la société se complexifie, la perception de cet espace sacré se modifie. Il devient abstrait mais reste symbolique. Il est différencié, séparé de l'espace profane. Il devient un espace de reconnaissance et d'identification par rapport au groupe. Un espace rassurant. Mais par essence, il devient aussi le lieu qui matérialise l'exclusion.

J'ai trouvé un exemple assez parlant de ce phénomène dans une étude de Marie-Charlotte Arnauld qui est archéologue, spécialiste de la Mésoamérique. Elle a étudié le peuple Maya-Quiché au Guatemala. Ils vivent dans la Sierra De Chuacus. Se sont de hautes terres situées au centre du Guatemala dont l'altitude moyenne est de 1800 mètres avec des sommets culminants à plus de 2500 m. Là, les hommes ont évidemment intégré les montagnes dans leur cosmogonie qui impute aux sommets deux fonctions symboliques (le temps et l'espace)

- Le temps : La montagne est la demeure des ancêtres. Elle est froide et obscure. Elle constitue l'abri d'un monde souterrain dont les grottes sont les portes, qui peuvent éventuellement donner accès à d'autres temps. Ce sont des marqueurs spatio-temporels. Ces montagnes sont « marquées » par des structures rituelles situées au sommet- ou proche des sommets. Ce sont des sortes d'autels sans habitat, mais parfois associé à des sépultures anciennes.
- L'espace : ce peuple raconte l'origine de son pouvoir par le dépôt de leur idole qui, après avoir été transportée à travers les montagnes, dans l'obscurité, a provoqué *le lever du soleil*. Ce dépôt est donc un acte fondateur de ce qui sera leur royaume. On comprend alors l'importance politique et symbolique de ce « *lieu de l'aube* ». Ainsi les montagnes forment un monde interdit et mystérieux, elles constituent aussi une frontière qui n'a donc rien de « naturelle » mais qui est bien symbolique. Mais le processus de marquage, bien que symbolique lui aussi ne participe pas de la même catégorie que le lieu des ancêtres. Nous ne sommes plus ici dans une volonté de relier les temps entre eux mais plutôt celle de délimiter l'espace. Il s'agit complètement d'un marqueur spatial politique.

Mme Arnould note par ailleurs que ces montagnes dessinent pour les Maya-Quiché les 4 coins du monde entre lesquels circulent les 4 jours du calendrier rituel. 4 jours qui constituent les 4 piliers de l'année, les 4 portes d'entrée du temps Maya- Quiché.

II. Le sacré comme facteur de territorialisation.

Jusqu'ici, c'est le terme d'espace qui a été utilisé dans cette première partie alors qu'ici, il convient désormais de parler de territoire. Alors, pourquoi territoire ?

Ce terme- comme celui d'espace – est très discuté en géographie mais si ce n'est bien sûr pas l'objet de cette présentation, il est tout de même nécessaire de donner quelques pistes de réflexion car elles éclaireront le propos sur la lecture *symbolique de l'espace*.

Le terme « territoire » est largement polysémique, il est parfois utilisé comme synonyme du mot « espace » mais ici s'ajoute la notion d'espace délimité, pas forcément fermé, mais un espace qui est borné, *marqué*, qui est approprié.

- Il correspond donc à une entité qui exerce une forme de contrôle plus ou moins forte sur cette surface. De ce point de vue, il pourrait participer à une analyse plus géopolitique, voire éthologique de l'activité humaine. A ce titre, le territoire est le « *coin du monde* » (G. Bachelard : « La poétique de l'espace ») de l'homme qui s'enracine, dans lequel il tisse la toile de son espace vital.

Evidemment en présentant le territoire ainsi, on comprend à quel point les symboles y jouent un rôle déterminant, à tel point que Joël Bonnemaïson qui est un géographe qui a beaucoup travaillé sur l'archipel du Vanuatu en Mélanésie, parle de « géographie mystique » ou de géosymbole. Les mythes permettent de créer des lieux, c'est-à-dire de différencier un espace, de le hiérarchiser, de lui donner une valeur.

Ce travail du mythe va organiser le territoire, le cosmiciser dit-il – en reprenant l'expression d'Eliade- pour lui octroyer un centre.

- L'espace primordial est là-bas, comme dans la plupart des cosmogonies d'ailleurs, considéré comme chaotique.

L'espace est chaotique car il n'a pas de sens, il est sans signification ni direction

- Par le mythe, l'homme prend connaissance du sens, de la direction de son espace. Il connaît le « chemin ». L'homme est alors enfin orienté.
- Remarquez ici à quel point le champ lexical de la géographie est éminemment spirituel. Les lieux sacrés apparaissent alors comme des repères, des ancrages qui structure le paysage. Ils sont reliés entre eux par des chemins qui participent comme dit Joël Bonnemaïson du « codage de l'espace ».
- Le lieu sacré est le lieu de l'enracinement, il permet aux hommes de ne pas dériver, de mieux se connaître et de se reconnaître de s'identifier.
- On l'a dit tout à l'heure, la notion de territoire est complexe. Partant de ce que nous venons de dire, on peut proposer de définir la territorialité comme *un ensemble de liens tissés par un groupe avec un « maillage de lieux »* comme l'appelait Raffestin. Dans ce cadre, le territoire renvoie immanquablement

à l'identité. Il est l'empreinte d'une mémoire, d'une vision. Il est donc, avant tout, symbole. J'en reviens à Bonnemaison qui dit « *Tout lieu, site, espace, itinéraire, forme naturelle ou édification qui donne du sens au paysage, et par la même est conforme à une identité culturelle est à proprement parler un géosymbole* ». Le géosymbole s'exprime au-delà des constructions politiques ou économiques, ils n'aménagent pas le territoire, ils ne le rendent pas fonctionnel. Ce sont les marques stables du paysage. Ce sont des références permanentes des identités collectives. Ils lui donnent « juste » un sens. Du sens.

Cela est particulièrement vrai pour les cultes que nous appellerons « traditionnels » mais on peut évidemment y associer le christianisme ou l'islam qui sont pourtant des religions dites « universelles » et qui voudraient faire croire qu'elles ne sont pas territorialisées... C'est le monde leur territoire.

Ces religions, sont donc, elles aussi, pourvues d'un « centre », une sorte de *coquille originelle*, comme disait Bachelard, vers laquelle se tourne les croyants –c'est vrai pour l'islam puisque la Mecque constitue le point vers lequel doit s'adresser la prière. Et dans les églises, le chœur et la nef ne s'orientent-ils pas vers le levant pour figurer symboliquement la présence de Dieu, la victoire du jour sur la nuit, de la lumière sur l'obscurité.

Il existe un exemple encore plus significatif: le Temple Salomon, à Jérusalem dont il ne reste aujourd'hui plus qu'un mur... mais quel mur !

Certains soutiennent la thèse que l'espace géographique de la nation d'Israël se déploie à partir de Salomon au tour du Temple et des rites qui y étaient pratiqués. L'érection du Temple serait ainsi l'aboutissement de la centralisation progressive du culte. Cela permet de forger la nation sur une unité qui se vérifie tant au niveau religieux que politique et territorial.

L'espace territorial de la nation d'Israël semble reposer sur une triple centralité, assurant ainsi la solidité de son armature et la pérennité de ses institutions. Ce peuple nomade, plusieurs fois déraciné, a d'abord abrité l'arche d'alliance dans un tabernacle. La construction du Temple a bel et bien été le symbole de l'enracinement des juifs sur cette terre, promise par Dieu lui-même.

La présence du Temple devait rendre incontestable cette appropriation. Les destructions du temple, l'exil, les diasporas multiples n'ont pas réussi à effacer l'identité de la nation juive. L'éloignement du territoire est alors considéré comme une épreuve qui doit renforcer la foi, sélectionner les justes et favoriser l'avènement du « reste sauveur »- ceux qui sauveront Israël... On voit ici à quel point le territoire même par son absence est au cœur de l'identité juive.

Après la dernière destruction du Temple, le territoire sacré échappe au champ de la géographie pour s'étendre à la symbolique, dans la conscience des individus, il devient un « espace » de foi, il est intériorisé, partagé par tous mais propre à chacun.

C'est là que se dessine peu à peu l'idée d'universalisme de la foi, idée qui sera reprise par le christianisme. La nouvelle religion se fonde sur l'anéantissement de cet espace physique (La destruction du Temple n'est –elle pas le témoignage de la punition divine ?) pour affirmer une forme de dépassement spirituel de l'espace par rapport au judaïsme.

Quant à l'organisation du territoire, l'œuvre de l'Eglise chrétienne est plus pragmatique.

Elle façonne ses propres territoires simultanément au processus de christianisation. Elle convertit et borne l'espace. Elle bâtit des églises et quadrille l'espace dès le IV^e siècle. Le découpage en diocèses et en paroisses permet de former un « filet » qui englobe tout l'espace. Mais ce territoire religieux est dynamique : Il évolue et s'adapte aux transformations politiques (Révolution française) ou aux réalités économiques et sociales (sécularisation).

Est-il pour autant moins symbolique ?

III. Déterritorialisation et nouveaux ancrages : Des territoires topographiques vers les espaces topologiques (redéploiement géographique du fait religieux (territoire et réseaux))

Nous croyons que notre lecture du monde est rationnelle, en réalité empreinte des premières lectures littérales de la Bible.

Et si je vous disais que les continents sont une invention biblique...

Je fais bien évidemment référence, ici, au travail de géohistoire de Christian Grataloup qui a écrit un livre très intéressant et très bien illustré qui s'appelle « l'invention des continents » aux éditions Larousse.

Evidemment, pour aborder cette question, il faut changer d'échelle...

La lecture du monde par la Génèse :

- Le monde est un disque, entouré d'un océan.
- Ce disque est découpé en trois parties qui ont été partagées entre les trois fils de Noé. L'Asie à Sem, l'Europe à Japhet et l'Afrique Cham. Chacune de ces trois parties est séparée des autres par un bar de mer. Nous sommes à l'origine de l'invention du continent. Christian Grataloup nous montre dans son ouvrage à quel point les continents n'ont pas d'autre existence légitime. Ils ne correspondent même pas à une réalité tectonique.

Il s'agit d'une synthèse complètement symbolique entre représentation babylonienne et biblique.

D'autres fois, on trouve Adam et Eve, honteux, dans le jardin d'Eden. Celui-ci est représenté à l'est, à l'horizon oriental car il en est ainsi dans la Génèse. Il est alors impensable de remettre en question ce qui est écrit dans la Bible. Le paradis existe et il se situe là où le soleil se lève. C'est donc le point le plus élevé de la carte, en haut ! On peut alors dire que la carte est orientée... afin de nous sortir du chaos et pour nous indiquer le chemin à faire...

Cette vision du monde permet de l'expliquer, de l'orienter mais surtout de justifier l'universalité de la foi. C'est un Dieu qui englobe, qui a pensé à tout et donné une place à chacun!

Bientôt les hommes du moyen âge seront confrontés à une terrible difficulté! Un nouveau monde est découvert, qui ne figurait pas dans la Bible. La Genèse ne prévoit pas un 4^{ème} fils à Noé – Heureusement pour certains, on pourra parfois invoquer les tribus perdues d'Israël... Cela permettra de justifier la domination des européens sur ces peuples qui ne sont pas forcément perçus comme des enfants de Dieu.

Les premiers cartographes qui tente de localiser le plus précisément du monde ce continent on enfin remit le monde à « l'endroit »

Le nord est bien « en haut » de la carte comme dirait les élèves. C'est qu'entre temps, on a découvert la boussole et on a confirmé la rotondité de la terre, ce qui rend évidemment l'Est bien relatif.

On découpe donc peu à peu le monde en 4 parties qui ne se justifient plus par le texte biblique, mais dans le même temps, le prolonge. On glisse lentement dans la sécularisation du monde. La symbolique religieuse s'éloigne et laisse lentement la place à une autre représentation du monde.

Une représentation rationnelle, légitimée par les sciences.

Cette sécularisation, cette désacralisation du monde nous amène aujourd'hui à nous questionner sur ce qu'il nous reste comme vision du monde. Quel chant vient orchestrer notre façon d'habiter le monde? Quelle musique accompagne les pas de l'arpenteur?

Il faut regarder ce très beau travail d'Andrea di Martino sur les Eglises déconsacrées d'Italie qui ne peut susciter que des interrogations. Cela paraît inquiétant. Malheureusement, il n'y a eu aucune publication papier. [On peut en voir quelques photos sur son site internet.](#)

Ce travail nous interroge sur son sens, sa symbolique. On a envie de parler de désenchantement du monde. Pourtant...

Selon les ethnologues Bonte et Izard (2010), la religion est une institution humaine dont l'objet est « *d'établir des relations spécifiques entre les hommes et les êtres ou les pouvoirs extra-humains, ces actes étant fondés sur les croyances et formant avec eux un système sur lequel porte un savoir ordinaire largement partagé* ».

Cette définition répond à l'étymologie du mot religion qui relève à la fois du latin

- *religare* qui signifie « se lier aux dieux » soit à
- *relegere* qui se traduit par « se rassembler ».

Il y a donc ici, une double direction, à la fois

verticale –dans sa relation à Dieu (dans le sens de *religare*)- et

horizontale puisqu'il s'agit bien d'actes et de croyances partagés par des individus formant une communauté.

La géographie ne peut pas se désintéresser de l'inscription symbolique dans le paysage des rites et des croyances. Même si nous sommes ici davantage dans une géographie égocentrée, qui intériorise un espace sacré. Il ne s'agit plus ici de traiter la projection géographique de la relation verticale à Dieu mais plutôt ce qu'elle implique dans les rapports humains, donc dans sa relation horizontale.

On voit que malgré l'effacement du récit sur le monde qui nous permettait de nous orienter, les hommes, les communautés humaines cherchent à se réapproprier leur territoire, un territoire.

Il n'y a qu'à voir les succès de plus en plus grands des pèlerinages et des rassemblements.

A Lourdes, depuis la II^e partie du XX^e siècle, la fréquentation est passée de quelques centaines de milliers à plusieurs millions pour atteindre même 9 millions de pèlerins en 2008. De la même façon, les JMJ connaissent à chaque édition un formidable succès. Celle de Rio a réuni quelques 3 millions de jeunes !

Car si d'une part, on assiste à la désertification des églises, il n'en demeure pas moins que les nouvelles formes de partage de la foi se multiplient.

« La cyberculture (qui promeut un nouveau rapport au savoir par le biais de l'internet) va reconforter ce soi-global à l'aide du développement technologique et, de la sorte, relier la synergie archaïque à la technologie de l'information et de la communication. » Michel MAFFESOLI « Le réenchantement du monde »

Les jeunes religieux de France ont participé en janvier 2012 à un flash mob sur le parvis de Notre-Dame de Paris... comment réenchanter le monde, se le réapproprier ?

Le premier point intéressant est que nous avons essayé d'exprimer quelque chose de la vie religieuse à travers un « langage » courant et partagé aujourd'hui par les plus jeunes générations. « Flash mob » est le raccourci de « flash mobilisation », « mobilisation éclair » pour sa version *frenchie* ou comment dans un lieu public une personne commence à chanter ou danser ; elle sera rejointe peu à peu par d'autres faisant mine d'être là par hasard et d'apprendre les gestes au fur et à mesure. Le tout s'achève par une chorégraphie avec des dizaines ou centaines de personnes qui repartent à la fin comme si de rien n'était. Un langage donc... langage qui exprime peut-être qu'il est possible aujourd'hui dans notre société individualiste de mobiliser des personnes autour d'une cause ou d'un projet. Mais bien sûr, comme nous sommes aussi dans une société de mobilité et de rapidité, cette mobilisation doit être fulgurante et provoquer de l'étonnement pour faire du « buzz » sur la toile. Voilà des éléments d'explication de ce phénomène récent (à rapprocher des apéros Facebook ?) qui demanderaient à être repris dans une approche sociologique sur la question du lien social.

Certes, et la vie religieuse dans tout ça ? Utilise-t-elle cette mode comme un instrument marketing qui lui est totalement extérieur ? Je pense qu'on peut aller plus loin pour rendre compte de la légitimité de cette petite expérience. Cette flash mob n'est-elle pas **une petite parabole de la vie religieuse** ? Qu'avons-nous fait à 14h ce dimanche 30 janvier 2012 devant Notre-Dame ? Nous avons plus ou moins inconsciemment exprimé un aspect du mystère de la vie religieuse : comment des hommes et des femmes issus de divers horizons culturels, sociaux, et nationaux en venaient à converger pour vivre dans un même lieu au nom d'un projet commun ? Qu'est-ce qui les réunit sinon ce qu'exprime le chant « *Oh happy day ! when Jesus washed my sins away !* », l'expérience d'avoir été sauvé et saisi par le Christ ? Car oui, au fond c'est pour Lui qu'on était là, et c'est bien autour de Lui que nos communautés religieuses sont constituées. Et que font ces communautés ? Elles cherchent à vivre selon un certain style de vie que nous apprenons ensemble à l'école d'un fondateur ou d'une fondatrice : des gestes, des paroles, des attitudes, ... qui forment une chorégraphie cherchant à être belle, harmonieuse et signifiante. Si elle est vraie, cette expérience de don de soi est source de joie pour nous et signe pour les autres du bonheur de suivre Jésus en Église. En ce sens, la flash mob peut-être vue comme un petit raccourci du mystère de notre appel : découvrir sa vocation comme une place dans un « lieu », une place

à juste distance des autres pour pouvoir développer sa propre gestuelle et y célébrer la fraternité en Christ avec d'autres que je n'ai pas choisis, en solidarité avec notre monde qui attend une bonne nouvelle.

Mais c'est aussi **un acte prophétique d'espérance** adressé à notre société fragmentée : il est possible de vivre ensemble et de rassembler des individus disséminés. Ce côté « flash », instantané, ne donne-t-elle pas à voir une aspiration profonde de l'être humain à célébrer avec d'autres un absolu partagé ? La vie religieuse peut être témoin de la vérité de ce désir. Mais cela suppose que cette mobilisation éclair ne soit pas une simple opération marketing. Elle doit être un reflet de la **mobilisation quotidienne** de tout mon être pour vivre avec Jésus au service du Royaume. En ce sens, cette « flash mob » interpelle notre fidélité religieuse : suis-je vraiment celui que cette vidéo laisse voir ? La vérité du témoignage donné se vérifie par la cohérence entre mes actes et mes paroles, entre les instantanés et la durée de ma vie. Que le Seigneur soit notre fidélité.

Frère Jean-Alexandre de Garidel

<http://www.viereligieuse.fr/Flash-Mob-une-parabole-de-la-vie.html>

Conclusion

L'organisation du territoire et la maîtrise des paysages sont marqués par une foi, une vision du monde, des croyances, des rites.

Il est également un mode d'appropriation de l'espace, une manière de le contrôler incontestablement. Il légitime une domination, une hiérarchie.

Avec la modernité, de nouvelles formes de territorialités se mettent en place. Leurs références spatiales sont différentes. Elles marquent l'espace autrement. Elles mettent en jeu d'autres réseaux. Le codage des lieux s'opère différemment mais il continue à exister une hiérarchisation de cet espace sacré, y compris quand il s'inscrit, ou plutôt qu'il traverse de nouveaux espaces que l'on qualifie de virtuels.

Il n'en reste pas moins des espaces symboliques. Parce que les symboles sont intimement liés à l'espace, cette épaisseur de la surface terrestre qui témoigne de la présence humaine (de l'humanité ?) et qui forme le territoire, à partir du moment que nous le parcourons, il est intrinsèquement symbolique.

Un territoire sans symbole ne peut exister.

L'espace n'est que symboles.

Bibliographie indicative:

- **Le fait religieux dans l'enseignement de l'histoire et de la géographie,**

<http://eduscol.education.fr/pid25235-cid45992/le-fait-religieux-dans-l-enseignement-de-l-histoire-et-de-la-geographie.html>

- Mireille Estivalèzes, **sur l'enseignement du fait religieux**, <http://www.croire.com/Definitions/Mots-de-la-foi/Theologie/Mireille-Estivalezes-sur-l-enseignement-du-fait-religieux>.

- P. Claval, **Le thème de la religion dans les études géographiques**, *Géographie et cultures*, N°2, 1992

- X. de Planhol, **Les fondements géographiques de l'histoire de l'islam**, Paris, Gallimard, 1968

- G. Mercier, **La ville entre la science et la foi**, *Géographie et culture*, N°23, 1997

- J-R Pitte, 1996 *Géographie et religions*, *Annales de Géographie*, n°588

- J-F Vincent, D. Dory, R. Verdier, 1995, **La construction religieuse du territoire**, Paris, l'Harmattan.

- D. Dory : **Religions et territoires. Eléments de théorie et propositions de recherches**, J-F Vincent, D. Dory, R. Verdier ; **La construction religieuse du territoire**, Paris, l'Harmattan.

- M. Eliade, 2001, **Le sacré et le profane**, Paris, Gallimard.

- J-B Racine, 1996, **Persistance et métamorphose dans la géographie du religieux**, Ukpik, Cahiers de l'Institut de Géographie de l'université de Fribourg.

- Salvatore Abbruzzese, « Jean-Luc Piveteau, *Temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*, Genève, Zoé, 1995 », *Archives de sciences sociales des religions*

- Christian Grataloup, 2009, **L'invention des continents**, Ed. Larousse, Paris

- Photographies d'Andréa di Martino. **Des lieux plus si saints...**, Le Monde | 23.11.2012