

Université du Québec
Institut National de la Recherche
Scientifique
Centre – Urbanisation, Culture, Société

Université Paris Ouest - Nanterre - la
Défense
Ecole doctorale Milieux, cultures et
sociétés du passé et du présent
UMR LAVUE

Les dimensions spatiales des Eglises évangéliques et
pentecôtistes dans une commune de banlieue parisienne
(Saint-Denis) et dans deux arrondissements montréalais
(Rosemont et Villeray)



Frédéric DEJEAN

Thèse présentée pour obtenir le grade de docteur

Doctorat en Etudes urbaines offert conjointement par l'INRS et l'UQAM

Doctorat en géographie – Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense

FEVRIER 2011

Illustration de couverture : *Eglise du Bon Berger*, Saint-Denis
Cliché : Frédéric Dejean, novembre 2007

Cette thèse intitulée

Les dimensions spatiales des Eglises évangéliques et
pentecôtistes dans une commune de banlieue parisienne
(Saint-Denis) et dans deux arrondissements montréalais
(Rosemont et Villeray)

et présentée par

Frédéric DEJEAN

a été dirigée par

Mme Annick GERMAIN, Professeure, Institut National de la Recherche Scientifique-
Urbanisation Culture Société, co-directrice de thèse
M. Hervé VIEILLARD-BARON, Professeur, Université Paris Ouest-Nanterre-La
Défense, co-directeur de thèse

RESUME

La ville contemporaine occidentale est la scène d'une nouvelle visibilité du fait religieux et de nouvelles formes d'affichage des appartenances confessionnelles. Il n'est alors pas absurde de penser que, s'il y a effectivement un « retour du religieux », ce dernier s'effectue en priorité en ville. Au moment même où les grandes institutions chrétiennes connaissent un effritement de leurs effectifs, on observe une effervescence nouvelle de la part d'autres formes de Christianismes, en particulier les communautés évangéliques et pentecôtistes. Ces nouvelles dynamiques s'inscrivent en partie dans le processus de diversité religieuse, conséquence des migrations internationales, qui font des métropoles du Nord, des espaces où cohabitent de multiples formes de croyances.

Le présent travail de recherche s'intéresse aux lieux de culte évangéliques et pentecôtistes, en particulier ceux des communautés africaines et afro-caribéennes, dans le nord de la banlieue parisienne et dans deux arrondissements montréalais. Il agit de montrer comment ces communautés, par le biais des espaces culturels qu'elles produisent, participent activement au travail de recomposition géographique du fait religieux dans les villes. En effet, elles proposent de nouvelles formes de visibilité, plus discrètes et plus diffuses, notamment parce qu'elles investissent des lieux qui ne sont pas considérés comme religieux et aboutissent ainsi à la mise en place d'un réenchâtement des espaces urbains. Par ailleurs, ces communautés dessinent des spatialités qui ne reposent pas tant sur l'appartenance à un territoire local que sur l'inscription dans des réseaux fonctionnant à l'échelle métropolitaine et à l'échelle internationale. Nous mettons en avant la capacité de ces Eglises* à s'adapter au contexte des villes postindustrielles, et à complètement redéfinir la réalité du fait religieux dans la ville, posant ainsi des défis nouveaux aux modes de régulation des expressions religieuses. L'approche comparative permet de montrer comment ces Eglises sont à la fois le produit d'un mouvement interne aux communautés, et d'un certain nombre d'influences dues au contexte, aussi bien social que spatial.

ABSTRACT

A new religious “visibility” is gaining momentum in western metropolises. Therefore, it is not absurd to think that if there is indeed a "religious revival", cities are taking center stage in this process. Whereas the main Christian institutions are losing worshippers we can observe the rising of other forms of Christianities, especially the Evangelicals and Pentecostals. These new dynamics are linked partially in processes of religious diversity, consequences of international migrations, which reshape Northern metropolises and create shared spaces for different religious traditions and communities.

In this work we study the Evangelical and Pentecostal places of worship, focusing on African and afro-Caribbean communities in the north of the Parisian suburbs and in two districts of Montreal. We would like to show how these communities, through the houses of worship they produce, are contributing towards the geographical reshaping of religion in the city. They elaborate new forms of “visibility”, more plain and diffuse, particularly because they settle in places that are not considered to be religious. Finally, they are part of a process of “reenchantment” of urban spaces. These communities draw new spaces based not on their belonging to a local territory, but according to networks, functioning at both urban and global levels. We would like to stress the capacity of these churches to adapt to the new postindustrial urban conditions, and to redefine the reality of religion in the city, posing new challenges for institutional religious regulations. The comparison between Paris and Montreal is an opportunity to show how these churches are both the result of internal and external forces, namely the social and spatial context in which they are embedded.

REMERCIEMENTS

Si le travail de thèse est, pour une part, une entreprise solitaire, il n'en demeure pas moins largement redevable à toutes celles et ceux qui l'ont rendu possible, et ce, à des niveaux très divers.

Mes premiers remerciements sont pour mes deux directeurs, Annick Germain et Hervé Vieillard-Baron, dont les conseils et les éclairages ont été précieux tout au long de ces trois années. J'ai tout particulièrement apprécié leur gentillesse, leur disponibilité et leurs encouragements quand j'en avais besoin. Ils forment à eux deux le directeur idéal.

A Paris comme à Montréal, j'ai profité de structures d'accueil stimulantes : à Paris X-Nanterre¹ comme à l'INRS-UCS, l'environnement fut toujours porteur intellectuellement. Je remercie tout spécialement les enseignants de Montréal dont j'ai pu suivre des cours et des séminaires (Claire Poitras, Winnie Frohn, Hélène Bélanger, Richard Morin, Pierre Hamel)

Ma recherche a très largement profité de l'expérience d'autres chercheurs qui m'ont apporté de précieuses informations. Je pense notamment à Sébastien Fath (CNRS-GSRL), Sandra Fancello (CEIFR-EHESS), Baptiste Coulmont (CSU – Paris8-CNRS), et Frédéric Castel (INRS-UCS). Je pense aussi aux discussions passionnantes sur les turpitudes de la laïcité française avec David Koussens.

Le travail cartographique n'aurait pas été possible sans l'aide de Julie Robert à Nanterre et de Nathalie Vachon à Montréal.

Je tiens également à remercier les pasteurs parisiens et montréalais qui m'ont toujours très bien accueilli dans leurs Eglises. Je pense en particulier aux Pasteurs Philippe N'Djoli (Saint-Denis), Christian Capron (Saint-Denis), Aaron Nkiambi Yavanga (Saint-Denis), Richard Kabongo (Montréal), Serge Houssou (Montréal), Eden McGuffie (Montréal), Fofy Ndélo (Montréal). J'ai une pensée spéciale pour le pasteur Joseph Ancelot et toute sa communauté, durement affectés par le tremblement de terre en Haïti en janvier 2010.

Pour mieux comprendre le milieu évangélique et pentecôtiste français, j'ai été largement aidé par Daniel Liechti, « jeune » vice-président du Conseil National des Evangéliques de France, et par Angelo Pace (Forum des Associations Charismatiques à Lyon) qui m'a fait profité de ses multiples connexions.

Qu'auraient été mes séjours montréalais sans l'accueil et la gentillesse de Honor et Douglas Robertson, et de Jean-Pierre (et Billie), dont j'ai largement su profiter des talents culinaires ? Lors de mon troisième séjour à Montréal, j'ai eu la chance de partager mon temps et mon bureau avec Alexandre et Sandrine. Merci à tous les deux pour leurs remarques, leurs conseils et leurs suggestions.

Ma maîtrise de la langue anglaise n'étant pas toujours suffisante, j'ai profité des lumières de nombreux traducteurs. Merci donc à Domitille, Frank, Louis-Jean et Catherine. Ils savent bien que je leur dois plus que de simples conseils de traduction.

Si une telle recherche est à bien des égards le résultat de choix personnels, elle porte aussi la trace d'une éducation. Merci à mes parents pour celle qu'ils m'ont donnée.

Et surtout, merci à Claire, sans qui cette thèse ne serait pas ce qu'elle est, et sans qui je ne serais pas celui que je suis.

¹ Je tiens ici à l'ancien nom de l'université.

TABLE DES MATIERES

RESUME	4
ABSTRACT	5
REMERCIEMENTS	6
TABLE DES MATIERES	7
TABLE DES FIGURES	14
INTRODUCTION	19
PREMIERE PARTIE	27
CHAPITRE 1 : UNE APPROCHE GEOGRAPHIQUE DU FAIT RELIGIEUX	29
I. D'une géographie religieuse à une géographie des religions	30
1. L'espace géographique, miroir du divin	30
2. Du déterminisme géographique à sa remise en cause	32
II. Les approches du fait religieux par la Géographie classique française	35
1. De quelques traits forts de la Géographie classique	35
2. Une Géographie des religions : fidélité et prise de distance avec la Géographie classique	36
Pierre Deffontaines : une géographie de la « noosphère »	37
Une Géographie du fait religieux appliquée : l'exemple de Xavier de Planhol	40
III. La Géographie du fait religieux en France: à mi-parcours entre la Géographie sociale et la Géographie culturelle	41
1. La Géographie des religions dans le champ de la Géographie sociale	41
Une sociologie des religions attentive à la localisation et à la distribution des faits religieux dans l'espace	41
Les transformations de la Géographie française	43
2. Une Géographie de la religiosité	44
3. La Géographie culturelle française : une approche enrichie du fait religieux :	47
IV. Les apports de la Géographie du fait religieux de langue anglaise	50

1. Un ancrage dans la « cultural geography »	50
2. L'émergence de nouvelles thématiques dans le sillage d'une Géographie culturelle renouvelée	52
Représentation de l'espace et attachement au lieu	54
La production de l'espace religieux	55
Conclusion du chapitre	56
CHAPITRE 2 : ESPACES URBAINS ET FAIT RELIGIEUX	59
I. La pratique religieuse, une activité urbaine ?	60
1. Le fait religieux à l'origine du fait urbain ?	60
2. La ville, espace privilégié pour les institutions religieuses	61
3. Retour sur les ouvrages de Pierre Deffontaines et Xavier de Planhol	62
II. La ville industrielle, tombeau de la religion ?	64
1. L'émergence de la ville industrielle	64
2. Les impacts de la ville industrielle sur les pratiques religieuses	65
La grande ville : territoire de l'irrégiosité	65
La grande ville : un laboratoire de nouvelles pratiques religieuses	67
III. La ville post industrielle : plus qu'une sécularisation des espaces urbains, un processus de pluralisme des expressions religieuses	69
1. Les nouveaux paysages urbains marqués par la pluralité culturelle	69
2. Vers un « réenchantement » des espaces urbains ?	72
Le religieux dans la société postindustrielle	72
Les adaptations du religieux dans la ville post-industrielle	74
Le devenir des signes du religieux dans les espaces urbains	76
3. Les nouvelles expressions religieuses dans les espaces urbains et les enjeux induits	78
Immigration et pluralité religieuse	78
La « juste place » dans l'espace urbain : enjeu d'un aménagement multiculturel	79
Conclusion du chapitre : la pluralité religieuse comme enjeu de la ville contemporaine	83
CHAPITRE 3 : GEOGRAPHIE ET VISIBILITE DES EGLISES EVANGELIQUES ET PENTECOTISTES A PARIS ET A MONTREAL	85

I. Quelques éléments historiques	85
1. Les évangéliques : une histoire longue enracinée dans la Réforme	85
2. Les pentecôtistes : un succès mondial rapide	88
II. Les dynamiques actuelles : succès des formes néo-charismatiques et néo-pentecôtistes	90
1. Une présence mondialisée	90
2. Du local au global, du territoire au réseau : des Eglises face à la mondialisation	92
III. Des Eglises dans les espaces urbains	96
1. La ville, espace de prédilection	96
2. La ville comme scène des défis évangéliques et pentecôtistes	98
IV. Le projet de recherche	100
1. Une problématique articulée autour de la notion de « visibilité »	100
2. Hypothèses	102
3. Choix des terrains	103
Paris et Montréal : le choix d'une approche comparative	103
Paris et Montréal : regards croisés entre la France et le Québec	105
4. Deux contextes urbains à confronter	106
5. La méthodologie retenue	112
Aborder le fait religieux en général, et les communautés évangéliques et pentecôtistes en particulier	112
L'observation participante pour approcher le terrain	115
Les entretiens directs avec des interlocuteurs privilégiés	117
L'apport des enquêtes par questionnaires auprès des fidèles	118
Conclusion de la 1^{ère} partie	120
DEUXIEME PARTIE	123
CHAPITRE 4 : DIFFUSION SPATIALE ET EMIETTEMENT INSTITUTIONNEL	125
I. Description de la répartition régionale des communautés évangéliques et pentecôtistes	125
1. En Seine Saint-Denis	125
Un département à part dans le paysage évangélique francilien	125

La répartition des églises en Seine-Saint-Denis _____	130
2. Sur l'île de Montréal _____	132
II. Les églises parisiennes et montréalaises dans leur environnement urbain _____	134
1. La Seine-Saint-Denis : des églises dans des Z.A.C. _____	134
2. Montréal : diversité des types de localisation _____	142
III. Différences et similitudes entre les deux terrains _____	149
1. Des paysages religieux évangéliques et pentecôtistes propres aux deux contextes urbains 149	
2. L'évolution rapide du paysage évangélique et pentecôtiste _____	151
IV. L'émiettement institutionnel comme facteur déterminant _____	155
1. Des communautés entre institutionnalisation et indépendance _____	156
En France _____	156
Au Canada et au Québec _____	159
2. Le rôle déterminant des communautés issues de l'immigration dans la fragmentation du paysage évangélique et pentecôtiste _____	162
En Seine-Saint-Denis _____	162
A Montréal _____	168
Le rôle des scissions dans la croissance du nombre d'Eglises évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration _____	170
3. Typologie institutionnelle des communautés _____	172
Conclusion du chapitre _____	175
CHAPITRE 5 : MODES DE VISIBILITE ET ADAPTATION DES COMMUNAUTES DANS L'ESPACE	
URBAIN _____	177
I. Des lieux de culte dans des bâtiments profanes : approche typologique _____	177
1. Remarques préliminaires : le lieu de culte en son espace _____	177
2. Les lieux de culte évangéliques et pentecôtistes : diversité architecturale et logique de reconversion _____	179
Bâtiments reconvertis pour l'usage du culte _____	180
Des portions de bâtiment dévolues à l'exercice du culte _____	186
Le lieu de culte est construit par la communauté _____	187

Des lieux de culte et des communautés nomades _____	190
3. Différences et similitudes entre les terrains parisien et montréalais _____	192
4. Une architecture de la simplicité : la filiation protestante _____	194
II. Indiquer la présence du lieu de culte _____	195
1. Des éléments symboliques indiquent la présence de la communauté _____	196
L'usage de la croix comme signe compris par tous _____	196
Visibilité et lisibilité des emblèmes _____	199
2. Les multiples usages de l'écrit _____	201
3. Des Eglises invisibles ? _____	205
4. Indiquer le lieu de culte en retrait _____	207
III. Les usages des espaces intérieurs _____	210
1. De la Cène à la scène _____	210
2. Les systèmes audio et vidéo au service du religieux _____	214
3. Décorer la salle de culte _____	216
IV. Les temporalités du lieu de culte _____	218
1. Formes d'appropriation de l'espace proche _____	219
Appropriation de l'espace proche par les fidèles _____	219
Les « marchands du temple » _____	220
Les voitures sur les trottoirs : une forme d'appropriation de l'espace _____	222
2. Le lieu de culte comme espace sacré temporaire _____	224
Conclusion de la 2^{ème} partie _____	225
TROISIEME PARTIE _____	229
CHAPITRE 6 : CHOIX DE LOCALISATION, CHOIX DU LOCAL, APPROCHE MULTISCALEIRE DES BESOINS DES COMMUNAUTES _____	231
I. Le lieu de culte, une localisation stratégique _____	231
1. Le souci de l'accessibilité : la proximité topologique _____	231
2. Le stationnement : une contrainte spatiale déterminante _____	235
3. « Pouvoir faire du bruit sans déranger personne » _____	238

II. Trouver un local : « l'aventure de toute la communauté »	241
1. Le lieu de culte, principale dépense des communautés	241
2. Mobiliser la communauté	243
3. Des églises itinérantes	246
III. L'espace : une contrainte liée aux activités des Eglises	249
1. De l'Eglise au Centre : vers une plurifonctionnalité de la communauté	249
2. « Toucher et impacter la vie des gens »	250
3. Des activités entraînant des besoins en termes d'espace	254
4. Toucher des individus ou toucher un territoire ?	256
Conclusion du chapitre	259
 CHAPITRE 7 : LA REGULATION PUBLIQUE DES LIEUX DE CULTE EVANGELIQUES ET PENTECOTISTES	
I. Une gestion inégale des lieux de culte par les pouvoirs publics : des principes théoriques à l'intégration de la pluralité religieuse	261
1. Des principes généraux	261
En France, des principes issus de la tradition laïque	261
Au Québec : une régulation à l'échelon local	263
2. La nécessité de s'adapter au nouveau paysage religieux	265
En France, relative obsolescence de la loi de 1905 et efforts d'adaptation des communes	265
Au Québec, repenser la place des cultes minoritaires dans les espaces urbains	268
II. Les situations de crise, moteurs de la régulation de la présence évangélique et pentecôtiste à l'échelon local	271
1. Une méconnaissance des communautés évangéliques et pentecôtistes	271
La méconnaissance au fondement de la relation	271
Le fait religieux par le prisme du Catholicisme	274
2. Des tensions nées de situations inédites	276
De multiples tensions avec les municipalités	276
Des tensions avec les riverains	282
3. Comprendre les oppositions	285
L'usage des règles d'urbanisme	285

Donner du sens aux oppositions _____	286
III. Limiter ou négocier les relations avec les pouvoirs publics _____	289
1. « Pour vivre heureux, vivons cachés » _____	289
2. Quand les Eglises négocient avec le politique _____	291
Conclusion du chapitre _____	295
CHAPITRE 8 : LE DEPASSEMENT DU LOCAL PAR LE RESEAU _____	297
I. De la paroisse à la congrégation, du territoire au réseau _____	298
1. La dispersion des fidèles _____	298
2. L'Eglise et la secte : retour sur deux catégories sociologiques _____	311
3. La ville contemporaine ou la victoire du réseau sur le territoire _____	314
4. Le modèle de la congrégation et ses liens forts avec l'immigration _____	316
II. Comment aboutir à une situation de coprésence ? _____	320
1. Des fidèles motorisés _____	320
2. Les mini-bus _____	323
III. Créer de la proximité _____	326
1. Mettre en place des groupes de maison _____	326
2. Créer de nouvelles Eglises _____	330
IV. Des Eglises dans les mailles des réseaux internationaux _____	333
1. Des communautés dans le cyber espace _____	333
De l'espace au cyber espace _____	333
Des Eglises sur la toile : une autre manière de se rendre visible _____	336
Un cyber espace pour dépasser l'espace géographique _____	340
2. Connexions entre communautés : le cas des « pasteurs voyageurs » _____	343
Conclusion du chapitre _____	349
CONCLUSION GENERALE _____	353
ANNEXES _____	359
GLOSSAIRE _____	363

TABLE DES FIGURES

<i>Figure 1: La représentation du monde en TO dans la première édition imprimée des Etymologiae d'Isidore de Séville en 1472</i>	31
<i>Figure 2 : La diffusion du Protestantisme dans le monde et le déplacement de son centre de gravité</i>	93
<i>Figure 3: La présence pentecôtiste et évangélique dans le monde</i>	95
<i>Figure 4: Tableau des églises retenues à Saint-Denis et à Montréal</i>	111
<i>Figure 5: La croissance des communautés évangéliques et pentecôtistes en Seine-Saint-Denis (1974-2010)</i>	126
<i>Figure 6: Poids de chaque département dans le paysage évangélique (1996 et 2010)</i>	127
<i>Figure 7: Le poids de chaque département dans le paysage évangélique et pentecôtiste francilien en 2010</i>	128
<i>Figure 8: Les communautés évangéliques et pentecôtistes en Ile-de-France</i>	129
<i>Figure 9: Les communautés évangéliques et pentecôtistes en Seine-Saint-Denis au dernier semestre 2009</i>	131
<i>Figure 10: Les communautés évangéliques et pentecôtistes sur l'Ile de Montréal</i>	133
<i>Figure 11: Construction d'immeubles de standing sur la plaine Saint-Denis (photo prise depuis la rue Proudhon en direction du Nord)</i>	135
<i>Figure 12: Vestiges de la Plaine-Saint-Denis ouvrière (photo prise rue Proudhon, en direction de l'Est</i>	135
<i>Figure 13 : Lieux de culte évangéliques et pentecôtistes à Saint-Denis et à proximité (Source : IAU IDF, 2003)</i>	138
<i>Figure 14: L'environnement urbain des communautés étudiées à Saint-Denis</i>	139
<i>Figure 15: L'Espace de la Briche vu du ciel</i>	140
<i>Figure 16 : Le local de l'Eglise de la Nouvelle Onction à Saint-Denis</i>	140
<i>Figure 17: La zone industrielle dans laquelle est installée le Paris Centre Chrétien de La Courneuve</i>	141
<i>Figure 18: Position des arrondissements de Rosemont et de Saint-Michel sur l'Ile de Montréal</i>	143
<i>Figure 19: l'église Sainte-Cécile vue depuis le boulevard Rosemont</i>	144
<i>Figure 20: Les lieux de culte évangéliques et pentecôtistes dans l'arrondissement de Rosemont</i>	145
<i>Figure 21: Les églises évangéliques et pentecôtistes dans l'arrondissement de Villeray</i>	146
<i>Figure 22: L'environnement urbain de 8 communautés évangéliques dans les arrondissements de Rosemont et Villeray</i>	147
<i>Figure 23: L'environnement urbain des Eglises Puissance de la Parole qui Délivre et Royaume du Christ</i>	147
<i>Figure 24: L'environnement urbain de l'Eglise de Pentecôte de Montréal</i>	148
<i>Figure 25 : L'environnement urbain de l'Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal et de l'Iglesia Pentecostal Torre Fuorte</i>	149
<i>Figure 26 : Trois lieux de culte évangélique alignés à Montréal</i>	151
<i>Figure 27: L'ancien lieu de culte d'une communauté hispanophone, laissée en l'état</i>	153
<i>Figure 28: Lieu de culte dans Villeray, à Montréal</i>	155
<i>Figure 29: Le même lieu de culte, mais une communauté chrétienne différente</i>	155

<i>Figure 30: Les cinq catégories dégagées par B. L. Guenther et les organisations qui s'y rattachent</i>	160
<i>Figure 31: Les effectifs de quelques groupes protestants et leur évolution dans le temps</i>	161
<i>Figure 32 : La répartition des assemblées locales de la CEAF, l'ECOC et l'UEEHAC</i>	164
<i>Figure 33 : Les assemblées évangéliques et pentecôtistes rattachées à la CEAF, l'ECOC ou l'UEEHAC en Seine-Saint-Denis</i>	165
<i>Figure 34: Rôle des immigrés dans les dynamiques de quelques catégories chrétiennes à l'échelle du Québec</i>	168
<i>Figure 35: L'Eglise du Bon Berger, avenue du Président Wilson, à Saint-Denis</i>	180
<i>Figure 36 : L'Eglise Biblique de la Vie Chrétienne Profonde, à proximité du métro Porte de Paris, à Saint-Denis</i>	180
<i>Figure 37 : Eglise Arche de Paix à Saint-Denis, quartier du Stade de France</i>	181
<i>Figure 38 : Communauté évangélique de Pentecôte, avenue du Parc dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal</i>	181
<i>Figure 39 : L'Eglise de Pentecôte à Montréal, dans l'arrondissement de Villeray, Montréal</i>	181
<i>Figure 40 : Fonctions initiales des bâtiments accueillant les Eglises</i>	181
<i>Figure 41 : Façade du Centre Christ en Action, arrondissement de Rosemont, Montréal</i>	182
<i>Figure 42 : Le Centre Chrétien Métropolitain sur la rue Saint-Denis, arrondissement de Rosemont, Montréal</i>	183
<i>Figure 43 : Mission Internationale El Shaddai, sur la rue Saint-Denis, arrondissement de Villeray, Montréal</i>	183
<i>Figure 44 : L'Eglise évangélique haïtienne de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire dans l'arrondissement de Villeray, Montréal</i>	185
<i>Figure 45: Le bâtiment accueillant l'Eglise Cité Jérusalem sur la rue Saint-Denis, dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal</i>	186
<i>Figure 46 : Le bâtiment accueillant l'Eglise évangélique pentecôtiste Foi et Vie à la Plaine Saint-Denis, à la limite entre Saint-Denis et Aubervilliers (cliché : FD, juin 2009)</i>	186
<i>Figure 47 : Le local de l'Eglise du Buisson Ardent dans un complexe de bureaux sur la Plaine Saint-Denis, à proximité de l'avenue du Président Wilson</i>	187
<i>Figure 48 : L'Eglise évangélique de Pentecôte à Saint-Denis</i>	188
<i>Figure 49 : Affichette à l'entrée des salles Eurosites de Saint-Denis</i>	191
<i>Figure 50 : l'Eglise Cité de David, rue Beaubien, dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal</i>	193
<i>Figure 51 : l'Eglise de Dieu Tamoule de Zion, rue Saint-Laurent, non loin de la station de métro Parc, Montréal</i>	193
<i>Figure 52 : détail de la façade de l'Eglise de Pentecôte dans l'arrondissement de Villeray, Montréal</i>	197
<i>Figure 53 : détail de la rambarde de l'Eglise de Dieu d'Outremont dans l'arrondissement de Villeray, Montréal</i>	197
<i>Figure 54 : détail de la façade de l'Eglise de Dieu haïtienne dans l'arrondissement de Villeray, Montréal</i>	198
<i>Figure 55 : Croix apposée à l'entrée du lieu de culte de l'Eglise évangélique de Pentecôte de Saint-Denis</i>	198
<i>Figure 56 : Détail de la façade de l'Eglise de Dieu d'Outremont dans l'arrondissement de Villeray, Montréal</i>	199
<i>Figure 57 : Emblème de l'Eglise de la Vie Chrétienne Profonde, porte de Paris, Saint-Denis</i>	200

<i>Figure 58 : Emblème de la Communauté Evangélique de Pentecôte dans l'arrondissement d'Outremont, Montréal</i>	200
<i>Figure 59 : Emblème de l'Assemblée Parole Vivante de Montréal, dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal</i>	200
<i>Figure 60 : Détail de la façade de l'Assemblée du Bon Berger, avenue du Président Wilson, Saint-Denis</i>	202
<i>Figure 61 : panneau lumineux sur la façade de l'ACPV de Montréal</i>	203
<i>Figure 62 : Détail du local accueillant le lieu de culte de l'Eglise Diamantina à Saint-Denis</i>	204
<i>Figure 63 : porte d'entrée de l'Eglise Cité de David à Montréal, arrondissement de Rosemont</i>	204
<i>Figure 64 : Entrée du Centre Christ en Action dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal</i>	206
<i>Figure 65 : Panneau du Paris Centre Chrétien à La Courneuve</i>	207
<i>Figure 66 : Panneau pour localiser l'Eglise du Rocher de Montreuil</i>	207
<i>Figure 67 : le panneau du Centre Evangélique Cité des Merveilles dans l'arrondissement de Villeray, à Montréal</i>	208
<i>Figure 68 : Affiche en Plaine Saint-Denis pour « 10 jours de convention évangélique & prophétique »</i>	209
<i>Figure 69 : affiches en Plaine Saint-Denis pour un « Sommet prophétique en France »</i>	209
<i>Figure 70 : Affiche pour un concert dans une Eglise haïtienne de Montréal</i>	209
<i>Figure 71 : Détail de la salle de culte de l'APVM</i>	212
<i>Figure 72 : Intérieur de l'Eglise de la Nouvelle Onction dans la Plaine Saint-Denis</i>	213
<i>Figure 73 : Détail de la salle de culte de l'Eglise Buisson Ardent, Saint-Denis</i>	213
<i>Figure 74 : Détail de la salle de culte du Centre Christ en Action dans l'arrondissement de Rosemont, à Montréal</i>	213
<i>Figure 75 : verset biblique inscrit dans la salle de culte de l'APVM</i>	216
<i>Figure 76 : drapeaux dans la salle de culte de l'APVM</i>	216
<i>Figure 77 : Sortie de culte de la Communauté Evangélique du Buisson Ardent</i>	220
<i>Figure 78 : Camionnette de vente ambulante à l'espace La Briche, Saint-Denis</i>	221
<i>Figure 79 : Vente à la sauvette à l'espace La Briche, Saint-Denis</i>	221
<i>Figure 80 : « Ichtus » chrétien à l'arrière d'une voiture à proximité de l'espace La Briche, Saint-Denis</i>	223
<i>Figure 81 : Autocollant à l'arrière d'une voiture à proximité de l'espace La Briche, Saint-Denis</i>	223
<i>Figure 82 : Autocollant à l'arrière d'une voiture à proximité du Centre Christ en Action dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal</i>	223
<i>Figure 83 : Panneau d'affichage de Charisma à Saint-Denis, un exemple de subversion de la culture publicitaire</i>	226
<i>Figure 84 : Inégalités des revenus des ménages dans les communes franciliennes</i>	232
<i>Figure 85 : Rue Pascal menant au Paris Centre Chrétien</i>	236
<i>Figure 86 : Voitures garées à proximité du Centre Christ en Action, un dimanche matin, peu avant le culte</i>	238
<i>Figure 87 : Boîte « notre bâtisse » dans la salle de culte de la Communauté Charismatique de Mangembo</i>	244
<i>Figure 88 : Modèle de croissance des Eglises évangéliques et pentecôtistes en fonction de leurs locaux</i>	247
<i>Figure 89: Panneau d'affichage au fond de la salle de culte de l'Eglise de la Puissance de la Parole qui Délivre</i>	271

Figure 90 : Provenance des voitures au PCC lors d'un séminaire en novembre 2007	300
Figure 91 : Communes de provenance des fidèles du Centre Chrétien Amour et Vérité, Saint-Denis	302
Figure 92 : Communes de provenance des fidèles de la Communauté Evangélique le Buisson Ardent, Saint-Denis	303
Figure 93 : Dispersion des fidèles de l'Eglise Philadelphie, Ile de Montréal	306
Figure 94 : Dispersion des fidèles du Centre Christ en Action	307
Figure 95 : Répartition des immigrants récents nés en Haïti dans la région métropolitaine de Montréal, en 2006	309
Figure 96: Caractères socio-spatiaux du « type-Eglise » et du « type-secte »	314
Figure 97 : Caractéristiques du « modèle de la paroisse » et du « modèle de la niche »	317
Figure 98 : Partage de l'usage de la voiture et des transports en commun d'après des enquêtes réalisées dans quatre Eglises (chiffres bruts)	322
Figure 99 : Répartition de l'usage de la voiture et des transports en commun dans deux Eglises de Montréal	322
Figure 100 : Répartition de l'usage de la voiture et des transports en commun dans deux Eglises de Saint-Denis	322
Figure 101 : « flotte » de mini-bus de l'Eglise Charisma	324
Figure 102 : Promotion de l' « OPERATION BUS » sur le site Internet de l'Eglise Charisma	324
Figure 103 : Promotion de l' « OPERATION navette » sur le site Internet du Paris Centre Chrétien	325
Figure 104 : Présentation du Centre Chrétien d'Evangélisation Amour et Vérité de Saint Denis et des « cellules » de maison	328
Figure 105 : Carte des « groupes familiaux » de l'Eglise Charisma	329
Figure 106 : Eglises évangéliques et pentecôtistes ayant fait l'objet d'un travail d'enquête possédant un site Internet	337
Figure 107: Détail de la page d'accueil du site Internet du Centre du Réveil Chrétien de Saint-Denis	339
Figure 108: Détail de la page d'accueil du site Internet du Paris Centre Chrétien à La Courneuve	339
Figure 109: Détail du site Internet de l'Assemblée Chrétienne Vivante de Montréal	339
Figure 110 : Détails de la page d'accueil du site Internet de la Deeper Christian Life Ministries	341
Figure 111 : Détail de la page d'accueil du site Internet de l'Eglise Impact Centre Chrétien	343
Figure 112: Détail de la page d'accueil du site Internet du Centre Christ en Action	345
Figure 113: Détail du site Internet de l'Eglise Impact Centre Chrétien	346
Figure 114: Détail du site Internet de l'Eglise Vases d'Honneur	347
Figure 115: Provenance des pasteurs sur les affiches photographiées par Baptiste Coulmont	348

INTRODUCTION

Le paradoxe du fait religieux dans l'espace urbain

La même semaine, *Libération*² et *Le Monde*³, deux des principaux quotidiens français, consacraient chacun un article à un événement du dernier week-end de mai 2008 : la « Marche pour Jésus*⁴ ». La journaliste du *Monde* écrivait ainsi : « A Paris, une quinzaine de chars sonorisés déverseront les chants de « groupes de louanges » venus d'une soixantaine d'Eglises évangéliques ; des ballons et des T-shirts marqués de versets de la Bible seront vendus au badaud : la « Christian Pride » à la française, inspirée des marches anglo-saxonnes, prend chaque année un peu plus d'ampleur, reflétant la croissance du protestantisme évangélique en France, où l'on estime à plus de 400 000 le nombre de fidèles, en grande partie d'origine afro-antillaise ». De tels articles auraient été valables aussi bien en 2009⁵ qu'en 2010, puisque la Marche pour Jésus constitue désormais un exercice d'évangélisation bien rôdé, au cours duquel des milliers de Chrétiens battent le pavé pour témoigner de leur foi, et surtout, pour inviter les passants intrigués à « donner leur vie à Jésus ».

Un événement comme la « Marche pour Jésus » nous introduit d'emblée dans ce qui fait le cœur du présent travail de recherche : la question de la présence du fait religieux dans les espaces urbains contemporains, et de sa mise en visibilité, à travers l'exemple des lieux de culte des communautés évangéliques* et pentecôtistes* dans la proche banlieue parisienne (Saint-Denis et la Plaine Saint-Denis) et dans deux arrondissements montréalais (Rosemont et Villeray/Saint-Michel/Parc Extension⁶). La « Marche pour Jésus » révèle parfaitement le paradoxe dans lequel se trouve le fait religieux : alors même que les sociétés occidentales exigent du religieux de quitter l'espace public pour se limiter à l'espace privé, qui serait son seul lieu légitime, certains groupes religieux n'ont de cesse de renouveler leurs modes de présence dans l'espace public, au point de s'approprier, en les détournant, des pratiques appartenant à des mouvements sociaux parfaitement profanes. Quand la journaliste du *Monde* parle d'une « Christian Pride », elle résume bien la capacité du fait religieux à assurer sa présence au monde en en reprenant les codes.

² Catherine Coroller, « Les évangélistes, accros à Dieu et prosélytes en diable », édition du 26 mai 2008.

³ Stéphanie Le Bars « Des milliers d'évangéliques dans la rue pour la Christian Pride », édition du 24 mai 2008.

⁴ Les mots suivis d'un astérisque dans le corps du texte sont définis en fin de thèse, dans le glossaire.

⁵ Pour un compte rendu de l'édition 2009, nous renvoyons à notre texte sur le blog: <http://geographie-religions.com/blog/?p=114>.

⁶ Afin d'alléger le texte, nous désignerons cet arrondissement en n'indiquant que le nom de « Villeray »

Plus largement, notre travail de recherche s'inscrit à la suite d'un questionnement sur le devenir du fait religieux dans les sociétés occidentales contemporaines, largement marquées par le processus de sécularisation*. Ce terme, largement discuté par la sociologie des religions depuis les années 1960 et 1970 désigne avant tout un processus de désengagement de l'autorité religieuse de certains secteurs de la société (Berger, 1971). La sécularisation se caractérise par un versant juridique et institutionnel et par un versant culturel...

« ...qui se manifeste par les traits suivants : l'émancipation des représentations collectives par rapport à toute référence religieuse, la constitution de savoirs indépendants par rapport à la religion, l'autonomisation de la conscience et du comportement des individus par rapport aux prescriptions religieuses (Willaime, 2005 : 96-97) ».

Si le terme de sécularisation a été traité en profondeur par la sociologie des religions, il n'a reçu que peu d'attention de la part des géographes (Wilford, 2010). Si les sociologues ont bien montré les points de tension entre la modernité occidentale et le fait religieux, les géographes ont en revanche peu parlé de ce que seraient les caractéristiques d'un espace sécularisé. Si la sécularisation est un processus qui affecte la situation de la religion dans le système social, elle touche également la place de la religion dans l'espace des sociétés. Si, comme l'affirmait Bryan Wilson en 1976, « La religion en société séculière demeurera périphérique (Wilson, 1976 : 276) », le géographe doit se demander si cette situation s'accompagne d'une nouvelle spatialité du fait religieux. Dans le champ de la Géographie du fait religieux, plusieurs auteurs ont néanmoins attiré l'attention sur une crise profonde des signes du religieux dans les espaces contemporains, en particulier dans les espaces urbains (Kong, 2001a ; Racine et Walther, 2003), de sorte que l'effacement du religieux de la sphère sociale semble s'accompagner de son effacement géographique, ou du moins de son cantonnement dans le domaine privé.

Au moment même où s'établit le constat d'un recul du religieux sous la forme des grandes institutions religieuses, force est de constater que le fait religieux n'a absolument pas déserté nos sociétés. Des auteurs, comme la sociologue Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1999), ont ainsi montré que la crise concernait davantage les institutions religieuses, et non pas tant le fait religieux en tant que tel. Dans une période dite postmoderne ou encore ultramoderne⁷, le regard du chercheur ne doit donc plus porter uniquement sur les institutions pourvoyeuses de biens religieux, mais sur les individus qui se « bricolent » (Hervieu-Léger, 1999) des systèmes de croyance à partir d'éléments hétéroclites.

⁷ Si les tenants de la postmodernité estiment que nous sommes entrés dans une ère nouvelle, marquée par une rupture profonde, les auteurs qui font usage du terme d'ultra-modernité pensent que, « loin d'aborder une ère postmoderne, nous entrons plus que jamais dans une phase de radicalisation et d'universalisation de la modernité (Giddens, 1994 : 12-13) ».

Un second élément s'ajoute à ce processus de recomposition du fait religieux : l'introduction dans les métropoles occidentales de pratiques religieuses inédites, à la suite de l'arrivée de populations immigrées, désireuses d'assurer la continuité de leurs pratiques dans les pays d'accueil. A une échelle locale, ce processus souligne la nécessaire cohabitation de groupes religieux, et à une échelle supérieure, il indique que le fait religieux est intimement lié à la question de la mondialisation. Si la question de la cohabitation des cultes ne constitue pas en soi une nouveauté radicale, le jeu des migrations internationales a largement contribué à l'accentuation du phénomène, de sorte que les métropoles contemporaines ne sont pas homogènes culturellement, mais sont davantage des scènes de mélanges, de métissages et de cohabitations culturels. La présence de ces « nouvelles » expressions religieuses a donné lieu à une vaste littérature scientifique, notamment en sociologie des religions, où le questionnement porte autant sur la manière dont ces religions sont affectées par l'expérience migratoire, sur les conséquences induites dans les paysages religieux. Cette mobilité intense ne concerne pas uniquement les individus, mais plus largement des contenus religieux qui transitent aisément le long des réseaux de communication, de sorte qu'un contenu produit en un lieu, peut tout à fait être « consommé » instantanément à des milliers de kilomètres de ce site initial.

Interroger les dimensions spatiales et la visibilité des communautés évangéliques et pentecôtistes

Pour aborder la question de la spatialité du fait religieux dans les espaces urbains contemporains, nous avons choisi de prendre pour objet d'étude des Eglises évangéliques et pentecôtistes dans la proche banlieue parisienne (Saint-Denis et la Plaine Saint-Denis) et dans deux arrondissements montréalais (Rosemont et Villeray). Ces Eglises, dont l'histoire s'enracine dans l'épisode de la Réforme*, suscitent un intérêt croissant, et pas seulement de la part des chercheurs en sciences sociales. Le grand public a pu découvrir ces Eglises par un angle particulier, celui de l'évangélisme américain : on a ainsi beaucoup parlé de la foi de l'ancien président américain George W. Bush (Fath, 2004), qui se présentait lui-même comme « born again* », ou de celle de Sarah Palin⁸, qu'une vidéo montrait se faire bénir par un pasteur africain⁹, lors d'une cérémonie dans sa congrégation* en Alaska. Dans un pays comme la France, ces Eglises font de plus en plus parler d'elles, et les grands médias leur

⁸ Voir notamment la tribune du sociologue Yannick Fer, « Sarah Palin, une drôle de paroissienne », parue dans *Le Monde* (édition du 11 septembre 2008).

⁹ La vidéo est disponible sur la plateforme youtube : http://www.youtube.com/watch?v=iwkb9_zB2Pg. Site consulté le 2 septembre 2010.

consacrent de nombreux reportages¹⁰, notamment parce qu'elles sont présentées comme les grandes gagnantes des recompositions actuelles du marché du religieux. Sébastien Fath a parfaitement montré (Fath, 2005) comment l'*éthos*¹¹ évangélique entrait en résonance avec la figure du « converti¹² » dégagée par Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1999). En insistant sur la conversion individuelle, le sens de la communauté fraternelle, les Eglises évangéliques et pentecôtistes répondraient tout particulièrement aux aspirations de nos contemporains. Par ailleurs, l'intérêt pour ces Eglises est également alimenté par la montée en puissance des Eglises issues de l'immigration qui apportent davantage de complexité au paysage religieux protestant.

Pour autant, si la très forte croissance de ces communautés est mise en avant, notamment celle des communautés dites « ethniques » ou « issues de l'immigration », leur présence demeure relativement discrète dans les espaces urbains, excepté à l'occasion de grands événements ponctuels comme la « Marche pour Jésus ». Cette recherche tire sa source de cette apparente contradiction : pourquoi des Eglises dont on ne cesse de mettre en avant la croissance numérique récente dans des métropoles comme Paris ou Montréal, demeurent malgré tout peu visibles dans l'espace urbain ? Cette discrétion est d'autant plus surprenante que l'ouverture de nouveaux lieux de culte, en particuliers ceux de communautés issues de l'immigration, engendrent régulièrement des conflits et des controverses. Dans le contexte français, de telles controverses ont accompagné et accompagnent toujours les ouvertures de mosquées et de salles de prières musulmanes. A l'opposé, les lieux de culte évangéliques et pentecôtistes s'ouvrent le plus souvent dans l'indifférence générale. Afin de comprendre cet apparent paradoxe, nous nous sommes demandés dans quelle mesure les communautés évangéliques et pentecôtistes, notamment celles issues de l'immigration récente, avaient des manières spécifiques de se rendre visibles dans les espaces urbains, ouvrant ainsi la porte à des spatialités qui leur seraient propres.

Si nous insistons tout particulièrement sur la notion de « visibilité », notion abordée à plusieurs reprises par la géographie récente (Chivallon, 2008 ; Lussault, 2003a), c'est que nous articulons étroitement les versants social et spatial. Comme le rappelait Dominique Leuliet, l'organisateur de la marche pour Jésus : « Aujourd'hui, n'existe que ce qui se montre¹³ », proposant par-là un assez bon résumé du fonctionnement de nos sociétés. La visibilité n'est donc pas uniquement une situation effectivement constatable, mais permet à

¹⁰ En avril 2009, le magazine « 66 minutes » sur M6 avait ainsi consacré un reportage au pasteur afro-américain Lesly Joseph, implanté à Pantin, en banlieue parisienne.

¹¹ Ici, le terme *ethos*, est à entendre dans le sens de Max Weber, « c'est-à-dire non pas de la doctrine éthique, d'une éthique saisie à travers son système conceptuel et ses justifications théoriques, mais d'une éthique pratiquée, c'est-à-dire d'une forme concrète de pensée et de vie, d'une façon pratique de se conduire (Hervieu-Léger et Willaime, 2001 : 97). »

¹² Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1999) montre que les transformations récentes du croire a permis l'émergence de deux figures types du croyant : le « pèlerin » et le « converti ».

¹³ *Le Monde*, édition du 24 mai 2008.

des groupes d'être reconnus comme des éléments légitimes de la société. Annick Germain et son équipe ont ainsi souligné dans une recherche sur « l'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques » : « La "visibilité" des lieux de culte ou leur marginalisation dans des espaces résiduels ferait toute la différence dans leur acceptation ou non par les autorités locales (Germain *et al.*, 2003 : 84) ». Cette remarque souligne que la visibilité d'une communauté religieuse participe activement à sa reconnaissance¹⁴, c'est-à-dire l'étape fondamentale dans la constitution de l'identité d'un groupe, qui passe par le regard de l'ensemble de la société sur ce dernier (Taylor, 1994).

L'interrogation initiale que nous avons mentionnée, a ouvert la voie à une hypothèse qui structure l'ensemble de notre travail : de même que la sociologie des religions a pu montrer que les Eglises évangéliques et pentecôtistes entraînent en adéquation avec certaines aspirations de nos contemporains, nous supposons ici que ces Eglises possèdent des dimensions spatiales qui répondent parfaitement aux exigences de la ville actuelle. Pour le dire autrement, nous pensons que ces Eglises témoignent d'une étonnante capacité d'« adaptation » aux différentes caractéristiques des métropoles occidentales, même si ces « adaptations » peuvent relever du domaine de la contrainte. Nous verrons ainsi que les types de bâtiments investis par les communautés, apparemment peu adaptés pour des activités religieuses, se révèlent finalement fonctionnels, après que les Eglises les ont investis et détournés de leur vocation initiale.

Nous avons mentionné un peu plus haut le rôle de l'immigration dans les transformations des paysages religieux des métropoles occidentales. En faisant cela, nous avons laissé entendre que l'immigration n'était pas étrangère aux recompositions profondes affectant l'univers chrétien. Comme le titrait un récent dossier des *Archives des Sciences Sociales des Religions*, il y a bien « Un Christianisme du Sud à l'épreuve du Nord¹⁵ ». Sur le terrain, ce « Christianisme du Sud » s'est en quelque sorte imposé à nous, tant il affecte en profondeur les paysages religieux des espaces sur lesquels nous souhaitons nous investir.

Le présent travail souhaite donc se situer dans une double perspective : celle des travaux de sociologie et d'anthropologie des religions relatifs au Protestantisme évangélique, d'une part, et celle de la Géographie du fait religieux, d'autre part. Cette double perspective conduit inévitablement à se demander si les communautés évangéliques et pentecôtistes constituent un objet d'étude pertinent. Pour notre part, et nous espérons que cette recherche en

¹⁴ Nous avons conscience que le terme de « reconnaissance » constitue un point de réflexion majeur en philosophie politique, en particulier anglo-saxonne, avec des auteurs comme Charles Taylor (Taylor, 1994), Michael Walzer (Walzer, 1997), Nancy Fraser (Fraser, 1996), ou Iris Young (Young, 1990). Sur le continent européen, Axel Honneth a également proposé une réflexion originale autour de cette notion de « reconnaissance » (Honneth, 2000).

¹⁵ Il s'agissait d'un dossier des *Archives* (2008/3, N° 143), coordonné par les anthropologues André Mary et Sandra Fancello.

témoignera, l'analyse géographique de ces Eglises constitue l'occasion privilégiée de travailler autour d'un questionnement central dans l'approche géographique du fait religieux, à savoir la place des signes du religieux dans les espaces urbains contemporains. Si les pratiques religieuses traditionnelles avaient leurs lieux et leurs espaces identifiés comme tels, nous pouvons penser à bon droit que le « religieux flottant », le religieux « à la carte » (Hervieu-Léger, 1999 : 22), possède également ces lieux et ces espaces propres. Si, « le religieux est en vadrouille » comme le pensait Jean Séguy (Séguy, 1986), le géographe doit alors se demander où il se loge désormais.

Une recherche conduite sur deux terrains spécifiques

L'approche comparative est délicate, tant sa pertinence repose au départ sur un pari : celui de la pertinence de la comparaison, loin d'être garantie. Si nous revenons plus longuement sur les spécificités de l'approche comparative en sciences sociales, nous pouvons d'ores et déjà souligner que son intérêt s'est peu à peu révélé au cours de notre travail de terrain. En effet, en région parisienne comme à Montréal, nous avons observé un phénomène similaire de croissance des lieux de culte de communautés issues de l'immigration récente. Si les traditions migratoires françaises et canadiennes déterminent les types d'Eglises observées (la diaspora haïtienne montréalaise est ainsi la deuxième diaspora haïtienne au monde), de part et d'autre de l'Atlantique, nous avons fait le constat d'un fort dynamisme des communautés africaines et antillaises. Par ailleurs, ces deux terrains ne sont en aucune manière déconnectés l'un de l'autre, ce qui apparaît désormais comme une évidence, tant les circulations des hommes et des informations permettent de relier des lieux séparés géographiquement, et créent ainsi d'étonnants phénomènes de proximité. Dans le cas des Eglises évangéliques et pentecôtistes, la mise en contact entre les deux terrains s'effectuent par le biais de deux canaux principaux : des sites Internet chrétiens francophones, qui assurent une circulation des informations entre les milieux évangéliques français, québécois, et également africains, et surtout, une intense mobilité des pasteurs et des fidèles de part et d'autre de l'Atlantique, au point que certains pasteurs rencontrés à Montréal, ont pu officier en France à un moment donné de leur parcours biographique. Une telle circulation des pasteurs est particulièrement vraie dans le cas des Eglises issues de l'immigration, qu'elles soient africaines ou antillaises.

Aussi, avons-nous des sujets d'étude semblables, des communautés religieuses partageant une histoire commune, celle de l'immigration récente, mais implantées dans des contextes culturels différents. L'approche comparative permettait d'observer les effets de contexte sur les dimensions spatiales des Eglises.

Une structure en trois parties

La thèse a été construite en trois parties, afin de répondre de manière logique à notre questionnement de recherche et à témoigner de ce que peut être une démarche géographique dans le champ des études en sciences sociales sur le fait religieux.

- La **première partie** se veut avant tout épistémologique puisque nous commençons par revenir sur les grandes étapes ayant conduit à l'émergence d'une Géographie du fait religieux (chapitre 1), pour ensuite analyser les liens étroits qui lient la ville et le fait religieux (chapitre 2), présenter les Eglises évangéliques et pentecôtistes et introduire plus précisément notre projet de recherche (chapitre 3). Ce détour théorique nous permettra de montrer les étapes de la Géographie du fait religieux, afin de bien en saisir les enjeux contemporains. Par ailleurs, ce sera l'occasion de mettre en évidence certaines transformations des pratiques religieuses en lien avec les transformations urbaines. Il s'agit de montrer comment les évangéliques et les pentecôtistes se situent par rapport à ces transformations profondes. Le dernier chapitre de cette première partie est l'occasion pour nous de revenir plus en détail sur notre démarche méthodologique, en particulier nos hypothèses, sur notre manière d'aborder le terrain, et également d'interroger plus spécifiquement l'intérêt de la comparaison des deux terrains.

- La **seconde partie** de la thèse est une partie descriptive fondée sur deux échelles principales : au niveau des métropoles parisienne et montréalaise, nous présentons la géographie des lieux de culte évangélique et pentecôtiste, en insistant sur les types de quartiers dans lesquelles elles sont localisées (chapitre 4) ; à une micro-échelle, nous décrivons les caractéristiques architecturales des lieux de culte qui sont la plupart du temps des lieux profanes reconvertis en lieux religieux (chapitre 5). Cette partie descriptive nous a semblé importante, dans la mesure où elle est l'occasion de rendre compte avec précision de la diversité des situations et de la complexité des réalités observées sur le terrain.

- La **troisième partie** propose de poursuivre l'analyse de nos enquêtes de terrain. Nous commencerons par relier la géographie des lieux de culte des communautés à leurs besoins propres en termes d'espace (chapitre 6), pour ensuite aborder la question de la régulation locale des lieux de culte par les autorités municipales (chapitre 7). Enfin, nous verrons comment ces communautés s'inscrivent dans des logiques de réseaux (chapitre 8).

PREMIERE PARTIE

D'une Géographie du fait religieux à une Géographie des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes en milieu urbain

CHAPITRE 1 : UNE APPROCHE GEOGRAPHIQUE DU FAIT RELIGIEUX

« Ainsi la géographie humaine, qui a pour but spécial d'étudier les différents aspects de cet effort humain, doit rendre compte de la part de ce labeur qui est marqué du signe religieux ; il y a donc nécessairement une section de la Géographie humaine qui s'appellera Géographie des Religions ».

Pierre Deffontaines, *Géographie et Religions*, 1948.

Plus de soixante ans après la publication du livre de Pierre Deffontaines, il semble légitime de se demander si cette « branche de la géographie humaine » qu'est la Géographie des religions, existe réellement, au même titre que la géographie des transports ou la géographie urbaine. Si nous considérons la littérature francophone disponible sur le sujet, il est difficile d'y déceler une unité, permettant de parler d'une véritable branche. Si les géographes traitent du fait religieux, ils l'abordent, à de rares exceptions (comme Jean-René Bertrand et Colette Muller), « par la périphérie » pour reprendre l'expression de Paul Claval (Claval, 1992 : 85). *A contrario*, l'Association des Géographes Américains possède un groupe « Geography of Religions and Belief Systems¹⁶ » ne regroupant pas uniquement des géographes américains, mais plus largement des chercheurs anglophones. En Allemagne, il existe également un « Groupe de travail de Géographie des religions au sein de la Société Allemande de Géographie¹⁷ ». En France, et plus largement dans l'univers francophone, une telle structure fait défaut.

Ce chapitre a trois objectifs principaux : tout d'abord, présenter les grands travaux et les grands thèmes abordés par la Géographie du fait religieux, ensuite, montrer que les approches privilégiées par les auteurs s'inscrivent dans les paradigmes dominants de leurs époques et de leur contexte respectifs, enfin, et c'est sans doute là notre point d'aboutissement, montrer comment se présente la Géographie du fait religieux, au regard des grands thèmes et enjeux contemporains, et des méthodes d'analyse disponibles. Afin de répondre à ces différents objectifs, nous mobiliserons la littérature francophone et

¹⁶ Ce groupe possède son site Internet : <http://gorabs.org/Journal.htm>.

¹⁷ Arbeitskreis Religionsgeographie in der Deutschen Gesellschaft für Geographie.

anglophone sur le sujet. Nous verrons qu'entre ces différents travaux, la différence n'est pas simplement linguistique mais, avant tout épistémologique.

Si Pierre Deffontaines, et d'autres à sa suite, ont parlé de « Géographie des religions » ou de « géographie religieuse », pour notre part, nous préférons l'expression de « Géographie du fait religieux ». En effet, celle-ci permet de sortir d'une approche strictement institutionnelle du religieux, et de tenir compte des manifestations proprement religieuses, hors des grandes religions instituées. Par exemple, une Géographie du fait religieux doit se rendre capable d'analyser certains phénomènes sociaux, ne relevant pas directement de la religion, mais qui en présentent pour autant certains traits (de grands événements sportifs par exemple ou des grands rassemblements populaires comme une fête nationale¹⁸). La Géographie du fait religieux doit en effet permettre de faire ressortir toute la complexité du religieux et de ses interactions multiples avec l'espace des sociétés.

I. D'UNE GEOGRAPHIE RELIGIEUSE A UNE GEOGRAPHIE DES RELIGIONS

1. L'espace géographique, miroir du divin

Les auteurs ayant fait état des grandes étapes dans la constitution d'une Géographie du fait religieux (Kong, 1990 ; Park, 1994), insistent sur la multiplicité et la diversité des interactions entre la religion et l'espace. Non seulement, la religion possède une action manifeste sur les territoires, au point qu'elle peut s'avérer être un puissant agent producteur de paysages, mais en plus, nombre systèmes de pensées religieuses intègre des réflexions sur l'espace. Aussi, il convient en premier lieu de distinguer la Géographie du fait religieux de la Géographie religieuse. Si la première est une analyse scientifique des dimensions spatiales du fait religieux, la seconde renvoie aux manières dont les différentes traditions religieuses intègrent l'espace dans leurs propres édifices théoriques et dans leurs pratiques, de sorte que l'espace constitue un élément producteur de religieux. La Géographie religieuse est donc l'espace vu par le prisme d'une croyance religieuse, de sorte que celle-ci informe celui-là. Mircea Eliade, dans des pages célèbres de son ouvrage *Le sacré et le profane* (Eliade, 1987), a parfaitement rendu compte de cette approche : « Pour l'homme religieux, *l'espace n'est pas homogène*¹⁹ ; il présente des ruptures, des cassures : il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres (Eliade, 1987 : 25) ». Une telle absence d'homogénéité de l'espace constitue d'ailleurs un dénominateur commun aux différentes traditions religieuses.

¹⁸ Nous renvoyons au petit ouvrage de l'anthropologue Albert Piette, *Les religiosités séculières*, paru en 1993 aux Presses Universitaires de France, dans la collection « Que sais-je ? ».

¹⁹ Souligné par l'auteur.

Les exemples sont nombreux, où la croyance religieuse se double d'une représentation et d'une vision du monde appréhendée à travers le prisme de la croyance religieuse. Ainsi, l'ensemble du système cosmologique du géographe grec Anaximandre repose sur des considérations religieuses (Kong, 1990). Nous retrouvons une correspondance similaire, entre l'ordre du monde représenté par les premières représentations cartographiques et l'ordre divin, dans l'exemple fameux de la carte dit en TO. Une telle représentation du monde qui domine au cours du Moyen-âge s'appuie sur les écrits d'Isidore de Séville²⁰, selon lequel, « Le monde est dit "rond" d'après la rondeur d'un cercle, parce que le monde est tel une roue [...] En effet, l'Océan qui l'entoure de toutes parts le délimite par un cercle. Il est divisé en trois parties, d'une part l'Asie, en second l'Europe et en troisième l'Afrique ».



Figure 1: La représentation du monde en TO dans la première édition imprimée des *Etymologiae* d'Isidore de Séville en 1472
(Source : *L'Atlas des Atlas*, Courrier International, 2008)

L'image ci-dessus ouvre le chapitre 14 des *Etymologiae* d'Isidore de Séville, « De terra et partibus », chapitre dans lequel le savant présente sa vision de la Terre. La forme du dessin permet de comprendre pourquoi ce type de carte est dite « en TO » : un « T » dont la barre horizontale représente la Mer Méditerranée et la barre verticale le Danube et le Nil est contenu dans un « O ». A l'intersection des deux axes se trouve la ville de Jérusalem, qui constituait à l'époque le centre du monde connu. Dans ce type de vision du monde, il y a une correspondance forte entre le texte biblique et le monde tel qu'il est représenté. Le géographe Robert Stump (Stump, 1986) désigne ce type de savoir géographique par le terme de « géosophie » pour bien montrer la continuité qu'il y a entre la croyance religieuse et la vision du monde qui en découle.

²⁰ Evêque de Séville et savant prélat (Carthagène v. 570 – Séville 636).

Une rupture majeure est opérée au 16^{ème} siècle, avec le passage « du monde clos à l'univers infini » décrit par l'historien des sciences Alexandre Koyré (Koyré, 1962). L'émergence de la science moderne est accompagnée d'une cosmologie nouvelle, marquée par le passage du monde anthropocentrique du Moyen-âge à l'Univers décentré de l'astronomie²¹ (Koyré, 1962 : 9-10). Koyré insiste sur le passage d'une ancienne conception du monde à une nouvelle. Il relève deux éléments principaux présidant la révolution scientifique du 17^{ème} siècle : « la destruction du monde conçu comme un tout fini et bien ordonné, dans lequel la structure spatiale incarnait une hiérarchie de valeur et de perfection (Koyré, 1962 : 8) » et le « remplacement de la conception aristotélicienne de l'espace (...) par celle de la géométrie euclidienne²² (Koyré, 1962 : 9) ». Ce que l'historien décrit est donc une forme de désenchantement du monde dans lequel la géographie religieuse du monde cède la place à une géographie scientifique, fondée non sur des valeurs et des croyances, mais sur le calcul et la mesure.

Au moment même où la vision euclidienne de l'espace s'impose, un autre type de géographie chrétienne se met en place : il s'agit de la « géographie ecclésiastique » dont l'ambition est de rendre compte de l'avancée du Christianisme à la surface du globe. Utilisant les méthodes cartographiques les plus avancées de l'époque, l'Eglise a pour ambition de manifester sa puissance et son emprise, par l'usage d'un savoir technique. La Galerie des cartes au Vatican²³, montrant les possessions de l'Eglise en Italie, témoigne de ce nouvel usage de la science cartographique au service du pouvoir religieux. Tous ces exemples témoignent d'une orientation de la géographie au service d'intérêts théologiques ou missionnaires.

2. Du déterminisme géographique à sa remise en cause

Sous la double influence de Montesquieu et de Voltaire, un intérêt pour l'étude des influences de l'environnement sur la religion se développa (Kong, 1990). Les géographes adoptèrent alors une approche résolument déterministe dans laquelle les données naturelles permettaient de rendre compte des différentes formes religieuses. Cette orientation est décisive car elle a offert un cadre de pensée à la géographie des religions de langue française et anglaise jusque tard dans le 20^{ème} siècle. Par exemple, la géographe américaine Ellen Churchill Semple (1863-1932) explique, dans son ouvrage *Influences of Geographic*

²¹ Ce qui est désigné comme la « révolution copernicienne » constitue la première « blessure narcissique » de l'humanité, selon Freud.

²² « Dans une définition restreinte, l'espace euclidien est celui construit selon une métrique euclidienne, en référence à la géométrie conçue par le Grec de Sicile Euclide. Cet espace suppose la continuité (pas de lacune) et la contiguïté (pas de rupture), mais aussi l'uniformité (Lévy, 2003a : 351) ».

²³ La Galerie des cartes « porte ce nom à cause des quarante fresques représentant des cartes géographiques des régions d'Italie et des possessions de l'Église à l'époque du pape Grégoire XIII (1572-1585). Elles ont été peintes entre 1580 et 1585 d'après des cartons d'Ignazio Danti, un célèbre géographe de son temps » (source : <http://www.vaticanstate.va>; site consulté le 6 juin 2010).

Environment On the Basis of Ratzel's System of Anthro-Geography (Semple, 1911), que les systèmes religieux développés par les différents peuples sont dépendants de leurs espaces de référence. Elle écrit ainsi au chapitre 2, « classes of geographic influences » :

« Les effets psychologiques de l'environnement géographique sont variés et considérables. En tant qu'effets directs, ils sont sans nul doute étroitement liés à de nombreuses modifications physiologiques (...) Ces effets sont perceptibles dans les systèmes religieux, dans la littérature, dans les manières de penser et de parler des différents groupes humains (...). Ainsi, toute la mythologie polynésienne fait écho à l'océan omniprésent. La cosmographie de tous les peuples primitifs, leurs efforts rudimentaires pour connaître leur environnement, porte la trace de leur habitat. Par exemple, l'enfer chez les Esquimaux est un lieu sombre, orageux et d'un froid mordant ; chez les Juifs, il s'agit d'un feu éternel²⁴ (Semple, 1911) ».

Nous observons une démarche similaire dans l'œuvre d'un autre géographe américain, Ellsworth Huntington (1876-1947), dans son ouvrage *Mainsprings of Civilization*²⁵ publié en 1945. Le chapitre 15 est intitulé « Social conditions, religion and climate ». L'auteur y explique que : « Les aspects moral et spirituel de la religion, de même que l'iconographie religieuse, sont étroitement liés à l'environnement physique (Huntington, 1945: 283) ». Huntington distingue quatre caractéristiques principales qui se retrouvent dans les grandes traditions religieuses : « l'amour, la confiance et la foi », « la loi divine », « une conduite de vie éthique », et « l'altruisme et la responsabilité sociale ». Il souligne que : « Quand nous prêtons attention aux grandes religions, nous observons une relation certaine entre l'environnement géographique, tout particulièrement la température, et le degré d'adhésion des traditions religieuses aux quatre points essentiels (Huntington, 1945 : 283-284) ». Afin de corroborer cette thèse, Huntington propose un tableau dans lequel :

« Huit grandes religions sont disposées en fonction de la température des territoires où leurs fidèles sont les plus nombreux, la religion des territoires les plus chauds arrivant en premier. Cette disposition est pratiquement la même que si nous avons rangé les religions en fonction des quatre traits essentiels. En tenant compte des idéaux qui se rattachent à chaque religion et des manières de vivre des fidèles, il semble juste d'affirmer que, en passant de l'animisme au bouddhisme, à l'Islam, au bouddhisme (...), jusqu'au christianisme, il y a en général une progression dans cinq domaines : la latitude, le voisinage avec le climat optimum pour l'homme civilisé, les croyances religieuses (...), les standards de vie, et la santé (Huntington, 1945: 284) ».

Pour l'auteur, la question est alors de « déterminer dans quelle mesure les différences religieuses et climatiques sont liées l'une à l'autre, indépendamment de savoir si la cause est le climat ou ne fait qu'accompagner ces différences (Huntington, 1945: 284) ».

²⁴ L'ouvrage est consultable en ligne : http://www.colorado.edu/geography/giw/semple-ec/1911_ige/1911_ige_toc.html. Pour une présentation en français de l'ouvrage, nous renvoyons à l'article de Numa Broc, « Les classiques de Miss Semple : essai sur les sources des *Influences of Geographic environment* (*Annales de Géographie*, 1981, n° 497).

²⁵ Titre que nous pouvons traduire par *Les principaux ressorts de la civilisation*.

Si les propos de Huntington témoignent d'une démarche pétrie de déterminisme naturel et d'ethnocentrisme, puisque le Christianisme et la civilisation occidentale se situent en haut de l'échelle, le géographe parvient malgré tout à prendre ses distances avec une causalité simple, comme en témoigne la dernière citation. Le climat n'est pas forcément envisagé comme une cause, mais comme un éventuel paramètre, accompagnant des phénomènes plus larges. Non pas une cause, mais un adjuvant. Cette nuance apportée par Huntington dans l'approche des relations de causalité entre la religion et l'environnement est largement confirmée par la sociologie naissante, dans la première moitié du 20^{ème} siècle. Comme le soulignait le géographe Manfred Büttner en 1974 :

« Quand Max Weber, Ernst Troeltsch, et d'autres universitaires dans leur sillage, attirèrent l'attention du monde académique et scientifique sur les influences que la religion exerçait sur son environnement social et économique, ils ne firent pas que déstabiliser la sociologie des religions, les sciences religieuses et la théologie, mais ils furent à l'origine d'une bifurcation essentielle de la Géographie du fait religieux. Jusqu'alors, les préoccupations de cette dernière se concentraient uniquement sur la relation opposée, à savoir, les déterminismes que l'environnement géographique faisait subir à la religion (Büttner, 1974: 163) ».

Ce qui est souligné ici par Manfred Büttner, ce n'est pas autre chose qu'un changement de paradigme dans l'approche du fait religieux : laisser de côté les relations Nature/religion et privilégier une approche mettant en avant les phénomènes sociaux eux-mêmes. Si la Nature a toujours sa place, c'est avant tout pour montrer comment le fait religieux conduit à l'appropriation et à la transformation profonde de celle-ci. Nous retrouvons finalement l'idée forte exprimée par Emile Durkheim, dès 1894, dans les *Règles de la méthode sociologique* : expliquer les faits sociaux par d'autres faits sociaux. De même, la Géographie du fait religieux, doit expliquer le phénomène religieux, comme fait social, en faisant appel à d'autres faits sociaux, et non à des causes extérieures, notamment des déterminismes géographiques.

La définition proposée par le géographe américain Erich Isaac (Isaac, 1959) témoigne de la prise en compte de ce changement. Il définit alors la Géographie du fait religieux comme « l'étude du rôle joué par les motivations religieuses dans les transformations du paysage par l'homme. Ceci pose l'hypothèse de l'existence d'un élan religieux ancré en l'homme, qui le conduit à agir sur son environnement d'une manière qui ne répond que de manière secondaire à un tout autre besoin (Isaac, 1959 : 14) ». Pour autant, la relation entre l'homme et son environnement naturel n'est pas abandonnée, et certains auteurs en proposent une version renouvelée sous la forme d'une relation, cette fois-ci dialectique. Le géographe Paul Fickeler souligne ainsi que « les relations entre la religion et l'environnement fonctionnent dans les deux sens, de sorte que leur étude peut se faire dans deux directions principales :

comment l'environnement affecte une forme religieuse ? Et réciproquement, comment une forme religieuse affecte des gens, un paysage, et un pays (Fickeler, 1962: 94).

II. LES APPROCHES DU FAIT RELIGIEUX PAR LA GÉOGRAPHIE CLASSIQUE FRANÇAISE

1. De quelques traits forts de la Géographie classique

L'intérêt de la Géographie pour la religion et le fait religieux est ancien puisque l'ouvrage pionnier de Pierre Deffontaines, *Géographie et religions*, a été publié en 1948. Les premiers travaux abordant frontalement la question religieuse (Deffontaines, 1948 ; de Planhol, 1957) s'inscrivent largement dans le paradigme de la « Géographie classique » dont il est utile d'en rappeler les principaux traits. Cette Géographie s'enracine dans un cadre méthodologique qui articule étroitement l'homme et la nature, dans un jeu d'interrelations complexes, où la nature est première. Il faut néanmoins se garder de réduire la « Géographie classique » à un simple déterminisme. Paul Vidal de la Blache insiste sur l'idée que les hommes ont su trouver localement des solutions permettant de s'adapter au milieu. Il écrit ainsi en 1922 dans les *Principes de géographie humaine* : « Chaque groupe a rencontré dans le milieu spécial où il devait assurer sa vie, des auxiliaires ainsi que des obstacles : les procédés auxquels il a eu recours envers eux représentent autant de solutions locales du problème de l'existence (Vidal de la Blache, 1922 : 8) ».

Sans retracer toutes les étapes dans la constitution de la Géographie comme discipline universitaire, nous pouvons néanmoins souligner combien l'École française de géographie a su alimenter sa propre réflexion dans les travaux des auteurs allemands, notamment Carl Ritter (1779-1859) ou Friedrich Ratzel (1844-1904). Cette source initiale a constitué la trame de fond théorique et philosophique de l'ensemble de l'École française de Géographie. Comme le fait remarquer Paul Claval, l'idée que Vidal de la Blache « reconnaît comme fondamentale, c'est celle de la totalité géographique et de la connexion de tous les phénomènes (Claval, 1998 : 91) », de sorte que l'analyse des phénomènes géographiques ne saurait se comprendre à une échelle unique²⁶. Par ailleurs Vidal de la Blache n'a eu de cesse de se confronter aux sciences naturelles. Il écrit dans les *Annales de Géographies* en 1902 : « De même que la position, les traits physiques d'une contrée s'impriment profondément dans l'état social (Vidal de la Blache, 1902 : 17) ». Dans le travail d'élaboration d'une définition de la Géographie humaine, Vidal de la Blache place celle-ci dans une relation constante avec les sciences naturelles, et souligne que « la géographie

²⁶ « L'idée qui plane sur tous les progrès de la géographie est celle de l'unité terrestre. La conception de la Terre comme un tout dont les parties sont coordonnées (...) avait dès l'Antiquité, fait son entrée dans la science par l'astronomie (Vidal de La Blache, 1922).

humaine ne s'oppose donc pas à une géographie d'où l'élément humain serait exclu (...), mais elle apporte une conception nouvelle des rapports entre la terre et l'homme (Vidal de la Blache, 1922 : 3)». Il écrit plus loin : « Les peuples s'adaptent ou pour mieux dire s'assouplissent à leurs habitats successifs. Sur ces mélanges qui forment trait d'union entre des races éloignées et diverses, l'influence du milieu garde le dernier mot (Vidal de la Blache, 1922 : 284)». Cette capacité d'adaptation des groupes humains traduit ce qui est parfois appelé le « possibilisme vidalien » (Claval, 1998), résumé dans une célèbre formule : « la Nature propose, l'homme dispose ».

2. Une Géographie des religions : fidélité et prise de distance avec la Géographie classique

Les héritages de la « Géographie classique » alimentent une Géographie du fait religieux principalement orientée dans deux directions :

- Une analyse des multiples influences du cadre physique sur la vie religieuse des sociétés.
- Un compte-rendu détaillé des transformations des paysages par les pratiques religieuses. Dans cette perspective, les travaux mettent l'accent sur les marqueurs ponctuels (lieux de culte, lieux saints ou sacrés, belvédères, etc.) et sur les règles ou les principes religieux à l'origine de la transformation du milieu.

Dans un cas, on s'intéresse au résultat, et dans l'autre, on met davantage l'accent sur le processus et les conditions sociales qui conduisent à aménager l'environnement naturel.

Les travaux réalisés en France jusque dans les années 1950 témoignent bien de cette façon de mettre en avant les structures durables dans l'espace et non pas les principes conduisant aux mutations et aux changements. De ce point de vue, le temps comme élément structurant de l'espace est assez peu pris en compte. Ce qui importe avant tout, ce sont les éléments durables mis en place, et non les processus spatio-temporels qui en ont rendu possible l'émergence. Paul Claval explique :

« Les géographes sont alors axés sur les faits essentiels, ceux qui se marquent directement dans le paysage. Dans cette optique, la religion présente un intérêt lorsqu'elle organise la maison autour d'un autel domestique, pèse sur l'implantation de l'habitat et se signale par des lieux de culte, des chapelles, des oratoires, des églises (Claval, 1992 : 86) ».

Dans le cadre de la mise en place d'une Géographie du fait religieux, inscrite dans la filiation de la Géographie Classique, deux ouvrages sont particulièrement importants : *Géographie et religions* de Pierre Deffontaines (Deffontaines, 1948) et *Le Monde islamique : essai de géographie religieuse* de Xavier de Planhol (de Planhol, 1957). Tous deux constituent des tentatives originales de traiter de la religion dans une perspective géographique. Par ailleurs,

ils sont à la charnière de deux moments de la pensée géographique : ils portent les traces de la Géographie classique, et ouvrent des pistes pour traiter géographiquement de la religion, sans pour autant faire du milieu naturel l'axe central de l'analyse.

Pierre Deffontaines : une géographie de la « noosphère »

Dès *l'incipit* de son ouvrage, Pierre Deffontaines donne le ton et livre des indications sur l'arrière plan théorique et philosophique de ce dernier. Il débute ainsi :

« La nature hostile a imposé à la caravane humaine, qui chemine depuis tant de siècles à la surface de la Terre, une bataille sur tous les fronts des éléments : bataille de l'homme contre le climat, à peine entamée ; bataille de l'homme sur la mer, si largement menée (...) ; bataille de l'homme dans la montagne, bataille de l'homme avec les rivières, de l'homme à travers les désert ; emprise de l'homme sur le manteau végétal et spécialement domination de la forêt (Deffontaines, 1948 : 6) ».

Le fait que l'un des tous premiers mots du livre soit « nature », auquel est accolé le qualificatif d' « hostile », renseigne sur la perspective de Deffontaines : non seulement la nature est au cœur de l'explication géographique, mais en plus, elle est placée en opposition avec l'humanité, qui lui livre une série de « batailles » (soulignons la répétition du terme qui en renforce l'aspect dramatique). L'histoire des sociétés humaines se résume donc à la lutte de l'Homme contre la Nature. La perspective de Deffontaines s'inscrit parfaitement dans celle de Vidal de la Blache qui écrivait dans ses *Principes de Géographie humaine* (Vidal de la Blache, 1922) : « sur l'étendue des continents les groupes qui ont essaimé çà et là, ont rencontré entre eux des obstacles physiques qu'ils n'ont surmonté qu'à la longue : montagnes, forêts, marécages (...). La civilisation se résume dans la lutte contre ces obstacles (Vidal de la Blache, 1922 : 12) ». Aussi, Deffontaines définit-il la géographie humaine comme étant « proprement l'étude de cet aménagement du globe, grandiose épopée du labeur des hommes (Deffontaines, 1948 : 6) ».

C'est animé de cette vision que l'auteur entreprend de « noter les répercussions géographiques des faits de religion dans le paysage. Nous réduirons le point de vue religieux à ses seuls éléments visibles et physiognomiques, laissant délibérément de côté le domaine majeur de la vie intérieure (Deffontaines, 1948 : 10) ». Et puisque la géographie humaine est « l'étude de l'aménagement du globe », l'auteur souhaite montrer en quoi la religion entre directement dans le processus de transformation des paysages: « Les actes de religieux ou de piété seront envisagés ici comme des facteurs des paysages à côté des agents climatiques ou d'érosion, point de vue qui pourra étonner certains croyants, mais qui, de notre part, ne témoigne d'aucun irrespect (Deffontaines, 1948 : 10) ». L'auteur a raison de préciser que, la mise au même niveau des « agents climatique ou d'érosion » et des facteurs religieux, a de quoi étonner. En procédant de la sorte, Deffontaines semble oublier deux

différences majeures entre ces phénomènes : l'intentionnalité de l'action humaine dans le paysage et l'hétérogénéité de cette action. En faisant porter l'accent sur le résultat matériel inscrit dans les paysages, Deffontaines laisse de côté une dimension fondamentale, à savoir le rôle des processus sociaux dans la production de ces paysages. Par ailleurs, cette focalisation sur le résultat, à savoir un paysage produit, et l'oubli des processus déroulés dans le temps, empêchent l'auteur de voir que les structures paysagères issues de préceptes religieux, aussi puissants soient-ils, exigent d'être perpétuellement réactualisées et maintenues.

L'économie interne de l'ouvrage témoigne bien du fait que Deffontaines souhaite inscrire son livre dans la lignée de la Géographie humaine issue de l'Ecole vidalienne. L'auteur écrit ainsi :

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

Une lecture de la table des matières renseigne parfaitement sur la démarche de l'auteur et sur l'économie d'ensemble du livre. En effet, Deffontaines suit scrupuleusement le programme de la Géographie classique. Certains comptes rendus de lecture furent d'ailleurs critiques sur la structure de l'ouvrage et le découpage retenu par l'auteur. Nous lisons ainsi dans un compte rendu de lecture publié dans *les Annales de Géographie* en 1951 :

« On peut aussi attaquer le plan, et cela est plus grave. Je ne crois pas que M. P. Deffontaines ait eu raison de plaquer sur son étude un plan aussi rigide (...); c'est celui même qu'avait adopté Jean Brunhes²⁷ pour la classification des faits essentiels de la géographie humaine : habitation, peuplement, exploitation, circulation, genres de vie (Marthelot, 1951 : 55) ».

La cinquième (et dernière) partie, « Religions et genre de vie », constitue le point d'aboutissement de l'ouvrage. La référence au « genre de vie » renvoie à l'une des notions clefs de la géographie de Vidal de la Blache. Elle est le résultat de pratiques sur le temps long, associant une société et son environnement. Vidal de la Blache écrit ainsi : « Un genre de vie constitué implique une action méthodique et continue, partant très forte, sur la nature, ou pour parler en géographe, sur la physionomie des contrées (Vidal de la Blache, 1911 : 194) ». Cette action méthodique des sociétés sur leur environnement n'est efficace que parce qu'elle se fait dans le temps long. Dans cette cinquième partie, Deffontaines s'écarte du programme initial envisageant de rendre compte des traces du fait religieux dans le paysage, pour montrer comment la religion guide les pratiques quotidiennes des individus, pratiques qui sont, *in fine*, productrices de paysages spécifiques.

²⁷ Marthelot, selon toute probabilité, fait ici référence à l'ouvrage de Jean Brunhes, *La géographie humaine. Essai de classification positive. Principes et exemples*, publié en 1910.

L'introduction de *Géographie et religions* propose des réflexions tout à fait originales quant au statut des relations hommes / Nature. Comme le fait remarquer Pierre Marthelot dans le compte rendu de lecture cité plus haut:

« Mais surtout, on sera reconnaissant à M. P. Deffontaines de nous réintroduire, par une porte nouvelle, au cœur de l'éternel problème du déterminisme géographique. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : géographie et religions, ou géographie des religions ? M. P. Deffontaines semble avoir pesé la différence entre les deux sujets : il a opté pour le premier (...). Ainsi, non pas tant l'influence des faits géographiques sur les religions (ou leur rapport avec elle), mais le déterminisme religieux dans les faits géographiques. L'optique est inverse, volontairement. Ceci suppose l'autonomie, la force agissante des faits religieux (Marthelot, 1951 : 55-56) »

Si Deffontaines reconnaît effectivement le poids des contraintes naturelles, il écrit néanmoins que :

« Les possibilités de l'homme conduisent à un déterminisme inverse, non plus commandé par la nature, mais issu de l'homme lui-même et s'inscrivant à la surface de la Terre en toute indépendance, sans s'occuper d'adaptation au milieu et même souvent en contradiction avec lui, vrai scandale géographique de la pensée humaine (Deffontaines, 1948 : 8) ».

Si nous suivons le raisonnement de Deffontaines, l'histoire de l'Humanité comporte deux phases principales, chacune étant marquée par une forme de déterminisme : si, dans la première phase, il s'agissait d'un déterminisme naturel, dans la seconde, il s'agit d'un « déterminisme inverse », qui se trouve dans la nature même de l'Homme. Car ce dernier, « est aussi primordialement un *homo religiosus*. Par lui, la Terre est imbibée de religiosité (Deffontaines, 1948 : 8) ».

Ce renversement de la perspective déterministe est précisément rendu possible par le fait religieux qui oriente l'action de l'homme en lui procurant une finalité. Dans l'esprit de Deffontaines, la religion constitue bien l'aboutissement de l'Homme. Il n'hésite d'ailleurs pas à mobiliser la pensée du jésuite Pierre Teilhard de Chardin pour appuyer sa réflexion :

« Le plus grand événement dans l'histoire géographique de la Terre, ce n'est pas tel plissement de montagne, tel déplacement des mers, telle modification du climat, c'est l'apparition avec l'homme d'une sorte de sphère spéciale (...), ce qu'on pourrait appeler la sphère pensante, que le Père Teilhard de Chardin a appelé la « Noosphère²⁸ » (Deffontaines, 1948 : 6) ».

²⁸ C'est dans son ouvrage *le Phénomène humain* que Pierre Teilhard de Chardin propose le terme de « Noosphère ». C'est la représentation d'une couche de faible épaisseur entourant la Terre (qui matérialiserait à la fois toutes les consciences de l'humanité et toute la capacité de cette dernière à penser.

Une Géographie du fait religieux appliquée : l'exemple de Xavier de Planhol

Le petit ouvrage de Xavier de Planhol, *Le Monde islamique : essai de géographie religieuse*, paru en 1957, n'a pas la prétention totalisante et exhaustive de celui de Deffontaines. Si ce dernier entendait rendre compte des dimensions géographiques de l'ensemble des manifestations religieuses à la surface du globe, l'ouvrage de Xavier de Planhol se veut plus modeste, l'auteur n'y traitant que de la religion islamique. Néanmoins,

« Le problème que pose ce petit livre est d'importance : il s'agit rien moins que des rapports de l'Islam avec le milieu géographique. Prudent, M. de Planhol ne voudrait accorder la primauté ni au substrat religieux ni au substrat géographique. Il s'attache donc à montrer qu'ils s'influencent réciproquement (Chelhod, 1958 : 101) ».

De Planhol se donne pour tâche d'analyser les interactions entre une religion et un milieu, en expliquant, notamment, comment les conditions physiques particulières du Moyen Orient permettent de comprendre la diffusion rapide et l'ancrage de l'Islam. Pour autant, l'auteur prend dès le départ ses distances avec le déterminisme géographique. Il se demande ainsi dès l'avant-propos s'il s'agit « de l'influence d'une certaine conception de la vie qui entraîne telle ou telle conséquence d'ordre pratique, ou y a-t-il à l'inverse projection religieuse de nécessités quotidiennes d'ordre matériel (de Planhol, 1957 : 2) ». Et l'auteur de prendre un exemple pour bien faire comprendre son propos :

« Tels hérétiques se sont-ils réfugiés dans les montagnes et y ont-ils développé un genre de vie original parce que hérétiques, ou sont-ils devenus et restés hérétiques parce que montagnards, vivant d'une vie propre et à l'écart des grands courants de pensée ? (...) Entre le déterminisme simpliste et l'aveu d'impuissance la place reste bien mince pour une approche raisonnée (de Planhol, 1957 : 1) ».

Afin de résoudre au mieux le problème posé, de Planhol a choisi d'étudier la religion « qui est précisément celle pour laquelle la localisation dans une zone biogéographique est la plus nette et les rapports avec le substrat matériel les plus évidents (de Planhol, 1957 : 2) ». Par l'exemple des hérétiques, de Planhol résume finalement les tâtonnements et les réflexions théoriques qui parcourent l'ensemble de la géographie française jusque dans les années 1960. Le fait de poser la question laisse déjà entrevoir la rupture qui se prépare, dans la Géographie en générale, et dans la Géographie du fait religieux en particulier : déplacer le point de focalisation de la Géographie, depuis l'environnement, pour le mettre sur la société elle-même. C'est ce déplacement que nous observons dans les années 1960 et 1970, quand la Géographie du fait religieux laisse définitivement de côté les relations Nature/société pour s'interroger plus directement sur les dimensions géographiques du fait religieux, en tant que fait social.

III. LA GEOGRAPHIE DU FAIT RELIGIEUX EN FRANCE: A MI-PARCOURS ENTRE LA GEOGRAPHIE SOCIALE ET LA GEOGRAPHIE CULTURELLE

1. La Géographie des religions dans le champ de la Géographie sociale

La Géographie du fait religieux connaît des mutations majeures au cours de la seconde moitié du 20^{ème} siècle. Si les travaux de Pierre Deffontaines et de Xavier de Planhol portaient encore, bien visibles, les marques de la Géographie classique, ceux qui émergent à leur suite ont définitivement pris leur distance avec elle. Deux facteurs principaux, affectant le champ de la recherche, expliquent ces transformations :

- Le premier concerne les recompositions de l'ensemble des sciences sociales du fait religieux, avec en particulier la constitution d'une véritable sociologie des religions française, qui en appelle à la participation accrue des géographes dans la connaissance des pratiques religieuses des Français.

- Le second est interne à la discipline géographique et correspond à la sortie d'une conception de la géographie largement occupée par le couple Nature/Société, pour entrer dans une vision plus sociale, dans laquelle, c'est la notion de Société qui est première.

Une sociologie des religions attentive à la localisation et à la distribution des faits religieux dans l'espace

Si la sociologie des religions est aussi ancienne que la sociologie elle-même (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse* d'Emile Durkheim sont publiées pour la première fois en 1912), il faut souligner la mise en place dans le champ académique français, d'une sociologie originale des pratiques religieuses, qui va très largement inspirer la Géographie du fait religieux développée dans les Universités de l'ouest de la France (Le Mans, Caen, Angers). Cette sociologie, portée par des personnalités comme Gabriel Le Bras ou Fernand Boulard, s'épanouit à partir des années 1940. Tous deux, sont avant tout de fins connaisseurs de l'histoire de l'institution catholique française. Concernant Gabriel Le Bras : « C'est l'histoire des institutions, discipline traditionnelle de l'enseignement des facultés de droit, qui le conduisit à la sociologie, mû par le souci de connaître les hommes par qui et pour qui les institutions sont créées (Hervieu-Léger et Willaime, 2001 : 236) ». Les années 1940 et la première moitié des années 1950 se caractérisent par une sociologie faite de l'intérieur, une « sociologie pastorale », dominée par la figure du Chanoine Boulard, qui mit en œuvre sur le terrain le projet d'enquête défini par Gabriel Le Bras (Hervieu-Léger et Willaime, 2001).

L'intérêt de Gabriel Le Bras pour la géographie, et surtout pour ses modes de représentation cartographiques, se manifeste dès son article programmatique (Le Bras, 1931) : « Statistique et Histoire religieuse: pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France ». Il y met en avant la nécessité de constituer « des statistiques et des cartes expliquées, c'est à dire des tableaux précis, parlants, complets, de la pratique religieuse dans la France contemporaine (Le Bras, 1931) ». C'est dans un article intitulé « Un programme : la géographie religieuse (Le Bras, 1945) », que Gabriel Le Bras présente dans le détail, les apports possibles de la géographie à la sociologie pastorale. Si la méthode géographique est présentée comme centrale, c'est que le souci de Gabriel Le Bras est avant tout de quantifier les phénomènes dans l'espace, d'en étudier les répartitions, et de pouvoir les comparer entre eux. Seule la géographie répond à cette exigence. Comme il l'écrit :

« Chaque région, chaque terroir a sa topographie sacrée, sa nuance religieuse, parfois ses subdivisions infimes, comme la frairie bretonne. Le programme de l'enquête devrait être établi successivement pour chaque unité, en partant de la plus élémentaire (Le Bras, 1945 : 88) ».

Ensuite, ce relevé détaillé des faits religieux sur le territoire, doit être traduit en un langage clair et synthétique ; ce langage, est précisément celui de la carte. « La plupart des constats s'inscriront sur une carte, illustration et couronnement de toute étude géographique²⁹ (Le Bras, 1945 : 88) ». Il va même jusqu'à préciser :

« Dimensions, couleurs et signes des carte nouvelles seront choisis en accord avec les techniciens, quand ils auront mûri notre projet. L'échelle variera selon le paysage qui sera tantôt la France, tantôt un canton ; nous choisirons des couleurs franches et bien distinctes, des signes simples et parlants. Eviter l'encombrement, imposer à l'œil les catégories : tel serait notre souci primordial, le jour où nous pourrions entreprendre quelque atlas (Le Bras, 1945 : 88-89) ».

La géographie est donc convoquée par Le Bras, non seulement pour participer au relevé minutieux des phénomènes dans l'espace, mais également pour restituer l'information d'une manière claire et synthétique. Pour autant, Le Bras ne perd pas de vue ce qui est demandé à chaque discipline, et il peut parfois donner l'impression de limiter le travail du géographe à un simple relevé de terrain, et de réduire ainsi une discipline académique à une méthode de relevé et de traitement de l'information. Abordant la question des différences d'effectifs des séminaires en France, il souligne que :

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

²⁹ Cet usage de la carte se comprend également par le goût de Gabriel Le Bras pour l'enseignement et la transmission du savoir (Hervieu-Léger et Willaime, 2001).

Cet usage de la géographie et du mode de représentation cartographique constitue le pivot du programme de recherche de Le Bras dans la mesure où il s'agit de rendre compte de la pratique religieuse dans le territoire français. Ceci a été parfaitement compris par Fernand Boulard dans un petit ouvrage de 1954, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, préfacé par Gabriel Le Bras. Pour ce dernier : « M. Boulard résume les conclusions de recherches géographiques et sociales, historiques et psychologiques (Boulard, 1954 : 10). L'ouvrage est tout entier organisé autour d'une « carte religieuse de la France rurale », reproduite en grand format à la fin du livre. Le territoire français est découpé selon quatre classes : les « pays chrétiens », les « pays indifférents à la tradition chrétienne », « les pays de mission » et les « Protestants ». Fernand Boulard explique : « il s'agit d'une carte de la pratique religieuse. C'est évident : la pratique religieuse n'est pas toute la vitalité chrétienne. C'est cependant un signe dont il ne faut pas sous-estimer l'importance (...). Le curé d'une paroisse, pourvu qu'il se donne la peine de compter exactement les gens qui y viennent à la messe, peut aboutir à des résultats précis (Boulard, 1954 : 19) ». L'approche géographique et cartographique révèle toute sa richesse au moment d'interpréter le dessin obtenu. Avant de réaliser la carte, « on aurait pu croire qu'à juxtaposer les teintes exprimant le niveau religieux de chaque canton, on allait se trouver devant un mélange de taches sans dessin. Or, il y a une physionomie dont il faut tenter de donner l'explication (Boulard, 1954 : 27) ». Ceci conduit à conclure « qu'il y a une géographie religieuse. Constatation déconcertante, habitués que nous sommes à considérer la pratique religieuse comme une responsabilité individuelle, exclusivement individuelle (Boulard, 1954 : 29) ».

Les transformations de la Géographie française

Les travaux en Géographie du fait religieux qui émergent à partir des années 1980 ne sont pas uniquement redevables de la sociologie religieuse mise en place au lendemain de la guerre, mais doivent être replacés dans le contexte des mutations profondes qui ont affecté l'ensemble de la discipline géographique. Ces mutations s'organisent autour d'un changement de paradigme : sortir d'une Géographie centrée sur le milieu, et entrer dans une Géographie qui prend la société comme objet d'étude. Il suffit pour cela de comparer deux définitions de la discipline, à quelques décennies d'écart, pour prendre pleinement conscience du chemin parcouru. En 1942, Albert Demangeon définissait la « Géographie humaine » comme étant « l'étude des rapports des groupements humains avec le milieu géographique (Demangeon, 1942 : 19) ». Soixante ans après, Jacques Lévy explique que la Géographie est une « science qui a pour objet l'espace des sociétés, la dimension spatiale du social (Lévy, 2003b : 399) ». Signe également d'une conception de la Géographie comme science sociale, un chapitre rédigé par le géographe Jean-François Staszak dans un épais ouvrage collectif, *Epistémologie des Sciences sociales* (Berthelot, 2001). Selon Jean-

François Staszak, les années 1970 ont été un moment charnière pour la discipline géographique, puisque :

« Un certain accord se met en place à partir des années 1970 pour définir la discipline comme science de l'espace humanisé, de l'espace des hommes. La géographie se range ainsi clairement parmi les sciences sociales ou humaines. Un espace qui n'existe pas pour les hommes, qui n'est par eux ni occupé, ni approprié, ni imaginé, n'intéresse pas le géographe. Il l'abandonne volontiers aux sciences de la Terre (Staszak, 2001a : 80) ».

Pour sa part, Paul Claval, retient la date symbolique de 1968 et en fait un moment clef dans l'histoire de la discipline. Pour autant, si certaines dates sont importantes dans l'épistémologie de la discipline, il ne faut pas perdre de vue que les mutations se sont faites progressivement, et ce n'est que sur une longue période, que la Géographie a évolué. De multiples pistes de réflexion émergent dans ces années 1960 et 1970 et portent aussi bien sur les méthodes (prise en compte de l'outil informatique et de la statistique) que sur les objets (processus économiques, conflits sociaux, phénomènes culturels). Ce foisonnement intellectuel conduit à sortir d'une analyse centrée sur l'espace donné pour privilégier les processus de production de l'espace des sociétés. Si les sociétés sont inscrites dans des espaces, elles en sont également productrices. Et c'est précisément cela qui fait le cœur de la Géographie contemporaine

2. Une Géographie de la religiosité

Il faut donc avoir à l'esprit les transformations internes et externes que nous venons de décrire, pour comprendre les évolutions de la Géographie du fait religieux en France. Cette Géographie est tout d'abord inscrite dans le champ de la Géographie sociale³⁰ et se caractérise par la volonté de renouveler profondément l'approche du fait religieux par la Géographie. Des programmes de recherche, largement redevables des travaux de la sociologie pastorale et de la sociologie religieuse des années 1960 et 1970, se structurent peu à peu. Ces recherches sont remarquables par leur localisation dans l'espace français. Comme l'a souligné le géographe Armand Frémont, dans une préface³¹ :

« Un groupe de chercheurs universitaires, associés au CNRS, s'interroge sur la fin des paroisses. Ce n'est pas un hasard : ce sont des géographes de l'Université de l'Ouest, Angers, Caen, Le Mans, Nantes, Rennes ; ils travaillent et ils vivent dans ces pays de l'ouest de la France qui sont des terres de vieille catholicité, là où les paroisses se sont le plus longtemps identifiées aux communautés rurales, là où elles conservent encore les plus forts ancrages et

³⁰ « L'objet de la géographie sociale est l'étude des rapports existant entre rapports sociaux et rapports spatiaux. Les rapports spatiaux correspondent aux liens affectifs, fonctionnels et économiques, politiques et juridiques ou purement imaginaires que les individus et les groupes tissent avec les espaces géographiques où ils vivent, qu'ils parcourent ou qu'ils se représentent. Au total, ce sont ces « rapports de rapports », sociaux et spatiaux, qui définissent une grande variété de combinaisons spatiales (Di Méo et Buléon, 2005 : 4) ».

³¹ Cette préface ouvre un ouvrage collectif intitulé, *La fin des paroisses*, réunissant plusieurs géographes.

où, par voie de conséquence, leur effacement progressif suscite les questions et les malaises les plus profonds (Mercator, 1997 : 8) ».

L'approche du fait religieux par ces géographes des universités de l'Ouest de la France se caractérise par une focalisation sur les « pratiquants en tant qu'ils constituent un groupe social repérable dont on peut comprendre les caractéristiques, et sur les lieux de la pratique en tant qu'ils polarisent un espace religieux (Lussault, 2003b : 787) ». Se trouvent ici résumés les deux versants de cette approche géographique du fait religieux : les pratiques des individus, d'une part, et le maillage territorial dessiné par les paroisses, d'autre part. Jean-René Bertrand, un des principaux animateurs de cette Géographie, appelait de ses vœux un renouvellement de l'approche géographique du fait religieux :

« Il nous semble que le renouveau des études géographiques de la religion et de ses manifestations passe d'abord par un recentrage des travaux sur la religiosité des populations ou pour le moins sur les comportements religieux. L'inventaire des indicateurs et de leur signification permet de préciser les avancées possibles, comme les limites de la géographie des comportements (...). Sans revenir sur les dimensions reconnues de la religion dans l'organisation sociale et territoriale, qu'il serait utile toutefois de réexaminer, il nous paraît indispensable de mettre en chantier une *géographie de la religiosité*³² des populations (Bertrand, 1997 : 215-216) ».

Il ne s'agit donc pas tant de proposer une Géographie du fait religieux qu'une Géographie de la « religiosité », attentive aux « comportements religieux » des fidèles. Selon Jean-René Bertrand :

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

Cet intérêt pour les comportements³³ fait écho au souci de Gabriel Le Bras d'interroger les pratiques religieuses des individus. Plus profondément, cette perspective constitue une rupture profonde avec les premiers temps de la Géographie du fait religieux. Si celle-ci mettait en avant une approche que nous qualifierions de « verticale », faisant porter l'accent sur les interactions fondamentales entre un environnement et des sociétés, la « Géographie de la religiosité » se veut davantage horizontale, mettant en valeur des interactions entre des individus, des institutions et des espaces. A la croisée de ces trois composantes, nous trouvons une structure géographique centrale dans la vie des Catholiques : la paroisse³⁴, entendue comme « une institution territoriale spécifiquement catholique. Elle peut

³² Souligné par l'auteur.

³³ Jean-René Bertrand définit le comportement, « comme la somme d'attitudes et de conduites individuelles (Bertrand, 1997 : 220) ».

³⁴ Le Canon 515 du Code de Droit Canonique de l'Eglise catholique stipule que la paroisse est « la communauté précise de fidèles qui est constituée d'une manière stable dans l'Eglise particulière, et dont la charge pastorale est confiée au curé, comme à son pasteur propre, sous l'autorité de l'Évêque diocésain ». Nous aurons l'occasion de revenir sur la structure géographique qu'est la paroisse, notamment en contexte urbain (voir chapitre 8).

s'interpréter comme la transcription spatiale la plus élémentaire de l'organisation hiérarchique de l'Eglise (Mercator, 1997 : 13) ». C'est dans un ouvrage collectif, *La fin des paroisses ? Recompositions des communautés, aménagements des espaces* (Mercator, 1997), qu'un groupe de huit géographes s'est interrogé sur l'actualité de cette dernière dans un contexte de profonds changements des pratiques religieuses des individus.

Ce qui frappe à la lecture des différents travaux produits par ces géographes de la religiosité, c'est qu'il est très souvent question de la situation du catholicisme dans l'espace rural. Les travaux proposés sont riches, et montrent parfaitement comment les acteurs interagissent avec le territoire religieux, et comment leurs pratiques répétées, peuvent profondément modifier ce dernier. Un dossier spécial de la revue *NOROIS*³⁵ (tome 44, N°174, avril-juin 1997) intitulé « Sociétés et religions » illustre cet ancrage géographique et institutionnel. Les titres des articles sont éloquentes : « les comportements religieux en Basse-Normandie », « paroisses et paroissiens en milieu rural dans l'ouest de la France », « les jeunes ruraux et la religion catholique », « La catéchèse en Pays de la Loire. Un héritage en voie de disparition ». Alors que l'intitulé du dossier mettait les termes de « religion » et de « société » au pluriel, les articles contenus dans le dossier traitent uniquement de la religion catholique dans l'Ouest français. Deux notes à la fin du dossier font exception : elles portent sur les « Paroisses rurales, religieuses et civiles en Galice (Espagne) » et sur « l'Irlande du Nord. Clivages religieux, ethniques ou sociaux ».

Le pistes de réflexion proposées par la Géographie sociale dans le champ du fait religieux sont fécondes mais en limitant la recherche à la simple religiosité des acteurs (individus et groupes) elle limite les possibilités offertes par l'analyse géographique et se ferme des perspectives riches. L'analyse des comportements et de la religiosité des individus a tendance à oublier l'espace de référence, en tant que cadre matériel pouvant orienter les pratiques. Plus fondamentalement, il nous semble qu'elle ne fait pas apparaître assez clairement la question essentielle de production de l'espace du religieux. Les travaux donnent ainsi parfois l'impression d'être davantage de la sociologie des religions spatialisée que véritablement de la Géographie du fait religieux. Tout se passe comme s'il y avait eu une sorte de réaction à la Géographie classique, une sorte de retour de balancier : cette dernière mettait l'accent sur les relations verticales entre les hommes et leur environnement, la Géographie sociale met en exergue les relations horizontales des individus.

³⁵ « La revue *Norois*, créée en 1954, est une revue de géographie générale ouverte sur le milieu naturel et les questions d'environnement, mais aussi sur les hommes et les dynamiques territoriales des faits sociaux. Traditionnellement inscrite dans la France de l'ouest et les régions de l'Atlantique nord, son aire géographique s'étend désormais aux rives de l'Atlantique sud (Amérique Latine et Afrique), ainsi qu'à l'Europe de l'est dans la limite d'études comparatives menées dans le cadre communautaire ». Sur le site : <http://norois.revues.org/>; consulté le 3 juillet 2010.

Pour autant, cette « Géographie de la religiosité » parvient également à proposer des éléments programmatiques pour ce qui est davantage une Géographie du fait religieux. Jean-René Bertrand souligne en effet que :

« Cette place nouvelle du religieux, plus précisément le nouveau mode de présentation et de mise en visibilité du religieux, nous invite à tenter de comprendre les différentes facettes des relations qui s'instaurent ou qui perdurent entre la religion et la société, entre la religion et les sociétés localisées, entre la religion et l'espace (...). Lieux et territoires du religieux fournissent les entrées majeures de la recherche géographique actuelle sur les rapports entre religion et société (Bertrand, 1999 : 12) ».

En parlant de « mode de présentation » et de « mise en visibilité », le géographe réintroduit du même coup la question des lieux et des espaces de la pratique religieuse, rappelant du même coup, que ces derniers ne sont jamais donnés une fois pour toute, mais sont avant tout des processus socio-spatiaux établis dans le temps long. Par ailleurs, ces lieux ne sont pas neutres : parce qu'ils sont appropriés, ils se chargent de sens et de significations multiples pour ceux qui les pratiquent. L'introduction du facteur temporel est décisive dès lors que nous faisons du rapport à l'espace un processus inscrit dans le temps. Dans cet extrait, l'auteur esquisse une idée forte de la Géographie du fait religieux, telle que nous l'envisageons dans le présent travail : les sociétés contemporaines occidentales se caractérisent par un travail de relégation du religieux dans la sphère privée. Cette relégation constitue une des facettes du processus de sécularisation. Les groupes religieux sont donc sans cesse obligés de renégocier leur visibilité au sein de l'espace public, visibilité qui n'est pas uniquement sociale, mais qui possède un versant spatial important. Comme nous le verrons avec l'exemple des communautés évangéliques et pentecôtistes, loin d'être rendus invisibles par les sociétés sécularisées, les groupes religieux élaborent d'autres modes de visibilité, plus en phase avec la condition urbaine contemporaine.

3. La Géographie culturelle française : une approche enrichie du fait religieux :

Dans le champ de la Géographie française, la Géographie culturelle a joué un rôle important dans le travail de réorientation de la Géographie du fait religieux. En témoigne, la revue *Géographie et Cultures*, fondée en 1992, qui y consacrait plusieurs articles dès ses premiers numéros (Claval, 1992). Les nouvelles orientations prises par la Géographie culturelle française doivent beaucoup aux mutations de la Géographie tropicaliste et à l'intégration de méthodes et d'objets issus des sciences connexes, en particulier l'anthropologie. Certains géographes tropicalistes, notamment Pierre Gourou (1900-1999), ont intégré les faits de culture dans leur démarche de géographes. Malgré tout :

« S'il va plus loin que ses prédécesseurs en donnant à la culture un rôle clef, il n'estime pas de son métier d'en explorer en détail le contenu et les mécanismes. Il la présente donc toujours comme un bloc. Ses composantes idéologiques et religieuses ne sont pas isolées (...). L'accent placé sur la culture pousse cependant les élèves de Gourou à se montrer sensibles aux dimensions religieuses des civilisations qu'ils analysent. Dans les travaux géographiques consacrés aux civilisations d'outremer, la part faite à la culture est toujours considérable à partir des années 1950, et l'analyse de ses aspects religieux n'est généralement pas négligeable : au Sénégal, sur lequel se penche Paul Pélissier³⁶, comment expliquer autrement le succès, dans la culture de l'arachide, du maraboutisme mouride (Claval, 2008 : 21) ».

La démarche de la Géographie culturelle est bien résumée par Joël Bonnemaïson quand il explique que celle-ci « replace l'homme au centre de l'explication géographique : l'homme, ses croyances, ses passions, son vécu (Bonnemaïson, 2004 : 9) ». Ce propos constitue un miroir inversé des objectifs que Pierre Deffontaines fixait à son propre ouvrage. Rappelons qu'il s'agissait selon lui de réduire « le point de vue religieux à ses seuls éléments visibles et physiologiques, laissant délibérément de côté le domaine majeur de la vie intérieure (Deffontaines, 1948 : 10). Replacer « l'homme au centre de l'explication géographique », constitue la pierre angulaire de la Géographie culturelle, notamment quand elle prend la forme d'une Géographie des représentations (Dardel, 1952³⁷ ; Frémont, 1976), inspirée par la philosophie phénoménologique.

Les apports les plus féconds sont le fait d'auteurs confrontés à des terrains lointains. Beaucoup d'entre eux témoignèrent d'une réelle attention aux cultures locales, pour comprendre les relations à l'espace, montrant ainsi une capacité à se détacher des systèmes explicatifs traditionnels. L'approche culturelle se caractérise ainsi par l'association étroite d'une identité culturelle et d'un espace géographique, ou plus exactement « la représentation d'un espace, c'est à dire un paysage « vu » (Bonnemaïson, 2004 : 26) ». L'influence de la phénoménologie apparaît clairement puisque le géographe ne prétend pas comprendre un espace en soi, mais davantage un espace passé au filtre d'une culture particulière. Le géographe doit alors faire l'effort de porter les lunettes de la culture étudiée pour en saisir les relations complexes qu'elle peut entretenir avec son territoire. Cette place prépondérante de l'espace perçu (autant par un collectif que par des individus singuliers) permet de comprendre les trois dimensions de l'« espace-paysage », dégagées par Joël Bonnemaïson :

- (1) un territoire « au sens géopolitique du mot (Bonnemaïson, 2004 : 26) »,
- (2) un milieu géographique qui est un système associant les données naturelles et les artefacts des sociétés,

³⁶ Dans *Les paysans du Sénégal*, publié en 1966.

³⁷ Notons que l'ouvrage d'Eric Dardel, *L'homme et la Terre*, passa inaperçu au moment de sa publication. Il ne fut redécouvert que bien plus tard, à l'occasion d'une réédition en 1990.

(3) un *géosymbole*³⁸, c'est à dire « la structure symbolique d'un milieu, d'un espace, ses significations (Bonnemaison, 2004 : 26).

Ce que Bonnemaison dit du *géosymbole* ouvre la porte à un certain nombre de pistes pour l'analyse du fait religieux. Le *géosymbole*, « c'est la spiritualité d'un lieu : ce que l'on appelle l'esprit d'un lieu (Bonnemaison, 2004 : 26) ». Nous voyons ici par quel biais la religion constitue un élément de premier ordre dans le processus de construction du *géosymbole* : si la religion, dans une perspective sociologique, donne sens à l'existence de l'individu et de la collectivité, il n'en est pas moins vrai qu'elle possède également une forte capacité à donner du sens et à organiser l'espace de vie. Le croyant, voit ainsi le monde avec les lunettes particulières de sa croyance. Dans cette perspective le sens de l'espace participe de la construction du sens de l'existence.

L'effort pour intégrer les croyances et les mythes dans l'entreprise de compréhension du territoire, parcourt l'œuvre de Joël Bonnemaison, œuvre souvent mieux connue des anthropologues que des géographes. Comme l'écrivait Bonnemaison en 1981, dans *l'Espace géographique* :

« La somme des valeurs religieuses et morales qui fonde une culture s'appuie ordinairement sur un discours et dans les sociétés traditionnelles sur un corpus de mythes et de traditions (...). En Australie comme en Océanie, la représentation culturelle, la lecture des mythes induisent également une "géographie sacrée", tissées par une trame de "lieux saints" (Bonnemaison, 1981 : 250) ».

C'est dans *Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu* (Bonnemaison, 1998) et plus particulièrement dans le second tome, « les gens des lieux », que Joël Bonnemaison est allé le plus loin dans l'exploration des *géosymboles* et dans les multiples manières par lesquelles l'espace joue le rôle de porteur de mémoire et d'identité. Le propre de la société de Tanna, que Bonnemaison a analysé, est l'usage du mythe qui « justifie en effet une société qui ne se meut pas tant dans une conscience historique que dans une « conscience géographique » (Bonnemaison, 1998 : 73) ». L'espace dans son entier est traversé par le mythe au point que « l'essence des lieux précède et dépasse l'existence des hommes (Bonnemaison, 1998 : 77) ». Le territoire constitue les traces visibles du mythe, autant que le mythe donne forme au territoire : « tout se passe comme si la forme du chaos initial supposait d'abord la mise en ordre de l'espace (Bonnemaison, 1998 : 73) ». Le principe de coïncidence entre l'espace et le religieux est tel qu'« entre l'espace et la mythologie, les lieux et la culture, la symbiose est donc totale ; les lieux sont à Tanna la matrice naturelle de la culture (Bonnemaison, 1998).

³⁸ Cette notion de *géosymbole* est assez proche de ce qu'Augustin Berque désigne appelle *méiance*, à savoir la relation d'une société à son environnement, dans la mesure où l'homme s'extériorise par la technique et par des symboles (Berque, 2000 : 128).

IV. LES APPORTS DE LA GEOGRAPHIE DU FAIT RELIGIEUX DE LANGUE ANGLAISE

1. Un ancrage dans la « cultural geography »

Nous pouvons observer un effet de symétrie dans l'approche du fait religieux de part et d'autre de l'Atlantique par la discipline géographique. Comme en France, où le paradigme vidalien a placé la Nature au centre du système géographique, représenté par la notion de « genre de vie », aux Etats-Unis, des travaux proposent une approche nouvelle des relations entre la Nature et la société. Si des similitudes sont observables entre les géographies française et américaine, c'est en partie parce que, toutes deux ont trouvé une source d'inspiration chez les auteurs allemands, comme par exemple Friedrich Ratzel, dont le rôle est déterminant dans les nouvelles orientations de la Géographie humaine.

« Avec le darwinisme et les idées de Haeckel sur l'environnement, un pas de plus est franchi : les géographes ne peuvent plus éviter de s'interroger sur les rapports des groupes humains à leur environnement. Ils sont amenés à étudier pour elles-mêmes les distributions humaines et cherchent à voir si elles peuvent s'expliquer en termes d'environnement. C'est en Allemagne, avec Ratzel, que le tournant est pris au début des années 1880, avec la publication du premier volume de l'*Anthropogéographie*. L'idée d'une discipline consacrée plus spécialement à l'analyse de la distribution des hommes à la surface de la Terre, se précise au milieu des années 1890. C'est à ce moment que l'emploi de l'expression « géographie humaine », traduction française du terme d'*anthropogéographie*, commence à apparaître (Claval, 1998 : 72) ».

Aux Etats-Unis, les travaux de Ratzel se font connaître par le biais de l'ouvrage de Ellen Churchill Semple, *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthro-Geography*, cité en début de chapitre.

Une étape est franchie avec la parution en 1925, d'un texte d'une trentaine de pages du géographe Carl Sauer : *The Morphology of Landscape* (Sauer, 1925). Ce texte, qui n'est pas une étude empirique fondée sur des observations de terrain, se veut avant tout une sorte de programme de recherche et jette les fondations pour une approche nouvelle de l'analyse du paysage. Une des intuitions de Sauer réside dans le renversement de la perspective traditionnelle de la géographie déterministe : ce n'est pas la nature qui détermine les faits de culture, mais c'est davantage la culture, agissant avec, et sur la nature, qui crée des conditions de vie. Sauer est tout particulièrement attentif à la dimension matérielle de la culture, notamment le paysage, appréhendé comme l'espace où se joue l'interaction fondamentale entre la nature et la culture. De ce fait, le paysage est la manifestation concrète de la culture qui l'a produit, et il peut être défini comme « un espace constitué d'une association de formes distinctes, à la fois matérielles et culturelles (Sauer, 1925 : 26) ». L'auteur précise que « la culture est l'agent, le milieu naturel le médium, et le paysage

culturel le résultat (Sauer, 1925 : 46) ». La démonstration débouche finalement sur l'affirmation suivante :

« La rencontre de l'Homme avec sa maison toujours changeante, telle qu'on le voit à travers le paysage culturel, constitue notre terrain de recherche. Nous devons être attentifs à l'importance du site pour l'Homme, mais également à la transformation de ce site. Au final, nous tenons compte des multiples relations qu'entretiennent les groupes, les cultures et les sites, tels qu'elles s'expriment dans les différents paysages du monde (Sauer, 1925 : 53) ».

Ces quelques éléments permettent de comprendre une des orientations majeure de la Géographie du fait religieux longtemps pratiquée aux Etats-Unis : l'analyse des impacts de la religion dans le paysage, en privilégiant la dimension matérielle de celle-ci, et en mettant en valeur les structures inscrites dans le temps long. Carl Sauer précise d'ailleurs dans son article que : « Selon cette définition, en tant que géographes, nous ne nous préoccupons pas de l'énergie, des habitudes, ou des croyances de l'Homme, mais des traces que ce dernier inscrit dans le paysage (Sauer, 1925 : 46). Dans cette perspective, il ne s'agit pas tant d'une Géographie du fait religieux, que d'une Géographie des manifestations matérielles des religions et de leurs conséquences dans l'aménagement de l'espace. Une telle approche est similaire à celle proposée par Pierre Deffontaines, un peu plus de vingt ans plus tard. Il s'agit également de voir comment les religions impriment une marque au paysage, participant ainsi à la production d'une identité particulière. Cette dialectique entre la religion et le paysage se retrouve dans divers travaux (Francaviglia, 1979 ; Zelinsky, 1961). Wilbur Zelinsky souligne que parmi « les phénomènes qui forment et reflètent les différences culturelles entre les espaces, peu sont aussi puissants et visibles que la religion (Zelinsky, 1961 : 139).

Cette orientation prise par la Géographie culturelle est perceptible dans le premier ouvrage de synthèse de langue anglaise, *Geography of religions*, de David E. Sopher (Sopher, 1967). Le livre s'ouvre ainsi :

« La géographie culturelle traite de l'homme, non pas en tant qu'individu, mais en tant que porteur et diffuseur de culture. Ses deux principales préoccupations vont dans deux directions : les interactions entre une culture et son environnement terrestre, d'une part, et les interactions spatiales entre les différentes cultures (Sopher, 1967 : 1) ».

Quelques lignes plus loin, David Sopher dégage quatre angles d'approche différents de la religion par la Géographie culturelle :

- (1) La signification de l'environnement pour l'évolution des systèmes religieux.
- (2) Les manières dont les institutions religieuses modifient leur environnement.
- (3) Les différentes manières par lesquelles les institutions religieuses occupent et organisent des portions de l'espace.

(4) la distribution géographique des religions et les manières dont les systèmes religieux se diffusent et entrent en interaction (Sopher, 1967 : 2).

Ces quatre orientations résument finalement assez bien les différentes pistes explorées par les géographes de langue anglaise jusqu'à récemment. Sans entrer dans une présentation détaillée de la structure de l'ouvrage et de son contenu, nous pouvons souligner le fait qu'il se situe à la charnière entre une approche culturelle classique, avec une focale centrée sur les relations entre une société et son environnement, et une volonté manifeste de renouveler les approches géographiques du fait religieux. Dès le deuxième chapitre, « les systèmes religieux : fondements géographiques », l'auteur met en avant les impasses auxquelles peuvent conduire des approches trop facilement déterministes. Il écrit ainsi :

« La Géographie peut permettre de déterminer dans quelle mesure des systèmes religieux, ou des éléments de ces systèmes, sont une expression de circonstances écologiques particulières. Il est nécessaire d'utiliser avec précaution les données géographiques et historiques afin d'éviter ce qu'Erich Isaac appelle « illusion étiologique³⁹ ». Ceci se produit quand la géographie a été invoquée de manière inappropriée et conduit à des généralisations environnementales et fonctionnelles quant à l'origine des religions et des pratiques religieuses (Sopher, 1967: 13). »

Sopher illustre son propos par l'exemple de la sacralité du Gange dans l'Hindouisme. Certaines explications prêtent ce statut particulier au Gange au fait qu'il est central dans la vie sociale et économique des sociétés locales. Pourtant, fait remarquer Sopher, la sacralité du Gange se retrouve également dans des zones où il n'a pas d'utilité économique. Cet exemple invite à lire avec précaution les approches environmentalistes du fait religieux⁴⁰.

Au cours des années 1970 et 1980, les intuitions de Sopher se confirment, et l'approche du fait religieux par la Géographie américaine, et plus généralement de langue anglaise, offre de nouvelles perspectives, en phase avec les évolutions de la discipline géographique dans son ensemble.

2. L'émergence de nouvelles thématiques dans le sillage d'une Géographie culturelle renouvelée

Le géographe américain Donald Mitchell souligne que Carl Sauer « se souciait davantage des formes matérielles que des processus ayant conduit à ces formes à la surface de la Terre (Mitchell, 2000: 29) ». La géographie de Sauer ne s'intéressait pas tant au processus de production qu'à l'objet produit, à savoir le paysage. La remarque de Mitchell fait écho aux propos de Peter Jackson, un des principaux auteurs de la « nouvelle Géographie

³⁹ L'étiologie est l'étude des causes des maladies.

⁴⁰ Sopher s'attaque également à la formule célèbre de l'historien français Ernest Renan : « le désert est monothéiste ».

culturelle⁴¹ ». Ce dernier invite les chercheurs à concentrer leurs travaux sur « les rouages de la culture (Jackson, 1989 : 112). Il estime par ailleurs, que la vision de la culture proposée par l'Ecole de Berkeley, conduit à une fixation sur les éléments physiques et matériels de la culture plutôt que sur ses dimensions sociales les plus évidentes.

L'évolution de la Géographie culturelle anglo-saxonne, parfaitement représentée par des auteurs comme Donald Mitchell (Mitchell, 2000) ou Peter Jackson (Jackson, 1989), s'inscrit dans une double évolution :

- La première concerne tout d'abord les mutations des sociétés industrielles. Ces dernières étant fortement marquées par le phénomène urbain et un certain nombre de dysfonctionnements qui en découlent, la géographie peut dès lors difficilement se contenter d'une approche ruraliste mettant l'accent sur une culture prétendument immuable.
- Une seconde est davantage épistémologique: la nouvelle Géographie culturelle s'affranchit de l'héritage de Carl Sauer et s'efforce d'emprunter aux sciences connexes, de nouveaux objets d'études, et de nouvelles méthodes. Ils vont donc aussi bien mobiliser les sociologues de l'Ecole de Chicago ou les pères fondateurs des « études culturelles » britanniques (Stuart Hall, Richard Hoggart et Raymond Williams).

La montée en puissance de la Géographie culturelle dans la Géographie anglo-saxonne a des conséquences très concrètes sur les travaux consacrés au fait religieux, de sorte que ces derniers ont participé à leur manière à ce qui est parfois désigné comme un « tournant culturel⁴² » (Scott, 2004). Cette incorporation de la Géographie du fait religieux au sein de la Géographie culturelle peut se constater sur le plan éditorial: en 2004, l'ouvrage *A companion to cultural Geography* (Duncan *et al.*, 2004), comporte un chapitre intitulé « Religious landscapes⁴³ », rédigé par la géographe Lily Kong. Par ailleurs, à partir des années 1980, des débats sur les orientations à donner à une Géographie du fait religieux ont cours, par revues interposées (Clark, 1991 ; Cooper, 1992 ; Kong, 1990 ; Levine, 1986 ; Sopher, 1981 Wilson, 1993). D'une manière générale, les revues proposent régulièrement des dossiers consacrés à la Géographie du fait religieux. Un des derniers exemples en date

⁴¹ Il est fréquemment question de la « new cultural Geography », de manière à la démarquer de la « cultural Geography » de Carl Sauer.

⁴² Heidi Scott souligne que : "More recently, increasing attention has also been paid to cyberspace and Internet technologies, to religion and to previously neglected social groups such as children and the disabled (Scott, 2004: 25)".

⁴³ Le chapitre s'inscrit dans la cinquième section de l'ouvrage, intitulée « Landscapes », et composée de sept chapitres (« Economic landscapes », « Political landscapes », « Religious landscapes », « Landscapes of home », « Landscapes of childhood and youth », « Landscape in Film », « Landscape and art »). Les titres de ces chapitres montrent bien comment la Géographie culturelle anglo-saxonne a multiplié les pistes de réflexion et les nouveaux objets de recherche.

fut un dossier proposé par la revue *Social and Cultural Geography*⁴⁴, intitulé : « Geography, Religion, and emerging paradigms: problematizing the Dialogue ».

Représentation de l'espace et attachement au lieu

Certains auteurs mettent l'accent sur la nécessité de prendre en compte les représentations de l'espace du croyant et des valeurs que ce dernier lui attache. Ainsi, Adrian Cooper (Cooper, 1992), invite les géographes du fait religieux à interroger plus directement la relation dialectique entre l'expérience religieuse et l'expérience de l'espace que les croyants peuvent avoir : la perception de l'espace informe l'expérience religieuse de l'individu, de même que cette dernière implique une perception de l'espace renouvelée (Büttner, 1980). Cette approche dialectique permet de ne pas étudier les représentations de l'espace pour elles-mêmes, mais de voir leurs implications dans l'espace géographique (Cosgrove, 1978). Ces travaux s'inscrivent plus largement dans le courant de la « Humanistic Geography » (Tuan, 1976). Cette dernière partage un même soubassement philosophique que la Géographie de « l'espace vécu » développée en France par Armand Frémont dans la seconde moitié des années 1970 (Frémont, 1976). La « Humanistic Geography » se concentre sur les multiples manières dont l'individu construit son rapport à l'espace, en fonction de sa propre culture, mais également en fonction de ses croyances. Ce qu'écrit Yi-Fu Tuan rappelle les propos de Joël Bonnemaïson. Un article fondateur, paru en 1976, s'ouvrait ainsi : « La Géographie humaniste s'intéresse principalement aux hommes et à leur condition (Tuan, 1976) ». Pour Yi-Fu Tuan, cette Géographie « doit conduire à comprendre le monde humain par l'étude des relations des sociétés avec la Nature, de leur comportement géographique, mais également de leurs idées et de leurs sentiments (Tuan, 1976 : 266) ».

Le programme de recherche de La Géographie humaniste intègre l'étude du fait religieux dans la mesure où il constitue un cadre de référence pour le croyant, cadre qui procure une structure stable dans la lecture du monde. Pour Tuan : « la religion peut être grossièrement définie comme une recherche de cohérence et de sens (Tuan, 1976 : 271) ». Ce principe ordonnateur du fait religieux s'exprime au travers deux canaux principaux : des territoires et des lieux. Alors que les premiers peuvent être aménagés selon des principes religieux, les seconds ont un statut particulier, dans la mesure où le lieu peut accéder à un statut particulier, à une sacralité, du fait des qualités particulières qu'un groupe religieux peut lui conférer. Qu'il s'agisse de lieux naturels (un rocher, un arbre, un cours d'eau, etc.) ou de lieux construits par les mains de l'homme (un temple, un autel, une église, etc.), ils possèdent tous des qualités qui les placent à part.

⁴⁴ Vol. 10, issue 6, 2009.

Si la Géographie culturelle a orienté l'étude du fait religieux, ceci est particulièrement visible dans les nombreux travaux portant leur attention sur le lieu, une des notions les plus étudiées par la Géographie culturelle. Dans le cadre de recherches sur le fait religieux, il s'agit alors d'interroger les spécificités géographiques du lieu religieux. Les auteurs insistent sur le fait que le lieu remplit une fonction spécifique dans l'expérience religieuse de l'individu, de même que cette expérience va venir modifier le sentiment d'attachement au lieu (Mazumdar et Mazumdar, 2004).

La production de l'espace religieux

D'autres auteurs insistent sur un recentrement autour de la question de la production de l'espace du religieux. David Wilson regrette ainsi l'absence d'un « véritable programme de recherche mettant en évidence comment l'espace, en tant que résultat d'une production sociale, affecte l'élaboration des croyances et des pratiques (Wilson, 1993 : 75) ». Il ajoute :

« Alors que la recherche actuelle reconnaît l'importance des multiples interconnexions entre l'espace et les processus sociaux, les travaux se sont avant tout intéressés aux interprétations de l'espace et du lieu, avec pour pré-supposé le caractère évident des configurations spatiales. L'espace n'est alors pas tant traité comme un élément qui rend possible et facilite les pratiques, mais davantage comme une source de sens et de symboles (Wilson, 1993 : 75) ».

Wilson pointe ici l'une des carences de certains travaux en Géographie du fait religieux, qui ne considère que le lieu déjà constitué, alors même que ce dernier est le résultat d'un processus plus ou moins long de production. Nous retrouvons ici la notion de « dialectique socio-spatiale » proposée par Edward Soja (Soja, 1980), et largement héritée des travaux d'Henri Lefèbvre. L'idée mise en avant par Soja peut se résumer ainsi : si le social produit des structures spatiales, en retour, ces structures permettent le maintien du social, tout en orientant la production. Nous verrons dans le chapitre suivant, consacré au fait religieux en ville, que cette dialectique entre le social et le spatial, prend un sens particulièrement fort dans le contexte urbain.

Cette approche par le biais de la production de l'espace du religieux rompt ainsi avec la tradition de ne considérer que le produit fini, le paysage, et non pas les processus de production, dans lesquels le religieux se mêle avec les autres sphères du social. En procédant de la sorte, il est aisé de montrer que le fait religieux n'est pas à part, mais est traversé par le non-religieux, aboutissant dans certaines situations à des zones de tension entre les sphères. Comme le souligne Lily Kong : « Je souhaite insister sur le fait qu'aux niveaux matériel, symbolique et idéologique, la séparation entre le sacré et le profane est beaucoup plus fluide qu'il n'y paraît (Kong, 2001a: 212) ». La géographe invite à ne pas

considérer les lieux sacrés et les lieux profanes comme deux catégories étrangères l'une à l'autre. Au contraire, les deux peuvent cohabiter dans les mêmes lieux et espaces.

En dernière instance, Lily Kong distingue deux approches principales du fait religieux par la Géographie : « politics of place » et « poetics of place ». La première approche est horizontale dans la mesure où elle appréhende les groupes religieux en interaction avec d'autres groupes et d'autres acteurs. La seconde approche est verticale, puisqu'elle concerne davantage les pratiques et les représentations de l'espace par les croyants, de même que les formes matérielles de l'espace témoignant de la relation d'un groupe de croyants à une force transcendante.

CONCLUSION DU CHAPITRE

La Géographie du fait religieux s'inscrit dans le temps long des relations de l'Homme à son environnement. Tous les systèmes de croyances impliquent une vision du monde et de l'espace, et donc, d'une certaine manière, une géographie. Il s'agit là d'une géographie religieuse dans laquelle la représentation du monde est inespérable d'un système de croyance. Ce n'est que peu à peu qu'une véritable Géographie du fait religieux, en tant que discipline académique et scientifique, s'est constituée. Celle-ci a connu des réorientations multiples, en phase avec les changements de paradigmes qui affectaient l'ensemble de la discipline géographique. Les embranchements successifs empruntés par la Géographie du fait religieux ont abouti à une grande variété des problématiques ainsi que des objets d'analyse.

La Géographie du fait religieux dans les premières années du 21^{ème} siècle se révèle, certes hétérogène, mais organisée autour d'une même question initiale : comment le fait religieux est-il producteur d'espace, et comment donne-t-il sens à l'espace ?

L'orientation la plus prometteuse est probablement celle qui insiste sur les processus de production des lieux et des espaces du religieux. Elle découle largement du programme que s'est fixé la Géographie et de l'un de ses présupposés : « l'espace (social) est un produit (social) ». Cela signifie que l'espace n'est pas un donné, ni un contenant neutre, mais qu'il est le résultat des rapports sociaux et qu'il les contient. A partir de cette proposition initiale, la tâche de la Géographie consiste à faire la genèse de cette production. Nous pourrions faire nôtre l'ambition du sociologue des sciences Bruno Latour quand il propose d'étudier la science, « non pas déjà faite, mais en train de se faire », c'est à dire remonter les étapes et les bifurcations conduisant jusqu'aux faits scientifiques (Latour, 1989). Dans cette perspective, une Géographie du fait religieux ne souhaite pas tant expliquer les lieux et les espaces religieux « déjà faits », mais « en train de se faire ». Le chapitre suivant permettra

de montrer que la ville contemporaine, confrontée à la pluralité des expressions religieuses, constitue le laboratoire privilégié de ce programme.

CHAPITRE 2 : ESPACES URBAINS ET FAIT RELIGIEUX

Le chapitre précédent a présenté les évolutions des approches du fait religieux au regard de celles de la discipline géographique. Nous avons montré que l'intérêt pour le fait religieux est ancien et qu'il a récemment connu des inflexions majeures, ouvrant ainsi la voie à de nouveaux questionnements et de nouvelles problématiques, aussi bien dans la Géographie de langue française que de langue anglaise. Au cours de ce chapitre liminaire, nous avons présenté et mis en perspective les grands travaux et les thématiques principales abordées par la Géographie du fait religieux. Dans ce chapitre 2, nous nous attacherons davantage à la question de l'espace urbain, qui constitue une dimension fondamentale de l'appréhension par le géographe du fait religieux, et qui mérite que nous lui consacrons un chapitre complet, et ce, principalement pour deux raisons :

- La première est scientifique. Elle part du constat que les liens entre le fait religieux et l'espace urbains sont anciens et presque consubstantiels, de sorte qu'il est légitime de se demander dans quelle mesure la ville produit du religieux, et inversement, comment le religieux participe de la production de l'espace urbain.
- La seconde est davantage méthodologique. Il nous a semblé qu'un travail doctoral, à cheval sur deux continents, et s'inscrivant au Québec dans le champ des « Etudes urbaines », pouvait difficilement faire l'économie d'une présentation des problématiques actuelles portant sur les relations entre ville et fait religieux.

Ce chapitre est donc l'occasion d'aborder la question des relations entre les espaces urbains et les différentes activités religieuses qui s'y déroulent. Nous montrerons comment la religion est intimement liée à la ville, non seulement parce que celle-ci lui sert de cadre d'expression mais également parce que la ville change la religion, et en retour, la religion participe aux mutations des espaces urbains. Nous effectuerons un court parcours historique afin d'insister sur cette relation dialectique entre ville et religion puis, nous montrerons quels sont les enjeux contemporains du religieux dans la ville.

I. LA PRATIQUE RELIGIEUSE, UNE ACTIVITE URBAINE ?

1. Le fait religieux à l'origine du fait urbain ?

Emile Durkheim ouvre son fameux ouvrage *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim, 1912) par un travail de définition du phénomène religieux et de la religion. Pour ce faire, il opère une distinction fondamentale au sein du phénomène religieux entre les « croyances » et les « rites ». Ces deux catégories impliquent des dimensions spatiales fortes, tout particulièrement les « rites », qui se matérialisent dans des espaces et des lieux particuliers. Cette spatialisation de la religion peut être éphémère (processions, réunions publiques, rassemblements, etc.) ou durable (temples, églises, autels, etc.). Toutes ces manifestations occupent des espaces particuliers, notamment des espaces urbains, au point que la question des origines religieuses du fait urbain a pu être posée. « Le centre urbain primitif apparaît souvent davantage comme un lieu de culte que comme un foyer économique ou politique (Racine, 1993 : 27) ». Une telle idée se situe dans le sillage de l'ouvrage bien connu de Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, dans lequel l'historien affirme que : « L'idée religieuse et la société humaine allaient donc grandir en même temps (de Coulanges, 1984 : 132) ». Chez ce dernier, la cité émergea « quand plusieurs tribus purent s'associer entre elles, à condition que le culte de chacune fût respecté. Le jour où cette alliance se fit, la cité exista (de Coulanges, 1984 : 143) ». Si Fustel de Coulanges ne fait pas de la religion la motivation de ces formes d'unions, il la présente néanmoins comme le ciment, le principe d'organisation. Il peut ainsi écrire : « Ce qui est certain, c'est que le lien de la nouvelle association fut encore un culte. Les tribus qui se regroupèrent pour former une cité, ne manquèrent jamais d'allumer un feu sacré et de se donner une religion commune (de Coulanges, 1984 : 143) ».

L'hypothèse d'un lien originel entre ville et religion est reprise par Pierre Deffontaines dans *Géographie et religions*. Il écrit ainsi :

« Le principal facteur de liaison entre les hommes est le facteur religieux ; religion signifie sans doute relation. La ville, principale manifestation des relations, fut souvent l'expression d'un fait religieux (...). Combien de villes débutèrent par la construction d'un temple ? La maison de la divinité précéda celle des hommes et la ville ne fut d'abord qu'un simple lieu de culte. La plupart des villes antiques ont été bâties non pour les hommes, mais pour telle divinité ; elles ne sont pas des agglomérations d'hommes, mais des résidences divines ; plus nous remontons dans le passé, plus les villes ont cet aspect uniquement religieux (Deffontaines, 1948 : 144-145) ».

Le géographe insiste sur cette origine religieuse de la ville, puisqu'il ajoute : « Rien d'étonnant ainsi que l'acte de départ d'une ville soit, dans beaucoup de cas, non pas tant un

acte géographique, mais un acte religieux (Deffontaines, 1948 : 147) ». Une telle remarque est ambiguë dans la mesure où l'acte religieux possède également une dimension géographique, autrement dit, une dimension éminemment spatiale. De nombreux récits de fondations de villes, celle de Rome⁴⁵ par exemple, possèdent un versant religieux qui s'exprime dans l'espace. Sans doute, par « géographique », Deffontaines entend ici les composantes physiques (relief, hydrologie, etc.) et les principes de localisation (une route commerciale, un carrefour de grandes voies de communication, etc.) pouvant présider à l'installation et au développement d'une ville, qui sont autant de principes « profanes ». Poursuivant la discussion sur les origines du fait urbain, le géographe Jean-Bernard Racine (Racine, 1993) rappelle que l'historiographie urbaine, dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle, s'est passionnée pour ce débat. A côté de l'hypothèse des origines religieuses du fait urbain, d'autres auteurs mettent l'accent sur les fonctions économique ou politique comme véritables moteurs dans le déploiement du fait urbain. Malgré tout, pour Racine, « le sacré est bien au cœur de l'histoire du passage de l'époque proto-urbaine à l'époque urbaine plusieurs millénaires avant Jésus-Christ, telle que nous la révèle l'archéologie (Racine, 1993 : 27-28) ».

2. La ville, espace privilégié pour les institutions religieuses

Au-delà d'une relation intime entre espace et religion, nous insistons ici sur les relations entre la ville et la religion. Les premiers géographes ayant écrit sur le fait religieux font des villes les centres névralgiques des grandes organisations religieuses (Deffontaines, 1948 ; de Planhol, 1957). Xavier de Planhol rappelle que la diffusion de l'Islam s'est largement appuyée sur les grandes cités marchandes, et que la religion musulmane est fondamentalement urbaine au point qu'elle établit une hiérarchie des espaces entre la ville et la campagne, la seconde étant dévalorisée (de Planhol, 1957). Pierre Deffontaines, quant à lui, insiste sur le rôle des villes dans l'organisation de la vie religieuse, notamment pour les grandes fêtes, les pèlerinages, et plus largement pour l'assise du pouvoir religieux qui passe par la présence en ville. Soulignons que cette relation entre ville et pouvoir religieux avait déjà été mise en évidence par l'historien Henri Pirenne (Pirenne, 1927) à propos des villes du haut Moyen-âge. L'historien explique que l'héritage urbain hérité de la civilisation romaine se disloque peu à peu, au point de menacer l'existence des centres commerciaux lentement constitués. Le seul pouvoir à se maintenir en ville est le pouvoir religieux des évêques, pour

⁴⁵ Le récit de la fondation de Rome est racontée par Tite-Live, au Livre 1, de son *Histoire romaine* : « À ces projets d'établissement vient se mêler la soif du pouvoir, mal héréditaire chez eux, et une lutte monstrueuse termine un débat assez paisible dans le principe. Ils étaient jumeaux, et la prérogative de l'âge ne pouvait décider entre eux : ils remettent donc aux divinités tutélaires de ces lieux le soin de désigner, par des augures, celui qui devait donner son nom et des lois à la nouvelle ville, et se retirent, Romulus sur le mont Palatin, Rémus sur l'Aventin, pour y tracer l'enceinte augurale ».

lesquels, les centres urbains sont à la fois le siège et le foyer d'où rayonne leur pouvoir. Henri Pirenne écrit ainsi :

« Cette prééminence des évêques conféra naturellement à leurs résidences, c'est à dire aux anciennes cités romaines, une importance régulière. Elle les sauva de la ruine (...). Devenues sans emploi pour l'administration civile, les cités ne perdirent point leur qualité de centres de l'administration religieuse. Chaque diocèse resta groupé autour de la ville qui renfermait sa cathédrale (Pirenne, 1927 : 46-48) ».

Les espaces urbains ont offert des points d'assise aux grandes organisations religieuses qui ont été ainsi en mesure de contrôler de vastes territoires. Certains auteurs vont plus loin en affirmant que c'est la société urbaine qui a rendu possible la structuration des grandes institutions religieuses. Dans un article resté fameux, Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1971) fait de la ville un espace clef du pouvoir religieux :

« L'apparition et le développement des grandes religions universelles sont associés à l'apparition et au développement des villes, l'opposition entre la ville et la campagne marquant une coupure fondamentale dans l'histoire de la religion en même temps qu'une des divisions religieuses les plus importantes en toute société affectée par une telle opposition morphologique» (Bourdieu, 1971 : 301) ».

En écrivant cela, Bourdieu propose une vision dialectique entre la ville et le pouvoir religieux. Alors que chez Pirenne, le pouvoir religieux entretenait tant bien que mal l'héritage de la ville romaine, dans la perspective de Bourdieu, c'est la ville même, avec son principe fondamental de division du travail (entre travail matériel et intellectuel), qui permet l'émergence d'un corps de spécialistes des affaires religieuses. L'institution catholique, telle que nous la connaissons aujourd'hui est corrélée à l'émergence de la civilisation urbaine. S'appuyant sur les travaux de Max Weber, Bourdieu souligne « que c'est dans la mesure et dans la mesure seulement où elle favorise le développement d'un corps de spécialistes de la gestion des biens de salut que l'urbanisation contribue à la « rationalisation » et à la « moralisation » de la religion (Bourdieu, 1971 : 302) ».

3. Retour sur les ouvrages de Pierre Deffontaines et Xavier de Planhol

Nous proposons de revenir sur deux ouvrages dont il a été question dans le chapitre précédent : *Géographie et Religions* de Pierre Deffontaines (Deffontaines, 1948) et *Le monde islamique : essai de géographie religieuse* de Xavier de Planhol (de Planhol, 1957). Nous nous intéressons ici plus particulièrement aux chapitres consacrés aux espaces urbains, dans lesquels les analyses sont particulièrement originales et novatrices. En effet, les deux auteurs s'écartent du paradigme de la Géographie classique, pour entrer plus en avant dans des questions qui touchent les rapports entre la religion et l'espace urbain. Cet

écart se comprend dans la mesure où, traitant d'espaces qui sont des artefacts, les auteurs peuvent difficilement proposer une porte d'entrée par le milieu naturel.

Xavier de Planhol place au cœur de son propos le caractère fondamentalement urbain de la religion islamique. Il écrit : « C'est avant tout dans les aspects et la vie des cités que l'Islam a laissé une empreinte ineffaçable. Il y a un paysage urbain de l'Islam, (de Planhol, 1957 : 5) ». Et il ajoute un peu plus loin : « L'Islam est une religion citadine. Bien plutôt qu'une forteresse militaire, la cité est le support de la foi et le cadre de la vie (de Planhol, 1957 : 11) ». De Planhol met en avant deux éléments : non seulement, l'Islam est à l'origine de la fondation de nombreuses villes, mais en plus, il offre un cadre général permettant d'aménager l'espace urbain⁴⁶. Le géographe met ainsi en évidence les liens entre une idéologie et l'espace produit qui permet d'assurer la pérennité de cette idéologie. Nous retrouvons ici l'idée des rapports dialectiques entre un espace et une idéologie. Si, de Planhol n'a évidemment pas pu lire, pour des raisons de chronologie, un ouvrage comme *La production de l'espace*, publié en 1974, nous décelons malgré tout chez lui, des intuitions qui ne seront théorisées que plus tard : l'espace n'est pas seulement le résidu de l'activité social, mais il en rend possible le maintien et la reproduction dans le temps.

Dans la deuxième partie de son ouvrage, intitulée « Religion et peuplement », Pierre Deffontaines consacre un chapitre aux liens multiples entre « Religion et Ville ». Si le plan du chapitre n'est pas apparent, trois moments principaux se détachent :

1. **La religion à l'origine du fait urbain** : « Cités divines de la Haute Antiquité » ; « Divinités poliades » ; « Villes, soutien de la vie religieuse » ; « Fondation de villes » ; « Sites de villes d'origine religieuse » ; « Etat religieux favorables aux villes » ; « Villes et monachisme ».

2. **Le rôle de la religion dans la morphologie urbaine** : « Rôle prééminent des édifices religieux » ; « Fonction extra-religieuse des temples » ; « Plan rituel des villes » ; « Rue, place, portes » ; « Les quartiers religieux ».

3. **Le rôle de la religion dans la vie citadine** : « Genres de vie et statuts religieux des villes » ; « Les cloisonnements religieux dans les villes ».

Le tableau offert par le géographe est particulièrement complet et fourmille d'exemples et d'illustrations photographiques, ou encore de plans de villes, montrant par exemple la situation privilégiée des édifices religieux dans la trame urbaine des villes françaises. Malgré son érudition, l'auteur ne parvient pas à intégrer une vue d'ensemble de la situation du religieux dans la ville industrielle de la fin des années 1940. Alors que les institutions religieuses ne cessent pas de dénoncer la crise morale et religieuse des villes industrielles, ou ont au contraire, expérimenté de nouveaux modes d'intervention et de nouvelles formes

⁴⁶ « La ville musulmane obéit à un certain nombre de règles générales bien définies. Ce sont la disposition concentrique et hiérarchisée des divers quartiers, le cloisonnement topographique et la concentration corporative dans les quartiers commerciaux, la ségrégation ethnique et religieuse dans les quartiers de résidence (de Planhol, 1957 : 13) ».

de présence dans les espaces urbains ; alors que les « Chantiers du Cardinal »⁴⁷, engagés à partir de 1931, ont rendu possible la construction de nombreuses églises dans les communes de la banlieue parisienne, et ont ainsi témoigné du caractère vivant du religieux dans les espaces urbains, le géographe n'en dit pas un mot. Ceci illustre parfaitement ce que nous avons pointé à la fin du chapitre précédent : la difficulté des géographes du fait religieux, jusqu'à récemment, à analyser les processus en cours et à les mettre en lien avec des transformations sociales contemporaines. Dans l'analyse de Deffontaines sur les liens entre la ville et la religion, tout se passe comme s'il n'était en mesure de rendre compte que d'un paysage ancien et donc stabilisé, et ne parvenait pas à appréhender des formes spatiales émergentes, directement issues de la ville industrielle, alors que ce sont précisément elles qui sont les plus intéressantes à analyser.

II. LA VILLE INDUSTRIELLE, TOMBEAU DE LA RELIGION ?

1. L'émergence de la ville industrielle

Les sociétés occidentales connaissent de profondes transformations à partir de la fin du 18^{ème} siècle (d'abord en Angleterre), et surtout au cours du 19^{ème} siècle pour l'ensemble du continent européen et l'Amérique du Nord. Ces transformations se font parallèlement au processus d'industrialisation qui concentre dans les mêmes espaces, une population ouvrière nouvelle issue des campagnes. Si les liens entre l'industrialisation et le processus d'urbanisation ne se limitent pas à un simple rapport de cause à effet (Bairoch, 1985), la première engendrant la seconde, il n'en demeure pas moins que les deux processus sont liés, et c'est bien l'industrialisation qui permet la naissance de ces nouveaux établissements humains, entraînant l'émergence d'un nouveau type de société. D'un point de vue morphologique, la ville industrielle se distingue par de nouveaux espaces et des paysages, en particulier les quartiers industriels et les quartiers ouvriers, de préférence localisés autour de la ville-centre. Ainsi, la ville française sort de ses murs, et ses limites, soulignées par les fortifications, deviennent dès lors obsolètes (Agulhon, 1983). Ce qui frappe les observateurs de la ville industrielle, c'est avant tout sa croissance physique sans précédent (Burgess, 1925) et les nouveaux types de territoires qui se dessinent.

En plus de nouveaux paysages, la ville industrielle se caractérise également par une nouvelle société. C'est ici l'idée qu'il y aurait des relations entre les formes urbaines et les

⁴⁷ « L'Œuvre des Chantiers du Cardinal » est une association créée par le cardinal Verdier en 1931 pour promouvoir la construction et l'entretien des églises catholiques de Paris et de la région parisienne. Ces « Chantiers » ont été lancés à la suite de la publication des enquêtes du Père Lhande dans la revue jésuite *Etudes*. Ces enquêtes fournirent la matière de son ouvrage, *Le Christ dans la banlieue*, publié en 1927.

formes sociales. Le passage d'une société rurale à une société industrielle et urbaine a été particulièrement bien analysé, au début du 20^{ème} siècle, par les chercheurs réunis autour de l'étiquette d' « Ecole de Chicago ». Pour ces chercheurs, la ville de Chicago constitue un véritable « laboratoire » (Grafmeyer et Jospheh, 2004) d'analyses et de recherches. Ils ont en commun de mettre en avant les nouveaux types d'interactions sociales entre les individus et les groupes. Ainsi que l'exprime Louis Wirth dans son fameux article « Le phénomène urbain comme mode de vie » :

« Les contacts en ville peuvent être effectivement de face à face, mais ils n'en sont pas moins superficiels, éphémères et segmentaires. La réserve, l'indifférence et l'attitude blasée que les citoyens manifestent dans leurs relations peuvent ainsi être considérées comme des dispositifs d'immunisation contre les revendications personnelles et les attentes de la part des autres. Le caractère superficiel, anonyme et éphémère des relations sociales en milieu urbain explique la sophistication et la rationalité qu'on attribue généralement aux citoyens (Wirth, 2004 : 267) ».

Nous retrouvons des échos de Louis Wirth dans les propos de Georg Simmel quand il traite des relations interpersonnelles dans la ville. Il met en avant le « caractère intellectualiste du psychisme citadin » en opposition avec le psychisme de la petite ville, lequel « est beaucoup plus fondé sur la sensibilité et sur les rapports affectifs » (Simmel, 2004 : 62). Cet archétype du citadin tel qu'il est présenté par ces deux auteurs doit être mis en perspective avec des formes nouvelles de relations que les citoyens tissent avec les espaces urbains. Alors que l'espace de vie dans la ville de l'époque Moderne s'organisait sur la base de distances courtes et d'interactions sociales limitées, il en va tout autrement dans la ville industrielle où, le principe de séparation fonctionnelle, impose de parcourir quotidiennement de grandes distances. Le développement des mobilités intra-urbaines permet d'ailleurs « à un homme d'affaires de vivre dans une banlieue de Chicago et de travailler dans le *loop*, et à sa femme de faire ses emplettes à Marshall Field's et d'écouter l'opéra à l'Auditorium (Burgess, 2004 : 134) ».

2. Les impacts de la ville industrielle sur les pratiques religieuses

La grande ville : territoire de l'irréligiosité

Les auteurs de l'Ecole de Chicago ne parlent pas directement de la religion, mais nous observons le même constat de dépérissement du lien social traditionnel et surtout de la moralité (souligné par Emile Durkheim dans *Le Suicide*, dès 1897) dans les écrits des théologiens et des représentants des différentes grandes confessions. Si nous avons à l'esprit que l'une des étymologies du terme « religion » parfois avancées est le verbe latin « religere », signifiant « relier », nous voyons bien comment les nouveaux types de liens

sociaux dans la ville industrielle, plus lâches et plus distants, peuvent du point de vue des institutions religieuses, menacer directement la pratique religieuse et la sociabilité traditionnelle qui lui est attachée. C'est donc une vision catastrophiste de la grande ville qui se développe.

Sur ce point, les propos du sociologue Gabriel Le Bras⁴⁸, dans le second volume de ses *Etudes de sociologie religieuse* (Le Bras, 1956) comptent parmi les plus fameux de la littérature sociologique :

« Et enfin, je dirai en troisième lieu que l'attraction des villes a une influence ruineuse sur la religion des ruraux (...). Je suis pour ma part convaincu que, sur cent ruraux qui s'établissent à Paris, il y en a à peu près quatre-vingt-dix qui, au sortir de la gare Montparnasse cessent d'être des pratiquants (...). Je puis dire qu'une expérience qui porte sur 25 bonnes bretonnes me donne un résultat impressionnant : sur les 25, il n'y en avait pas une qui n'allât à la messe dans son village et nous en avons même connu qui étaient secrétaires des Enfants de Marie ; aucune n'a continué de pratiquer, une fois arrivée à Paris, et même l'une d'entre elles est maintenant danseuse à Pigalle (Le Bras, 1956 : 480) »

Si « l'air de la ville rend libre » comme l'affirme un dicton allemand médiéval, chez Le Bras, cet air rend surtout irréligieux. Même constat en contexte anglais dès les années 1830 et 1840, où de nombreuses voix s'élèvent, « proclamant que les villes sont des forteresses d'irréligion (McLeod, 1995 : 8) ». Un pasteur anglais affirmait ainsi au cours d'un prêche, en 1844, que : « la vie des grandes villes consiste essentiellement en une vie matérialiste, alors que la campagne, avec sa sérénité apaisante, si contraire à l'air chaud, épais et irrespirable des grandes villes, suscite d'elle-même le sentiment religieux (cité par McLeod, 1995: 8) ». A peu près au même moment, en France, « le clergé nourrit parfois une sourde hostilité contre la ville, comme ce curé de Nohant, près de Montluçon, qui écrivait en 1865 :

« Dès l'âge de huit ou neuf ans, Monseigneur, la ville de Montluçon m'était signalée comme ayant peu de religion par ma défunte mère. Je ne pensais point qu'un jour, cette triste ville et celle de Boussac viendraient détruire mon ouvrage spirituel et éteindre dans les cœurs de mes paroissiens la foi, la religion, et la piété (Duby *et al.*, 1983 : 447) ».

Exemple parisien cette fois-ci, celui de l'Abbé François Courtade qui estimait dans les années 1870 que « le peuple ouvrier parisien est en bonne voie pour devenir totalement athée. Le peuple de Paris est sans foi et sans Dieu. Le sentiment du divin semble s'en être totalement retiré (cité par Kselman, 1995 : 165) ». Cette vision de la grande ville industrielle comme tombeau de la religion se poursuit d'ailleurs jusque tard dans le 20^{ème} siècle (Godin et Daniel, 1943).

⁴⁸ Pour une introduction aux travaux de Gabriel Le Bras nous renvoyons au chapitre qui lui est consacré dans l'ouvrage de Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion : approches classiques* (PUF, 2001).

La sociologue Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 2002) met en avant l'ambiguïté des grandes confessions, notamment l'Église catholique, quant à leur rapport aux espaces urbains. En effet, l'accomplissement du « Royaume de Dieu » ne se présente-t-il pas sous les traits d'une ville, la Jérusalem Céleste ? Par ailleurs, « la ville est le berceau du Christianisme, tant en Orient qu'en Occident. Chacun sait que les épîtres de Paul sont adressées pour la plupart, à des Chrétiens vivant dans une ville. D'ailleurs le « païen » n'est-il pas, par essence, le « paganus » c'est à dire le paysan, inculte, qui croit des balivernes (Encrevé, 2003 : 7) » ? Quant au sociologue Jean Rémy, un des premiers auteurs à interroger le couple ville et religion dans une perspective sociologique, il met en avant l'idée que les milieux catholiques avaient une très nette tendance à idéaliser le mode de vie rural et à en faire le garant des valeurs morales traditionnelles (Rémy, 1998). Il rappelle qu'en 1969 la commission épiscopale française exprimait ainsi sa perplexité : « La société traditionnelle se désagrège ; c'est avant tout un équilibre humain qui se disjoint⁴⁹ ». L'usage de termes comme « désagrège » et « disjoint » est révélateur de ce que pointent les responsables catholiques, c'est à dire la disparition à court terme de la communauté traditionnelle dont la paroisse, calquée sur le village, était la plus parfaite illustration. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette question de la communauté religieuse et du lien social qu'elle induit car elle fondamentale.

La grande ville : un laboratoire de nouvelles pratiques religieuses

Pour autant, cette vision d'un dépérissement inéluctable de la religion dans la ville industrielle mérite d'être sérieusement nuancée⁵⁰ puisque la ville industrielle ne fut pas uniquement l'espace du déclin des pratiques religieuses, mais fut également le cadre privilégié de nouvelles formes de pratiques et d'une grande inventivité dans les domaines pastoral et missionnaire. Dans son enquête sur la présence catholique en banlieue parisienne, le père Lhande (Lhande, 1927) ne fait pas tant le constat d'une baisse de la pratique religieuse par les populations ouvrières, que celle d'une absence du clergé auprès de ces populations. Le père Lhande invite donc l'institution catholique à innover dans le travail missionnaire : « Il faut faire du neuf. C'est bien. L'archevêché de Paris enverra des missionnaires : non pas des hommes qui prêchent, mais des hommes qui demeurent. Ils seront des défricheurs. Leur rôle sera de s'accrocher d'abord au terrain, d'y faire leur trou ensuite, enfin de s'y installer (Lhande, 1927 : 15) ». Hors contexte, nous pourrions croire que

⁴⁹ *La Documentation catholique*, N° 1539, 4 mai 1969.

⁵⁰ L'historien britannique Hugh McLeod (McLeod, 1995) fait précisément de ces deux visions des rapports entre ville industrielle et religieux, la clef de lecture de l'historiographie sur le sujet. Il distingue ainsi une historiographie « orthodoxe » qui met l'accent sur le processus de sécularisation dans la ville industrielle, d'une historiographie « révisionniste », insistant au contraire sur les efforts d'adaptation des institutions religieuses au contexte urbain nouveau.

l'auteur parle d'une lointaine contrée, et non pas de territoires situées à quelques encablures seulement de Paris.

Les historiens (Dumons et Hours, 2010 ; Encrevé et Boutry, 2003 ; McLeod, 1995) ont parfaitement montré comment les institutions religieuses ont fait de la ville industrielle un nouveau « front pionnier », une nouvelle terre de mission. Ils expliquent notamment comment le regard des responsables chrétiens sur la ville industrielle s'est considérablement modifié au cours du 19^{ème} siècle. D'un espace de perdition et de déclin des valeurs et des pratiques religieuses, la ville devint un espace de défi pour la foi chrétienne (autant pour les Catholiques que pour les Protestants). Selon un pasteur évangélique écossais dans les années 1830, Glasgow était « la ville de l'Évangile », conduisant la nation vers un réveil* religieux profond et durable (McLeod, 1995). En région parisienne, les efforts d'évangélisation en direction de la classe ouvrière permirent de jeter les bases du Christianisme social. Nous pouvons ici évoquer l'exemple de la *Mission évangélique aux ouvriers de Paris* dite aussi « Mission Mac All », même si nous reviendrons plus en détail sur les rapports que les Églises évangéliques entretiennent avec l'espace urbain, dans le chapitre suivant. La « Mission Mac All » est fondée à Paris en 1871 par un pasteur anglais, Robert Mac All. Venu à Paris au cours de l'été 1871, il se sent appelé à évangéliser les ouvriers de la capitale, à la suite d'une discussion avec un ouvrier parisien, qui lui confie :

« Dans ce quartier qui contient des ouvriers par dizaine de mille nous ne pouvons accepter une religion imposée ; mais si quelqu'un voulait nous prêcher une religion d'un autre genre, une religion de liberté en même temps que de réalité, beaucoup d'entre nous seraient prêts à l'accepter (Encrevé, 2003 : 50) ».

C'est à la suite de cette rencontre que Mac All décide de se consacrer entièrement à l'évangélisation des ouvriers parisiens. Se mettent alors en place des « salles Mac All », qui sont des salles de conférence dans lesquelles sont traités des sujets religieux (Encrevé, 2003).

Les villes nord-américaines ont également été l'objet d'un changement de perspective historiographique : Roger Finke et Rodney Stark (Finke et Stark, 1988) ont, statistiques à l'appui, infirmé l'idée selon laquelle les espaces ruraux, à la charnière des 19^{ème} et 20^{ème} siècles, auraient été plus propices à la pratique religieuse que les espaces urbains. Les deux auteurs montrent que la ville est au contraire la scène d'importantes mobilisations religieuses, dans la mesure où la pluralité de l'offre de biens religieux encourage d'autant plus l'engagement religieux des individus. L'historienne Diane Winston, quant à elle, montre comment l'enracinement de l'*Armée du Salut* dans le New-York de la fin du 19^{ème} siècle s'accompagne d'un certain nombre d'innovations en termes de travail missionnaire et de pratiques religieuses. Par exemple, les Salutistes mirent en place ce qu'ils appelèrent une

« cathedral of the open air », consistant en des prières et des offices religieux en pleine rue, largement inspiré des spectacles et des rassemblements profanes (Winston, 1999).

Tous ces exemples témoignent du fait que la ville industrielle ne conduit pas à la disparition de la religion, mais au contraire, la transforme et l'oblige à s'adapter constamment, de sorte que les pratiques religieuses doivent être analysées au regard du contexte social et spatial dans lequel elles s'inscrivent. Plusieurs auteurs (Livezey, 2001 ; Orsi, 1999) insistent sur le fait que la question de savoir si la ville, sous son double aspect d'unité morphologique et de type de vie sociale particulière, a fait disparaître la religion n'est plus vraiment pertinente, puisque n'importe quel observateur pourra constater que les religions sont toujours bien présentes. En revanche, il est davantage intéressant de se demander dans quelle mesure les religions en présence se sont adaptées, ont évolué, notamment dans le contexte des villes industrielles, puis postindustrielles.

III. LA VILLE POST INDUSTRIELLE : PLUS QU'UNE SECULARISATION DES ESPACES URBAINS, UN PROCESSUS DE PLURALISME DES EXPRESSIONS RELIGIEUSES

1. Les nouveaux paysages urbains marqués par la pluralité culturelle

Nous avons vu que l'émergence de la ville industrielle s'est accompagnée de celle d'une société industrielle, caractérisée par un certain nombre de traits socio-culturels (Simmel, 2004 ; Wirth, 2004). L'analyse des dynamiques urbaines contemporaines met l'accent sur une nouvelle phase ou une nouvelle rupture : nous passerions ainsi de la société industrielle à la société postindustrielle, identifiée par des mutations économiques et culturelles profondes (Bell, 1973). Quand le sociologue anglais Daniel Bell emploie pour la première fois le terme de « postindustriel », il désigne avant tout les transformations qui affectent les systèmes de production des pays capitalistes, à savoir l'émergence d'une économie de services et du savoir⁵¹, un déclin de la production de biens manufacturés au profit des services et des biens relevant des nouvelles technologies (Filion, 1995). Ces transformations du système productif des villes ont pour corollaire le déclin de la classe ouvrière traditionnelle, au profit des employés du secteur tertiaire, et possèdent des conséquences spatiales fortes : la disparition des grandes unités de production dont les locaux sont reconvertis en logements ou en zones d'activités, de nouveaux choix de localisation de la part des industries de haute technologie favorisant les zones périurbaines, ces dernières

⁵¹ "The concept of postindustrial society deals primarily with changes in the social structure, the way in which the economy is being transformed and the occupational system reworked, and with the new relations between theory and empiricism, particularly science and technology (Bell, 1976: 13)".

ayant accompagné la croissance des villes depuis la Seconde Guerre mondiale (Filion, 1995 ; Teaford, 2006 ; Vieillard-Baron, 1999).

Un autre terme est apparu pour désigner cette entrée dans une nouvelle phase historique, une nouvelle époque : celui de « postmoderne » : la Modernité, période historique ouverte avec l'avènement de la science nouvelle autour du 16^{ème} siècle, aurait ainsi cédé le pas à la « Postmodernité⁵² » que le philosophe Jean-François Lyotard définissait comme « la fin des grands récits (Lyotard, 1979) ». Cette période postmoderne se caractérise par un certain nombre de mutations dont les plus évoquées sont « l'effondrement du bloc soviétique, l'émergence d'une nouvelle économie, l'avènement du multiculturalisme* et du métissage, la mondialisation, l'apparition d'un nouveau type d'espace urbain, la fragmentation d'une société de plus en plus duale, le rôle croissant des nouvelles technologies de l'information (Staszak, 2001 : 11) ». Comme le souligne Jean-François Staszak, une des scènes privilégiées de la période postmoderne est la ville. Des géographes américains, regroupés dans l' « Ecole de Los Angeles », ont ainsi montré comment cette nouvelle phase historique était accompagnée de l'émergence de nouveaux espaces urbains (Dear, 2001 ; Soja, 1989 et 1996). Ces auteurs ont ainsi fait de Los Angeles l'archétype de la ville postmoderne, au même titre que Chicago avait été l'archétype de la ville industrielle.

Sur un plan sociologique, un des changements importants amorcé dans la ville industrielle, et confirmé dans la phase actuelle, concerne le devenir de la notion de « communauté » et plus largement celui des groupes sociaux qui se définissent par une territorialité locale. Les auteurs classiques de l' « Ecole de Chicago » (Wirth, 2004) mettaient déjà en avant l'idée d'une vie urbaine moderne marquée par le phénomène de multi-appartenance, encouragé par la séparation fonctionnelle des espaces de vie et l'accroissement considérable des mobilités, permettant aux individus de fréquenter plusieurs endroits, et donc plusieurs groupes, en une seule journée. Dans ces conditions, qu'en est-il de la communauté qui reposait traditionnellement sur la proximité physique des individus ? Trois positions s'affrontent (Wellman et Leighton, 1979) : les tenants de la « communauté perdue », ceux de la « communauté protégée » et enfin ceux de la « communauté émancipée ». Cette dernière repose sur un principe de connexité sociale des individus et non sur un principe de contiguïté géographique. Les gens se côtoient sur la base d'affinités et non sur celle de la proximité géographique. Fort de ce constat de la capacité des groupes à exister sans proximité physique, certains auteurs ont parlé de « communauté sans proximité » (Webber, 1967). Nous aurons l'occasion de revenir sur cette notion à propos de la dispersion géographique

⁵² Par le terme de « postmodernité », on entend les caractéristiques fondamentales d'une société (...) Par postmodernisme, on désigne un courant de pensée qui, au sein des sciences sociales, remet en cause le projet scientifique hérité des Lumières et constitutif de la modernité (Staszak, 2001b : 11) ».

des membres des Eglises évangéliques et pentecôtistes que nous avons étudiée (voir le chapitre 8 en particulier).

Une autre caractéristique de la ville postindustrielle est la diversité des origines de ses habitants. Si la ville industrielle européenne classique recevait des migrants venus principalement des espaces ruraux nationaux (les Bretons ou les Auvergnats de Paris dans le cas français), la ville postindustrielle accueille des populations venues de tous les continents, ceci étant une des conséquences majeures des transformations ayant affecté les grandes dynamiques migratoires internationales (Simon, 2008). De ce point de vue, il faut distinguer les situations nord-américaines et européennes, puisque des pays comme les Etats-Unis ou le Canada se sont construits autour des migrations internationales : migration européenne dans un premier temps, et ouverture à d'autres continents, dans un second temps. Un des traits majeurs des migrations internationales est qu'elles ont pour principal point d'arrivée les grandes métropoles. Par exemple, les immigrés américains depuis le milieu des années 1960 sont essentiellement urbains et ont convergé vers un petit nombre de grandes aires métropolitaines, modifiant ainsi considérablement les paysages de celles-ci (Waldinger, 1989). Au Canada, Toronto, Vancouver et Montréal, absorbent à elles seules l'écrasante majorité des nouveaux arrivants. Un commentaire similaire peut-être fait en ce qui concerne le rôle des apports migratoires en Europe dans les transformations urbaines actuelles (Castles et Miller, 1998).

La nouveauté de notre époque n'est donc pas tant l'arrivée dans les grandes métropoles de migrants, que leurs pays d'origine. Ces derniers arrivent en effet d'aires culturelles inédites. En France, nous pouvons distinguer deux grandes phases depuis les années 1950 : une première est marquée par l'arrivée de populations d'Afrique du Nord, d'abord des hommes puis des familles dans le cadre des politiques de regroupement familial. Une seconde, voit quant à elle l'arrivée de populations venues d'Afrique sub-saharienne (Barou, 2002) et du bassin caribéen.

L'installation dans les espaces urbains de ces nouvelles populations a pour conséquence d'enrichir considérablement le paysage culturel des grandes métropoles. L'espace urbain joue dans ce domaine un rôle majeur dans la mesure où il rend témoignage de ce processus de pluralité culturelle. Contrairement à ce qu'avaient pu postuler les auteurs de l'Ecole de Chicago, l'ethnicité ne s'est pas dissoute dans l'espace urbain (Schnapper, 1993). Les communautés issues de l'immigration affichent leur identité d'origine dans l'espace public, notamment par le biais des commerces ethniques. L'exemple le plus célèbre est le modèle

du Chinatown que nous retrouvons aussi bien à Londres, Montréal, Paris, ou Los Angeles⁵³. L'espace devient ainsi le porteur des marques identitaires des différents groupes ethniques en présence.

2. Vers un « réenchantement⁵⁴ » des espaces urbains ?

Le religieux dans la société postindustrielle

Il a été vu que l'émergence de la société industrielle avait eu des conséquences majeures sur la vie religieuse des populations, conséquences qui se traduisaient tout particulièrement dans les espaces urbains, théâtres d'une baisse de la pratique traditionnelle. Si nous sommes effectivement entrés dans une nouvelle phase historique avec la société postindustrielle ou postmoderne, nous pouvons penser que celle-ci s'accompagne également de conséquences sur la vie religieuse. Du point de vue religieux, nous vivons une époque paradoxale, puisque deux discours coexistent, même si le second s'est peu à peu imposé : d'un côté, l'hypothèse d'un processus de sécularisation inéluctable, conduisant à une raréfaction des pratiques religieuses sous leurs formes institutionnelles, de l'autre, l'affirmation, non pas tant d'une disparition du religieux, mais davantage d'une reconfiguration de ce dernier, en particulier dans les grandes métropoles.

La publication du petit ouvrage, *La religion dans la conscience moderne*⁵⁵ (Berger, 1971), du sociologue Peter Berger, provoqua des remous considérables, au point qu'il est aujourd'hui encore débattu par les sociologues des religions. C'est dans cet ouvrage que le sociologue américain emploie le terme de « sécularisation » (“secularization”), qu'il définit comme « le processus au cours duquel des secteurs de la société et de la culture ne sont plus dominés par des institutions et des symboles religieux (Berger, 1971 : 174) ». Au Québec, la période qui a été appelé la « Révolution tranquille » illustre parfaitement le recul de l'emprise de l'Église catholique sur certains secteurs, comme la santé ou l'éducation. Cette définition ne concerne pas tant le recul des pratiques religieuses individuelles, mais davantage le recul des institutions religieuses dans les différentes sphères de la société. Ainsi, si la baisse des pratiques religieuses n'entre pas directement dans la définition de la sécularisation, elle en constitue néanmoins une conséquence directe. Comme le précise Berger :

⁵³ Nous pouvons ici souligner un paradoxe induit par certains quartiers ethniques comme le « Chinatown » : si ce dernier témoigne localement de l'expression d'une certaine diversité culturelle, à l'échelle mondiale, il exprime également l'émergence d'une certaine homogénéité, puisque les Chinatowns ont tendance à se ressembler, quelle que soit la ville considérée.

⁵⁴ L'usage de ce terme renvoie au titre de l'ouvrage collectif, dirigé par Peter Berger, *Le réenchantement du monde* (Berger, 2001), dans lequel, le sociologue revient sur la théorie de la sécularisation, qu'il avait formulée à la fin des années 1960.

⁵⁵ Le titre en anglais est: *The Sacred canopy : elements of a sociological theory of religion*.

« De même qu'il y a une sécularisation de la société, il y a une sécularisation des consciences individuelles. Dit simplement, cela signifie que la société occidentale a produit un nombre toujours plus important de personnes qui considèrent le monde et leurs propres existences sans la médiation de la religion (Berger, 1971: 175) ».

Il est important de souligner la synchronie entre les écrits sur l'émergence d'une société postindustrielle⁵⁶ (Bell, 1973) et ceux portant sur la sécularisation (Berger, 1971 ; Martin, 1978). Cela se comprend dans la mesure où, pour les tenants de la théorie de la sécularisation, ce sont justement certains traits des sociétés postindustrielles qui allaient inéluctablement conduire à un affaiblissement des institutions religieuses. Ainsi que le souligne Bryan Wilson (Wilson, 1976), la sécularisation se produit quand « les modes d'organisation de la société sont de plus en plus dominés pas des procédures techniques et des formes d'aménagement rationnelles. Ainsi, la sécularisation est étroitement liée au processus de différenciation structurelle de la société (Wilson, 1976 : 35). Par ailleurs, il faut replacer cette vision du déclin de la religion dans la conception fonctionnaliste qu'en ont les auteurs, la religion se définissant avant tout par les fonctions sociales qu'elle assume, c'est-à-dire offrir du lien social, assurer l'insertion de l'individu dans un groupe, et procurer du sens. Or, la ville postindustrielle offre de multiples possibilités de socialisation pour l'individu, cette offre venant directement concurrencer la religion.

Des auteurs vont à l'encontre de l'idée d'un déclin du religieux dans la société contemporaine, et mettent l'accent sur des formes de reconfiguration au sein du champ religieux (Bellah, 1964 ; Luckmann, 1967, Hervieu-Léger, 1999). Pour ces auteurs, l'impression de déclin du fait religieux vient du fait que nous ne le cherchons pas au bon endroit. Alors que nous l'attendons dans des lieux institutionnels reconnus, il s'est déplacé et transformé. Des auteurs insistent sur la privatisation du croire, et sur le désengagement des individus des grandes institutions religieuses, au profit de « bricolages » individuels. C'est la thèse défendue dès la première moitié des années 1960 par l'américain Robert Bellah (Bellah, 1964). Ce dernier refuse l'hypothèse de l'Occident devenu fondamentalement irréligieux, et met en avant la capacité des individus à se fabriquer des biens symboliques de manière autonome (Hunt, 2002).

Danièle Hervieu-Léger résume parfaitement les enjeux des approches du fait religieux par les sciences sociales :

« Il faut avoir compris que la sécularisation, ce n'est pas d'abord la perte de la religion dans le monde moderne. C'est l'ensemble des processus de **réaménagements**⁵⁷ des croyances qui se produisent dans une société dont le

⁵⁶ On peut également remarquer que Daniel Bell qui est l'un des premiers à avoir écrit sur la société postindustrielle s'est également intéressé à l'avenir de la religion dans les sociétés occidentales (Bell, 1977).

⁵⁷ Souligné par nous.

moteur est l'inassouvissement des attentes qu'elle suscite (Hervieu-Léger, 1999 : 42) ».

Le terme central est celui de « réaménagement », car il indique que les croyances et les pratiques ne disparaissent pas, même si elles concernent moins de monde, mais qu'elles se recomposent et se redéploient selon des modalités inédites. « Ce n'est donc pas l'indifférence croyante qui caractérise nos sociétés. C'est le fait que cette croyance échappe très largement au contrôle des grandes églises et institutions religieuses (ibid.) ».

Les adaptations du religieux dans la ville post-industrielle

Les transformations morphologiques (étalement urbain, réorganisation fonctionnelle, etc.) et socio-culturelles (redistribution résidentielle, arrivée de populations immigrées, etc.) ont eu des conséquences sur les pratiques religieuses et sur les paysages religieux en général. Il a été vu, à propos de la ville industrielle, que les transformations fonctionnelles et morphologiques des villes ont donné naissance à des initiatives religieuses jusque-là inédites, répondant à des demandes nouvelles de la part de la société. Il en va de même dans le cas de la ville post-industrielle dont nous avons mentionné les traits principaux. Il ne s'agit pas de postuler un lien de cause à effet entre les caractères physiques des espaces urbains et les pratiques religieuses, mais de rappeler les liens qui peuvent exister entre des facteurs socio-économiques, des pratiques culturelles, et des types d'espaces.

Il est important de comprendre dans quelle mesure ces multiples transformations ont des conséquences sur les expressions religieuses dans le cadre urbain et sur la redistribution spatiale des signes du religieux, en particulier par le biais d'une nouvelle géographie des lieux de culte dans les villes contemporaines. Tout laisse à penser que la centralité physique, traduisant la centralité sociale de l'institution religieuse dans la société, a cédé le pas à des formes religieuses plus dispersées, socialement et spatialement. A l'instar des auteurs qui reconnaissent un déplacement social du fait religieux (Hervieu-Léger, 1999), nous pouvons penser que ce mouvement s'est accompagné d'un déplacement spatial. C'est le constat de plusieurs chercheurs (Zelinsky, 2001 ; Kong, 1993 et 2002 ; Tillman et Emmett, 1999). Si le processus de sécularisation se traduit par un recul des grandes institutions religieuses, une des conséquences est que la visibilité sociale et spatiale de ces dernières n'est pas toujours bien vécue. En effet, il est devenu classique d'exiger de la religion de demeurer dans la sphère privée, et donc de rester invisible. Dès lors, à chaque fois que la foi se montre et s'exhibe dans l'espace public, il s'en dégage une forme de malaise, comme si les expressions religieuses n'avaient pas leur place dans l'espace public.

Cette exigence de discrétion a par ailleurs été intégrée par les grandes institutions religieuses. En France, au moment de l'aménagement des « villes nouvelles », l'Eglise

catholique n'a pas mis à profit les terrains particulièrement bien situés dont les aménageurs l'avaient dotée. A Cergy-Pontoise, l'évêque et ses coadjuteurs firent preuve d'une grande prudence quant au projet de construction d'une église :

« Il ne faut pas imposer l'Eglise à la population nouvelle, qui sera sans doute déchristianisée. N'adoptons pas une attitude triomphaliste et attendons qu'une église souterraine vienne spontanément à la lumière et exprime ses propres besoins (propos d'un responsable catholique cité par Verot et Debié, 1991 : 224-225) ».

Cette attitude a été récemment contrebalancée par un retour de la visibilité dans l'architecture catholique, au point que le terme de « visibilité » soit devenu un mot-clef dans les années 1980 (Vérot et Debié, 1991). Ce retour de balancier s'inscrit dans une réaffirmation de l'identité chrétienne dans un contexte de pluralité religieuse dans les espaces urbains. Signe de ce changement : un des derniers numéros de la revue *Chantiers du Cardinal*⁵⁸ proposait un long dossier sur la visibilité des édifices culturels. L'article introductif s'ouvrait ainsi : « L'Eglise a besoin de signes visibles et audibles. Après une période d'enfouissement, elle souhaite marquer sa présence par des croix, des campaniles, des clochers où des cloches résonnent et rappellent que, derrière les murs, des communautés sont vivantes et actives ».

Afin de rendre compte de ces mutations du fait religieux, aussi bien sur le plan social que spatial, des auteurs ne se sont pas engagés sur la voie d'une analyse des signes du dépérissement du religieux, mais ont préféré opter pour une étude des multiples manières dont les religions intègrent certains traits des sociétés post-industrielles afin de les incorporer à leurs propres pratiques (Lyon, 2000). Comme l'écrit Lowell Livezey dans l'introduction d'un ouvrage sur les transformations du paysage religieux de Chicago :

« Nous avons assisté à des mutations profondes, affectant la religion, la morphologie urbaine, et les changements sociaux, au cours de cet épisode extraordinaire de l'histoire urbaine américaine. Les communautés religieuses s'adaptent profondément dans ce contexte nouveau. Notre intérêt va bien au-delà de leurs stratégies d'adaptation. Il s'agit avant tout de comprendre dans quelle mesure elles peuvent refléter le changement, lui résister, ou même l'influencer (Livezey, 2001 : 6).

L'historien Robert Orsi va plus loin quand il affirme que

« Les villes industrielles et post industrielles ont été les théâtres d'une créativité religieuse sans précédent. Parler de « religion urbaine », ce n'est pas uniquement renvoyer aux croyances et aux pratiques qui ont lieu en ville (et qui pourraient très bien avoir lieu ailleurs). La religion urbaine est ce qui ressort des interactions entre la tradition religieuse et les traits propres à la ville post industrielle (Orsi, 1999 : 43) ».

⁵⁸ N°185, Mars 2009.

Poussant à bout cette idée de l'adaptation des communautés religieuses à la nouvelle condition urbaine, le sociologue David Lyon a décrit, non sans une certaine ironie, l'utilisation d'un parc d'attraction Disney en Californie par des groupes de chrétiens évangéliques à l'occasion d'une « Harvest Day Crusade⁵⁹ » (Lyon, 2000). Le titre de son ouvrage, *Jesus in Disneyland*, insiste sur la capacité de certains groupes, non seulement à s'adapter, mais à subvertir des espaces et des lieux qui paraissaient hors de portée du fait religieux. Dans cet ordre d'idée, les exemples ne manquent pas. Nous pouvons penser aux « Journées Mondiales de la Jeunesse » (JMJ) qui se tinrent à Paris en 1997. Le sommet de ces quelques jours de rassemblement fut atteint à l'occasion d'une messe en plein air, à l'hippodrome de Longchamp, rassemblant plus d'un million de jeune. Un tel exemple témoigne parfaitement de la manière dont de nouvelles formes de religiosités (ici, un événement ponctuel et festif) investissent des espaces encore inédits pour de telles pratiques. Il illustre finalement l'idée que, ce ne sont pas seulement les pratiques religieuses qui se sont transformées, ce sont également les lieux et les espaces de ces pratiques.

Plus en avant dans ce travail, nous verrons que l'installation de communautés évangéliques et pentecôtistes dans des quartiers périphériques et dans des locaux surprenants (hangars, ateliers, bureaux, etc.) viennent également témoigner de cette nouvelle spatialité du religieux, qui délaisse les lieux dégagés et bien en évidence dans l'espace urbain, pour venir se nicher dans des espaces peu visibles.

Le devenir des signes du religieux dans les espaces urbains

Dans un article publié en 1979, le géographe David Harvey⁶⁰ retraçait la genèse de la basilique du Sacré Cœur à Paris, et expliquait que son édification sur la colline de Montmartre fut accompagnée de débats passionnés, portant notamment sur la localisation du futur bâtiment. Deux sites avaient été pressentis : l'emplacement actuel, au sommet de la butte de Montmartre, et un terrain aujourd'hui occupé par l'opéra Garnier, à proximité des Grands Boulevard. Ce débat est loin d'être un point de détail ; il est même fondamental pour qui s'interroge sur l'articulation entre la visibilité sociale et la visibilité spatiale d'une institution religieuse, et sur le devenir des signes religieux dans la ville industrielle. En effet, installer la basilique en position surplombante, de manière à être vue de tous les Parisiens, entrain dans un projet plus vaste de reconquête de la société française par l'Eglise catholique à la suite de la défaite contre la Prusse: la domination spatiale traduisait alors une domination institutionnelle. David Harvey signalait ainsi : « A la fin du mois d'octobre 1872, l'archevêque avait repris les choses en main et avait finalement opté pour les hauteurs de Montmartre,

⁵⁹ « Croisade du jour de la moisson ».

⁶⁰ Harvey ne cache pas sa perspective marxiste. Il conclut l'article ainsi : « Après tout, toute histoire est l'histoire de la lutte des classes (Harvey, 1979 : 381) ».

parce que c'était seulement de là que la domination symbolique de Paris pourrait être effective (Harvey, 1979: 376) ».

Il peut paraître étonnant, voire contradictoire, de partir d'un exemple se situant dans la France de la fin du 19^{ème} siècle pour traiter des signes du religieux dans les espaces urbains postindustriels. Nous procédons ainsi car David Harvey nous renvoie à notre propre condition urbaine, et son article a ouvert de riches perspectives pour l'étude du fait religieux par la géographie culturelle. Ceci est très net dans sa manière d'articuler espace et idéologie, s'inscrivant parfaitement dans la perspective d'Henri Lefèbvre dans *la Production de l'espace* (Lefèbvre, 1974). Ce dernier écrivait :

« Qu'est-ce qu'une idéologie sans un espace auquel elle se réfère, qu'elle décrit, dont elle utilise le vocabulaire et les connexions, dont elle contient le code ? Que serait l'idéologie religieuse (...) si elle ne se basait pas sur des lieux et leur nom : l'église, le confessionnal, l'autel ? L'idéologie chrétienne a créé des espaces qui assurent sa durée. Plus généralement, ce qu'on appelle idéologie, n'acquiert de consistance qu'en intervenant dans l'espace social, dans sa production, pour y prendre corps (Lefèbvre, 1974 : 55) ».

Cet extrait de *La production de l'espace* peut être utilisé comme une analyse de l'exemple de la Basilique de Montmartre développé par David Harvey. Lefèbvre rappelle à sa manière qu'il existe entre l'espace et l'« idéologie » une relation fondamentalement dialectique. L'espace ne doit donc pas être pris à la légère : il représente la ressource principale de toute institution dont l'ambition est de faire passer un message ou d'asseoir sa position dans la société. Deux idées fortes, déjà évoquées dans ces pages, sont mises en avant par Lefèbvre : l'espace permet à l'idéologie religieuse de se maintenir dans le temps, d'une part, et l'idéologie acquiert une matérialité dès lors qu'elle est inscrite dans l'espace, d'autre part. Ajoutons que l'idéologie ne se contente pas de prendre corps dans l'espace, elle en est également productrice. L'espace est donc autant la ressource première que le résultat de l'idéologie.

L'article de David Harvey a ouvert la voie aux analyses des signes du religieux dans les espaces urbains et leurs modalités d'insertion dans un système culturel complexe. Les auteurs analysent les nouveaux canaux d'expression de ces signes dans des contextes où ils se trouvent de plus en plus contestés. Par exemple, la géographe Lily Kong (Kong, 1993 et 2001) interroge les conditions d'existence des signes religieux dans des espaces urbains sécularisés et laïcs. En effet, l'espace public, en tant qu'espace physique partagé par tous, est soumis à de multiples influences dont celles des acteurs publics qui participent largement à la régulation des signes et des expressions communautaires, notamment les signes religieux (Germain *et al.*, 2008). Des auteurs (Walther et Racine, 2003) vont jusqu'à parler d'une « aliénation » des signes du religieux dans la mesure où leur présence peut être remise en cause (Howe, 2009) ou mise en concurrence avec d'autres signes : « La centralité

des édifices religieux est remis en cause par la présence d'autres points de repères urbains : hôtels de ville, immeubles liés au marché, à l'administration, aux loisirs (Racine et Walther, 2003 : 213) ». Il en ressort que, si la visibilité et la « lisibilité » des signes religieux était relativement aisée dans la ville médiévale et moderne, cette compréhension est comme brouillée dans la ville post-industrielle, du fait d'une surenchère de signes de toutes sortes et d'une demande de privatisation de la religion. Les recherches futures dans le champ de la Géographie du fait religieux sont ainsi « toutes liées aux transformations et aliénations du religieux dans la ville, en faisant l'hypothèse que le thème du sens et des signes, et surtout de la place que chaque société attribue à chacun d'eux, agite nos sociétés de la modernité (Racine et Walther, 2003 : 213) ».

3. Les nouvelles expressions religieuses dans les espaces urbains et les enjeux induits

Immigration et pluralité religieuse

Parmi les traits constitutifs de la ville post-industrielle, la littérature insiste sur le rôle joué par l'immigration dans le processus de pluralité culturelle, et comment cette pluralité se donne à voir dans les espaces urbains. Parmi les canaux d'expression de la pluralité, le religieux tient une place importante : non seulement, il inscrit le principe de pluralité religieuse au cœur du social, mais en plus, il se traduit matériellement dans l'espace par un certain nombre de constructions, parfois inédites.

L'expression de « religion-valise » est parfois utilisée pour désigner ces pratiques religieuses en situation migratoire (Ebaugh, 2000 & 2002 ; Yang et Ebaugh, 2001). Les chercheurs en géographie ou sociologie ont largement pris acte de ces mutations (Ebaugh, 2000 ; Ebaugh et Chafetz, 2002 ; Vertovec, 2002 ; Withol de Wenden, 2004 ; Wuthnow, 2005)⁶¹ et s'intéressent aux effets de cette présence religieuse dans les métropoles contemporaines. Dans le cadre de pratiques religieuses en situation d'immigration, il a été souligné que « les immigrés transplantent généralement leurs institutions religieuses dans le pays d'accueil. Néanmoins, plutôt que de mettre en place les structures religieuses telles qu'elles existaient dans leur pays d'origine, ils adaptent leurs pratiques religieuses au contexte spécifique du pays d'accueil (Ebaugh et Yang, 2001 : 270) ». Ceci signifie que la pratique religieuse « transplantée » n'a pas du tout la même signification que la pratique religieuse dans le pays d'origine, en particulier parce qu'elle est vécue en même temps qu'une double expérience : celle du déracinement et celle de la minorité. De ce fait, elle revêt des valeurs nouvelles et constitue une sorte de réservoir culturel dans lequel le nouvel arrivant peut venir puiser. Par

⁶¹ Nous signalons que le colloque de février 2009 organisé par l'Association Française de Sociologie des Religions (AFSR) a pour intitulé : *Dieu change en ville : religion, espace, immigration*.

ailleurs, alors que la pratique religieuse dans le pays d'origine pouvait être partagée par une majorité de la population, la situation minoritaire modifie considérablement les manières de pratiquer. C'est pour cette raison que les travaux sur les communautés religieuses minoritaires doivent intégrer les liens entretenus avec la société dans laquelle elles sont insérées.

Ces dernières années, les travaux sur la pluralité religieuse dans les grandes métropoles occidentales ont connu une croissance importante, en particulier dans les pays européens et en Amérique du nord. Si toutes les confessions sont étudiées, l'Islam occupe une place à part, dans la mesure où la présence musulmane s'est accompagnée, et s'accompagne toujours, de controverses et de débats, qui intéressent bien au-delà du seul cercle des chercheurs en sciences sociales (Peach, 2002). De tels travaux concernent autant le continent européen (Césari, 1994 ; Dassetto, 1996 ; Grandguillaume, 1998 ; Kepel, 1991 ; Vertovec & Peach, 1997 ; Vertovec et Rogers, 1998 ; Vieillard-Baron, 2004) que le continent nord-américain. Les recherches ne sont pas conduites exclusivement par des géographes, même si elles possèdent fréquemment une dimension spatiale forte, car les débats et les discussions se fixent autour des mosquées et des salles de prière.

La « juste place » dans l'espace urbain : enjeu d'un aménagement multiculturel

Les travaux sur l'Islam ont permis de mettre en exergue une des questions essentielles posées par la diversité religieuse au sein des espaces urbains, à savoir celle de la visibilité. La question de la visibilité est l'occasion de rappeler que l'espace n'est pas socialement neutre (Saint-Blancat, 2008). Sont investis dans l'espace, un certain nombre de valeurs et de conceptions de la culture qui peuvent occasionnellement entrer en conflit. Le caractère conflictuel de la présence des signes religieux musulmans dans l'espace urbain a été parfaitement révélé à l'occasion de la « votation » suisse en novembre 2009. Rappelons qu'à cette occasion, le peuple helvète était invité à se prononcer sur l'interdiction de la construction de nouveaux minarets sur leur territoire⁶². Dans un article paru dans les colonnes du journal *Le Monde*, le sociologue Jean-Paul Willaime livrait une analyse particulièrement éclairante:

« Les édifices cultuels rendent particulièrement visible la présence d'une religion. Les édifices religieux variés inscrivent dans la pierre le caractère pluraliste du paysage européen. Cette visibilité (...) interroge la façon de se représenter le paysage, la familiarité et l'attachement patrimonial qu'il suscite en chacun. Elle questionne et éventuellement émeut les imaginaires locaux, régionaux ou nationaux. Et ce même si diverses formes de séparation des

⁶² L' « initiative populaire » suisse a été lancée en mai 2007. On trouve dans son comité des membres de l'Union Démocratique du Centre et l'Union démocratique fédérale, un petit parti chrétien d'inspiration évangélique. Le souhait du comité était simple : ajouter à l'article 72 de la Constitution fédérale un alinéa 3 déclarant que « la construction de minarets est interdite » (Haenni et Lathion, 2009).

Eglises et de l'Etat, et la mise en œuvre d'une neutralité étatique prenant en compte la diversité religieuse et philosophique des populations, intègrent le fait musulman dans le paysage religieux de l'Europe (...) Au-delà de la baisse de la pratique et de l'identification religieuse des individus, les territoires conservent leur couleur confessionnelle à travers l'architecture des édifices du culte. Ces édifices monumentaux et voyants expriment dans la pierre la plus ou moins grande acceptation sociale d'un culte. Dans cette optique, les minarets ou même la construction de mosquées en général peuvent être perçus comme ostentatoires - la religion musulmane venant heurter des imaginaires nationaux qui n'ont pas évacué toute dimension religieuse, ne serait-ce que sous forme patrimoniale⁶³ ».

L'analyse de Jean-Paul Willaime est géographique puisqu'elle articule étroitement les sphères sociale et spatiale. L'auteur indique clairement que les enjeux de la pluralité et de la diversité des expressions religieuses ne se situent pas seulement au niveau social, mais également au niveau spatial. Cette distinction entre ces deux sphères, pourra sembler artificielle, tant la géographie contemporaine affirme avec véhémence le caractère fondamentalement social du spatial, signifiant par là, que l'espace n'est pas hors de la société. La distinction demeure pourtant pratique pour comprendre les enjeux actuels de la pluralité des expressions religieuses dans les espaces urbains. En effet, la présence d'un groupe religieux dans l'espace, par le biais notamment des lieux de culte, entérine et légitime sa présence. Elle inscrit durablement dans l'espace une présence qui n'avait parfois encore rien de tangible. Cette dernière peut être parfois mal vécue par l'opinion pour laquelle l'identité culturelle se traduit matériellement par un ensemble de signes visibles dans l'espace. En Suisse, la question des minarets s'est invitée dans le débat politique à l'occasion d'un projet de construction de « minaret symbolique » (Haenni et Lathion, 2009) en janvier 2005, à Wangen, dans le canton de Soleure. « L'affaire de Wangen est le déclencheur d'un mouvement : le minaret devient l'indice d'une « islamisation rampante » de la Suisse aux yeux des cercles politiques, mais aussi des citoyens inquiets (Haenni et Lathion, 2009 : 15) ». Certains porteurs du projet d'interdiction expliquaient qu'ils n'avaient strictement rien contre la religion musulmane, mais qu'ils souhaitaient simplement que cette dernière se fasse discrète. Pour ces groupes, la demande d'interdiction des minarets leur semblait parfaitement légitime dans la mesure où leur espace de vie devait refléter l'essence de la culture helvétique. Comme nous avons eu l'occasion de le montrer de manière plus informelle⁶⁴, la rhétorique des détracteurs de l'Islam en contexte français, a trouvé un de ses arguments les plus efficaces au travers de la dénonciation de l'« islamisation de l'espace », celle-ci constituant l'étape ultime d'un processus déjà engagé.

Les auteurs ayant traité des controverses autour de la construction de lieux de cultes musulmans, sikhs ou hindous, particulièrement dans le contexte britannique, ont

⁶³ *Le Monde*, édition du 5 décembre 2009.

⁶⁴ Voir sur le site Géographie du fait religieux : <http://geographie-religions.com>.

parfaitement montré que l'un des arguments les plus fréquemment mobilisés était celui de l'incongruité architecturale. De tels lieux dans des villes britanniques relèveraient ainsi d'une forme d'absurdité spatiale, juxtaposant des objets géographiques n'appartenant pas aux mêmes aires culturelles (Gale et Naylor, 2002 ; Naylor et Ryan, 2002 ; Peach et Gale, 2003). Cette argumentation témoigne finalement d'une difficulté à penser la pluralité des cultures dans un même espace. Cette difficulté a été parfaitement mise en lumière par des anthropologues s'interrogeant sur le statut de leur discipline dans le contexte de mondialisation, marqué par la circulation sans précédent des cultures. En effet, un des présupposés de l'anthropologie fut pendant longtemps un « isomorphisme entre le lieu, l'espace et la culture (Gupta et Ferguson, 1992) », de sorte qu'il en est résulté une difficulté à penser la présence de plusieurs cultures en un même lieu. Gupta et Ferguson soulignent que : « un ensemble de problèmes soulevé par cette manière d'associer des cultures et des espaces réside dans la difficulté à rendre compte des différences culturelles en un même lieu (Gupta et Ferguson, 1992: 7) ». Dans les pays où les espaces urbains portent des marqueurs religieux inédits, tout se passe comme si l'espace devait perpétuer l'existence d'une homogénéité culturelle, alors même que la société s'est profondément transformée.

Les demandes nouvelles de la part des communautés religieuses, de même que les propos de ceux qui s'y opposent, obligent à s'interroger sur les modalités d'un aménagement urbain qui tienne compte de cette situation de diversité. Depuis le début des années 1990, un courant de réflexion a émergé dans le champ de l'aménagement urbain anglo-saxon: il s'agit du « multicultural planning » (« aménagement multiculturel »). Ce dernier est autant le résultat d'une réflexion théorique, que la nécessaire adaptation à une situation de fait. Cette situation inédite a suscité une abondante littérature traitant du nécessaire *aggiornamento* de l'aménagement urbain. Une telle refonte passe par la critique des principes de base de l'urbanisme moderne qui conçoit la planification comme étant fondée sur les principes d'efficacité, de pragmatisme, de fonctionnalité et d'ordre (Gagnon, 2005).

Si nous suivons Patsi Healey pour qui l'aménagement consiste à « organiser la coexistence dans un espace commun et partagé (Healey, 1997 : 3)», nous voyons aisément l'enjeu que peuvent représenter les lieux de culte. L'espace est commun, mais ses valeurs et ses usages varient selon les individus et les groupes. Dans le cas spécifique de la religion, l'enjeu est de permettre à chaque communauté de pouvoir exprimer son identité et pratiquer son culte dans les limites de ce qui est acceptable (ou « raisonnable ») par la société globale. Un des exemples largement travaillés par les chercheurs concerne la construction des mosquées dans des contextes où l'héritage culturel est majoritairement chrétien (Cesari, 2005 ; Gale, 2003 ; Naylor et Ryan, 2002). Ces travaux viennent tous répondre à la question posée par Leonie Sandercock :

« Que se passe-t-il quand des « étrangers » deviennent des voisins, quand des personnes immigrées, porteuses d'une culture différente, commencent à rendre visible leur présence dans des rues et des quartiers qui se vivaient jusqu'alors comme relativement homogènes (Sandercock, 2000 : 14)».

Léonie Sandercock formule ici une des questions importantes ayant émergé ces dernières années dans le champ de l'aménagement urbain, et propose une réflexion théorique et pratique originale sur les différentes implications de la diversité culturelle dans les espaces urbains, en termes d'aménagement. Au-delà de simples considérations techniques et pratiques, c'est plus largement une réflexion éthique qui a vu le jour sous la plume de certains aménageurs (Qadeer, 1997 ; Sandercock, 1998 et 2000), et le « multicultural planning » a trouvé un socle théorique chez les penseurs du multiculturalisme (Kymlicka, 1995 ; Taylor, 1994 ; Young, 1990), défini « comme un ensemble historique de programmes politiques, de débats intellectuels et d'expériences pratiques ayant pour fondement l'idée que les démocraties modernes doivent assurer la reconnaissance équitable des différentes cultures, en réformant leurs institutions et en donnant aux individus les moyens effectifs pour cultiver et transmettre leurs différences (Doytecheva, 2005 : 16) ». Leonie Sandercock (Sandercock, 2000) établit des liens étroits entre les considérations éthiques et la pratique de l'aménageur quand elle distingue quatre enjeux principaux concernant la diversité culturelle dans les espaces urbains :

- Les valeurs et les normes de la culture dominante sont généralement inscrites dans le cadre législatif de l'aménagement.
- Ces normes et valeurs de la culture dominante sont en plus inscrites dans les attitudes et les manières de faire des aménageurs.
- Le racisme et la xénophobie trouvent un canal d'expression localement au travers des aménagements concernant des minorités. Les cas les plus célèbres sont les controverses pour la construction de mosquées.
- Les aménageurs peuvent se trouver eux-mêmes en porte-à-faux avec des pratiques culturelles qui sont incompatibles avec leurs propres valeurs.

Chacun de ces quatre enjeux peut être lu à travers la question des lieux de culte minoritaires dans les espaces urbains. En effet, les lieux de culte des minorités culturelles mettent les aménageurs et les riverains face à une forme d'altérité qui ne s'exprime pas uniquement socialement, mais également spatialement. Comme le soulignait l'article de Jean-Paul Willaime, c'est cette seconde dimension qui fait particulièrement problème. Aussi, ces nouveaux aménagements conduisent les responsables en aménagement d'interroger ces autres cultures autant que la leur.

CONCLUSION DU CHAPITRE : LA PLURALITE RELIGIEUSE COMME ENJEU DE LA VILLE CONTEMPORAINE

La présence du fait religieux dans la ville apparaît sous la forme d'un paradoxe : la ville est parfois présentée comme le « tombeau de la religion », un espace de confusion et de dilution des repères, dans lequel le discours religieux n'est plus l'unique pourvoyeur de sens pour les individus. Pourtant, le religieux et l'urbain entretiennent des relations longues et complexes, au point que certains auteurs (Racine, 1993) lient le destin du premier à celui du second. Par ailleurs, il suffit de considérer l'histoire des grandes confessions religieuses pour voir qu'elles ont trouvé dans les villes des points d'appui majeurs dans leur processus d'expansion.

Parler aujourd'hui de civilisations urbaines dans le contexte des pays du Nord semble une évidence, tant les modes de vie urbains tendent à imprégner l'ensemble de la société, au point que ceux-ci touchent bien au-delà des espaces urbains *stricto sensu*. Si les théories de la sécularisation ont associé modernisation, urbanisation, et désaffiliation religieuse, les observateurs de la vie religieuse ne peuvent que faire le constat, non pas d'une disparition du fait religieux dans les espaces urbains, mais plus profondément de sa mutation. Cette mutation se fait tant au niveau des pratiques que des espaces. Si le citoyen avait autrefois une offre limitée en termes d'offre religieuse, le marché religieux s'est aujourd'hui largement ouvert, et les offres se sont multipliées, au point que le marché religieux s'apparente à un véritable hypermarché, dans lequel les individus se « bricolent » leurs propres systèmes de croyance (Hervieu-Léger, 1999). Sur ces processus de mutations internes des paysages religieux, se surimpose un phénomène important : la greffe de nouvelles expressions religieuses, d'abord perçues comme exotiques, mais qui tendent à participer du quotidien des espaces urbains contemporains. Cette présence durable de nouveaux cultes pose un certain nombre de question en termes de gestion urbaine et d'aménagement, et oblige les autorités à revoir leurs propres conceptions du fait religieux, souvent tributaires de leur propre héritage religieux.

Ces mutations du fait religieux ont été accompagnées de l'émergence de nouveaux espaces de la pratique : en effet, si les pratiques religieuses se sont transformées, et apparaissent désormais plus factionnées et éclatées (Hervieu-Léger, 1999), il en va de même pour les lieux du religieux dans les espaces urbains. Le fait religieux n'est plus seulement localisé dans des espaces identifiés comme tels, mais se diffuse dans des lieux inédits, parfois sous une forme très visible (les Journées Mondiales de la Jeunesse de Paris en 1997, par exemple), mais le plus souvent de manière discrète et à peine perceptible. Un des enjeux d'une Géographie du fait religieux en contexte urbain est précisément de localiser ces lieux et ces espaces, de les circonscrire et de les comprendre.

CHAPITRE 3 : GEOGRAPHIE ET VISIBILITE DES EGLISES EVANGELIQUES ET PENTECOTISTES A PARIS ET A MONTREAL

Les deux premiers chapitres ont été l'occasion d'explicitier la genèse et les évolutions de la Géographie du fait religieux, ainsi que de mettre en avant les relations entretenues entre la religion et les espaces urbains. Dans les lignes qui suivent, nous présentons plus spécifiquement deux rameaux issus de la Réforme protestante, aux contours complexes : les évangéliques et les pentecôtistes. Tout d'abord, nous insisterons sur les dynamiques spatiales de ces courants qui connaissent actuellement une forte progression à l'échelle du globe. Dans un second temps, nous exposerons plus en détail notre projet de recherche.

I. QUELQUES ELEMENTS HISTORIQUES

1. Les évangéliques : une histoire longue enracinée dans la Réforme

L'Historien André Encrevé insiste sur la multiplicité des Eglises évangéliques : « dans le monde protestant, le terme « évangélique » correspond à des réalités différentes selon les époques et les lieux (Encrevé, 1995 : 551) ». En effet, les Eglises évangéliques plongent leurs racines dans des époques et des espaces variés. Il faut donc infirmer l'idée répandue selon laquelle l'évangélisme serait états-unien et n'apparaîtrait qu'au XIX^{ème} siècle. Nous soulignons néanmoins qu'à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle, dans le monde anglo-saxon, le terme *evangelical* prend un sens particulier. C'est le début de la diffusion de l'*Evangelical movement*, dont l'apogée se situe entre 1780 et 1830 en Grande Bretagne :

« Il ne concerne pas une Eglise particulière, mais compte des adeptes aussi bien dans l'Eglise anglicane que chez les non conformistes et touche l'ensemble du monde protestant en Europe et aux Etats-Unis. Son point de départ n'est pas à proprement parler théologique car il concerne la question de la conversion personnelle et intérieure. Le chrétien « évangélique » éprouve l'horreur tragique du péché, mais également l'infinie miséricorde de Dieu et l'étendue de sa grâce que la conversion du cœur rend accessible. Cette insistance sur la foi individuelle et une certaine relativisation de l'appartenance confessionnelle (à l'intérieur de la famille protestante) vont rester les deux grandes caractéristiques du mouvement évangélique (Encrevé, 1995 : 551) »

Par la suite, le terme « évangélique » qualifie avant tout une attitude théologique, et « certains évangéliques se réclameront d'une stricte orthodoxie doctrinale, une partie affirmant même l'inerrance de la Bible (Encrevé, 1995 : 551) ». A partir de la moitié du XIX^{ème}

siècle et jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le terme d' « évangélique » est appliqué « au courant doctrinal qui luttait contre les innovations théologiques des libéraux (Encrevé, 1995 : 551) ». Christopher Sinclair voit un « moment évangélique » se mettre en place dans les années 1840, et courir jusqu'à aujourd'hui. L'évangélisme serait repérable « à travers sa double identité doctrinale et institutionnelle (Sinclair, 2002 : 13) ». Sur le plan de la doctrine,

« L'identité évangélique contemporaine (...) s'affirme dans la ligne de la Réforme protestante par l'accent mis sur la grâce, la foi et l'Écriture Sainte ; toujours marquée par le piétisme, elle se veut évangélisatrice et missionnaire, (...) elle s'oppose aux interprétations rationalistes du texte biblique et de la foi chrétienne (Sinclair, 2002 : 13) ».

Nous verrons que, dans le contexte français, la mise en place de la Fédération Évangélique de France (FEF) à la fin des années 1960 constitue une réaction à l'attitude de la Fédération Protestante de France (FPF), parfois jugée trop laxiste ou trop « libérale* », le terme étant pris en son sens théologique.

La difficulté à fournir une définition stricte des évangéliques tient en partie au fait qu'ils ne possèdent pas une source unique, mais ont été nourris par plusieurs phases de Réveils qui ont aussi bien marqué l'Europe que les États-Unis.

« Bien que ces Réveils ne constituent pas un mouvement religieux homogène, la plupart insistent sur l'autorité stricte de la Bible et la doctrine du sacrifice expiatoire du Christ. L'expérience religieuse est déterminante : la conversion du cœur et la réception émotionnelle de la justification se tiennent dans un rapport de simultanéité avec la régénération qui devient le moteur de la vie individuelle et communautaire des convertis (Gambarotto, 1995 : 1326) ».

A défaut de définition, nous pouvons ici reprendre les quatre éléments constitutifs de la foi évangélique présentés par l'historien David Bebbington (Bebbington, 1989) :

- La **conversion personnelle** : dans la perspective évangélique, on ne naît pas Chrétien (par héritage culturel ou familial), mais on le devient. La conversion constitue un élément central dans la vie du croyant. En effet, elle est une rencontre individuelle et déterminante avec Jésus. Cette conversion est bien une « nouvelle naissance » (d'où l'expression de *born again* utilisée dans le contexte de l'évangélisme américain), non pas une naissance biologique, mais une naissance dans l'Esprit⁶⁵. Dans ces conditions, nous comprenons pourquoi la littérature évangélique (livres, fascicules ou vidéos) donne une place de choix aux « récits de conversion », utiles à l'édification des autres Chrétiens, et devant convaincre les sceptiques. Ces récits possèdent une structure narrative ternaire immuable :

⁶⁵ Cela renvoie à l'épisode du Nouveau Testament où le Christ rencontre un notable appelé Nicodème : « En vérité, en vérité, je te le dis : à moins de naître de nouveau, nul ne peut voir le Royaume de Dieu » (Jean, 3 :3).

1. avant la conversion : les récits se complaisent à rapporter combien la vie était alors marquée par le péché sous toutes ces formes.
2. rencontre personnelle avec Jésus
3. après la conversion (changement radical de mode de vie).

La nécessité de la conversion personnelle explique que, dans les Eglises évangéliques (et également pentecôtistes), les enfants ne sont pas baptisés. En septembre 2007, nous avons ainsi assisté au baptême par immersion totale de près de 90 adultes, à l'Eglise *Charisma* (Saint-Denis). Pour l'occasion, un bassin avait été installé, suffisamment grand pour qu'un adulte puisse s'y plonger entièrement.

- **L'engagement personnel** : si la conversion constitue le pivot de la vie du Chrétien, le militantisme en est la conséquence la plus visible. En effet, le Chrétien se doit de participer activement aux activités de la communauté, qu'il s'agisse des réunions de prière ou de l'aide apportée à la vie de l'Eglise en fonction de ses compétences professionnelles, ou de l'annonce de l'Evangile. Cet engagement personnel possède des dimensions intra et extracommunautaires : il permet de renforcer les liens des membres les uns avec les autres, par le biais des activités, religieuses ou non, réalisées en commun. Par ailleurs, l'engagement personnel conduit à responsabiliser les membres : chacun a conscience de porter sur ses épaules une part de la communauté. Ceci constitue une différence fondamentale avec le Catholicisme où la distinction entre les fidèles et l'institution en tant que telle, est plus facilement opérée. Au contraire, chez les Evangéliques, les fidèles sont l'institution, celle-ci n'existant pas en dehors d'eux. Cette responsabilité possède des aspects très pratiques : les membres sont investis dans les activités de l'Eglise (au cours des entretiens avec les pasteurs, ces derniers insistent sur le fait que tous les fidèles avaient une tâche), et surtout, les fidèles participent financièrement par le biais de la dîme. Cette participation financière est d'autant plus importante que la plupart des communautés sont financièrement autosuffisantes. Cette autosuffisance s'inscrit plus largement dans la tradition typiquement protestante de l'indépendance des communautés.

La dimension extracommunautaire de l'engagement personnel est perceptible par le biais du travail d'évangélisation auquel tous les fidèles sont appelés. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point car il est fondamental : la croissance des communautés évangéliques et pentecôtistes se comprend au regard d'un intense travail de promotion par les fidèles eux-mêmes. Les pasteurs nous l'ont souvent répété : si chacun amène une personne de sa connaissance au culte, la croissance de la communauté est assurée.

- Le **Biblicisme** : par ce terme on désigne la conviction que toutes les vérités spirituelles sont présentes dans les pages de la Bible et que cette dernière constitue la source unique d'autorité (avant même l'institution). Le rapport au texte biblique n'est pas

uniforme dans l'ensemble du paysage protestant évangélique : si certains acceptent d'en faire une interprétation, d'autres au contraire, mettent l'accent sur la fidélité aux enseignements bibliques. Au cours de nos entretiens et discussions avec des pasteurs ou même des fidèles, la fidélité à la Bible s'est manifestée dans deux domaines : les questions morales et la science. Pour ce qui est des questions morales, nos interlocuteurs nous ont parfois rappelé qu'ils ne sauraient approuver l'homosexualité dans la mesure où celle-ci est contraire aux injonctions divines⁶⁶. Dans le domaine scientifique, nous avons été face à diverses formes de créationnismes, notamment la plus dure, estimant que la Terre a 6 000 ans et que Dieu a créé toute chose en 6 jours.

- Le *Crucicentrisme* qui fait de la crucifixion du Christ le moment charnière dans l'histoire de l'humanité. En effet, cet épisode est l'occasion pour chaque Chrétien de revenir sur son propre péché, racheté par la mort de Jésus sur la Croix. Le rôle accordé à cet épisode par les Chrétiens évangéliques s'est manifesté en 2004 avec le film *La Passion*⁶⁷, réalisé par Mel Gibson qui rencontra un certain succès auprès de ces derniers (Fath, 2005).

2. Les pentecôtistes : un succès mondial rapide

Si les mouvements évangéliques s'inscrivent dans le sillage historique de la Réforme, le Pentecôtisme s'enracine dans une phase de Réveil aux Etats-Unis, à la charnière du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle. Cette phase de Réveil se caractérise par une floraison de mouvements durant toute la seconde moitié du 19^{ème} siècle. Deux noms sont traditionnellement associés à l'essor du Pentecôtisme : celui de Charles Fox Parham (1873-1929), un prêcheur indépendant du Kentucky, et surtout celui de William Seymour (1870-1922), un prêcheur afro-américain. Ce dernier suivit les enseignements de Parham à Houston et fut convaincu de l'idée de « baptême dans l'Esprit », défendue par Parham.

Seymour fut invité comme pasteur dans une petite communauté afro-américaine à Los Angeles en 1906. Ses propos sur le parler en langue comme signe du baptême de l'Esprit furent très mal accueillis par une partie de la communauté, et il fut forcé d'improviser une nouvelle Eglise, qui se réunit d'abord dans le logement de Seymour. Face au succès de cette nouvelle assemblée, Seymour fut obligé de louer un nouveau local, au numéro 312 de la rue Azusa, un entrepôt qui avait été autrefois une église. C'est à partir de là que se propagea l'*Apostolic Faith Mission*, un mouvement originellement fondé par Charles Parham, mais dont la croissance est surtout due à la personnalité de Seymour. Le succès fut tel qu'en 1912, Los Angeles comptait au moins 12 communautés de ce type. Des centaines de visiteurs affluèrent de tous les continents pour recevoir le « baptême dans l'Esprit ».

⁶⁶ La condamnation de l'homosexualité est explicite, dans le Lévitique (18 : 22) : « Tu ne coucheras point avec un homme comme on couche avec une femme. C'est une abomination ».

⁶⁷ Rappelons que le film de Mel Gibson avait suscité une vive polémique, notamment à cause des scènes de flagellation du Christ particulièrement difficiles à supporter.

Beaucoup d'entre eux commencèrent des œuvres dans des villes américaines ou canadiennes (Anderson, 2004).

Le nom de Pentecôtisme renvoie à l'épisode de la Pentecôte, situé dans le Livre des Actes des Apôtres, à la fin du Nouveau Testament : alors que les apôtres sont réunis à Jérusalem, ils reçoivent l'Esprit Saint sous la forme de langue de feu et se mettent à parler en d'autres langues. Ce récit biblique se présente comme un condensé de la théologie pentecôtiste, en particulier par l'accent placé sur les dons de l'Esprit, « les miracles, les prodiges et les signes ». Une des caractéristiques la plus connue du Pentecôtisme est la pratique du « parler en langue », ou encore glossolalie* : il s'agit d'une forme de langage parlée par l'individu, inspiré par l'Esprit Saint. S'il ne s'agit pas d'une langue conventionnelle, les paroles peuvent néanmoins être traduites par une personne de l'assemblée, de manière à transmettre le message à tous. Le « parler en langues » constitue un des dons de l'Esprit, présentés dans la première épître de Paul aux Corinthiens⁶⁸.

Le Pentecôtisme s'est internationalisé en moins d'un siècle car, dès le départ, l'accent fut mis sur le travail de mission et d'évangélisation à l'étranger. Ceux qui venaient d'Europe pour recevoir le baptême des mains de Seymour, retournaient ensuite dans leur pays, avec la volonté de baptiser à leur tour. Par ailleurs, des missionnaires furent envoyés depuis l'église de la rue Azusa : vingt-cinq pays furent ainsi visités en moins de deux ans, notamment l'Inde, la Chine, le Japon, l'Angola ou l'Afrique du Sud. Les premiers pentecôtistes nord-américains étaient convaincus qu'ils avaient reçu le don de langues à travers le baptême dans l'Esprit, de manière à pouvoir évangéliser toutes les nations. Ainsi, Alfred et Lilian Garr, les premiers pasteurs blancs à avoir été baptisés dans l'église de la rue Azusa, pensaient avoir parlé en bengali, et quittèrent donc Los Angeles pour Calcutta, où ils arrivèrent en 1907 (Anderson, 2004). Si le mouvement né dans l'église de la rue Azusa est présenté comme le point de départ du pentecôtisme, il doit néanmoins être replacé dans un contexte général de Réveils locaux du même type à travers le monde : il y eut ainsi un « Réveil gallois » autour de 1904-1905, accompagné de près de 32 000 conversions, ou encore une « Pentecôte coréenne » autour de 1907-1908.

⁶⁸ Nous lisons ainsi : « Or, à chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune. En effet, à l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse ; à un autre, une parole de connaissance, selon le même Esprit ; à un autre, la foi, par le même Esprit ; à un autre, le don des guérisons, par le même Esprit ; à un autre, le don d'opérer des miracles ; à un autre la prophétie (1 Cor. 12 : 7-10).

II. LES DYNAMIQUES ACTUELLES : SUCCES DES FORMES NEO-CHARISMATIQUES ET NEO-PENTECOTISTES

1. Une présence mondialisée

Actuellement, ce sont les courants issus du Pentecôtisme qui rencontrent le plus de succès à l'échelle mondiale. Les auteurs de la *World Christian Encyclopedia* (Barrett *et al.*, 2001) estiment que les Chrétiens pentecôtistes et charismatiques étaient un peu moins de un million en 1900, contre 72 millions en 1970 et plus de 500 millions dans les années 2000. Une telle croissance explique que le Pentecôtisme soit souvent considéré comme la principale « success-story » religieuse dans le processus de mondialisation (Robbins, 2004). Le succès pentecôtiste à travers le monde a été souligné à plusieurs reprises (Bastian *et al.*, 2001 ; Corten, 2007 ; Droogers, 2001 ; Marshall-Fratani, 2007 ; Martin, 2001 ; Robbins, 2004), et les auteurs insistent sur deux points : la rapidité de l'expansion – le Pentecôtisme est en effet la seule tradition religieuse à avoir touché tous les continents en moins d'un siècle – et surtout, la rapide croissance de ces Eglises dans certains pays, notamment les pays du Sud. En Afrique,

« Le Nigeria est devenu l'un des principaux exportateurs du message pentecôtiste en Afrique, et même vers l'Amérique du Nord et l'Europe. Avant le renouveau des années 1970, la population pentecôtiste au Nigeria n'atteignait pas les 300 000 dans un pays de quelque 75 millions d'habitants, dont la moitié des Musulmans. Aujourd'hui, ceux qui se revendiquent *born again* sont plus de 40 millions, pour une population d'environ 120 millions d'habitants (Marshall-Fratani, 2007 : 197-198) ».

Les télévangélistes* du monde entier se pressent d'ailleurs au Nigeria. Un des plus célèbres dans l'Afrique anglophone, l'allemand Reinhard Bonnke⁶⁹, rassemble aisément plusieurs millions de personnes lors de ces grandes « Croisades* de Feu⁷⁰ ».

De tous les pays, le Brésil est sans doute l'un de ceux qui incarne le mieux cette « explosion des pentecôtismes » dont parle Ruth Marshall (Marshall-Fratani, 2007). Une enquête, conduite à Rio de Janeiro, a ainsi montré que plus de 60% des communautés chrétiennes de la ville étaient pentecôtistes (Anderson, 2004). Le pentecôtisme a touché le Brésil dès 1910 par le biais du travail d'évangélisation de l'Américain d'origine italienne, Luigi Francescon, qui commença par répandre le « baptême dans l'Esprit » auprès des Italiens établis en

⁶⁹ Né en 1940, d'un père pasteur pentecôtiste, Reinhard Bonnke commence son travail missionnaire au Lesotho entre 1967 et 1974. A cette date, il reçoit un appel pour « l'Afrique entière », avec l'assurance que « l'Afrique doit être sauvée ». Sa première croisade de guérison se tient au Botswana en 1975 : elle débuta devant une petite assistance, et s'acheva devant une foule de plus de 10 000 personnes. Le succès de Bonnke tient en partie aux nombreux témoignages de miracles accompagnant ses « Croisades de feu » (Burgess *et al.*, 2001).

⁷⁰ Pour prendre toute la mesure des « Croisades de feu » de Bonnke, il est nécessaire de visionner une des nombreuses vidéos, disponibles sur les plates-formes comme youtube ou dailymotion. Par exemple celle-ci : <http://www.youtube.com/watch?v=BDSyYu-Ev5c&feature=related>. Visionnée le 5 juin 2010.

Argentine. C'est au Brésil qu'il rencontra le plus de succès, notamment à Sao Paulo. Ce travail missionnaire conduisit à la création d'une véritable dénomination*, la *Congregacioni Christiani*, qui proposa à partir de 1935 des services religieux en portugais (Anderson, 2004).

Actuellement, une des Eglises les plus fameuses, est l'*Igreja Universal do Reino*, l'*Eglise Universelle du Royaume de Dieu*, fondée à Rio de Janeiro en 1977 par Edir Macedo. Au début des années 1990, elle était l'Eglise brésilienne qui connaissait la croissance la plus importante, avec 1000 communautés dans l'ensemble du pays, plus d'un million de fidèles, une chaîne de télévision, environ 30 stations de radio, et un journal. A Rio, l'Eglise possède une « cathédrale de la Foi », dans laquelle peuvent prendre place plus de 10 000 personnes.

Le point commun entre l'organisation de Reinhard Bonnke et l'*Eglise Universelle du Royaume de Dieu*, est qu'elles appartiennent toutes deux à une forme de Pentecôtisme qualifiée de néo-pentecôtisme. Le néo-pentecôtisme s'inscrit dans une chronologie à trois temps, proposée par le théologien évangélique américain Charles Peter Wagner (Wagner, 1988). Ce dernier parle de « trois vagues du Saint-Esprit ». Cette périodisation a été par la suite reprise par les chercheurs (Freston, 1995 ; Barrett *et al.*, 2001) et se présente comme suit :

- La première phase (« Réveil pentecôtiste » de la rue Azusa) se produisit dans les premières années du 20^{ème} siècle et donna naissance aux grandes organisations pentecôtistes actuelles comme les *Assemblies of God*, *Assemblées de Dieu* ou la *Four Square Church*, l'*Eglise aux quatre Angles*⁷¹.

- La seconde phase (« Réveil Charismatique ») survient dans les années 1950 et a pour particularité d'avoir également touché les Eglises protestantes traditionnelles, ainsi que l'Eglise catholique.

- La dernière phase (« Réveil néocharismatique et néopentecôtiste ») débute à la fin des années 1970 et se prolonge jusqu'à aujourd'hui. Ce sont les organisations issues de cette dernière phase qui connaissent la croissance la plus importante. Ainsi, sur environ 523 millions de pentecôtistes à l'échelle du globe, 65 millions appartiennent à des églises pentecôtistes traditionnelles, 175 millions sont charismatiques et près de 300 millions de personnes font partie d'églises relevant de la 3^{ème} phase⁷².

⁷¹ L'*International Church of the Foursquare Gospel* fut fondée en 1927 par une femme, aussi célèbre que controversée : Aimee Semple McPherson (1890-1944). L'expression « évangile aux quatre angles » constitue un condensé de la théologie de McPherson : « Jésus sauve, Jésus baptise dans le Saint-Esprit, Jésus guérit et Jésus revient ».

⁷² Ces données issues de l'imposant travail de recherche coordonné par David Barrett constituent une analyse générale de la situation du Christianisme à l'échelle mondiale, pays par pays. Sur la question des mouvements pentecôtistes et charismatiques, l'ouvrage de Barrett diffère d'autres auteurs. Par exemple Patrick Johnstone et Jason Mandryk (*Operation World : 21st Century edition*) ne tiennent pas compte des mouvements indépendants.

Les Eglises appartenant à ces trois différentes phases poursuivent leur croissance. On estime ainsi que ces églises de la tendance pentecôtiste et charismatique gagnent chaque année près de 9 millions de membres, soit 25 000 par jour (Barrett *et al.*, 2001)⁷³. Il est nécessaire de préciser que cette croissance ne se fait pas de manière homogène mais se concentre dans certains territoires, notamment dans les pays du Sud (principalement en Afrique et en Amérique Latine), mais également en Corée du Sud qui possède la plus grande *megachurch** au monde, la *Yoido Full Gospel Church* à Séoul, fondée à la fin des années 1950 par le pasteur David Yonggi Cho. L'Eglise revendique actuellement plus de 700 000 membres.

2. Du local au global, du territoire au réseau : des Eglises face à la mondialisation

Les églises évangéliques et pentecôtistes se sont historiquement structurées en grandes organisations, ou grandes dénominations⁷⁴, possédant des contours relativement nets. La nouveauté du 20^{ème} siècle, nouveauté surtout vraie dans le champ charismatique et pentecôtiste, concerne la multiplication des tendances et des organisations, et l'émergence d'Eglises indépendantes au rayonnement parfois très local. Ainsi, il existe aujourd'hui plus de 18 000 réseaux et dénominations néo-charismatiques (Barrett *et al.*, 2001). Cet éclatement organisationnel invite à considérer les évangéliques et les pentecôtistes dans l'articulation entre global et local. D'un côté, il existe des organisations puissantes, s'appuyant sur des réseaux bien structurés, et implantées localement, de l'autre, nous observons de petites assemblées, avec un pasteur-fondateur à leur tête. Il arrive qu'une église au départ locale essaime dans son propre pays, puis à l'étranger : il s'agit alors d'Eglises transnationales*. Cette dynamique est particulièrement nette dans le cas des Eglises africaines dont la diffusion suit de près les flux migratoires internationaux. Ainsi, des Eglises comme la *Deeper Christian Life Ministry*, la *Redeemed Christian Church of God*, ou encore la *Mountain of Fire and Miracle Ministries*, se sont largement internationalisées à la faveur des migrations depuis le Nigeria ou le Ghana, en direction des pays du Nord.

Ces éléments montrent comment les thèmes de la mondialisation et de la transnationalisation du religieux (Ebaugh et Saltzmann, 2002 ; Olson et Silvey, 2006) sont au cœur des travaux sur les évangéliques et les pentecôtistes. La diffusion de pratiques religieuses à l'échelle globale ne constitue pas en soi une nouveauté (que l'on pense seulement au Catholicisme). Ce qui est nouveau, en revanche, réside davantage dans les

⁷³ Les chiffres indiqués ici sont tirés de la *World Christian Encyclopedia* (Barrett *et al.*, 2001). Cette encyclopédie constitue une référence dans l'étude du Christianisme à l'échelle mondiale.

⁷⁴ Une dénomination désigne une structure proche du type wébérien de l'Eglise, mais qui ne prétend pas au monopole des biens du salut ou à une sacralité propre. Organisée en réseaux d'assemblées, la dénomination s'inscrit de plain-pied dans une dynamique de pluralisme et de compétition des offres religieuses (Fath, 2005).

types de liens qui se mettent en place à l'échelle globale. Grâce à des moyens de circulation et de communication efficaces et démocratisés, des liens étroits et durables se structurent et se maintiennent dans le temps. Cela signifie qu'une communauté religieuse en Europe ou en Amérique du Nord peut facilement conserver des liens avec sa communauté locale d'origine. Celle-ci devient alors une sorte d'espace de référence pour l'ensemble des communautés à travers le monde (chapitre 8).

A l'autre bout du spectre, il est nécessaire de prêter une attention particulière aux espaces locaux et à la manière dont les églises sont ancrées localement. En effet, la « véritable compréhension de la mondialisation ne se fait que dans la mesure où nous tenons compte des lieux, des gens et des moments aux travers desquels le « global » est mis en pratique (Howell, 2003: 233) ». Cette recomposition locale du religieux mondialisé s'observe localement de deux manières : par des églises regroupant principalement des personnes issues de l'immigration et par des églises créées à l'étranger et aujourd'hui présentes sur tous les continents. C'est le cas par exemple de la *Church of Pentecost*, créée au Ghana dans les années 1970 par un professeur d'Université et actuellement présente partout où il y a des personnes d'origine ghanéenne (Fancello, 2006).

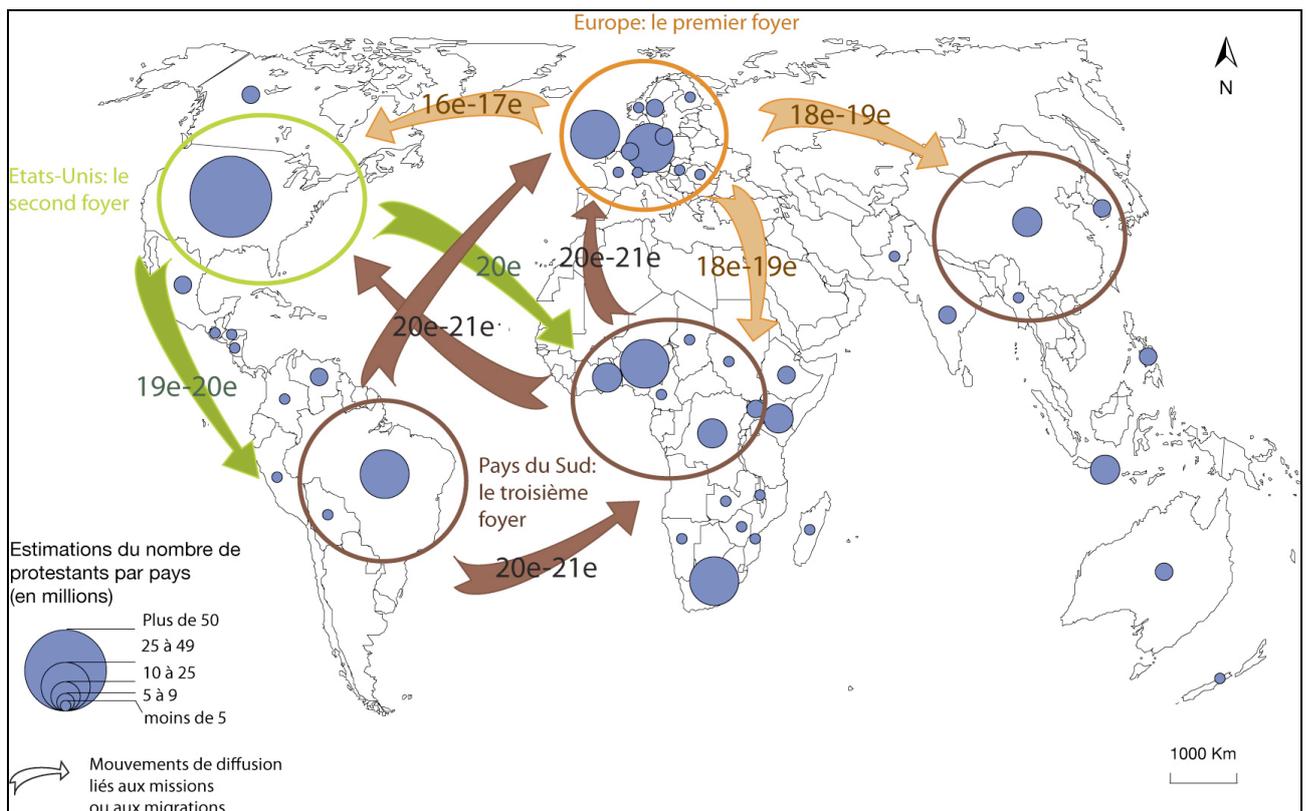


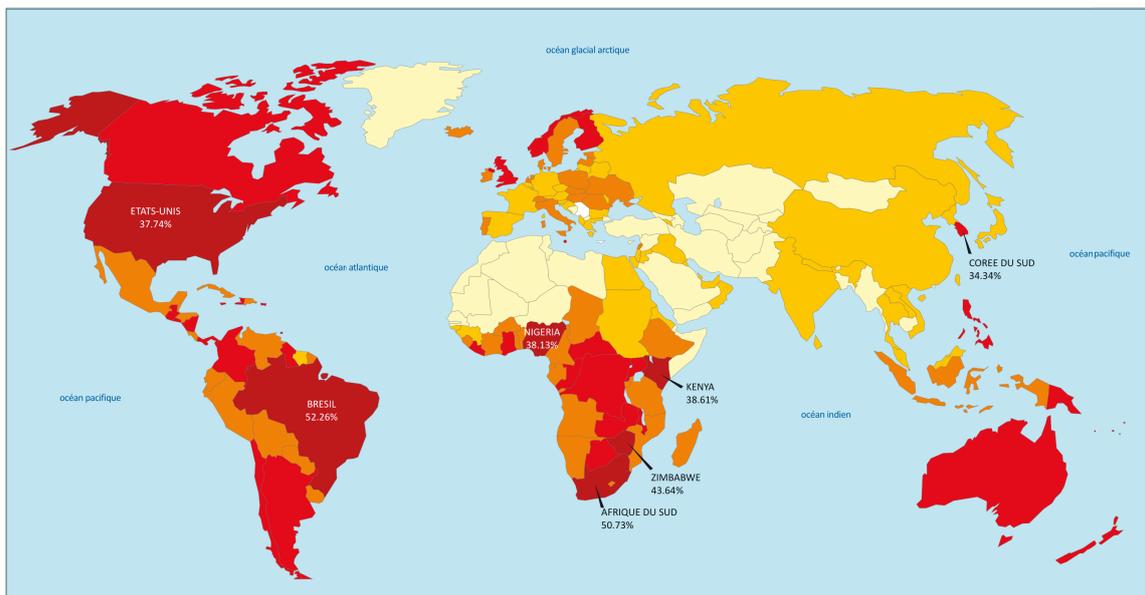
Figure 2 : La diffusion du Protestantisme dans le monde et le déplacement de son centre de gravité
(Conception et réalisation, FD, juin 2009)

La carte ci-dessus montre les dynamiques protestantes à travers l'Histoire. Elle permet de mettre en évidence un phénomène de déplacement de son centre de gravité. S'il se situait jusque dans la première moitié du 20^{ème} siècle dans les pays du Nord, depuis les années 1950, nous observons une montée en puissance du Christianisme du Sud, souligné par de nombreux auteurs, en particulier par l'historien américain Philipp Jenkins (Jenkins, 2002). Précisons que ces trois pôles ne sont pas exclusifs, de sorte que, si le Christianisme du Sud monte en puissance, cela ne signifie pas que les deux autres pôles disparaissent. Au contraire, ils sont en cours de reconfiguration du fait même du Christianisme du Sud, implanté dans les pays du Nord par le biais des mouvements migratoires. Parmi les pôles émergents évangéliques et pentecôtistes, trois pays ressortent particulièrement par leur dynamisme : le Brésil, le Nigeria, et également la Corée du Sud.

La carte ci-dessous (figure 3) a été réalisée à partir des données par pays proposées par la *World Christian Encyclopedia* (Barrett *et al.*, 2001). Elle fait apparaître la part des Evangéliques, des Pentecôtistes et des Charismatiques, dans chaque pays, en fonction de la population totale. Le mode de discrétisation retenu insiste sur les extrêmes, permettant ainsi de faire ressortir les pays possédant de forts taux de Chrétiens évangéliques, pentecôtistes et charismatiques, de même que les pays en comportant peu. Pour cette seconde catégorie, nous retrouvons sans grande surprise les pays musulmans, appartenant à la « Fenêtre 10/40 » (« 10/40 window »), chère à certains courants religieux. Comme l'explique le théologien Charles Peter Wagner, il s'agit d'un « rectangle sur la carte du monde qui se situe entre les 10^e et 40^e degrés de latitude nord, qui s'étend de l'Afrique du Nord jusqu'au Japon et aux Philippines. Plus de 90% des peuples les moins évangélisés vivent dans cette zone (Wagner, 1996 : 24)».

Les auteurs de l'ouvrage de référence qu'est l'*International Dictionary of Pentecostal and Charismatic movements* (Burgess *et al.*, 2002) insistent sur la croissance très rapide des Eglises Pentecôtistes et charismatiques, en particulier celles qui appartiennent à la « Troisième vague* ». Les chiffres donnés pour les continents africains et sud-américains témoignent de cette forte croissance. S'il y avait 17 millions de pentecôtistes et de charismatiques en Afrique au début des années 1970, ils étaient au début des années 2000, plus de 120 millions. En Amérique latine, ils étaient environ 12 millions en 1970, et plus de 140 millions en 2000 (Burgess *et al.*, 2002).

La présence évangélique et pentecôtiste dans le monde



Part des pentecôtistes et des évangéliques/charismatiques dans la population totale de chaque pays (en 2001)

- de 36 à 54%
- de 20 à 36.9%
- de 5 à 19.9%
- de 1 à 4.9%
- de 0 à 0.9%
- Absence d'information

Sources :
 Données pentecôtistes et évangéliques/charismatiques : Lee Barrett et al., World christian encyclopedia, 2001.
 Données démographiques : World Population Prospects, The 2008 Revision, United Nations Population Division.
 Fait avec Phlcarto * 26/09/2010 * <http://phlcarto.free.fr>
 Mode de discrétisation : G6

Figure 3: La présence pentecôtiste et évangélique dans le monde

III. DES EGLISES DANS LES ESPACES URBAINS

1. La ville, espace de prédilection

Nous avons montré dans le chapitre précédent que la ville industrielle et post-industrielle est, dans le domaine de la pratique religieuse, particulièrement ambiguë : elle peut être à la fois l'espace du dépérissement de la pratique, et l'espace de mobilisation des ressources disponibles en vue d'un travail missionnaire. L'ambiguïté des espaces urbains sur laquelle nous avons insistée constitue un véritable lieu commun de la littérature chrétienne évangélique : la ville y est montrée à la fois comme un espace de perdition et de rédemption. Cette ambiguïté est au cœur même de la Bible, qui est fondamentalement un livre urbain (Linthicum, 1991), dans lequel les villes sont omniprésentes. C'est pourquoi, les auteurs chrétiens traitant de la ville dans une perspective théologique, commencent par consulter les textes bibliques (Bakke, 1994 ; Dawson, 1991 ; Linthicum, 1991). En effet, la Bible fourmille de références à des villes : Rome, Alexandrie, Jérusalem, Ninive, Thèbes, Corinthe, etc. Robert C. Linthicum revient sur la dualité de la figure de la ville dans le texte biblique : elle est à la fois Babylone, la ville du péché, et la Jérusalem Céleste de l'Apocalypse⁷⁵. Pour le théologien, cette dualité tient au fait que « le monde est un champ de bataille. La plus grande bataille se joue au cœur même de nos villes : elle oppose Dieu et Satan (Linthicum, 1991 : 23) ». L'évangéliste* John Dawson, souligne, dans un ouvrage fameux de la littérature néo-pentecôtiste : « De nombreux chrétiens pensent que les villes sont des endroits mauvais par nature. Si on leur posait clairement la question, ils répondraient que la ville est une malédiction, et non une bénédiction. Ce n'est pas le point de vue de Dieu. Après tout, l'histoire humaine commence dans un jardin et se termine dans une ville (Dawson, 1991 : 25) ».

Si les auteurs en sciences sociales ont pu mettre l'accent sur les menaces que la civilisation urbaine pouvait faire peser sur le religieux, la littérature insiste actuellement davantage sur les innovations que des groupes religieux proposent pour relever le défi de l'urbain. Cette relation entre la condition urbaine et les pratiques religieuses est d'autant plus importante dans les cas évangélique et pentecôtiste, que ce sont des mouvements fondamentalement urbains. Un des cas emblématiques de cette « religion urbaine » est celui de l'*Armée du Salut*, née à Londres dans les années 1880, et dont le principal souci, était d'assurer une présence sociale et religieuse auprès des classes ouvrières urbaines. Plus proche de nous,

⁷⁵ Nous lisons dans l'Apocalypse de Jean, 21 : 10-11 : « Pui un des sept anges (...) me transporta en esprit sur une grande et haute montagne. Et il me montra la grande ville, la Sainte Jérusalem, qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, ayant la gloire de Dieu ».

l' « explosion des pentecôtismes » s'est largement appuyée sur les ressources humaines et logistiques des grands centres urbains, en Amérique Latine et en Afrique, notamment (Anderson, 2004). Au Nigeria, des Eglises, à l'origine locales, devenues par la suite transnationales, ont vu le jour dans le contexte urbain et universitaire de Lagos. Faisant usage d'un langage utilisé en Géographie économique, nous pourrions dire que les centres urbains offrent un certain nombre d'avantages comparatifs (infrastructure de transports, locaux, espaces publics, etc.) que les communautés évangéliques et pentecôtistes savent parfaitement exploiter. A un niveau davantage idéologique, les auteurs ont montré une « adéquation entre le discours moral de ces Eglises et celui du Fonds Monétaire International (FMI) (Dorier-Apprill et Ziavoula, 2005 : 136) » qui s'exprime tout particulièrement dans le cadre urbain. Dans le contexte de Brazaville, Elisabeth Dorier-Apprill et Robert Ziavoula ont mis en évidence comment les Eglises pentecôtistes relayaient la doctrine libérale en insistant sur la valorisation de l'individu, en même temps que sur une forme de responsabilisation individuelle, qui trouve son cadre expressif dans la « théologie de la prospérité* » (Dorier-Apprill et Ziavoula, 2005). David Martin avait mis l'accent sur un processus identique en Amérique Latine, montrant comment les Eglises pentecôtistes ont largement participé au travail d'adaptation des populations aux nouvelles formes de travail issues du capitalisme libéral (Martin, 1993 et 2002).

Afin de répondre au mieux aux défis des villes contemporaines, les protestants évangéliques et pentecôtistes se caractérisent par une réflexion particulièrement poussée sur les moyens les plus efficaces pour mener à bien le travail de mission dans les espaces urbains. Ils ne sont évidemment pas les seuls à faire ce travail⁷⁶ (le duo Le Bras-Boulard témoigne parfaitement du souci de l'Eglise catholique dès les années 1950 de repenser sa propre présence dans les espaces urbains), mais ces derniers y introduisent une dimension nouvelle, notamment par la volonté de faire coïncider l'offre religieuse avec la culture urbaine contemporaine⁷⁷. Le théologien américain Robert C. Linthicum rapporte que, lors d'un séminaire au cours de sa formation, un professeur fit écouter à la classe des prêches audio de plusieurs prédicateurs fameux de l'époque. Le professeur demanda alors au groupe quel était le point commun entre ces évangélistes. Après un temps de silence, un des étudiants répondit : « la qualité commune à tous ces hommes est leur capacité à exprimer les vérités anciennes de l'évangile, mais dans des formes radicalement nouvelles et innovantes (Linthicum, 1991 : 81) ». Cette anecdote résume parfaitement ce qui fait l'intérêt d'étudier ces Eglises : leur étonnante capacité à s'adapter à tous les milieux sociaux et géographiques.

⁷⁶ Dans le paysage chrétien, les Eglises confrontées à une crise des effectifs, en particulier en milieu urbain, ne peuvent faire l'économie d'un questionnement sur les manières de mener aux mieux leurs activités.

⁷⁷ Ce souci de « coller » à la culture de l'époque explique que les Eglises évangéliques et pentecôtistes soient les groupes religieux les plus présents sur Internet (voir le chapitre 8).

Un autre exemple contemporain de ce travail permanent d'*aggiornamento* des Eglises évangéliques et pentecôtistes, est le courant connu sous le nom d'« Eglises émergentes » (« *emerging Churches* »), courant surtout anglais et américain, qui commence à faire parler de lui dans le monde francophone. Sous cette expression quelque peu obscure, nous trouvons un ensemble de considérations théoriques et d'expérimentations pratiques, proposées par des Eglises, convaincues que la culture urbaine contemporaine invite à repenser radicalement le modèle traditionnel de l'Eglise. Ainsi, les « Eglises émergentes » peuvent se définir comme « des communautés qui se comportent à la manière du Christ au sein des cultures postmodernes (Gibbs et Bolger, 2006 : 44) ». Un pasteur de Manchester expliquait ainsi : « Pour moi, l'« Eglise émergente » est tout simplement une Eglise qui est enracinée dans le contexte émergent et qui expérimentent des manières de louer, d'effectuer un travail de mission, et d'élaborer une communauté, au sein de ce contexte (cité par Gibbs et Bolger, 2006 : 42) ». Si le courant des « Eglises émergentes » est loin d'être dominant dans le paysage chrétien, il témoigne en tout cas d'un effort constant des Eglises évangéliques et pentecôtistes pour être au plus proche des transformations culturelles et d'en tirer les conséquences qui s'imposent pour leur propre travail religieux. A Montréal, nous avons eu l'occasion de rencontrer un pasteur dont la petite communauté ne se réunissait pas dans ce qu'il est convenu d'appeler un lieu de culte, mais se retrouvait tous les dimanches soir pour une étude biblique, dans... un café *Starbucks* ! Cet exemple montre assez bien comment les communautés évangéliques et pentecôtistes parviennent à renverser le postulat selon lequel la ville contemporaine est un espace sécularisé, duquel le religieux a été rejeté et contenu dans des lieux circonscrits. Au contraire, les communautés étudiées investissent l'espace sécularisé, par le biais d'un processus de « réenchancement ».

2. La ville comme scène des défis évangéliques et pentecôtistes

Non seulement, les Chrétiens évangéliques et pentecôtistes réfléchissent aux meilleurs moyens de s'adapter à la culture et aux espaces urbains, mais certains d'entre eux font de la ville la frontière ultime du travail missionnaire. Si Linthicum parle de la ville comme un champ de bataille entre Dieu et Satan, une telle affirmation a été prise au pied de la lettre par un courant théologique développé dans des groupes néo-pentecôtistes et néo-charismatiques : la « cartographie spirituelle » (« *spiritual mapping* »). Cette cartographie d'un genre particulier émerge à la toute fin des années 1980⁷⁸ et au début des années 1990. Elle est théorisée par des auteurs comme Charles Peter Wagner, Charles H. Kraft, George Otis Jr., ou encore John Dawson. Ce dernier publie En 1989, un ouvrage qui a fait date : *Taking our*

⁷⁸ L'année 1989 est marquée par la publication de deux ouvrages importants : *Christianity with Power* de Charles H. Kraft et *Taking our cities for God* de John Dawson.

cities for God : how to break spiritual strongholds, traduit dès 1991 en français, sous le titre: *Conquérir nos villes pour Dieu*. Le sous-titre qui a disparu lors de l'opération de traduction, se traduit ainsi : « Comment briser les forteresses spirituelles ». L'ensemble de l'ouvrage est « construit autour de cette notion de « forteresse spirituelle » géographique, combinant le combat spirituel et la conviction qu'il existe des êtres supra individuels contrôlant des espaces et des territoires (Holvast, 2005 : 62) ».

L'expression « cartographie spirituelle » est utilisée pour la première fois en 1990 dans un ouvrage, devenu un classique de la littérature néo pentecôtiste: *The last of the giants*, de George Otis Jr. Ce dernier définit la « cartographie spirituelle » comme « la volonté de superposer notre compréhension des influences et des événements spirituels aux circonstances du monde matériel ». Dit de manière plus simple, la « cartographie spirituelle » doit permettre de « discerner ce qui se dissimule sous la surface du monde matériel (Otis, 1991 : 32)», à savoir un jeu de forces entre Dieu et des « puissances maléfiques ». Le postulat de départ sous-entend que le travail missionnaire en milieu urbain est rendu difficile car des « forces démoniaques » s'y logent. Ces forces sont le résultat de l'histoire de la ville, des activités qui ont fait sa fortune et de ses dynamiques contemporaines. Par exemple, l'évangélisation dans un quartier de prostitution sera confrontée à « l'esprit de luxure ». Les Chrétiens ont donc pour mission d'assiéger ces « forteresses spirituelles » avant de pouvoir entreprendre le travail missionnaire. S'il est question d'une « cartographie spirituelle », c'est qu'il est demandé aux Chrétiens d'établir la carte des « esprits » en présence, comme travail préparatoire. Un évangéliste argentin soulignait ainsi :

« La cartographie spirituelle consiste en un travail de recherche associé à la révélation divine, et aux preuves confirmatives. Son objectif est de fournir des données complètes et exactes sur l'identité, les stratégies et les méthodes utilisées par les forces spirituelles des ténèbres pour influencer les gens et les Eglises d'une région donnée (...). La cartographie spirituelle est comparable aux services de renseignements d'une armée. Elle nous permet de passer les lignes ennemies pour découvrir les plans et fortifications (Lorenzo, 1998 : 177)».

Le même évangéliste raconte comment, il a établi la « carte spirituelle » de la ville de La Plata en Argentine, et mis à jour une symbolique « satanique » dans le plan de la ville : « Le 6 est un chiffre important dans l'occultisme ; des places sont implantées toutes les 6 rues. Le chiffre 666 est clairement affiché sur de nombreux bâtiments publics (Lorenzo, 1998 : 184) ».

La « cartographie spirituelle » montre parfaitement comment l'espace urbain constitue un enjeu majeur pour certains courants néo-pentecôtistes. Lors de notre recherche, nous en avons retrouvé des traces à l'occasion de la *Marche pour Jésus*, dont il a été question en introduction. Voici un extrait du texte de présentation de l'édition 2009 :

« Nous partirons de La place Denfert-Rochereau, ancienne place d'Enfer, car elle donnait accès aux catacombes de Paris. Elle était la porte d'entrée de Paris

avant 1870. De là, fut donné l'ordre de l'insurrection de 1944 face aux allemands, de là se répandirent les chars Leclerc venus libérer Paris. Nous prenons ensuite le boulevard Raspail, ce chimiste membre d'une société secrète révolutionnaire, avec sa célèbre citation « A la science, unique religion de l'avenir ». Nous passerons sous la tour Montparnasse. La plus haute tour de Paris, (210 m), de sinistre réputation, à cause de sa couleur noire, est aussi la plus haute tour de France. Appelée Babel, en novembre 2008, un vote effectué en ligne la place en deuxième position des édifices les plus laids du monde, juste derrière l'hôtel de ville de Boston. Le Mont Parnasse, particulièrement vénéré dans l'Antiquité, était consacré à la fois au dieu Apollon et aux neuf Muses, dont il était l'une des deux résidences dans la Grèce antique. Puis la Place de Catalogne commandée par le président Valéry Giscard d'Estaing dans un style néo-classique (franc-maçon). Bâtiments faits pour écraser, pour que le peuple se sente tout petit face à l'Etat, avec des colonnes⁷⁹ ».

Nous avons reproduit un large extrait de ce texte car il témoigne parfaitement de l'« imaginaire géographique » des organisateurs de la Marche pour Jésus. Le géographe Bernard Debarbieux définit l'« imaginaire géographique » comme l'« ensemble d'« images mentales » en relation qui confèrent, pour un individu ou un groupe, une signification et une cohérence à la localisation, à la distribution, à l'interaction de phénomènes dans l'espace. L'imaginaire contribue à organiser les conceptions, les perceptions et les pratiques spatiales (Debarbieux, 2003 : 489) ». Les pratiques de la « cartographie spirituelle » montrent que l'espace urbain n'est pas uniquement un espace physique investi par les Eglises évangéliques et pentecôtistes, mais qu'il est également un espace construit mentalement, par un ensemble de représentations issues de croyances religieuses. Ici, les lieux traversés par la « Marche pour Jésus » ne sont pas neutres, ils possèdent une « puissance spirituelle » du fait de leur histoire, de leur nom ou de leur symbolique. Nous y retrouvons par exemple un élément récurrent de la littérature néo-pentecôtiste : la dénonciation du rôle des francs-maçons⁸⁰ dans l'élaboration des plans de ville ou dans la réalisation de certains bâtiments.

IV. LE PROJET DE RECHERCHE

1. Une problématique articulée autour de la notion de « visibilité »

Un constat ressort des travaux des chercheurs, et ce, quels que soient les pays : les évangéliques et les pentecôtistes sont actuellement les groupes religieux qui connaissent la croissance la plus importante à l'échelle de la planète. Dans les villes des pays du Nord,

⁷⁹ Ce texte, trouvé sur le site Internet de la « Marche pour Jésus », <http://www.mpjf.org>, n'était plus disponible en mars 2010 quand nous avons consulté à nouveau le site.

⁸⁰ Ces derniers sont ainsi définis par un évangéliste argentin comme : « Une société secrète occulte, au service de Satan et des puissances démoniaques. Les francs-maçons utilisent tous les moyens pour étendre leur emprise sur les affaires humaines (Lorenzo, 1993 : 188) ».

cette croissance, est en partie le résultat de l'installation de populations immigrées. Malgré cette croissance largement soulignée, les communautés évangéliques et pentecôtistes demeurent encore peu visibles dans les espaces urbains des métropoles du Nord, au point qu'il existe une sorte de paradoxe entre la forte croissance de ces communautés et le peu de visibilité dont elles disposent à ce jour. Si nous mettons cette situation en perspective avec celle des communautés musulmanes, nous constatons qu'il leur est précisément reproché le contraire : se rendre trop visibles dans les espaces urbains à travers leurs lieux de culte.

Au cours des deux chapitres précédents, il a été question à plusieurs reprises de « visibilité », à propos des signes venant rappeler la présence de tel ou tel groupe religieux. La visibilité des communautés opère notamment par le biais des lieux de culte qui sont bien des messages adressés à la société (Willaime, 2007). Une autre notion surgit dans le sillage de la « visibilité » : celle de « matérialité ». En effet, les signes visibles de la présence religieuse dans l'espace sont le fait de dispositifs spatiaux matériels, plus ou moins durables : un lieu de culte offrant des signes religieux évidents à la vue de tous, représente le versant durable de la matérialité du religieux ; au contraire, un événement ponctuel comme un office religieux en plein air, constitue bien un signe, mais un signe temporaire.

Ces deux notions, « visibilité » et « matérialité », sont articulées ensemble par le géographe Michel Lussault quand il propose une entrée « visibilité (régime de) » dans le *Dictionnaire de Géographie et de l'espace des sociétés*, dont il a assuré la direction avec Jacques Lévy. Le point de départ de Michel Lussault est que : « L'idée d'un objet social non spatial (...) est, plus encore qu'une abstraction, une aporie (Lussault, 2003a : 997). Par là, le géographe souligne une relation consubstantielle entre le social et le spatial, l'un n'allant pas sans l'autre. Ainsi, « toute la société est dans et avec l'espace (ibid..) ». C'est précisément pour cette raison que « par leurs spatialités, d'une variété infinie, les substances sociales deviennent visibles, leur existence au sein de la société se cristallise. Parler d'espace, c'est évoquer *le régime de visibilité*⁸¹ des substances sociales (ibid.) ». Autrement dit, l'espace est en quelque sorte du social cristallisé ou solidifié. Pour autant, si les substances sociales se cristallisent dans l'espace, et produisent des espaces spécifiques, la relation fonctionne également dans le sens inverse : les structures de l'espace modifient à leur tour les substances sociales. Nous retrouvons ici la relation dialectique, entre la société et l'espace, proposée par Henri Lefèbvre (Lefèbvre, 1974). Comme le souligne Michel Lussault à propos de l'action politique : « le besoin de rendre visible l'action légitime sur l'espace légitime pousse à instrumentaliser sans cesse l'espace matériel : celui-ci, bien plus que la seule action sur le social, la culture, etc., est immédiatement signifiant des actes entrepris (ibid.) ».

⁸¹ Souligné par l'auteur.

Ce petit détour théorique montre que vouloir traiter de la visibilité des communautés évangéliques et pentecôtistes dans les espaces urbains parisiens et montréalais va plus loin que le simple constat de la présence de lieux de culte. Parler du, ou des, « régime(s) de visibilité » de ces communautés, revient plus largement à interroger les stratégies mises en œuvre pour exister dans l'espace, et donc, dans la société. Commentant les réflexions de Michel Lussault, la géographe Christine Chivallon fait remarquer que l'usage de la notion de « régime de visibilité » « pourrait traduire (...) l'existence de processus, par lesquels la matérialité n'est pas reçue, mais construite et utilisée pour faire advenir au réel ce qui est du domaine des idéalités (Chivallon, 2008 : 77). Notre travail de recherche a pour objectif d'interroger le ou les régime(s) de visibilité des communautés évangéliques et pentecôtistes, et tout particulièrement celles issues de l'immigration, et de rendre compte du processus de production de cette matérialité des communautés à travers leurs espaces culturels.

Notre problématique consiste ainsi à se demander si le(s) « régime(s) de visibilité » des communautés évangéliques et pentecôtistes observés sur le terrain, ne viennent pas finalement souligner le mode de relation des communautés aux espaces dans lesquels elles s'inscrivent.

2. Hypothèses

De cette question de recherche et de la problématique découlent plusieurs hypothèses :

- Le régime de visibilité des églises dépend pour partie du rapport à la laïcité du pays dans lequel les communautés s'insèrent. De ce point de vue, l'existence des signes du religieux et des lieux de culte dans l'espace public témoigne par métonymie de la manière dont est géré le religieux dans la société. Nous pensons que les lieux de culte agissent comme des « cristallisateurs » de la question religieuse à l'échelle locale.
- Si la laïcité constitue un cadre théorique pour l'analyse des rapports entre l'Etat et les religions, la gestion concrète et ordinaire du religieux passe par le biais des pouvoirs locaux. De ce fait, nous pouvons penser que le(s) régime(s) de visibilité des églises dépend(ent) de la manière dont les pouvoirs locaux appréhendent le religieux dans leur propre territoire.
- L'existence de différents « régimes de visibilité » est une conséquence des espaces urbains dans lesquels ces églises s'implantent en priorité. En effet, la localisation des lieux de culte a des conséquences importantes sur la visibilité des communautés. De ce point de vue, il est intéressant de poser la question de la place accordée au religieux dans les espaces urbains contemporains. Cette hypothèse permet d'interroger directement la production de l'espace culturel et la marge de manœuvre dont les communautés disposent.
- Les lieux de culte des communautés ethniques présentent des points d'articulation entre l'inscription locale dans un territoire et l'appartenance aux réseaux mondialisés. De ce

point de vue, ils s'inscrivent dans le processus de glocalisation du religieux décrit par certains auteurs (Beyer, 2005 ; Robertson, 1995). De ce fait, il existe des tensions entre l'ancrage local de la communauté et la participation à des réseaux globaux.

- Ces communautés possèdent des stratégies spatiales spécifiques. En effet, toutes ne souhaitent pas acquérir le même degré de visibilité. Par ailleurs, il nous faut tenir compte de la place que le Protestantisme accorde au lieu de culte, à ses aménagements intérieurs, et à sa visibilité (Reymond, 1996). En effet, comme nous le verrons, nous ne retrouvons pas dans la tradition protestante de sacralisation du lieu et de l'espace.

3. Choix des terrains

Paris et Montréal : le choix d'une approche comparative

La comparaison en géographie et dans les études urbaines

Au niveau le plus simple, comparer consiste à « examiner les rapports de ressemblance et de différence⁸² ». La question de la comparaison est centrale dans les sciences sociales car de nombreux travaux reposent sur cette méthode. La motivation principale de la comparaison réside dans l'idée que celle-ci permet de mettre en perspective les objets d'étude et les terrains les uns avec les autres, de confirmer ou d'infirmer des hypothèses, voire d'en formuler de nouvelles. Plus généralement, la comparaison permet d'avancer l'irréductibilité d'un phénomène ou au contraire de mettre en avant les effets de récurrence entre des contextes différents. Si nous suivons les conseils de Giovanni Sartori, pour juger de la pertinence d'une comparaison il convient de se demander : « comparable par rapport à quelles propriétés ou caractéristiques et incomparable par rapport à quelles autres propriétés ou caractéristiques » (Sartori, 1994 : 22). Comparer consiste à la fois à assimiler et à différencier par rapport à un critère. En outre, il est important d'insister sur le caractère construit de la comparaison (Vigour, 2005) : celle-ci ne peut être menée qu'à la condition d'avoir établi au préalable des critères de comparaison. « Ainsi par comparaison, il faut entendre, la mise en regard systématique, la confrontation d'au moins deux cas sous un angle particulier, défini par le chercheur (Vigour, 2005 : 10) ».

Nous pouvons distinguer deux types d'approches comparatives en Géographie et en études urbaines :

- Le premier type consiste à mettre en regard deux ou plusieurs espaces les uns avec les autres et à en étudier les différentes facettes.

⁸² Définition du *Petit Robert*, édition de 2003.

- Le second type, s'appuie sur deux ou plusieurs espaces, mais retient un/des thème(s) particulier(s), ou des critères, pour mener la comparaison. Ce second type, sans doute le plus fécond, permet d'analyser un même thème ou un même objet mais inséré dans des contextes socio-culturels différents (cela englobe bien sûr la dimension strictement spatiale du contexte). De fait, la comparaison permet de mettre en évidence des similarités ou au contraire des différences entre les objets retenus, ce qui, par voie de conséquence, donne des informations sur le rôle du contexte dans la mise en place des processus socio-spatiaux.

La présente recherche relève clairement de ce second type : notre ambition est de mettre en place une étude comparative permettant d'analyser les ressemblances et les dissemblances des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes dans deux arrondissements de Montréal et dans une commune de proche banlieue parisienne.

Le fait religieux à l'épreuve de la comparaison

Avant de présenter les deux terrains de la comparaison, il est indispensable de voir ce que cette dernière apporte d'original à une analyse de la religion « en train de se faire » pour reprendre l'expression d'Albert Piette (Piette, 2000). Dans notre perspective, « cette religion en train de se faire » s'inscrit et se matérialise dans les lieux de culte. Il y a donc la production d'un espace religieux dont nous souhaitons rendre compte. La comparaison pose alors pour postulat que l'activité religieuse ne s'étudie pas isolément, mais doit être appréhendée dans le contexte dont elle est dépendante. Que devons-nous entendre ici par le terme de contexte ? Il s'agit de tous les éléments avec lesquels le religieux va entrer en interaction dans le cadre de sa production. Nous retrouvons l'idée développée par Albert Piette (Piette, 2000) que la religion dépend essentiellement d'éléments qui n'ont précisément rien de religieux⁸³. Ceci apparaît de manière claire dès lors qu'il est question d'étudier les lieux de culte. Si le lieu de culte dépend en partie de ce que la communauté veut en faire, il est surtout dépendant de la législation par le biais du code de l'urbanisme, du marché de l'immobilier qui va orienter la localisation, de la bonne volonté des autorités publiques locales, de la présence de riverains, de l'accessibilité permettant aux fidèles non motorisés de venir, etc.

Les paramètres mentionnés ci-dessus se retrouvent partout, mais selon des modalités différentes. La comparaison permet ainsi d'isoler ces paramètres et de les mettre en regard

⁸³ « Dans *La religion de près*, nous avons tenté de comparer la paroisse à une chaîne d'associations constituée d'un ensemble d'éléments tels que le curé, les paroissiens, la mairie et les conseillers municipaux, mais aussi des documents (...), ainsi que des objets aussi divers que le chauffage, les hosties, le vin, le calice, les cierges, les habits liturgiques (Piette, 2003 : 46) ».

d'un terrain à l'autre. C'est ce que nous souhaitons faire au travers de l'analyse des espaces culturels en région parisienne et sur l'île de Montréal.

Paris et Montréal : regards croisés entre la France et le Québec

En prenant appui sur deux terrains, il est possible « d'émettre des hypothèses et, dans une certaine mesure, de les tester, tout en réalisant une étude empirique approfondie de chaque cas, sur la base de matériaux variés (Vigour, 2005 : 182) ». Ainsi l'analyse binaire permet, premièrement, une confrontation détaillée, et en conséquence, de trouver un bon équilibre entre le général et le particulier, deuxièmement, d'affiner la connaissance de certains processus, et troisièmement, de mettre en évidence des spécificités et des originalités (Dogan et Pélassy, 1980).

Si l'exposé de la méthodologie ne requiert pas de travail introspectif de la part du chercheur, une « auto-analyse » pour reprendre la terminologie bourdieusienne (Bourdieu, 2004), il constitue néanmoins une occasion privilégiée pour rendre compte de certains choix qui, vont sembler *a posteriori* parfaitement rationnels, alors qu'ils ne sont parfois que le fruit du hasard. Rétrospectivement, le choix de nos deux terrains apparaît pertinent, pourtant, au départ, il s'agissait d'un pari, issue de l'amitié et de la collaboration scientifique de nos deux directeurs, Annick Germain et Hervé Vieillard-Baron⁸⁴. Le travail de terrain fut français dans un premier temps, et québécois dans un second⁸⁵. La confrontation avec le terrain montréalais a révélé la pertinence de la comparaison dans la mesure où nous avons observé des situations géographiques semblables sur les deux terrains (il était donc intéressant d'en comprendre les récurrences de même que les variations), et surtout, les deux terrains ont révélé des liens que nous ne soupçonnions pas forcément au départ. Ainsi, quelques jours avant notre départ pour notre premier séjour montréalais, le pasteur d'une Eglise d'expression africaine de Saint-Denis, apprenant notre départ imminent, nous a donné les coordonnées d'un « pasteur ami » de Montréal. Il se trouve que ce pasteur était passé par la région parisienne, et avait participé à la création de l'Eglise de Saint-Denis. Cet exemple montre parfaitement que les terrains sont parfois connectés l'un à l'autre, et que les connections ne se révèlent que peu à peu. Dans un contexte de mondialisation dans la circulation des personnes et des informations, ces connections entre les terrains sont essentiels⁸⁶. Cette précision sur la chronologie de notre recherche et du travail de comparaison est utile car elle montre que les parcours de recherche ne sont pas des

⁸⁴ C'est au cours de notre Master 2 (2006-2007) qu'Hervé Vieillard-Baron nous a présenté l'opportunité de conduire un travail doctoral, dans le cadre d'une co-tutelle, sous la direction d'Annick Germain à Montréal.

⁸⁵ Nous avons effectué en tout trois séjours à Montréal : avril-juin 2008, septembre-décembre 2008, et janvier-avril 2010.

⁸⁶ Nous le verrons notamment dans le dernier chapitre de la thèse, lorsqu'il sera question des circulations des pasteurs d'un continent à l'autre.

parcours linéaires, mais connaissent des bifurcations, parfois dues au hasard (Bourdieu, 2004).

4. Deux contextes urbains à confronter

Paris et Montréal relèvent de modèles urbains différents : alors que Paris témoigne du modèle de la ville européenne dense, Montréal s'apparente davantage au modèle de la ville nord-américaine avec la présence d'un centre d'affaires (CBD) et d'une urbanisation peu dense et davantage diffuse dans l'espace. Dans le cas parisien, une opposition morphologique, entre la commune de Paris (*intra-muros*) et la banlieue est assez nette, montrant ainsi de fortes distinctions paysagères de part et d'autre du boulevard périphérique, ce dernier jouant un rôle de frontière à la fois physique et symbolique. La désindustrialisation et le processus de mutation fonctionnelle (glissement progressif du secteur secondaire au secteur tertiaire) dans la première couronne de banlieue, particulièrement dans le département de Seine-Saint-Denis, ont pour effet de créer des espaces en transition, en attente ou en cours de reconversion. L'île de Montréal possède des espaces qui, sur le plan fonctionnel et paysager, s'apparentent à ce que nous pouvons observer dans la banlieue parisienne. Ainsi, certains quartiers sont marqués par la présence de parcs d'activités, par exemple au nord du boulevard Saint-Michel (ateliers de mécaniques) dans l'arrondissement de Villeray.

En plus des différences concernant la morphologie urbaine, il faut tenir compte des différences socio-culturelles entre la France et le Québec, notamment celles qui concernent le fait religieux et sa place dans l'espace public. Sur cette question, la France a mis en place un « pacte républicain » articulé autour de la notion de laïcité⁸⁷ qui stipule une stricte séparation du religieux et du politique, mais garantit la liberté de croyance aux citoyens (Baubérot, 2007).

Le concept de laïcité, né dans le contexte français, a été transposé (Milot, 2002) à la situation québécoise, dans le cadre des analyses sur l'évolution des relations entre la société et le fait religieux, notamment depuis la « Révolution tranquille » des années 1960 et 1970. Plus récemment l'historien de la laïcité, Jean Baubérot, a mis en avant la notion de « laïcité interculturelle » (Baubérot, 2008) pour qualifier la situation québécoise. Cette notion s'inscrit dans le cadre de vifs débats entre le « multiculturalisme » et l'« interculturalisme* ». Ce dernier terme, moins connu, constituerait une sorte de synthèse entre le projet républicain français et le modèle anglo-saxon. Selon Jean Baubérot, l'intérêt du terme d'« interculturel » est « d'attirer l'attention sur la nécessité de l'intégration, tout en la distinguant explicitement

⁸⁷ Le terme de « laïcité » est un emprunt au vocabulaire religieux. Dans le vocabulaire des Eglises chrétiennes de l'Antiquité tardive, les laïcs étaient tous ceux qui n'étaient ni clercs, ni religieux.

de l'assimilation. Les différentes définitions de l'interculturalisme insistent sur l'interpénétration mutuelle des cultures au sein d'une culture civique commune » (Baubérot, 2008 : 175-176), portée par l'usage de la langue française. Dans leur rapport *Fonder l'avenir : le temps de la réconciliation*⁸⁸, Gérard Bouchard et Charles Taylor rappellent que : « Selon les descriptions qu'on trouve dans la documentation scientifique, l'interculturalisme s'efforce de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social (Bouchard et Taylor, 2008 : 20) ».

Au-delà de ces différentes façons de considérer les relations entre l'Etat et la religion, d'une part, et la place de la religion dans la société, d'autre part, il faut souligner une similarité entre la France et le Québec, dans les débats liés à l'émergence de nouveaux signes religieux dans l'espace public. En effet, des deux côtés de l'Atlantique, les discussions se sont cristallisées sur les signes islamiques, à commencer par le voile, intégral ou non. En France, ce fut le débat autour du port du foulard aboutissant à la loi du 15 mars 2004 « encadrant (...) le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics⁸⁹ ». Au Québec, le débat se manifesta par les débats sur les « accommodements raisonnables⁹⁰ », dont un des moments forts fut la tenue de la « commission Bouchard-Taylor ». Cette similarité des débats en France et au Québec est particulièrement frappante si nous en observons la chronologie la plus récente. A l'automne 2009, une « Mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national » auditionnait des acteurs clefs (chercheurs, responsables associatifs, hommes et femmes politiques, etc.), tandis que l'opinion publique se passionnait pour les estimations du nombre de voile intégral dans l'hexagone⁹¹. A peu près au même moment, un débat similaire éclata au Québec, à la suite de l'expulsion d'une Egyptienne portant le *niqab* lors d'un cours de francisation. Cette affaire tomba à point nommé et alimenta la controverse autour de l'« interculturalisme » et de la diversité culturelle, opposant un certain nombre d'intellectuels et de chercheurs québécois, par le biais du quotidien *Le Devoir*⁹².

⁸⁸ Ce rapport, plus connu sous le nom de « Rapport Bouchard Taylor » est issu des travaux de la « Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC) ». <http://www.accommodements.qc.ca/> Site consulté le 5 juin 2010.

⁸⁹ Disponible sur Legifrance :

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000417977&dateTexte=>

⁹⁰ « Le concept d'accommodement raisonnable a d'abord été élaboré à partir du principe d'égalité par les tribunaux spécialisés des droits de la personne chargés d'appliquer les lois relatives aux droits de la personne. Dans ce cadre, l'obligation d'accommodement s'applique principalement en matière de relations d'emploi et de fourniture de biens et de services destinés au public, et elle vise les organismes gouvernementaux et les entreprises privées auxquels la loi s'applique. Elle les oblige à faire un effort pour tenter d'adapter leurs normes et politiques aux croyances et pratiques religieuses avec lesquelles celles-ci entrent en conflit, à moins que l'adaptation requise n'entraîne une contrainte excessive » (Woehrling, 1998 : 325).

⁹¹ Au cours de l'été 2009, deux notes rédigées par la sous-direction de l'information générale (SDIG) et de la direction centrale du renseignement intérieur (DCRI) avaient évalué à 357 le nombre de femmes portant la burqa en France. Par la suite, le nombre fut réévalué pour se stabiliser autour de 2 000.

⁹² Inutile de faire le compte détaillé de toutes les passes d'armes oratoires, mais signalons-en les étapes importantes dans *Le Devoir* : le 22 janvier 2010, Jacques Beauchemin, professeur de sociologie à l'UQAM, publie

Notre pratique du terrain et les discussions avec les responsables de différentes organisations chrétiennes, au Québec (l'association Direction Chrétienne ou les Assemblées de Pentecôte du Canada) ou en France (la Fédération Evangélique de France ou la Fédération Protestante de France), ont confirmé l'idée que les communautés connaissant la plus forte croissance sont avant tout celles issues de l'immigration. Dans ces conditions, nous comprenons pourquoi les dynamiques évangéliques et pentecôtistes sont visibles avant tout dans les grandes métropoles, lesquelles reçoivent la plus grosse partie des flux migratoires.

En région parisienne, notre choix de terrain s'est fait assez rapidement : la lecture de l'*Annuaire Evangélique* montrait la richesse de Saint-Denis et de la Plaine Saint-Denis en termes d'Eglises. Saint-Denis est sans doute la commune de Seine-Saint-Denis comptant le plus grand nombre de communautés évangéliques et pentecôtistes. Cette richesse se voit tant au niveau quantitatif, qu'au niveau de la diversité des sensibilités et des tendances. Du fait de cette richesse, Saint-Denis n'est pas l'expression métonymique du paysage évangélique français. Nous dirons plutôt qu'elle a une dimension heuristique, au sens où elle permet de comprendre et d'appréhender diverses situations généralement observées de manière dispersée à l'échelle du territoire.

De même que la métropole parisienne, Montréal a reçu ces dernières décennies un apport migratoire important. Celui-ci se manifeste notamment par l'émergence de nouvelles expressions religieuses dans l'espace urbain (Germain et Gagnon, 2002), dont les communautés évangéliques et pentecôtistes sont une des composantes. Nous avons décidé de retenir deux arrondissements sur l'île de Montréal : Rosemont et Villieray/Saint-Michel/Parc extension. Deux raisons principales expliquent ce choix : d'une part, les deux arrondissements offrent des similitudes en termes de paysages urbains avec la commune de Saint-Denis, et d'autre part, tous deux possèdent une diversité importante d'églises, à l'image de Saint-Denis.

A une échelle plus fine, il a fallu retenir des communautés dans lesquelles approfondir le travail de recherche. En effet, même en ne travaillant que sur une commune en région parisienne et deux arrondissements à Montréal, il n'était pas possible de « pousser la porte » de tous les lieux de culte et de rencontrer l'ensemble des pasteurs. Là encore, un choix a été fait. Ce dernier a été guidé à la fois par une approche empirique à partir de notre propre

une tribune au titre éloquent : « Au sujet de l'interculturalisme : accueillir sans renoncer à soi-même » ; le 3 février, plusieurs intellectuels et chercheurs publient un texte, appelé le « manifeste des pluralistes » ; le 9 février, Michel Seymour, professeur de philosophie à l'Université de Laval leur répond (« Nationalistes ou pluralistes, faut-il vraiment choisir ? »). Le 11 février, Daniel Baril, « anthropologue et journaliste », répondait au « manifeste des pluralistes » en s'appuyant sur l'actualité québécoise : « sociologie du vêtement 101 ».

connaissance du terrain et par l'examen de deux annuaires proposant une recension des églises sur nos terrains respectifs :

Nous avons retenu quatorze communautés dans lesquelles nous avons mené un travail de terrain (observation participante lors des cultes, photographies, entretien avec le pasteur et éventuellement enquêtes auprès des fidèles). Nous nous sommes efforcé de constituer un ensemble représentatif de la variété des situations, en fonction de quatre critères principaux : le type de bâtiment, la localisation, la taille de l'assemblée et l'appartenance ethnique.

Un rapide coup d'œil au tableau présenté ci-dessous (figure 4) montre que les communautés étudiées sont toutes issues de l'immigration, à l'exception de la *Communauté Évangélique de Pentecôte*, affiliée aux Assemblées de Dieu, et présente à Saint-Denis depuis les années 1950. Pouvons-nous pour autant parler d'« Églises ethniques » pour les désigner ? « Au sens large, l'ethnie peut être définie comme un rassemblement d'individus qui partagent une série de caractères (langue, religion, mythes fondateurs, etc.) (Vieillard-Baron, 1994 : 97) ». La littérature sur l'ethnicité est particulièrement riche, notamment dès lors qu'il s'agit de la croiser avec le fait religieux, dans la mesure où la pratique religieuse peut-être une composante de l'ethnicité, mais à des degrés divers. Hammond et Warner (Hammond et Warner, 1993) proposent une triple typologie pour qualifier ce rapport entre ethnicité et religion :

- « Fusion ethnique » (*ethnic fusion*) lorsque la religion constitue le fondement même de l'ethnicité (par exemple dans le cas des Amish ou des juifs).
- « Religion ethnique » (*ethnic religion*), quand la religion n'est qu'un élément parmi d'autres constituant l'ethnicité (dans le cas par exemple des grecs ou russes orthodoxes).
- L'« ethnicité religieuse » (*religious ethnicity*) fait référence à une tradition religieuse partagée par plusieurs groupes (par exemple les catholiques d'origine italienne, mexicaine ou irlandaise).

L'exemple des communautés évangéliques issues de l'immigration montre que la relation entre ethnicité et religion est particulièrement complexe. Jean-Claude Girondin a parfaitement montré, dans le cas des Protestants antillais en région parisienne (Girondin, 2003), que leur appartenance religieuse peut être vécue comme une nouvelle identité, dans laquelle on revendique avant tout son identité de Chrétien, avant son identité antillaise.

Cette présence écrasante des communautés « culturelles » dans notre échantillon s'explique par la manière dont nous avons procédé au début de notre recherche. Quand nous avons débuté cette recherche sur le terrain parisien, nous avions en tête notre travail précédent, au cours duquel nous avons été en contact avec des communautés évangéliques issues de l'immigration, mais pas uniquement. La découverte du terrain dionysien marqua de ce point

de vue une rupture, dans la mesure où nous avons peiné à trouver une Eglise qui ne soit pas africaine ou haïtienne, à l'exception de l'*Eglise Evangélique de Pentecôte*. Arrivé à Montréal, nous avons retrouvé ce même dynamisme des communautés issues de l'immigration, et avons donc définitivement décidé de mettre l'accent sur celles-ci. Nous avons donc, au final, bien élaboré un objet de recherche, mais ce dernier s'est en quelque sorte imposé à nous. Il a été rappelé dans les chapitres précédents, que la recherche contemporaine s'intéresse particulièrement aux communautés religieuses issues de l'immigration, pour voir quelles sont les fonctions du fait religieux dans les parcours migratoires des individus.

Nous parlons de lieu de culte de référence car nous ne nous priverons pas par moment de renvoyer à d'autres lieux de culte si ces derniers permettent d'éclairer un point de la démonstration.

Eglises	Localisation	Type de bâtiment	Taille de l'assemblée	Expression
SAINT-DENIS				
Eglise de la Nouvelle Onction	QR	Ancien Atelier	petite	Africaine
Eglise de Pentecôte	ZA-ZI	Local commercial partagé	petite	Africaine
Communauté Evangélique Chrétienne	QR	Salle louée	petite	Haïtienne
Eglise Amour et Vérité	ZA-ZI	Local commercial	importante	Africaine
Redeemed Christian Church of God	QR	local industriel	petite	Africaine
Communauté Evangélique de Pentecôte	QR	Bâtiment construit par la communauté	Importante	Multiculturelle
Communauté Evangélique le Buisson Ardent	ZI	Bureaux	petite	Africaine
MONTREAL				
Centre Christ en Action	QR+ZA	Ancien atelier	importante	Africaine
Eglise Evangélique Royaume de Paix		Locaux commerciaux	Petite	Haïtienne
Church of Pentecost	ZA-ZI	Local commercial	moyenne	Africaine
Eglise Evangélique Cité Jérusalem	QR	Local commercial au dessus d'un supermarché	moyenne	Africaine
Eglise Puissance de la parole qui délivre	ZA-ZI	Locaux commerciaux	petite	Haïtienne
Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal	QR	Locaux commerciaux	importante	Africaine
Communauté Charismatique de Mangembo	QR	Local commercial	Petite	Africaine

Figure 4: Tableau des églises retenues à Saint-Denis et à Montréal

Légende :

QR : quartier résidentiel

ZI : zone industrielle

Taille de l'assemblée :

- petite : de 50 à 70 personnes
- moyenne : de 70 à 200 personnes
- importante : plus de 200 personnes

5. La méthodologie retenue

Aborder le fait religieux en général, et les communautés évangéliques et pentecôtistes en particulier

L'un des principaux intérêts de la recherche en sciences sociales est d'inviter le (jeune) chercheur à sortir de sa propre culture, à opérer une conversion du regard, et à se lancer dans un « exercice spirituel⁹³ » pour reprendre l'expression de Pierre Bourdieu, qui écrivait dans les pages conclusives de *La misère du monde* : « l'entretien peut être considéré comme une forme d'exercice spirituel, visant à obtenir par l'oubli de soi, une véritable conversion du regard que nous portons sur les autres dans les circonstances ordinaires de la vie⁹⁴ (Bourdieu, 1993 : 1406).

Tout travail de recherche se présente donc comme un difficile équilibre entre distance raisonnable à l'objet, pour ne pas se laisser envahir, et effort pour entrer dedans le plus en avant, pour en avoir une connaissance intime, pour s'en imprégner pleinement jusque dans les moindres détails. Le travail ethnographique des anthropologues a poussé le plus loin cet exercice d'approche de l'objet. La connaissance ne serait alors possible au prix d'un travail d'accumulation, pas uniquement d'un savoir, mais d'un savoir-faire, une connaissance intime infra verbale. L'anthropologue Albert Piette souligne à ce titre : « Souvent considéré comme le père de l'ethnologie moderne, Malinowski, dans son introduction aux *Argonautes du Pacifique occidental*, invite l'ethnologue à « fourrer son nez partout » et « à se joindre à ce qui se passe » où « à effectuer des plongeurs dans la vie indigène (Piette, 1996 : 44) ».

S'il en va ainsi, une approche du fait religieux par les sciences sociales ne se trouve-t-elle pas face à une aporie ? Le chercheur peut-il véritablement faire connaître son objet d'étude sans pour autant « en être » (Bourdieu, 1987) ? Nous proposons une anecdote, vécue au début de notre première recherche sur les Eglises évangéliques et pentecôtistes, pointant

⁹³ L'expression « exercice spirituel » renvoie ici à la tradition des philosophes antiques (Marc-Aurèle par exemple), et non à la tradition catholique.

⁹⁴ Ces quelques lignes constituent une définition particulièrement belle de ce qu'est le travail de recherche.

parfaitement ce qui pourrait apparaître comme les limites de l'approche du fait religieux par les sciences sociales. Lors de notre première rencontre avec le pasteur de l'Assemblée de Dieu de Lyon, ce dernier employa une image pour expliquer l'expérience religieuse vécue dans son Eglise, et pourquoi, je ne pouvais la comprendre par la simple observation ou par l'analyse sociologique. Il nous expliqua que l'expérience religieuse est semblable à un feu. Si l'on reste au-dessus du foyer, extérieur, on ne reçoit que de la fumée en plein visage. Il faut donc y plonger pleinement pour en ressentir toute la chaleur bienfaisante. Par cette image, le pasteur avait touché un point délicat dans l'approche scientifique du religieux : pour être compris, le fait religieux, devrait ainsi être vécu et expérimenté. Nous n'avons fait là qu'expérimenter ce que Pierre Bourdieu formulait ainsi : « Pour se protéger des effets de la science, ceux qui en sont, tendent à faire de l'appartenance la condition nécessaire et suffisante de la connaissance adéquate. Cet argument est très couramment employé, et dans des contextes sociaux très différents, pour discréditer toute connaissance externe⁹⁵ (Bourdieu, 1987 : 157) ».

Compte tenu de notre ancrage disciplinaire (géographie en France, études urbaines au Québec) de telles considérations théoriques peuvent sembler inutiles. En effet, la Géographie du fait religieux ne s'intéresse pas directement à des catégories comme la « croyance » ou le « rite », mais davantage aux manifestations matérielles dans l'espace de la pratique religieuse. Pour autant, même quand nous interrogeons les déplacements des fidèles depuis leur logement jusqu'à l'église, des questions inattendues surgissent : comment comprendre que des gens soient prêts à faire 2 heures de transport dans la journée pour assister à un culte ? Comment comprendre qu'ils acceptent de donner une partie de leurs revenus pour l'Eglise, alors même que ceux-ci sont modestes ? De tels comportements sont-ils irrationnels, ou ne relèvent-ils pas plutôt d'un autre type de rationalité que nous ne saisissons pas, parce que nous ne l'avons pas expérimentée ? Discutant de la dîme* avec une fidèle dans une Eglise québécoise, elle nous fit tout simplement remarquer : « ici, je reçois tellement. Il est normal que je donne à mon tour ». Réflexion énigmatique quand nous ne savons pas au juste ce que les fidèles reçoivent.

Ces quelques remarques montrent qu'une approche, apparemment neutre⁹⁶, comme celle de la géographie, n'empêche en rien la confrontation avec de redoutables questions théoriques. Nous n'avons d'ailleurs pas répondu à celles-ci. Disons plutôt que nous n'avons pas cessé d'y réfléchir, sans pour autant y apporter de réponse définitive. Nous avons apporté des réponses en fonction des circonstances et des situations.

⁹⁵ Ce à quoi il répondait quelques lignes plus tard : « On peut objecter que si, pour savoir certaines choses, il faut en être, quand on en est on n'est pas nécessairement disposé ni apte (on sait la difficulté du travail d'explicitation de ce qui va de soi) à les connaître scientifiquement et à les faire connaître ».

⁹⁶ A l'occasion d'un séminaire à Lyon, en 2009, l'anthropologue André Mary nous expliqua que sur le terrain religieux africain, la manière la plus neutre de se présenter, était de se dire « géographe ».

L'étude de tout groupe religieux est, par ailleurs, indissociable du contexte social dans lequel il est inséré : le chercheur n'a pas à faire face aux mêmes difficultés, selon qu'il étudie une paroisse catholique dans une commune rurale ou une communauté musulmane dans la banlieue populaire d'une grande métropole. Plus généralement, l'accueil que le chercheur va recevoir est fortement dépendant de la manière dont le groupe religieux en question est considéré dans la société, et de l'image qui lui est renvoyée. Cette image participe d'ailleurs pleinement de sa construction identitaire. Ceci est lié au fait qu'« une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes (Taylor, 1994 : 41) ».

Notre (courte) expérience de chercheur nous a conduit à travailler sur deux objets: l'Islam, avec une recherche sur une mosquée⁹⁷ située dans un quartier populaire dans le nord de Paris (Dejean, 2004), et les communautés évangéliques et pentecôtistes. Nous savons que l'image des Musulmans et l'image des Chrétiens évangéliques et pentecôtistes, en France ou au Québec, n'ont pas grand chose à voir : d'abord, parce que ces derniers ne sont pas autant médiatisés, ensuite, parce qu'étant Chrétiens, ils ne sont pas perçus comme porteurs d'une culture étrangère que la France ou le Québec auraient à assimiler. Au cours du travail de terrain, les responsables des Eglises nous ont réservé la plupart du temps un bon accueil⁹⁸. Lors de notre recherche de maîtrise, nous avons rencontré des difficultés pour conduire nos enquêtes. Ces difficultés étaient en partie liées au fait qu'au même moment, la France était en plein débat sur le port des signes religieux dans l'enceinte scolaire, derrière lequel se trouvait un débat sur le port du voile.

Les pasteurs et les fidèles avec lesquels nous nous sommes entretenus ont presque toujours été sincèrement intéressés par notre démarche, voire même reconnaissants. De leur point de vue, mon travail n'avait pas seulement un caractère scientifique, mais à mon insu, il participait du travail d'évangélisation. Même si nous nous défendions de vouloir faire du prosélytisme, nos interlocuteurs s'empressaient de nous dire qu'il n'y avait pas de hasard, et que le choix de ce sujet nous avait été en quelque sorte « inspiré » directement par Dieu.

Une seule fois, nous avons pu sentir, non pas de l'hostilité, mais en tout cas de la méfiance. Il s'agissait du pasteur d'une Eglise de la Plaine Saint-Denis. Il ouvrit ainsi l'entretien qu'il m'avait accordé : « Avant de vous répondre je veux vous poser deux petites questions. Je vais vous répondre bien sûr. Mais qu'est-ce qui vous a motivé de vous soucier par rapport au

⁹⁷ Il s'agissait de la mosquée Adda'wa, connue aussi sous le nom de « mosquée de Stalingrad », à cause de sa proximité avec la station de métro du même nom.

⁹⁸ Nous n'avons jamais été confrontés à la situation vécue par une jeune anthropologue bruxelloise : alors qu'elle était entrée dans la salle de culte d'une Eglise africaine, le pasteur s'arrêta afin de lui signifier qu'elle devait partir. Ceci indique qu'il est indispensable de tenir compte des effets de contexte.

besoin de l'église » ? Il s'en suivit une sorte de petit interrogatoire⁹⁹ pour connaître notre appartenance religieuse, savoir si nous étions membre d'une Eglise, etc. Après quelques minutes un peu tendues le pasteur nous dit finalement : « Comme je vous avais dit, nous on n'est pas des églises clandestines ou des sectes quelque part. Il faut quand même bien connaître la personne avec qui vous avez à discuter. Il y a des gens qui viennent pour vous faire croire qu'ils sont là pour vous aider mais derrière il y a des gens qui sont prêts à poignarder l'Eglise ». Ces propos du pasteur sont venus nous rappeler que nous n'étions pas seul à nous intéresser à ces communautés : d'autres chercheurs ou des journalistes se penchent dessus. A plusieurs reprises, les pasteurs nous ont dit avoir eu de mauvaises expériences avec des journalistes qui avaient, à leurs yeux, mal rendu compte des réalités de leurs Eglises¹⁰⁰.

C'est à l'occasion de l'entretien avec ce pasteur que nous avons pris conscience qu'il était quasiment impossible de revêtir le vêtement du chercheur et de laisser au vestiaire qui nous étions. Nous avons donc pris le parti de ne pas mentir sur notre propre appartenance confessionnelle, et nous ne cachons pas que cela a pu, en certaines circonstances, nous être utile. Par exemple, à la suite d'un culte dans une Eglise de Montréal, au cours duquel le pasteur nous avait autorisé à prendre des photos, ce dernier nous confia : « tu sais, Frédéric, si tu n'avais pas été Chrétien, je ne t'aurais jamais laissé prendre des photos pendant le culte. Je t'y ai autorisé, car tu as toute ma confiance¹⁰¹ ». La réflexion du pasteur nous a laissé quelque peu perplexe, notamment en ce qui concernait notre positionnement vis-à-vis de nos interlocuteurs.

L'observation participante pour approcher le terrain

Notre travail de recherche a pour ancrage des lieux et des espaces particuliers remplissant une fonction définie (rendre possible le culte ou d'autres activités liées à la pratique religieuse). Une étape importante dans notre travail d'enquête est l'observation. L'observation directe permet de « s'assurer de la réalité des pratiques évoquées en entretien » (Abborio et Fournier, 2005). Nous pouvons en distinguer deux formes, chacune d'entre elles permettant de répondre à des questions précises :

- L' « *observation-recension* » : cette observation est en quelque sorte l'étape initiale du travail de terrain. Nous nous sommes rendu dans les espaces cibles de la recherche afin de recenser les églises et les lieux de culte, de se faire une première idée de la diversité des

⁹⁹ Cette expérience où d'enquêteur, on devient enquêté, est particulièrement troublante.

¹⁰⁰ Il est vrai que le traitement journalistique de ces Eglises met généralement l'accent sur les aspects les plus « photogéniques » (la glossolalie, les danses, etc.) et oublie des aspects moins spectaculaires, mais tout aussi importants.

¹⁰¹ Entretien avec le pasteur Fofy N'Délo (novembre 2008).

situations spatiales (architecture, environnement urbain...). Par ailleurs, ce type d'observation permet de vérifier les adresses des églises, données dans les différents annuaires chrétiens¹⁰². En confrontant les annuaires à la réalité, nous pouvons mesurer des phénomènes de distorsion et également nous faire une idée de la vitesse d'évolution du paysage religieux dans les espaces considérés. L'observation sur le terrain offre également la possibilité d'évaluer précisément la visibilité des lieux de culte dans l'espace urbain. De ce point de vue, notre propre difficulté à localiser ou tout simplement à trouver des lieux de culte sont déjà des indications sur la visibilité de ces derniers.

- L' « *observation participante* » : celle-ci se présente d'entrée de jeu comme une sorte d'oxymore. « On insiste souvent sur la difficulté d'une telle posture, qui suppose une sorte de dédoublement, difficile à tenir, de la conscience. Comment être à la fois sujet et objet, celui qui agit et celui qui, en quelque sorte, se regarde agir (Bourdieu, 2003 : 43) » ? Nous avons concrètement expérimenté cette difficulté : à l'occasion des cultes, nous essayions de nous rendre « invisible » et de nous asseoir discrètement au fond de la salle. Peine perdue, car dans les communautés évangéliques, le nouvel arrivant ne passe pas inaperçu, surtout s'il s'agit du seul « blanc » dans une communauté africaine ou haïtienne. Pour autant ce travail d'observation nous a permis d'en tirer des informations utiles : le nombre de fidèles participant à l'office, la dimension ethnique de l'assemblée, les manières par lesquelles la communauté s'approprie temporairement les espaces proches (notamment par le biais des voitures garées dans les espaces alentours). De plus, ce sont souvent à l'occasion des offices religieux qu'il est possible d'entrer en contact avec les responsables, soit parce que l'on demande aux nouveaux venus dans l'église de se présenter ou tout simplement en prenant quelques minutes à l'issue du culte pour s'entretenir avec le pasteur. Enfin, la participation aux cultes nous a permis de nous faire connaître auprès des fidèles et ainsi de gagner la confiance de l'assemblée, élément essentiel si nous souhaitions éventuellement mener une enquête auprès des membres.

Le travail d' « observation-recension » et d' « observation participante » nous a permis d'entrer en contact avec les communautés étudiées. La prise de contact avec les pasteurs et les responsables des communautés a pu se faire de deux manières :

- Téléphoner au secrétariat de l'Eglise quand elle en possédait un (c'est-à-dire dans la minorité des cas) ou alors directement sur le téléphone portable du pasteur quand nous avons pu l'obtenir, ce qui nous donnait la quasi certitude de tomber sur le pasteur.
- Venir tout simplement au culte le dimanche matin, et nous présenter à l'issue, tout en indiquant bien les motifs de notre venue. Nous avons préféré cette seconde manière de

¹⁰² En France il s'agit de données disponibles sur le site *eglises.org*, qui reprend les informations du Conseil National des Evangéliques de France.

procéder, pour une raison pratique et une raison éthique. D'un point de vue pratique, nombre d'Eglises n'ont pas de ligne directe, et la seule manière d'entrer en contact avec elles, est de se rendre au culte. D'un point de vue éthique, nous sommes convaincu que les pasteurs et les fidèles étaient sensibles au fait que nous venions partager le moment de culte avec eux. Dans les Eglises où nous avons mené les enquêtes, les pasteurs nous ont bien précisé qu'ils étaient réceptifs à notre démarche dans la mesure où nous étions venu plusieurs fois participer au culte, au point que nous avons parfois été présenté comme « un ami de l'Eglise ».

Les entretiens directs avec des interlocuteurs privilégiés

L'entretien constitue le complément indispensable à l'observation (Beaud et Weber, 1998). Il permet de confirmer ou infirmer des intuitions survenues lors de l'observation et d'entendre la parole des acteurs concernés. Afin de répondre à notre question de recherche portant sur les régimes de visibilité des églises évangéliques et pentecôtistes, il semble pertinent de distinguer 3 types d'acteurs: les pasteurs, les responsables d'associations ou de fédérations évangéliques et pentecôtistes, et les élus locaux.

Les pasteurs : ce sont les interlocuteurs les plus importants puisqu'ils sont à même de retracer l'histoire et le parcours résidentiel de l'église. Etant souvent les fondateurs de l'église, ils illustrent parfaitement le rôle clef du pasteur dans les églises de type néo-pentecôtiste et néo-charismatique. Les rencontres avec les pasteurs constituant le centre de notre travail d'enquête, le choix de l'entretien compréhensif semi-directif apparaît le plus approprié : il permet à la fois de laisser une marge de manœuvre à l'interviewé (Kaufmann, 1996), tout en offrant un fil directeur à l'entretien. Ainsi, une fois retranscrits, les entretiens peuvent être comparés sous la forme d'un tableau synoptique. La « grille d'entretien » (voir Annexe I) rend compte des informations que nous souhaitons retirer de ces entretiens.

Les entretiens possèdent deux versants principaux :

- Un versant spatial : comprendre le parcours résidentiel de l'église, l'histoire des locaux et le processus conduisant à leur occupation, ainsi que les origines géographiques des fidèles.
- Un versant davantage social : le parcours biographique du pasteur (ses origines, sa formation (professionnelle et théologique, ses activités en dehors de l'église...), les activités proposées par l'église, les relations avec les autres églises, avec les grandes organisations évangéliques et pentecôtistes, avec les pouvoirs publics.

Cette « grille » n'est pas figée et connaît certaines modulations en fonction des églises rencontrées et des éléments dont nous avons disposés au moment de réaliser l'entretien.

Les responsables d'associations, d'organisations ou de fédérations évangéliques et pentecôtistes : Si beaucoup d'églises sont indépendantes et ne s'inscrivent pas dans des organisations rassemblant d'autres églises, certaines d'entre elles appartiennent à des réseaux plus ou moins bien structurés et aux compétences plus ou moins étendues. Dans certains cas, l'organisation a un droit de regard direct sur ce qu'il se passe dans une assemblée locale, dans d'autres, elle n'intervient que ponctuellement. Il existe deux domaines principaux dans lesquels les organisations et fédérations ont un rôle dans le régime de visibilité des églises :

- Par le poids moral et financier de ces organisations. Non seulement elles peuvent prêter de l'argent quand un ministère* en est à ses débuts, mais en plus, elles jouent un rôle de garant auprès des pouvoirs publics, des agences immobilières et des banques.
- Par des études préimplantatoires par lesquelles sont évaluées les chances de réussite d'un ministère en fonction de la localisation, des bâtiments et de l'environnement social et démographique.

Les élus locaux : s'il est essentiel d'avoir le point de vue des pasteurs, il nous faut également le regard de ceux qui ont la charge politique et urbanistique des espaces considérés (la commune de Saint-Denis et les deux arrondissements de Rosemont et de Saint-Michel). Parmi ces acteurs, il nous faut distinguer les élus à proprement parler et les fonctionnaires municipaux s'occupant spécifiquement des questions d'aménagement et d'urbanisme.

L'apport des enquêtes par questionnaires auprès des fidèles

Comme nous l'avons montré précédemment, notre travail vise à analyser les régimes de visibilité des églises évangéliques et pentecôtistes. Cette visée justifie l'usage de l'observation participante et la conduite d'entretiens semi-directifs. Ces deux méthodes ne permettent pas d'entrer directement en contact avec les fidèles qui constituent véritablement l'Eglise, en tant que congrégation. Pourtant, il semble qu'une pratique raisonnée de l'enquête se justifie. En effet, les enquêtes auprès des fidèles nous ont permis de dresser un portrait type de l'assemblée considérée. Le « questionnaire d'enquête » (Annexe II) était constitué d'un nombre réduit de questions fermées à choix multiples. Ce mode de questionnaire présentait l'avantage d'être rempli rapidement, répondant aux exigences pratiques de la situation d'enquête. Outre les questions traditionnelles (âge, sexe) permettant de situer la

personne qui a rempli le questionnaire, les questions ont fait ressortir le parcours religieux des individus et leur localisation géographique par rapport au lieu de culte.

L'enquête par le biais du questionnaire est par ailleurs dépendante de l'échantillon retenu, lui-même corrélé à la manière dont le questionnaire est soumis. Dans le cas présent, nous n'avons pas une image précise de chacune des congrégations puisque les membres ne sont pas forcément tous présents au moment du culte. Par ailleurs, nous avons choisi de faire remplir les questionnaires individuellement, et non pas dans une situation de face à face avec la personne enquêtée. Cette technique possède un atout majeur : elle permet de faire remplir en simultanée plusieurs dizaines de questionnaires. Le culte se prête particulièrement bien à cet exercice. Avec l'accord des responsables des églises concernées, nous avons pris la parole devant les fidèles afin de leur expliquer notre travail de recherche, et ensuite distribuer les questionnaires (le nombre de questionnaires distribués variant avec la taille de l'assemblée). Cette prise de parole en public possédait une double utilité : d'une part, elle montrait aux fidèles que nous disposions de la confiance du pasteur, et d'autre part, elle constituait l'occasion de présenter la recherche à toute la communauté. En revanche, ce mode de distribution des questionnaires (finalement aléatoire) ne permettait pas de sélectionner les personnes qui les remplissaient.

Nous avons donc choisi de soumettre les questionnaires à quatre Eglises (deux en France et deux au Québec). Compte tenu du fait que notre recherche n'entendait pas faire dépendre ses résultats de ces enquêtes, celles-ci ont été retenues à titre exploratoire, de manière à éclairer et enrichir certains points de la recherche, en particulier pour tout ce qui concernait la distance au lieu de culte des fidèles.

CONCLUSION DE LA 1^{ERE} PARTIE

Cette première étape de notre travail a permis d'aborder de nombreux thèmes. La présentation que nous avons faite de la Géographie du fait religieux et de la place du fait religieux dans les espaces urbains contemporains nous a permis de préparer notre travail de recherche. En effet, le parcours de la Géographie du fait religieux sur lequel nous sommes revenu, a été l'occasion d'insister sur les grandes étapes de l'approche spatiale du fait religieux, ainsi que sur les thèmes qui ont été tour à tour mis en valeur par les géographes. Si la Géographie du fait religieux a d'abord étudié les interactions des grandes traditions religieuses avec leur environnement naturel, pour ensuite se concentrer sur les productions matérielles du religieux, et sa capacité à modeler des paysages, les travaux les plus récents, ceux dans lesquels nous nous inscrivons, s'attachent à montrer comment le religieux se recompose actuellement dans l'espace des sociétés contemporaines. Nous avons vu qu'à la fluidité sociale du religieux, répondait également une fluidité spatiale, avec un religieux plus diffus et donc plus difficile à cerner.

Le deuxième chapitre fut justement l'occasion de montrer que les espaces urbains constituent des enjeux de premier ordre pour le fait religieux contemporain. Si la ville est à la fois un espace mal-aimé par nombre de traditions religieuses, elle demeure malgré tout un défi autant qu'un espace ressource. C'est en effet en ville, que les organisations religieuses parviennent à se structurer et à ensuite se diffuser. Afin de préparer notre propre travail de terrain, nous rappelé que les villes contemporaines, marquées par une forte pluralité culturelle, connaissent actuellement une diversité religieuse sans précédent, conduisant à des formes de juxtaposition des cultes et des cultures. Cette diversité pose un certain nombre de problèmes, à commencer par ceux de la cohabitation et de la régulation des différents groupes religieux.

Enfin, le troisième chapitre s'est présenté comme un mouvement plus en avant dans notre travail de recherche. La présentation que nous avons faite des Eglises évangéliques et pentecôtistes ne se voulait en aucune manière être exhaustive. En revanche, il nous a semblé pertinent de faire porter l'accent sur des éléments ayant des implications spatiales fortes. Nous avons tout d'abord rappelé que les Eglises évangéliques et pentecôtistes ont une histoire intimement liée à l'histoire des villes : si la ville est bien un « établissement relativement important, dense et permanent d'individus socialement hétérogènes (Wirth, 2004 : 262) », il faut reconnaître que de tels espaces sont particulièrement propices aux Eglises protestantes qui se nourrissent de cette densité et de cette diversité sociale. Le

second élément important est lié au processus de mondialisation et à l'intensification des mobilités des individus à la surface du globe. D'une part, la circulation de l'information permet à certains biens religieux de voyager à travers les espaces (Csordas, 2007), mais le jeu des migrations internationales redistribue considérablement la géographie de la pratique religieuse à la surface du globe. La pluralité culturelle des Eglises évangéliques et pentecôtistes dans les métropoles du Nord y est intimement liée.

Tous ces éléments nous ont finalement conduit à présenter précisément notre travail de recherche. Nous avons insisté sur notre problématique ainsi que sur nos questions de recherche, afin de faire comprendre comment notre propre démarche s'inscrivait pleinement dans un ensemble de travaux qui nous ont précédés. De ce point de vue, nous estimons que penser, c'est avant tout penser avec. Enfin, la fin de cette partie s'est attachée à rendre compte de notre propre « situation » en tant que chercheur, une manière de montrer que nous avons conscience de ne pas avoir été simplement un observateur extérieur, mais que notre présence pouvait affecter notre objet, orienter l'attitude de nos interlocuteurs, et ainsi biaiser notre travail.

DEUXIEME PARTIE

Les lieux de culte étudiés dans leur contexte géographique

CHAPITRE 4 : DIFFUSION SPATIALE ET EMIETTEMENT INSTITUTIONNEL

I. DESCRIPTION DE LA REPARTITION REGIONALE DES COMMUNAUTES EVANGELIQUES ET PENTECOTISTES

1. En Seine Saint-Denis

Un département à part dans le paysage évangélique francilien

À l'échelle du territoire français, la Seine-Saint-Denis est le département qui possède le plus grand nombre d'Eglises évangéliques et pentecôtistes. Pour s'en convaincre il suffit de consulter l'annuaire évangélique en ligne, eglises.org, réalisé à partir des données du Conseil National des Evangéliques de France (CNEF). En avril 2010, le site indiquait 104 communautés évangéliques et pentecôtistes pour le département. Ce nombre a connu une croissance spectaculaire depuis les vingt dernières années. Le tableau 1 a été réalisé à partir de l'annuaire édité par la Fédération Evangélique de France (FEF), avec le concours du CNEF à partir de 2005. Il montre le nombre de communautés recensées dans le département de Seine-Saint-Denis.

Année ¹⁰³	Nombre d'églises
1974	28
1982	18
1990	28
1996	34
2000	31
2005	63
2007	73
2009	96
2010	104

Figure 5: La croissance des communautés évangéliques et pentecôtistes en Seine-Saint-Denis (1974-2010)

Ce tableau met en évidence une forte croissance depuis l'édition de 1974. Celle-ci ne se fait pas de manière régulière mais connaît une inflexion depuis le début des années 2000. Entre 2000 et 2005, le nombre d'Eglises recensées est plus que multiplié par deux. Depuis 2005, la croissance est ininterrompue. L'évolution du nombre d'Eglises en Seine-Saint-Denis doit donc être replacée dans le contexte plus large des évolutions affectant l'ensemble de la région Ile-de-France. Le graphique ci-dessous permet de rendre compte visuellement de l'évolution du paysage évangélique francilien et du poids que chaque département y occupe.

¹⁰³ Pour les annuaires papier (1974-2009), la date est celle de la publication de l'annuaire. La situation décrite est donc celle de l'année précédente.

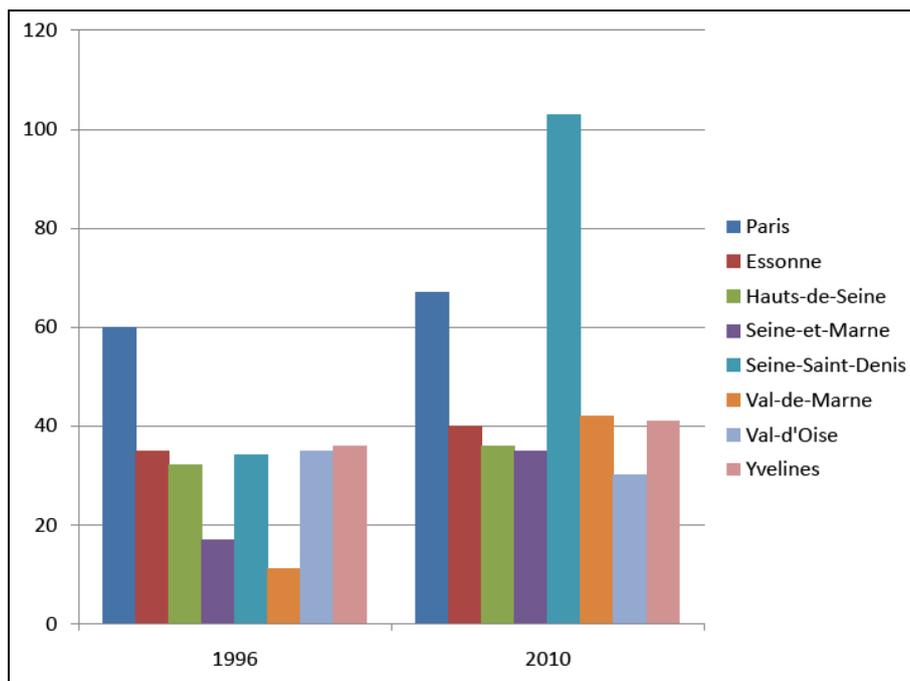
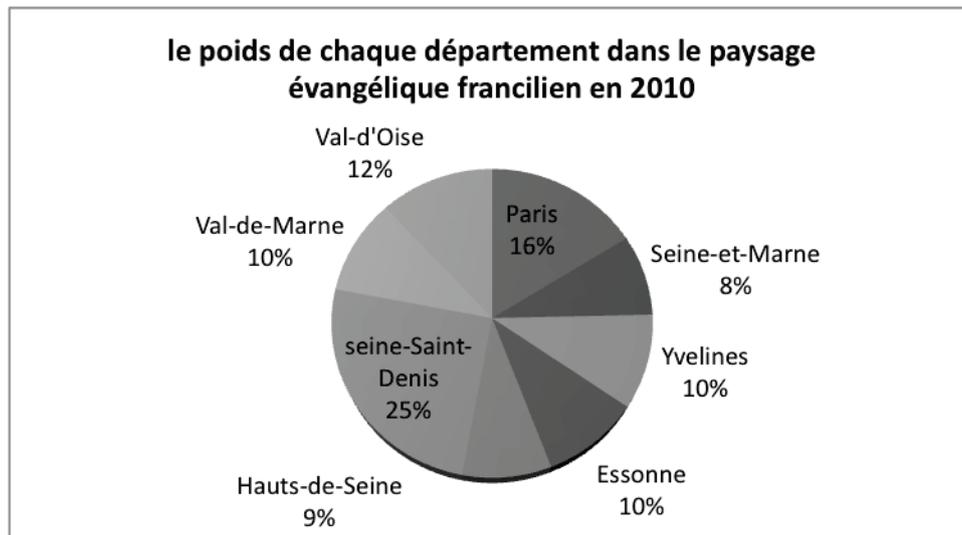


Figure 6: Poids de chaque département dans le paysage évangélique (1996 et 2010)
(Conception et réalisation : FD, avril 2010)

Le premier commentaire concerne l'allure générale de ce graphique. Nous observons une hausse générale du nombre d'Eglises, et ce, dans l'ensemble des départements franciliens. En effet, si l'annuaire de la FEF recensait 260 Eglises évangéliques en Ile-de-France en 1996, le site Internet eglises.org donnait le chiffre de 413 en avril 2010. Dans le détail, le graphique montre que la hausse n'a pas touché de manière homogène l'ensemble des départements franciliens : si Paris, les Yvelines, les Hauts-de-Seine et le Val-d'Oise ne connaissent qu'une légère croissance, il en va tout autrement pour les autres départements (la Seine-et-Marne, la Seine-Saint-Denis et le Val-de-Marne). Pour ces derniers, la Seine-Saint-Denis offre un profil atypique, tant il se détache du reste de la région pour l'année 2010. Elle représente ainsi un quart des communautés recensées dans l'ensemble de la région. C'est ce que met en évidence le graphique ci-dessous (figure 7) : alors que les autres départements ont un poids relativement similaire (la moyenne est située à environ 10%), et n'offrent que peu d'écart les uns avec les autres la Seine-Saint-Denis est manifestement à part, avec 25%.



**Figure 7: Le poids de chaque département dans le paysage évangélique et pentecôtiste francilien en 2010
(Conception et réalisation : FD, avril 2010)**

La représentation cartographique permet de faire apparaître des zones où la densité des communautés évangéliques locales est plus marquée. La carte qui suit (figure 8) a été réalisée à partir des données du Conseil National des Evangéliques de France. Même si toutes les communautés évangéliques et pentecôtistes ne sont pas répertoriées sur le site, la carte donne une idée assez précise de la répartition des Eglises dans le territoire francilien. Nous ne sommes pas vraiment étonnés d'observer qu'il y a davantage d'Eglises dans les communes de la première couronne de la métropole parisienne, suivant ainsi le gradient de densité de la population et du bâti. Les effets de concentration dans la seconde couronne de banlieue sont dus à la présence de grandes villes. Par exemple, à l'ouest du département du Val-d'Oise, la concentration des Eglises s'explique par la présence de Cergy-Pontoise. Malgré l'absence des limites communales sur le fond de carte, nous devinons que de nombreuses communes franciliennes ne possèdent aucune communauté évangélique et pentecôtiste, montrant ainsi que nous sommes bien loin de la « vague évangélique » parfois décrite dans les médias. Cette situation se comprend du fait de l'absence de « bassins de fidèles » dans ces communes. Alors que l'institution catholique a mis en place un maillage dense de paroisses, à une époque où toute la population était catholique (Courcy, 1999), les lieux de culte évangéliques n'existent que dans la mesure où il y a une communauté dynamique susceptible de les faire vivre. Le seuil critique admis est généralement le nombre de 50 fidèles, nombre que nous avons retrouvé aussi bien dans les propos de Daniel Liechti, missiologue évangélique, que dans celle de Gary Connors, superviseur des Assemblées de Pentecôtes au Canada pour la province du Québec. Il semble qu'en deçà de 50 personnes, la communauté n'est pas viable. A l'échelle de la première couronne de banlieue, les espaces situés au nord et à l'est se détachent par la

densité des Eglises. Le département de Seine-Saint-Denis, auquel nous nous sommes plus particulièrement intéressés, ressort fortement.

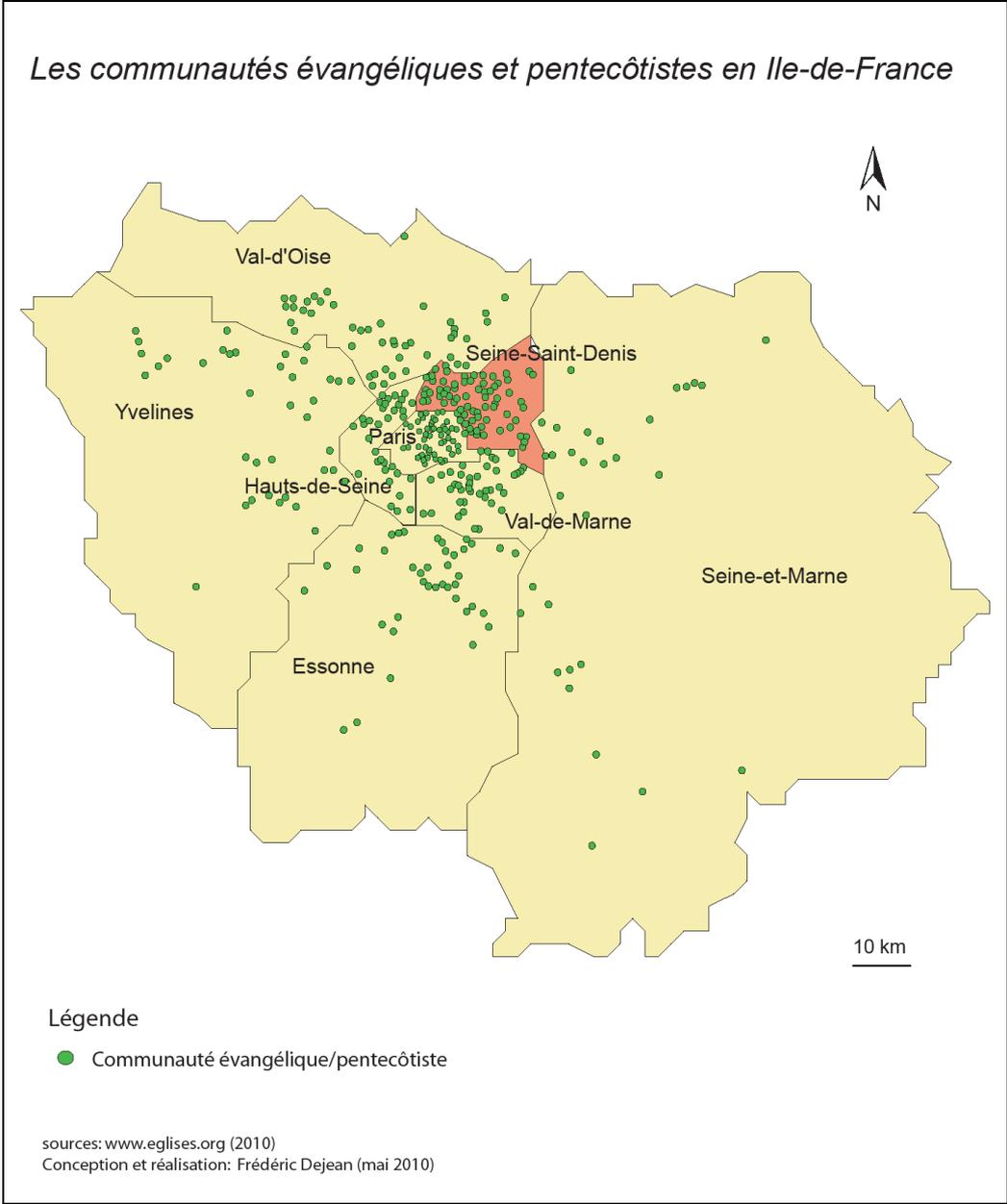


Figure 8: Les communautés évangéliques et pentecôtistes en Ile-de-France

La répartition des églises en Seine-Saint-Denis

La carte du paysage évangélique et pentecôtiste à l'échelle de la région francilienne a permis de mettre en avant la répartition hétérogène des Eglises. Alors que les départements du Val-de-Marne et de la Seine-Saint-Denis se détachent, nous avons choisi de regarder plus particulièrement ce dernier. La carte ci-dessous (figure 9) montre la localisation des lieux de culte dans l'ensemble du département¹⁰⁴. Nous voyons que la répartition des communautés évangéliques et pentecôtistes ne se fait pas de manière homogène, mais que leur densité va croissante à mesure que nous nous rapprochons de Paris intramuros, de sorte qu'il est possible de distinguer une zone de plus forte présence des Eglises dans la partie occidentale du département. Celle-ci regroupe les communes de Saint-Denis, La Courneuve, Aubervilliers, Bobigny, Saint-Ouen, Pantin, Noisy-le-Sec, Les Lilas, Romainville, Montreuil, Bagnolet.

¹⁰⁴ Pour la réaliser, nous avons utilisé les données du site eglises.org ainsi que nos propres observations de terrain.

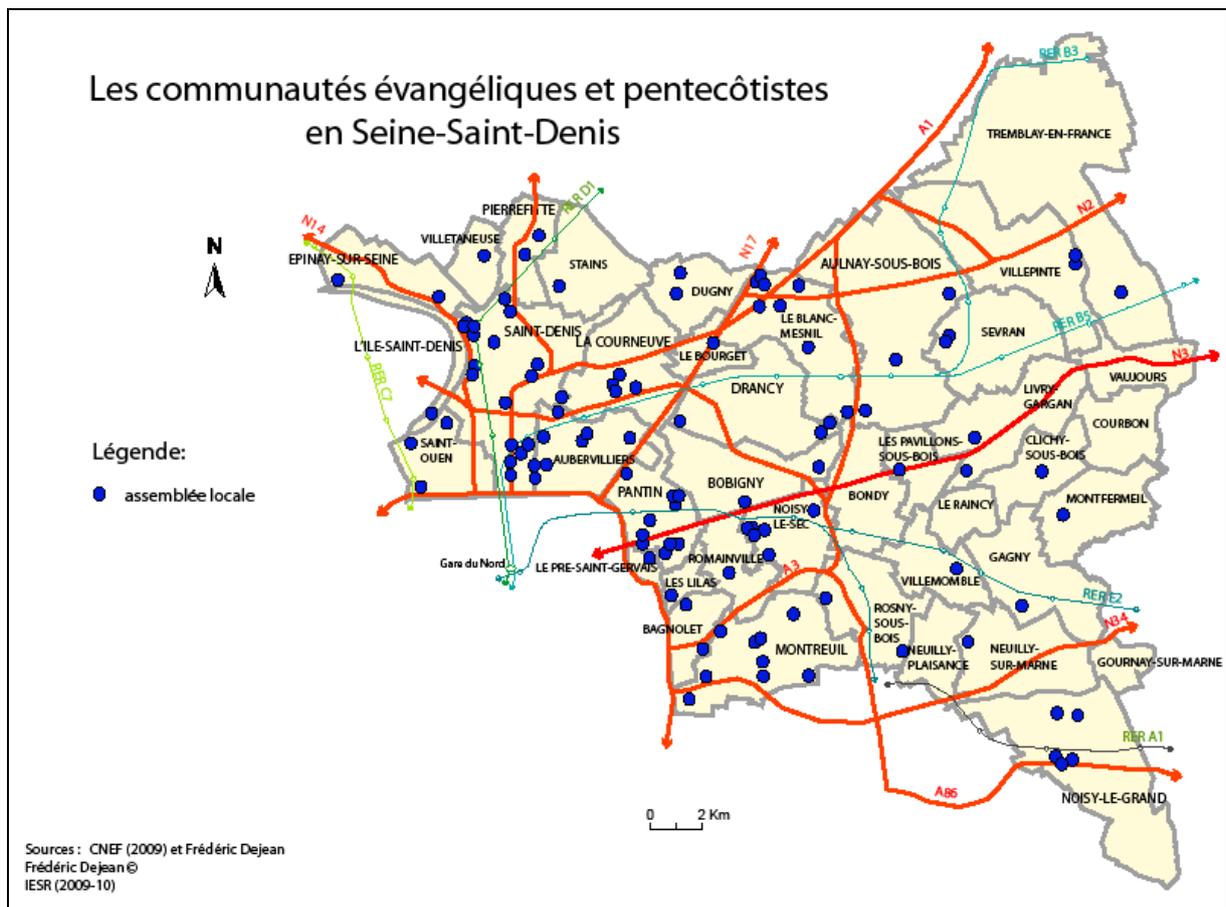


Figure 9: Les communautés évangéliques et pentecôtistes en Seine-Saint-Denis au dernier semestre 2009

2. Sur l'île de Montréal

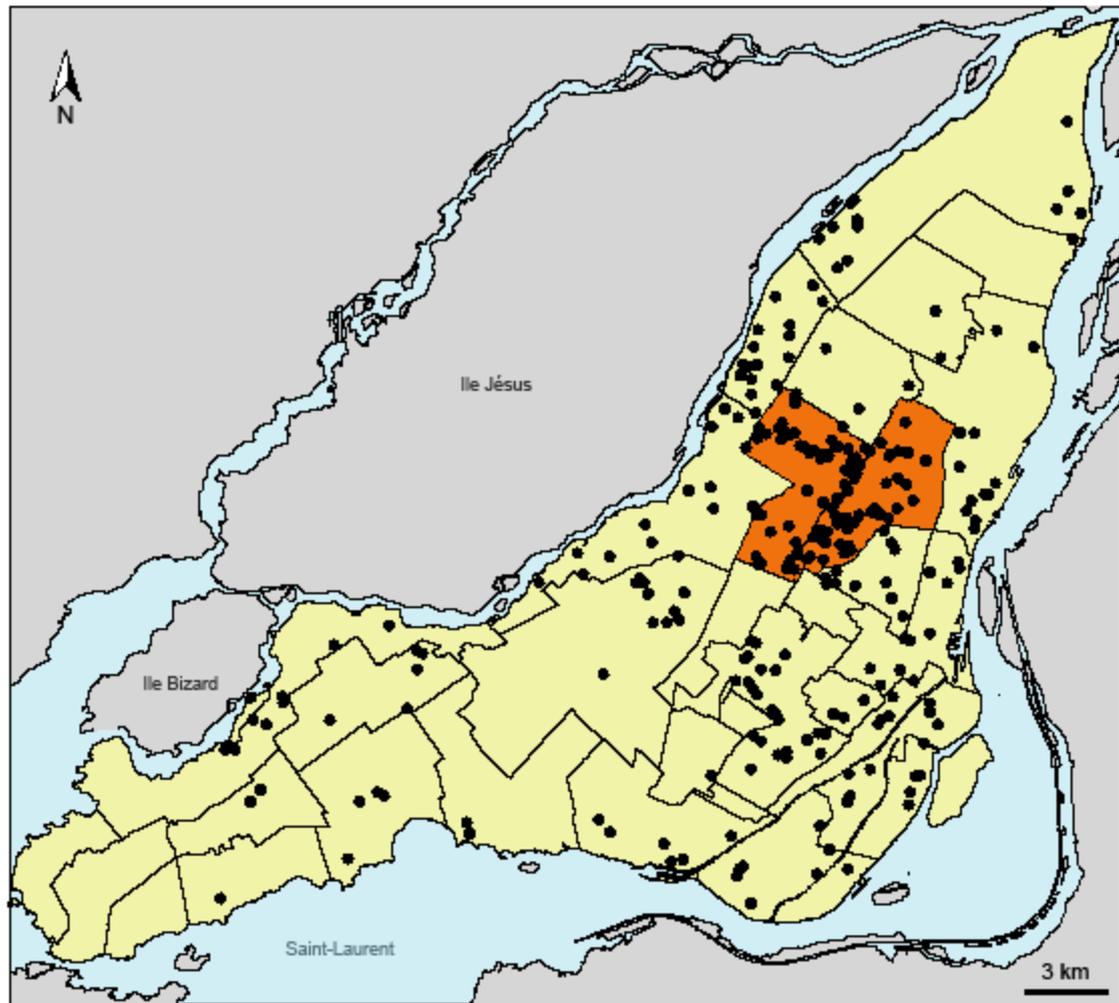
A l'image de la région francilienne, la métropole montréalaise témoigne d'une grande richesse en termes d'Eglises évangéliques et pentecôtistes. Une approche quantitative de la réalité chrétienne dans la capitale économique du Québec peut être effectuée grâce au *Répertoire Chrétien* de Direction Chrétienne, une association chrétienne d'inspiration évangélique montréalaise. Cette dernière s'est fait une spécialité dans le travail missionnaire en milieu urbain. L'édition 2010 du répertoire fait état de 620 « Eglises dans le Grand Montréal¹⁰⁵ » et de 461 « Eglises dans la ville de Montréal¹⁰⁶ seulement ». Ces chiffres recouvrent l'ensemble du paysage chrétien à l'exception des paroisses catholiques. Contrairement à l'annuaire français, vu précédemment, le répertoire québécois tient compte de l'ensemble des Eglises protestantes (et pas seulement des Eglises évangéliques) et également des paroisses orthodoxes. Ces données sur le nombre de communautés dans le Grand Montréal et dans la ville de Montréal constituent des indications précieuses quant à la répartition de ces dernières dans l'espace. Ainsi, les dix-neuf communes composant la ville de Montréal accueillent à elles seules près des trois quarts de l'ensemble des communautés chrétiennes de l'ensemble du Grand Montréal. Cette concentration des communautés évangéliques et pentecôtistes se voit particulièrement bien sur la carte ci-dessous¹⁰⁷ (figure 10), notamment dans les deux arrondissements qui nous intéressent plus particulièrement. Une forte concentration d'Eglises se détachent ainsi le long de la frontière entre les deux arrondissements.

¹⁰⁵ Le « Grand Montréal » ou Communauté Métropolitaine de Montréal est le regroupement de 82 communes autour de l'île de Montréal.

¹⁰⁶ La « ville de Montréal » est composée de 19 arrondissements située sur l'île de Montréal.

¹⁰⁷ Nous y avons fait figurer les églises évangéliques et pentecôtistes recensées par Direction Chrétienne, en complétant ces données par nos propres observations de terrain.

Les communautés évangéliques et pentecôtistes sur l'île de Montréal



Légende

- Ile de Montréal
- Arrondissements de Saint-Michel/Villeray/Parc Extension et de Rosemont
- Communauté évangélique et/ou pentecôtiste

Conception et réalisation : Claire Vachon et Frédéric Dejean
Sources : Direction Chrétienne et Frédéric Dejean, 2010

Figure 10: Les communautés évangéliques et pentecôtistes sur l'île de Montréal

II. LES EGLISES PARISIENNES ET MONTREALAISES DANS LEUR ENVIRONNEMENT URBAIN

1. La Seine-Saint-Denis : des églises dans des Z.A.C.

Dans les années 1920, le Père Lhande parcourait la banlieue ouvrière parisienne pour rendre compte du travail missionnaire à effectuer dans « ces régions moralement abandonnées (Lhande, 1927 : 15) ». Si la banlieue parisienne a considérablement changé de visage en près d'un siècle, la vitalité religieuse que nous trouvons par endroits demeure encore peu connue. Notre terrain de recherche français se concentre sur le département de Seine-Saint-Denis au nord de Paris, et plus précisément sur la commune de Saint-Denis et une partie de la Plaine Saint-Denis. Par ailleurs, nous nous sommes permis quelques incursions dans d'autres communes du département, dans la mesure où cela nous permettait d'étayer notre approche géographique des communautés. Saint-Denis et la Plaine-Saint-Denis constituent sans doute les espaces les plus dynamiques en ce qui concerne les communautés évangéliques et pentecôtistes.

Or, étudier ces communautés sur un tel territoire invite à tenir compte des spécificités de ce dernier, dans sa morphologie et dans ses mutations actuelles. Pensons simplement à la transformation complète de la Plaine-Saint-Denis, où les sièges sociaux, les studios de télévision, et les immeubles de standing (voir la photographie ci-dessous) ont remplacé l'ancien paysage ouvrier constitué d'usines, d'ateliers et de petits immeubles de logements. Le prolongement de la ligne 12 du métro jusqu'à Aubervilliers dans les années à venir, consacre une longue série de transformations, amorcées par l'installation d'une dalle sur l'autoroute A1. La Plaine-Saint-Denis illustre parfaitement le cas des couronnes péricentrales qui sont les espaces de prédilection des grands travaux de renouvellement. « L'usage du sol y est plus extensif, avec un grand nombre d'activités autrefois rejetées au-delà du front de la ville dense dans le cadre des grandes propriétés foncières ou immobilières aux emprises massives. La croissance s'étant faite par un saut par-dessus ces zones extensives, ces auréoles intermédiaires forment des gisements fonciers à fort potentiel (Allain, 2004 : 213) ».



**Figure 11: Construction d'immeubles de standing sur la plaine Saint-Denis (photo prise depuis la rue Proudhon en direction du Nord)
(Cliché : FD, mai 2009)**



**Figure 12: Vestiges de la Plaine-Saint-Denis ouvrière (photo prise rue Proudhon, en direction de l'Est)
(Cliché : FD, mai 2009)**

Les photographies 11 et 12 témoignent des évolutions du paysage urbain séquanodionysien. La photographie 11 montre les chantiers en cours d'immeubles de standing, tandis que la photographie 12 juxtapose deux moments urbains : les nouveaux immeubles de standing, à l'arrière-plan, et les immeubles traditionnels en brique rouge de l'ancien quartier ouvrier. Une approche géographique des lieux de culte doit prendre soin de les analyser en lien avec leur environnement urbain. En effet, ce dernier est déterminant, car il offre un certain nombre de possibilités foncières, et il commande en partie le degré de visibilité des lieux de culte. Nous avons parlé, au chapitre précédent, des « régimes de visibilité » à l'œuvre dans l'espace. Si les « régimes de visibilité » définissent les manières par lesquelles des substances sociales se rendent visibles, l'espace urbain doit être traité à part. En effet, ce dernier se caractérise par une multiplicité, un enchevêtrement, des

systèmes socio-spatiaux, de sorte que ces derniers peuvent entrer en conflit. Une des modalités de ces formes de conflits se jouent dans l'espace. Le religieux constitue un système socio-spatial parmi d'autres. Comme il a été rappelé au chapitre 3, dans la ville contemporaine, « la centralité des édifices religieux est remise en cause par la présence d'autres points de repères urbains (Racine et Walther, 2003 : 213) ». Cela signifie que le religieux en tant que système socio-spatial ne construit pas sa visibilité de manière autonome, mais en s'appuyant sur le tissu urbain environnant. Il s'agit donc d'une forme de visibilité que nous qualifierons ici de *relationnelle* dans la mesure où elle est déterminée en partie par les éléments alentours. C'est ainsi que les responsables catholiques français firent le choix, dans les villes nouvelles des années 1960, de « s'enfouir comme le levain dans la pâte (Valadier, 1989 : 127-128) ». Si l'image du levain dans la pâte concerne avant tout le rôle de l'institution catholique dans la société, elle vaut aussi pour la place que les lieux de culte doivent occuper dans l'espace urbain. Ils doivent se faire plus discret (l'abandon du clocher en est un signe) et se fondre dans le tissu urbain.

Parler de l'environnement urbain des lieux de culte étudiés renvoie inévitablement à notre propre pratique du terrain, dans la mesure où nous avons largement parcouru à pieds les quartiers dans lesquels les lieux de culte sont installés. Même si nous avons déjà été confronté à l'incongruité de certaines localisations dans une recherche précédente (Dejean, 2007), la Seine-Saint-Denis s'est révélée un terrain unique, par la variété des types de localisation et du nombre des communautés. Les surprises du terrain ont constitué en elles-mêmes de précieuses indications quant aux modalités d'inscription des lieux de culte dans l'espace urbain. A ce titre, l'intitulé du paragraphe fait appel à deux objets géographiques, le lieu de culte et la Z.A.C, qui ne sont généralement pas associés. Pourtant, une telle association s'impose dans le cas de Saint-Denis et de la plaine Saint-Denis, en général. Dans le contexte urbain canadien, Heidi Hoernig (Hoernig, 2006) a bien mis en lumière ces nouveaux types de localisation des lieux de culte dans des zones commerciales

La carte ci-dessous a été réalisée à partir d'une carte simplifiée de l'occupation du sol. Nous y avons ajouté des points qui indiquent la position des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes observés sur le territoire de la commune et à proximité. Précisons que cette carte montre les lieux de culte et non les communautés évangéliques et pentecôtistes proprement dites. C'est pourquoi un point sur la carte ne représente pas un groupe mais bien un local susceptible d'accueillir plusieurs communautés. Nous avons distingué deux catégories principales : les lieux de culte pouvant accueillir 2 ou 3 communautés et les sites recevant au moins quatre communautés. Le premier élément mis en évidence est que ces lieux de culte ne sont pas situés dans le centre historique de Saint-Denis, mais à sa périphérie, là où la densité du bâti est la moins importante. Le second élément qui ressort est

que les points sont davantage situés dans des zones relevant de la catégorie « activités » que dans le tissu urbain résidentiel.

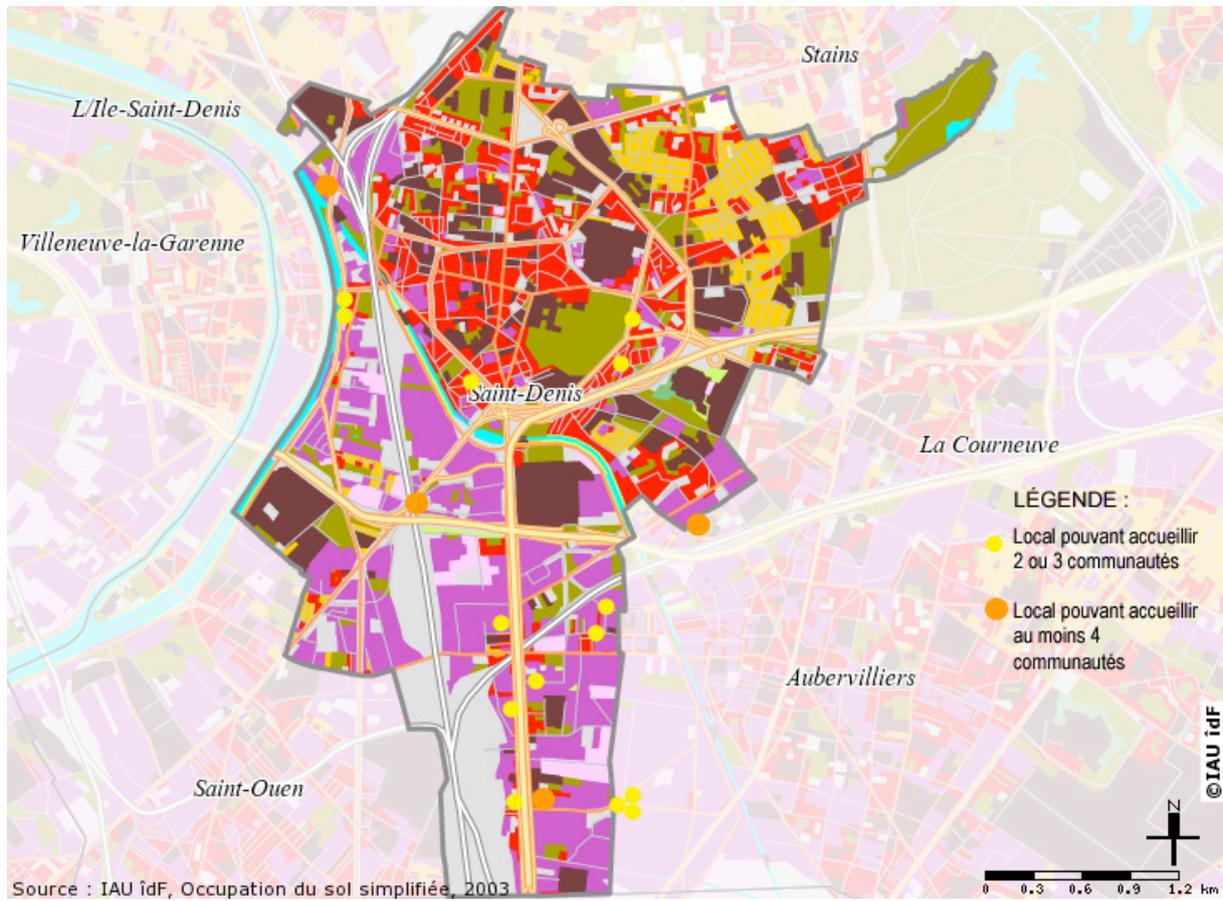


Figure 13 : Lieux de culte évangéliques et pentecôtistes à Saint-Denis et à proximité (Source : IAU IDF, 2003)

Le tableau suivant précise l'environnement urbain des différentes communautés étudiées à Saint-Denis.

Nom de la communauté	Environnement urbain
<i>Assemblée de Dieu de Saint-Denis</i>	Quartier résidentiel
<i>Assemblée Chrétienne du Bon Berger</i>	Zone mixte (activités et habitat.
<i>Centre Chrétien d'évangélisation Amour et Vérité</i>	Zone d'activités
<i>Communauté évangélique le Buisson Ardent</i>	Zone d'activités
<i>Eglise de Pentecôte</i>	Zone d'activités (espace de la Briche)
<i>Ministère de la Vie Chrétienne Profonde</i>	Quartier d'immeubles résidentiels
<i>Parole de Vie</i>	Quartier mixte: pavillons résidentiels et ateliers
<i>Communauté Evangélique Chrétienne</i>	Zone d'activités
<i>Centre du Réveil Chrétien</i>	Zone mixte (activités et habitat)

Figure 14: l'environnement urbain des communautés étudiées à Saint-Denis

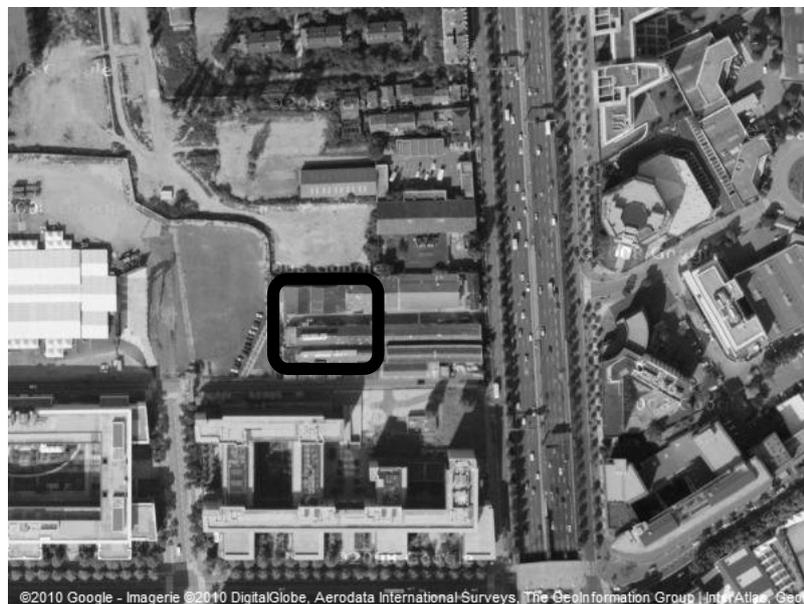
Une manière de rendre compte de l'environnement urbain des lieux de culte est de travailler à partir des photos aériennes, disponibles sur le logiciel Google Earth. Les photos qui suivent montrent les différents lieux de culte (encadrés en rouge), insérés dans leur environnement urbain.



**Figure 15: L'Espace de la Briche vu du ciel
(Source : Google Earth)**

La figure 15 montre l'espace de La Briche, situé au nord du territoire communal de Saint-Denis, à proximité d'Epinau-sur-Seine, en bordure de La seine, au débouché du canal de Saint-Denis. Cet espace est en fait composé de plusieurs bâtiments collés les uns aux autres. Il s'agit d'un lieu bien connu des chercheurs travaillant sur les communautés évangéliques et pentecôtistes africaines (Fancello, 2006). Il a récemment acquis une sorte de notoriété dans le paysage religieux francilien, car ce sont une vingtaine d'Eglises qui se partagent les différentes salles disponibles. Le quotidien *La Croix* lui avait d'ailleurs consacré une pleine page dans son édition du mardi 17 juin 2008. L'environnement urbain de l'Espace de La Briche est essentiellement composé d'ateliers et d'entreprises. Le quart supérieur droit de la photographie aérienne montre la Zone d'Activité Delaunay-Belleville, bordée par la ligne de chemin de fer.

**Figure 16 : Le local de
l'Eglise de la Nouvelle
Onction à Saint-Denis
(Source : Google Earth)**



La figure 16 est centrée au-dessus du bâtiment qui accueille l'*Eglise de la Nouvelle Onction*, située en bordure de l'Autoroute A1, au moment où elle est passée à nouveau en extérieur. Cette photographie de la zone d'activités du Landy témoigne parfaitement de l'évolution de la morphologie urbaine dans la Plaine-Saint-Denis. En effet, alors que l'*Eglise de la Nouvelle Onction* occupe un local appartenant à un corps de bâtiment voué à la destruction, comme en témoignait la mention de permis de démolir lors de nos visites à l'été 2008, le reste de l'environnement urbain a profondément changé au cours des dernières années. Nous voyons dans la partie droite de la photographie des résidences de standing, et sur la partie inférieure, les bâtiments imposants des assurances *Generali*. Les transformations de ce quartier reflètent donc très clairement la dynamique de renouvellement urbain de la Plaine Saint-Denis et le développement de nouveaux projets immobiliers sur les friches industrielles ou les anciennes zones d'activités. Le cas de l'*Eglise de la Nouvelle Onction* n'est pas isolé : la plaine Saint-Denis possède plusieurs corps de bâtiments en attente de destruction qui ont été investis par des communautés évangéliques et pentecôtistes.

Ce type de localisation dans des zones d'activités n'est pas propre à la commune de Saint-Denis. Nous l'avons en effet observé à plusieurs reprises dans le département de Seine-Saint-Denis. La figure 17 montre l'environnement urbain du *Paris Centre Chrétien* à La Courneuve. Ce dernier (encadré en rouge) est situé au cœur d'une vaste zone industrielle, entre la ligne B du RER (que nous devinons dans le coin inférieur droit de la photographie) et la Francilienne (A86).



**Figure 17: La zone industrielle dans laquelle est installée le Paris Centre Chrétien de La Courneuve
(Source: Google Earth)**

A l'occasion d'un entretien, Monsieur Peu, adjoint au maire de Saint-Denis, en charge de l'urbanisme, fit remarquer à propos des communautés évangéliques et pentecôtistes présentes sur sa commune : « Comme ils ne sont souvent pas dans des lieux adaptés, ils sont dans des lieux résiduels, ils sont souvent chassés. Pas parce que leurs activités sont indésirées (sic), mais parce qu'ils sont dans des lieux qui sont en *stand by*, des lieux appelés à muter¹⁰⁸ ». L'expression « lieux résiduels » qualifie finalement assez bien la situation de nombreuses communautés dans Saint-Denis, et plus largement dans l'ensemble du département. Le dictionnaire définit simplement le « résidu » comme « ce qui reste¹⁰⁹ ». Nous pouvons alors comprendre les « lieux résiduels » dans un territoire comme celui de la Plaine-Saint-Denis, comme des lieux qui « restent » après les différentes opérations de requalifications et de renouvellement urbains. Pour autant ces espaces et ces lieux « résiduels » ne sont pas tant les produits issus des différentes phases de transformations, mais davantage des espaces qui sont en attente de transformation. Stéphane Peu reconnaît d'ailleurs que les communautés ont tendance à s'installer dans des zones « en stand-by, des lieux appelés à muter ». Il nous semble alors plus juste de faire intervenir la notion d'« interstice » pour qualifier les espaces dans lesquels les Eglises évangéliques et pentecôtistes s'installent dans certains cas. Si l'interstice est d'abord « un petit espace vide », l'« interstice urbaine » constitue une sorte de brèche dans l'espace normalisé et requalifié. Il est un espace en attente soumis temporairement à des logiques qui ne sont pas celles des aménageurs officiels. Ici, ce sont des formes originales d'expressions religieuses qui investissent les interstices. Mais dans un territoire comme celui de la Plaine-Saint-Denis, l'interstice est éphémère, et se trouve vite remplacé par des usages plus conventionnels.

2. Montréal : diversité des types de localisation

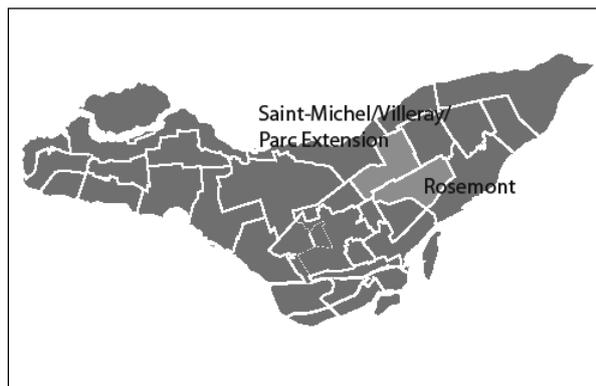
Situés au cœur de l'île de Montréal, les arrondissements de Rosemont et de Saint-Villeray/Saint-Michel/Parc-Extension¹¹⁰ sont similaires en termes de surface (environ 16 km² chacun) et de démographie (133 000 habitants pour Rosemont et 145 000 pour Saint-Michel).

¹⁰⁸ Entretien avec Stéphane Peu, octobre 2009.

¹⁰⁹ Il s'agit de la définition donnée par *Le Petit Robert*.

¹¹⁰ Par commodité nous désignerons cet arrondissement, dans la suite du texte, par le nom de Villeray.

Figure 18: Position des arrondissements de Rosemont et de Saint-Michel sur l'île de Montréal
(Conception et réalisation : FD, avril 2010)



Du point de vue de la morphologie et du paysage urbain, ces deux arrondissements se distinguent fortement de Saint-Denis dans la mesure où le partage entre les

zones d'activités, les zones commerciales et les zones résidentielles ne s'observe pas de manière aussi nette que dans la banlieue Nord de Paris. Deux traits caractéristiques de la ville nord-américaine se retrouvent à Montréal :

- l'existence d'un maillage général de type hippodamien qui offre une division géométrique de l'espace urbain (voir les deux cartes ci-dessous). L'île de Montréal est ainsi organisée par des axes d'orientation Nord-Sud et des axes d'orientation Est-Ouest.

- un quartier des affaires, caractérisé par la présence de hautes tours de bureaux¹¹¹, délimité au Nord par le Mont Royal et au Sud par le Vieux Montréal et le Saint-Laurent.

Le cadre bâti général montréalais contraste avec la verticalité du centre des affaires puisque les bâtiments sont relativement bas. A la différence de la métropole parisienne, la densité du cadre bâti est moins importante à Montréal, et le parcellaire est dans son ensemble davantage aéré. Compte tenu de notre sujet, il est intéressant de souligner que dans ce cadre physique relativement bas, les rares bâtiments élevés sont les églises catholiques, remarquables par leur nombre¹¹² et par leur monumentalité, de sorte qu'il en ressort parfois une impression générale d'écrasement. L'église Sainte-Cécile (figure 19) montre parfaitement comment les églises dominent physiquement le cadre bâti¹¹³.

¹¹¹ L'arrivée à Montréal en voiture par le pont Champlain qui enjambe le Saint-Laurent, offre ainsi une vue typique de ville-nord américaine, où les hautes tours de bureaux se détachent du reste de la ville.

¹¹² Montréal est fréquemment désignée comme « la ville au cent clochers ».

¹¹³ Sainte-Cécile est à plus de 1,5 km de l'endroit où a été prise la photo.



Figure 19: l'église Sainte-Cécile vue depuis le boulevard Rosemont (Cliché : FD, avril 2008)

Comme le montre la carte suivante, sur laquelle nous avons également fait figurer les lieux de culte évangéliques et pentecôtistes, il existe un zonage organisant les différentes fonctions urbaines (voir chapitre 7). Les principales affectations du sol sont : le « secteur résidentiel », le « secteur mixte » (mêlant zones d'emplois et zones résidentielles) et le « secteur d'emplois » (ateliers, petites industries...). Il ressort des deux cartes que le secteur résidentiel occupe la plus grande partie du territoire des deux arrondissements¹¹⁴. Les aires résidentielles sont composées principalement de petits immeubles de trois ou quatre niveaux, avec un accès par des escaliers extérieurs, et de maisons individuelles. L'arrondissement de Saint-Michel se distingue par la place qu'occupent les secteurs d'emplois, notamment dans la partie située au nord de l'autoroute Métropolitaine qui crée une rupture majeure dans le tissu urbain. Si nous regardons la distribution des lieux de culte à l'échelle des deux arrondissements nous remarquons une dispersion de ces derniers dans l'ensemble du territoire. A une échelle plus fine, des effets de concentration et de regroupements ressortent. C'est le cas par exemple au nord de l'arrondissement de Villeray, à proximité de l'autoroute métropolitaine, ou dans certaines zones en « secteur mixtes ». Par ailleurs, l'association sur une même carte des lieux de culte et de l'affectation du sol permet de faire ressortir le fait que les lieux de culte peuvent occuper différents secteurs.

¹¹⁴ Par secteur résidentiel, il faut entendre des « aires à vocation principalement résidentielle comportant aussi des portions mixtes, notamment des rues de commerces et d'habitation » (Plan d'urbanisme de l'arrondissement de Rosemont).

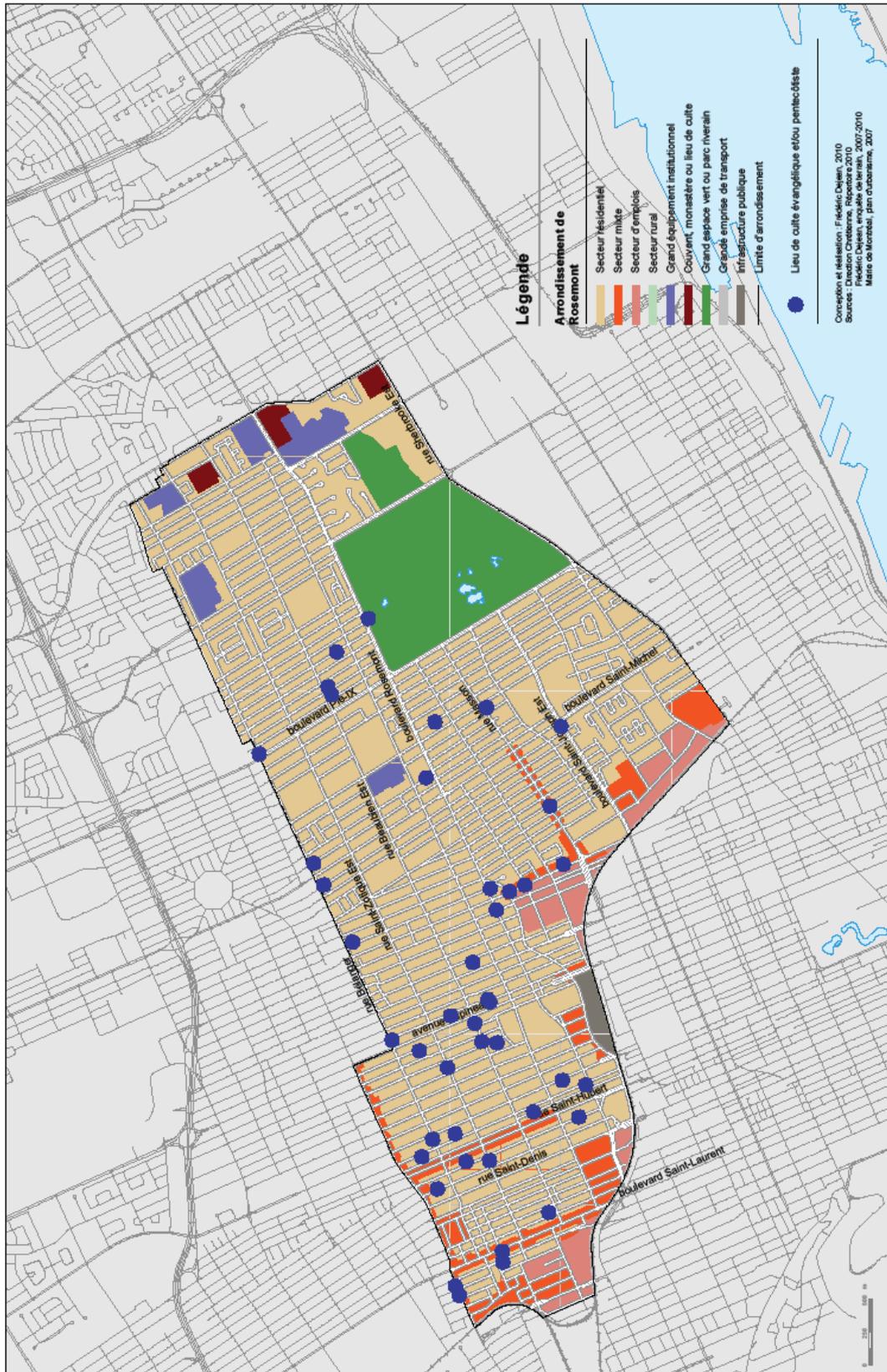


Figure 20: Les lieux de culte évangéliques et pentecôtistes dans l'arrondissement de Rosemont
 (Conception et réalisation : FD, avril 2010)

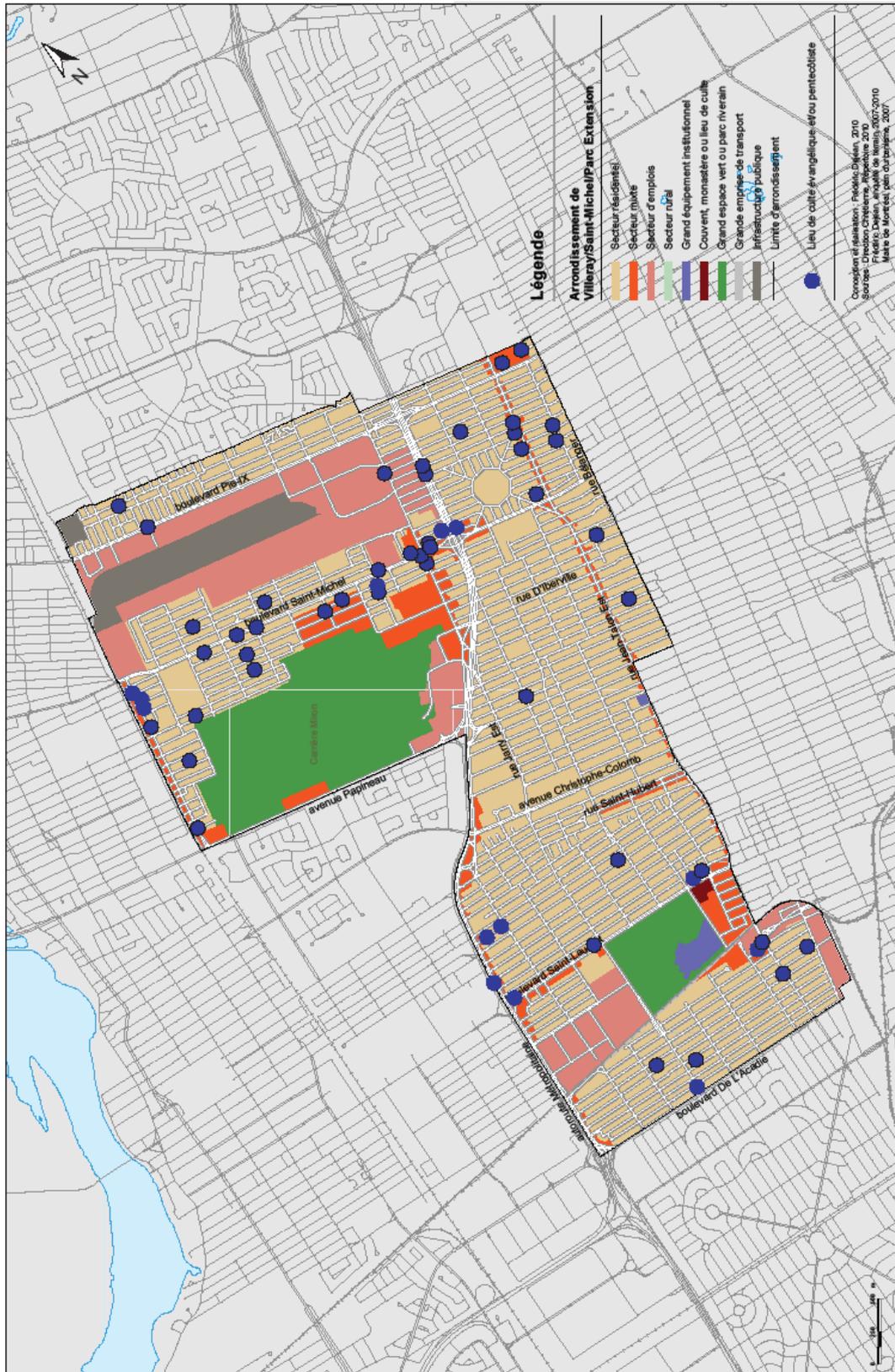


Figure 21: Les églises évangéliques et pentecôtistes dans l'arrondissement de Villeray (Conception et réalisation: FD, avril 2010)

La pratique du terrain montréalais a fait ressortir une grande variété d'environnements urbains dans lesquels les lieux de culte sont insérés. Alors que dans le cas de Saint-Denis nous avons mis en avant la localisation dans des zones d'activités ou industrielles, ceci est beaucoup moins évident dans les deux arrondissements montréalais, notamment parce que les zones résidentielles peuvent être contigües à des zones d'activités. Le tableau ci-après précise l'environnement urbain des différentes communautés montréalaises ayant fait l'objet d'un travail approfondi.

Nom de la communauté	Environnement urbain
<i>Centre Christ en Action</i>	zone d'activités
<i>Eglise Cité Jérusalem</i>	zone résidentielle
<i>Assemblée Chrétienne Parole Vivante</i>	zone mixte (commerces et logements)
<i>Eglise Évangélique Royaume de Dieu</i>	zone de commerces
<i>Eglise de Pentecôte</i>	zone d'activités
<i>Communauté Charismatique de Mangembo</i>	axe commercial
<i>Eglise Puissance de la Parole qui délivre</i>	zone d'activités

Figure 22: L'environnement urbain de 8 communautés évangéliques dans les arrondissements de Rosemont et Villeray (Réalisation : FD, avril 2010)

La figure 23 montre l'environnement urbain de deux petites communautés haïtiennes situées dans l'arrondissement de Villeray, à proximité de l'autoroute métropolitaine facilement identifiable sur la photographie, et non loin de zones résidentielles, comme nous le voyons dans le quart supérieur droit de la photographie.



Figure 23: L'environnement urbain des Eglises *Puissance de la Parole qui Délivre* et *Royaume du Christ* (Source : Google Earth)

Le nord de l'arrondissement de Saint-Michel, dont une partie est composée d'ateliers automobiles et de petites entreprises industrielles, offre des possibilités de localisation pour les communautés. La photographie ci-dessous montre l'environnement urbain de l'*Eglise de Pentecôte*, une Eglise transnationale ghanéenne, et d'une petite Eglise africaine. La zone résidentielle (visible dans le coin supérieur droit) jouxte une zone d'activités, facilement repérable par la forme du bâti et par les aires de stockage en plein air (en particulier dans le coin inférieur gauche).



Figure 24: L'environnement urbain de l'Eglise de Pentecôte de Montréal
(Source: Google Earth)

L'exemple de l'environnement urbain de l'*Eglise de Pentecôte* rappelle ce qui a été dit de la localisation des lieux de culte dans des zones d'activités à Saint-Denis. Si ce type de localisation a été observé dans les deux arrondissements montréalais, il est néanmoins loin d'être la règle. En effet, nombreux sont les lieux de culte à être installés le long d'axes commerciaux, situés dans des secteurs résidentiels. C'est ce dont témoigne l'environnement urbain de l'*Assemblée Parole Vivante de Montréal* (figure 25 ci-dessous), installée non loin du croisement de deux artères importantes dans l'arrondissement de Rosemont : la rue Beaubien (d'orientation est-ouest, ici en direction du coin supérieur droit) et la rue Papineau (d'orientation Nord-Sud, ici en direction du coin supérieur gauche). Ces deux axes présentent un mélange de logements et de locaux commerciaux, reconnaissables sur l'image par des bâtiments plus profonds que les immeubles d'habitation. Deux églises sont présentes sur cette image : l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal* (le cadre dans la partie supérieure), une communauté africaine, installée à l'étage d'une bâtisse commerciale, et l'*Iglesia Pentecostal Torre Fuorte*, une communauté hispanique (le cadre dans la partie inférieure), qui occupe un bâtiment sur deux niveaux. Nous devinons sur l'image un fort trafic automobile sur la rue Papineau. Celle-ci constitue en effet un axe routier

majeur qui relie les parties nord et sud de l'île de Montréal. D'une manière générale, les axes occupés par des commerces sont aussi des voies de circulation importantes de sorte, qu'ils offrent une bonne situation de visibilité pour les commerces qui y sont installés.

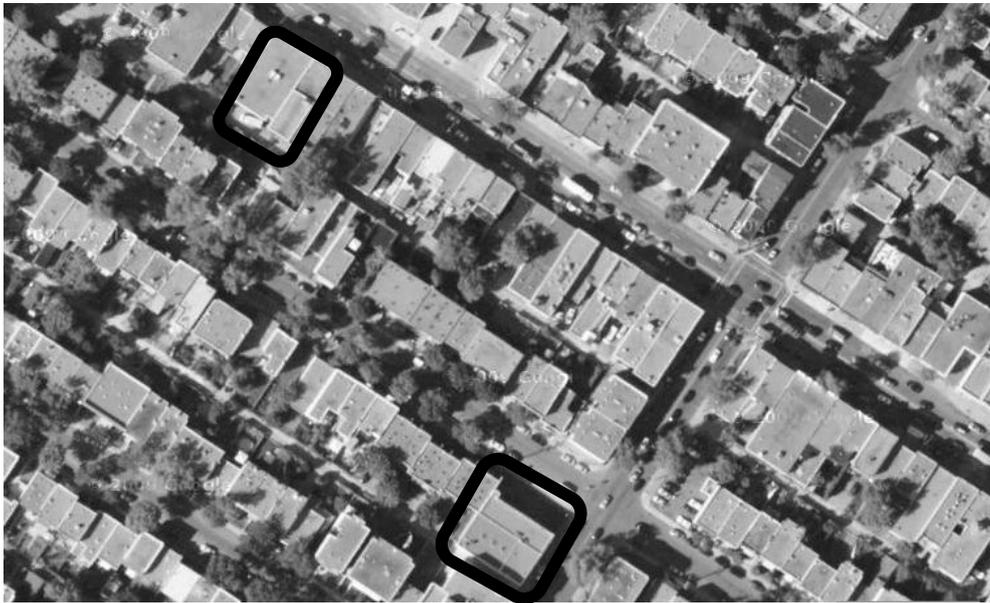


Figure 25 : L'environnement urbain de l'Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal et de l'Iglesia Pentecostal Torre Fuerte
(Source: Google Earth)

III. DIFFERENCES ET SIMILITUDES ENTRE LES DEUX TERRAINS

1. Des paysages religieux évangéliques et pentecôtistes propres aux deux contextes urbains

La confrontation des trois cartes montrant les locaux accueillant des communautés évangéliques et pentecôtistes à Saint-Denis et Montréal fait ressortir plusieurs phénomènes. Le premier concerne le nombre de communautés. Celles-ci sont en effet plus nombreuses dans chacun des deux arrondissements montréalais qu'à Saint-Denis et la Plaine Saint-Denis. Alors que chaque arrondissement montréalais accueille une cinquantaine de communautés évangéliques et pentecôtistes, Saint-Denis en compte une vingtaine. Cet élément a des conséquences dans l'espace urbain puisqu'il se traduit par un nombre moins élevé de locaux accueillant des communautés sur notre terrain parisien. Le second élément concerne plus spécifiquement la répartition des lieux de culte dans l'espace. Sur les deux terrains, nous pouvons mettre en avant deux phénomènes apparemment contradictoires : une dispersion des lieux de culte, en même temps que des concentrations ponctuelles. En fait, tout dépend de l'échelle considérée. Si nous nous plaçons à l'échelle des deux

arrondissements montréalais et de la commune de Saint-Denis, il se dégage une impression de dispersion des lieux de culte dans l'espace, en revanche, à une échelle plus fine, nous voyons émerger des phénomènes de concentrations ponctuelles, dans des parcelles ou sur des axes particuliers. A Saint-Denis, nous avons déjà évoqué le cas de l'espace de La Briche où quelques bâtiments alignés sont occupés par plusieurs Eglises. Cet effet de concentration n'est pas unique : dans la plaine-Saint-Denis, à la limite entre Saint-Denis et Aubervilliers, plusieurs Eglises se répartissent dans un îlot, sans doute destiné à la destruction. Ces phénomènes de concentration sont encore plus visibles à Montréal. La carte des communautés évangéliques dans l'arrondissement de Villeray montre une densité plus importante au nord de l'autoroute métropolitaine, et plus particulièrement le long du boulevard Saint-Michel. A Rosemont, nous retrouvons un phénomène autour d'axes comme la rue Saint-Denis ou la rue Papineau.

Du point de vue du paysage urbain, les métropoles parisienne et montréalaise diffèrent. La première relève du modèle européen dont l'organisation concentrique établit un partage entre un noyau central (Paris intramuros), densément peuplé et urbanisé, et une banlieue historiquement structurée autour des principaux axes de communication. Montréal, au contraire, est plus proche du modèle nord-américain, caractérisé par une densité du bâti moins importante et un maillage orthonormé. A une échelle plus fine, il existe des similitudes entre les deux métropoles, en particulier dans la caractérisation des environnements urbains dans lesquels les lieux de culte des églises évangéliques et pentecôtistes sont insérés. Nous avons souligné, sur le terrain parisien, la localisation privilégiée des lieux de culte dans les zones d'activités et dans les zones industrielles. Nous retrouvons également cette configuration spatiale dans la métropole montréalaise (en particulier dans le nord de l'arrondissement de Villeray). La différence la plus importante provient de la plus grande diversité montréalaise en termes de types d'espaces dans lesquels les lieux de culte sont localisés. En effet, la présence de communautés sur des axes commerciaux, et donc en position de visibilité dans l'espace public, est une spécificité montréalaise.

Les différentes cartes montrent une occupation inégale des territoires urbains parisien ou montréalais. Contrairement au modèle d'organisation géographique de l'institution catholique, il ne semble pas y avoir, au premier abord, dans les cas évangélique et pentecôtiste, de logique d'implantation des communautés. Par ailleurs, alors qu'un lieu de culte catholique fonctionne en relation avec l'espace environnant de manière à dessiner un territoire paroissial, nous n'avons pas observé sur le terrain de logiques similaires. Concrètement, ceci conduit à de curieuses situations où plusieurs lieux de culte sont alignés les uns à la suite des autres. La photographie ci-dessous en témoigne. Celle-ci a été prise à Montréal, dans le nord de l'arrondissement de Saint-Michel. Les trois bâtiments alignés sont

ceux de trois communautés évangéliques. Il s'agit de : *l'Église du Christ* (à droite), *l'Église de Dieu haïtienne de Montréal* (au centre) et *l'Église Évangélique Baptiste Eben Ezer*. Ajoutons qu'une paroisse adventiste fait directement face à ces trois églises.



**Figure 26 : Trois lieux de culte évangélique alignés à Montréal
(Cliché, FD : février 2010)**

S'il s'agit bien de trois lieux de culte évangéliques alignés, chacun abrite des communautés distinctes. Si *l'Église du Christ* et *l'Église de Dieu haïtienne de Montréal* sont indépendantes, la première est une communauté sans attache culturelle particulière tandis que la seconde est haïtienne. La troisième, *l'Église Évangélique Baptiste Eben-Ezer Peniel* est rattachée à l'Union d'Églises Baptistes Françaises au Canada (UEB).

2. L'évolution rapide du paysage évangélique et pentecôtiste

Notre travail de recherche s'est en partie appuyé sur des données établies en interne par des organisations chrétiennes (le Conseil National des Évangéliques de France et « Direction Chrétienne » à Montréal). Ces données sont compilées sous la forme d'un annuaire (en France) et d'un répertoire (au Québec) publiés régulièrement (les rythmes de parution varient entre deux et trois ans). En France, une nouveauté importante a été la création, au début des années 2000, du site Internet eglises.org qui reprend les données de l'annuaire papier et les modifie si besoin est. Le passage du papier au numérique n'indique pas seulement une volonté de modernisation de la part des Chrétiens évangéliques, il témoigne avant tout d'un effort d'adaptation face à un paysage religieux en évolution rapide. Alors que l'annuaire papier fige le paysage évangélique, sa version électronique permet d'en suivre les transformations et les évolutions, quasiment en temps réel. Et cette actualisation constante des données semble d'autant plus nécessaire que la géographie des communautés évangéliques et pentecôtistes évolue rapidement.

Le terrain nous a appris que l'approche uniquement spatiale des lieux de culte ne suffisait pas. Il est apparu nécessaire d'y ajouter une dimension temporelle, et ce, aussi bien à Paris qu'à Montréal. Au fur et à mesure que nous avons affiné notre connaissance du terrain, nous avons été amenés à faire le constat d'une évolution rapide de la géographie des lieux de culte. Certains de ceux que nous avons repérés au début de notre travail de terrain, n'étaient plus là quelques mois ou une année après. Par exemple, à l'automne 2008 alors que nous effectuions un travail d'observation et d'enquêtes dans une Eglise africaine dans l'arrondissement de Rosemont à Montréal, nous avons été intrigués par un va-et-vient de personnes « endimanchées » dans un petit local, à quelques dizaines de mètres seulement. Nous arrêtàmes une personne qui s'apprêtait à entrer. Elle nous apprit qu'il s'agissait d'une communauté chrétienne installée là depuis seulement deux mois. Cette installation récente pouvait expliquer l'absence d'indication quant à la présence de cette Eglise. Lorsque nous sommes retourné sur place en janvier 2010, après une année passée en France, plus aucune trace de la communauté. Un panneau « à louer » était apposé sur la porte d'entrée. Dans ce cas précis, nous ne connaissions ni le nom de la communauté, ni le nom du Pasteur. Il était dès lors impossible de savoir si cette Eglise avait déménagé ou si elle s'était tout simplement dissoute. Parfois, au contraire, il nous a été possible de retrouver des Eglises qui avaient disparu. Voici le cas de l'Eglise *Diamantina*. A l'occasion d'une visite dans la Zone d'Activités des Portes de Paris en février 2008, nous avons été attirés par de la musique, en provenance d'un petit local en rez-de-chaussée, dans un immeuble de bureaux. Il s'agissait du lieu de culte d'une petite communauté évangélique. Des affiches tournées vers l'extérieur avaient été posées sur les vitres, à l'intérieur de la salle de culte, de sorte qu'il nous fut possible de relever les numéros des téléphones portables¹¹⁵. Ce fut au printemps 2009 que nous essayâmes un des numéros de téléphone. Notre interlocuteur, qui se présenta comme le pasteur de l'Eglise, nous expliqua que le lieu de culte n'était plus dans la zone d'activités, et avait déménagé pour un autre local à la limite entre les communes de Saint-Denis, Aubervilliers et La Courneuve. Ce fut par ce biais qu'il nous fut donné de découvrir plusieurs lieux de culte africains logés dans le même ensemble de bâtiments que les abattoirs musulmans d'Aubervilliers.

Ce fut également la confrontation des données des annuaires avec la réalité du terrain qui imposa le constat de ce que nous pourrions appeler une « géographie mouvante » des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes. Par cette expression nous souhaitons mettre l'accent sur la spécificité des communautés rencontrées sur le terrain, quant aux relations qu'elles entretiennent avec leurs lieux de culte. Contrairement à d'autres groupes religieux qui se caractérisent par une forme de stabilité dans l'espace, de sorte que le lieu et la communauté

¹¹⁵ La disparition des lignes fixes au profit des téléphones portables témoigne parfaitement des déplacements de certaines communautés dans l'espace urbain.

finissent par se confondre, les assemblées évangéliques et pentecôtistes obligent à dissocier le lieu et le groupe. Ceci conduit à la mise en place d'un paysage religieux dont les contours sont en modification perpétuelle. Cette « géographie mouvante » se comprend au regard des espaces dans lesquels les communautés sont établies. Les communautés installées dans ce que nous avons appelé les interstices de la ville sont ainsi régulièrement sommées de quitter les lieux. Par exemple, l'édition 2007 de *l'Annuaire Evangélique* indiquait ainsi l'existence du *Centre Plein Evangile Christ Amour* à Saint-Denis. Quand nous nous rendîmes sur place en janvier 2009, il n'y avait qu'un grand trou à la place du bâtiment qui accueillait auparavant cette communauté africaine. L'architecte, responsable de la commission d'hygiène et de sécurité de la mairie de Saint-Denis, nous apprit par la suite, que ses services avaient été obligés d'expulser la communauté car le bâtiment n'était pas aux normes¹¹⁶. Il en est allé de même pour la communauté africaine *Puissance du Saint-Esprit* qui occupait un ancien atelier de Saint-Denis. En juin 2010, plusieurs bâtiments, dont celui de l'Eglise, avaient été détruits afin de préparer la construction d'une école.

Si dans ces deux cas, le bâtiment qui accueillait la communauté a tout simplement été détruit, il arrive qu'un bâtiment ayant été un lieu de culte en porte encore les traces. La photographie ci-dessous montre l'ancien lieu de culte d'une communauté évangélique hispanophone, le *Centro Cristiano Jesus la Roca*. Quand la photo a été prise, la communauté avait déménagé pour un autre local, toujours dans le même arrondissement. Son ancien local était toujours inoccupé et des éléments venaient rappeler la présence ancienne de cette Eglise.

Figure 27: L'ancien lieu de culte d'une communauté hispanophone, laissée en l'état
(Cliché: FD, janvier 2010)



Cet exemple témoigne parfaitement de la notion d'héritage telle qu'elle est utilisée en géographie. Par ce terme, il faut comprendre la persistance dans le temps d'une forme

¹¹⁶ Cette communauté est toujours en Seine-Saint-Denis, non plus à Saint-Denis, mais à La Courneuve.

géographique visible, alors même que la structure sociale qui en est à l'origine, n'est plus. Par exemple, d'anciennes usines dans les quartiers péri-centraux des grandes villes sont des héritages de la société industrielle. L'héritage indique que les structures spatiales se transforment moins vite que les structures sociales, de sorte qu'il peut exister un décalage entre les deux. Dans l'exemple précédent, la communauté n'était plus présente, et pourtant, le lieu de culte en portant encore les traces, esquissant ainsi comme une mémoire du paysage religieux en perpétuelle évolution. A cette notion d'héritage, nous pouvons en ajouter une autre, qui témoigne également de l'évolution rapide du paysage religieux évangélique dans les espaces urbains : celle de palimpseste. En un premier sens, un palimpseste est un « parchemin manuscrit dont on a effacé la première écriture pour pouvoir écrire un nouveau texte¹¹⁷ (Le Petit Robert, 2003) ». Par la suite, les géographes ont utilisé ce terme dans le cadre des analyses paysagères. Ainsi, tout paysage, aussi bien rural qu'urbain « garde la trace d'héritages produits par l'action successive, sur un même espace, d'agents naturels et d'actions anthropiques. De ce fait, il témoigne des anciens chemins d'exploitation, des voies romaines encore visibles et inscrites, des voies ferrées et des gares désaffectées, etc.¹¹⁸ ». Si nous pouvons faire usage de ce terme de palimpseste à propos des lieux de culte évangéliques c'est que nous avons observé des phénomènes de « succession spatiale (Tillman et Emmett, 1999) ». Cette notion a été proposée par Benjamin Tillman et Chad Emmett dans un article consacré à l'évolution du paysage religieux de Chicago. Les deux auteurs soulignent que la composition ethnique d'un quartier évolue dans le temps et que les lieux de culte peuvent suivre ces changements, de sorte qu'un même lieu peut être utilisé par divers groupes religieux¹¹⁹. Ici, nous faisons usage de cette notion d'une manière un peu différente : s'il y a bien remplacement d'une communauté par une autre, il s'agit la plupart du temps de deux communautés évangéliques. Nous avons néanmoins observé un cas à Montréal où le local d'une petite communauté africaine dans l'arrondissement de Villeray avait été la salle de prière d'une communauté musulmane.

¹¹⁷ Il s'agit ici de la définition de l'édition 2003 du dictionnaire *Le Petit Robert*.

¹¹⁸ <http://geoconfluences.ens-lsh.fr/doc/transv/paysage/PaysageVoc.htm>. Consulté le 8 mai 2010.

¹¹⁹ "The ethnic composition of neighborhoods, however, is not static. As one group moves up and out, another moves in. As a result, places of worship built to accommodate the original ethnic/religious groups become places of worship for new residents (Tillman et Emmett, 1999: 79)"



**Figure 28: Lieu de culte dans Villeray, à Montréal
(Cliché: FD, janvier 2010)**



**Figure 29: Le même lieu de culte, mais une communauté chrétienne différente
(Source: Street View)**

Ainsi, quand une communauté déménage pour un nouveau local, une autre communauté peut venir la remplacer. Et les locaux gardent les traces de cette succession. La figure 28 illustre la notion de palimpseste : sous le panneau lumineux indiquant la présence de l'Eglise actuelle nous devinons encore les lettres composant le nom de la communauté précédente: *l'Eglise de Dieu Béthel Roumaine* (Figure 29).

IV. L'ÉMIETTEMENT INSTITUTIONNEL COMME FACTEUR DETERMINANT

Nous avons montré comment la répartition des lieux de culte dans les espaces urbains montréalais et parisiens ne répondait pas à une logique stricte, bien loin du découpage de l'espace opéré par l'institution catholique. Cette logique de distribution à l'échelle des métropoles et les effets de concentrations ponctuelles de lieux de culte doivent se comprendre dans un contexte d'« émiettement institutionnel » du Protestantisme. Une telle expression est fréquemment utilisée dans le champ de l'action publique, et plus particulièrement en aménagement du territoire. Elle renvoie à une situation, où la multiplicité des acteurs et des niveaux d'intervention, amoindrissent considérablement la portée des décisions et des actions dans les territoires. Un lien est donc établi entre le trop grand nombre d'acteurs et le manque de cohérence au niveau de l'action territoriale. Cette notion d'« émiettement institutionnel » s'applique particulièrement bien aux Eglises protestantes dans la mesure où il n'existe pas une institution de référence assurant la cohérence de

l'action collective au niveau du territoire, mais une multiplicité d'Eglises et de dénominations, possédant leurs propres programmes d'actions et leurs propres visions de ce que doit être leur présence dans le territoire. Comme l'a souligné le sociologue Jean-Paul Willaime :

« En affirmant l'autorité souveraine des Ecritures en matière de foi et de doctrine, la Réforme a abouti à une désacralisation de l'institution ecclésiastique (...) Le lieu de la vérité n'était plus dans l'institution mais dans le message transmis et sa fidélité au donné biblique (...) il n'est dès lors pas étonnant de constater que la Réforme a entraîné la formation de diverses Eglises (Willaime, 1992 : 20) ».

1. Des communautés entre institutionnalisation et indépendance

En France

Il est possible de se faire une idée assez juste de la diversité évangélique et pentecôtiste en contexte français en se référant à l'*Annuaire des Eglises Evangéliques* du CNEF. Sa version en ligne n'affiche pas moins de 56 « types d'Eglises ». Ce nombre constitue un bon indice de la fragmentation institutionnelle des milieux évangéliques et pentecôtistes. Les éditions antérieures de l'*Annuaire* montrent que cette fragmentation est ancienne : l'édition de 1990 indiquait 49 unions ou familles d'Eglises, contre 62 pour 1996-1997. 28 de ces familles d'Eglises sont présentes dans l'édition de 1996 et dans la liste mise en ligne¹²⁰. Cela signifie qu'entre les différentes éditions, plusieurs familles d'Eglises ont disparu (par exemple la Fédération Parole Vivante) et d'autres ont fait leur apparition, comme France V.I.E (Vision Implantation Eglise), la Fédération des Eglises Agape, ou encore l'Union des Eglises Evangéliques Elim de France¹²¹.

A côté de ces différentes familles d'Eglises, il existe cinq groupements principaux, qui recouvrent une bonne partie de l'univers évangélique et pentecôtiste français. S'il n'est pas utile ici de les présenter chacun dans le détail, il est cependant important de souligner dans quelle mesure ils participent activement au processus de recompositions institutionnelles actuellement à l'œuvre. Celles-ci se traduisent en particulier par des phénomènes de regroupements d'Eglises et de familles d'Eglises, sous la bannière d'organisations ou de fédérations. Ce sont ces dernières qui constituent les interlocutrices privilégiées des pouvoirs publics, notamment dans les situations de controverses autour des lieux de culte (nous y reviendrons plus en détail dans le chapitre 7). Il existe aujourd'hui trois structures principales :

¹²⁰ Elles apparaissent dans certains cas sous un nom légèrement différent.

¹²¹ Il s'agit d'assemblées locales issues du travail de mission de l'Elim Pentecostal Church fondée au début du 20^{ème} siècle par l'Irlandais George Jeffreys.

- La **Fédération Protestante de France** a été mise en place en 1905 à l'initiative des synodes¹²² des cinq Eglises protestantes présentes en France à l'époque¹²³. Au fil des années, elle s'est considérablement enrichie en termes d'Eglises membres et de sensibilités théologiques. Les Pentecôtistes y font leur entrée en 1975 avec la Mission Evangélique Tzigane¹²⁴ (MET) et avec l'Union des Eglises Evangéliques de Réveil¹²⁵ (UEER) en 1983. En 2010, la FPF regroupe vingt-et-une famille d'Eglises et environ un millions de personnes.

- La **Fédération Evangélique de France**. L'idée de mettre en place une telle fédération est apparue au cours des années 1960. Plusieurs responsables évangéliques « ont exprimé leur désir de créer une association regroupant les Eglises évangéliques de France. La nécessité d'affirmer les vérités bibliques communes et d'être représenté auprès des autorités est clairement apparue¹²⁶ ». C'est ainsi que la FEF a été fondée en 1969. Cette dernière se constitue en réaction à la structuration de la FPF. Elle rassemble des « Eglises qui ne voulaient pas être dans la même fédération que les Eglises dites multitudinistes*, luthériennes et réformées. Ils (sic) ne voulaient pas, surtout à l'époque, être dans une fédération majoritairement conduite par des courants théologiquement libéraux, et donc ils ont dit : il faut qu'on ait notre propre fédération¹²⁷ ». Malgré les déclarations d'intention, « la FEF n'a jamais dépassé les 20%¹²⁸ » des Evangéliques français. Cet échec relatif s'explique par « un souci initial de différenciation sans compromis » qui « a freiné la logique de rassemblement. En écartant à la fois les pentecôtistes et les Eglises pluralistes, la FEF n'a pas atteint ses flamboyants objectifs de départ (Fath, 2005 : 201) ». Au final, « c'est devenu en quelque sorte une famille théologique, plutôt qu'un réceptacle pour l'ensemble des évangéliques¹²⁹ ».

- Le **Conseil National des Evangéliques de France** constitue une tentative récente de rassembler l'ensemble des Evangéliques français dans une structure unique. Une première rencontre a eu lieu en 2001 à l'initiative du conseil de l'Alliance Evangélique

¹²² Dans certaines Eglises protestantes, comme l'Eglise Réformée de France, le Synode national est l'instance souveraine, réunissant délégués laïcs et pasteurs, décidant de la formulation de la foi et des questions d'organisation, depuis le traitement des ministres jusqu'aux accords internationaux ou interconfessionnels.

¹²³ Il s'agissait de : l'Eglise méthodiste, les Eglises réformées libérales, l'Eglise réformée de France, l'Eglise luthérienne et de l'Union des Eglises libres.

¹²⁴ La MET, issue des Assemblées de Dieu, fut fondée par le pasteur pentecôtiste Clément Le Cossec. « Elle s'est atomisée à l'occasion de la convention nationale des ADD en 1968. Elle représente environ 70 000 fidèles en France et 300 000 dans le monde. Elle se caractérise à la fois par une forte référence évangélique-pentecôtiste, et une identité tzigane ouvertement revendiquée (Fath, 2005 : p. 374) ».

¹²⁵ L'UEER est le fruit des prédications de deux personnalités importantes dans l'introduction du pentecôtisme en France au cours des années 1930: celles de George Jeffreys (fondateur des Eglises Elim) et celles de Douglass Scott (fondateur des Assemblées de Dieu de France).

¹²⁶ Entretien avec Daniel Liechti (décembre 2007).

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid.

Française¹³⁰ (AEF) et du comité national de la FEF. A l'issue de cette rencontre, « il fut alors décidé de confier à un groupe le soin de travailler sur le projet d'une plate-forme évangélique¹³¹ ». Une des ambitions du CNEF est « de renforcer les liens et la visibilité du Protestantisme évangélique français¹³² ». Nous avons eu l'occasion de produire des cartes de la situation évangélique en Seine-Saint-Denis pour le compte du CNEF. Ces dernières ont été utilisées à l'occasion de rencontres entre les responsables du CNEF et les pouvoirs publics. Ces types de rencontres témoignent parfaitement de la volonté du CNEF de se positionner comme un élément de médiation entre les autorités publiques et les assemblées locales. Il doit également permettre de simplifier le paysage institutionnel évangélique. De ce point de vue, il est significatif, qu'en juin 2007, l'Alliance Evangélique Française ait proposé de renoncer à son identité propre pour se fondre dans le CNEF. Le changement de nom de la Fédération Evangélique de France, devenue Réseau Fraternel Evangélique Français, va dans le même sens. Le terme de « réseau » sous-entend une volonté d'ouverture de la part de la FEF et met l'accent sur le rôle institutionnel de l'organisation et non sur le contenu strictement théologique.

Le CNEF ayant été en partie inspiré par le Réseau FEF, le paysage protestant français se structure désormais autour de deux pôles principaux : la FPF et le CNEF. Pour autant, cette bipolarisation doit être nuancée dans la mesure où l'appartenance au CNEF ou à la FPF n'est pas exclusive. En effet, certaines Eglises et unions d'Eglises sont à la fois membres de la FPF et du CNEF. C'est le cas par exemple de la Communion d'Églises Protestantes Évangéliques (12 assemblées locales en France) ou de l'Eglise de Dieu en France (19 assemblées locales en France).

Un des principaux chantiers de ces deux organisations est l'intégration des communautés issues de l'immigration. Compte tenu de ce que nous avons dit des restructurations institutionnelles à l'œuvre actuellement, nous pouvons légitimement nous demander dans quelle mesure il n'existe pas une sorte de « concurrence » entre les deux structures, résultant de la volonté de se constituer en interlocuteur privilégié auprès des responsables politiques, sur un plan local et également national. Alors que la FPF a longtemps tenu ce rôle, il semble qu'une structure comme le CNEF a pour ambition de modifier cet équilibre. Pour autant, dans le discours des responsables, il ne s'agit pas tant de concurrence, mais davantage de complémentarité. Néanmoins, un certain nombre de signes vont davantage dans le sens d'une forme de concurrence entre les deux structures. Claude Baty, président de la FPF, insista, à l'occasion de l'assemblée générale de 2009, sur la nécessité du rassemblement des Protestants français face au risque de bipolarisation. Il déclara ainsi :

¹³⁰ « Rattachée à l'Alliance Evangélique Universelle fondée en 1846, un réseau qui rassemblait en 2005 près de 350 millions de Chrétiens, l'AEF vise à favoriser l'œcuménisme intra-évangélique (Fath, 2005 : 359) ».

¹³¹ Sur le site Internet, <http://www.cnef.info/>. Site consulté le 12 mars 2010.

¹³² Ibid.

« Ce que je voudrais prévenir, c'est qu'un bon élan conduise à une stabilisation des clivages et donne une image encore plus éclatée du Protestantisme, sans négliger les risques de surenchères¹³³ ». Le même Claude Baty, lors de l'assemblée générale de la FPF de 2010, invita à « dédramatiser » le phénomène de concurrence avec le CNEF. Il expliqua que « les chiffres ne font pas du CNEF un réel concurrent. La FPF rassemble environ 800 000 Protestants, dont au moins 200 000 évangéliques qui n'ont pas l'intention de la quitter, alors que le CNEF rassemblerait selon ce que j'ai lu, au mieux, 150 000 évangéliques. D'une certaine manière, la parole évangélique sera plus à la FPF qu'au CNEF¹³⁴ ». La réponse du CNEF ne se fit pas attendre et arriva sous la plume du missiologue Daniel Liechti, en charge de l'*Annuaire Evangélique*. Dans un texte mis en ligne sur le site Internet du Réseau FEF¹³⁵, il contesta les chiffres avancés par Claude Baty et conclut ainsi : « le CNEF avec a priori 74% d'Églises locales affiliées versus 40 % à la FPF, deviendra le 15 juin prochain sans doute le principal regroupement d'Églises protestantes évangélique ».

Au Canada et au Québec

Le Canada se distingue de la France par le fait que, Statistiques Canada (l'équivalent de l'INSEE en France), établit des statistiques religieuses à différentes échelles. L'émiettement protestant ressort au sein des différentes statistiques. Statistiques Canada propose ainsi plusieurs types de tableaux rendant compte du fait religieux. Une première distinction relativement simple est opérée parmi les principaux « groupes religieux¹³⁶ ». Il s'agit des : « Catholiques », « Protestants », « Orthodoxes », « Autres religions orientales », « Juifs » et « Autres ». S'ajoute à cette première distinction, une seconde beaucoup plus fine, faisant clairement ressortir la difficulté de Statistiques Canada à appréhender l'univers protestant dans toute sa complexité. Les tableaux qui entrent dans le détail des différents groupes religieux¹³⁷ proposent, non pas six catégories, mais 34. Parmi eux, seize sont protestants¹³⁸. Deux d'entre eux retiennent plus particulièrement l'attention : la catégorie « Chrétienne non incluse ailleurs » et « Protestant non inclus ailleurs ». La première « comprend les personnes qui déclarent "Chrétienne" et celle qui déclarent "Apostolique", "Chrétienne régénérée" et "Evangélique" (Statistiques Canada, 2005) », et la seconde « comprend les personnes qui

¹³³ Cité par Elodie Maurot dans le journal *La Croix* (édition du 23 mars 2009).

¹³⁴ Extrait du discours de Claude Baty du 10 avril 2010. Disponible sur le site de la FPF. Site consulté le 15 avril 2010.

¹³⁵ Texte disponible à l'adresse suivante :

http://www.lafef.com/public_files/File/protest_evang/eglisescneffpf_dl100420.pdf. Consulté le 3 mai 2010.

¹³⁶ <http://www40.statcan.gc.ca/l02/cst01/demo30a-fra.htm>. Consulté le 7 mai 2010.

¹³⁷

<http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/highlight/religion/Page.cfm?Lang=F&Geo=PR&View=1a&Code=01&Table=1&StartRec=1&Sort=2&B1=Counts&B2=1>. Consulté le 3 mars 2010.

¹³⁸ Ces catégories sont : Eglise Unie, Anglicane, Chrétienne non incluse ailleurs, Baptiste, Luthérienne, Protestante non incluse ailleurs, Pentecôtistes, Mennonite, Armée du Salut, Eglise chrétienne réformée, Eglise missionnaire évangélique, Alliance chrétienne et missionnaire, Adventiste, Méthodiste et Frères dans le Christ.

se déclarent "Protestante" seulement (Statistiques Canada, 2005) ». Cette catégorie des « Chrétiens non inclus ailleurs » constitue une sorte de « catégorie fourre-tout » dans laquelle les recenseurs ont pu mettre les groupes et les dénominations qu'ils ne connaissaient pas (Castel, 2001). Si l'apparition de cette catégorie témoigne de la difficulté des recenseurs à cerner le milieu protestant, et plus particulièrement évangélique, elle témoigne surtout de l'émergence de nouveaux groupes chrétiens sur la scène religieuse canadienne.

Ce tableau déjà complexe, se complique encore quand il s'agit de recenser les dénominations, les familles et les unions d'Eglises présentes sur le territoire canadien. Bruce L. Guenther (Guenther, 2008) esquisse un tableau récapitulatif des « Dénominations protestantes au Canada (Guenther, 2008 : 411-414) ». Il est construit autour de cinq catégories principales, avec pour chacune d'entre elles, les noms des organisations religieuses qui s'y rattachent. Le tableau ci-dessous attribue à chaque catégorie principale le nombre d'organisations correspondant.

grande catégorie	nombre d'organisations
Dénominations baptistes	12
Dénominations issues du mouvement de l'illumination	14
Dénominations luthériennes et réformées	6
Dénominations Mennonites	25
Dénominations pentecôtistes et charismatiques	22
Divers	23

Figure 30: Les cinq catégories dégagées par B. L. Guenther et les organisations qui s'y rattachent
(Source : Guenther, 2008)

Cette diversité des groupes évangéliques s'observe également à l'échelle du Québec et de la métropole montréalaise. Le répertoire de l'association Direction Chrétienne propose une liste des « sigles des associations¹³⁹ ». Ce sont en tout soixante-seize familles d'Eglises chrétiennes qui sont répertoriées, soixante-neuf si nous retirons de cette liste les Eglises Protestantes historiques (Eglise Anglicane du Canada, Réseau Anglican du Canada, Eglise luthérienne, Eglise Réformée du Québec, Eglise Unie du Canada, Eglise Presbytérienne du

¹³⁹ Ce qui est appelé « associations » correspond en fait aux différentes familles d'Eglises et dénominations présentes au Québec.

Canada) et les assemblées locales qui sont « non affiliées ou indépendantes (Direction Chrétienne, 2010 : x) ».

A la différence de la région parisienne où il est délicat de donner avec certitude les effectifs pour les différentes Eglises, les statistiques canadiennes permettent d'appréhender avec précision la réalité évangélique à l'échelle de la métropole montréalaise. Le tableau ci-dessous permet de souligner deux phénomènes :

- les deux catégories « fourre tout » représentent une part importante du protestantisme montréalais. Elles totalisent à elles seules 86 000 personnes, soit plus de 40% de l'ensemble des Protestants.

- la colonne de droite met en évidence une situation de crise des effectifs au sein des Eglises protestantes historiques (-58,6% pour l'Eglise presbytérienne !) tandis que les catégories « Chrétienne non incluse ailleurs » et « Protestante non incluse ailleurs » ont toutes deux connu une hausse positive entre 1991 et 2001.

Un chiffre peut surprendre : la baisse importante des effectifs de la catégorie « Pentecôtiste » (-17,4%), alors que les Eglises pentecôtistes sont généralement présentées comme les grandes gagnantes de la mondialisation du religieux. Ce chiffre peut se comprendre dans la mesure où la catégorie « pentecôtiste » de Statistiques Canada ne recouvre pas exactement ce que la sociologie des religions peut mettre sous ce terme. Beaucoup de Pentecôtistes sont ainsi comptabilisés dans les deux catégories « fourre tout ». Si nous additionnons ces deux catégories et la catégorie « pentecôtiste », cela fait un total de près de 100 000 personnes.

Groupes protestants	nombre de fidèles	variation en % (1991-2001)
Eglise Unie	32 530	-17,4
Anglicane	43 875	-22,6
Chrétienne non incluse ailleurs	37 440	+47,1
Luthérienne	7 230	-14,8
Protestante non incluse ailleurs	48 875	+11,4
Presbytérien	6 000	-58,6
Pentecôtiste	13 120	-17,4

Figure 31: Les effectifs de quelques groupes protestants et leur évolution dans le temps (Source : StatCan)

2. Le rôle déterminant des communautés issues de l'immigration dans la fragmentation du paysage évangélique et pentecôtiste

Les tableaux des communautés ayant fait l'objet d'une étude spécifique (voir chapitre 3), et les Eglises évoquées jusqu'ici, témoignent parfaitement du rôle des assemblées évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration dans les dynamiques religieuses parisiennes et montréalaises. Nos deux terrains de recherche nous ont conduit à mettre principalement l'accent sur les mutations du paysage religieux induites par les Eglises africaines et afro-caribéennes. Pour autant, ces dernières sont loin d'incarner à elles seules le protestantisme issu de l'immigration récente, que ce soit en région parisienne ou dans la métropole montréalaise. Par exemple, on dénombrait en 2005, 19 Eglises chinoises, dans Paris Intra-muros. Cette présence évangélique chinoise se retrouve à Montréal où nous sommes entrés en contact avec la *Chinese Pentecostal Church of Montreal* dont le lieu de culte se situe au cœur du quartier chinois. Parmi les communautés asiatiques nous pouvons également mentionner les Eglises sud-coréennes (environ une quinzaine dans Paris en 2005). Moins connues sont les Eglises tamoules, présentes aussi bien à Paris qu'à Montréal. Nous en avons repéré plusieurs communautés en Seine-Saint-Denis : l'*Eglise du Bon Berger* et l'*Eglise Parole de Vie*, à Saint-Denis, accueillent ainsi le dimanche après-midi des communautés tamoules. Il existe même à Saint-Denis les studios de télévision d'une chaîne chrétienne tamoule, *HolyGod TV*¹⁴⁰, qui diffuse des programmes depuis 2005 en anglais, en tamoul, et en français.

En Seine-Saint-Denis

Parmi les familles d'Eglises apparues ces dernières années, celles issues de l'immigration occupent désormais une place importante dans le paysage évangélique français. La mise en place, en 2003, par la Fédération Protestante de France du projet *Mosaïc* est un signe de ce changement. Ce projet, a notamment pour objectif d'aller à la rencontre des communautés issues de l'immigration. Le nom de *Mosaïc* indique la volonté des responsables de la FPF de prendre acte de la diversité culturelle du Protestantisme français. Dans une perspective institutionnelle, des organisations se sont structurées depuis une vingtaine d'années. Trois d'entre elles ressortent par leur taille et leur dynamisme :

- La **Communauté des Eglises d'Expressions Africaines de France** (CEAF), créée en 1990 sous le nom de Communauté Evangélique Zaïroise de France (CEZAF). Cette création constituait alors l'indice visible de la vitalité des Eglises de Réveil originaires du Congo Kinshasa. La CEZAF fut mise en place à l'initiative de trois pasteurs, dont son actuel président, le pasteur Majagira Bulangalire, originaire du Congo Kinshasa.

¹⁴⁰ En juillet 2008, les locaux de HolyGod TV furent saccagés, entraînant la perte de 150 000 € de matériel électronique.

- **L'Union des Eglises Evangéliques Haïtiennes et Afro-Caribéennes** (UEEHAC) fondée en 2004 par le pasteur haïtien Luc Saint-Louis, pasteur actuel du *Centre Missionnaire Evangélique* à Montreuil.

- **L'Entente et Coordination des Œuvres Chrétiennes** (ECOC) fondée en 2001. Son président fondateur témoigne ainsi de la fondation de l'ECOC : « Pendant ce temps, la CEZAF était déjà changée en CEAF. Un grand nombre d'Eglises congolaises, pour des raisons diverses n'y adhéraient pas. Beaucoup, qui me faisaient confiance ont manifesté l'intention de me voir faire quelque chose pour les aider. De ce constat, est sortie l'idée de créer en 2001 l'Entente Congolaise des Œuvres Chrétiennes¹⁴¹ (ECOC) ». Le nom fut modifié en 2008 au profit du nom actuel. Ce changement de nom se comprend à deux niveaux. D'abord, les fidèles ne sont pas uniquement originaires du Congo, mais de l'ensemble des pays francophones d'Afrique sub-saharienne. Ensuite, ce changement de nom témoigne de la volonté de cette organisation de ne pas apparaître uniquement comme une organisation communautariste, n'accueillant que les Eglises africaines.

Le nom de la CEAF a connu une évolution similaire puisqu'il est désormais question des Eglises d'*Expressions* Africaines et non des Eglises Africaines. A l'occasion d'un entretien¹⁴², M. Bulangalire a longuement insisté sur cette nuance terminologique. Pour lui, il s'agit de ne pas faire de l'africanité une qualité essentielle, mais, au contraire, une construction culturelle choisie. Ainsi, une personne n'ayant pas d'origine africaine peut parfaitement se réclamer de ces différentes expressions africaines¹⁴³. Preuve de cette évolution, le *Paris Centre Chrétien* de La Courneuve, fondé par un pasteur Indien anglophone, s'apprêtait à entrer définitivement dans la CEAF en 2010.

L'apparition sur la scène évangélique française de ces unions d'Eglises ne doit pas faire oublier que cette diversité culturelle est présente dans le milieu protestant français depuis de nombreuses années. L'historien Sébastien Fath souligne ainsi que de telles organisations: « existent, au moins depuis les années 1920-1930. On les observe en particulier parmi les diasporas russe, ukrainienne, roumaine. On en découvre aussi quelques unes parmi la diaspora italienne ou espagnole (Fath, 2005 : 227) ». L'édition de 1990 de l'*Annuaire évangélique* mentionne les Eglises Evangéliques Arméniennes qui apparaissent en 2010 sous le nom de l'Union des Eglises Evangéliques Arméniennes de France. Le site Internet¹⁴⁴ de cette dernière rapporte que « les premiers évangéliques arméniens arrivent à Marseille

¹⁴¹ Propos tenus lors de l'assemblée générale du Conseil National des Evangéliques de France le 19 janvier 2009.

¹⁴² (novembre 2007).

¹⁴³ Cette sorte de théorie de l'ethnicité contenue dans le nom de la CEAF se comprend mieux quand nous savons que Majagira Bulangalire, l'actuel président et fondateur, a soutenu en 1991 une thèse de sociologie intitulée : *Religion et intégration à la société française dans la période actuelle : le cas des négro-africains en région parisienne et des protestantismes*.

¹⁴⁴ <http://www.ueeaf.org>

au début des années 1920 » et que « le 23 mars 1924 naîtra à Marseille la première Eglise Evangélique Arménienne de France ».

Sébastien Fath (Fath, 2005 : 215) propose pour les « Eglises évangéliques des diasporas étrangères » les chiffres suivants : 30 000 personnes issues de la diaspora africaine, 6 000 de la diaspora caribéenne, 4 000 de la diaspora sino-coréenne, vietnamienne, cambodgienne et laotienne. Si Sébastien Fath avance le chiffre de 20 000 évangéliques africains, d'autres chiffres sont proposés : l'anthropologue Sarah Demart (Demart, 2008) estime à plus de 500¹⁴⁵ le nombre d'assemblées d'origine congolaise en France. Si nous prenons comme moyenne basse de 100 membres par communauté, cela fait un total d'environ 50 000 fidèles. Pour la seule métropole parisienne, Bernard Coyault estime à 200 le nombre de communautés (Coyault, 2004).

Le tableau ci-dessous fait état du nombre d'assemblées locales des trois organisations africaines et afro-caribéennes mentionnées. L'ancrage francilien des assemblées locales ressort nettement (plus des 2/3 des assemblées sont en effet en Ile-de-France) et, plus encore, la concentration des communautés dans la Seine-Saint-Denis. Ceci confirme l'idée que ce département est à part à l'échelle du territoire français.

Nombre d'assemblées locales:	France	Ile-de-France	Seine-Saint-Denis
CEAF	38	27	14
ECOC	78	61	32
UEEHAC	16	14	4
TOTAL :	132	102	50

Figure 32 : La répartition des assemblées locales de la CEAF, l'ECOC et l'UEEHAC (Réalisation : FD, avril 2010; source: eglises.org¹⁴⁶)

La figure 33 spatialise une partie des données contenues dans le tableau ci-dessus. Il montre bien le rôle essentiel assuré par ces trois organisations dans les dynamiques évangéliques et pentecôtistes du département de Seine-Saint-Denis. Si la carte donne une idée assez précise de la place occupée par les communautés africaines ou afro-caribéennes, il ne faut pas perdre de vue que nombre de communautés locales, africaines ou afro-caribéennes, n'appartiennent à aucune de ces organisations.

¹⁴⁵ Elle ne précise pas ses sources.

¹⁴⁶ Site consulté en mars 2010.

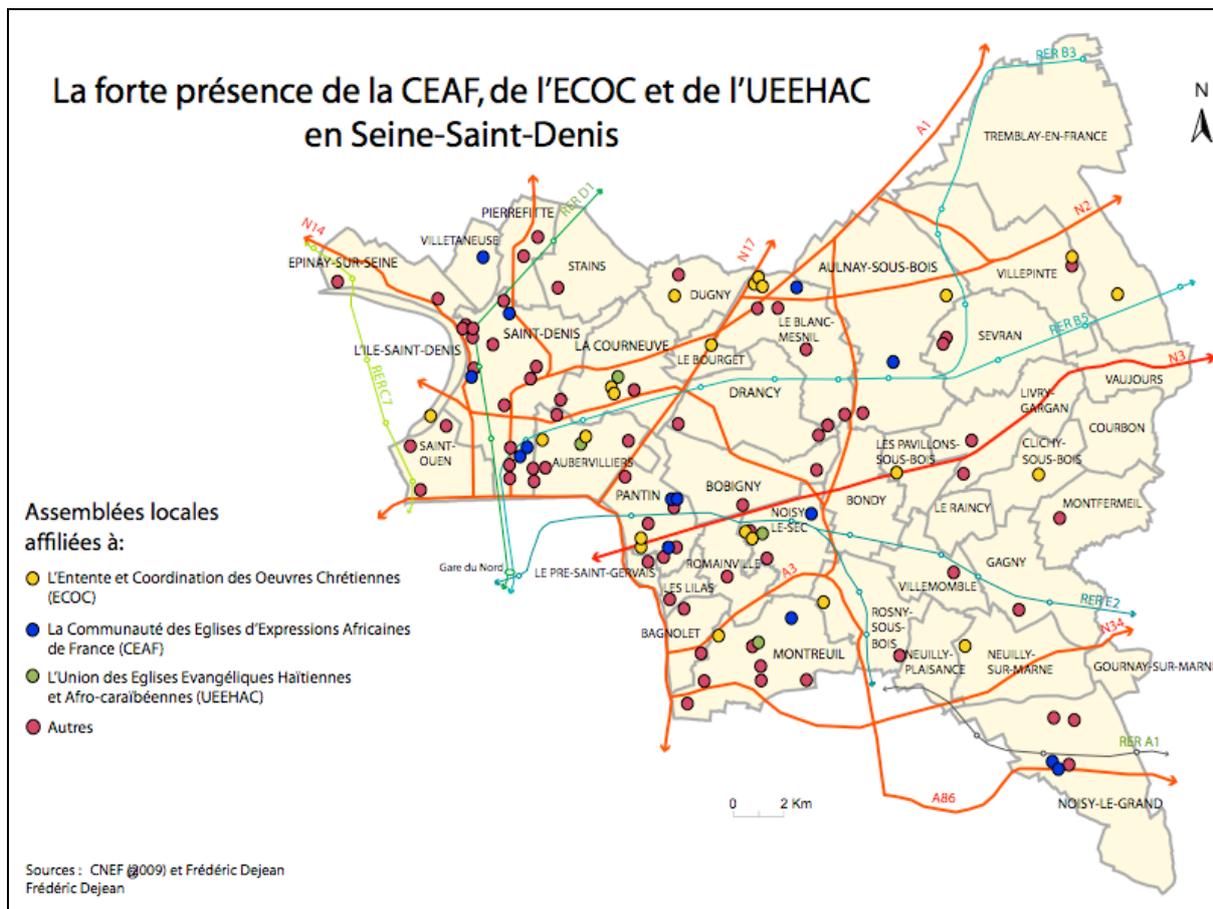


Figure 33 : Les assemblées évangéliques et pentecôtistes rattachées à la CEAF, l'ECOC ou l'UEEHAC en Seine-Saint-Denis

Pour évaluer l'importance de ces communautés dans l'ensemble du paysage religieux de Seine-Saint-Denis, nous avons également répertorié les annonces publiées dans le *Journal Officiel*, relatives à la constitution d'associations religieuses déclarées à la préfecture. Sur la période qui s'étend de 1996 (année à partir de laquelle les données sont disponibles en ligne) à 2009, 509 associations ont été déclarées. Sur ce nombre, 300 concernent des associations chrétiennes, évangéliques et pentecôtistes dans la très grande majorité. Il est possible à partir des données du *Journal Officiel* de rendre compte de la diversité ethnique de ces associations déclarées. Force est de constater que les communautés africaines occupent une grande place. Certains éléments permettent de faire l'hypothèse de l'africanité d'une association :

- Mention est faite d'une origine géographique ou d'une population particulière à laquelle s'adresse l'association. C'est par exemple le cas de la *Communauté baptiste des Camerounais de France* ou de l'*Assemblée Chrétienne de Kinshasa à Paris*. Cette dernière a d'ailleurs son siège au 71 rue de la Briche, haut lieu du monde évangélique africain.

- La déclaration fait état de l'appartenance à une Eglise transnationale dont les racines africaines sont bien connues. Nous en avons repéré plusieurs exemples dans le *JO* : l'*Eglise du Christianisme Céleste**, les Eglises Kimbanguistes* ou encore la *Redeemed Christian Church of God*. C'est le cas également de l'*Association charismatique de Mangembo*, originaire du Congo Kinshasa, et dont il existe une assemblée à Montréal dans l'arrondissement de Villeray.

- Certains mots de l'annonce permettent de repérer les racines africaines de l'association, comme par exemple l'*Assemblée Universelle pour le sacrifice de Jesus-Christ/Tumba Mbeka*.

- D'autres indices sont révélateurs et sont typiques des communautés africaines et afro-caribéennes : le fait de mettre le nom de l'Eglise sous la forme d'un acronyme comme dans le cas de la *Communauté Evangélique Buisson Ardent (C.E.B.A)*, l'usage de noms « à rallonge » comme pour l'*Eglise Evangélique de la Grande Moisson de l'Eternel en France et dans le Monde entier au nom de Jesus* (les visées internationales contenues dans le nom des Eglises sont également significatives), ou encore l'usage de l'anglais, comme dans le cas de l'« association : *Gem Kakou ministries*¹⁴⁷.

La surreprésentation des Eglises africaines et, plus globalement, des Eglises ethniques dans la région capitale, doit être replacée dans le contexte de la géographie de l'immigration en France. Par exemple, si la plupart des paroisses du *Christianisme Céleste* (Henry et Noret, 2008) et des communautés kimbanguistes (Mokoko-Gampiot, 2008) sont en région

¹⁴⁷ Il s'agit d'un ministère de délivrance organisé autour de la figure du pasteur Gem Kakou (Fancello, 2008).

parisienne, c'est en partie parce que les populations fréquentant ces communautés le sont également. En 1999, les immigrés étaient deux fois plus nombreux que le reste de la population à vivre dans l'agglomération parisienne (35,1 % contre 15 %). Cela était plus particulièrement le cas des immigrés venus d'Afrique subsaharienne (58 %) (INSEE, 2005). L'INSEE rappelle qu'un peu plus de 37% des immigrés¹⁴⁸ recensés en métropole en 1999 résidaient en Ile-de-France. Et cette part n'a cessé de croître depuis les années 1980. Ainsi, la région accueillait 33,1% des immigrés recensés en 1982 et 35,7% en 1990. Ce phénomène de concentration explique pourquoi, en 1999, près de 15% de la population francilienne était immigrée (contre 7,4% pour le reste de la métropole). Par ailleurs, la répartition n'est pas homogène à l'échelle du territoire francilien. Le département de Seine-Saint-Denis comptait 207 000 personnes immigrées en 1982 contre 301 000 en 1999 (soit une hausse de près de 45% entre les deux dates¹⁴⁹). A cette date près de 19% de la population du département étaient immigrés contre 12,7% pour les Hauts-de-Seine ou 11,7% pour le Val-de-Marne.

En termes d'origines géographiques, l'immigration française se caractérise par une modification des flux depuis les années 1960. Si elle est historiquement marquée par les flux de personnes venues d'Afrique du Nord, les flux en provenance de l'Afrique subsaharienne ont connu une forte croissance depuis les années 1960. En 1962, les immigrés en provenance de l'Afrique subsaharienne ne représentaient que 1% de l'immigration totale, contre près de 10% en 1999. A l'échelle de la région Ile-de-France, 168 000 immigrants provenaient d'Afrique subsaharienne en 1982, contre 240 000 en 1999 (INSEE, 2003). Jacques Barou souligne que cette forte augmentation « est en partie liée à la transformation des composantes des immigrations. L'arrivée des familles après 1975 contribue à l'augmentation rapide du nombre de natifs d'un pays africain présents en France. Le signe le plus évident de l'affirmation du caractère familial des immigrations africaines est la croissance du nombre de femmes en valeur absolue et en pourcentage (Barou, 2002 : 7) ». Ces données démographiques sont importantes. Elles permettent en effet de situer la croissance des communautés évangéliques à partir des années 1980 et surtout 1990, dans le cadre plus large de l'immigration.

¹⁴⁸ « Selon la définition adoptée par le Haut Conseil à l'Intégration, un immigré est une personne née étrangère à l'étranger et résidant en France. Les personnes nées françaises à l'étranger et vivant en France ne sont donc pas comptabilisées. À l'inverse, certains immigrés ont pu devenir français, les autres, restant étrangers. Les populations étrangère et immigrée ne se confondent pas totalement : un immigré n'est pas nécessairement étranger et réciproquement, certains étrangers sont nés en France (essentiellement des mineurs). La qualité d'immigré est permanente : un individu continue à appartenir à la population immigrée même s'il devient français par acquisition. C'est le pays de naissance, et non la nationalité à la naissance, qui définit l'origine géographique d'un immigré ». Définition donnée par l'INSEE sur son site <http://www.insee.fr/fr>. Site consulté le 5 mai 2010.

¹⁴⁹ Ces données sont disponibles dans l'édition 2005 de l'ouvrage de l'INSEE Les immigrés en France. Disponible en ligne : http://www.insee.fr/fr/publications-et-services/sommaire.asp?id=104®_id=0.

A Montréal

L'immigration est un facteur déterminant pour comprendre les mutations actuelles du paysage évangélique et pentecôtiste montréalais. L'expérience évangélique canadienne est historiquement inséparable de l'expérience migratoire. Ainsi, les groupes pionniers qui s'installèrent dans les grandes prairies canadiennes apportèrent avec eux la foi évangélique. Des Baptistes suédois et allemands, ou encore des Frères mennonites s'installèrent ainsi au Canada (Guenther, 2008). Le tableau ci-dessous montre le rôle joué par les individus résidant au Québec et nés à l'étranger dans les dynamiques de quelques groupes chrétiens répertoriés par *Statistiques Canada*. Si les personnes nées à l'étranger ne représentaient que 5,5% des effectifs de l'Eglise catholique en 2001, les personnes nées à l'étranger représentaient à la même date près d'un tiers des catégories « Chrétienne non incluse ailleurs¹⁵⁰ » et « Protestante non incluse ailleurs¹⁵¹ ».

	population totale	nées au Canada	nées à l'étranger
population totale	7 125 580	6 378 420	706 965
Chrétienne non incluse ailleurs	56 750	38 880	16 490
Protestante non incluse ailleurs	64 040	43 700	19 045
Pentecôtiste	22 675	17 060	5 095
Eglise missionnaire évangélique	7 575	5 980	1 500
Adventiste	6 690	2 685	3 795

Figure 34: Rôle des immigrés dans les dynamiques de quelques catégories chrétiennes à l'échelle du Québec
(Sources : Statistiques Canada, 2001)

Le tableau met en évidence le rôle joué par l'immigration dans les dynamiques religieuses actuelles. Plus généralement, le rôle de l'immigration a été bien appréhendé par les chercheurs (Beaman et Beyer, 2008 ; Bramadat et Seljak, 2005). Parmi les différents groupes étudiés, les Evangéliques et les Pentecôtistes ont reçu une attention toute particulière. Cela se comprend du fait d'une très forte hétérogénéité ethnique en leur sein, notamment depuis les années 1960 et l'arrivée de flux d'immigrants en provenance des continents asiatique et africain, et du bassin caribéen.

A l'échelle de la métropole montréalaise, nous constatons que la part des Chrétiens nés à l'étranger a tendance à être plus importante que la moyenne observée au niveau du Québec.

¹⁵⁰ Pour Statistiques Canada cette catégorie « comprend les personnes qui déclarent « Chrétiennes » et celles qui déclarent « Chrétienne régénérée » et « Evangélique » ».

¹⁵¹ Pour Statistiques Canada cette catégorie « comprend les personnes qui déclarent « Protestante seulement » ».

Ainsi, près de 11% des catholiques montréalais sont nés hors du Canada. Ce chiffre est modeste si nous le comparons avec les chiffres qui concernent les dénominations évangéliques et pentecôtistes. En effet, plus de 40% des personnes relevant de la catégorie « Chrétienne non incluse ailleurs » et 34% de la catégorie « Protestante non incluse ailleurs » sont nées hors du Canada. Concernant les relations entre le phénomène urbain et les Chrétiens évangéliques issus de l'immigration, la situation est assez similaire à celle de la France. Nous observons en effet une surreprésentation des communautés ethniques à Montréal. Cette situation se comprend dans la mesure où l'immigration récente, au Canada, est une immigration en priorité orientée vers les grands pôles urbains. Ainsi, en 2001, plus de la moitié des personnes immigrées arrivées au cours des 1990 résidait à Toronto ou Montréal. Cette dernière a accueilli plus de 200 000 personnes au cours de la décennie 1990.

Si, dans le cas français, une hausse des flux migratoires en provenance d'Afrique subsaharienne, explique en partie le rôle prépondérant des Eglises africaines dans les dynamiques évangéliques globales, un tel phénomène n'existe pas au Canada. Au début des années 2000, 200 000 personnes, en provenance d'Afrique sub-saharienne, étaient installées au Canada, dont 20 000 à Montréal. Des travaux entrepris par le Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal religieux (GRIMER), rattaché à l'UQAM, ont proposé des estimations du nombre d'évangéliques et de pentecôtistes africains présents à Montréal. Frédéric Castel estime qu'au moment du recensement de 2001, « le Québec comptait moins de 7 000 immigrants africains affiliés à des confessions évangéliques. En ajoutant l'immigration africaine des années 2001-2005 ayant rejoint les rangs évangéliques, les enfants nés au Canada et les résidents non permanents, il n'est pas impossible que le cap des 10 000 évangéliques ait été franchi en 2005 (Castel, 2005) ». Et dans le cadre d'une recherche menée au sein du GRIMER, Tshamala Mulamba expliquait : « en supposant qu'il existe, en 2005, une trentaine de communautés pentecôtistes africaines dans la grande région de Montréal (...) et que le nombre moyen de membre (...) peut se situer dans une fourchette allant de 150 à 300 personnes, nous pourrions estimer que le mouvement accueille entre 4 500 et 9 000 personnes d'origine africaine (Tshamala Mulamba, 2006 : 3) ». L'estimation d'une trentaine de communautés nous paraît tout à fait crédible. En revanche, il nous semble plus juste d'élargir la fourchette du nombre moyen de fidèles. Les plus petites communautés peuvent rassembler moins de 100 fidèles, alors que les plus grandes vont en compter plus de 500.

Les communautés évangéliques issues de l'immigration les plus nombreuses à Montréal sont les Eglises haïtiennes. Alors que les plus anciennes remontent aux années 1970, elles sont actuellement plus d'une centaine dans l'ensemble de la métropole montréalaise. Un site

Internet communautaire haïtien, *Le monde évangélique*, propose une « liste des 105 églises protestantes haïtiennes à Montréal¹⁵² ». Des auteurs issus du milieu évangélique haïtien avance le nombre de plus de 150 églises (Auguste, 2008). Le répertoire de Direction Chrétienne, quant à lui, recense 82 Eglises haïtiennes pour la ville de Montréal, sur un total de 461 assemblées chrétiennes recensées. Les communautés haïtiennes représentent donc plus de 17% des communautés chrétiennes de Montréal. Ce chiffre doit sans doute être relevé puisque « ce ne sont pas toutes les Eglises qui nous informent de leur origine ethnique¹⁵³ (Direction Chrétienne, 2010 : vii) ».

Le rôle des scissions dans la croissance du nombre d'Eglises évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration

Au cours de notre terrain de recherche nous rendions régulièrement visite à certains pasteurs de manière à se mettre au courant des événements importants de la vie de leur communauté. Au cours d'une de ses visites, à l'automne 2009, au pasteur d'une église africaine de Saint-Denis, ce dernier souleva un point important concernant la manière dont se créent, et aussi se défont, les communautés. Il nous expliqua que l'Eglise avait connu une période récente difficile car un membre de l'assemblée « a demandé que sa place soit reconnue en tant que prédicateur¹⁵⁴ ». Compte tenu du mode de fonctionnement de cette communauté (la direction de l'Eglise est occupée par le pasteur et un collège des Anciens) et des attentes en termes de formation pastorale, le pasteur n'a pas souhaité répondre positivement à cette demande. Aussi, cette personne a quitté l'Eglise avec une centaine de fidèles afin de fonder sa propre communauté. Un tel épisode n'était pas le premier dans la vie de cette Eglise puisque l'un des pasteurs fondateurs avait été exclu pour des problèmes d'alcoolisme et avait fondé sa propre communauté à la suite de cette exclusion¹⁵⁵.

Cette anecdote soulève deux points essentiels : la gestion du pouvoir et de l'autorité au sein des Eglises et, surtout, le rôle des scissions intra-communautaires comme facteur de multiplication des Eglises. Ces deux éléments sont liés comme en témoigne l'anecdote rapportée plus haut : c'est précisément à l'occasion d'une crise concernant l'autorité pastorale qu'un membre a décidé de fonder sa propre Eglise. Le second point est particulièrement important. En effet, le départ d'une partie de la communauté avec un « leader » est suivi de la recherche d'un nouveau local pour cette communauté en devenir.

¹⁵² <http://www.lemondeevangelique.com>. Site consulté le 3 mars 2010.

¹⁵³ Dans le répertoire, les noms de certaines Eglises sont accompagnés d'une indication sur leur appartenance culturelle.

¹⁵⁴ Entretien de décembre 2009.

¹⁵⁵ Nous soulignons que le pasteur en place n'a pas voulu nous communiquer le nom et l'adresse du pasteur exclu.

Ces phénomènes de divisions rappellent que les Eglises issues de l'immigration, en particulier, poussent à bout la logique du Protestantisme qui a déplacé le lieu de la vérité religieuse. Celle-ci n'est plus dans l'institution mais dans l'adéquation avec la Bible (Willaime, 1992), de sorte qu'il est possible de se séparer d'une institution qui serait accusée de ne pas suivre les enseignements du texte biblique. Pour autant les divisions et les scissions n'ont pas nécessairement des raisons théologiques. Dans un article sur la présence de l'*Eglise du Christianisme Céleste* en France et en Belgique (Henry et Noret, 2008), Christine Henry et Joël Noret rapportent les propos du responsable d'une paroisse en banlieue parisienne :

« Quand nous analysons les causes des différends qui amènent nos frères et sœurs à la création de nouvelles paroisses, nous pourrions citer : 1 – la guerre des chefs autour des onctions et des postes de responsabilité ; 2 – la gestion de la trésorerie (cause toujours inavouée) ; et enfin 3 – l'incapacité de résoudre les problèmes de délits d'adultère. Cette liste n'est malheureusement pas exhaustive (Henry et Noret, 2008 : 96-97) ».

Si cet exemple montre que même les Eglises institutionnalisées ne sont pas à l'abri des divisions (dans le cas de l'*Eglise du Christianisme Céleste* nous pouvons penser que la situation migratoire constitue un facteur de division supplémentaire) les Eglises indépendantes sont particulièrement soumises à ces phénomènes de scissions et de divisions. Ces dernières sont souvent l'œuvre d'un pasteur-leader qui exerce une forme de domination de type *charismatique* (voir à « charisme »*). Ce dernier constitue la clef de voûte de la communauté dans la mesure où la cohésion du groupe se construit autour de lui. Des deux grands types d'organisations religieuses dégagées par le sociologue allemand Ernst Troeltsch, le « type-Eglise » et le « type-secte », ces communautés se rapprochent fortement de ce dernier. En effet, « la secte critique toute tradition comme toute médiation sacerdotale. Elle se réfère en tout directement aux Ecritures, singulièrement au Nouveau Testament. Le modèle de l'Eglise primitive constitue son idéal permanent (Séguy, 1980 : 112) ». Le versant négatif de la secte est qu'elle « tend à manquer de continuité ; s'interrogeant sans cesse sur sa croyance et sa pratique, elle se trouve souvent remise en question par ses membres. Elle verse dans la fragmentation, le schisme (Séguy, 1980 : 114) ».

Nous voyons ainsi que ce mode de fonctionnement a pour contrepartie une sorte de fragilité communautaire, sans cesse menacée par des tensions internes pouvant aboutir à la scission. Si, du point de vue des Eglises, ces divisions peuvent conduire à une fragilisation, elles participent considérablement à l'enrichissement du paysage religieux. Comme le souligne l'anthropologue Sandra Fanello à propos de l'Eglise de Pentecôte :

« Dans la plupart des pays d'Afrique de l'Ouest, et aujourd'hui dans plusieurs pays européens, ce sont les dissidences de l'Eglise de Pentecôte qui ont donné

lieu à la création de plusieurs Églises africaines, qui viennent à leur tour alimenter les paysages religieux africain et européen (Fancello, 2007 : 63) ».

Si les scissions ont une force destructrice indéniable dans la mesure où elle crée une situation de crise au sein de la communauté qui doit se montrer capable de dépasser cette crise, elles ont aussi des vertus créatrices, par les nouvelles communautés qui en émergent.

3. Typologie institutionnelle des communautés

Deux éléments ont été mis en avant jusque-là pour expliquer la diffusion spatiale des églises évangéliques et les phénomènes de répartition des communautés dans l'espace urbain : l'émiettement institutionnel et le rôle actuel des assemblées issues de l'immigration. Il est dès lors possible de construire une typologie institutionnelle des communautés en faisant appel à ces deux éléments explicatifs. Nous distinguons ainsi quatre types de communautés locales : celles qui appartiennent à des Eglises évangéliques et pentecôtistes historiques, celles qui sont de créations récentes mais sont membres d'organisations françaises ou canadiennes comme la FPF ou le Réseau FEF, les communautés de créations récentes, membres d'Eglises transnationales, et enfin les communautés indépendantes.

Les communautés appartenant à des Eglises évangéliques historiques constituent l'armature de base des paysages évangéliques et pentecôtistes parisiens et montréalais. Elles sont généralement l'unité locale de base de grandes Eglises, pouvant posséder des ramifications dans plusieurs pays. C'est le cas par exemple de l'Armée du Salut¹⁵⁶, bien connue du grand public à cause des campagnes de levées de fonds organisées chaque année dans les rues au moment des fêtes de Noël. Sur notre terrain, une seule communauté appartient à cette catégorie : il s'agit de l'*Eglise Evangélique de Pentecôte de Saint-Denis*, qui appartient aux Assemblée de Dieu*, une des plus importantes dénominations pentecôtistes au Monde. Cette assemblée est de loin la plus ancienne de celles étudiées sur le terrain : les premières réunions sur Saint-Denis ont lieu dès la fin des années 1950 et le pasteur actuel fut installé à son poste en 1971.

Les communautés de création récentes mais appartenant à des organisations. Cette seconde catégorie donne tout son sens à l'un des quatre éléments entrant dans la définition des Evangéliques (voir chapitre 3), à savoir, le militantisme. Si ce dernier se traduit à l'échelle individuelle par le souci de témoigner autour de soi de sa foi, il a également une dimension institutionnelle, visible dans le travail de mission réalisé par les différentes organisations chrétiennes. Par exemple, au Québec, les Assemblées de Pentecôtes du Canada (branche canadienne des Assemblées de Dieu) ont mis en place un protocole

¹⁵⁶ L'Armée du Salut a débuté à Londres en 1865. Elle est l'œuvre de Catherine et William Booth, un évangéliste dont l'ambition était de toucher les masses ouvrières londoniennes en cours de déchristianisation. Le travail de l'Armée du Salut est souvent résumé par le slogan : « Soup, Soap, Salvation » (« Soupe, Savon, Salut).

particulièrement bien balisé, afin de permettre la création d'assemblées locales dans les meilleures conditions possibles. En France, l'organisation France Mission a pour objectif d'aider les implantations de nouvelles églises sur le territoire français. Ces deux exemples rappellent que les créations de communautés locales en France ou au Québec ne sont pas uniquement le fait de personnes issues de l'immigration. Nous pouvons également inclure dans cette catégorie les assemblées locales issues de l'immigration, membres d'organisations de création récente (comme la CEAF, l'ECOC ou l'UEEHAC en France) ou plus ancienne. En France, dans le cas des trois organisations africaines et afro-caribéenne dont il a été question, ce sont généralement des communautés, au départ indépendantes, qui ont demandé à entrer dans ces organisations. C'est par exemple le cas de la Communauté Evangélique le Buisson Ardent dans la Plaine Saint-Denis, et du Centre Chrétien Amour et Vérité, toutes les deux membres de la CEAF.

Les communautés issues de l'immigration appartenant à des Eglises transnationales sont particulièrement bien documentées et les plus travaillées par les chercheurs (Fancello, 2003 et 2006 ; Henry et Noret, 2008 ; Ukah, 2008). Cet engouement peut se comprendre dans la mesure où ces Eglises sont de parfaites illustrations de la globalisation du religieux et des recompositions locales qu'elle entraîne. En outre, parce que ces communautés locales restent en contact avec l'Eglise mère, des réseaux transnationaux se dessinent à l'échelle du globe. L'Eglise de Pentecôte constitue un excellent exemple de ces Eglises transnationales dont les implantations à l'étranger ont suivi les dynamiques migratoires depuis l'Afrique. La *Church of Pentecost* du Ghana fait partie des premières Églises issues du mouvement pentecôtiste ghanéen. Elle fut fondée par un missionnaire écossais, James McKeown, envoyé au Ghana en 1937 par l'Église Apostolique britannique (Bradford). À la suite d'une dissidence en 1953, le missionnaire crée sa propre Église, qui deviendra la *Church of Pentecost* à partir de 1962. Celle-ci est aujourd'hui la plus importante dénomination pentecôtiste du Ghana et la deuxième Église du pays après l'Église catholique (Fancello, 2007 : 54). Elle est implantée dans une quinzaine de pays en Europe, et également aux Etats-Unis ou au Canada, tout particulièrement à Toronto (Mensah, 2007). Nous retrouvons deux assemblées locales de la Church of Pentecost dans notre échantillon¹⁵⁷ : une à Saint-Denis et une seconde dans l'arrondissement de Saint-Michel à Montréal. Dans notre échantillon français, deux communautés appartiennent à des Eglises transnationales, originaires du Nigeria. Il s'agit du *Ministère de la Vie Chrétienne Profonde (Deeper Life Christian Ministry)* et de l'*assemblée Parole de Vie*, assemblée locale de la *Redeemed Christian Church of God (RCCG)*. La première, communément appelée « Deeper Life » est une parfaite illustration de l'émergence des courants charismatiques au Nigeria à partir des

¹⁵⁷ Précisons que c'est le pasteur en charge de l'Eglise de Pentecôte en région parisienne qui nous a encouragés à visiter son homologue montréalais, et nous a communiqué ses coordonnées.

années 1970 (Ojo, 1988). Elle fut créée en 1973 par son « superintendant général » actuel, William F. Kumuyi. Alors qu'il ne s'agissait au départ que d'un groupe d'étude biblique, c'est en 1982 qu'une véritable Eglise en émergea. L'histoire de la *RCCG* est plus ancienne puisque sa création par Josiah Olufemi Akindolie remonte au début des années 1950. La croissance de la *RCCG* comporte trois phases principales (Adeboye, 2007) : 1952-1980 (les fondations de l'Eglise sont posées), 1981-1989 (l'Eglise s'adapte au nouveau contexte religieux et politique nigérian), et des années 1990 à nos jours (internationalisation de l'Eglise qui compte actuellement plus de 7 000 branches à travers le monde). A côté de ces grosses Eglises transnationales, il existe de plus petites structures qui essaient dans les pays du Nord depuis les pays du Sud. A Montréal, nous avons eu un entretien avec le pasteur de la *Communauté Charismatique de Mangembo*, située dans l'arrondissement de Villeray. Alors que nous pensions avoir à faire avec une communauté créée localement, le pasteur nous a expliqué qu'il avait été envoyé comme missionnaire, en charge de l'Amérique du Nord, par l'Eglise Mère, située en République Démocratique du Congo.

Les Eglises indépendantes. L'usage du terme « indépendant » doit être précisé car il possède un sens particulier dans le contexte du Christianisme africain, et ce n'est pas le sens que nous souhaitons lui donner ici. En effet, « l'expression Eglises Indépendantes Africaines désigne, à l'origine, les Eglises « séparatistes » fondées en Afrique, par des Africains pour des Africains en rupture avec les Eglises historiques missionnaires (Mary, 2008 : 11-12) ». Certaines de ses Eglises Indépendantes Africaines, comme par exemple l'*Eglise du Christianisme Céleste*, sont présentes en Europe. Ici, par l'expression d'Eglises indépendantes, nous désignons des communautés locales autonomes, aussi bien sur le plan financier que sur le plan institutionnel, de sortes qu'elles ne dépendent de la tutelle d'aucune organisation. Cette indépendance peut avoir plusieurs explications : la communauté peut être récente et n'avoir pas encore envisagé d'entrer dans une organisation ou une fédération, ou bien cette autonomie est un choix délibéré, dans la mesure où le pasteur (souvent aussi fondateur) ne souhaite pas voir une partie de son pouvoir lui être retirée.

Sur notre terrain, nous avons rencontré plusieurs cas de communautés indépendantes : A Saint-Denis, la *Communauté Evangélique Chrétienne*, une petite assemblée haïtienne, ou encore le *Centre du Réveil Chrétien*, une assemblée africaine. A Montréal, où le degré d'institutionnalisation est beaucoup plus faible qu'en France, notamment dans le milieu évangélique haïtien, ces communautés indépendantes sont nombreuses. Nous en avons ainsi rencontré plusieurs : l'*Eglise Evangélique Royaume de Dieu* et l'*Eglise de la Puissance de la Parole qui Délivre*, deux petites assemblées haïtiennes, ou encore le *Centre Chrétien Christ en Action* ou l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal*, toutes deux africaines. Ces deux exemples sont intéressants dans la mesure où les deux Eglises en

question sont devenues à leur tour des « Eglises Mères », puisqu'elles ont ouvert des assemblées locales dans d'autres villes, voire dans d'autres pays. Le *Centre Chrétien Christ en Action* a ainsi des assemblées locales à Ottawa, Moncton et Chambly. De son côté, l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal* a ouvert des communautés à Sherbrooke, Gatineau, ou Edmonton, mais également en Afrique (au Togo et au Bénin). Ces exemples montrent que les communautés indépendantes peuvent, avec le temps, devenir de véritables familles d'Eglises (voir chapitre 8).

CONCLUSION DU CHAPITRE

Ce chapitre a permis d'entrer sur nos deux terrains par le biais d'une échelle régionale. Nous avons mis l'accent sur le nombre important des communautés, aussi bien en région parisienne que sur l'île de Montréal. De ce point de vue, les deux terrains possèdent des traits communs. Une autre similitude concerne l'éclatement institutionnel de ces Eglises, un trait propre à l'univers protestant qui ne possède pas une structure institutionnelle forte, à l'image du Catholicisme. Selon nous, cet éclatement institutionnel explique en partie la dispersion des communautés dans l'espace urbain, mais également les formes de concentration ponctuelles. En effet, puisqu'il ne s'agit pas d'une structure institutionnelle unique, aucun « partage » du territoire n'est effectué de manière à aboutir à une occupation rationnelle de l'espace.

Ce phénomène de dispersion institutionnel sur nos deux terrains est également le résultat d'une plus grande complexité des Eglises et des organisations, en lien avec l'immigration récente. Nous avons vu qu'à Montréal comme à Paris, l'installation de populations venues d'Afrique et du bassin caribéen a contribué à un renouvellement du Protestantisme dans les deux métropoles. A cette complexité institutionnelle accrue répond une plus grande complexité spatiale.

Enfin, nous avons approché les lieux de culte par le biais de leur insertion dans les espaces urbains parisiens et montréalais. Les photographies aériennes ont bien montré ce qui fait l'originalité des Eglises étudiées, et comment elles rompent avec la centralité traditionnelle du religieux dans les espaces urbains. Nous voyons du même coup, comment le Protestantisme évangélique et pentecôtiste témoigne d'une nouvelle géographie du religieux dans les métropoles des pays du Nord. Cette géographie est plus complexe et plus diverse, avec des lieux de culte localisés aussi bien dans des zones industrielles qu'à proximité de zones résidentielles. Le chapitre suivant propose d'effectuer un zoom avant, en analysant plus précisément les lieux de culte, leur visibilité, et également la manière des communautés à investir les espaces intérieurs, afin de faire du religieux et du sacré avec du profane.

CHAPITRE 5 : MODES DE VISIBILITE ET ADAPTATION DES COMMUNAUTES DANS L'ESPACE URBAIN

I. DES LIEUX DE CULTES DANS DES BATIMENTS PROFANES : APPROCHE TYPOLOGIQUE

1. Remarques préliminaires : le lieu de culte en son espace

Le chapitre précédent a présenté les différents types de contextes urbains dans lesquels les communautés évangéliques et pentecôtistes sont installées. Ces différents contextes commandent la plus ou moins grande visibilité des lieux de culte, dans la mesure où la position occupée dans l'espace urbain détermine pour une part la manière dont les lieux seront vus et appréciés par les individus. Dans ce chapitre, il sera plus spécifiquement question des locaux abritant les Eglises. Un questionnement sur les bâtiments semble d'autant plus important que nous associons communément un type d'édifice avec une communauté religieuse particulière, de sorte que le lieu peut témoigner physiquement de la présence d'un groupe. Dans son sens le plus simple, le lieu de culte « est d'abord et avant tout un espace aménagé en vue de l'exercice d'un culte, dans toutes ses modalités (Prélot, 2007 : 97) ». Cette définition, exclusivement fonctionnelle, laisse de côté deux dimensions importantes : le degré de sacralité du lieu de culte pour les croyants et l'architecture propre aux différentes confessions religieuses.

Ces deux éléments, sacralité et architecture, ont des dimensions spatiales fortes. Ceci est évident pour l'architecture qui utilise l'espace comme une ressource, en même temps qu'elle en produit. Pour comprendre en quoi le sacré est « géographique », nous pouvons revenir à ce qu'en dit Emile Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, où il écrit : « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent (Durkheim, 1912 : 42¹⁵⁸) ». La protection et l'isolement dont parle Durkheim passent par une mise à distance, qui peut être à la fois physique et symbolique. Dans les principales traditions religieuses, l'architecture et l'aménagement des espaces cultuels constituent un moyen efficace de

¹⁵⁸ La pagination est celle du fichier au format pdf, proposé au téléchargement par le site www.classiques.uqac.ca.

protéger et d'isoler le sacré. En effet, les éléments architecturaux permettent de distinguer le lieu de culte, et permettent également à celui-ci de se distinguer. En outre, la relation entre l'espace et le sacré est dialectique : l'aménagement de lieux spécifiques ne se contente pas d'isoler ou de contenir le sacré, mais il participe pleinement de sa production (Wuthnow, 1994). En effet, le lieu, par sa morphologie, aura pour effet de susciter le sentiment du sacré chez le croyant qui y aura accès.

La nécessité de séparer ce qui relève du sacré de ce qui relève du profane, explique que le lieu de la pratique religieuse, sous certaines traditions, se détache de son environnement proche, non seulement par son architecture, mais également par la manière dont il est disposé dans l'espace. Détaché de son contexte local, le lieu de culte remplit également une fonction auprès de ceux qui ne le fréquentent pas. Comme l'explique le sociologue Jean-Paul Willaime, la fonction symbolique¹⁵⁹ de l'édifice culturel...

«... est également importante pour les non-usagers du bâtiment, que ceux-ci soient des non-pratiquants de la religion considérée, qu'ils soient d'une autre religion ou qu'ils soient sans religion. Un édifice culturel, qu'il s'agisse d'une église, d'un temple, d'une synagogue ou d'une mosquée, inscrit dans l'espace, et par là-même "visibilise" le fait que des gens se rapportent à Dieu en pratiquant une religion (Willaime, 2007 : 42) ».

Cette dimension testimoniale du lieu de culte sera d'autant plus efficace que des éléments pourront être interprétés comme se rapportant à telle ou telle tradition religieuse : une croix, un vitrail, un dôme, un minaret, etc. Le fait de pouvoir identifier un bâtiment comme un lieu de culte et de le relier à une tradition religieuse, semble particulièrement important dans le contexte culturel des métropoles occidentales, caractérisé par la « cohabitation des dieux¹⁶⁰ » dans des espaces restreints. Etre identifié s'impose comme une nécessité pour les différents groupes religieux, et passe notamment par les lieux de culte.

Dans son analyse de la présence des signes religieux juifs dans le 19^{ème} arrondissement de Paris, la géographe Lucine Endelstein emploie le terme de « lisibilité » (Endelstein, 2005). A l'image d'un texte, le paysage urbain possède plusieurs niveaux de lecture qui demandent à être décodés (Cosgrove, 2008). En fonction de leur culture, les individus n'y voient pas tous les mêmes choses et ne sont pas sensibles aux mêmes éléments. Lucine Endelstein montre ainsi que les signes renvoyant à l'univers juif, parfois ténus (une coiffure, un vêtement, une inscription sur la devanture d'une boutique), ne sont pas forcément « décryptés (Endelstein, 2005 : 6) » ou décodés par les personnes extérieures à la communauté. Ainsi, la lisibilité des signes du religieux dans l'espace urbain ne dépend pas uniquement de la visibilité objective

¹⁵⁹ Jean-Paul Willaime distingue les fonctions instrumentales et les fonctions symboliques du lieu de culte. Les premières concernent « les usages du bâtiment » et les secondes se rapportent à ce que cet édifice « représente aussi bien pour les personnes qui le fréquentent (...) que pour ceux qui ne le fréquentent pas (Willaime, 2007 : 40) ».

¹⁶⁰ Nous empruntons cette expression au titre de l'ouvrage d'Anne-Sophie Lamine, *La cohabitation des Dieux : pluralité religieuse et laïcité* (PUF, 2004).

dont ils jouissent, mais repose avant tout sur les compétences des individus à les voir, et à les interpréter. Il en découle que les signes indiquant une appartenance religieuse ne seront efficaces que dans la mesure où ils sont largement connus et appartiennent à une culture commune. En contexte, français, les controverses autour des constructions des mosquées ont eu pour effet de largement faire connaître des éléments comme le minaret, le dôme ou le croissant. Nous allons voir que dans le cas des communautés étudiées, nous ne retrouvons pas du tout cette grammaire des signes religieux permettant aux édifices cultuels d'être vus et « lus ».

2. Les lieux de culte évangéliques et pentecôtistes : diversité architecturale et logique de reconversion

Deux éléments principaux sont ressortis de notre travail de terrain :

- La très grande diversité architecturale des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes, au point que chacun d'entre eux semble offrir une situation irréductible.
- Une importante capacité des communautés à reconverter des lieux et des espaces profanes en lieux de culte. Ceci est d'autant plus vrai pour les communautés les plus récentes, en partie issues de l'immigration. Ce point a notamment été mis en avant dans la littérature sociologique ou anthropologique traitant des Eglises africaines en contexte européen (Boutter, 2004 ; Demart, 2008 ; Henry et Noret, 2008). Christine Henry et Joël Noret soulignent ainsi, à propos de l'une des premières communautés de l'Eglise du Christianisme Céleste en France : « Après trois déménagements, le groupe trouva enfin, en 1985, à Saint-Denis, un vieux hangar qu'il put louer et remettre en état (Henry et Noret, 2008 : 95) ». Et Sarah Demart de faire remarquer à propos des communautés évangéliques congolaises :

« Les cultes ont lieu dans des hangars, des caves, des grandes maisons, ou encore dans des usines désaffectées, qui réaménagés, permettent d'accueillir de grandes assemblées, sans déranger le voisinage (Demart, 2008 : 148) ».

Pourtant, par-delà la diversité des contextes, des communautés et des types de locaux, nous avons observé un certain nombre de traits communs et de récurrence. Au cours des travaux de repérage que nous avons appelé des « marches exploratoires », nous avons photographié une trentaine de lieux de culte en Seine-Saint-Denis et de près d'une centaine sur l'île de Montréal. L'ensemble du matériel iconographique ainsi collecté, montre que certains types de locaux reviennent plus fréquemment : les locaux commerciaux, les entrepôts, les anciens ateliers, les bureaux. Cette récurrence se comprend au regard de leur localisation et des besoins des communautés en ce qui concerne les espaces intérieurs. En effet, si les exigences des communautés sont modestes, elles sont néanmoins bien réelles : il leur faut une salle suffisamment vaste et ouverte pour tenir le culte, et des salles adjacentes pour le bureau du

pasteur et accueillir « l'Ecole du dimanche¹⁶¹ ». Dans les pages qui suivent nous procédons sous forme d'une typologie comportant quatre classes principales:

- le lieu de culte coïncide avec le bâtiment
- le lieu de culte n'est qu'une portion du bâtiment
- le lieu de culte correspond à une construction spécifique de l'Eglise
- le lieu de culte se déplace dans le cadre de « communautés nomades »

Bâtiments reconvertis pour l'usage du culte

La situation la plus simple est celle d'une adéquation entre le bâtiment et le lieu de culte : bâtiment et lieu de culte ne font qu'un. Dans ce cas, le bâtiment peut être isolé dans le tissu urbain ou pleinement intégré à ce dernier.



**Figure 35: L'Eglise du Bon Berger, avenue du Président Wilson, à Saint-Denis
(Cliché : FD, novembre 2007)**

**Figure 36 : L'Eglise Biblique de la Vie Chrétienne Profonde, à proximité du métro Porte de Paris, à Saint-Denis
(Cliché : FD, janvier 2008)**



¹⁶¹ Dans le milieu évangélique, l'« Ecole du Dimanche » désigne un temps d'enseignement religieux adapté aux plus jeunes, qui se déroule en même temps que le culte.



Figure 37 : Eglise Arche de Paix à Saint-Denis, quartier du Stade de France (Cliché : FD, novembre 2007)

Figure 38 : Communauté évangélique de Pentecôte, avenue du Parc dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal (Cliché : FD, avril 2008)



Figure 39 : l'Eglise de Pentecôte à Montréal, dans l'arrondissement de Villeray, Montréal (Cliché : FD, mai 2008).



Ces photographies montrent que les bâtiments accueillant aujourd'hui les différentes communautés n'étaient au départ pas des lieux de culte. Le tableau ci-dessous indique la fonction initiale de chacun d'entre eux.

Figure 35	<i>Eglise du Bon Berger</i>	Usine de torréfaction
Figure 36	<i>Eglise biblique de la vie chrétienne profonde</i>	Atelier
Figure 37	<i>Eglise Arche de Paix</i>	Garage automobile
Figure 38	<i>Eglise Evangélique de Pentecôte</i>	Agence bancaire
Figure 39	<i>Eglise de Pentecôte</i>	Bureaux

Figure 40 : Fonctions initiales des bâtiments accueillant les Eglises

Même s'il ne s'agit là que d'une sélection de cinq lieux de culte, ces derniers sont représentatifs de la nature des locaux qui sont généralement reconvertis par des communautés. Ceux-ci sont davantage choisis par les Eglises au regard de leurs espaces intérieurs et des possibilités qu'ils offrent, que pour leur apparence extérieure. Parfois, les communautés ne prennent même pas la peine de retirer les éléments qui viendraient témoigner de la fonction antérieure du bâtiment. Dans le cas de l'Eglise Arche de Paix (figure 37) nous distinguons les panneaux publicitaires rappelant la présence du garage automobile (il y a notamment une publicité pour *Motul*, une huile de moteur). La façade du *Centre Christ en Action* à Montréal (arrondissement de Rosemont) témoigne du même phénomène. Le panneau portant le nom de l'entreprise qui occupait précédemment les locaux, la *Hector Jolicoeur Inc*¹⁶², a été laissé en place.

**Figure 41 : Façade du *Centre Christ en Action*, arrondissement de Rosemont, Montréal
(Cliché : FD, avril 2008)**



Nous retrouvons ici la notion d'héritage dont il a été question au chapitre précédent. La trace de l'activité non religieuse, antérieure à l'installation de la communauté, montre que les communautés ne font pas forcément de leur lieu de culte le témoignage de leur présence dans l'espace urbain, ou du moins, que le témoignage de leur présence ne passe pas par ce biais.

Certains lieux sont parfois plus surprenants : les deux photographies ci-dessous, prises à Montréal, montrent les façades du *Centre Chrétien Métropolitain*¹⁶³ (arrondissement de Rosemont) et de la *Mission Internationale El Shaddai* (arrondissement de Villeray).

¹⁶² Il s'agissait d'une entreprise de blanchisserie et de location de vêtements pour les professionnels.

¹⁶³ Il s'agit d'une « une église charismatique, sans dénomination, mais de théologie (ou de foi) protestante évangélique. C'est ainsi qu'elle est présentée sur le site Internet : <http://www.egliseccm.org/> (site consulté le 25 janvier 2010).



Figure 42 : Le *Centre Chrétien Métropolitain* sur la rue Saint-Denis, arrondissement de Rosemont, Montréal (Cliché : FD, avril 2008)

Figure 43 : *Mission Internationale El Shaddai*, sur la rue Saint-Denis, arrondissement de Villeray, Montréal (Cliché : FD, février 2010)



Il s'agit, dans les deux cas, d'anciennes salles de spectacles. Le premier édifice, l'ancienne salle *Le Château*, construit en 1931, est le plus intéressant du point de vue architectural, avec le soin apporté au traitement de la façade et son style art-déco. Ces deux exemples s'inscrivent parfaitement dans une tradition évangélique ancienne, qui consiste à transformer d'anciennes salles de spectacle (théâtres ou cinémas) en lieux de culte. Ce type de reconversion se comprend aux niveaux symbolique et pratique. Au niveau symbolique, il s'agit d'affirmer que de nouveaux espaces et lieux ont été conquis pour Dieu; au niveau pratique, les théâtres et les cinémas ne demandent pas tellement d'aménagements intérieurs supplémentaire, et ils sont en outre, généralement localisés à des points stratégiques dans l'espace urbain (rues passantes, intersections, places).

Un des premiers évangélistes à avoir ainsi reconverti un théâtre en lieu de culte fut Charles Finney (1792-1875) (Kilde, 2002). C'est en 1829 que Finney débuta son œuvre à New York, d'abord dans une petite église, puis dans toutes sortes de salles, choisies en fonction de leur capacité d'accueil et de leur localisation. C'est en 1832 que les « managers » de Charles Finney négocièrent un bail de 10 ans pour le *Chatham Theatre*. L'installation d'une œuvre religieuse dans un local ayant accueilli des activités jugées contraires à la morale ne se fit naturellement pas sans débat. Finney, lui-même, exprima des réserves quant à son

installation dans le théâtre¹⁶⁴. Le choix d'investir d'anciennes salles de spectacle s'observe également en France. A partir du début des années 1930, la prédication du pasteur anglais Douglas Scott conduisit à l'émergence des premières communautés pentecôtistes, dans le Nord de la France, l'Est, ainsi que dans la vallée du Rhône. Le premier lieu de culte lyonnais fut installé en 1931 dans un ancien cinéma au nom prédestiné, *l'Eden*, situé derrière la gare de Perrache (Stotts, 1982). Avec l'arrivée, ces dernières années de nouvelles formes de Christianisme, ce type de localisation a ressurgi :

« Depuis le début de l'année 1999, l'Universelle¹⁶⁵ a fait une campagne d'appels de fonds particulièrement intensive pour l'achat d'un local très important et tout à fait central, un cinéma désaffecté, près de la station de métro Strasbourg-Saint-Denis (Aubrée, 2001 : 120) ».

Si des Eglises peuvent s'installer dans des lieux incongrus comme des théâtres ou d'anciens cinémas, il est un cas de figure qui semblera moins surprenant, même s'il est plus rare : il s'agit de la réaffectation d'un édifice cultuel pour un autre culte. Nous avons observé ceci à Montréal et non en Seine-Saint-Denis, sans doute parce que le patrimoine architectural religieux y est moins important. Cette situation touche particulièrement les édifices catholiques montréalais, très nombreux, qui sont autant de marqueurs du poids qu'a pu avoir le Catholicisme dans la société québécoise. Aujourd'hui, ces lieux de culte sont loin d'être remplis le dimanche matin, quand ils ne sont pas tout simplement fermés. Comme le soulignait *le Journal de Saint-Michel*, dans un article consacré à la transformation de l'église Saint-Barthélémy en lieu de culte évangélique haïtien : « Les problèmes que vivent plusieurs églises montréalaises sont bien connus. Baisse de l'achalandage, hausse des prix de l'huile à chauffage.... La paroisse Saint-Barthélemy n'y échappe pas (édition du 11 juillet 2008) ». Par ailleurs, il faut savoir que, contrairement à la France où les édifices culturels construits avant la loi du 2 décembre 1905 sont à la charge des pouvoirs publics¹⁶⁶ (Delsol *et al.*, 2005), ces derniers sont à la charge des institutions religieuses au Québec. Ces dernières, sont le plus souvent incapables de trouver les fonds nécessaires à l'entretien de locaux surdimensionnés. L'article du *journal de Saint-Michel* rapporte qu'il n'y a plus qu'une centaine de fidèles catholiques qui se retrouvent le dimanche matin pour la messe, alors que le bâtiment peut accueillir 1500 personnes. Ce phénomène ne touche pas uniquement les lieux de culte catholique, mais c'est l'ensemble des Eglises historiques, catholique et protestante, qui connaissent actuellement une baisse de leurs effectifs (voir le chapitre 4).

¹⁶⁴ Un de ses managers développa alors un subtil argumentaire dans une lettre adressée à l'évangéliste : « la reconversion de cet endroit en un lieu de culte, avec peu de modifications architecturales, va provoquer un effet considérable, excitant la curiosité des gens (Kilde, 2002: 29) ».

¹⁶⁵ Il s'agit de l'*Eglise Universelle du Royaume de Dieu*, une puissante Eglise brésilienne, créée en 1977 à Rio de Janeiro par Edir Macedo (Aubrée, 2001 ; Freston, 1995).

¹⁶⁶ « La loi du 13 avril 1908 a ajouté un alinéa à l'article 13 de la loi du 9 décembre 1905 : « L'Etat, les départements, les communes et les établissements publics de coopération intercommunale pourront engager les dépenses nécessaires pour l'entretien et la conservation des édifices du culte dont la propriété leur est reconnue par la présente loi » (Delsol, *et al.*, 2005 : 242) ».

Par exemple, l'*Eglise de Dieu Mont Sinaï*, une communauté évangélique haïtienne, située dans l'arrondissement de Mercier/Hochelaga/Maisonneuve occupe un bâtiment qui était une église anglicane au moment de sa construction en 1924. Dans deux autres cas, observés dans l'arrondissement de Villeray, il s'agit également de communautés haïtiennes : l'*Eglise de Dieu Béthel* s'est ainsi installée dans un lieu de culte originellement anglican, construit en 1926-1927, tandis que l'*Eglise de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire* occupe un ancien lieu de culte catholique construit en 1964. La communauté actuelle n'a rien changé à l'aspect extérieur du bâtiment (figure 44) : seul un panneau fournissant des informations pratiques (nom de l'Eglise, numéro de téléphone, nom du pasteur, horaires des services religieux) a été ajouté sur la façade du lieu de culte.

Figure 44 : L'Eglise évangélique haïtienne de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire dans l'arrondissement de Villeray, Montréal (Cliché : FD, février 2010)



La reconversion de ces anciens lieux de culte catholiques ou anglicans en lieux de culte évangéliques haïtiens se comprend dans la mesure où, comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, les communautés haïtiennes sont de loin les plus nombreuses des communautés évangéliques issues de l'immigration présentes à Montréal. Par ailleurs, leur installation à Montréal est ancienne, en comparaison avec d'autres communautés évangéliques et pentecôtistes d'installation récente. Enfin, il est nécessaire de faire ressortir un phénomène de coïncidence temporelle de deux processus : d'un côté, la crise des effectifs touchant les grandes institutions religieuses historiques, de l'autre, l'émergence de nouvelles communautés religieuses, et leurs attentes en termes de locaux. Depuis maintenant plusieurs années, le Québec est traversé par des débats sur l'avenir du patrimoine bâti religieux (Morisset, Noppen et Coomans, 2006 ; Noppen, Morisset, Caron, 1997), dans un contexte de baisse de la pratique et de désaffection des fidèles vis-à-vis des grandes institutions religieuses. Céder les églises devenues trop grandes à des communautés chrétiennes en pleine expansion est généralement mieux accepté par l'opinion publique que leur transformation en immeubles de standing.

Des portions de bâtiment dévolues à l'exercice du culte

Dans les cas évoqués précédemment, nous observions une adéquation entre le bâtiment et le lieu de culte, ce qui facilite le travail de visibilité puisque le bâtiment dans son ensemble peut être identifié dans son ensemble comme lieu de culte. Cette situation est loin d'être majoritaire : le lieu de culte peut, en effet, n'occuper qu'une petite portion d'un bâtiment, de sorte que l'identification entre l'édifice et le lieu de culte devient quasiment impossible. Cette situation de non coïncidence a été mise en avant par la juriste Magalie Flores-Lonjou (Flores-Lonjou, 2001). Si le lieu de culte à la fin du 19^{ème} siècle ou au début du 20^{ème} ...

« ... pouvait être défini comme le bâtiment appartenant à une personne publique ou à un établissement public et affecté de manière permanente à l'exercice d'un culte, désormais cette définition n'a plus lieu d'être. Il s'agit en effet d'un bâtiment dans lequel est célébré un culte suivant les rites propres à chaque confession (...). En définitive, l'évolution de cette notion se caractérise par le changement de conception: nous passons d'une conception organique à une conception matérielle. A ce titre, le choix d'un vocabulaire n'est pas neutre, car la notion d'édifice laisse place à celle de lieu de culte (Flores-Lonjou, 2001: 15) ».

Ce passage caractérise une évolution importante : le lieu de culte n'est plus défini en soi, mais en fonction des pratiques qui s'y déroulent. Ce n'est donc pas tant la matérialité du bâtiment qui définit le lieu de culte, que les interactions entre un lieu et des activités définies comme religieuses. Dans cette perspective, le lieu de culte n'est plus caractérisé sur la base de critères architecturaux rigides, mais en fonction de l'usage des lieux par des communautés. Dans le cas où des communautés évangéliques investissent une portion de bâtiment pour en faire un lieu de culte, la spatialité du lieu de culte est circonscrite au local occupé et non à l'ensemble de l'édifice.



**Figure 45: Le bâtiment accueillant l'Eglise Cité Jérusalem sur la rue Saint-Denis, dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal
(Cliché : FD, avril 2008)**

Figure 46 : Le bâtiment accueillant l'Eglise évangélique pentecôtiste Foi et Vie à la Plaine Saint-Denis, à la limite entre Saint-Denis et Aubervilliers (cliché : FD, juin 2009)





Figure 47 : Le local de l'*Eglise du Buisson Ardent* dans un complexe de bureaux sur la Plaine Saint-Denis, à proximité de l'avenue du Président Wilson (Cliché : FD, juin 2009)

Si dans la catégorie précédente, il était possible de désigner conjointement le lieu de culte et le bâtiment, il en va autrement avec les exemples ci-dessus (figures 45, 45 et 47) : il ne s'agit pas tant de lieux de culte que de bâtiments, dont une portion a été transformée en lieu de culte. L'*Eglise Cité Jérusalem* (figure 45), installée dans un bâtiment composé de deux niveaux, occupe le niveau supérieur, au-dessus d'une épicerie. L'accès se fait par une petite porte sur le côté, ouvrant sur un escalier qui mène jusqu'aux locaux de l'Eglise. La visibilité du lieu de culte est quasiment nulle. Seule une affichette, accrochée à la porte d'entrée, indique la présence de cette communauté.

Les figures 46 et 47 montrent les locaux de deux Eglises situées dans la Plaine Saint-Denis. Ces deux bâtiments témoignent bien de l'évolution en cours dans cette portion de la banlieue parisienne. Le bâtiment de la figure 12 est ancien et en assez mauvais état. Il accueille actuellement des activités commerciales et plusieurs communautés évangéliques, dont l'*Eglise Evangélique Pentecôtiste Foi et Vie*. Cette dernière occupe le rez-de-chaussée de l'immeuble. Le dernier exemple (figure 13), celui de l'*Eglise du Buisson Ardent*, tranche avec les autres communautés observées dans la Plaine-Saint-Denis. Alors que ces dernières s'installent généralement dans des hangars, des entrepôts ou d'anciens ateliers, cette communauté africaine, membre de la Communauté des Eglises d'expressions africaines de France (CEAF), loue un local d'un peu plus de 300 m², dans un complexe de bâtiments occupé principalement des entreprises de service.

Le lieu de culte est construit par la communauté

Parmi les communautés que nous avons rencontrées, une seule a fait construire son propre lieu de culte, et une seconde avait un projet en cours au moment du travail de terrain en 2009. Ce cas unique traduit assez bien la situation des communautés évangéliques et pentecôtistes, tout particulièrement celles issues de l'immigration. En effet, ces dernières sont généralement de création assez récente et ne possèdent pas toujours les fonds

nécessaires à l'acquisition d'un terrain, et ce d'autant plus quand le contexte urbain offre peu d'opportunités foncières. Cela ne signifie pas que les pasteurs n'ont pas de projet. Bien au contraire, l'achat d'un terrain et la construction d'un lieu de culte, ont été présentés lors des différents entretiens comme des objectifs à moyen terme.

Par exemple, le pasteur d'une Eglise de Rosemont nous a expliqué que le bâtiment actuel, un ancien bâtiment commercial, avait été acheté 700 000 dollars canadiens (environ 530 000 €) au début des années 2000. Il ne faut cependant pas interpréter l'achat d'un bâtiment comme l'expression de la volonté de rester à long terme au même endroit. Le même pasteur a présenté l'achat du local, davantage comme un investissement, qui permettrait par la suite d'acquérir un bâtiment plus grand et plus fonctionnel grâce à la plus-value perçue sur la vente du bâtiment actuel. Si les pasteurs ont témoigné dans les entretiens de leur désir, à moyen ou long terme d'acquérir un bâtiment ou, mieux, de faire construire un lieu de culte, nous n'avons observé que deux projets de construction. Une Eglise de Saint-Denis a fait construire un bâtiment dans la seconde moitié des années 1990, tandis que l'une des plus anciennes communautés haïtiennes montréalaises (arrondissement de Saint-Léonard) était sur le point de finaliser un projet de construction, lors de notre travail d'enquête à l'automne 2008. A Saint-Denis, l'*Eglise évangélique de Pentecôte*, une communauté locale des Assemblées de Dieu, a mené un projet de construction original, débuté en 1996 et achevé en 2002 (figure 48). L'église actuelle se trouve à proximité du centre historique de Saint-Denis, en face du Parc de la Légion d'Honneur.



**Figure 48 : L'Eglise évangélique de Pentecôte à Saint-Denis
(Cliché : FD, décembre 2009)**

La photographie montre parfaitement qu'il ne s'agit pas uniquement d'un lieu de culte : le bâtiment est en effet occupé par des appartements dans ses étages supérieurs. Le projet initial se présentait sous la forme d'un bâtiment de plain-pied, ne devant abriter que le lieu de culte. Le pasteur expliquait ainsi :

« C'était un bâtiment à peu près comme celui-ci, mais on gardait l'ancienne structure, car il y avait un pavillon, et simplement le pavillon était accolé. Et au dessus, il y avait une terrasse. Cela, on pouvait faire par nous-mêmes, car nous

avons les corps de métiers et je pouvais dessiner les plans. Dès l'instant où il y a trois ou cinq étages il faut d'autres moyens¹⁶⁷ ».

Un tel projet n'a pas pu se faire, car la mairie n'a pas délivré le permis de construire, et a demandé que le bâtiment projeté possède des étages, de manière à entrer en conformité avec le Plan Local d'Urbanisme (PLU). Compte tenu des exigences de la municipalité, « on a procédé par dation¹⁶⁸, c'est-à-dire que j'ai fait dation du terrain à un promoteur. Lui, il a construit ce que je voulais, et il a pris la responsabilité de construire pour lui¹⁶⁹ ». Nous reviendrons plus longuement au chapitre 7 sur le rôle des municipalités dans la régulation du paysage religieux communal, mais nous voyons au travers de cet exemple, que le lieu de culte est autant le résultat d'un projet élaboré par une communauté, que de contraintes externes, notamment les demandes des autorités publiques.

Le lieu de culte actuel (figure 48) ne ressemble pas précisément à un lieu de culte chrétien traditionnel puisqu'il n'en possède pas les attributs distinctifs. Ceci est d'autant plus étonnant que c'est la communauté qui a fait construire le bâtiment. Elle avait donc la possibilité d'édifier un lieu de culte qui en possédât les attributs. Si la municipalité a exigé que la hauteur du bâtiment soit revue à la hausse, l'absence de signes visibles de l'appartenance religieuse n'en est pas une conséquence. En effet, comme nous l'a précisé le pasteur, dans le projet initial « c'était simple. C'était du pavé de verre avec juste une croix. Un peu comme le bâtiment actuel¹⁷⁰ ».

Le projet conduit par l'*Eglise Philadelphie* à Montréal (arrondissement de Saint-Léonard) est à l'opposé du lieu de culte de l'*Eglise évangélique de Pentecôte* de Saint-Denis. Si ce dernier se caractérise par une absence complète de référence à l'architecture religieuse chrétienne traditionnelle, et n'arbore aucun signe qui pourrait faciliter son identification comme bâtiment religieux, celui de l'*Eglise Philadelphie* intègrera de nombreux éléments théologiques et symboliques (notamment par le biais de la « numéologie biblique¹⁷¹ ». Comme le soulignait le pasteur :

« On opte pour la visibilité de la Trinité dans nos portes. Une forme en demi cercle dans le rond et ensuite associer trois portes, dont une principale au centre (sic). Trois portes, et puis l'église sera synchronisée par des fenêtres au nombre de cinq, qui est le chiffre de la grâce¹⁷² ».

Le pasteur exprime ainsi la volonté d'inscrire la théologie chrétienne dans le futur bâtiment, de sorte que ce dernier demande à être décodé depuis l'espace public. Un tel projet pour

¹⁶⁷ Entretien avec le pasteur Christian Capron (octobre 2007).

¹⁶⁸ Dans le cadre d'une opération immobilière le principe de dation en paiement est « la cession d'un terrain non bâti rémunérée moyennant la remise d'immeubles ou fraction d'immeubles à construire ».

¹⁶⁹ Entretien avec le pasteur Christian Capron (octobre 2007).

¹⁷⁰ Entretien avec le pasteur Mc Guffie (décembre 2008).

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ibid.

une communauté est tout à fait exceptionnel et nous n'en avons observé aucun autre similaire, que ce soit en région parisienne ou à Montréal.

Des lieux de culte et des communautés nomades

Nous associons généralement une communauté religieuse avec le lieu qu'elle occupe, de sorte que ce dernier peut en arriver à la matérialiser. En introduction du chapitre, nous avons cité les propos de Jean-Paul Willaime, pour qui, le lieu de culte « visibilise (sic) » la communauté (Willaime, 2008) et lui donne ainsi une existence tangible dans l'environnement urbain.

A cette fonction testimoniale du lieu de culte, il faut en ajouter une autre : le lieu de culte constitue un espace privilégié pour l'élaboration des liens communautaires et, ainsi, dans la constitution d'une véritable communauté, de même que son maintien dans le temps. Aussi pouvons-nous penser que l'absence de lieux de culte fixe ne va pas sans un certain nombre de difficultés. Christine Henry et Joël Noret soulignent à propos de l'une des premières paroisses de l'*Eglise du Christianisme Céleste* en France dans les années 1980 : « L'absence d'un lieu permanent aggrava la tendance à la dispersion, car, dans ces pérégrinations, et parfois en en prenant prétexte, le groupe commençait à se disloquer (Henry et Noret, 2008 : 96-97) ». Cet exemple montre qu'il existe un lien fort entre la stabilité de la communauté et son ancrage dans l'espace, même si, ce dernier n'est pas l'unique facteur à entrer en ligne de compte dans son bon fonctionnement. Cette relation entre la stabilité du lieu et la construction de la communauté est importante, même si le fait d'avoir un lieu de culte en propre, ne garantit en rien la réussite de la communauté, et son maintien dans le temps. Lors d'un entretien, le pasteur d'une petite Eglise évangélique haïtienne, dont la communauté loue chaque dimanche une salle à l'espace *Eurosites*, nous expliqua que l'absence de lieu de culte, rendait impossible la mise en place de toutes les activités souhaitées¹⁷³.

L'espace *Eurosites*, en Plaine-Saint-Denis, constitue un lieu à part dans l'univers évangélique et pentecôtiste francilien. Le site Internet du groupe gestionnaire de ces salles explique : « A proximité de la Porte de la Chapelle, situé sur l'axe de communication Paris / Stade de France, *Eurosites* la Plaine Saint-Denis vous offre plus de 3 500 m² de surfaces modulables et fonctionnelles pour l'organisation d'événements de 10 à 3000 personnes¹⁷⁴ ». Ces salles avaient donné lieu à un long article de du journaliste Xavier Ternisien, dans les colonnes du journal *Le Monde* (édition du 3 janvier 2001¹⁷⁵). Le journaliste cite quelques une

¹⁷³ Entretien avec le Pasteur Freddy (janvier 2009).

¹⁷⁴ http://www.eurosites.fr/fr/Eurosites_La_Plaine_Saint-Denis.php. Site consulté le 18 mai 2010.

¹⁷⁵ Xavier Ternisien, « Les Eglises afro-chrétiennes font de la France une terre d'évangélisation », *Le Monde*, Edition du 3 janvier 2001. Xavier Ternisien mit à nouveau à l'honneur les salles *Eurosites* dans un article intitulé

des douze Eglises présentes le jour de sa visite : *Jésus Sauveur du Monde*, *Christ à l'œuvre*, *l'Eglise des rachetés*, *l'Eglise de Salem*, *Nouvelle naissance*, *les Libres du Tabernacle*, *La Paix du Seigneur*, *œuvres spirituelles*, *l'Assemblée chrétienne de la parole parlée*, ou encore le *Ministère de la puissance de l'Évangile*. Il est intéressant de comparer ces noms avec ceux inscrits sur l'affichette, photographiée (figure 49) lors de notre propre visite, huit ans après celle du journaliste. Les deux listes ont deux noms en commun: l'Eglise *Jésus Sauveur du Monde* et l'Eglise *Nouvelle Naissance*. Le fait que ces deux communautés soient toujours présentes, huit ans après, donne à penser que la location d'une salle n'est pas forcément une solution temporaire, en attendant de trouver autre chose.

Figure 49 : Affichette à l'entrée des salles *Eurosites* de Saint-Denis (Cliché : FD, janvier 2009)

CONFERENCES CULTUELLES DU DIMANCHE 04 JANVIER 2009

MATIN	SALLE	HORAIRE
JESUS SAUVEUR DU MONDE	DANEMARK	09H-19H00
EGLISE VIENS ET VOIS	PAYS BAS	09H-13H30
EGLISE APOSTOLIQUE DU CHRIST	BRUXELLES	11H-15H00
EGLISE EVANGELIQUE D'ANTIOCHE	COPENHAGUE	09H - 13H30
NOUVELLE NAISSANCE	BERLIN	09H-13H30
EGLISE DE DIEU	GRECE	11H00-16H00
LIBRE DE TABERNACLE	Portugal	09H-19H00
COMMUNAUTE EVANGELIQUE CHRETIENNE	HELSINKI	9H30-13H30
APRES-MIDI		
EGLISE DE LA FOI APOSTOLIQUE	PAYS BAS	14H-18H
ECC EL BETHEL	MALMO	14H-18H

Cette fixation durable dans les locaux d'*Eurosites* peut s'interpréter de deux manières différentes: soit, ces deux Eglises n'ont pas vu d'opportunité se présenter pour louer ou acheter un local en propre, soit il s'agit d'un choix délibéré de leur part. Il est vrai que ce système de location de salles offre une certaine souplesse et n'astreint pas la communauté à déboursier une somme fixe tous les mois. Si huit ans après le reportage du journaliste du *Monde*, deux communautés louent encore des salles le week-end, les salles *Eurosites* se caractérisent malgré tout par une importante rotation des communautés. Comme le faisait remarquer le responsable du site à Xavier Ternisien: « Ça va, ça vient. Des Eglises se créent, d'autres disparaissent. Certaines grossissent et vont s'installer dans des locaux plus vastes ».

Les salles *Eurosites* constituent généralement une alternative pour des communautés à la recherche de locaux pour se fixer. Quand nous considérons les parcours des Eglises, c'est-à-dire les différents lieux qu'elles ont connus, les locaux d'*Eurosites* reviennent fréquemment. Voici le cas de l'*Eglise Arche de Paix* (voir figure 37 pour les locaux actuels). La communauté fut fondée en 1992. Comme d'autres Eglises, elle n'était au départ qu'un

« Les Eglises d'expression africaine se multiplient en banlieue parisienne », paru également dans les colonnes du *Monde*, dans son édition du 8 mai 2005.

simple groupe de prière qui a pris de l'ampleur. La communauté a d'abord loué une salle à proximité du métro Château Rouge, puis a loué pendant un temps une salle à *Eurosites*, avant de se fixer en 1995 dans le local actuel, non loin du Stade de France¹⁷⁶. Il en va de même pour le *Centre du Réveil Chrétien (CRC)* créé en 2000-2001. Le *CRC* s'est d'abord constitué en association culturelle et possède une Eglise, déclarée en janvier 2003 comme association culturelle, Le *Culte Gospel de Paris*. Il loue des bureaux dans les *Salons Wilson* (situés le long de l'avenue du même nom en plein cœur de la Plaine Saint-Denis) qui proposent aux entreprises et aux particuliers des salles pour différents types d'événements. Pour le culte gospel du dimanche, le *CRC* loue une salle à 1500€ dans les *Salons Wilson*. Avant d'y être installé, le *CRC* a loué, un temps, une salle intégrée à un complexe de karting, non loin de la Porte de la Chapelle, puis est passé par les salles *Eurosites*, situées quasiment en face des *salons Wilson*.

Tout ceci montre que les salles *Eurosites*¹⁷⁷ permettent à des communautés sans locaux d'avoir tout de même accès à des salles pour tenir leur culte. D'autres lieux remplissent une fonction similaire, tout particulièrement les hôtels bon marché situés dans les zones d'activités de la banlieue parisienne. Le site *eglises.org* indique ainsi que l'*Eglise Protestante Evangélique* de Tremblay-en-France (Seine-Saint-Denis) se réunit au *Brit'Hôtel*, situé dans une zone d'activités de Villepinte; ou encore, que l'*Assemblée Evangélique la Crainte de l'Eternel* (dans le Val-d'Oise) se réunit à l'hôtel *Campanile* du Parc d'Activités Saint-Laurent, non loin de la « ville nouvelle » de Cergy Pontoise.

3. Différences et similitudes entre les terrains parisien et montréalais

Nous avons fait ressortir quatre catégories de lieux de culte observés à Paris et Montréal. S'il existe des points communs forts entre les deux terrains, notamment l'habitude des communautés évangéliques et pentecôtistes de détourner des bâtiments profanes de leurs fonctions initiales pour en faire des lieux de culte, il est nécessaire d'insister sur un certain nombre de différences. Celles-ci sont, en partie, les conséquences logiques des différences dans les types de localisation, soulignées au chapitre précédent. Nous y avons montré que les lieux de culte évangéliques et pentecôtistes, en particulier ceux des communautés issues de l'immigration récente se localisent dans une plus grande variété d'environnements urbains à Montréal qu'en région parisienne, où les lieux de culte sont concentrés dans des zones d'activités et des zones industrielles.

¹⁷⁶ Exemple cité dans l'hebdomadaire protestant *Réforme*, édition du 13 avril 2006.

¹⁷⁷ Les responsables d'*Eurosites* dans la Plaine Saint-Denis ont refusé de nous parler au titre que « nous ne communiquons aucune information sur nos clients, et encore moins sur nos prestations » (entretien téléphonique, avril 2010).

A Montréal, la présence de lieux de culte dans des zones commerciales, se traduit par l'existence d'un type de lieu de culte propre au contexte nord-américain: la « storefront church », expression qui se traduit littéralement par « église de devanture ». Il s'agit d'anciens petits commerces, généralement situés en rez-de-chaussée, transformés en lieu de culte (Boyd, 1998 ; Vergara, 2005 ; Zelinsky, 2001). Les « *storefront churches* » ont émergé aux Etats-Unis, à la suite de la « Grande Migration » (1910-1930), durant laquelle près de deux millions d'Afro Américains quittèrent les Etats du sud des Etats-Unis pour s'installer dans les villes industrielles du Nord et de l'Ouest. C'est pour pallier l'absence d'offre religieuse que des pasteurs indépendants créèrent de petites communautés religieuses au cœur des quartiers noirs, dans d'anciens petits locaux commerciaux. Par extension de sens, la « *storefront church* » peut désigner tout bâtiment non religieux, transformé en lieu de culte (Zelinsky, 2001). Ici, nous nous tiendrons à la définition étroite qui permet de bien faire ressortir les particularités morphologiques de ces lieux de culte.

Figure 50 : l'Eglise Cité de David, rue Beaubien, dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal (Cliché : FD, février 2010)



Figure 51 : l'Eglise de Dieu Tamoule de Zion, rue Saint-Laurent, non loin de la station de métro Parc, Montréal (Cliché : FD, février 2010)

Comme en témoignent ces deux photos, les « storefront churches » sont généralement de petite taille et accueillent donc des communautés de quelques dizaines de personnes au maximum. Si, dans la tradition étatsunienne, ces lieux de culte se situaient dans les quartiers noirs déshérités, ils sont localisés à Montréal dans des quartiers diversifiés, et pas uniquement dans des quartiers ethniques, puisque les fidèles ne viennent pas forcément en voisins. Les deux photos montrent deux modalités de visibilité des « storefront churches » : une très grande discrétion dans le cas de l'*Eglise Cité de David* (un rideau permet de cacher

l'intérieur de la salle de culte, et seul un panneau a été accroché sur la porte d'entrée), et un mode d'affichage semblable à n'importe quelle autre activité commerciale pour l'*Eglise de Dieu Tamoule de Zion*. Un panneau lumineux a ainsi été placé au-dessus de la porte d'entrée et les horaires des réunions sont inscrits sur la porte d'entrée, exactement comme on indique les horaires d'ouverture d'une boutique.

4. Une architecture de la simplicité : la filiation protestante

Tous les lieux de culte vus jusqu'ici s'inscrivent finalement parfaitement dans le mouvement de rupture de la Réforme : si celle-ci est se caractérise avant tout par une rupture théologique, elle s'est doublée d'une rupture architecturale, de sorte que l'espace cultuel protestant s'éloigne de l'espace cultuel catholique. Dans les premiers temps de la Réforme il n'y a pas de construction de nouveaux lieux de culte, et les « Réformés » se contentent de reconverter l'existant en assurant un aménagement minimum de l'espace intérieur (Reymond, 1996) : les images sont retirées, la table et la chaire sont rapprochées, et dans certains cas les fresques sont badigeonnées. L'accent porte ainsi sur la dimension fonctionnelle du lieu de culte (Turner, 1979). Ce n'est que dans un second temps, au cours des 17^{ème} et 18^{ème} siècles, que de nouveaux lieux de culte sont édifiés, c'est-à-dire au moment où le Protestantisme se diffuse sur l'ensemble du continent européen. Nous ne trouvons pas dans le Protestantisme de texte théologique et juridique normatif concernant les règles de construction des lieux de culte. Trois raisons expliquant cette absence sont avancées (Kaemp, 1997) : de telles normes ne seraient pas acceptées par tous, la question des lieux de culte apparaît comme secondaire au moment de la Réforme (Luther les considère comme les *adiaphora*, c'est à dire les éléments accessoires), et surtout, les Réformateurs étaient tributaires de ce qui existaient avant leur arrivée.

La Réforme introduit une rupture majeure dans la signification même du lieu de culte. Dans son ouvrage *From temple to meeting house : a phenomenology of place of worship*, Harold W. Turner (Turner, 1979) distingue deux types de lieux de culte : la *domus dei* et la *domus ecclesiae*. La première renvoie à la figure architecturale du « temple¹⁷⁸ », tandis que la seconde fait référence à la « meeting-house »¹⁷⁹. Dans le cas de la « meeting house », il ne s'agit pas d'une « maison pour Dieu, mais d'une maison pour le peuple de Dieu, non pas un « temple » mais une maison pour la louange communautaire¹⁸⁰ (Turner, 1979: 11) ». La présence de la divinité est alors fonction de la présence de la communauté, ce qui est précisément le cas dans la tradition protestante, celle-ci ne faisant pas de l'espace cultuel, un espace sacré en soi (Grellier, 1993 ; Reymond, 1996).

¹⁷⁸ Cet emploi du terme de « temple » ne doit pas être confondu avec son emploi dans la tradition protestante.

¹⁷⁹ Nous conservons l'expression anglaise qui traduit bien la dimension communautaire de ce type de lieu de culte. Ce terme pourrait être traduit par « maison de la rencontre ».

¹⁸⁰ Turner emploie le terme de « meeting-for-worship house »

Ce qui est remarquable, c'est que les phases de Réveil se sont accompagnés du rappel que tous les lieux étaient appelés à être sanctifiés, et que le caractère sacré ne devait être en aucun cas réservé des espaces circonscrits et délimités. Ainsi, le Protestantisme se caractérise tout au long de son histoire par un effort pour donner un sens religieux à l'espace. Un exemple témoigne parfaitement d'un tel effort déployé à la fin du 19^{ème} siècle, alors même que les espaces urbains occidentaux se transforment rapidement. En mars 1880, une poignée de Salutistes débarquèrent à New York avec la ferme intention de s'investir auprès de la classe ouvrière naissante. La stratégie mise en place par l'*Armée du Salut* était simple et efficace : aller chercher les gens là où ils étaient, dans les rues de la ville et dans les espaces commerciaux. Comme le rappelait William Booth, son fondateur, l'enjeu principal est de « sanctifier l'espace ordinaire¹⁸¹ » (cité par Winston, 1999 : 369). Un éditorial de l'*American War Cry*, la revue salutiste aux Etats-Unis, expliquait parfaitement la conception de l'espace sous-tendue :

« Le génie de l'*Armée* a été, dès le départ, de séculariser la religion, ou plutôt de rendre religieuses des choses séculières (...). Elle a montré que le religieux ne se loge pas en un lieu ou une attitude. Une maison, une boutique, ou même une usine peuvent être des lieux saints, au même titre qu'une église¹⁸² ».

II. INDIQUER LA PRESENCE DU LIEU DE CULTE

L'introduction du chapitre a rappelé que la définition commune du lieu de culte met l'accent sur une architecture spécifique en fonction des différentes traditions religieuses, de sorte que le bâtiment indique la fonction qu'il remplit. L'architecture du lieu participe ainsi de la fonction testimoniale de l'édifice cultuel. Les photographies mobilisées jusqu'ici avaient pour but de mettre en avant la variété des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes observés sur les terrains montréalais et parisien. Un constat s'impose par delà cette diversité : celui d'une visibilité problématique de leur fonction religieuse, notamment parce qu'il s'agit pratiquement toujours de lieux profanes réaménagés. Et même quand la communauté a l'occasion de faire construire un sanctuaire, comme il a été vu avec le cas de l'*Eglise évangélique de Pentecôte* de Saint-Denis, l'architecture générale ne renseigne pas sur la fonction religieuse du lieu.

Cette absence d'indication concernant la fonction du lieu par le biais de l'architecture invite à convoquer la célèbre distinction établie par l'architecte Robert Venturi (Venturi, 2007), entre le bâtiment « canard¹⁸³ » et le « hangar décoré ». Robert Venturi emploie le terme de « canard » pour désigner un bâtiment dont « les systèmes architecturaux d'espace, de structure et de programme sont submergés et déformés par une forme symbolique

¹⁸¹ *American War Cry*, 31 juillet 1909. Cité par Diane Winston (Winston, 1999 : 369).

¹⁸² *American War Cry*, 23 septembre 1896. Cité par Diane Winston (Winston, 1999 : 369).

¹⁸³ « Nous nous trouverons devant un type de bâtiment-devenant-sculpture que nous appellerons *canard* en l'honneur de la rôtisserie en forme de canard, le *Long Island Duckling* (Venturi, 2007 : 97) ».

d'ensemble (Venturi, 2007 : 97) ». Il parle au contraire de « hangar décoré » quand « les systèmes d'espace et de structure sont directement au service du programme et que l'ornementation est appliquée indépendamment d'eux (Venturi, 2007 : 87) ». Si beaucoup d'églises catholiques montréalaises, par exemple, se présentent comme des édifices « canard », dans la mesure où la forme et la symbolique se font au détriment de la dimension fonctionnelle du bâtiment, il en va tout autrement des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes observés sur le terrain. S'il existe des raisons théologiques propres à l'univers protestant, il est une raison pratique dont les photographies témoignent parfaitement : les lieux de culte sont la plupart du temps des bâtiments déjà existants, reconvertis en lieux de culte. Par ailleurs, l'expression de « hangar décoré » semble parfaitement s'appliquer aux lieux de culte étudiés ici, et il faut alors l'entendre dans son sens propre. Les lieux de culte évangéliques et pentecôtistes sont en effet souvent des hangars auxquels une fonction nouvelle est attribuée.

Si nous retournons à notre questionnement initial concernant la visibilité des lieux de culte, nous nous demandons par quels canaux celle-ci est opérée, si ce n'est pas par celui de l'architecture. Les pages qui suivent montrent que la visibilité se fait principalement au moyen d'éléments matériels ajoutés aux bâtiments ou à proximité de ces derniers. Ces éléments ont rarement une fonction simplement esthétique, mais remplissent davantage une fonction pratique, à savoir fournir des informations sur l'Eglise. Comme nous l'avons fait avec les types de bâtiments, nous proposons typologie reposant sur deux critères :

- la nature des éléments permettant de signaler la présence d'une communauté religieuse dans un bâtiment.
- le degré de visibilité de ces éléments. Ce second critère varie en fonction de la nature de l'élément considéré, et son emplacement. Nous proposons ainsi de distinguer les signes qui sont placés de manière durable sur la façade du bâtiment ou à proximité et les signes temporaires constituant des sortes de pis aller pour de nombreuses communautés.

1. Des éléments symboliques indiquent la présence de la communauté

L'usage de la croix comme signe compris par tous

Le symbole le plus évident est la croix chrétienne. Sa présence est facilement interprétée depuis l'espace public comme signalant la présence d'un lieu de culte chrétien, sans en dire davantage quant à l'appartenance dénominationnelle de la communauté. Dans les cas où le bâtiment a été réaménagé pour servir de lieu de culte, la croix est ajoutée sur la façade.



**Figure 52 : détail de la façade de l'*Eglise de Pentecôte* dans l'arrondissement de Villeray, Montréal
(Cliché : FD, avril 2008)**

Ainsi, la partie supérieure de la façade de l'*Eglise de Pentecôte* a été enrichie d'une croix (figure 52). Le bâtiment, propriété de l'Eglise, a subi des modifications intérieures et extérieures. Nous remarquons que la communauté ne s'est pas contentée d'ajouter la croix, mais que celle-ci a été placée au centre d'une plaque dont la forme rappelle celle des triptyques de la Renaissance, avec une partie centrale plus grande et deux volets latéraux. Cet ajout permet d'habiller la façade du bâtiment en lui conférant un aspect davantage religieux, et de faire ressortir la croix. En plus de la dimension esthétique procurée par l'effet de symétrie, le chiffre trois (les trois panneaux) fait écho à la Trinité, notion centrale dans la théologie chrétienne. Dans certains cas, la croix n'est pas seulement un symbole religieux mais se trouve intégrée à un motif décoratif, comme le montre la figure 53. Il s'agit d'un détail de la rambarde extérieure de l'*Eglise de Dieu d'Outremont*, une communauté haïtienne dans l'arrondissement de Villeray. L'attention est immédiatement attirée par le souci du détail, apporté à la rambarde dans laquelle des petites croix métalliques ont été enchâssées.



**Figure 53 : détail de la rambarde de l'*Eglise de Dieu d'Outremont* dans l'arrondissement de Villeray, Montréal
(Cliché : FD, février 2010)**

Il arrive que la croix s'intègre dans une structure plus large. Nous avons montré dans un travail antérieur (Dejean, 2007) comment la croix se faisait quasiment invisible quand elle venait se fondre dans la structure du bâtiment. Nous avons travaillé sur l'exemple d'un lieu de culte évangélique de la banlieue lyonnaise auquel une croix en aluminium avait été ajoutée, mais celle-ci pouvait aisément passer pour un élément utile à la structure du bâtiment. Le pasteur nous avait expliqué qu'il aimait particulièrement l'idée de « la structure en aluminium qui symbolise une croix sans pour autant s'imposer (Dejean, 2007 : 59) ». La figure 54, montrant un détail de la façade du lieu de culte de l'*Eglise de Dieu haïtienne*, illustre la même idée. Ici, la croix se confond (par la couleur et le matériau en particulier)

avec la structure d'un fronton triangulaire caractéristique de l'architecture religieuse grecque, repris lors de la Renaissance.

**Figure 54 : détail de la façade de l'Eglise de Dieu haïtienne dans l'arrondissement de Villeray, Montréal
(Cliché : FD, mars 2010)**



Dans ce cas précis il est très facile de passer dans la rue sans se rendre compte de la présence du lieu de culte, d'autant plus qu'il n'y a aucun autre élément pour témoigner de sa présence. Ces dispositifs architecturaux ont pour effet de produire une sorte de *semi visibilité* : le signe chrétien est bien présent dans l'espace public mais en étant intégré à son environnement proche, il s'en trouve comme enfoui. Tout se passe comme s'il s'agissait de montrer qu'il n'y a pas de rupture entre le caractère sacré de l'activité religieuse et le lieu, par la fusion du signe et du bâtiment. Cette *semi visibilité* n'est pas propre aux Eglises évangéliques et pentecôtistes. Elle a pu s'observer en d'autres contextes : l'architecture catholique des années 1960 et 1970, a ainsi laissé de côté le triomphalisme pour se faire plus discrète, et a préféré suggérer les éléments symboliques, plutôt que de les imposer (Debié et Vérot, 1991).

Dans certains cas, cette semi visibilité passe par un léger retrait de la croix depuis l'espace public proche. C'est par exemple le cas avec le lieu de culte de l'*Eglise Evangélique de Pentecôte* de Saint-Denis, où une croix en aluminium a été placée en retrait sous le porche d'entrée, et non sur le mur extérieur (figure 55). Cela signifie que la croix n'est visible que pour les fidèles se rendant à l'Eglise, pour les résidents de l'immeuble, et éventuellement pour les passants qui jetteraient un coup d'œil à travers la grille à l'entrée de l'immeuble.



**Figure 55 : Croix apposée à l'entrée du lieu de culte de l'Eglise évangélique de Pentecôte de Saint-Denis
(Cliché : FD, novembre 2007)**

Visibilité et lisibilité des emblèmes

La croix concilie efficacité du message et simplicité de la forme ; son usage permet de renvoyer à l'identité chrétienne sans pour autant lancer la communauté dans des aménagements trop complexes. Il faut ajouter un autre élément non linguistique qui participe de la visibilité des communautés évangéliques et pentecôtistes depuis l'espace public : les emblèmes des églises. En un premier sens, l'emblème est « une figure symbolique généralement accompagnée d'une devise¹⁸⁴ ». Par extension, il s'agit d'une « figure, attribut, destiné à représenter une autorité, un métier, un parti ». Ces deux définitions sont complémentaires. En effet, la première insiste sur la dimension symbolique de l'emblème, quand la seconde place l'accent sur le fait que l'emblème représente une institution. Sur notre terrain de recherche, les emblèmes observés sur les lieux de culte se présentent généralement comme la juxtaposition de plusieurs figures symboliques qui, associées les unes aux autres, composent un message. Dans le cas des Eglises, ce message est à la fois théologique et programmatique. Théologique, car il renvoie directement aux croyances fondamentales de l'Eglise ; et programmatique, car il dit quelque chose des projets de cette Eglise. Si ces emblèmes s'offrent comme des messages appelés à être décodés, le vocabulaire se limite à quelques figures que nous retrouvons d'un emblème à l'autre.



**Figure 56 : Détail de la façade de l'*Eglise de Dieu d'Outremont* dans l'arrondissement de Villeray, Montréal
(Cliché : FD, février 2010)**

L'image ci-dessus est l'emblème de l'*Eglise de Dieu d'Outremont*, emblème commun à toutes les Eglises de Dieu. Sa dimension symbolique qui livre de précieuses indications sur les orientations théologiques de l'Eglise. La plaque blanche servant de support à la croix

¹⁸⁴ Définition du dictionnaire *Le Petit Robert*, édition 2003.

rappelle la forme donnée aux Tables de la Loi¹⁸⁵, tandis que la forme rouge allongée représente probablement les langues de feu de la Pentecôte. Le message est donc le suivant : l'Église se fonde sur la révélation de Dieu à son peuple, renouvelée par la crucifixion du Christ, et ce peuple reçoit sa mission à l'occasion de la Pentecôte¹⁸⁶. Nous retrouvons ici les éléments de définition des Évangéliques vus dans la première partie. A titre d'exemples, nous avons repéré quelques exemples d'emblèmes.

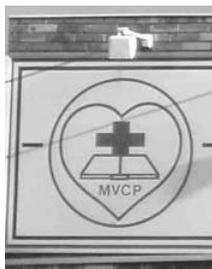


Figure 57 : Emblème de l'Église de la Vie Chrétienne Profonde, porte de Paris, Saint-Denis (Cliché : FD, 02/08)

Figure 58 : Emblème de la Communauté Évangélique de Pentecôte dans l'arrondissement d'Outremont, Montréal (Cliché : FD, avril 2008)

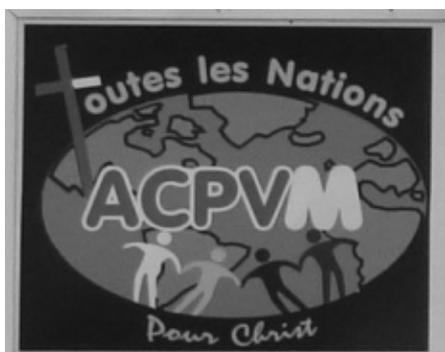


Figure 59 : Emblème de l'Assemblée Parole Vivante de Montréal, dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal (Cliché : FD, février 2010)

Les emblèmes des figures 57 et 58 sont assez proches et rappellent encore une fois les éléments centraux de la théologie évangélique. Le premier (figure 57) est celui d'une Église transnationale originaire du Nigeria, le *Ministère de la Vie Chrétienne Profonde*, dont nous retrouvons les initiales (MVCP). Le second emblème (figure 58) est celui de la *Communauté Évangélique de Pentecôte* à Montréal, une Église africaine. Dans les deux cas, la Bible est montrée ouverte, et non fermée. Ce détail a son importance, car il rappelle que c'est la parole qu'elle contient qui est centrale, et non pas l'objet en tant que tel. Un rapport plus totémique qu'intellectuel, voire fétichiste, à la Bible, est d'ailleurs souvent reproché à certains

¹⁸⁵ Il s'agit des tables sur lesquelles Moïse aurait inscrit les Dix commandements (Livre de l'Exode, chapitre 23).

¹⁸⁶ Cette interprétation est confirmée par la « Déclaration de Foi des Églises de Dieu » : « Dans la sanctification consécutive à la nouvelle naissance, par le moyen de la Foi dans le sang de Christ ; à travers la Parole de Dieu et par le Saint-Esprit ». Sur le site <http://thechurchofgod.ca> (consulté le 18 mars 2010).

courants, en particulier les plus charismatiques qui mettent l'accent sur l'émotion et l'expérience physique du croyant. Comme dans le cas de l'*Eglise de Dieu d'Outremont*, la figure de la croix est centrale. L'emblème de l'*Eglise de la Vie Chrétienne Profonde* comporte un cœur, venant rappeler l'amour du Christ qui donne sa vie pour le Salut des hommes, tandis que l'emblème de la Communauté Évangélique de Pentecôte met en exergue le rôle de l'Esprit Saint, figuré par une colombe rayonnante, et rappelant, par là même, l'orientation pentecôtiste de la communauté. Enfin, les deux emblèmes soulignent la mission universelle de l'Eglise : si dans un cas le globe terrestre est clairement dessiné (figure 58), dans un autre il est suggéré par le cercle (figure 57). La mission mondiale de l'Évangile est également affirmée sur l'emblème de l'*Eglise Parole Vivante de Montréal* (figure 59). La dimension universelle y est confirmée par ces quelques mots : « toutes les nations pour Christ ».

Enfin, soulignons la présence des petits personnages de plusieurs couleurs : il s'agit ici de rappeler que le message délivré par l'Eglise transcende les appartenances ethniques. Ceci est d'autant plus intéressant que l'emblème est celui d'une Eglise fréquentée à une grande majorité par des personnes d'origine africaine. Pour autant, le pasteur refuse de voir son Eglise estampillée « africaine ». Le pasteur nous a d'ailleurs confié : « Nous nous refusons à être une Eglise pour un groupe spécial. On ouvre les mains à tout le monde. On refuse d'être un ghetto pour juste quelques personnes qui viennent de Haïti ou d'Afrique¹⁸⁷ ».

2. Les multiples usages de l'écrit

Isabelle Grellier, professeure de théologie à Strasbourg, souligne à propos des lieux de culte évangéliques de sa région : « La visibilité de ces églises passe essentiellement par de l'écrit : le nom de l'Eglise, un tableau d'affichage ou une vitrine avec des informations sur le culte et les réunions (Grellier, 2004 : 312) ». Cette remarque s'applique parfaitement à nos terrains parisien et montréalais. Nous avons, en effet, pu faire le constat d'un usage intense de l'écrit pour témoigner de la présence de l'église, de sorte que celui-ci constitue le canal privilégié pour la mise en visibilité de la communauté dans l'espace urbain. Isabelle Grellier met l'accent sur les informations pratiques essentielles, délivrées à l'extérieur du bâtiment : le nom de la communauté, les horaires des réunions, et éventuellement un numéro de téléphone où joindre le pasteur.

Ces mêmes éléments, observés sur le terrain, indiquent que le lieu de culte peut, sous certaines conditions, être un élément actif dans l'entreprise missionnaire de la communauté. L'écrit est utilisé dans la mesure où il constitue une invitation destinée à ceux qui ne sont pas

¹⁸⁷ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

membres de la communauté. Lors d'un entretien, le pasteur de l'*Eglise Parole Vivante de Montréal* a mis en avant le rôle joué par le site Internet et l'enseigne lumineuse sur laquelle les informations élémentaires sont fournies (figure 61). Une seconde fonction vient s'ajouter à cette fonction missionnaire: il s'agit de la fonction d'identification. En effet, l'écrit permet d'inscrire le nom de la communauté. Indiquer son nom sur le bâtiment permet en quelque sorte d'identifier le lieu avec le groupe, une manière de le rendre présent, alors même que les membres sont dispersés en dehors des activités.

De même que pour les bâtiments où nous avons fait émerger des modèles, sans pour autant minimiser la grande variété des situations, l'usage de l'écrit sur les bâtiments, ou à proximité, témoigne d'une capacité d'adaptation au contexte, de même que d'une grande inventivité dans l'usage l'existant, voire de sa subversion dans certains cas. Les éléments qui font varier les situations observées sont :

- La nature du bâtiment et sa localisation dans l'espace public. Le même texte sur un bâtiment le long d'une artère commerçante n'aura pas le même effet que sur un bâtiment dans une zone d'activité.
- La taille de la police d'écriture (s'agit-il d'une simple affiche collée sur une porte ou d'une enseigne lisible depuis la rue ?).
- Le support utilisé (de la peinture à même le mur, un système d'affiches collées à l'intérieur du bâtiment et visibles depuis la rue, des panneaux lumineux...).
- La nature du message : le nom de la communauté, le nom du pasteur et son numéro de téléphone, les horaires des réunions de prière et des cultes, un verset biblique...

La situation la plus répandue est celle d'un affichage du nom de la communauté sur la façade extérieure de manière à ce que ce dernier soit facilement visible depuis la rue, comme en témoignent les figures 2 et 4 précédemment commentées. Dans les deux cas il s'agit de lieux de culte coïncidant avec le bâtiment de sorte, qu'il est possible de faire courir le panneau sur l'ensemble de la façade.

La situation est similaire avec l'*Eglise du Bon Berger* (voir figure 60), avec toutefois une petite nuance : alors que, généralement, c'est le nom de la communauté qui est affiché, ici, c'est l'appartenance au protestantisme évangélique qui est mise en avant, et non l'identité d'une communauté particulière.

**Figure 60 : Détail de la façade de l'Assemblée du Bon Berger, avenue du Président Wilson, Saint-Denis
(Cliché : FD, mars 2008)**



Nous avons évoqué un peu plus haut la fonction missionnaire de l’affichage sur le lieu de culte. Celle-ci apparaît clairement dès lors que plusieurs informations sont contenues dans l’espace du panneau, et pas seulement le nom de la communauté. Voici un détail de la façade de l’Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal (figure ci-dessous).



**Figure 61 : panneau lumineux sur la façade de l'ACPV de Montréal
(Cliché : FD, février 2010)**

Le panneau lumineux accroché sur la façade contient plusieurs informations : sur la gauche, l’emblème de la communauté, au centre, le nom de l’Eglise, l’adresse du site Internet, le numéro de téléphone, et l’adresse postale. La petite flèche indique la l’entrée du lieu de culte qui se fait par une petite porte. L’usage de deux polices d’écritures différentes pour le nom de l’Eglise a pour effet de le scinder en deux. Nous retrouvons dce qui a été vu avec la figure précédente où le nom de la communauté venait s’effaçait devant l’appartenance chrétienne. Ici, l’expression « Assemblée Chrétienne » ressort, tandis que l’identification à une Eglise particulière se trouve comme mise en retrait.

Les situations évoquées jusqu’ici témoignent d’une assez bonne visibilité du lieu de culte, compte tenu du dispositif visuel mis en place par la communauté, permettant une identification aisée depuis la rue. Ramenées à l’ensemble des lieux de culte répertoriés, ces situations sont en fait relativement rares. En effet, nous avons insisté dans le chapitre précédent sur les transformations rapides affectant le paysage évangélique et pentecôtiste, aussi bien dans la Plaine Saint-Denis qu’à Montréal. La mobilité des communautés dans l’espace urbain a pour effet de rendre difficile l’enracinement en un lieu propre. La mise en visibilité du lieu de culte présuppose que la communauté ait la possibilité de le faire et surtout, qu’elle soit certaine de rester suffisamment longtemps au même endroit. Nous avons fait référence, au chapitre 4, à l’Eglise *Diamantina* que nous avons connue par hasard, et qui avait déménagé entre le moment où nous avons découvert leur lieu de culte et le moment où nous avons appelé le pasteur¹⁸⁸. L’image ci-dessus montre un détail du lieu de culte au début de l’année 2008.

¹⁸⁸ Le Numéro de téléphone était celui d’un cellulaire. Compte tenu de cette instabilité spatiale, les Eglises n’ont pas de ligne fixe et l’usage du téléphone mobile fait écho à la mobilité de la communauté dans l’espace urbain.

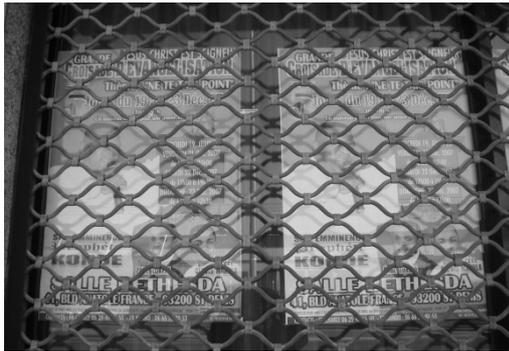


Figure 62 : Détail du local accueillant le lieu de culte de l'Eglise *Diamantina* à Saint-Denis (Cliché : FD, février 2008)

Seules des affiches, collées de l'intérieur vers l'extérieur, venaient indiquer la présence d'un lieu de culte, dans un quartier de Saint-Denis (une zone d'activités non loin de la porte de Paris) où dominent les bureaux, les entrepôts et les ateliers. Cet exemple montre qu'il existe un lien entre l'instabilité spatiale d'une communauté et sa capacité à indiquer sa présence dans l'espace urbain. Pour autant, une simple explication par la stabilité ou l'instabilité de la communauté n'est pas suffisante. En effet, nombreuses sont les Eglises à être installées durablement dans un local, et à se présenter de manière très discrète dans l'espace public.

Figure 63 : porte d'entrée de l'Eglise *Cité de David* à Montréal, arrondissement de Rosemont (Cliché : FD, février 2010)



La figure 63 montre la porte d'entrée de l'Eglise *La Cité de David*. Un panneau, posé à l'intérieur du local, tourné vers la rue, fournit quelques informations pratiques. Contrairement à l'exemple précédent, c'est le nom de la communauté qui est mis en avant (usage de lettres capitales, nom souligné) et non l'appartenance évangélique. Le numéro de téléphone, ainsi que les horaires des réunions sont indiqués. Un élément davantage religieux a été glissé : la référence à un verset de l'évangile de Jean (« Jean 3 :6¹⁸⁹ »). Comme les emblèmes dont il a été fait mention, cette référence réservée aux « happy few » qui connaissent suffisamment bien la Bible, constitue une indication sur l'orientation théologique de la communauté. En effet le chapitre 3 de l'évangile de Jean est un des textes de prédilection des Pentecôtistes : il y est en effet question de la « nouvelle naissance ». De telles affiches sont facilement installées et tout aussi facilement retirées si la communauté doit changer de lieu. Par

¹⁸⁹ Nous lisons dans Jean 3 :6 : « Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est Esprit ».

ailleurs, n'étant pas installées sur la façade mais à l'intérieur du local, elles n'exigent pas d'autorisation spécifique de la part des services de l'urbanisme de la municipalité.

3. Des Eglises invisibles ?

La scène se déroule dans la Plaine Saint-Denis, avenue du Président Wilson, à l'entrée d'une sorte de zone d'activité en attente de démolition. Le dialogue a lieu entre deux femmes croisées dans la rue et moi :

Femme 1 (F1): vous cherchez quelque chose ?

Moi (M) : Il y a une église ici ?

F1 : Oui

M : Je peux vous y accompagner ?

F1 : Bien sûr ! Amen !

Femme 2 (F2) : Comment on vous appelle ?

M : Frédéric. Et vous ?

F2 : Sœur Carole et Sœur Danièle.

Moi : Il faut le savoir qu'il y a une église ici. Vous êtes bien cachés !

F2 à F1 : Il faudra dire à « Papa¹⁹⁰ » de mettre un panneau à l'entrée tout de même. Comment avez-vous entendu parler de l'église ?

M : Pour tout vous dire, je connais plusieurs églises dans le quartier et j'ai simplement suivi des gens depuis la gare RER.

(Rires des deux femmes)

F1 : Si vous êtes là, ce n'est pas un hasard, c'est le plan de Dieu. Venez, je vais vous placer¹⁹¹.

Ce petit échange avec deux fidèles de l'*Eglise de la Nouvelle Onction*, située dans la plaine Saint-Denis, témoigne parfaitement de l'invisibilité de certaines communautés. Le jour où ce dialogue a eu lieu, nous avons prévu d'aller suivre un culte dans une autre communauté, située non loin. A la descente du train, nous avons suivi un petit groupe de personnes « endimanchées » qui se rendaient vraisemblablement dans une Eglise. Il est certain que nous ne serions jamais entrés en contact avec cette communauté si nous avions compté sur des panneaux indicateurs pour nous y conduire. Compte tenu du mode de recrutement de ces Eglises, fonctionnant sur la base du « bouche à oreille », la visibilité du lieu de culte ne constitue finalement pas toujours une nécessité. A l'été 2008, l'*Eglise de la Nouvelle Onction* était localisée au fond d'une impasse, dans une zone d'activités insalubre, dont la destruction prochaine était annoncée par un permis de démolir.

Il est tentant de lier cette invisibilité à la situation précaire de la communauté : dans la mesure où elle est conduite à déménager régulièrement et qu'elle ne dispose que de peu de fonds, il n'est pas utile de mettre en place une signalétique spécifique. Pourtant, il n'y a pas de stricte corrélation entre taille et moyens d'une communauté, et degré de visibilité de cette

¹⁹⁰ Dans les Eglises africaines, le couple pastoral est souvent appelé « maman » et « papa ».

¹⁹¹ Il s'agit d'un extrait de notre carnet de terrain (13 juin 2008).

dernière. S'il est certain que le travail de la mise en visibilité exige des fonds et une certaine stabilité en un lieu donné, nombreuses sont les Eglises à ne pas mettre l'accent sur ce travail de signalétique, alors même que cela leur serait tout à fait possible. C'est en particulier le cas de l'*Eglise évangélique de Pentecôte* (Saint-Denis). La croix a été placée sous le porche, et ne donne donc pas sur la rue. Le nom de l'Eglise apparaît sur une plaque en plastic, le long du mur extérieur, tandis qu'une petite plaque en cuivre donne des indications pratiques (le rattachement aux Assemblées de Dieu, l'horaire du culte du dimanche, et les horaires des différentes réunions).



Figure 64 : Entrée du Centre Christ en Action dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal (Cliché : FD, avril 2008)

L'image ci-dessus montre l'entrée du *Centre Christ en Action*, une Eglise fondée en 1998 par un pasteur originaire du Congo, et qui revendique entre 700 et 800 membres. L'Eglise est installée depuis les années 2000 dans une ancienne blanchisserie industrielle. L'intérieur actuel est composé d'une salle principale pour les cultes et les différentes réunions, ainsi que de nombreuses salles annexes. Depuis la rue, absolument aucun élément ne témoigne de la présence d'un lieu de culte dans le bâtiment, au point que nous avons cru que la communauté avait déménagé lorsque nous sommes retournés voir le pasteur à l'hiver 2010. Au cours d'un entretien, nous l'avons questionné sur les raisons de cette « invisibilité » du lieu de culte. Il a ainsi répondu :

« Non, mais la ville ne permet pas qu'on mette sur... Ils nous permettent d'avoir nos réunions. En fait, on a des limites. On ne peut pas mettre un panneau comme on le souhaite. L'essentiel, c'est qu'on est là. De toute façon, il y a du monde, et le bouche à oreille fonctionne parfaitement. Ça parle¹⁹² ».

Ce propos pose la question des contraintes pesant sur les Eglises, en particulier les exigences de la part des autorités municipales. Nous reviendrons plus en détail sur ce point dans le chapitre suivant, mais nous pouvons d'ores et déjà souligner que la question de la visibilité ou de l'invisibilité des lieux de culte doit se comprendre dans le contexte général du mode de régulation des signes du religieux par les acteurs publics. La fin de la citation vient

¹⁹² Entretien avec le pasteur du Centre Christ en Action (avril 2008).

confirmer l'hypothèse selon laquelle le lieu de culte ne constitue pas forcément un élément actif dans l'œuvre missionnaire de l'Eglise. Ici, le pasteur insiste sur le « bouche à oreille » : ce sont donc les fidèles eux-mêmes qui sont les meilleurs promoteurs du *Centre Christ en Action*, et non le lieu de culte.

4. Indiquer le lieu de culte en retrait

La présence du lieu de culte peut être indiquée à distance, notamment quand ce dernier ne donne pas directement sur la rue, mais se trouve positionné en retrait. Ce cas de figure n'a pas été observé sur l'île de Montréal où les lieux de culte donnaient tous sur la rue. Au contraire, en Seine-Saint-Denis, nombre de communautés sont installées dans des zones d'activités, ce qui établit une discontinuité entre l'espace public le lieu de culte. C'est donc à l'entrée de ces dernières que la communauté doit indiquer sa présence. Les deux photos ci-dessous sont de très bons exemples de cette manière d'apparaître à l'entrée (figures 65 et 66) d'une zone d'activité¹⁹³.

Figure 65 : Panneau du Paris Centre Chrétien à La Courneuve
(Cliché : FD, octobre 2008)



NIVEAU R.de Ch. PORTE	
CODIS	1
SUN FARI sarl	2
DITAC	3
TEE FOR TWO sarl	5
ASAP PRINT	9 bis
KIMAI sarl	7
ASSOCIATION LE ROCHER	11
MILOU QUINE	10
AZAD	8
SVP 93	6

Figure 66 : Panneau pour localiser l'Eglise du Rocher de Montreuil
(Cliché : FD, juin 2008)

¹⁹³ Nous avons entouré en rouge le nom des Eglises sur les panneaux indicateurs.

Ces deux images témoignent de l'effacement de la spécificité du lieu de culte. Il est un lieu comme les autres, une activité au même rang que celles dont les panneaux indicateurs font mention. Ici, les panneaux ne témoignent pas véritablement de la présence des communautés religieuses, mais remplissent une fonction purement utilitaire (pour recevoir le courrier ou du matériel, ou pour guider des personnes qui visitent les lieux pour la première fois). Cette manière de mêler le lieu de culte à d'autres lieux s'observe également lorsque le lieu de culte est un local au sein d'un bâtiment regroupant toute sorte d'activités communautaires.



Figure 67 : le panneau du Centre Évangélique Cité des Merveilles dans l'arrondissement de Villeray, à Montréal (Cliché : FD, février 2010)

Le *Centre Évangélique Cité des Merveilles* (figure 67), une Eglise africaine, est situé dans un immeuble que se partagent plusieurs activités. S'y trouvent, entre autres, une association sportive, une association de tutorat scolaire, une association tamoule, et une autre église évangélique (hispanophone). Chacune de ces activités est indiquée au moyen d'un panneau accroché au-dessus de la porte d'entrée. Les panneaux indicateurs constituent des indices durables de la présence des Eglises. Occupant des emplacements officiels et réglementés, ils n'ont pas de raison de disparaître, à moins que l'Eglise ne déménage.

Enfin, les affiches sur les murs ou les palissades constituent une dernière manière de rendre les Eglises visibles, même s'il s'agit d'une visibilité éphémère¹⁹⁴. Ces affiches sont de grand format (A1 ou A2¹⁹⁵), utilisées dans les milieux évangéliques et pentecôtistes issus de l'immigration, et servent à annoncer des manifestations organisées par une, ou plusieurs Eglises, associées pour l'occasion : la tenue d'une convention, d'une croisade, d'une « soirée de miracles », ou encore la venue d'un évangéliste prestigieux. Ces affiches suivent un modèle bien rôdé, comme en témoignent les figures 68 et 69. L'annonce de l'événement proprement dit est inscrite en haut de l'affiche (dans un cas, « 10 jours de convention évangélique et prophétique », et dans un second, un « sommet prophétique en France »), avec en dessous, les photographies du (ou des) pasteur(s) hôte(s) et des différents

¹⁹⁴ Pour en savoir plus sur ces affiches, nous renvoyons au travail minutieux de Baptiste Coulmont, présenté sur son blog : <http://coulmont.com/blog/>.

¹⁹⁵ Nous rappelons que le format A1 = 594 x 841 cm et le format A2 = 420 x 594 cm.

intervenants. Enfin, des indications pratiques : les horaires et l'adresse de l'Eglise où se tient l'événement.

Figure 68 : Affiche en Plaine Saint-Denis pour « 10 jours de convention évangélique & prophétique »
(Cliché : FD, juin 2009)



Figure 69 : affiches en Plaine Saint-Denis pour un « Sommet prophétique en France »
(Cliché : FD, juin 2009)



Les photographies ci-dessus ont été prises au cœur de la Plaine Saint-Denis. La première affiche a été collée sur le portail rouillé d'un ancien atelier, tandis que les affiches de la figure 69 ont été placées sur un bloc de béton utilisé comme support temporaire à un poteau électrique. Ces affiches sont très nombreuses en région parisienne, en particulier en Seine-Saint-Denis. En revanche, elles sont plutôt rares à Montréal, où il semble que la culture de l'affichage évangélique n'est pas tellement répandue. La photographie ci-dessous montre une des rares affiches qui nous a été donnée de voir à Montréal.



Figure 70 : Affiche pour un concert dans une Eglise haïtienne de Montréal
(Cliché : FD, mars 2008)

Ces affiches sont concentrées dans deux types d'espaces :

- aux alentours des gares, comme celle de Saint-Denis, et des stations de métro (Porte de la Chapelle ou Château Rouge par exemple). Ce sont des emplacements stratégiques dans la mesure où ces lieux sont fréquentés par des milliers de personnes. A Paris, de telles affiches peuvent être observées à proximité de la station de métro Château Rouge, au cœur d'un quartier très fréquenté par la communauté africaine francilienne. L'affiche montréalaise (figure 36) a été photographiée à la sortie de la station de métro Côté des Neiges, à proximité de l'Université de Montréal.
- à proximité des lieux de culte, de sorte que la concentration d'une même affiche peut aller croissante à mesure qu'on s'approche du lieu de culte de la communauté concernée.

Dans ce second cas de figure, l'affiche constitue une indication de la présence de l'Eglise à proximité. Sur le terrain, ce sont des affiches qui nous ont conduit jusqu'à des lieux de culte que nous n'aurions jamais découvert autrement. Ces affiches créent ainsi une sorte de visibilité temporaire et non officielle de la communauté (il s'agit d'affichage « sauvage »). Cette visibilité est d'ailleurs d'autant plus précieuse que les communautés ne témoignent précisément pas de leur présence par le biais des lieux de culte. Les affiches permettent ainsi de donner à voir la présence de l'Eglise quand le lieu de culte est invisible dans l'espace public.

III. LES USAGES DES ESPACES INTERIEURS

1. De la Cène à la scène¹⁹⁶

Il a été vu que les locaux occupés par les Eglises avaient été des ateliers, des hangars, des bureaux... La reconversion de ces bâtiments demande un réaménagement intérieur de manière à ce qu'ils conviennent à l'usage du culte et aux différentes activités des communautés. La salle de culte constitue l'élément central: elle est la plus grande salle, et reçoit toutes sortes d'activités, pas seulement religieuses. Elle est notamment utilisée lors des différentes réunions hebdomadaires (pour les femmes, les hommes ou les jeunes). Le culte, reste un élément clef dans la vie de la communauté : s'il possède une dimension verticale, la mise en relation entre Dieu et les fidèles, il possède également une dimension

¹⁹⁶ Chez les Protestants, la Sainte Cène désigne le sacrement par lequel on prend le pain et le vin en souvenir du dernier repas du Christ avec ses apôtres (Evangile de Luc, chapitre 22, versets 14 à 20).

horizontale, par tout un ensemble d'interactions entre les fidèles. Le temps de culte est un temps de socialisation à part entière. Ces interactions se traduisent de différentes manières: par la parole (on se salue et on se parle), par des signes corporels (des sourires, des mouvements de la tête ou de la main), mais également par le contact physique (accolade, baiser, serrement de mains). Par ailleurs l'usage de la musique, de la danse et du chant, sont des moyens privilégiés pour réaliser ces interactions. En effet, le chant ou la danse se pratiquent collectivement. Par exemple, les cultes de *l'Assemblée Parole Vivante de Montréal* sont marqués par de longs moments de danses et de chants, durant lesquels les femmes et les enfants quittent leur place pour venir danser au pied de l'estrade. Ces temps de chants et de danses possèdent une dimension religieuse dans la mesure où ils constituent l'expression de la louange. Ils sont également un temps de partage communautaire puisque chacun ne danse pas isolément, mais une forme de chorégraphie se met en place, en particulier sous la forme élémentaire du cercle.

Au cours du travail de terrain, nous avons réalisé à quel point les espaces cultuels visités tendaient à se ressembler les uns les autres. S'il existe bien des variations concernant les formes de départ, les salles n'ayant pas toujours la même forme et la même taille, les dispositifs cultuels élaborés par les communautés se ressemblent fortement du fait d'un certain nombre d'éléments que nous retrouvons d'une salle de culte à l'autre. Ces éléments participent tous d'une manière ou d'une autre à l'expérience religieuse des fidèles rassemblés. Composés et ordonnés d'une certaine manière, ils entrent dans le travail de la « religion ordinaire », chère à l'anthropologue Albert Piette. Comme celui-ci le fait remarquer dans son analyse sur une paroisse catholique : « la vie paroissiale peut être comparée à une chaîne d'associations (Piette, 1999 : 57) » au bout de laquelle nous trouvons « Dieu tel qu'il est rendu présent (Piette, 1999 : 58) ». Les éléments faisant partie de cette « chaîne » sont tous ceux qui, directement ou indirectement, rendent possible la pratique religieuse de la communauté. Les lieux et leurs aménagements en sont des pièces maîtresses. Parmi ces éléments, nous pouvons distinguer ceux qui entrent directement dans le rituel religieux (le pupitre, l'estrade, les chaises, le système de vidéo et de son, la lumière...) et ceux qui relèvent davantage de la décoration et qui n'interviennent que de manière périphérique dans le cours des activités (les rideaux, les fleurs, les affiches...). Cela ne signifie pas que ces éléments sont secondaires : ils permettent de créer une « atmosphère » de lieu de culte. Ils ne témoignent pas directement de la présence divine mais ils facilitent la relation entre celle-ci et les fidèles. Ils sont également là pour marquer une coupure entre le monde extérieur et l'espace de la communauté qui ne relève pas du même ordre. En effet, certains courants évangéliques et pentecôtistes établissent une séparation entre la communauté et le reste de la société. Lors d'un culte dans une communauté africaine de Saint-Denis, le pasteur

affirmait ainsi : « Nous sommes en guerre contre les assemblées de Satan. Des gens se rassemblent pour cela. Ils ont accès à des télévisions, à des radios, pour faire avancer l'image de Satan¹⁹⁷ ». Cette tension entre le monde et la communauté peut donc se traduire spatialement par l'attention apportée à l'aménagement de la salle de culte. L'absence de fenêtre dans certains lieux de culte renforce considérablement cette impression de discontinuité entre le monde extérieur et l'espace communautaire.

A travers les différentes photographies ci-dessous nous souhaitons montrer que, l'aménagement des espaces intérieurs et les manières de se les approprier, témoignent du rôle que les lieux peuvent occuper dans la vie des communautés. Voici l'exemple de l'*Assemblée Parole Vivante de Montréal* fondée en 1995 par le pasteur Serge Houssou, originaire du Bénin, arrivé à Montréal en 1991 après l'obtention d'un doctorat en Sciences économiques et Juridiques à l'Université de Paris 11. Actuellement, l'Eglise est propriétaire du bâtiment dont elle occupe une partie du premier niveau¹⁹⁸ et la totalité du second niveau. Une porte sur la rue, donne accès à un escalier, conduisant aux locaux de l'Eglise¹⁹⁹. L'espace cultuel occupe la plus grande salle et comprend environ 200 chaises. L'étage comprend d'autres pièces de taille plus modeste : le bureau du pasteur, ouvrant sur la salle de culte, et des petites salles annexes, accueillant en particulier « l'Ecole du Dimanche » pour les plus jeunes. La salle de culte est organisée autour d'une estrade sur laquelle se trouve un pupitre. Le mur en arrière de l'estrade est recouvert de tissus lourdement drapés, et couronné d'une frange dorée.

**Figure 71 : Détail de la salle de culte de l'APVM
(Cliché : FD, février 2010)**



La richesse et le détail apporté au mur en arrière de l'estrade a été observé à plusieurs reprises, comme par exemple dans les salles de culte de l'*Eglise de la Nouvelle Onction* et de l'*Eglise du Buisson Ardent*, deux Eglises situées dans la Plaine-Saint-Denis, et du Centre Christ en Action dans l'arrondissement de Rosemont à Montréal.

¹⁹⁷ Culte du 6 janvier 2008 au Centre du Réveil Chrétien

¹⁹⁸ Au Canada, le premier niveau correspond au rez-de-chaussée français.

¹⁹⁹ Une caméra placée dans l'escalier permet au pasteur de surveiller depuis son bureau les allers et venus dans l'escalier.



**Figure 72 : Intérieur de l'*Eglise de la Nouvelle Onction* dans la Plaine Saint-Denis
(Cliché : FD, juillet 2008)**

**Figure 73 : Détail de la salle de culte de l'*Eglise Buisson Ardent*, Saint-Denis
(Cliché : FD, juillet 2009)**



**Figure 74 : Détail de la salle de culte du Centre *Christ en Action* dans l'arrondissement de Rosemont, à Montréal
(Cliché : FD, mai 2008)**

Les similitudes entre les photographies 71 à 74 sont frappantes, notamment par l'usage du drapé, de la frange supérieure du rideau, et du tissu doré. La salle de culte de la *Communauté du Buisson Ardent* se distingue par la présence d'un dais dont la forme est calquée sur celle de l'estrade. Ces quelques exemples montrent un fort contraste entre l'espace de l'estrade et le reste de la salle de culte, contraste souligné par les fleurs disposées au pied du pupitre et autour de l'estrade. Le soin apporté à cette portion de la salle de culte se comprend dans la mesure où c'est là que se déroule le cœur du culte : la lecture de la Parole et la prédication. Dans la pratique, les pasteurs n'hésitent cependant pas à quitter le pupitre pour parcourir la salle en même temps qu'ils prêchent.

Les quatre pupitres (figures 71 à 74) sont transparents, en plexiglas. Ce choix n'est pas anodin et participe d'une volonté de ne pas couper l'assemblée du pasteur, dont le corps,

par lequel passe la Parole, reste visible. Pour l'anthropologue Simon Coleman (Coleman, 2000), l'utilisation de pupitres transparents, fait écho à la transparence du message biblique. Cette « mise en scène » de la Parole biblique et de la parole du pasteur se comprend également si nous tenons compte du fait que les prêches sont fréquemment filmés et ensuite mis en ligne sur les sites des Eglises²⁰⁰. Aussi, l'estrade devient un véritable décor qu'il est nécessaire de soigner. Ceci explique qu'un grand souci soit apporté au pupitre sur lequel peut apparaître l'emblème de l'Eglise. Quand le prêche est filmé, et mis en ligne sur le site de l'Eglise ou sur des plates-formes de vidéos chrétiennes, l'estrade depuis laquelle parle le pasteur devient l'expression métonymique de la communauté.

2. Les systèmes audio et vidéo au service du religieux

Sur certaines des photographies (en particulier, sur les figures 71 et 74), nous remarquons que les salles de culte sont équipées d'enceintes puissantes, surdimensionnées par rapport à la taille des locaux. Cet élément renvoie au souci typiquement protestant, formulé dès le 16^{ème} siècle par les pères de la Réforme, de permettre à n'importe quel membre de l'assemblée de bien voir, et surtout de bien entendre. Les systèmes sonores amplifiés sont donc là pour porter la parole, autant celle de la Bible que celle du pasteur durant son enseignement. Le recours à des solutions techniques modernes est omniprésent dans les Eglises évangéliques et pentecôtistes, du moins quand elles ont suffisamment de ressources financières. Par exemple, la salle de culte de l'*Assemblée Parole Vivante de Montréal* est dotée d'une régie son, à laquelle deux personnes sont affectées au cours du culte. Au-delà de leur aspect pratique, les systèmes d'amplification du son entrent dans une logique de dramatisation du culte. Lors des différents cultes auxquels nous avons assisté, nous nous sommes demandés les raisons de ce surdimensionnement de la sonorisation au regard de la taille des locaux. Le niveau sonore possède une fonction très précise dans le déroulé du culte : il permet au pasteur mettre en scène son prêche, en jouant sur tous les registres sonores : murmurer dans le micro pour capter l'attention de l'auditoire ou hurler afin de frapper les esprits. Cette manière de crier dans le micro est caractéristique des Eglises de combat spirituel où, lors des séances de délivrance, les cris du pasteur et les formules répétées ne sont sans doute pas étrangers au phénomène de transe auquel certains fidèles accèdent. Nous en avons eu un très bon exemple lors d'un culte à l'*Eglise de la Montagne de Feu et des Miracles*, une Eglise transnationale nigériane qui place le combat spirituel au centre de sa pratique religieuse. Au cours de ce culte, les cris du pasteur dans le micro et les paroles martelées et répétées des dizaines de fois, entraînent dans le processus de transe. Les fidèles furent ainsi invités à répéter des formules de délivrance : « Je coupe tous les liens avec Satan, au nom de Jésus ». La formule, « meurs au nom de Jésus » et la répétition

²⁰⁰ Nous reviendrons sur l'usage d'Internet au chapitre 8.

des dizaines de fois de « meurs »/ « die » créèrent un rythme particulier, permettant d'accéder à une sorte d'état extatique.

Le son est finalement omniprésent durant le culte car, si la seconde partie est consacrée à l'enseignement, la première partie est un temps de louange dont la durée peut varier entre 30 minutes et plus d'une heure. La louange consiste en des chants, alternativement entraînants et méditatifs, accompagnés d'instruments de musique placés à côté de l'estrade, comme en témoignent les photographies ci-dessus. La musique et les chants sont des éléments essentiels dans le culte, en particulier dans les églises d'expressions africaines ou caribéennes. Lors des entretiens, les pasteurs opposaient fréquemment la foi des Français « de souche », ou des Québécois « pure laine », à la foi des Africains ou des Haïtiens, selon eux, beaucoup plus expressive et extravertie. Cette opposition entre l'intériorisation des Blancs et l'extériorisation des personnes de couleur ne va pas de soi puisque les assemblées pentecôtistes composées de Blancs, ou bien multiculturelles, sont tout aussi animées.

En un tout autre contexte urbain, l'Afrique de l'Ouest, Sandra Fancello fait remarquer qu' « il s'agit le plus souvent d'une installation électrique minimale compte tenu de l'importance accordée à l'équipement sonore, notamment aux microphones qui permettent à chaque orateur de faire porter sa voix au-delà du temple, dans la rue, ainsi qu'à l'accompagnement musical (Fancello, 2009 : 361-362) ». Elle ajoute que « le volume sonore associé au culte est une constante du mouvement pentecôtiste à mettre en regard de sa dimension pentecôtiste (idem) ». Si les contextes urbains parisien et montréalais sont éloignés des contextes africains, il n'en reste pas moins que nous avons expérimenté sur le terrain les effets de voix des pasteurs. Ainsi, à Montréal, à partir du mois de mai, quand les fenêtres de salles de culte sont ouvertes, il est fréquent de capter les chants et les prêches depuis la rue. C'est d'ailleurs en entendant la voix d'un pasteur criant dans un micro que nous avons découvert l'*Eglise Paroles et Actes*, une assemblée africaine, à proximité du *Centre Christ en Action*, dans l'arrondissement de Rosemont.

Le corollaire du système d'amplification du son est le système vidéo dont nous avons déjà fait mention. Les communautés les plus riches ont fait de leur salle de culte de véritables studios de télévision : le culte est filmé en simultané par une ou deux caméras, retransmis sur des écrans géant quand la salle de culte est très grande, comme par exemple au *Paris Centre Chrétien* de La Courneuve ou à l'*Eglise Charisma* à Saint-Denis. Les écrans sont également nécessaires quand une partie de l'assemblée suit le culte dans une salle annexe, du fait d'une salle de culte trop exigüe. En plus de projeter des images, les écrans permettent d'afficher du texte, en particulier celui des chants. Si les Catholiques et certains Protestants utilisent encore des carnets de chants ou des livres de cantiques, une des

marques de fabrique évangélique et pentecôtiste pour la musique, est de s'être débarrassée de tout support papier. Ceci permet aux fidèles d'avoir les mains libres, et donc de pouvoir lever les bras, de danser, tout en lisant le texte sur les écrans. James Twitchell parle à juste titre de « *karaoke Christianity* » à propos des « *megachurches* » où l'estrade est inévitablement flanquée de deux écrans géants sur lesquels défilent les paroles des chants (Twitchell, 2004 : 86). Ces écrans remplissent également une fonction pédagogique durant le prêche du pasteur : le texte du jour peut être projeté au moment où il est lu à haute voix (même si les fidèles ont généralement tous leur Bible à la main), et surtout, le pasteur peut l'utiliser comme support au moment de son prêche, exactement comme un enseignant le ferait durant un cours. Ainsi, le plan de la prédication, avec les idées principales, peut être projeté.

L'usage d'écrans géants et de vidéoprojecteurs ne se retrouve pas dans toutes les communautés car il demande un certain investissement, que toutes les Eglises ne sont pas en mesure de consentir. Il témoigne malgré tout de la place essentielle que les solutions techniques occupent dans le dispositif culturel. L'usage des techniques les plus modernes est d'ailleurs caractéristique des « *megachurches* » américaines (Twitchell, 2004), qui intègrent les moyens de communication pour les mettre au service d'un message religieux.

3. Décorer la salle de culte

Si l'estrade et le pupitre peuvent recevoir une attention toute particulière, le reste de la salle de culte n'est pas en reste. Deux éléments se retrouvent fréquemment d'une salle de culte à l'autre : les citations bibliques inscrites en grosses lettres, et les drapeaux nationaux.

Figure 75 : verset biblique inscrit dans la salle de culte de l'APVM
(Cliché : FD, février 2010)

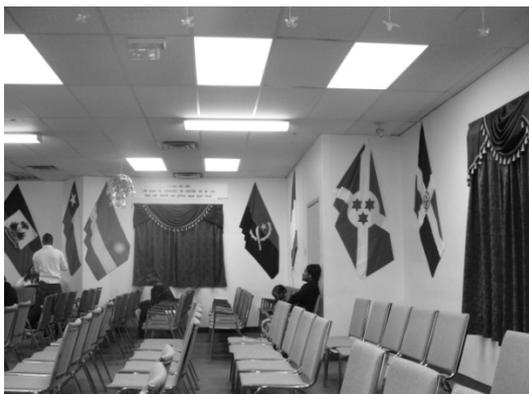


Figure 76 : drapeaux dans la salle de culte de l'APVM
(Cliché : FD, février 2010)

L'inscription de versets bibliques sur les murs s'inscrit parfaitement dans la tradition protestante qui met en avant le refus des images, et valorise au contraire la médiation de la Parole. A la figure 75, le choix du verset est particulièrement pertinent puisqu'il est placé au-dessus de l'orchestre, pièce maîtresse lors du temps de louange. Les photos 75 et 76 montrent que des drapeaux ont été accrochés sur les murs de la salle de culte. Ces derniers ne sont pas disposés au hasard : de part et d'autre de l'estrade, ce sont les drapeaux canadien et québécois qui ont été suspendus, tandis que les autres sont ceux des nations dont sont originaires les membres de l'Eglise. Nous reconnaissons ainsi sur la figure 76 les drapeaux de l'Angola, du Burundi, du Rwanda, de la République Dominicaine, ou encore du Chili. En étant placé de part et d'autre de l'estrade, les drapeaux québécois et canadiens rappellent l'ancrage de la communauté dans un contexte culturel particulier, où l'accent est mis autant sur l'échelon fédéral que sur l'échelon provincial. Par ailleurs, il faut se rappeler que la communauté en question est composée essentiellement de personnes immigrées ou d'origine immigrée, de sorte que le fait migratoire entre en ligne de compte dans la vie de l'Eglise. Ces deux drapeaux, canadien et québécois, rappellent donc que l'origine étrangère n'empêche en rien l'attachement à la terre d'accueil. Le souci apporté dans cet agencement symbolique est confirmé par les propos du pasteur qui insiste sur le fait qu'« on vit dans un pays qui est bilingue, alors on veut toucher le peuple qui est au Canada. On est venu toucher le peuple du Canada²⁰¹ ».

Cette pratique est très répandue dans les milieux évangéliques et pentecôtistes, et ce, dans des contextes culturels très différents. Nous l'observons ainsi dans les « *megachurches* » américaines (Fath, 2008), par exemple à la Willow Creek Fellowship²⁰² de Chicago. Dans certaines Eglises transnationales originaires du Ghana, la dimension internationale du cadre des opérations de l'Eglise est symboliquement représentée sur les murs de la salle de culte, par les drapeaux des nations dans lesquelles les différentes branches ont été implantées (Van Dijk, 1997 : 142). Les drapeaux ne sont donc pas seulement décoratifs, mais remplissent des fonctions précises : ils rappellent que le message évangélique n'est pas réservé à un peuple, mais à toutes les nations. Quand les drapeaux sont choisis en fonction des nationalités représentées dans la communauté, ils insistent sur la manière dont la communauté chrétienne se nourrit de toutes les origines nationales et vient les dépasser dans l'appartenance religieuse. Un tel usage des drapeaux est commun aux terrains parisiens et montréalais, et témoigne parfaitement d'une forme de mondialisation des aménagements des espaces culturels. S'il est difficile de déterminer avec certitude où a débuté une telle

²⁰¹ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

²⁰² Il s'agit d'une des « *megachurches* » les plus célèbres aux Etats-Unis et dans le monde.

pratique, il semble que beaucoup de communautés visitées ont été inspirées par les « *megachurches* » américaines, devenues des sortes de modèles dans lesquels les pasteurs vont puiser des manières de faire.

IV. LES TEMPORALITES DU LIEU DE CULTUE

« Alors que je marche en direction de l'église, les chants se font entendre puisque les fenêtres sont ouvertes. En tendant bien l'oreille, je réalise que les chants que j'entends ne viennent pas d'un seul lieu de culte, mais de deux. C'est ainsi que je découvre une nouvelle église africaine installée dans un ancien local commercial ».

Extrait de Carnet de terrain (Montréal, septembre 2008).

La présence des lieux de culte est rendue visible par un certain nombre d'éléments, plus ou moins stables dans l'espace et dans le temps. Cette présence n'est pas toujours marquée de manière identique, et il est nécessaire de faire ressortir des temporalités différenciées, au cours desquelles la visibilité des lieux de culte varie considérablement. L'extrait de notre carnet de terrain introduit cette question des temporalités des lieux de culte. En effet l'approche spatiale doit nécessairement se doubler d'une approche temporelle. L'extrait que nous avons cité laisse à penser que si nous n'avions pas entendu les chants provenant de ce local commercial situé dans une rue calme de l'arrondissement de Rosemont à Montréal, jamais nous n'aurions été en mesure de localiser cette communauté. Cette question des temporalités invite à ne pas considérer les lieux de culte seuls, mais en fonction des usages multiples que les communautés peuvent en avoir. Parler des temporalités du lieu de culte c'est distinguer des temps, des séquences d'action privilégiées, au cours desquelles le lieu n'est plus tout à fait le même puisqu'il est occupé, investi par la communauté. Les temporalités montrent que la spatialité des Eglises se double nécessairement d'une réflexion sur les rythmes des lieux de culte. Cette dimension temporelle est d'autant plus pertinente dans le cas des Eglises évangéliques et pentecôtistes, qu'elle est clairement affirmée dans la tradition protestante : le lieu, en effet, se charge d'une certaine sacralité, dans la mesure où il est occupé par un groupe. Il n'était pas étonnant que dans les entretiens, ou au cours de certains cultes, les pasteurs fassent référence à un passage dans l'Évangile de Matthieu : « Car là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux²⁰³ ». Et Jean-Paul Willaime de souligner que « des fidèles, particulièrement dans certaines religions, peuvent tellement mettre l'accent sur la communauté croyante et pratiquante, sur l' "Église peuple de Dieu", que la dimension symbolique du bâtiment cultuel peut s'en trouver fortement minorée, celui-ci ne prenant sens que dans les moments où les fidèles y manifestent leur ferveur religieuse (Willaime, 2007 : 40) ».

²⁰³ Matthieu 18-20

Cette approche particulière du rapport au lieu, explique que certains auteurs, invitent à appréhender le lieu de culte, non pas isolément, mais en fonction des relations tissées entre ce dernier et les fidèles. Aussi, « l'étude de l'architecture doit se concevoir en termes de "performance" rituelles et architecturales, plutôt qu'en termes d'« objets » architecturaux (Coleman et Collins, 2006: 32) ». Le terme de « performance » rend bien compte de la manière dont le lieu ne se comprend que dans la mesure où il est le lieu d'une action communautaire qui le présente sous un nouveau jour et lui confère un sens religieux. Tenir compte des temporalités d'un lieu de culte, c'est finalement en proposer une approche dans laquelle les individus qui fréquentent ce lieu, participe également à sa spatialité et à sa visibilité.

1. Formes d'appropriation de l'espace proche

Cette question des temporalités doit être reliée à celle qui nous occupe plus spécifiquement, à savoir la visibilité des lieux de culte. Nous avons montré jusqu'ici des formes de visibilité que nous pouvons qualifier de statiques ou de durables, extérieures aux activités des membres de la communauté. Même si ce sont les membres d'une Eglise qui placent des affiches sur les vitres ou peindre des lettres sur la façade, de manière à indiquer la présence de l'Eglise, ces éléments acquièrent par la suite une existence propre, et peuvent même, dans certains cas, perdurer alors que la communauté n'est plus. C'est ce que nous avons vu avec la notion d'héritage au chapitre précédent.

Il existe d'autres formes de visibilité des lieux cultes, directement liées aux individus et aux actions des communautés. Quand les lieux ne témoignent en aucune manière de leur fonction religieuse, ce sont les rassemblements avant et après les cultes à proximité, les voitures garées, les vendeurs à la sauvette, qui indiquent la présence de ces lieux. Nous comprenons ainsi pourquoi le dimanche reste le meilleur jour pour découvrir de nouvelles Eglises.

Appropriation de l'espace proche par les fidèles

Bien que le temps du culte se déroule dans un espace circonscrit intérieur, le temps qui précède et suit ce dernier, se caractérise par des formes d'occupation de l'espace proche du lieu de culte. Si la salle de culte constitue bien un espace de choix dans la formation des liens intra communautaires, les abords du lieu de culte se présentent comme un sas qui assure le passage entre le monde extérieur et l'espace communautaire. Comme le souligne l'anthropologue Sandra Fancello à propos des assemblées pentecôtistes en contexte urbain africain : « Les Eglises pentecôtistes, prenant le contre-pied de l'Eglise catholique, se caractérisent par la mise en avant d'une sociabilité fraternelle qui unit les membres d'une

communauté dans la certitude d'appartenir à une grande famille (Fancello, 2009 : 365) ». Cette « sociabilité fraternelle » trouve une traduction spatiale : les fidèles s'attardent à la sortie du culte, soulignant ainsi la présence du lieu de culte à proximité (figure 77). La photographie ci-dessous témoigne de ces formes d'appropriation de l'espace à la sortie d'un culte de la *Communauté Évangélique Buisson Ardent* dans à Saint-Denis. Dans la mesure où celle-ci loue des locaux dans un ensemble de bureaux, organisés autour d'une rue intérieure, les seules activités le dimanche sont celles de l'Eglise. Les fidèles peuvent ainsi s'attarder dans cette rue qui offre un espace à l'abri de la circulation, et dans laquelle résonnent les cris des enfants qui jouent pendant que leurs parents discutent.



Figure 77 : Sortie de culte de la *Communauté Évangélique du Buisson Ardent*
(Cliché : FD, juin 2009)

Les « marchands du temple »

Dans l'article qui suivit sa visite à l'espace *Eurosites* en janvier 2001, le journaliste Xavier Ternisien soulignait que « dans les couloirs, des jeunes femmes vendent quelques objets de piété, les cassettes des prédicateurs à la mode et des bouteilles de gingembre²⁰⁴ ». Cet exemple rappelle que le fait religieux ne consiste pas seulement en un marché de biens symboliques, mais développe également un vaste marché de biens matériels : des vêtements, des livres, des cassettes, des disques, des objets de piété... Non seulement les milieux évangéliques et pentecôtistes n'y échappent, mais l'aspect commercial de la pratique religieuse y est particulièrement développé. Cela se traduit notamment par un commerce de livres, de CD et DVD. Il est chose aisée de se les procurer dans les librairies chrétiennes (par exemple à *La Croisade du Livre Chrétien* qui possède une boutique dans le centre de Paris et deux boutiques à Montréal), sur Internet, et même directement dans les Eglises. En effet, les plus grosses d'entre elles possèdent leur propre librairie, aménagée dans une salle annexe (c'est le cas de l'Eglise *Charisma* à Saint-Denis ou du *Paris Centre Chrétien* à La

²⁰⁴ Article paru dans le journal *Le Monde*, édition du 3 janvier 2001.

Courneuve). Ces librairies proposent les ouvrages et les prêches, audio ou vidéo du pasteur, de même que les publications des pasteurs « amis », c'est-à-dire des pasteurs qui sont régulièrement invités à prendre la parole à l'Eglise. Même en l'absence de librairie, les Eglises proposent régulièrement à leurs fidèles d'acquérir tel DVD du pasteur ou tel enseignement sur CD que l'on pourra écouter dans sa voiture en se rendant au travail. Ceci explique que les cultes commencent ou finissent régulièrement avec un peu de réclame pour ces « produits dérivés », toujours présentés comme indispensables à l'édification du fidèle. Par exemple, à l'occasion de la venue du prophète* Bernard Blessing au *Paris Centre Chrétien* (La Courneuve), à l'automne 2007, la pasteure Dorothee Rajiah annonça, lors de la réunion du samedi après-midi, que le CD de la réunion de la veille était déjà disponible à l'achat à la librairie de l'Eglise.

A ces modes de commerces traditionnels s'en ajoutent d'autres, temporaires et moins officiels, qui prennent la forme de vente ambulante et de vente à la sauvette. Nous l'avons notamment observé à la sortie de l'espace La Briche (figures 78 et 79). Tous les dimanches, une camionnette y stationne et déploie une boutique en plein air. Les fidèles des différentes communautés peuvent aussi bien acheter des boissons fraîches, des barres chocolatées, ou encore des CD, des DVD ou des livres, ayant bien évidemment une orientation religieuse. La figure 37 montre le sac d'une chrétienne d'origine indienne qui vient le dimanche et certains jours de la semaine pour proposer de la littérature et des films.



Figure 78 : Camionnette de vente ambulante à l'espace La Briche, Saint-Denis (Cliché : FD, avril 2009)

Figure 79 : Vente à la sauvette à l'espace La Briche, Saint-Denis (Cliché: FD, avril 2009)



Ces formes de commerce informel à proximité de lieux de culte peuvent surprendre dans le contexte parisien. En effet, elles se rapprochent davantage de ce qui peut être observé dans les villes africaines, à propos desquelles l'anthropologue André Mary souligne que :

« Même les parvis des églises ou les alentours des mosquées autorisent toute sorte de débordement prosélyte ou commercial dans l'espace public au point de se révéler parfois plus attractifs que l'intérieur des lieux (Mary, 2009 : 345) ».

A Cotonou (Bénin), Cédric Mayrargue observe que « des vendeurs ambulants et des échoppes proposent à la vente des cassettes et des CD de musique religieuse, ainsi que des DVD de prêches ou de films tournés au Nigeria (Mayrargue, 2008 : 268) ». Cette présence ponctuelle contribue « à rendre visible et pérenne dans le paysage urbain la présence d'acteurs évangéliques en dehors des lieux de culte (ibid.) ».

Les voitures sur les trottoirs : une forme d'appropriation de l'espace

Nous verrons au chapitre 8 que les Eglises ne recrutent pas dans une aire circonscrite autour du lieu de culte, mais polarise des flux venus des quatre coins des métropoles parisienne ou montréalaise. Une simple observation le dimanche matin aux abords des lieux de culte permet de s'en convaincre, puisque l'espace proche est largement occupé par les voitures des fidèles qui n'hésitent pas à se garer sur les trottoirs quand il n'y a pas de place disponible. Ici, les voitures nous intéressent dans la mesure où elles sont utilisées comme support au travail d'évangélisation des fidèles. Nous avons photographié à l'arrière des voitures, à proximité des lieux de culte, un nombre considérables d'autocollants ou de sigles, témoignant de la confession chrétienne du propriétaire du véhicule. Les photographies ci-dessous (figures 80, 81 et 82) n'en montrent que quelques exemples.

Le symbole le plus répandu est l'« ichtus » chrétien, c'est-à-dire le poisson. Utilisé par les premiers Chrétiens dans l'Antiquité comme signe de reconnaissance, le poisson est aujourd'hui essentiellement utilisé par les Chrétiens évangéliques et pentecôtistes qui le placent à l'arrière de leurs voitures. Contrairement aux autres autocollants dont le sens est bien plus explicite, le poisson fonctionne comme un message reconnu par les autres Chrétiens, et reste bien mystérieux pour les non Chrétiens. Les deux autocollants en anglais (figures 81 et 82) rappellent que cette pratique des autocollants à message a une origine anglo-saxonne, et plus particulièrement américaine. Il s'agit des « bumper stickers » (littéralement « autocollants de pare-choc »), éléments inséparables de la culture automobile américaine (Case, 1992). Si la nature des messages peut varier (commerciale, politique, philosophique...), le Christianisme évangélique américain, caractérisé par une impressionnante capacité d'adaptation à la culture populaire (Twitchell, 2004 et 2007), s'est emparé de cette pratique et en a détourné la fonction. Il n'est pas question de faire la promotion de telle ou telle marque, mais de partager sa foi avec les autres automobilistes.

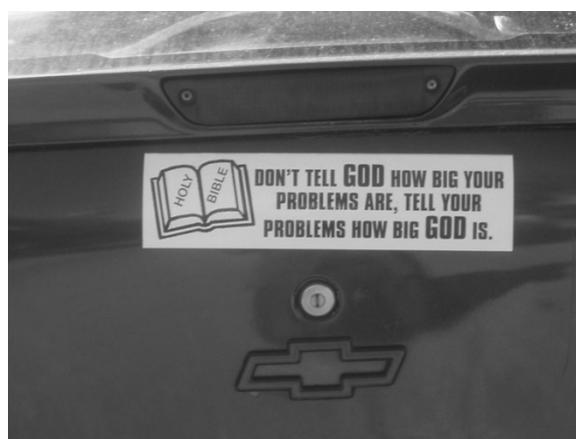
L'usage de ces autocollants est particulièrement bien adapté aux cultures urbaines et automobiles, car « la société urbaine moderne se caractérise par des interactions entre inconnus et des messages produits par des médias de masse. Dans ce contexte, peu d'occasions se présentent à l'individu pour participer à ce grand marché culturel, fait de symboles et d'idées (Case, 1992 : 107) ». Ces autocollants constituent donc un moyen de témoigner de ses valeurs et de les partager dans l'espace public au moyen d'un support privé, la voiture.

**Figure 80 : « Ichtus » chrétien à l'arrière d'une voiture à proximité de l'espace La Briche, Saint-Denis
(Cliché : FD, janvier 2009)**



**Figure 81 : Autocollant²⁰⁵ à l'arrière d'une voiture à proximité de l'espace La Briche, Saint-Denis
(Cliché : FD, avril 2009)**

**Figure 82 : Autocollant²⁰⁶ à l'arrière d'une voiture à proximité du Centre Christ en Action dans l'arrondissement de Rosemont, Montréal
(Cliché : FD, septembre 2008)**



Comme l'usage des drapeaux dans les salles de culte, celui des « bumper stickers » à l'arrière des voitures n'appartient pas spécifiquement contexte québécois, que nous pourrions penser être davantage influencé par le Christianisme évangélique américain, du fait d'une proximité géographique et culturelle, mais s'observe également en France, où les autocollants sont d'ailleurs en anglais (figure 81). Cette similitude entre les deux terrains montre que l'étude du Christianisme évangélique et pentecôtiste se fait désormais dans un

²⁰⁵ « Le sang de Jésus Christ recouvre ma famille »

²⁰⁶ « Ne dites pas à Dieu combien vos problèmes sont importants, mais dites à vos problèmes combien Dieu est grand. »

monde unifié par le processus de mondialisation: les pratiques circulent, s'échangent, et les effets de contexte s'effacent derrière des pratiques venues de loin.

2. Le lieu de culte comme espace sacré temporaire

Si l'animation touche les alentours du lieu de culte le dimanche matin, ou à l'occasion d'événements comme un concert ou une convention, c'est à plus forte raison à l'intérieur de la salle de culte que cette animation va atteindre son paroxysme. Nous avons déjà souligné qu'il nous est arrivé de découvrir des lieux de culte à cause des chants ou des paroles du pasteur dans son micro, de sorte que le culte participe à sa manière à la visibilité, ou plus exactement, à l'audibilité de la communauté. « L'équipement sonore de la communauté a essentiellement pour but, non pas de se faire entendre des seuls fidèles présents dans le temple, mais également de faire porter le plus loin possible la sonorité du culte composé de chants et de danses très dynamiques (Fancello, 2009 : 362) ». Et si le lieu acquiert une dimension sacré, c'est précisément durant la séquence du culte : les chants, les danses, les cris, viennent précisément en témoigner. A cette occasion, la nature du lieu s'efface et laisse place à un espace communautaire auquel chacun participe activement.

Ainsi que le faisait remarquer le pasteur du *Centre du Réveil Chrétien*, à l'occasion d'un culte auquel nous avons assisté²⁰⁷ : « Nous voulons dresser un temple de louange dans ce lieu qui n'est pas forcément un lieu de culte²⁰⁸. Car comme l'a dit Jésus : là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis présent ». La sacralité du lieu ne vient donc pas du « contenant », mais davantage du « contenu », et encore, dans la mesure où l'assemblée loue et rend grâce. Nous retrouvons ici un élément fondamental de la théologie protestante. Nous n'y retrouvons pas de sacralisation du bâtiment, de même qu'il n'existe pas la notion de « présence réelle » comme dans la tradition catholique. Ceci a deux conséquences très pratiques : non seulement la salle de culte peut servir à toutes sortes d'activités, en dehors des cultes, mais en plus n'importe quel lieu peut faire office de lieu de culte, l'essentiel étant que l'assemblée soit présente en prière. Le passage de l'évangile²⁰⁹ cité par le pasteur du *Centre du Réveil Chrétien* constitue une référence classique dans le monde protestant. D'autres citations bibliques sont mobilisées par les pasteurs, comme par exemple celle-ci : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira ; car le temple de Dieu est saint, et c'est ce que vous êtes²¹⁰ ».

²⁰⁷ Culte du dimanche 6 janvier 2008.

²⁰⁸ Pour rappel, le Centre du Réveil Chrétien loue tous les dimanches une salle dans les Salons Wilson, pour tenir le « Culte Gospel de Paris ».

²⁰⁹ « Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux ».

²¹⁰ 1 Corinthiens, chapitre 3, versets 16 et 17.

CONCLUSION DE LA 2^{ÈME} PARTIE

Nous avons montré dans le chapitre 5 que les Eglises évangéliques et pentecôtistes remettent en question la localisation traditionnelle des lieux de culte, placés bien en évidence, au cœur de la ville, visibles de tous. Cette centralité géographique renvoyait du même coup à une centralité sociale des institutions religieuses. Paris et Montréal possèdent deux très bons exemples de cet effet de double visibilité (spatiale et institutionnelle) avec le Sacré Cœur de Montmartre, au sommet de la butte du même nom, et l'Oratoire Saint-Joseph, couronnant le Mont-Royal.

Si, dans le chapitre 6, nous avons pris le temps de décrire les formes matérielles observées sur le terrain, c'est que l'adaptation du fait religieux au contexte urbain contemporain, se traduit avant tout matériellement. Les similitudes entre le Sacré Cœur de Montmartre et l'Oratoire Saint-Joseph sont évidentes, notamment en ce qui concerne leur visibilité. Mais il est une autre similitude : ces deux édifices ont été construits en tant qu'édifice religieux, de sorte qu'il existe une sorte de transparence entre leur aspect matériel et leur fonction. Les lieux de culte évangéliques et pentecôtistes que nous étudions, sont au contraire, des lieux reconvertis, des lieux détournés.

Les pages qui précèdent ont ainsi montré que nous passons d'un religieux placé à part dans l'espace urbain, à un religieux qui se fond et se confond dans les formes existantes de la trame urbaine. Comme il a été vu dans la première partie, les multiples relations entre la religion et la ville sont au cœur d'une démarche de science sociale du fait religieux, prenant l'espace comme porte d'entrée privilégiée. Robert Orsi rappelle avec pertinence que, parler de « religion urbaine », ce n'est pas uniquement renvoyer à des pratiques religieuses ayant un cadre urbain, mais davantage souligner comment les traditions religieuses composent avec un contexte urbain en mutation (Orsi, 1999).

Au travers ces deux chapitres, nous avons mis en avant la grande diversité caractérisant les types de localisation des Eglises évangéliques et pentecôtistes, depuis les axes commerciaux de l'île de Montréal jusqu'aux zones industrielles de la Seine-Saint-Denis. Nous avons également insisté sur les différentes manières pour les Eglises de se rendre visibles dans l'espace urbain, avec différents degrés de visibilité, depuis des lieux de culte clairement identifiés jusqu'à des lieux invisibles pour ceux qui ne sont pas membres de la communauté. Dans tous les cas, nous avons vu une étonnante capacité des Eglises à investir et transformer des espaces profanes, pour en faire des lieux religieux. Ces processus de production de lieux et d'espaces du religieux se présentent à certaines occasions comme des entreprises de subversion de l'ordre urbain, ou de détournement de certains éléments non-signifiants pour leur faire porter une signification religieuse. Ces

derniers illustrent parfaitement la notion de « sacré officieux » proposée par la géographe Lily Kong (Kong, 2002). Pour cette dernière, il existe un « sacré officiel », incarné par les lieux de culte clairement identifiés comme tels par la société. Sur nos terrains, le Sacré Cœur et l'Oratoire Saint-Joseph en constituent d'excellents exemples. A l'opposé de ce « sacré officiel » reconnu et identifié par tous, nous trouvons des lieux inattendus dans lequel le « sacré officieux » vient se loger : les bâtiments reconvertis en lieux de culte évangéliques et pentecôtistes en sont les meilleures expressions. Ces lieux de culte dessinent ainsi une nouvelle géographie religieuse dans les métropoles sécularisées dont une des caractéristiques était précisément un partage clairement identifié entre le religieux et le profane.

Figure 83 : Panneau d'affichage de *Charisma* à Saint-Denis, un exemple de subversion de la culture publicitaire
(Cliché: FD, octobre 2007)



Nous avons gardé l'exemple du panneau d'affichage de l'Eglise *Charisma* pour la fin car il traduit admirablement bien la capacité des Evangéliques et des Pentecôtistes à investir et subvertir des éléments de la vie quotidienne pour en faire des éléments religieux. Nous en avons vu un autre exemple un peu plus haut avec les autocollants à l'arrière des voitures. De ce point de vue, la culture évangélique ne se caractérise pas tant par un reflux du religieux dans la seule sphère religieuse, que par une diffusion du religieux dans tous les domaines de la culture. Le panneau d'affichage (figure 83), installé bien en évidence pour les automobilistes, témoigne de la manière dont les codes publicitaires classiques ont été à la fois intégrés et détournés au profit d'une rhétorique religieuse. Cette affiche n'a de sens que dans son contexte : les flèches « dépression », « faiblesse », « monotonie », « conflits », sont orientées vers la Seine, tandis que les flèches, « joie », « puissance », « vision » et « paix », regardent vers le bâtiment dans lequel se situe le lieu de culte. Cette manière de

détourner un panneau publicitaire, si nombreux dans cette partie de la banlieue parisienne, rappelle la manière dont les Eglises installées dans des cinémas ou des salles de spectacles, utilisent à leur profit les panneaux d'affichage qui donnent sur la rue (figures 42 et 43). Si nous insistons sur la capacité d'adaptation des communautés à la condition urbaine contemporaine, il ne faut pas pour autant diminuer les contraintes pesant sur eux, et sur lesquelles nous revenons plus longuement dans la partie suivante. Mais c'est précisément parce qu'il y a des contraintes qu'il y a de l'inventivité et de l'innovation. Les affiches, annonçant les conventions ou les croisades, en sont une belle expression.

En venant se fondre dans la culture globale, en détournant des éléments de la culture populaire (les autocollants, les affiches...), nous pouvons nous demander si les communautés Evangéliques et pentecôtistes n'ont pas amoindri leur visibilité dans les espaces urbains. S'il y a bien, comme nous l'avons vu, des formes d'adaptation au contexte urbain contemporain, en particulier par l'utilisation qui est faite du patrimoine bâti existant, et sa transformation en lieux de culte, celles-ci semblent se faire au détriment d'une présence clairement identifiée dans l'espace urbain, et peut ainsi conduire à une absence de reconnaissance de ces groupes religieux par le reste de la société. Nous pouvons reprendre à notre compte l'image du « levain dans la pâte (Valadier, 1989) », mobilisée par Paul Valadier pour décrire la présence de l'Eglise catholique dans la société française. Voici une image que le pasteur du *Centre Christ en Action* n'aurait certainement pas reniée quand il nous expliquait que l'essentiel était la présence de la communauté, le fait que le culte soit plein, et non la visibilité du bâtiment depuis la rue.

TROISIEME PARTIE

Les stratégies des communautés : de la gestion locale aux réseaux

CHAPITRE 6 : CHOIX DE LOCALISATION, CHOIX DU LOCAL, APPROCHE MULTISCALEAIRE DES BESOINS DES COMMUNAUTES

Les chapitres précédents ont permis de rendre compte de la localisation des lieux de culte dans les espaces urbains, de leur visibilité et des aménagements intérieurs dont ils font l'objet. Arrivé à ce stade, nous proposons d'interroger plus directement les besoins auxquels répondent les différents types de bâtiments et les localisations observés sur le terrain. Dans les pages qui suivent, nous mettons en avant comment le choix des bâtiments et de la localisation des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes peuvent se comprendre au regard des attentes des communautés, et des services qu'elles proposent, ou qu'elles souhaitent proposer à leurs fidèles.

I. LE LIEU DE CULTE, UNE LOCALISATION STRATEGIQUE

1. Le souci de l'accessibilité : la proximité topologique

Dans le chapitre traitant des modes de localisation (types de quartiers) des lieux de culte des communautés évangéliques et pentecôtistes,, nous avons montré qu'au-delà de la diversité des quartiers dans lesquels les lieux de culte étaient localisés, certains environnements urbains étaient davantage propices à recevoir ces communautés. Une des premières questions à laquelle nous avons été confronté fut de comprendre les phénomènes de concentration des lieux de culte dans certaines communes d'Ile-de-France et dans certains arrondissements montréalais. Dans le cas francilien, nous avons souligné le profil atypique du département de Seine-Saint-Denis, et de certaines de ses communes (notamment Saint-Denis), fort bien pourvus en communautés évangéliques et pentecôtistes. L'hypothèse qui vient immédiatement à l'esprit pour comprendre cette forte concentration d'Eglises est d'invoquer une corrélation entre le profil socio-démographique du département et la présence de ces communautés. La carte ci-dessous (figure 84) est extraite d'une étude portant sur « les disparités des revenus des ménages franciliens en 1999²¹¹ » (François et

²¹¹ Elle est disponible sur le site <http://www.ile-de-france.equipement.gouv.fr>

al., 2003). Les différents « types » dégagés sont issus d'une classification ascendante hiérarchique effectuée sur les effectifs communaux des ménages franciliens par décile de revenu: une couleur est attribuée à une commune lorsqu'une catégorie de ménages y est surreprésentée. En vert foncé sont distinguées les communes dont les ménages « très aisés » sont en situation de surreprésentation. Au contraire, les couleurs rose clair et rose foncé correspondent aux ménages « les plus pauvres ». Ces deux couleurs sont particulièrement présentes dans la partie orientale de la région francilienne, et en Seine-Saint-Denis, à Saint-Denis, et dans les communes qui lui sont contiguës (Villetaneuse, Pierrefitte, Stains, La Courneuve, Aubervilliers).

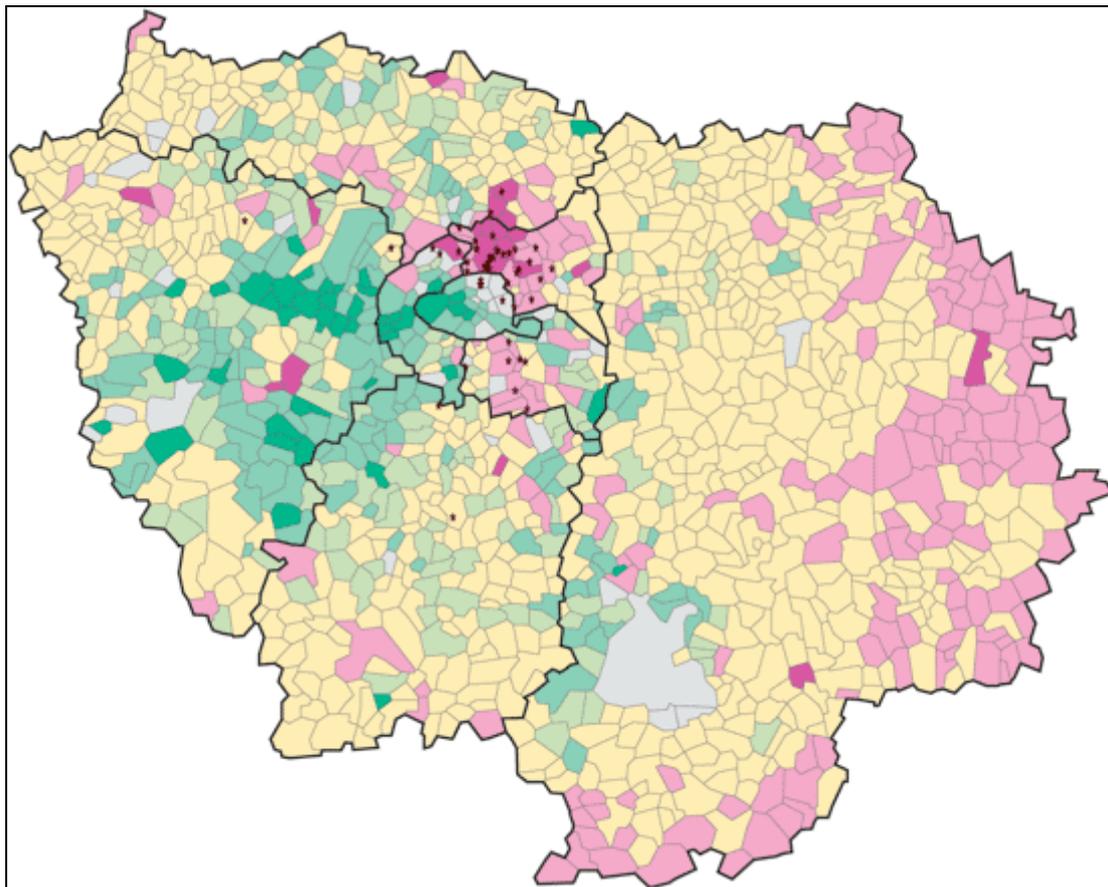


Figure 84 : Inégalités des revenus des ménages dans les communes franciliennes
(Source : François et al., 2003)

Ce phénomène de coïncidence spatiale entre la densité des Eglises évangéliques et pentecôtistes (en particulier celles issues de l'immigration) et la concentration des ménages pauvres, pourrait aisément conduire à établir un lien de cause à effet entre les deux. Cette corrélation est d'autant plus tentante qu'il est assez classique d'associer pauvreté et pratique religieuse. Celle-ci est alors présentée comme une forme de « compensation » ou de « béquille » face à une situation sociale difficile. C'est ainsi que les grands médias peuvent

interpréter le niveau élevé de la pratique religieuse dans les pays du Sud ou dans les quartiers périphériques des grandes métropoles²¹².

Lors des entretiens avec les pasteurs, une des premières questions que nous leur posions portait sur les facteurs de localisation de leur communauté. Nous avons été surpris de constater que la raison principale invoquée par les pasteurs ne concernait pas tant la proximité des fidèles, que l'accessibilité au lieu de culte. En effet, comme nous le verrons dans le chapitre 8, portant sur les logiques de réseaux qui sous-tendent les communautés locales, les fidèles parcourent souvent plusieurs kilomètres, en voiture ou en transport en commun, pour rejoindre le lieu de culte. C'est précisément parce que nous observons une importante dispersion des fidèles dans les métropoles montréalaise et parisienne, que l'accessibilité au lieu constitue un critère déterminant.

En témoigne notamment l'exemple de la *Communauté Évangélique le Buisson Ardent*, une communauté d'une petite centaine de membres, affiliée à la Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France (CEAF), et localisée au cœur de la Plaine-Saint-Denis. Depuis 2003, l'Église loue un local de 300 m² dans un ensemble de bureaux où se concentrent avant tout des petites entreprises. Créée dans la nuit du nouvel an 2001-2002, la communauté a tout d'abord été hébergée par une autre Église africaine de Saint-Denis, avant de partir à la recherche d'un local. C'est en décembre 2003 qu'elle s'est finalement installée dans le local actuel. Quand nous avons demandé au pasteur quels avaient été ces critères de recherche, ce dernier nous a répondu :

« L'emplacement géographique. Là où tout le monde arrive facilement. Nous avons les trois moyens de transport : métro, RER et bus. Et deux RER en plus. Nous avons le métro « Porte de la Chapelle²¹³ ». On peut même aller à pieds jusqu'à la Porte de la Chapelle. Les gens viennent de partout. Et même les gens de Melun peuvent venir avec le RER. Ils n'ont pas à faire de correspondance. On est vraiment proche de Paris²¹⁴ ».

Dans son propos, le pasteur insiste sur la densité du réseau de transport, et plus particulièrement des transports en commun. Ceci témoigne d'une appréhension du territoire parisien qui ne se fonde pas tant sur une relation de proximité spatiale (distance au lieu de culte), mais davantage sur la base d'une proximité topologique, fondée sur la densité, l'articulation et la complémentarité des réseaux de transport. Le même pasteur pouvait ainsi affirmer à propos de la localisation du lieu de culte : « vraiment, c'est le centre ! », alors même que la Plaine Saint-Denis n'est généralement pas perçue comme un espace central dans la métropole parisienne. Pour le pasteur, la centralité ne vient donc pas de la position

²¹² voir l'article paru sur le site d'information Rue89, et que nous avons cosigné. Alors même que le contenu de l'article est équilibré, la rédaction du site a choisi comme titre : « la pauvreté, terrain fertile pour les Églises noires d'Ile de France ». Article disponible : <http://www.rue89.com/2009/11/01/la-pauvrete-terrain-fertile-pour-les-eglises-noires-d-ile-de-france-120928#comments>. Site consulté le 5 juillet 2010.

²¹³ Il s'agit du terminus de la ligne 12 qui traverse Paris du nord au sud.

²¹⁴ Entretien avec le pasteur Aaron Nkiambi Yavanga (juillet 2009).

dans le territoire francilien, mais du degré de connexité du lieu de culte. Comme le rappellent Denise Pumain et Thérèse Saint-Julien, la propriété d'un réseau à établir des liaisons entre des objets et des lieux « est appelée connexité. La mise en interconnexion des lieux s'effectue, bien souvent, en démultipliant le nombre de voies permettant de rejoindre deux lieux quelconques (Pumain et Saint-Julien, 2004 : 92) ». C'est bien parce que la Plaine Saint-Denis offre une densité importante de réseaux de transports, que le pasteur de la *Communauté Évangélique le Buisson Ardent* perçoit sa localisation comme centrale.

A Montréal, les pasteurs ont également témoigné du même souci d'accessibilité. Le pasteur de l'*Eglise Puissance de la Parole qui délivre*, une petite communauté haïtienne située au bord de l'autoroute Métropolitaine dans l'arrondissement de Villeray, présente le local de l'Eglise en ces termes :

« C'est une place très accessible. Non seulement, on a le métropolitain, et puis on a les autobus dans le coin : le 193 dans la rue Jarry, le 92, et le 67 qui passe à côté. Et puis il y a le métro²¹⁵ qui n'est pas loin, ce qui est un plus pour nous²¹⁶ ».

Ce ne sont donc pas moins de trois moyens de transport qui desservent le lieu de culte de la communauté. La proximité avec l'autoroute semble constituer un critère important puisque nous avons observé un nombre important de communautés évangéliques et pentecôtistes dans l'environnement proche de l'interconnexion entre l'autoroute Métropolitaine et le Boulevard Saint-Michel²¹⁷.

Toutefois, si l'accessibilité constitue bien un critère de choix pour les responsables des Eglises, il faut néanmoins relativiser la marge de manœuvre dont ils disposent. En effet, s'il peut arriver que plusieurs opportunités d'implantation se présentent en même temps, ouvrant ainsi la possibilité du *choix* de la localisation, les communautés restent généralement à la merci du marché de l'immobilier et des rares occasions qui s'offrent à eux. Le pasteur du *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité* expliquait ainsi au cours d'un entretien : « En plus, nous avons le privilège d'être bien situé. On a le bus, on a le tram, on a le métro qui n'est pas très loin. Donc, c'est un lieu stratégique ici ». Et quand nous lui avons demandé si cela constituait un critère important dans la recherche d'un nouveau local, il nous a répondu :

« Cela entre en ligne de compte. Disons que lorsque nous sommes arrivés ici, franchement, on s'en fichait un peu de savoir si c'était bien desservi ou pas. Ce qui comptait pour nous dans un premier temps, c'était de trouver un endroit pour

²¹⁵ En effet, la station Saint-Michel, terminus de la ligne Snowdon/Saint-Michel, est à environ dix minutes à pieds du lieu de culte.

²¹⁶ Entretien avec le pasteur Serge Brutus (décembre 2008).

²¹⁷ Nous renvoyons à la carte des Eglises évangéliques et pentecôtistes dans l'arrondissement de Villeray/Saint-Michel/Parc Extension au chapitre 4.

poser nos valises et travailler. Après, il s'avère que le lieu était bien desservi ce qui ne pouvait que nous être plus agréable²¹⁸ ».

2. Le stationnement : une contrainte spatiale déterminante

Le souci de l'accessibilité se comprend dans la mesure où les fidèles ne se rendent pas au lieu de culte *en voisin*, mais sont dispersés dans les métropoles parisienne et montréalaise, ainsi que nous le montrerons plus en détail dans le chapitre suivant. Nous avons précédemment pu constater que la proximité conjointe des réseaux de transports collectifs, d'une part, et des grands axes routiers et autoroutiers, d'autre part, constituaient un critère important dans la localisation des communautés évangéliques et pentecôtistes. Dans le cas des déplacements motorisés, les conséquences très pratiques qu'elles font peser sur l'organisation spatiale des lieux de culte portent sur la capacité suffisante de places de stationnement, de manière à ce que les fidèles puissent se garer à l'occasion des différentes activités, et tout particulièrement le dimanche, à l'occasion du culte. Plus généralement, une analyse géographique du fait religieux dans les grandes villes du Nord doit s'accompagner d'une attention portée aux parkings entourant les lieux de culte. Leur rôle culmine dans le cas des « *megachurches* » à l'américaine, conçues sur le modèle des centres commerciaux (Fath, 2008 ; Sargeant, 2000 ; Twitchell, 2004). L'histoire récente du Protestantisme en milieu urbain, est en effet inséparable de la voiture, et de son corollaire, le parking. Un des exemples fameux est celui de la *Crystal Cathedral* dans la banlieue de Los-Angeles. Son fondateur, le pasteur Robert Schuller, à la fin des années 1950, se mit à la conquête de nouveaux fidèles. Pour ce faire, il loua un *drive-in* pour que les gens puissent venir suivre le culte tout en restant dans leur voiture. Le succès fulgurant qui en suivit témoigne de l'adaptation de Schuller et de son Eglise à la nouvelle condition urbaine américaine, fondée sur la dispersion résidentielle et le mode de vie périurbain californien, caractérisé par l'usage de la voiture. Par la suite, Robert Schuller acheta un terrain de quatre hectares sur lequel il fit construire un lieu de culte inauguré en 1961 : si les locaux proprement dits ne pouvaient accueillir que 100 personnes, le parking adjacent pouvait contenir jusqu'à 500 voitures, où des haut-parleurs et des émetteurs radio retransmettaient la célébration (Gutwirth, 1998).

Si les communautés que nous avons étudiées sont loin d'avoir des dimensions de l'ordre de celles des « *megachurches* », et si les contextes urbains sont différents (Montréal étant, du point de vue de sa morphologie, plus proche de la ville nord-américaine que Paris), la question des places de parking constitue un souci de taille pour les responsables de communautés, et ce, pour au moins trois raisons, dépendantes les unes des autres :

²¹⁸ Entretien avec le pasteur Philippe N'Djoli (février 2008).

- La question de l'accessibilité est intrinsèquement liée à celle du stationnement. Il s'agit de permettre aux fidèles d'accéder le plus facilement possible au lieu de culte, sans perdre de temps à chercher une place pour se garer.
- L'enjeu d'une offre de stationnement suffisante conditionne également les relations entre les communautés, les mairies et les riverains, dont les crispations se focalisent souvent sur l'épineuse question du stationnement anarchique, de l'encombrement des trottoirs... (voir à ce titre le chapitre 7 sur les formes de régulations locales).
- Enfin, le stationnement peut être utilisé comme « prétexte réglementaire » dans le cas de conflits avec les mairies. Ainsi, de nombreux projets de lieux de culte n'aboutissent pas, faute de places de parking en nombre suffisant (voir chapitre 7).

Fortement consommateurs d'espace, les parkings conditionnent donc le type de quartier dans lequel une communauté peut aisément s'installer. Nous avons eu l'occasion de montrer au cours de notre recherche de Master 2 (Dejean, 2007) qu'une localisation au cœur d'une zone industrielle offrait un avantage non négligeable en termes de places disponibles et ce, d'autant plus le dimanche, jour où les entreprises sont pour la plupart fermées. Sur nos deux terrains de recherche doctorale, les types d'environnements urbains dans lesquels les Eglises sont insérées déterminent partiellement la question du stationnement. Par exemple, le *Paris Centre Chrétien* de La Courneuve, localisé dans une zone industrielle (voir chapitre 4), dispose d'une cour intérieure dans laquelle, seules quelques voitures sont autorisées à stationner. La plupart des fidèles sont invités à se garer dans la rue menant au lieu de culte. Compte tenu de la nature du quartier, l'espace ne manque pas et les fidèles trouvent des places sans difficulté.



**Figure 85 : Rue Pascal menant au *Paris Centre Chrétien*
(Cliché : FD; novembre 2007)**

La photographie ci-dessus a été prise un samedi de novembre, alors que près d'un millier de personnes s'étaient pressées au *Paris Centre Chrétien* pour entendre un évangéliste invité par l'Eglise. Le lieu de culte se trouve au-delà du pont autoroutier que nous distinguons à

l'arrière-plan. C'est donc la quasi-totalité de la rue qui est utilisée comme parking, par les fidèles.

Cette question du stationnement est revenue de manière lancinante au cours de nos entretiens, que ce soit en région parisienne ou à Montréal. Le pasteur du *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité* a fait remarquer que sa communauté était à la recherche « d'un endroit permettant aux gens de venir en transports en commun, mais également de pouvoir se garer facilement²¹⁹ ». Or, certains types de quartiers sont plus propices que d'autres lorsqu'il s'agit de répondre à l'impératif du stationnement. Le pasteur de la *Communauté Évangélique le Buisson Ardent* se félicitait ainsi de la localisation de l'Église dans une zone dynamique de la Plaine Saint-Denis :

« Il y a beaucoup de places de parking. C'est très important cela. En voiture, il n'y a pas de problème de place de parking. À côté, il y a une université, et le dimanche, comme il n'y a personne, on peut se garer facilement. C'est pareil avec les entreprises autour de nous : elles sont fermées. Du coup, les gens peuvent se garer facilement. Alors que si on était en plein Paris, ce serait impossible. Les gens peuvent perdre une heure pour trouver une place²²⁰ ».

Nous voyons que les communautés profitent ainsi d'atouts offerts par l'environnement urbain et le type d'activités qui s'y trouvent. À Montréal, nous avons pu observer une manière similaire d'utiliser les ressources locales pour se garer, alors même que les Églises peuvent être localisées à proximité de zones résidentielles. Nous avons interrogé le pasteur de l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal* sur les éventuels problèmes de stationnement liés à la localisation du lieu de culte à proximité d'une zone résidentielle. Celui-ci a alors répondu :

« Cela ne pose pas de problème car le quartier est encore assez libre. Ce n'est pas comme le centre ville. Le dimanche on a tout le quartier. Et puis, il y a aussi le commerce en face. On s'est entendu pour pouvoir se garer quand ils ne sont pas là. On a l'autorisation le soir. Là, comme je suis arrivé à 16h00, ils attendaient encore des clients. On n'a pas le droit de saturer. Si j'étais venu à 18h00, la boutique aurait été fermée et j'aurais pu me garer. On s'accommode assez bien ; cela ne crée pas de troubles²²¹ ».

Le pasteur met l'accent sur la question du décalage temporel, à l'échelle de la journée et de la semaine, entre les différentes activités du quartier et celles de l'Église. Dans ce quartier mixte habitat/activités du Nord-Est de Montréal, les places disponibles sont nombreuses le dimanche matin, tout particulièrement sur l'avenue Papineau. Le pasteur du *Centre Christ en Action*, également situé dans l'arrondissement de Rosemont, a attiré notre attention sur les possibilités de stationnement autour du lieu de culte :

²¹⁹ Entretien avec le pasteur Philippe N'Djoli (février 2008).

²²⁰ Entretien avec le Pasteur Aaron Nkiambi Yavanga (juillet 2009).

²²¹ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

« Il y a aussi des résidents, mais c'est un quartier qui est ici un peu industriel. Alors, le dimanche, nous nous mettons sur toute la rue ici. Il faut dire aussi qu'il y a beaucoup de personnes qui viennent par le bus ou le métro. Mais le dimanche, si tu arrives vers 10h30, il y a des gens qui doivent se parquer loin. On occupe toute la rue²²² ».

Nous avons pu vérifier les dires du pasteur le dimanche suivant notre entretien : les fidèles se garent le long du bâtiment des « Archives du Québec », et dans la rue Fullum, adjacente à l'Eglise, composée de petits locaux industriels.



Figure 86 : Voitures garées à proximité du Centre Christ en Action, un dimanche matin, peu avant le culte
(Cliché : FD, avril 2008)

3. « Pouvoir faire du bruit sans déranger personne²²³ »

Dans le chapitre précédent, nous avons analysé l'aménagement intérieur des salles de culte et avons fait ressortir certains éléments récurrents, en particulier un équipement sonore surdimensionné, et la présence d'un véritable orchestre, généralement placé à côté de l'estrade du pasteur. Tous les éléments sont donc rassemblés pour faire des cultes et des réunions de prières, des moments particulièrement sonores. Les cultes évangéliques sont en effet organisés en deux temps principaux : un temps de louange et un temps d'enseignement. C'est pendant le temps de louange que la musique retentit et que les fidèles sont invités à « donner de la voix ». Si, pendant le temps d'enseignement, le pasteur a la parole, cela ne signifie pas pour autant que la salle de culte demeure silencieuse. Certains pasteurs hurlent littéralement dans leur micro et les fidèles répondent aux sollicitations du prédicateur par des applaudissements ou par de retentissants : « Amen ! ». C'est d'ailleurs en entendant, depuis la rue, le prêche enflammé d'un pasteur africain de Montréal, que nous avons découvert l'*Assemblée Parole et Acte*, localisée non loin d'une autre Eglise africaine dans laquelle nous menions une enquête.

²²² Entretien avec le pasteur Fofi Ndélo (mai 2008).

²²³ Entretien avec le Pasteur Aaron Nkiambi Yavanga (juillet 2009).

Les responsables des Eglises ont parfaitement conscience du volume sonore produit lors des cultes et des réunions de prière. Au cours des entretiens, les pasteurs africains ou haïtiens opposaient fréquemment deux modes d'expressivité religieuse : celle des Européens, silencieuse et introvertie, et celle des Africains ou des Antillais, bruyante et extravertie²²⁴. Le pasteur du *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité* parlait en ces termes :

« Chez nous, en Afrique, on aime beaucoup la louange. On met l'accent sur la gaieté et sur les chants. C'est vrai que dans les Eglises européennes, il y a aussi des chants, mais c'est peut-être moins animé²²⁵ ».

Cette opposition se retrouve dans les assemblées haïtiennes. Le pasteur du *Centre missionnaire Évangélique*, une Eglise haïtienne de Montreuil, expliquait :

« On a notre manière d'adorer. Je crois que la communauté française est plutôt de confession baptiste, d'origine calviniste. Nous, on vient avec un peu tout ce qui est pentecôtisant, tout ce qui est anglo-saxon. Et après, on a ce qu'on appelle notre soleil qui est là. Notre manière exubérante de louer, cela est ancré en nous, on ne peut pas le changer. Si on quitte cela pour adorer à la manière de la communauté française à 100%, la communauté elle-même ne pourra pas suivre²²⁶ ».

C'est bien parce que les pasteurs sont pleinement conscients de leur d'expressivité religieuse qu'ils vont préférer s'installer dans des quartiers où ils savent qu'ils ne dérangeront aucun riverain. De ce point de vue, les zones industrielles, les zones d'activités, et même les secteurs de bureaux, répondent parfaitement à cette exigence. Le responsable du *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité* soulignait ainsi : « L'avantage avec l'endroit où nous sommes, c'est que nous pouvons jouer de la musique et chanter sans déranger les riverains, car il n'y a pas d'habitation à proximité²²⁷ ». De ce point de vue, les structures en « multiplex » (Fancello, 2008) décrites dans le précédent chapitre offrent un avantage notable : toutes les Eglises étant concentrées dans les mêmes locaux, de préférence situés dans une zone industrielle, celles-ci ne vont pour ainsi dire déranger personne. Or, s'il n'y a pas de conflits avec les riverains, il peut arriver que les différentes Eglises se gênent entre elles. Ainsi, lors d'un culte dans une Eglise africaine située dans les Abattoirs halal de volailles d'Aubervilliers, le pasteur arrêta son prêche pour lancer une pique à l'encontre des kimbanguistes* dont la fanfare se faisait entendre dans une salle voisine. En contexte montréalais, si cette structure « multiplex » ne se retrouve pas, il arrive que deux Eglises se

²²⁴ Nous pouvons penser que les pasteurs africains rencontrés étaient amenés à établir cette opposition du fait de la couleur de peau de leur interlocuteur. Cette hypothèse fut confirmée par la manière dont ils pouvaient facilement dire : « vous, les Européens », opposés à un « Nous, les Africains ». Soulignons ici un paradoxe : l'opposition entre la foi des européens et celle des Africains fut invoquée à maintes reprises, alors même que les dirigeants d'organisations comme la CEAF, témoignent d'une volonté de se défaire de l'image d'Eglises s'adressant uniquement à un public africain.

²²⁵ Entretien avec le pasteur Philippe N'Djoli (février 2008).

²²⁶ Entretien avec le pasteur Luc Saint-Louis (juillet 2008).

²²⁷ Entretien avec le pasteur Philippe N'Djoli (février 2008).

partagent un même bâtiment, créant parfois des interférences l'une avec l'autre, engendrant ainsi des tensions entre les deux communautés. Tel est le cas de la *Communauté Charismatique de Magembo (CCM)* située dans le nord de l'arrondissement de Villeray, au-delà de l'autoroute Métropolitaine. L'Eglise occupe l'étage d'un petit bâtiment dont le propriétaire n'est autre qu'une Eglise haïtienne occupant le rez-de-chaussée. Quand nous avons interrogé le pasteur de la *CCM* sur les tensions avec les riverains, ce dernier nous a répondu :

« Comme c'était déjà un lieu de culte²²⁸, nous n'avons pas de problème. Notre voisin de droite, c'est un bar, et le voisin de gauche, c'est un restaurant. Donc ils sont habitués. Et puis, nous avons un principe : nous ne chantons pas avec les portes ouvertes de sorte que le son reste à l'intérieur. Aussi, nous n'avons jamais eu de problème. Par contre, c'est avec notre propriétaire que nous avons des problèmes. Quand nous avons commencé les cultes, il s'est trouvé que nos heures de culte pour le dimanche coïncidaient (...). Il a été d'accord pour couper la poire en deux. Au lieu de commencer à 10h00, il devait commencer à 9h00, et nous, à 11h00. Mais depuis deux ans, nous nous empiétons parce qu'il n'a pas réussi à convaincre les gens de venir pour 9h00. On lui a dit que cela provoquait de la cacophonie car nous chantons en même temps et quand nous prêchons, on entend leur musique (...). Il est vrai que nous avons la manière de prier des évangéliques : c'est de la chaleur. On est en train de se laisser porter. J'imagine que pour ceux qui sont en bas ce n'est pas très agréable, car il y a les pieds qui tapent²²⁹ ».

Ce dernier exemple est assez cocasse puisque les problèmes de bruit se font entre deux Eglises. Parfaitement conscients des gênes qu'ils peuvent occasionner, et des risques encourus, les pasteurs n'envisagent pas la question du bruit à la légère. Afin d'éviter que le son ne se propage dans la rue, les Eglises s'efforcent de tenir les portes et les fenêtres fermées durant les cultes, ce qui n'est pas forcément évident en durant les beaux jours, quand la température extérieure tourne autour de 30° (voir au chapitre 7).

Dans les Eglises africaines, nous observons une différence importante avec des communautés similaires en contexte urbain africain (Dorier-Apprill, 2001 ; Fancello, 2009). En effet, ces dernières apportent un soin particulier à l'équipement sonore permettant à chaque orateur de « faire porter sa voix au-delà du temple, dans la rue, ainsi qu'à l'accompagnement musical (...) L'équipement sonore a essentiellement pour but, non pas de se faire entendre des seuls fidèles présents dans le temple, mais également de faire porter le plus loin possible la sonorité du culte (Fancello, 2009 : 361-362) ». Alors que dans la ville africaine, la sonorité du culte va chercher les gens dans la rue, dans les contextes parisien et montréalais, au contraire, il s'agit de faire en sorte de contenir le son dans le lieu de culte, ou

²²⁸ Avant d'être occupé par la *CCM*, le local était une salle de prière musulmane.

²²⁹ Entretien avec le pasteur Jean-Pierre Tshinkulu (janvier 2010).

alors de l'établir dans une zone non habitée²³⁰, c'est-à-dire dans un espace où les conflits d'usages seront minimales, voire inexistants.

II. TROUVER UN LOCAL : « L'AVENTURE DE TOUTE LA COMMUNAUTE²³¹ »

1. Le lieu de culte, principale dépense des communautés

Nous avons rappelé que le Protestantisme se caractérise par un goût affirmé de l'autonomie et une méfiance envers toute forme d'autorité, autre que celle de la communauté des fidèles. Si l'autonomie vaut sur le plan théologique, elle vaut également sur le plan financier, même si cela ne concerne pas toutes les dénominations protestantes. Par exemple, le pasteur de l'*Eglise Evangélique de Pentecôte* de Saint-Denis, a pu nous expliquer qu'il existait, au sein des *Assemblées de Dieu*, deux « Missions Intérieures », une pour la France du Nord et l'autre pour la France du Sud. Les tâches de ces « Missions intérieures » sont principalement : la création de nouvelles Eglises, le soutien des Eglises en difficulté, ou encore l'aide financière pour l'acquisition de locaux. Au sein de la « Mission Intérieure Nord », les assemblées locales reversent la « demie dîme », soit 5% des offrandes. Cet argent vient alimenter un fonds, permettant à des Eglises de contracter des prêts sans intérêt.

Sur notre terrain de recherche, l'autonomie financière est une caractéristique majeure des Eglises, notamment celles issues de l'immigration. Cette indépendance s'inscrit d'ailleurs dans leurs logiques de création: elles sont fréquemment l'œuvre d'un pasteur-fondateur, et reposent donc dès leur origine, sur un principe de complète autonomie. Même quand les communautés sont affiliées à des organisations comme la Communauté des Eglises d'Expressions Africaine de France (CEAF) ou l'Entente et Coordination des Œuvres Chrétiennes (ECOC), elles conservent leur autonomie. En effet, ces structures sont avant tout des plates-formes de réflexion et de partage. M. Bulangaliré, fondateur et président de la CEAF, expliquait que cette dernière souhaitait accompagner l'installation des Eglises sur le territoire français, en faisant porter l'accent sur la théologie propre aux Eglises d'expressions africaines, sur les connaissances juridiques, et sur la formation des pasteurs²³². La situation des assemblées locales des Eglises transnationales est quelque peu différente. Si, elles sont fortement incitées à assumer leurs frais de fonctionnement (locations, achats de locaux, etc.), les Eglises « nationales » ne disposent que d'une autonomie relative et ne sont pas à proprement parler « indépendantes » puisque chacune d'elle reste soumise à l'autorité et à

²³⁰ Nous reviendrons sur la question des nuisances sonores au chapitre suivant.

²³¹ Entretien avec Philippe N'Djoli (février 2008).

²³² Entretien avec M. Bulangaliré (janvier 2008).

la gestion de l'administration centrale (Fancello, 2006 : 276)», comme l'explique Sandra Fancello à propos de l'*Eglise de Pentecôte*. Dans ce cas précis, non seulement les assemblées en France assument leurs propres dépenses, mais une partie des sommes collectées est envoyée au Ghana, et doit permettre d'assurer l'expansion de l'œuvre « au pays » (Fancello, 2006).

L'autonomie financière constitue de ce fait une source de fierté pour les pasteurs et leurs fidèles, mettant en avant que ce qu'ils ont réussi à mettre en place est le fruit de leurs propres efforts et ne doit rien à un apport extérieur. Le revers de la médaille réside dans l'inquiétude et les craintes qui pèsent sur l'autonomie des communautés les plus petites, craignant parfois de ne pas être en mesure de poursuivre leur « œuvre », faute de moyens. Cette inquiétude est d'autant plus prégnante que la question des locaux est intimement liée à celle des finances de l'Eglise, puisqu'une grande partie de l'argent collecté sert à payer la location d'un local ou le remboursement d'un prêt quand le local a été acheté. Au cours de nos entretiens nous avons été impressionné par les montants considérables qui pouvaient être réunis par les Communautés, alors même que le nombre de fidèles pouvait ne pas dépasser cent personnes. Par exemple, la *Communauté évangélique Buisson Ardent* qui loue un peu plus de 300 m² dans des immeubles modernes de bureau de la Plaine Saint-Denis, dépense chaque mois 3 000 €, une somme importante pour une Eglise d'une centaine de membres. A quelques centaines de mètres de l'Eglise *Buisson Ardent*, le Centre du Réveil Chrétien loue des bureaux dans les Salons Wilson. Le pasteur nous confiait :

« Par exemple, ici on a un bureau, mais les salles pour les cultes on est obligé de les louer au coup par coup. Donc, cela fait que chaque culte coûte au minimum 1500 €, sans compter les réunions dans les semaines. Donc, au final, ce n'est pas facile financièrement d'être là²³³ ».

La capacité des communautés à mobiliser de fortes sommes d'argent est d'autant plus impressionnante dès lors qu'une Eglise achète un local. C'est le cas de l'*Assemblée Parole Vivante* de Montréal, propriétaire d'un bâtiment commercial d'environ 700 m², comportant deux niveaux :

« Et puis de 1995 à 2001, nous sommes restés locataires. Mais nous ne pouvions pas le rester éternellement. Ce n'était pas normal que nous continuions à payer, payer, payer... C'est quand même un peu trop. Alors, on a mis sur place une stratégie afin de pouvoir acheter la place. C'est ainsi qu'en mai 2001 nous avons trouvé les fonds nécessaires. Et puis, voilà, on a pu négocier une hypothèque bancaire (...). On a fini de payer notre hypothèque en 2001. Et présentement, on est en train de partager le bas : on a divisé le rez-de-chaussée en deux, et on loue une partie (...). Une place comme celle-ci coûte entre 4 500 et 7 000 dollars à la location, et 900 000 dollars²³⁴ à l'achat²³⁵.

²³³ Entretien avec le pasteur David Goma (février 2008).

²³⁴ Soit environ 680 000 €.

²³⁵ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

Le récit du pasteur de l'APVM est transposable à d'autres Eglises dont les pasteurs ont exprimé un certain agacement à payer un loyer mensuel pour un local dont ils ne seront pas, *in fine*, les propriétaires. La particularité de l'APVM est d'avoir pu mobiliser une aussi grosse somme d'argent, sachant que 40% de la somme était versé « cash down » (argent comptant), pour reprendre l'expression du pasteur. Ce sont donc 360 000 dollars qui ont été versés au moment de l'achat. Cela représente un effort financier de taille pour cette Eglise d'environ 400 fidèles.

2. Mobiliser la communauté

La location d'un local, et encore plus, son achat, représente des dépenses considérables pour les communautés, qui ne peuvent compter que sur la générosité de leurs fidèles. L'un des principaux enjeux consiste alors à les mobiliser, de manière à pouvoir payer la location ou rembourser le prêt. Les dons des fidèles se partagent en deux catégories principales : les dons réguliers donnés au moment du culte et les dons lors de levées de fonds spécifiques, pour un événement particulier, notamment (un concert, un spectacle, la venue d'un évangéliste, etc.). Les dons réguliers sont constitués de la dîme* versée par les fidèles. Comme cette dernière représente la plus grosse partie des revenus des Eglises, les responsables rappellent régulièrement aux fidèles qu'il est de leur devoir de la verser. Lors d'un culte auquel nous avons assisté à l'*Eglise de Pentecôte* à Montréal (arrondissement de Villieray), au moment des « offrandes », le pasteur a rappelé à l'assemblée que la dîme devait être versée par tous les membres de l'Eglise.

Le versement des offrandes constitue donc un acte religieux, répondant à un rituel spécifique. Dans la plupart des Eglises, les gens glissent leurs offrandes dans des enveloppes spécifiques, lesquelles sont ensuite déposées dans un panier disposé au pied de l'estrade. Il arrive qu'il n'y ait pas qu'un seul panier au pied de l'estrade, mais plusieurs, en fonction de la destination des dons. Par exemple, lors d'un culte à l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal*, trois paniers étaient disposés : le premier recevait « les dîmes », le deuxième « les dons spéciaux », et le troisième « les offrandes ». Dans cette même Eglise, la ritualisation du don était renforcée par la bénédiction des enveloppes que les fidèles élevaient en l'air avant d'aller les déposer. Dans certaines Eglises, le pasteur et ses adjoints se tiennent auprès du panier, et serrent la main des fidèles qui viennent déposer leur enveloppe, montrant ainsi la reconnaissance de l'ensemble de la communauté envers celui qui donne.

Cette mise en scène du versement de la dîme participe plus largement d'un travail de pédagogie et de mobilisation des fidèles autour des projets de l'Eglise, et fait de celle-ci un élément religieux à part entière. Il ne s'agit pas seulement de donner de l'argent, mais plus

fondamentalement de remplir un devoir de chrétien. Nous pouvons penser que le fait de donner de l'argent au cours du culte n'est pas un acte anodin : cela permet de donner une dimension religieuse à ce qui pourrait n'apparaître que comme un paiement pour service rendu, mais surtout, cela a pour effet de rendre chaque fidèle témoin du don des autres, ce qui est susceptible de créer une forme d'émulation dans l'assemblée.

Cet argent est un élément central dans la croissance et le développement de l'Eglise. Il est donc indispensable de mobiliser toutes les bonnes volontés. Cette mobilisation peut prendre diverses formes, mais elle trouve une expression particulière dès lors qu'il s'agit de projets immobiliers, qui peuvent donner lieu à des levées de fonds spécifiques. La photographie ci-dessous a été prise dans la salle de culte de la *Communauté Charismatique de Mangembo* à Montréal (arrondissement de Villeray). La boîte est normalement accrochée au mur, mais elle s'était détachée quelques jours avant notre visite, et avait été posée sur l'estrade, à proximité du pupitre. Lors d'un entretien, le pasteur de l'Eglise précisa :

« Quand je vous montrerai notre salle de culte, vous verrez que depuis l'année passée on a lancé une opération que nous avons appelé « notre bâtisse ». On s'est mis d'accord avec les membres de l'Eglise : tous les 2^{ème} dimanche du mois, chacun fait un effort financier, et s'efforce de déposer un minimum de 50 dollars dans la boîte. Et cet argent va spécifiquement au projet d'achat d'un local²³⁶ »



**Figure 87 : Boîte « notre bâtisse » dans la salle de culte de la Communauté Charismatique de Mangembo
(Cliché : FD, février 2010)**

Cette simple boîte en bois sur laquelle a été peint le nom du projet montre que l'achat d'un local est l'occasion de mettre la communauté à l'épreuve, en testant sa fidélité dans les dons et les offrandes. Au-delà de l'aspect proprement financier, un tel projet participe du travail de construction de la communauté, qui se projette dans une réalisation à long terme. Les

²³⁶ Entretien avec le pasteur Jean-Pierre Tshinkulu (janvier 2010).

pasteurs comprennent parfaitement le défi que représentent de tels projets et communiquent régulièrement avec l'ensemble de la communauté à ce sujet, de manière à faire le point sur l'état d'avancement des fonds récoltés. Ainsi, à la fin d'un culte à l'*Eglise Cité Jérusalem* de Montréal (arrondissement de Rosemont), le pasteur prit quelques minutes pour dresser le bilan annuel du « Projet bâtissons ». Son exposé, étayé d'un *Power Point*, montrait les fonds récoltés pour chaque mois de l'année 2008. Entre les mois de janvier et novembre de cette année, 21 811 dollars avaient été récoltés, ce qui établit une moyenne d'un peu moins de 2000 dollars par mois. A la fin de son exposé, le pasteur précisa qu'il y avait pour l'instant un peu plus de 62 000 dollars sur le compte destiné au projet. Une telle pédagogie rappelle que, dans les Eglises évangéliques et pentecôtistes, l'accent est mis sur la responsabilité de chaque fidèle envers le développement de la communauté. Les projets d'achat de terrains ou de bâtiments sont des occasions privilégiées pour renforcer ce sentiment de responsabilité.

A un niveau supérieur, l'achat d'un local ou d'un terrain peut même devenir une expérience religieuse à part entière. Ceci renvoie plus largement à une caractéristique de la théologie évangélique que nous avons pu observer à plusieurs reprises : les événements de la vie ne sont jamais des hasards, mais des signes de Dieu qu'il faut apprendre à interpréter. Ce qui est valable pour l'individu, l'est également pour l'ensemble de la communauté. Entre le moment où une Eglise décide d'acheter et le moment où elle s'installe effectivement dans un local, la route n'est pas toute droite, ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant à propos des régulations locales des lieux de culte. Lorsque toutes les étapes sont franchies, les responsables des Eglises les présentent comme des épreuves ayant pour but de tester la résistance et la volonté de l'Eglise. Ce type de lecture des événements affectant le groupe correspond à un effort de « rationalisation » des événements. La lecture religieuse des difficultés éventuellement rencontrées permet de construire un « récit » cohérent, dans lequel l'ensemble des fidèles pourra y trouver un message positif. Le pasteur de l'Assemblée Parole Vivante de Montréal s'exprimait ainsi à propos de l'entreprise d'achat du bâtiment actuel : « Ce n'était pas évident. Nous avons dû faire face à des difficultés de différentes natures. Mais notre Dieu a été fidèle et il nous a ouvert les portes²³⁷ ». Si une banque a finalement accepté d'octroyer un prêt à l'Eglise, si les autorités publiques ont accepté de changer le zonage²³⁸, ceci n'est pas le fruit du hasard, mais relève de la volonté de Dieu de permettre à l'Eglise de poursuivre son travail d'évangélisation. Le pasteur du *Centre Christ en Action* à Montréal (arrondissement de Rosemont) témoignait ainsi de sa confiance à

²³⁷ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010)

²³⁸ Nous abordons la question du « zonage » à Montréal dans le chapitre suivant.

Dieu : « Nous savons que le Seigneur nous surprend toujours. Quand le temps de Dieu sera là, on se retrouvera là où on devra être²³⁹ ».

3. Des églises itinérantes

Finalement, l'achat d'un local apparaît bien comme une forme d'accomplissement pour une Eglise. Le statut de propriétaire permet d'accéder à une « stabilité spatiale », ayant pour corollaire la stabilité de l'ensemble de la communauté. Sur nos terrains de recherche, ces « communautés propriétaires » ont constitué une minorité des Eglises rencontrées. La plupart, sont en effet locataires, et projettent d'être propriétaires. Avant cette ultime étape, les Eglises connaissent plusieurs locaux. Nous avons montré dans la seconde partie que certaines Eglises ne restaient que quelques mois à un emplacement, ce qui conduit à produire une géographie mouvante des communautés évangéliques et pentecôtistes dans les espaces urbains. Cette « instabilité spatiale » des Eglises vient souligner ce que nous avons appelons ici des « parcours résidentiels d'Eglises ». En effet, rares sont les Eglises à s'installer en un lieu et à ne pas en bouger. Au contraire, les changements sont nombreux et sont une conséquence de la croissance du nombre des fidèles et du développement des activités.

De tels scénarios ne sont pas propres aux groupes évangéliques et pentecôtistes, mais concernent plus généralement tous les groupes religieux minoritaires dans les métropoles du Nord (Ebaugh et Chafetz, 2000 ; Hoernig, 2000 ; Qadeer et Chaudhry, 2000). Ainsi, l'étude des dimensions spatiales des communautés évangéliques implique de tenir compte de leurs histoires individuelles, et des différentes localisations qu'elles ont connues. Dans sa recherche doctorale sur les lieux de culte minoritaires dans la banlieue de Toronto, Heidi Hoernig (Hoernig, 2006) propose un modèle évolutif des lieux de culte, associant des lieux spécifiques à l'état de développement des communautés religieuses. Ce modèle est particulièrement utile pour comprendre comment sont corrélés le développement des Eglises et leur localisation dans l'espace urbain. Les entretiens conduits avec les pasteurs ont permis de reconstituer des parcours d'Eglises et de dégager un modèle organisé autour de quatre étapes principales.

²³⁹ Entretien avec le pasteur Fofy Ndélo (avril 2008).

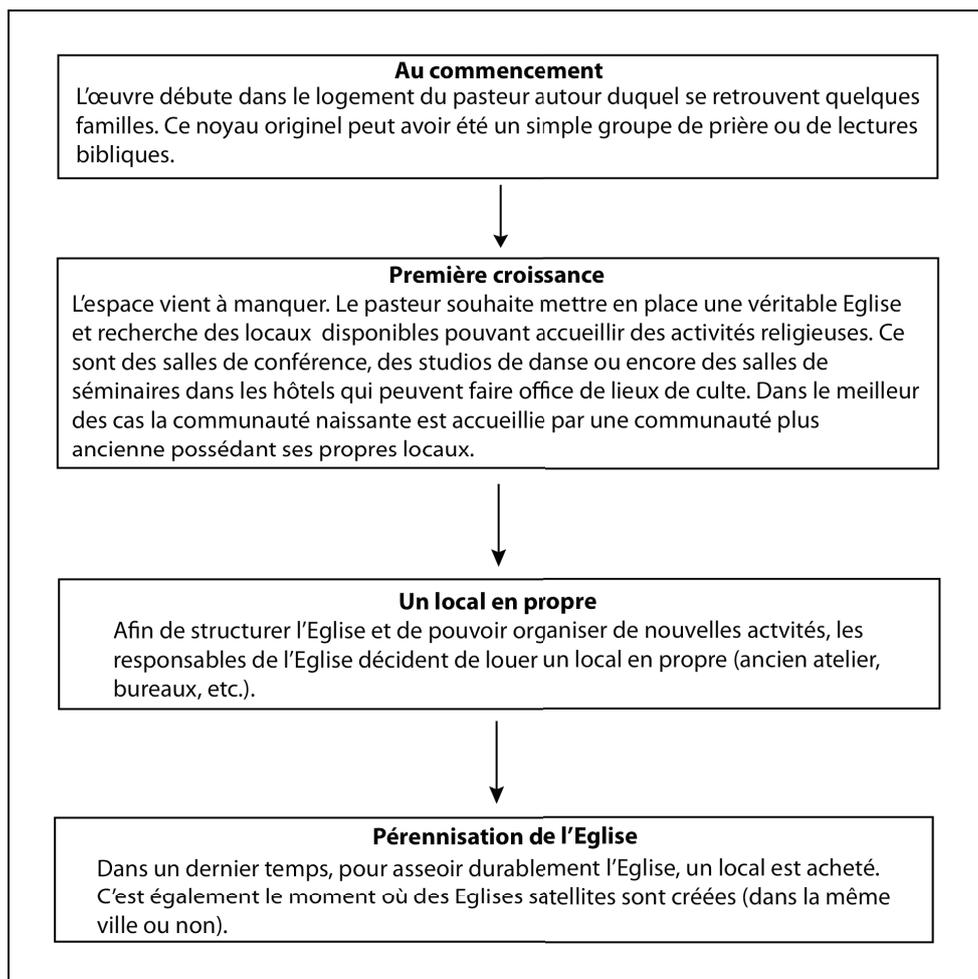


Figure 88 : Modèle de croissance des Eglises évangéliques et pentecôtistes en fonction de leurs locaux
(Source : Heidi Hoernig, 2006 ; réalisation : FD)

Comme il ne s'agit là que d'un modèle, les cas observés dans la réalité présentent des variations. Pourtant, il traduit assez fidèlement les différentes étapes que connaissent les Eglises. Par exemple, voici le récit de fondation de la *Communauté Evangélique du Buisson Ardent* :

« J'œuvrais davantage à la maison : j'enseignais aux gens la parole de Dieu et puis ils allaient prier dans leurs églises respectives. A un moment donné, Dieu m'a saisi et m'a dit de commencer l'œuvre. Au lieu de laisser partir les gens, il fallait que je les forme. Et c'est ainsi que tout a commencé, chez moi. De là, Dieu nous a ordonné de sortir et c'est de là qu'est née l'association qu'il fallait déclarer à la préfecture. Il nous fallait trouver un local, car nous ne pouvions pas continuer chez moi. Il y avait une Eglise dans la Plaine Saint-Denis qui avait un grand local et qui a proposé d'en prêter une partie. On a donc poursuivi là-bas. Et puis, voilà, on grandissait, on grandissait. Les conditions n'étaient pas stables pour nous. Nous voulions vraiment trouver quelque chose de plus stable, un endroit en propre. C'est pour cela que par la prière, Dieu nous a amené ici. A l'époque, il n'y avait pas encore beaucoup de monde dans le quartier²⁴⁰.

²⁴⁰ Entretien avec le pasteur Aaron Nkiambi Yavanga (juillet 2009).

Le parcours de cette Eglise est assez classique et illustre certaines des étapes que nous avons fait apparaître dans le modèle de croissance des Eglises. Le fait qu'une Eglise en héberge une autre est un fait récurrent : cela permet à la première d'augmenter ses ressources financières en louant ou en sous-louant une partie des locaux, et cela répond à l'urgence de la situation de la seconde. Les propos du pasteur témoignent de cette lecture religieuse des événements : c'est Dieu qui a conduit la communauté dans le local actuel. Malgré tout, le pasteur nous expliqua au cours du même entretien :

« J'allais à l'église²⁴¹ en voiture et il y avait un grand embouteillage, et je ne pouvais pas arriver au pont après la grande avenue. Et je me suis dit que j'allais prendre un raccourci. Alors je m'engage dans la rue des Blés. En puis, en entrant dans la rue, je vois les deux bâtiments²⁴² ».

A la suite de ce récit, nous avons fait remarquer au pasteur que le hasard avait bien fait les choses. Ce à quoi il me répondit qu' « il n'y a pas de hasard dans les plans de Dieu (sic)²⁴³ ».

Le modèle que nous avons proposé s'applique aussi bien au terrain parisien qu'au terrain montréalais. Malgré tout, nous pouvons souligner une nuance entre les deux contextes, liée essentiellement à la morphologie urbaine parisienne. En effet, il n'est pas rare qu'une Eglise débute dans Paris *intramuros*, et se trouve contrainte à déménager en proche banlieue, compte tenu du coût élevé du foncier parisien et de l'absence de locaux pouvant accueillir de grandes communautés. C'est précisément ce parcours qu'a effectué le *Centre Chrétien d'évangélisation Amour et Vérité* de Saint-Denis qui « a sillonné la région parisienne » :

« Au départ, en 1991, nous étions rue Chabrol près de la gare de l'Est. C'était une salle de danse qui se transformait le week-end en salle de culte. De là, nous sommes partis à Alésia : c'était une salle de bouddhistes, non, des moonistes. De là, nous sommes à nouveau partis, dans le 20^{ème} à côté du cimetière du Père Lachaise. C'était un endroit où il y avait plusieurs salles et nous avons loué une salle là-bas, jusqu'à ce que l'on se fixe du côté de la rue Cadet. Nous sommes restés 3 ans, de 1994 à 1997. Et en 1997 il y a eu une pression de la responsable, car c'était une salle de théâtre. Et de là, la responsable de l'immeuble nous a fait comprendre qu'on était un peu trop bruyants, que nous étions en plein Paris et qu'il y avait des plaintes de la part des voisins. On ne comprenait pas trop pourquoi nous faisons trop de bruit, alors que les salles étaient normalement adaptées aux activités normalement sonores. C'est ainsi que nous sommes venus dans cette salle à Saint-Denis²⁴⁴ ».

Ce récit est particulièrement saisissant : l'Eglise a connu quatre localisations différentes, en divers endroits de Paris, avant de se fixer durablement à Saint-Denis. C'est finalement la question des nuisances sonores qui a poussé la communauté à quitter Paris pour s'installer en banlieue. Sur notre terrain montréalais, nous n'avons pas observé de mouvement similaire, dans la mesure où la ville ne présente pas une telle opposition entre une ville

²⁴¹ Le local sous loué se trouvait non loin du local actuel.

²⁴² Entretien avec le pasteur Aaron Nkiambi Yavanga (juillet 2009).

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Entretien avec le pasteur Philippe N'Djoli (février 2008).

centre très dense et des communes de banlieue où prévaut une mixité habitat/activités dans des territoires aux densités plus faibles.

III. L'ESPACE : UNE CONTRAINTE LIEE AUX ACTIVITES DES EGLISES

1. De l'Eglise au Centre : vers une plurifonctionnalité de la communauté

Quand nous passons en revue les noms des communautés évangéliques et pentecôtistes étudiées, et plus largement ceux des communautés que nous avons pu croiser lors de notre travail de terrain, nous remarquons que tous n'intègrent pas le mot « Eglise ». En effet, certaines d'entre elles préfèrent le terme de « communauté » (par exemple la *Communauté Evangélique le Buisson Ardent* de Saint-Denis ou la *Communauté Charismatique de Mangembo* à Montréal) ou de « centre » (comme le *Centre Chrétien d'Evangélisation Amour et Vérité*, le *Centre du Réveil Chrétien* de Saint-Denis ou le *Centre Christ en Action* à Montréal). Ce choix des termes est loin d'être anecdotique puisque le nom donne des indications sur les orientations et les ambitions d'une Eglise. Si le terme d'« Eglise » renvoie avant tout à une fonction religieuse, le terme de « centre » ne place pas la dimension religieuse au premier plan. Le dictionnaire *Le Petit Robert* définit un centre comme « le lieu où diverses activités sont groupées ». Et de donner comme exemple : le centre nautique, le centre hospitalier, etc. Si nous appliquons cette définition aux Eglises évangéliques et pentecôtistes, cela signifie que certaines d'entre elles revendiquent dans leur nom même, le fait de mêler plusieurs activités. Dans le contexte nord-américain, plusieurs auteurs ont mis en avant le fait que les lieux de culte minoritaires se transforment peu à peu en de véritables « centres communautaires » (Ebaugh et Chafetz, 2000 ; Ley, 2008). En contexte nord-américain, « en plus de fournir un espace pour que les immigrants puissent pratiquer ensemble leur religion, les communautés issues de l'immigration mettent souvent en place de véritables centres communautaires dans lesquels les fidèles vont trouver toutes sortes de services sociaux (Ebaugh et Chafetz: 2000, 145) ». Le « centre communautaire » est alors un lieu qui, en plus des services religieux classiques, propose toute une série d'activités annexes : la célébration de fêtes profanes, des aides aux personnes (banque alimentaire, conseil juridique, etc.), ou encore des activités de loisirs (Ebaugh et Chafetz, 2000). Il faut ici souligner la spécificité du « centre communautaire », qui ne doit pas être confondu avec les autres organisations d'inspiration religieuse. En effet, la notion de « centre communautaire » insiste « sur tout un ensemble d'activités et de services non religieux qui visent avant tout, et parfois exclusivement, les membres de la communauté (Ebaugh et Chafetz, 2000 : 145) ». C'est là une différence importante avec ce que peuvent faire d'autres communautés religieuses locales qui offrent des services en direction des populations du quartier, sans

tenir compte des appartenances ethniques ou religieuses de ceux qui pourraient profiter de ces services.

En se présentant comme des « centres » et plus seulement comme des « Eglises », les communautés évangéliques et pentecôtistes mobilisent également tout un imaginaire lié aux « megachurches » américaines, pour lesquelles, l'activité religieuse constitue une activité parmi d'autres (Fath, 2008 ; Sargeant, 2000 ; Thumma, 1996). Concrètement, cela signifie qu'en dehors des activités religieuses classiques (culte, prières, enseignements bibliques...), les Eglises proposent des activités tout à fait profanes : la pratique du sport, de la musique, des projections de film, des garderies, etc. L'offre de services est telle que Kimon Sargeant n'hésite pas à présenter ces Eglises comme des « Eglises centres commerciaux (« *shopping mall churches* ») (Sargeant, 2000 : 106) ». En proposant des services et des activités profanes, l'ambition des responsables de ces « megachurches » est de « réduire le fossé entre la dimension religieuse et la vie quotidienne (Sargeant, 2000 : 107).

La comparaison avec le centre commercial ne s'arrête pas à la dimension fonctionnelle et aux services offerts, mais s'applique également aux lieux et aux espaces de l'Eglise. En effet, « de manière à vendre au mieux ses produits, un centre commercial fournit un environnement attractif, susceptible d'attirer les acheteurs. Un soin particulier est apporté, jusque dans les moindres détails, dans le but de plaire aux consommateurs (Sargeant, 2000 : 107) ». Il existe donc un lien fort entre les locaux dont disposent une Eglise et les activités qu'elle est en mesure de proposer aux fidèles. Cette manière de combiner activités religieuses et profanes en un même lieu se retrouve également dans les Eglises transnationales. Elles ont développé dans leur pays d'origine de véritables villes dans la ville. Un des cas les plus emblématiques est celui du *Redemption Camp* construit par la *Redeemed Christian Church of God*, le long de la route, entre les villes de Lagos et Idaban au Nigeria (Ukah, 2008). En plus de ces trois auditoriums, le *Redemption Camp* propose un hôtel pour accueillir les invités, un centre de conférence, un bureau de poste, une école secondaire, une station service, ou encore deux supermarchés (Ukah, 2008)... Qu'il s'agisse des *megachurches* ou du *Redemption Camp*, nous retrouvons dans les deux cas, une volonté de ne pas segmenter le religieux et les autres sphères de la vie des individus, mais bien plutôt d'établir une sorte de continuum entre ces sphères.

2. « Toucher et impacter la vie des gens²⁴⁵ »

Si les communautés rencontrées n'ont pas l'ampleur des fameuses *megachurches* américaines comme la *Willow Creek Community Church*, il reste que nombre d'entre elles

²⁴⁵ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

aspirent à ne pas être uniquement des « fournisseurs » de biens religieux, mais plus largement de répondre aux demandes concrètes de leurs fidèles. Si nous avons à l'esprit le fait que la plupart des Eglises sur lesquelles nous avons travaillé sont issues de l'immigration, le rôle qu'elles peuvent jouer auprès des personnes immigrées est non négligeable (Ley, 2008 ; Mossière, 2006). Pour autant, le rôle joué par les organisations religieuses auprès des populations immigrées et son important versant social, ne constituent pas une nouveauté. Comme la rappelle le géographe canadien David Ley : « Les Eglises en particulier ont une longue tradition de services sociaux, et constituaient des éléments déterminants dans de nombreuses sphères de la société, avant l'émergence de l'Etat Providence (Ley, 2008: 2058) ». Cette dimension sociale du religieux est tout particulièrement importante dans les espaces urbains: pensons simplement à l'implication des ordres mendiants (Dominicains et Franciscains en particulier) dans le quotidien des villes médiévales (Leroy, 2000). Plus proche de nous, la ville industrielle moderne est marquée par un certain nombre d'entreprises missionnaires mises en place par des organisations chrétiennes (Encrevé, 2003). Une de ces organisations la plus célèbre, car toujours existante aujourd'hui, est l'*Armée du Salut*, fondée dans l'Angleterre des années 1860, par William et Catherine Booth. En créant l'*Armée du Salut*, le couple Booth avait pour ambition d'atteindre en priorité les masses ouvrières déchristianisées. Le programme de l'organisation chrétienne est parfaitement résumée par la formule des « 3S » : « Soup, Soap, Salvation²⁴⁶ ».

Dans la ville contemporaine, le travail des organisations religieuses se fait en tout premier lieu en direction des populations immigrées, particulièrement fragiles. Cette fragilité n'est pas uniquement économique, mais également sociale et culturelle, de sorte que les différentes confessions religieuses sont à même de répondre à ces demandes. Un certain nombre de travaux sur les organisations religieuses issues de l'immigration récente, insiste sur le rôle social que les communautés assurent (Ebaugh et Chafetz, 2000 ; Ley, 2008 ; Mossière, 2006 ; Warner et Wittner, 1998 ; Yang et Ebaugh, 2006). Cette fonction se comprend dans la mesure où les communautés religieuses locales ont été fondées par des personnes qui ont été confrontées au processus d'immigration, de sorte qu'elles ont vécu l'expérience du déracinement et de l'intégration à la société d'accueil. Cette expérience commune, partagée à la fois par les responsables religieux et les fidèles, est déterminante et imprègne fortement les communautés²⁴⁷.

²⁴⁶ « De la soupe, du savon, et le salut ».

²⁴⁷ Cette manière d'intégrer l'expérience de l'immigration au sein de la communauté nous est clairement apparue sur le terrain au travers des prêches. Nous avons pu constater que les pasteurs font de cette question un élément central de leur discours, si bien que l'expérience migratoire devient fondamentalement une expérience religieuse. Au même titre, l'intégration à la société d'accueil se charge d'une dimension religieuse.

La nouveauté de la situation actuelle des Eglises évangéliques et pentecôtistes réside finalement dans la systématisation d'une logique de « services » répondant à un impératif religieux, à une volonté sociale d'accueil, mais également, d'une certaine manière, aux lois classiques du marché, associant une offre et une demande. Sur nos terrains parisien et montréalais, les pasteurs ont insisté sur la corrélation forte entre les activités proposées par leurs Eglises et les attentes et besoins des fidèles. Le pasteur de l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal* expliquait ainsi:

« Nous avons mis en place une banque alimentaire. Il y a des gens qui appellent pour commander et ils viennent prendre ce qu'on a. On organise aussi des cours d'informatique : on aide les vieilles dames à s'intégrer à l'informatique, à aller sur le web et tout. Donc, des choses vraiment pratiques. Tout ce qui peut aider la socialisation des gens. Les gens sont comme cela plus heureux et plus fidèles que si on leur parlait seulement de Saint Mathieu et de Saint-Pierre... C'est bien beau mais ils veulent qu'il y ait un impact dans leur vie. Quand on lit l'évangile, Jésus donnait à manger, il multipliait les pains et les poissons. Il guérissait les malades. Il agissait dans le quotidien des gens. Alors, c'est sûr qu'on ne vit pas au temps de Jésus et que les problèmes sont différents. Aujourd'hui, c'est comment aller sur le web, avoir un e-mail, aider les enfants en mathématiques, et ainsi de suite. C'est notre façon à nous d'aider les gens²⁴⁸ ».

Cet extrait d'entretien pose assez clairement les enjeux des activités non religieuses proposées par les communautés évangéliques et pentecôtistes. Pour le pasteur, il est essentiel de comprendre et de connaître les attentes de ses fidèles :

« Je vous donne un cas bien précis. Notre responsable à Gatineau était ici avant. Et quand il est venu, il était jeune étudiant à l'époque. Et puis, il y avait des jeunes dans l'Eglise, plein de jeunes enfants qui allaient à l'école primaire. Et il lui a plu de les aider en mathématiques. Il m'a alors proposé qu'on monte un cours de soutien. On a ainsi commencé à donner des cours de mathématiques. Ensuite, ce fut des cours d'anglais. Au fur et à mesure qu'un besoin se crée, si on peut le palier, on le fait gratuitement²⁴⁹ ».

Ici, la mise en place des cours de mathématiques a été rendu possible parce qu'un membre de l'Eglise a mis ses compétences au service des jeunes, et qu'il y avait des besoins de la part de ces derniers. Cette adéquation entre une offre et une demande dans les services proposés n'est pas anecdotique : les pasteurs mettent en effet un point d'honneur à valoriser les compétences de chacun.

Si nous revenons à la première citation du pasteur, nous constatons que ce dernier justifie l'action sociale de son Eglise par une référence au Nouveau testament, et plus précisément à un passage fameux dans lequel Jésus nourrit la foule après l'avoir enseignée²⁵⁰. Cela

²⁴⁸ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Dans l'évangile de Matthieu (14 : 14-21) : « Quand il sortit de la barque, il vit une grande foule, et fut ému de compassion pour elle, et il guérit les malades. Le soir étant venu, les disciples s'approchèrent de lui, et dirent: « Ce lieu est désert, et l'heure est déjà avancée; renvoie la foule, afin qu'elle aille dans les villages, pour s'acheter des vivres ». Jésus leur répondit: « Ils n'ont pas besoin de s'en aller; donnez-leur vous-mêmes à manger ». Mais ils lui dirent: « Nous n'avons ici que cinq pains et deux poissons ». Et il dit: « Apportez-les-moi ». Il fit asseoir la

signifie que, dans l'esprit du pasteur, la distinction entre ce qui relève du religieux et le reste, n'est pas pertinente. En répondant aux demandes matérielles des fidèles, l'Eglise agit en quelque sorte comme Jésus l'a fait avec la foule. Cette action sociale possède donc bien un sens religieux qui ne doit pas être oublié. La comparaison de Jésus qui nourrit la foule et de l'Eglise qui apporte un soutien matériel aux individus semble constituer un lieu commun de la rhétorique évangélique : nous l'avons retrouvée dans la bouche du pasteur de l'*Eglise Puissance de la Parole qui Délivre* :

« l'Eglise n'est pas juste une institution pour dire que Jésus va revenir. Tout le monde le sait qu'il va revenir. Il faut mettre la main à la pâte. Ce n'est pas parce qu'on est Chrétien, que l'on néglige le côté social. Jésus, a enseigné à la foule, et à un moment donné, il a donné à manger aux gens. Il fallait du pain et le pain, il faut aller le chercher dans le boulot²⁵¹ ».

Par ailleurs, le pasteur de l'*Assemblée Parole Vivante de Montréal*, place l'action de son Eglise dans la perspective d'une meilleure intégration des individus (« tout ce qui peut aider la socialisation des gens »). La communauté religieuse n'a donc pas vocation à être une micro-société fermée, dans laquelle le fidèle peut retrouver une sorte de bulle culturelle rassurante, mais elle est au contraire un tremplin permettant l'intégration de l'individu dans la société d'accueil. Les propos du pasteur de l'*Assemblée Parole Vivante de Montréal* ressemblent à ceux d'un autre pasteur montréalais, cité par l'anthropologue Géraldine Mossière :

« Je pense que l'Église est une entité spirituelle, elle est aussi une entité morale. Disons qu'elle est une entité religieuse, mais ce qui est religieux vit dans la chair; vit dans le corps. Le corps est établi dans la communauté, dans la société. Donc l'église doit répondre aussi aux besoins de l'Homme et répondre aux besoins de l'Homme c'est l'aider à s'insérer dans la communauté, connaître le mode de fonctionnement de la communauté (Mossière, 2006 : 60)».

Cette action auprès des personnes immigrées recouvre plusieurs domaines, à commencer par de l'aide juridique, indispensable pour ceux qui ne sont pas habitués aux administrations française ou canadienne. Par exemple, le *Paris Centre Chrétien* à La Courneuve possède une structure dévolue spécifiquement à l'aide sociale. Au sein de cette structure, « il y a un bureau d'aide administrative et social, le BAS, et là on aide les gens dans leur intégration, avec une personne qui est magistrate et qui s'occupe personnellement des différents cas. Elle aide les gens pour les difficultés du droit²⁵² ».

foule sur l'herbe, prit les cinq pains et les deux poissons, et, levant les yeux vers le ciel, il rendit grâce. Puis, il rompit les pains et les donna aux disciples, qui les distribuèrent à la foule. Tous mangèrent et furent rassasiés, et l'on emporta douze paniers pleins des morceaux qui restaient ».

²⁵¹ Entretien avec le pasteur Sege Brutus (décembre 2008).

²⁵² Entretien avec la pasteure Dorothee Rajiah (juin 2009).

3. Des activités entraînant des besoins en termes d'espace

Les activités décrites jusqu'ici s'inscrivent dans des espaces et des lieux particuliers : une banque alimentaire, du soutien scolaire, des cours d'alphabétisation, etc. Toutes ces activités sont possibles dans la mesure où les communautés disposent de locaux suffisants. C'est pour cette raison que les projets de déménagement sont souvent liés à des projets d'activités nouvelles qui ne peuvent pas être réalisées dans les locaux actuels. Lors de notre première visite au *Centre Chrétien d'évangélisation Amour et Vérité*, nous nous sommes entretenu avec l'un des assistants du pasteur, en charge de la recherche de nouveaux locaux. Il nous a expliqué que leur vision n'était pas d'« être seulement une Eglise, mais plus largement un centre²⁵³ », proposant de multiples activités, notamment dans le domaine social. Lorsqu'ils ont débuté les recherches pour un nouveau local, ils souhaitaient avant tout :

« Un endroit de plain-pied, une salle relativement importante qui nous permettrait de réunir tous les fidèles. Il faut donc que le lieu de culte soit suffisamment important. Et puis, comme on avait des activités annexes, à savoir les banques alimentaires, les distributions de vêtements, il fallait des endroits pour entreposer tout cela. Et puis, entre temps, il y avait l'aide aux devoirs, l'école du dimanche, etc. Toutes ces choses faisaient qu'on avait besoin d'un cadre pour développer ces activités²⁵⁴ ».

Le pasteur du *Centre du Réveil Chrétien* est allé exactement dans le même sens :

« Nous sommes à la recherche d'un local à louer. Un local plus adapté pour développer au mieux nos activités. Car il y a plein de choses qu'on ne peut pas faire ici. On a des répétitions de chorale et de danse ; on a des enseignements ; on a l'institut. On a toutes sortes d'enseignements qui concernent les couples, la jeunesse, les hommes, les femmes. Il y a tout un déploiement qu'on doit avoir pour suivre nos activités et qu'on ne peut pas faire ici. Pour nous, c'est un défi. On ne peut pas continuer. On suscite un certain intérêt et on doit développer un cadre pour poursuivre cette vision, pour la rendre plus visible pour tous²⁵⁵ ».

Nous retrouvons l'idée que la croissance de l'Eglise et le déploiement de nouvelles activités doivent se traduire par l'accès à de nouveaux locaux, répondant aux besoins de la communauté. Nous avons retrouvé une réflexion similaire dans la bouche du pasteur de *l'Assemblée Parole Vivante de Montréal* :

« On pourrait se faire délocaliser si c'est possible, si la majorité des gens est d'accord. On pourrait aller acheter un terrain à Laval et construire quelque chose, un peu plus adapté à l'Eglise. Parce qu'ici, on est venu adapter le bâtiment à nos besoins, alors que là, on construirait selon nos besoins, ce serait plus approprié²⁵⁶ ».

Il est vrai que même si l'APVM est propriétaire de ses locaux, elle commence à manquer de place. Au moment où nous avons conduit nos enquêtes dans l'Eglise, des travaux avaient

²⁵³ Entretien avec Freddy (février 2008).

²⁵⁴ Entretien avec Philippe N'Djoli (février 2008).

²⁵⁵ Entretien avec le pasteur David Goma (février 2008).

²⁵⁶ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

été réalisés dans une salle au rez-de-chaussée : cette dernière devait servir pour les activités de jeunesse et pour recevoir certains fidèles quand la salle de culte est trop pleine, avec une retransmission du prêche sur des écrans de télévision²⁵⁷.

A ce stade, il est nécessaire d'établir une distinction entre les communautés disposant d'une salle de culte et de salles annexes pour les différentes activités, et celles qui ne disposent que d'une salle principale pour le culte, et au mieux, d'une petite salle annexe qui constitue le bureau du pasteur. Dans un précédent travail (Dejean, 2007) nous avons montré, à propos d'une Eglise évangélique de la banlieue lyonnaise, comment le pasteur avait eu l'idée d'installer des panneaux mobiles à l'intérieur de la salle de culte, de manière à pouvoir facilement créer des sous espaces au sein de la salle principale. Sur nos terrains parisiens et montréalais, si nous n'avons pas retrouvé l'astuce des panneaux mobiles, nous avons néanmoins observé une plurifonctionnalité de la salle de culte, qui reçoit les réunions de jeunesse, les répétitions de chant et de musique, les cours d'alphabétisation, etc. Nous voyons ainsi que même les plus petites communautés, ne disposant que de peu de salles, elles parviennent à s'adapter et à faire de la salle de culte, une salle véritablement communautaire. La situation extrême est représentée par les Eglises qui ne possèdent pas de locaux en propre (celles qui se réunissent à Euro sites dans la Plaine-Saint-Denis, ou dans des hôtels bon marché). L'*Assemblée Chrétienne Evangélique*, une petite communauté haïtienne, est une de ces Eglises qui se réunissent le week-end à l'espace Eurosites de Saint-Denis. Elle loue une salle pouvant accueillir une petite centaine de chaises, tous les dimanches, entre 10h et 13h. Au cours d'un entretien, le pasteur nous a expliqué que l'absence de locaux n'empêchait pas l'Eglise de proposer des activités, mais celles-ci se tenaient à son domicile, directement chez les fidèles, ou alors dans une salle louée ponctuellement. Malgré tout, le pasteur reconnaissait : « avec un local, on pourrait mieux s'organiser et proposer plus facilement de nouvelles activités et de nouveaux services²⁵⁸ ». D'autres pasteurs de petites communautés vont dans le même sens. Voici l'exemple de l'*Eglise évangélique pentecôtiste FOI & VIE mission mondiale*²⁵⁹, Eglise africaine située à la Plaine Saint-Denis, à la limite entre Saint-Denis et Aubervilliers. Le culte du dimanche réunit selon les dires du pasteur, « une quarantaine de personnes. Si tout le monde vient, on peut

²⁵⁷ Cette manière d'utiliser des pièces annexes comme salle de culte d'appoint, équipées d'écrans de télévision qui retransmettent en temps réel le culte, capté par des caméras, a été observée à plusieurs reprises. Par exemple à l'*Eglise Philadelphie* à Montréal (une Eglise haïtienne dans l'arrondissement de Saint-Léonard) : la salle de culte étant trop petite, de multiples pièces annexes, contiguës à la salle de culte, sont équipées d'écrans de télévision et de chaises pour accueillir les fidèles. A l'Eglise *Charisma* de Saint-Denis, le printemps venu, les portes extérieures donnant sur la salle de culte, sont ouvertes, des chaises et un grand écran sont installés dehors, afin que les fidèles n'ayant pas trouvé de place à l'intérieur, puissent tout de même suivre le culte à l'extérieur.

²⁵⁸ Entretien avec le pasteur Freddy (janvier 2009).

²⁵⁹ Nous respectons la typographie du nom de l'Eglise telle qu'il est donné sur son blog : <http://foietvie.skyrock.com/>.

atteindre les 70-90²⁶⁰ ». Lorsque nous avons rencontré le pasteur, l'Eglise louait des locaux dans un immeuble vétuste de la Plaine. A la question de savoir si le local convenait, le pasteur nous a répondu : « Non, on veut aller plus loin que cela. On cherche quelque chose de plus grand et dans lequel on sera plus à l'aise. Mais on essaie de faire le mieux possible. Pour l'instant ça va, mais on est en train de chercher quelque chose de plus grand (...) Nos critères n'en sont pas vraiment. On veut avoir des salles correctes avec le plus de confort possible. Et surtout être plus à l'aise pour faire nos réunions. Je ne dis pas qu'on n'est pas à l'aise, mais on veut quelque chose de mieux²⁶¹ ». Ces propos montrent une fois encore que les responsables des communautés établissent un lien fort entre la croissance de l'Eglise, de ses activités, et des locaux dont elle dispose.

4. Toucher des individus ou toucher un territoire ?

Tout ce qui précède invite à se demander si, finalement, les Eglises évangéliques touchent par leurs activités, non pas des territoires, mais des individus. Cette question est importante car elle commande pour partie les relations que les communautés entretiennent avec les espaces dans lesquels elles sont insérées. Si l'insertion spatiale d'une communauté par le biais du lieu de culte est importante, son insertion sociale l'est également.

Que faut-il entendre par l'expression d'« insertion sociale »? Il ne s'agit pas tant d'une situation donnée, que d'un processus plus ou moins long, par lequel un groupe religieux, possédant un ancrage géographique, s'efforce de créer des liens avec le quartier. Ce processus correspond à une entreprise d'enracinement de l'institution religieuse dans un quartier, au point que sa présence en constitue un élément du fonctionnement ordinaire. Historiquement, nous avons déjà rappelé les liens étroits existants entre une communauté religieuse et l'espace dans lequel elle est implantée, au point que le Christianisme s'est spatialement construit autour du couple formé par une institution localisée (la paroisse marquant la présence locale de l'Eglise catholique) et un territoire, dans lequel s'inscrit l'action de la communauté. C'est tout particulièrement par le biais du travail social effectué localement que les institutions religieuses favorisent ce processus d'enracinement.

Aujourd'hui, si l'action des communautés religieuses locales ne se fondent plus véritablement sur la base de l'appartenance territoriale, mais davantage sur celle d'une « affinité » (Hervieu-Léger, 1999), il ne reste pas moins vrai que les institutions religieuses continuent à mettre l'accent sur des groupes locaux enracinés dans des quartiers. Sur les terrains parisien et montréalais, certaines organisations ou associations chrétiennes insistent tout particulièrement sur la compréhension des espaces dans lesquels ils souhaitent

²⁶⁰ Entretien avec le pasteur Bwita Phedord (juin 2009).

²⁶¹ Ibid.

s'implanter, de manière à ce que leur action réponde aux attentes des habitants du quartier. En France, l'association évangélique *France Mission*, mène un double travail : création d'assemblées locales dans les territoires non couverts par les Eglises, et une réflexion sur les stratégies d'implantation à mettre en œuvre. Comme l'explique Daniel Liechti, un des responsables de *France Mission* :

« Dans les années 1950 c'était surtout un mouvement de soutien d'évangélistes qui étaient d'ailleurs plus ou moins indépendants dans leur organisation. Et c'est surtout à partir des années 1980 que c'est devenu une démarche stratégique : il faut, à partir des lieux où l'on travaille déjà, créer de nouvelles églises et on parle d'ailleurs d'églises filles. Il faut planter de nouvelles églises à partir de ce qui existe²⁶² ».

Cette approche « stratégique » signifie que l'implantation d'une église locale ne se fait pas au hasard, mais répond à un protocole, résumé par *France Mission* en quatre étapes : « Eglise naissante, Eglise en formation, Eglise en structuration, Eglise majeure ». Dans la troisième étape, nous trouvons comme recommandation : « Implication de l'Église dans la vie de la cité ». S'il n'est pas précisé ce qui est mis sous ce terme d'« implication », cela témoigne bien d'une volonté d'enraciner localement la nouvelle église. Une réflexion similaire sur l'inscription locale de l'église existe au Québec. L'implantation d'une nouvelle communauté est précédée d'une véritable étude de marché, devant permettre de définir les besoins spécifiques des populations du quartier dans lequel la nouvelle église sera installée. Par exemple, les *Assemblées de Pentecôtes du Canada* proposent un *Manuel pratique sur l'implantation d'une église*. Les titres de certains chapitres explicitent clairement la perspective: « Etre Fermier : la stratégie et le processus d'implantation d'église au sein du district du Québec » (chapitre 3), ou encore « Sonder le terrain : l'étude de faisabilité » (chapitre 4). Dans la même veine, l'association *Direction Chrétienne*, dont la spécialité est précisément l'implantation d'œuvres nouvelles en contexte urbain, propose aux futurs créateurs d'églises, de procéder à un exercice d'« exégèse urbaine ». Cette méthode, élaborée par le théologien américain Ray Bakke (Bakke, 1994), consiste à mener à une analyse multisectorielle²⁶³ de la ville et du quartier dans laquelle une nouvelle église doit être implantée. Cette étape préparatoire doit permettre d'évaluer précisément les besoins et les demandes du quartier : le travail social d'une église ne sera pas le même selon qu'il s'agit d'un quartier d'immigration ou d'une banlieue résidentielle plutôt aisée. Ces quelques exemples témoignent d'une volonté de faire coïncider l'action de l'église locale et les besoins des populations du quartier.

²⁶² Entretien avec Daniel Liechti (octobre 2007).

²⁶³ Celle-ci intègre des aspects quantitatifs (population, dynamiques démographiques, revenus des ménages, etc.) et qualitatifs (structures de l'emploi, forme du bâti, besoins sociaux spécifiques, etc.).

France Mission, les *Assemblées de Pentecôtes du Québec* ou de *Direction Chrétienne*, il s'agit dans les trois cas d'organisations bien structurées, ancrées de longue date dans leurs espaces respectifs. En revanche, les Eglises sur lesquelles nous avons travaillé demeurent peu organisées, et malgré les efforts pour faire émerger des organisations de référence, ce sont des entreprises religieuses nées d'initiatives individuelles. Les enseignements du terrain conduisent à distinguer des principaux éléments expliquant le difficile enracinement de ces communautés :

- les espaces dans lesquels les églises sont implantées, et ce, tout particulièrement en France, où les localisations dans des zones d'activités et des zones industrielles rompent avec une tradition ancienne d'implantation des églises au milieu des espaces de vie, et donc, dans des quartiers résidentiels.

- les parcours résidentiels des « communautés itinérantes ». L'enracinement dans un quartier exige une certaine stabilité spatiale, problématique quand la communauté doit sans cesse déménager.

- le caractère ethnique des Eglises. En effet, elles ne polarisent pas sur la base de territoires mais selon des logiques d'affinités. Cette situation n'est pas propre aux communautés évangéliques et pentecôtistes, mais touche plus largement les groupes religieux issus de l'immigration. Certains auteurs rappellent ainsi que les communautés issues de l'immigration se caractérisent par la mise en place de services et d'activités qui s'adressent essentiellement ou exclusivement à leurs membres (Ebaugh et Chafetz, 2000).

Tout ceci conduit, *in fine*, à la mise en place d'une communauté que nous pourrions qualifier de « hors-sol », dans la mesure où les services et les activités proposés ne sont pas affectés par la composition socio-démographique du quartier. Cela ne signifie pas que les Eglises n'entreprennent pas un travail pour toucher les riverains, mais simplement que ce travail est rendu difficile par la nature de la communauté. L'*Assemblée Parole Vivante de Montréal* avait réfléchi au moyen de toucher les voisins du lieu de culte. Quand nous avons interrogé le pasteur sur l'existence d'activités en lien avec les habitants du quartier, ce dernier nous a répondu :

« On a fait une tentative... on avait commencé un café chrétien. On offrait des beignes et tout. Mais ce n'était pas tellement... il n'y a pas eu un certain engouement. On a vu que ce n'était pas utile. Alors on l'a transféré à l'*Assemblée de la Bonne Nouvelle*. Là-bas, cela continue car le quartier est un peu plus pauvre, et donc, les besoins plus présents. Les quelques personnes qui venaient se sont retrouvées là-bas. Il y avait moins de demande dans notre quartier. On s'est dit : laissons l'activité, là où c'est le plus utile²⁶⁴ ».

²⁶⁴ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

Cet exemple montre l'inadéquation entre les activités qu'un groupe religieux propose, et la demande dans le quartier. Il témoigne également de l'effort d'une communauté, réunissant essentiellement des personnes d'origine africaine, de rompre avec le caractère ethnique, pour s'ouvrir à tous les habitants du quartier. *L'Assemblée Parole Vivante de Montréal* est finalement un exemple d'une tentative de passage d'une logique affinitaire à une logique davantage territoriale.

CONCLUSION DU CHAPITRE

Ce chapitre a commencé par analyser les facteurs internes aux communautés permettant de rendre compte de leurs localisations dans les espaces urbains montréalais et parisiens. Nous avons montré que la situation périphérique des lieux de culte, plus aisément constatable sur le terrain français que québécois, ne répondait pas tant à une marginalisation sociale de ces communautés qu'à la capacité de s'adapter au contexte urbain et à en tirer parti, en fonction de leurs propres besoins. Les quartiers d'activités constituent finalement les espaces les plus propices à certaines formes et expressions religieuses en fournissant un certain nombre d'avantages comparatifs mis à profit par les Eglises (places de parking, accessibilité, surfaces disponibles...).

Dans un second temps, nous avons mis en regard les locaux et les activités proposées par les Eglises, montrant que les premiers déterminent en partie les seconds. Nos deux terrains de recherche étant largement constitués de communautés issues de l'immigration récente, nous avons vu que l'expérience spécifique qu'est l'immigration s'accompagne du même coup de la mise en place d'activités spécifiques. Tout se passe comme si, ceux qui avaient vécu l'expérience de l'immigration, souhaitaient, à travers ces différents services, faciliter l'intégration des nouveaux arrivants. Comme nous l'avons vu, il existe des liens forts entre les activités mises en place par une Eglise et les espaces dont elle dispose pour toutes les mener à bien. S'il ne s'agit pas de tomber dans une forme de déterminisme spatial, il est nécessaire de rappeler que les actions d'une communauté religieuse sont inscrites dans les formes spatiales qu'elle produit.

L'analyse des activités, religieuses ou non, proposées par les Eglises, de même que la compréhension des logiques de localisations des lieux de culte, nous ont conduit à faire l'hypothèse d'une forme de rupture de certaines communautés dans les liens qu'elles entretiennent avec les espaces urbains environnants. Si le soutien social aux populations par les communautés religieuses (banque alimentaire, banque de vêtements, alphabétisation...) s'inscrit dans une tradition ancienne, ce type d'actions menées par les communautés évangéliques et pentecôtistes introduit une nouveauté reposant davantage sur la difficulté

paradoxe à entrer dans un véritable processus d' « enracinement » local. Cette difficulté à faire de l'Eglise un élément structurant de la vie locale ne provient pas seulement de la nature des services et des personnes concernées, mais renvoie également, et surtout, à la dispersion des fidèles dans les espaces urbains, dont il sera largement question dans le dernier chapitre.

CHAPITRE 7 : LA REGULATION PUBLIQUE DES LIEUX DE CULTE EVANGELIQUES ET PENTECOTISTES

S'il est nécessaire de tenir compte du fonctionnement interne des communautés, de leur histoire, de leurs projets, et de leurs aspirations, pour comprendre la manière dont elles sont organisées dans l'espace, il est également important de faire intervenir un facteur extérieur pour comprendre comment elles se situent dans la ville. A ce titre, la législation nationale et les règlementations locales sont déterminantes. Ce chapitre entend montrer comment la présence évangélique et pentecôtiste dans les espaces urbains parisiens et montréalais est fortement dépendante de l'attitude des pouvoirs publics, des législations en vigueur, et surtout, que la question de l'urbanisme constitue un enjeu pivot autour duquel s'articulent de nombreuses problématiques.

En retour, nous montrons que cette présence religieuse introduit des situations inédites que les pouvoirs publics s'efforcent de comprendre et de réguler. Nous commencerons par rappeler le cadre législatif concernant les cultes (aussi bien en France qu'au Québec), pour voir ensuite comment les situations de conflits ou de crises larvées constituent un moteur pour la régulation. Enfin, nous nous intéressons aux différentes stratégies élaborées par les Eglises pour vivre au mieux les relations avec les autorités municipales.

I. UNE GESTION INEGALE DES LIEUX DE CULTE PAR LES POUVOIRS PUBLICS : DES PRINCIPES THEORIQUES A L'INTEGRATION DE LA PLURALITE RELIGIEUSE

1. Des principes généraux

En France, des principes issus de la tradition laïque

Il est difficile de traiter des modes de gestion des lieux de culte par les communes sans renvoyer à la loi du 2 décembre 1905, véritable socle de la laïcité française. Ainsi, « le droit positif tient pour l'essentiel, aujourd'hui encore, dans le dispositif qu'avait mis en place la loi

de 1905 (Prélot, 2007 : 97) ». Cette dernière s'ouvre par un article fameux : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ». Le titre III de la loi concerne spécifiquement les lieux de culte²⁶⁵. L'immense majorité des édifices cultuels sont ainsi attribués aux communes, aux départements et à l'Etat (article 12²⁶⁶). Il n'est pas utile de développer ici tout ce qui concerne les édifices cultuels construits avant 1905, étant donné que les lieux de culte étudiés relèvent tous de la seconde grande catégorie : les « lieux de culte privés ». Entrent dans cette catégorie « les édifices qui appartenaient avant la séparation aux établissements publics du culte, et qui ont été dévolus aux associations cultuelles, ainsi que ceux qui ont été aménagés depuis 1905 (Messner *et al.*, 2003 : 918) ».

En revanche, la loi de 1905 se désintéresse complètement des édifices cultuels qui pourront être construits ultérieurement, les fameux « clochers du futur²⁶⁷ » :

« En supprimant le budget des cultes, elle interdit formellement aux collectivités publiques de financer la construction d'édifices cultuels nouveaux. Elle leur interdit également d'affecter à l'exercice du culte les biens du domaine public dont elles sont propriétaires, ou encore de les mettre gratuitement à la disposition d'une association constituée pour l'exercice d'un culte (Messner *et al.*, 2003 : 919) ».

Cela signifie concrètement que les lieux de culte relèvent du droit commun et sont à la charge exclusive des associations cultuelles, dont la création est aussi une œuvre de la loi du 2 décembre 1905 (Titre IV : « Des associations pour l'exercice du culte »). Concernant plus directement l'échelon communal, les lieux de culte doivent se plier au code de l'urbanisme en vigueur et respecter les exigences attendues de la part des « établissements recevant du public²⁶⁸ (ERP) ». Malgré tout :

« La prégnance du principe de laïcité, ne peut conduire à écarter ou à sous-employer les possibilités juridiques offertes aux collectivités territoriales de participer, d'une certaine façon, à des opérations de construction de centres culturels d'inspiration ou d'appartenance religieuse (Delsol *et al.*, 2005 : 250) ».

²⁶⁵ Pour information : « Titre I : Principes » et « Titre II : Attribution des biens, pensions ».

²⁶⁶ Nous lisons : « Les édifices qui ont été mis à la disposition de la nation et qui, en vertu de la loi du 18 germinal an X, servent à l'exercice public des cultes ou au logement de leurs ministres (cathédrales, églises, chapelles, temples, synagogues, archevêchés, évêchés, presbytères, séminaires), ainsi que leurs dépendances immobilières et les objets mobiliers qui les garnissaient au moment où lesdits édifices ont été remis aux cultes, sont et demeurent propriétés de l'Etat, des départements, des communes et des établissements publics de coopération intercommunale ayant pris la compétence en matière d'édifices des cultes ».

²⁶⁷ L'expression est du juriste Jean Rivero, mais nous n'avons pas réussi à retrouver dans quel texte il l'avait employée.

²⁶⁸ Ces derniers sont définis au chapitre III relatif à la « Protection contre les risques d'incendie et de panique dans les immeubles recevant du public » du *Code de la construction et de l'habitation*. Les ERP sont définis par « type » : les établissements de culte sont un « type » parmi d'autres. Les exigences en termes de sécurité varient en fonction du nombre de personnes pouvant être théoriquement accueillies.

Au Québec : une régulation à l'échelon local

Une différence de taille existe entre les systèmes français et québécois : le système québécois, en effet, ne possède pas de législation portant spécifiquement sur les édifices culturels. « Ceux-ci sont la propriété des confessions religieuses et leur construction ainsi que leur entretien sont à la charge des fidèles (Koussens, 2010 : 144) ». La réglementation concernant la présence des lieux de culte dans les espaces urbains repose sur des dispositions prises par les autorités municipales, même si celles-là s'inscrivent dans un cadre législatif issu des lois provinciales (Gagnon et Germain, 2002), et plus particulièrement de la *Loi sur l'aménagement et l'urbanisme*²⁶⁹. Par ailleurs, « les municipalités peuvent se doter d'outils pour déterminer combien de lieux de culte pourront s'établir sur leur territoire, où et comment (Gagnon et Germain, 2002 : 152) ». Cette pratique est connue sous le nom de « contingentement » dont toutes les municipalités n'usent pas. Sur notre terrain, c'est par exemple le cas de l'arrondissement de Villeray. Cette absence de contingentement explique que nous puissions observer plusieurs lieux de culte évangéliques alignés sur un même trottoir. Par exemple, dans le nord de Villeray, rue Charland trois églises se suivent, tandis qu'une quatrième leur fait face (voir au chapitre 4).

D'une manière générale la question de l'urbanisme est appréhendée à l'échelon de la ville de Montréal dont le découpage administratif a connu plusieurs mutations dans un laps de temps relativement court : le 1^{er} janvier 2002, l'ensemble des municipalités situées sur l'île de Montréal et plusieurs îles périphériques ont été fusionnées par une loi du gouvernement du Québec, donnant ainsi naissance à la nouvelle ville de Montréal. A la suite de l'élection d'un gouvernement libéral à l'échelle provinciale, un référendum sur les « défusions » a été organisé en 2004, et 15 municipalités sont devenues des entités autonomes à la date du 1^{er} janvier 2006. La ville de Montréal a, quant à elle, été découpée en 19 arrondissements. Bien que les municipalités opèrent dans le cadre de la loi provinciale sur l'aménagement et l'urbanisme, ce sont elles qui définissent les règlements de zonage et les « plans d'implantation et d'intégration architecturale » (Polo, 2002). A l'échelle de l'agglomération montréalaise, l'urbanisme est à la charge de la ville de Montréal en tant qu'entité administrative et au sein des différents arrondissements : il existe ainsi un document général, le « Plan d'urbanisme²⁷⁰ », voté en novembre 2004, qui présente les grandes orientations urbanistiques pour la ville. Il revient ensuite aux différents arrondissements de proposer les orientations et les objectifs de portée locale spécifiques.

²⁶⁹ La dernière version de la loi, mise à jour au 1^{er} juin 2010, est disponible en ligne : http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/A_19_1/A19_1.html

²⁷⁰ « Qu'est-ce que le Plan d'urbanisme? Il s'agit du document de référence en matière d'aménagement du territoire de Montréal. Adopté par le conseil municipal le 23 novembre 2004, le règlement 04-047 révisant le Plan d'urbanisme de la Ville de Montréal est en vigueur depuis le 10 décembre 2004 sur le site : <http://ville.montreal.qc.ca>, consulté le 23 mars 2010 ».

Dans l'espace montréalais, la répartition des lieux de culte, à l'image de toute autre activité, répond aux exigences du « zonage », qui constitue « le principal instrument réglementaire de mise en œuvre du Plan d'urbanisme. Il détermine la vocation des différentes zones du territoire afin d'y contrôler l'usage des terrains et des bâtiments ainsi que l'implantation, la forme et l'apparence des constructions (Ville de Montréal, 2004 : 195) ». Le zonage est découpé selon 27 « catégories d'usage », elles-mêmes réparties en 4 grandes familles : « Habitation », « Commerce », « Industrie », et « Equipement collectifs et institutionnels ». Il faut distinguer les « catégories d'usage » des « catégories d'affectation du sol » : les premières concernent des activités tandis que les secondes concernent des espaces. Il existe neuf « catégories d'affectation du sol » ou « secteurs²⁷¹ », dont un, intitulé « Couvent, monastère ou lieu de culte²⁷² ».

La question des lieux de culte doit être replacée dans ce double système de catégories (activités et espaces). Les lieux de culte se répartissent actuellement selon deux grandes catégories :

- La première, le lieu de culte comme « catégorie d'usage », tient compte d'un paysage religieux historique et stabilisé, essentiellement catholique.
- La seconde, que nous présentons un peu plus loin, traduit un effort d'adaptation aux mutations rapides du paysage religieux, en partie le fait de l'arrivée de populations issues de l'immigration.

Il existe dans la famille « Equipement collectifs et institutionnels » une catégorie E.5(1) désignant les équipements culturels. Nous lisons ainsi dans le chapitre VI (« Famille équipements collectifs et institutionnels ») du Plan d'urbanisme de l'arrondissement de Rosemont, aux articles 308 et 309 :

« Les catégories E.5(1), E.5(2), et E.5(3) regroupent les équipements relatifs au culte ainsi que les établissements dont la vocation est d'offrir des services de santé et d'hébergement (308). La catégorie E.5(1) comprend l'usage spécifique suivant : 1. Etablissement culturel, tels lieu de culte et couvent (309) (Arrondissement de Villeray, 2001 : 66) ».

Anne-Lise Polo met en avant les limites de cette « catégorie d'usage » quand elle précise que « dans le cadre de la révision du plan d'urbanisme, la Ville a créé une catégorie spécifique pour les lieux de culte. Mais celle-ci concerne essentiellement les édifices existants appartenant au patrimoine et a pour visée de protéger les édifices religieux (Polo, 2002 : 67) ». En effet, le tableau des « catégories d'affectation du sol » du Plan d'urbanisme

²⁷¹ « Secteur résidentiel », « secteur mixte », « secteur d'emplois », « secteur rural », « grand équipement institutionnel », « couvent monastère ou lieu de culte », « grand espace vert ou parc riverain », « grande entreprise de transport », « infrastructure publique ».

²⁷² Les composantes en sont : « immeubles voués aux activités des communautés religieuses comportant des lieux de résidence, lieux de culte, équipements collectifs ou institutionnels, commerces et logements complémentaires ».

de la ville de Montréal propose la note suivante à la catégorie « couvent, monastère ou lieu de culte » : « Même s'ils ne sont pas identifiés par une aire d'affectation à la carte 3.1., sont visés par cette catégorie d'affectation les lieux de culte compris dans les listes de bâtiments d'intérêt patrimonial et architectural de la partie II (Mairie de Montréal, 2004) ». La « partie II » en question correspond aux documents relatifs à chaque arrondissement. Pour chacun d'entre eux, une liste du « patrimoine bâti » est proposée. Si nous nous reportons à la liste des « lieux de culte » relevant du « patrimoine bâti » de l'arrondissement de Rosemont par exemple, nous constatons qu'il s'agit essentiellement des lieux de culte catholiques, protestants historiques ou de groupes culturels anciennement installés. Et quand il est fait mention de communautés évangéliques ou pentecôtistes, c'est uniquement parce que ces dernières se sont installées dans des locaux ayant accueilli dans un premier temps une communauté religieuse. Il est par exemple fait mention du *Centre Evangélique Eglise du Nazaréen* : cette communauté haïtienne est installée dans un bâtiment édifié en 1914, et qui appartenait alors à l'*Eglise Unie*.

Il apparaît finalement que cette catégorie E.5(1) ne tient compte que des lieux de culte qui « affichent clairement leur fonction religieuse²⁷³ ». C'est précisément ce que met en avant un agent de l'urbanisme, cité par Anne-Lise Polo:

« La situation de la réglementation, pendant de nombreuses années et dans un certain nombre de quartiers de la ville, était telle que l'activité « lieu de culte » était essentiellement réservée aux endroits où il y avait des églises catholiques, où il y avait des bâtiments. Et quand la réglementation a été faite, elle a essentiellement confirmé les lieux de culte existants (Polo, 2002 : 67) ».

2. La nécessité de s'adapter au nouveau paysage religieux

En France, relative obsolescence de la loi de 1905 et efforts d'adaptation des communes

Les efforts d'adaptation au nouveau paysage religieux ont récemment trouvé un cadre d'expression original à l'échelon communal. En contexte français, si la laïcité, au plan théorique, se joue essentiellement à l'échelon national, c'est avant tout au niveau local que s'exerce sa mise en pratique, du fait notamment des multiples négociations et ajustements auxquels doivent faire face les autorités municipales. Comme le souligne le sociologue Franck Frégosi, spécialiste des relations des communautés musulmanes avec les autorités municipales :

²⁷³ Entretien à la mairie d'arrondissement de Villeray avec un fonctionnaire du service de l'urbanisme (mars 2010).

« Cette primauté des enjeux locaux de régulation se vérifie notamment à propos des questions aussi élémentaires que la gestion et les implantations des lieux de culte, les regroupements occasionnels ou réguliers du type pèlerinage, les questions liées aux inhumations ou celles touchant au respect des interdits alimentaires dans les restaurants scolaires. Ces questions sont toutes du ressort direct des communes (Frégosi, 2004 : 17) ».

Le sociologue rappelle ainsi que la laïcité au quotidien s'exerce avant tout au niveau communal et qu'il incombe aux municipalités d'assurer une forme de régulation des expressions religieuses sur leur territoire. L'enracinement en France de nouvelles formes de pratiques religieuses, en particulier l'Islam, a clairement fait apparaître le rôle stratégique des municipalités dans le processus de régulation des expressions religieuses, en particulier quand il s'agissait de la construction de mosquées et de salles de prière. La littérature portant plus spécifiquement sur les relations entre les communautés musulmanes locales et les pouvoirs publics tend ainsi à montrer, comment le caractère inédit de ces dernières dans les villes françaises avait permis l'émergence de réflexions nouvelles et des innovations en matière de gestion du fait religieux (Césari, 2001 et 2005 ; de Galembert, 2003 ; Duthu, 2008 ; Frégosi, 2004). Dans une analyse comparée de la gestion publique de l'Islam en France et en Allemagne, Claire de Galembert souligne que c'est :

« dans le cadre territorial des villes et des quartiers que se nouent *in concreto* les toutes premières interactions entre musulmans et acteurs publics, et que se négocient les conditions et les modalités de présence de l'islam dans les sociétés européennes (...) Le cadre local, et en particulier communal, est en conséquence l'arène où se jouent, sinon toutes, du moins de nombreuses négociations et transactions initiales entre autorités publiques et acteurs (individus, groupes, associations) porteurs de demandes d'islam (lieux de culte, cimetières, viande halal, cours de religion). **Le local est ainsi le lieu par excellence d'invention de l'action publique relative à l'islam**²⁷⁴. En l'absence d'une définition claire des enjeux du problème, l'action publique ne peut s'en remettre à des procédures routinières d'action (de Galembert, 2003 : 69) ».

La loi de 1905 s'inscrivait dans un contexte religieux particulier, marqué par la prépondérance de l'Eglise catholique. Aujourd'hui, le paysage culturel français s'est profondément modifié et de nouvelles confessions ont investi la scène religieuse (Cholvy, 2004). Ces mutations ont conduit à faire remarquer l'inadaptation du cadre juridique au regard des réalités contemporaines, notamment en ce qui concerne la construction de nouveaux lieux de culte. Dans un rapport daté de 2000, le Haut Conseil à l'Intégration soulignait le différentiel de traitement de fait des communautés musulmanes et des cultes historiques :

« En premier lieu, la relégation de la pratique de l'Islam dans des locaux, désaffectés de leur précédente activité, parfois trop étroits et peu ou mal aménagés, alors que les religions plus anciennement installées sont pratiquées dans des conditions matérielles visiblement plus favorables, pose un problème

²⁷⁴ Souligné par nous.

de principe, qui est celui de la **situation différente des religions dans l'accès au culte**²⁷⁵ (Haut Conseil à l'intégration, 2000 : 35) ».

Quelques années plus tard, le « rapport Machelon²⁷⁶ » allait dans le même sens :

« Mais que penser cependant du principe selon lequel la « République respecte toutes les croyances » dès lors que les fidèles des deux confessions en expansion récente sur l'ensemble du territoire, l'Islam et le Christianisme évangélique, rencontrent de réelles difficultés pour pratiquer leur culte (Machelon, 2006 : 11).

A notre connaissance, le « rapport Machelon » fut l'un des premiers textes issu d'une commission officielle, dans lequel le regard ne portait pas uniquement sur l'Islam, mais prêtait attention à d'autres formes d'expressions religieuses, en particulier les évangéliques et les pentecôtistes. Cette réorientation nous semble particulièrement importante dans la mesure où elle rappelle que d'autres cultes, hormis l'Islam, sont demandeurs de lieux pour leurs propres pratiques religieuses.

Le débat sur le traitement, de fait inégalitaire, entre les différents groupes religieux sur le territoire français, se cristallise sur les édifices cultuels. Les auteurs en droit des religions avancent deux principaux arguments en faveur d'un soutien public pour la construction de tels lieux :

« Le premier consiste à affirmer que le libre exercice des cultes, que la République s'est engagée à garantir, ne peut-être effectivement garanti qu'à la condition qu'existent des lieux de culte en nombre suffisant (...) Le second argument qui a pu être invoqué en faveur du soutien public à la construction de lieux de culte tient dans l'idée d'égalité et dans celle, corollaire, de non discrimination (Messner et al., 2003 : 920) ».

Il existe dans les faits des dispositifs juridiques permettant, en quelque sorte, de composer avec la rigidité de la loi de 1905, tous les deux étant largement utilisés au profit des communautés musulmanes, mais pas exclusivement :

- faire du lieu cultuel, un élément intégré à un centre culturel. Ceci conduit parfois à estomper la dimension proprement religieuse d'un projet au profit de sa dimension culturelle, seule prise en considération par les pouvoirs publics²⁷⁷.

- Le recours aux baux emphytéotiques. Si ce dispositif permet actuellement de construire des lieux de culte musulmans²⁷⁸, il devait permettre au départ de construire des églises catholiques dans les banlieues des grandes villes.

²⁷⁵ Souligné par les auteurs du rapport.

²⁷⁶ Le titre officiel de ce rapport est : *Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics*. L'expression « rapport Machelon » vient du nom de son rapporteur, le juriste Jean-Pierre Machelon.

²⁷⁷ Nous disposons d'un très bel exemple musulman récent : le projet, dans le 18^{ème} arrondissement de Paris d'un « Institut des Cultures d'Islam », en partie financé par la mairie de Paris. Autre exemple emblématique : le soutien du ministère de la Culture à la construction de la cathédrale d'Evry par le biais d'un musée d'art sacré (de Galembert, 1999).

« Dans les années 30, au terme de négociations menées entre le Cardinal Verdier, archevêque de Paris, et Léon Blum, président du Conseil, un mécanisme d'aide à la construction fut mis en place, sous la dénomination des « Chantiers du Cardinal ». Pour favoriser l'implantation de nouveaux édifices les collectivités locales ont, en application de ce montage, la possibilité de louer aux associations cultuelles un bail emphytéotique d'une durée aussi longue que le permet la loi (99 ans), et pour le plus faible des montants (Messner *et al.*, 2003 : 923) ».

Au Québec, repenser la place des cultes minoritaires dans les espaces urbains

Nous avons précédemment présenté la première catégorie dans laquelle les lieux de culte pouvaient être regroupés, à savoir le lieu de culte comme « catégorie d'usage ». Celle-ci se révèle ne plus être en adéquation avec les réalités religieuses montréalaises, marquées par l'émergence de communautés religieuses issues de l'immigration, qu'il s'agisse de Musulmans, de Sikhs ou de communautés évangéliques et pentecôtistes. « En 1994, lors de l'entrée en vigueur du Règlement d'urbanisme, les lieux de culte étaient autorisés de plein droit uniquement dans cette catégorie E.5(1) (Arteau, 2000 : 12) ». Dans une logique d'assouplissement des normes d'établissement des lieux de culte, le conseil municipal amendait en juillet 1998 « le Règlement d'urbanisme dans l'objectif d'accroître les possibilités pour un lieu de culte de s'implanter de plein droit dans les secteurs de la famille commerce de moyenne (C.4) et de forte intensité (C.5) (Arteau, 2000 : 12) ». En 2000, le Service de développement économique et urbain publiait un dossier dont l'objectif était de proposer des *Orientations en matière d'encadrement urbanistique des lieux de culte à Montréal* (Arteau, 2000). Ce document est très riche, notamment parce qu'il témoigne de la prise de conscience d'un décalage entre l'offre d'espaces, notamment des églises catholiques ou protestantes non occupées, et les demandes de la part des communautés. Les auteurs font ainsi remarquer qu'une

« église catholique ayant une capacité d'accueil de 1 500 à 2 000 personnes serait une charge trop lourde à assumer pour une petite communauté de 100 à 150 personnes. Ces petites communautés chercheront à louer ou acheter des locaux qui répondent à leur besoin du moment. Souvent, elles trouveront ces espaces dans des secteurs où cette activité n'est pas autorisée de plein droit, notamment dans des secteurs résidentiels, de commerces ou d'industries (Arteau, 2000 : 2) ».

Ces propos reçurent largement la confirmation de l'épreuve du terrain où les pasteurs ont fait remarquer à plusieurs reprises que les lieux de culte anciennement catholiques ne répondaient pas vraiment à leurs attentes, dans la mesure où ils n'étaient pas toujours fonctionnels (personne n'a aujourd'hui envie de payer pour le chauffage de lieux de culte

²⁷⁸ Cette pratique du bail emphytéotique est régulièrement remise en cause : par exemple, à la suite d'une décision du tribunal administratif de Cergy-Pontoise (12 juin 2007), un projet de construction d'une mosquée à Montreuil, sur un terrain loué par la mairie, avait été annulé. Cette décision avait été elle-même annulée en 2008 par la cour administrative d'appel de Versailles.

possédant 10 mètres de hauteur sous plafond). De ce point de vue, la taille de l'assemblée est un critère déterminant : comme il a été vu dans la seconde partie, les communautés étudiées possèdent en moyenne entre 100 et 150 membres, les très grosses assemblées de plus de 500 personnes restant relativement rares.

Le document du Service du développement économique et urbain résume la « philosophie » de sa démarche au travers d'une formule :

« Permettre de plein droit et à certaines conditions, l'implantation des lieux de culte dans les secteurs de zonage où ils sont susceptibles de s'intégrer plus facilement au milieu environnant et les restreindre dans les secteurs de zonage où ils génèrent des activités incompatibles avec le voisinage (Arteau, 2000 : 12) ».

Dix ans après la publication de ce texte, cette double logique apparaît nettement dans les choix qui ont été faits à Rosemont ou à Villeray, puisque dans les deux arrondissements, l'installation de lieux de culte dans les zones C.4 (« commerces et services en secteur de moyenne intensité commerciale ») a été rendu possible. Les plans d'urbanisme des arrondissements de Villeray et Rosemont précise au chapitre IV (« famille de commerce) les « usages autorisés dans la catégorie C.4 » (article 199) :

« Dans un secteur où sont autorisés la catégorie C.4, les usages suivants sont également autorisés :

1. de la famille équipements collectifs et institutionnels :
 - a) activité communautaire ou socioculturelle
 - b) bibliothèque
 - c) école primaire et préscolaire
 - d) école secondaire
 - e) établissement cultuel, tel lieu de culte et couvent²⁷⁹**
 - f) garderie
 - g) maison de la culture
 - h) musée
 - i) poste de police de quartier »

Les deux fonctionnaires de l'urbanisme que nous avons rencontrés (un pour chaque arrondissement) ont insisté sur les différentes manières par lesquelles le contact va être établi entre leurs services et les communautés religieuses: dans le meilleur des cas, les responsables religieux viennent se renseigner auprès des services de l'urbanisme et orientent ensuite leurs recherches de manière à respecter le règlement du zonage. Comme l'a fait remarquer un agent de l'arrondissement de Villeray :

²⁷⁹ Souligné par nous.

« Dans bien des cas, ils s'installent, ne disent rien. Il y a des plaintes du voisinage relevant de la "pollution urbaine". Un inspecteur est donc dépêché pour constater l'infraction. Soit la communauté est dans une zone C.4 et donc on régularise la situation par la demande d'un « certificat d'occupation », soit elle doit fermer ses portes²⁸⁰ ».

La procédure actuelle est plus rapide et plus souple que la précédente. En effet, jusqu'au début des années 2000, des permissions spéciales étaient accordées directement par le conseil municipal en vertu de l'article 524.2d) de la Charte de la ville de Montréal²⁸¹. Chaque demande suivait un parcours à plusieurs étapes (services de l'urbanisme, Commission urbaine de Développement).

Nombreuses sont les communautés évangéliques et pentecôtistes à avoir profité de cette nouvelle procédure et de l'extension des possibilités d'installation des lieux de culte en zone C4. Le principe et le fonctionnement du zonage semblent bien compris puisque, au cours des entretiens, les pasteurs insistaient sur la nécessité de trouver un local dont la localisation soit conforme au règlement de zonage. Le responsable de l'Eglise haïtienne *Puissance de la Parole qui Délivre* confiait ainsi :

« J'ai déjà envoyé plusieurs demandes à la ville, parce que avant de faire des offres à un propriétaire, je m'en vais consulter la ville pour voir si je suis bien légal, et si la place est acceptée pour ce genre d'activités. Il arrive que des lieux qui répondent au zonage, soit hors de notre budget. Et inversement, il arrive qu'une place qu'on repère et qui pourrait faire notre affaire, ne soit pas acceptée par la ville (...) C'est souvent pour des raisons de zonage : vous pouvez trouver une très belle place, mais cela ne correspond pas au zonage, et donc la demande ne va pas aboutir²⁸² ».

Dès lors, nous comprenons pourquoi les communautés retirent de la fierté quand elles obtiennent le « permis d'occupation ». Certaines Eglises, notamment les « storefront churches » n'hésitent pas à l'accrocher sur la devanture, orienté vers la rue, de manière à être vu de tous. Ce document (entouré en rouge sur la photographie) était accroché bien en évidence sur le panneau des annonces, au fond de la salle de culte de l'*Eglise Puissance de la Parole qui Délivre* (figure 89, ci-dessous). Si cette localisation du « permis d'occupation » n'est pas dans ce cas visible par les passants, il constitue néanmoins un message adressé aux fidèles, témoignant de la légitime présence de leur communauté. Par ailleurs, il est également là en vue de la potentielle visite d'un agent de la ville.

²⁸⁰ Entretien avec un fonctionnaire du service de l'urbanisme de l'arrondissement de Villeray (février 2010).

²⁸¹ « 524.2d) Nonobstant toute réglementation de zonage et aux conditions qu'il impose dans chaque cas, donner des autorisations personnelles et non transférables pour l'utilisation de terrains ou la construction, la modification et l'occupation de constructions à des fins religieuses ou de résidences de ministres du culte ou de membres de la communautés religieuses (...). »

²⁸² Entretien avec le pasteur Serge Brutus (novembre 2008).



Figure 89: Panneau d'affichage au fond de la salle de culte de l'Eglise de la Puissance de la Parole qui Délivre (Cliché : FD, décembre 2008)

Cette manière d'afficher, de rendre visible le « permis d'occupation », témoigne du fait que ce dernier n'est pas qu'une simple feuille de papier: il vient, en effet, sanctionner une forme de reconnaissance envers ces communautés, une reconnaissance qui n'est pas uniquement juridique, mais qui exprime la légitimité d'une communauté à exister dans l'espace urbain. Le « permis d'occupation » possède une dimension symbolique forte et n'est pas forcément perçue de la même manière par les acteurs : si, pour les agents du service de l'urbanisme des mairies d'arrondissement, il est avant tout la marque d'une mise en conformité, il possède une signification plus profonde pour les pasteurs et plus généralement pour les communautés religieuses, qui le reçoivent comme la reconnaissance de leur présence et de leur action dans un quartier ou un arrondissement.

II. LES SITUATIONS DE CRISE, MOTEURS DE LA REGULATION DE LA PRESENCE EVANGELIQUE ET PENTECOTISTE A L'ECHELON LOCAL

1. Une méconnaissance des communautés évangéliques et pentecôtistes

La méconnaissance au fondement de la relation

Avant même de parler des modes de régulation de la présence évangélique et pentecôtiste, un élément fondamental est à mettre en avant : il s'agit de la méconnaissance que les responsables politiques peuvent avoir de ce milieu, au point que les entretiens avec les élus et les responsables politiques se sont parfois transformés en un petit cours introductif sur les

Eglises évangéliques et pentecôtistes²⁸³. Le responsable en charge de l'urbanisme à la mairie de Saint-Denis a bien exprimé ce manque d'information :

« Pour en venir à votre sujet de prédilection, là c'est un peu plus compliqué, parce que ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a des lieux où se réduisent des églises pentecôtistes ou évangélistes (sic), sachant que là il y a une ignorance, vous devez vous en rendre compte. Nous sommes ignorants des subtilités qui existent. L'Islam on voit bien, le judaïsme aussi, le Catholicisme et le Protestantisme on voit. Mais là très franchement tout le monde est dans le flou : les élus, les collectivités. On a une méconnaissance. Cela n'aide pas... Tout le monde fantasme très vite sur les questions religieuses. L'Islam est un débat tellement public, c'est devenu tellement important en France que pour les gens en responsabilité, s'ils font l'effort de s'intéresser ils peuvent savoir, de fixer des cadres. Mais là, c'est plus compliqué²⁸⁴ ».

L'aveu de méconnaissance de l'élu est lui-même un témoignage de celle-ci puisqu'il emploie le terme d' « évangélistes » et non « évangéliques » et que dans son énumération des différentes confessions, il ne semble pas inclure les Evangéliques dans le Protestantisme. Les propos du chef de cabinet du préfet de Seine-Saint-Denis allaient dans le même sens :

« On sait qu'il y a trois grandes catégories : les historiques, traditionnels, ensuite les mouvements pentecôtistes et un 3^{ème} mouvement qui nous échappe : des associations qui se réunissent dans des conditions qu'on ne connaît pas très bien à Saint-Denis, La Courneuve, et dont on entend dire parfois qu'elles génèrent des troubles de voisinage, voire même parfois on entend parler de techniques de guérison, des choses un peu limite dont on ne sait pas trop à quoi cela correspond. En tout cas cette catégorie est celle qu'on connaît le moins bien et qu'on ne sait pas trop où la classer, et dont on entend assez peu parler, en dehors des troubles qu'elle peut provoquer à l'extérieur (...) On essaie de connaître les églises qui sont très diverses, alors que dans le cas catholique et musulman il y a moins cette diversité et donc on a des interlocuteurs reconnus et identifiés. Avec le mouvement protestant c'est la même chose, sauf avec les églises sur lesquelles vous travaillez. On les connaît quand une collectivité nous signale un problème sécurité incendie ou quand on nous signale des troubles de voisinage. Il y a quelques nuisances de voisinage²⁸⁵ ».

Ces propos sont intéressants car ils illustrent les difficultés que les élus et les responsables politiques peuvent avoir à cerner les différents courants religieux en présence. Par ailleurs, ils mettent en lumière le fait que les autorités françaises entrent en contact avec les communautés évangéliques et pentecôtistes essentiellement dans les situations de crise : à l'occasion de plaintes de voisinage, des problèmes de stationnement, des dérives sectaires... L'élu en charge de l'urbanisme de Saint-Denis a également mis l'accent sur les difficiles relations avec les communautés évangéliques dans la mesure où ces relations étaient la plupart du temps fondées sur une situation conflictuelle.

²⁸³ Ceci fut très net lors de notre entretien avec Laurent Nunez, chef de cabinet du préfet de Seine-Saint-Denis durant lequel nous avons troqué notre rôle de chercheur au profit de celui d'informateur.

²⁸⁴ Entretien avec Stéphane Peu (octobre 2009).

²⁸⁵ Entretien avec Laurent Nunez (octobre 2009).

Cette seconde citation met plus particulièrement en lumière deux conséquences de la méconnaissance : la première se situe au niveau des pratiques religieuses, tandis que la seconde concerne davantage l'aspect institutionnel. Le chef de cabinet du préfet exprime ainsi un malaise et une incompréhension vis-à-vis de certaines pratiques, notamment celles de la « guérison » et du « combat spirituel* », fort répandues dans les communautés néo-pentecôtistes africaines²⁸⁶. Ensuite, la méconnaissance conduit les élus et les responsables politiques à être perplexes quant aux dimensions institutionnelles propres à l'univers évangélique et pentecôtiste. Nous avons montré (au chapitre 4) que ce dernier se caractérise par un fort émiettement qui rend délicat toute tentative de regroupement institutionnel. Cette situation est tout particulièrement difficile à appréhender pour les élus et les responsables politiques dans la mesure où, selon l'explication du chef de cabinet du préfet, « nous avons besoin d'avoir en face de nous des interlocuteurs reconnus et identifiés ».

L'élue en charge de l'urbanisme de la mairie de Saint-Denis a témoigné de la même perplexité :

« En plus, il y a plein de fantasmes. Parce qu'on a, à côté de cela, des pratiques qui sont un peu bizarres. On a fait passer des commissions de sécurité, parfois dans des lieux qu'on pensait être des églises pentecôtistes et évangélistes et en fait qui ne devait pas être cela. On a retrouvé des femmes mutilées, des séances d'exorcisme dans lesquelles elles étaient attachées. On avait fait une tournée dans un certain nombre de lieux avec la police il y a maintenant 7-8 ans, cela fait un peu bizarre. Je suis voisin d'un lieu de culte, et tous les dimanches après-midi, ce sont des hurlements. C'est impressionnant. Les dimanches où je suis chez moi, cela commence vers 11h et cela dure jusque vers 17-18h00. Vous avez des bus, des gens bien habillés. On a les images du gospel et Harlem. Et donc, c'est plutôt sympathique. Mais les prêches du pasteur... dans l'immeuble où j'habite cela provoque des réactions un peu dures. Cela fait peur : les gens se demandent ce que c'est. Parfois, c'est violent²⁸⁷ ».

Ces propos sont ceux d'un élu qui est également riverain d'Eglises africaines de la Plaine Saint-Denis. Il y exprime les craintes que suscitent parfois les Eglises. La méfiance et la réticence de certains élus sont généralement reliées à des affaires concernant des Eglises isolées dont certaines pratiques atteignent l'intégrité physique ou/et psychique de la personne. Ici, l'élue ne fait qu'explicitier la rencontre conflictuelle entre le cadre législatif et culturel français et les pratiques de sorcellerie qui, « comme le soulignait Evans-Pritchard, chez les Azandé, et plus globalement en Afrique, (...) fait partie de l'ordinaire et n'a rien de mystérieux (Fancello, 2008 : 161) ». Par ailleurs, la référence faite par l'élue au Gospel et à Harlem est intéressante, car elle témoigne d'un effort pour l'interlocuteur de penser des courants qui lui échappe à partir d'éléments connus. En effet, les cultes afro-américains ont

²⁸⁶ Par exemple l'*Eglise de la Montagne de Feu et des Miracles* met l'accent sur la lutte du croyant contre les démons et les esprits mauvais.

²⁸⁷ Entretien avec Stéphane Peu (octobre 2009).

gagné ces dernières années une célébrité nouvelle grâce à des tour-opérateurs qui proposent aux touristes de passage à New-York d'assister à des cultes dans le quartier de Harlem²⁸⁸. Si ce côté « sympathique » est valorisé, en revanche, le discours et surtout, la manière dont le discours est tenu, éveille davantage d'inquiétude de la part de l'élu.

En région parisienne comme dans la métropole montréalaise, nous avons fait le constat d'une certaine méconnaissance des réalités évangéliques et pentecôtistes de la part des autorités. Comme l'ont montré les extraits d'entretiens avec les élus français, cette méconnaissance vient en partie de la difficulté à appréhender un milieu religieux qui se caractérise par sa diversité et son fractionnement (chapitre 4). A Montréal, un service de la mairie centrale, le Conseil interculturel, a publié un rapport intitulé : *Cohabitation urbaine et usages des lieux de culte minoritaires*²⁸⁹. Dans ce rapport, l'univers chrétien est réduit au Catholicisme et aux Eglises protestantes historiques, et laisse de côté le dynamisme des Eglises issues de l'immigration (qu'elles soient africaines, haïtiennes ou hispanophones). Nous lisons ainsi :

« Les religions non chrétiennes sont celles qui ont connu les croissances relatives les plus fortes. Parmi elles, au premier chef, les musulmans, dont les effectifs ont plus que doublé, passant de 45 000 adhérents en 1991 à 109 000 en 2001. Cette croissance de +142% est plus forte que pour le groupe musulman dans l'ensemble du Canada (+129%) mais identique à celle qu'a connu le même groupe en Ontario (+142%) (Bureau Interculturel, 2009 : 18) ».

Si ce constat est tout à fait juste, il laisse de côté le rôle essentiel des communautés chrétiennes issues de l'immigration récente dans les profondes recompositions du paysage religieux montréalais. Le tableau statistique qui accompagne le texte fait état d'une stagnation du Catholicisme et d'une baisse du Protestantisme, donnant ainsi l'impression que l'immigration serait uniquement associée aux religions non chrétiennes (Conseil Interculturel de Montréal, 2009 : 18).

Le fait religieux par le prisme du Catholicisme

Il est un principe que nous avons pu vérifier sur le terrain : la tendance des acteurs à ramener l'inconnu à du connu, c'est-à-dire s'efforcer de comprendre une situation inédite à partir de situations connues pouvant servir de repères et de balises. Ceci n'est d'ailleurs pas spécifique à notre terrain et illustre ce que Gaston Bachelard désignait comme « obstacle épistémologique », soulignant ainsi que l'entreprise de connaissance de l'individu est le plus

²⁸⁸ Dans les faits, les touristes n'assistent qu'à la première partie du culte, le temps de louange, dans lequel le chant gospel occupe une grande place. Avant le prêche, ils sont invités à quitter l'église.

²⁸⁹ Le rapport est téléchargeable sur le site de la Ville de Montréal :

http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/conseil_interc_fr/media/documents/Lieux_cultes_minoritaires_Mtl.pdf.

souvent ralentie par ses propres préjugés et ses connaissances antérieures (Bachelard, 1993).

Il en va ainsi de la manière dont les responsables politiques ou les agents municipaux peuvent traiter du fait religieux, notamment quand ils sont face à des groupes qu'ils connaissent peu ou mal. Cet élément est important dans la mesure où l'attitude des pouvoirs publics vis-à-vis des communautés évangéliques et pentecôtistes est dépendante du contexte religieux global. Le surintendant des *Assemblées de Pentecôte du Canada* faisait remarquer que :

« Pour les questions d'urbanisme, là où j'ai été pasteur pendant 3 ans, on était assez chanceux car notre première magistrate était une mairesse très ouverte aux Évangéliques. Ailleurs, quand on approche les gouvernements locaux, ils filtrent tout au travers du filtre de l'Église catholique. Et pour peu que tu ne rentres pas dans ce filtre, ils ne comprennent absolument pas qui tu es et ce que tu fais. Du coup, cela peut nous causer du tort²⁹⁰ ».

Et il ajoutait : « Il y a une certaine réticence, une non connaissance, si tu viens à eux et qu'ils ne te connaissent pas²⁹¹ ». De tels propos, tenus en contexte québécois, sont à rapprocher des analyses de Jean-Paul Willaime, quand il parle de « régime implicite des cultes reconnus ». Une telle expression fut reprise par Danièle Hervieu-Léger dans son analyse des sectes (Hervieu-Léger, 2002). Pour la comprendre, il est nécessaire d'en passer par un paradoxe :

l'Etat « prend acte de l'existence de la croyance comme fait irréductiblement privé, mais ne peut reconnaître formellement l'existence sociale de ces croyances que dans la mesure où leur intégration dans le cadre confessionnel témoigne qu'elles acceptent bien les règles du jeu républicain qui leur aménage cet espace (Hervieu-Léger, 2002 : 23) ».

Dans le contexte juridique français, « le dispositif institutionnel de la loi de séparation a fait en même temps du modèle organisationnel du catholicisme la référence implicite de la forme acceptable du religieux (Hervieu-Léger, 2002 : 24) ». Il s'agit de comprendre qu'il existe une « religion normale (Hervieu-Léger, 2002) » qui se traduit par des formes institutionnelles interprétables par les acteurs publics. Les Églises évangéliques et pentecôtistes n'entrent pas absolument pas dans ce schéma, et c'est précisément ce qui trouble les élus. Lors de l'intervention du député-maire de Montreuil dans plusieurs lieux de culte évangéliques de sa ville (voir infra), des Églises africaines et haïtiennes, un article de l'hebdomadaire protestant *Réforme* soulignait que le sociologue « Jean Baubérot attribue cette situation à la peur « de tout ce qui n'est pas estampillé "religion formatée"²⁹² ».

²⁹⁰ Entretien avec Gary Connors (avril 2008).

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Marie Lefèbvre-Billiez, *Réforme*, numéro du 17/23 février 2005.

A Montréal, les entretiens avec des agents d'urbanisme dans les mairies d'arrondissement ont parfaitement montré comment ces derniers étaient obligés de se « bricoler » des définitions du religieux, ou du rituel religieux, de manière à appréhender les situations nouvelles auxquelles ils avaient à faire face. Un interlocuteur à la mairie de Villeray nous a expliqué que lui et ses collègues conduisaient une réflexion pour définir ce qu'il fallait mettre sous l'expression d' « activité religieuse ». Ainsi, est considérée comme religieuse, toute forme d'activité qui fait intervenir une divinité et une forme de prière. L'agent justifia ce travail terminologique dans la mesure où la multiplication de lieux de culte des « communautés culturelles » (musulmans, bouddhistes, sikhs, évangéliques, pentecôtistes...) rendait beaucoup plus complexe leurs propres conceptions du religieux. Il prit l'exemple des communautés sikhs pour lesquelles l'activité religieuse comprend un certain nombre de pratiques culinaires spécifiques. L'agent fit usage de ce cas précis pour nous montrer à quel point le travail de définition du religieux n'avait plus rien à voir avec qu'il avait pu être seulement quelques décennies auparavant. Il nous expliqua également que si les lieux de culte n'apparaissaient pas dans le « règlement sur le bruit » de la ville de Montréal, c'est que les auteurs avaient en tête le modèle de la messe catholique « à la québécoise²⁹³ », et donc peu bruyant, oubliant du même coup qu'un office religieux peut être particulièrement sonore, même dans la tradition chrétienne.

2. Des tensions nées de situations inédites

De multiples tensions avec les municipalités

Nous avons insisté sur la méconnaissance du milieu évangélique et pentecôtiste, car elle permet de comprendre l'action de régulation à l'échelon local. Les propos de l'élu de Saint-Denis et du chef de cabinet du Préfet insistaient sur l'idée que les autorités entrent en contact avec les Eglises à l'occasion de situations de crise ou de conflit, sachant que ces situations se cristallisent presque toujours sur le lieu de culte ou sur des activités qui s'y déroulent²⁹⁴. En effet, la présence de groupes religieux dans des lieux incongrus, ou du moins, jugés comme tel, fait émerger un certain nombre de questions inédites auxquelles les élus ne savent pas forcément répondre. Comme le soulignait Claire de Galembert dans un extrait cité dans les premières pages de ce chapitre (de Galembert, 2003), la nouveauté du paysage religieux s'exprime dans un premier temps à l'échelon local, avant d'être éventuellement traduit comme une affaire, et de prendre une ampleur nationale. Que ce soit

²⁹³ Entretien avec un agent de la mairie de Villeray (mars 2009).

²⁹⁴ Il existe d'autres occasions de tension, liées au notamment au travail d'évangélisation en pleine rue. Il arrive que les tensions naissent de situations pour le moins surprenantes. Le pasteur de l'*Eglise Chrétienne de la Vie Profonde* (Saint-Denis) nous raconta qu'il avait souhaité louer la piscine municipale pour des baptêmes, mais qu'au dernier moment, les services de la mairie avait rejeté la demande.

en région parisienne ou sur l'île de Montréal, les points de tensions avec les autorités municipales surgissent presque toujours d'une forme d'inadéquation entre la nature du lieu et la fonction religieuse qu'un groupe va lui attribuer. Il en existe plusieurs modalités : inadaptation du bâtiment qui entraîne des problèmes de sécurité pour les fidèles et conduit à une intervention des services de l'urbanisme, ou inadaptation de l'environnement urbain avec la présence d'un lieu de culte (situation fréquente à Montréal où nous avons souligné la présence de lieux de culte à proximité de zones résidentielles).

Plusieurs séries de problèmes découlent de ce phénomène d'inadéquation qui ne sont en aucune manière spécifiques à un contexte culturel particulier : il s'agit de la vétusté des locaux et de la non-conformité avec les règles concernant les établissements recevant du public, des nuisances sonores liées aux activités (notamment les chants et les prêches enflammés au cours des cultes), ou encore du stationnement anarchique autour du lieu de culte quand ce dernier ne dispose pas de places de parking en nombre suffisant.

Sur le terrain parisien, quand nous avons interrogé les pasteurs sur les relations qu'ils entretenaient avec les municipalités, ces derniers ont fait ressortir l'aspect conflictuel, bien plus que la dimension de coopération qui peut pourtant exister dans certains cas. Et même les pasteurs qui n'entretiennent pas vraiment de relations avec les pouvoirs publics ont « en stock » des récits d'affaires dans lesquels les autorités municipales occupent le mauvais rôle. La circulation de ces récits d'affaires est facilitée par les pastorales de pasteurs et les différentes associations d'Eglises, de même que par l'existence de sites Internet qui relaient les affaires les plus célèbres.

Nous nous arrêtons ici sur une des plus connues et des plus importantes ayant eu lieu à Montreuil (département de la Seine-Saint-Denis): non seulement elle témoigne de la méfiance et des tensions pouvant exister entre les communautés et certains maires, mais en plus elle rencontra un très large écho du fait d'une médiatisation sans précédent dans la presse nationale²⁹⁵. Le dimanche 6 février 2005 au matin, le député-maire de l'époque, Jean-Pierre Brard, est intervenu dans différents lieux de culte évangéliques et pentecôtistes au moment de l'office religieux, afin de vérifier le respect des normes de sécurité des bâtiments. Deux communautés haïtiennes ont dû quitter les lieux sur le champ, sans achever leur culte. Deux autres ont pu poursuivre leurs activités²⁹⁶ ». Parmi les lieux de culte visités par monsieur Brard, il y avait notamment l'*Eglise Evangélique le Rocher*, une communauté africaine, membre de la Communauté des Eglises d'Expressions Africaines de France, et

²⁹⁵ Si l'incident est devenu une affaire, cela est sans doute dû au fait que la Fédération Protestante de France s'en était emparée, et qu'une guerre des mots entre le maire de Montreuil et Jean-Arnold de Clermont, alors président de la FPF, s'en suivit.

²⁹⁶ Marie Lefèbvre-Billiez, *Réforme*, numéro du 17/23 février 2005.

donc de la Fédération Protestante de France. Le pasteur adjoint de l'Eglise rapporte ainsi les faits :

« Nous sommes une Eglise qui a accueilli Brard. Quand il est venu ici, il avait déjà fait le tour d'Eglises qu'il avait fermées. Donc en arrivant ici, il m'a d'abord vu moi. Il m'a demandé les documents prouvant les règles de sécurité et ainsi de suite. On ne lui a pas présenté et on lui a dit qu'il avait simplement mal choisi son moment pour venir contrôler ces choses là²⁹⁷ ».

Au départ de l'affaire, nous trouvons des considérations urbanistiques liées à des questions de sécurité. D'ailleurs

« M. Brard a raconté ses interventions, répétant qu'il devait comme maire s'assurer du respect de la loi sur la sécurité des personnes et qu'il fallait effectuer les contrôles "au moment où l'infraction peut être constatée (...) Je ne suis pas allé visiter des Eglises, mais des lieux où il y avait des plaintes du voisinage", a-t-il expliqué. Sur six lieux visités, deux étaient déjà fermés à la suite d'une précédente visite et un troisième a fait l'objet le 14 mars d'une décision de fermeture de la commission de sécurité pour non respect des normes, a indiqué M. Brard²⁹⁸ ».

Compte tenu de la nature des locaux utilisés comme lieux de culte (hangars, anciens ateliers, entrepôts...) nous comprenons aisément que le respect de l'ensemble des normes des « Etablissements Recevant du Public²⁹⁹ » constitue une question délicate, et pourquoi les points de tension avec les municipalités se font souvent autour de leur respect, comme ce fut le cas avec les Eglises de Montreuil. La FPF s'est émue de l'intervention du maire au cours d'un office religieux, rappelant que l'interruption d'une activité religieuse est punie par la loi, et une procédure judiciaire a été engagée. Après instruction du dossier, le juge d'instruction avait rendu une ordonnance de non-lieu en mars 2009. Ce non-lieu avait été confirmé fin juillet par la chambre d'instruction de la Cour d'appel de Paris, marquant la fin de cette affaire.

Le procès de Monsieur Brard montre bien que les questions de sécurité sont essentielles et jouent un rôle conséquent dans les relations des mairies et des arrondissements avec les Eglises. A la mairie de Saint-Denis, une des personnes qui connaissait le mieux le dossier des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes, était l'architecte en charge de la Commission d'Hygiène et de Sécurité (CHS). Il nous a expliqué que la CHS avait eu, à plusieurs reprises, l'occasion d'aller visiter des locaux d'Eglises dont les normes de sécurité n'étaient absolument pas respectées. Ainsi, le *Centre Plein Evangile Christ Amour*, membre de la CEAF, a reçu plusieurs visites de cette commission, avec à chaque fois une demande de fermeture de lieu. Le responsable de la CHS nous a fait remarqué qu'il était

²⁹⁷ Entretien avec le pasteur Felicien Mas Miangu (juillet 2008).

²⁹⁸ AFP, 24 mars 2005.

²⁹⁹ Il en existe plusieurs types, dont le type « V » qui regroupe plus spécifiquement les lieux de culte. La législation à respecter varie en fonction du nombre de personnes que reçoit le lieu de culte. Il existe ainsi cinq catégories, s'échelonnant depuis les lieux de cultes accueillant moins de 100 personnes (catégorie 5) à ceux accueillant plus de 1 500 personnes (catégorie 1).

particulièrement difficile de faire respecter une demande de fermeture, de sorte que plusieurs lieux de culte demeurent en activité, malgré cette demande. Dans le cas du *Centre Plein Evangile Christ Amour*³⁰⁰ de Saint-Denis, la communauté n'eut finalement pas d'autre choix que de quitter le local : le bâtiment fut en effet détruit. Ce n'est pas le seul cas où c'est finalement la destruction du bâtiment qui force la communauté à partir. Au cœur de la Plaine Saint-Denis, l'*Eglise Puissance du Saint-Esprit*, a été également obligée de quitter les lieux en 2009, car la mairie a fait table rase de la parcelle afin de construire une école. Notre interlocuteur de la CHS précisa même que cela était tombé à point nommé, car il y avait des plaintes récurrentes du voisinage³⁰¹.

Les modalités de régulation des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes s'observent de manière encore plus nette quand des communautés souhaitent accéder à la propriété ou faire construire des locaux. Sur le terrain, nous avons observé plusieurs cas qui nous semblent emblématiques de l'attitude des pouvoirs publics. Voici l'exemple de l'*Eglise du Bon Berger*, une Eglise multiculturelle, créée par un missionnaire américain, et installée dans une ancienne usine de torréfaction de la Plaine Saint-Denis depuis le milieu des années 1990. Nous reproduisons ici un large extrait d'un entretien avec le pasteur, car ce dernier est particulièrement lucide quant à l'attitude de la municipalité vis-à-vis des Eglises :

« Au bout de trois ans on avait dépensé tout notre argent dans les travaux, et on n'a jamais obtenu le changement d'affectation³⁰². On occupait les lieux et on faisait les cultes, tout en ayant un bâtiment hors normes. A la mort du propriétaire, on a négocié le bail avec ses enfants qui ont investi beaucoup d'argent dans la remise aux normes du bâtiment. Ils ont alors repris en main le projet de changement d'affectation. Au départ à la mairie, c'était un non catégorique. Ils ont dit : « vous rêvez ». Il y a plusieurs raisons à ce refus qui ont joué contre nous, puis ont joué en notre faveur. C'est à dire que Saint-Denis attirait énormément d'immigrés, surtout les immigrés récents. Les Africains noirs ont apporté leur foi évangélique. Et puis comme il y avait énormément de hangars désaffectés c'est devenu les squats pour les églises ethniques. Au début, la mairie nous regroupait avec tout ces gens. Le phénomène des églises évangéliques n'intéressait pas la mairie à cette époque. Et puis on faisait toutes les démarches nous mêmes. L'histoire que j'ai comprise, et qui m'a été racontée par l'architecte, c'est que, au bout des négociations, ils ont décidé de fermer le plus grand nombre possible de bâtiments hors normes. Ils ne voulaient pas tout fermer pour ne pas être vus comme anti religieux. Ils ont décidé de donner faveur envers une. Et comme notre bâtiment a été dans les années 50 un cinéma ou un théâtre, c'est-à-dire un lieu public, cela a joué en notre faveur. Et puis comme il n'y a jamais eu de problème avec nous, ils ont décidé de nous accorder le

³⁰⁰ L'Eglise a finalement trouvé un nouveau local dans une Zone Industrielle de Pantin dans le département de Seine-Saint-Denis.

³⁰¹ Certains interlocuteurs laissèrent entendre que la communauté hispanique de ce quartier de Saint-Denis n'appréciait guère la présence des Eglises africaines. Nous n'avons pas été en mesure de vérifier cette hypothèse.

³⁰² Le pasteur parle sans doute du changement de destination défini dans le Code de l'Urbanisme (article R421-17).

changement d'affectation. Alors là, je crois qu'on n'est pas trop loin de l'an 2000³⁰³ ».

Selon les dires du pasteur de l'*Eglise du Bon Berger*, le principal souci pour la municipalité serait, non pas tant les Eglises dans leur ensemble, mais davantage les communautés africaines qui s'installent dans des locaux qui ne sont pas aux normes. Si cette Eglise a obtenu le « changement de destination », toutes n'ont pas la même chance, en particulier les communautés africaines avec lesquelles nous avons été en contact. L'un des cas emblématiques est celui du *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité*, situé à Saint-Denis. Le lieu actuel ne répond ni aux normes de sécurité³⁰⁴, ni aux attentes de la communauté (deux cultes sont organisés le dimanche matin afin de palier le manque de place). En 2007, la communauté souhaitait acquérir un bâtiment dans une Zone d'Aménagement Concerté (ZAC) à Saint-Denis, à proximité de la Porte de Paris, mais les événements prirent une tournure inattendue :

« Il y avait une demande faite auprès de la mairie pour les informer de notre intention d'achat. Et de là, la mairie a contacté le propriétaire, en mettant en avant son droit de préemption, disant qu'il voulait acheter le bâtiment. En réalité, après la rencontre de notre architecte avec monsieur Peu, qui est le responsable de l'urbanisme, ce dernier lui dira qu'en fait ils ont fait jouer ce droit de préemption parce qu'ils nous considéraient comme une secte et qu'ils ne voulaient pas de sectes à Saint-Denis. Alors nous avons fait part de ce cela à la FPF, et à son président, pour que lui même leur écrive, et qu'ils se manifestent, de manière à faire comprendre que nous ne sommes pas une secte, car nous sommes membre de la CEAF, et la CEAF est membre de la FPF. A ce jour, nous n'avons pas de retour. Nous avons mis cela sur le compte des élections municipales³⁰⁵ ».

D'après le pasteur, la mairie n'a pas fourni d'explication pour cette préemption. Pour notre part, quand nous avons abordé le sujet avec l' élu en charge de l'urbanisme, ce dernier a expliqué :

« De toute façon, on n'est pas obligé de motiver pour des raisons d'intérêt public. Cela devait être dans un périmètre où il y avait une étude d'aménagement. Sauf qu'il faut justifier car on ne peut pas dire : « je préempte, car je ne veux pas d'*Amour et Vérité*, ou n'importe qui d'autre d'ailleurs, et heureusement. On oppose le droit de préemption parce qu'à cet endroit il y a un projet. Dans le cas d'*Amour et Vérité*, je ne me souviens plus... (...) Et quand on voit sur un périmètre ou un projet d'aménagement, des gens comme *Amour et Vérité*, même si on a rien contre *Amour et Vérité*, on se dit : « ouh là là ! Si on les laisse s'installer là dedans, le jour où on aura tout réglé par ailleurs, il nous restera cela et ce sera épouvantable³⁰⁶ ».

³⁰³ Entretien avec le pasteur Robert Baxter (mars 2008).

³⁰⁴ Le pasteur a ainsi souligné : « d'après le fait que nous soyons au premier étage et selon les normes de sécurité, nous ne devrions pas dépasser 40 personnes. Or, on est 10 fois plus, si ce n'est pas davantage ». Entretien avec le pasteur Philippe N'Djoli (février 2008).

³⁰⁵ Entretien avec le pasteur Philippe N'Djoli (février 2008).

³⁰⁶ Entretien avec Stéphane Peu (octobre 2009).

Nous avons demandé à notre interlocuteur si la préemption de la mairie se comprenait dans la mesure où celle-ci ne voulait pas d'un lieu de culte dans un périmètre ayant une vocation économique forte. Il nous a répondu : « Non, il y a une église dans un endroit qui doit muter et on ne voit pas que cela soit un blocage pour la mutation du quartier³⁰⁷ ». Si nous suivons le raisonnement de l'élu, un lieu de culte n'a pas sa place dans un quartier en transformation. Si ce point n'a pas été évoqué, nous pouvons légitimement penser qu'il y a sans doute une raison de fiscalité derrière le refus de voir des Eglises s'installer dans certaines zones, comme les Zones d'Aménagement Concerté qui ont vocation à accueillir des entreprises, et donc à rapporter de l'argent à la commune, notamment sous la forme de taxes professionnelles. L'installation de lieux de culte irait contre l'intérêt financier de la commune puisque les communautés religieuses disposent d'avantages fiscaux non négligeables.

« Ces facilités fiscales concernent autant l'exercice du culte que les édifices. En effet, d'une part les cérémonies cultuelles organisées au sein d'un édifice ne constituant pas des spectacles publics, elles sont exemptées de toute imposition ainsi que le décida le Conseil d'Etat (...). D'autre part, les édifices bénéficient de certaines exonérations fiscales, qu'il s'agisse de la taxe foncière sur les propriétés bâties, de la taxe foncière ou de la taxe locale d'équipement (Flores-Lonjou, 2001 : 119) ».

En contexte montréalais, Annick Germain et son équipe ont montré que les considérations fiscales étaient aussi des motivations pour freiner l'installation de lieux de culte (Germain, *et al.*, 2003). Il se trouve qu'une loi provinciale sur la fiscalité municipale stipule que les lieux de culte sont exempts de toute taxe foncière, municipale ou scolaire³⁰⁸. Or, la part la plus importante des revenus des municipalités provient précisément des taxes foncières. Aussi, il n'est pas étonnant d'observer une certaine réserve de la part des autorités municipales quand des lieux de cultes décident de s'installer (Germain *et al.*, 2003).

L'« affaire Amour et vérité » évoquée un peu plus haut ne s'arrête pas à une simple préemption. En 2009, un autre lieu avait été repéré par la communauté, mais le projet a été rejeté par la mairie. Fin 2009, las de toutes ces démarches infructueuses, les responsables de la Communauté des Eglises d'Expressions Africaines de France, en concertation avec la Fédération Protestante de France, ont décidé de faire intervenir une personnalité de poids. Ainsi, Pierre Joxe³⁰⁹, membre du Conseil Constitutionnel et président de la *Fondation pour le*

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Le chapitre XVIII, section, article 204 de la Loi sur la fiscalité municipale indique ainsi que : « Sont exempts de toute taxe foncière, municipale ou scolaire: (...) un immeuble compris dans une unité d'évaluation inscrite au nom d'une corporation épiscopale, d'une fabrique, d'une institution religieuse ou d'une Église constituée en personne morale, et qui sert principalement soit à l'exercice du culte public, soit comme palais épiscopal, soit comme presbytère, à raison d'un seul par église, de même que ses dépendances immédiates utilisées aux mêmes fins ». Texte disponible en ligne : http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/F_2_1/F2_1.html.

³⁰⁹ Ce n'est d'ailleurs pas la première qu'il participe à une forme de médiation entre la République et les cultes puisqu'il fut l'initiateur du Conseil de réflexion sur l'Islam en France (CORIF) en 1991 alors qu'il était ministre de l'intérieur.

Protestantisme, s'est entretenu avec Patrick Braouzec, ancien maire de Saint-Denis et président de la communauté d'agglomération³¹⁰ de Plaine Commune. Au moment d'un second entretien avec le pasteur de l'Eglise en décembre 2010, une rencontre devait être organisée entre les responsables de la communauté et des responsables politiques locaux, de manière à trouver une solution. Nous voyons ici parfaitement tout l'intérêt que les Eglises peuvent trouver à être proches de la FPF qui possède une forte légitimité, et compte dans ses rangs, des personnalités du monde politique pouvant éventuellement intercéder au nom de communautés ne possédant pas, ou peu, de légitimité et de visibilité institutionnelle. Cet exemple de règlement d'une situation délicate montre que l'entrée dans une organisation comme la FPF procure aux Eglises un capital social qu'elles peuvent mettre à profit le moment venu.

Des tensions avec les riverains

Il existe deux principales sources de tension avec les riverains, découlant de caractéristiques propres aux Eglises, dont il a déjà été question ici : les dimensions sonores des activités religieuses, d'une part, et l'occupation temporaire des environs des lieux de culte par les voitures des fidèles, d'autre part. C'est précisément pour éviter ces inconvénients et ne pas provoquer de nuisances que les communautés étudiées en Ile-de-France privilégient des zones à l'écart des quartiers résidentiels. Pour autant, tous les lieux de culte ne sont pas à distance des zones d'habitation, de sorte que nous avons pu observer localement des situations tendues entre les riverains et les communautés. Voici l'exemple du *Centre Missionnaire Evangélique*, une communauté haïtienne, située à Montreuil, dans un ancien atelier industriel, dans une zone plutôt résidentielle. Lors de l'« Affaire Brard » dont il a été question, cette Eglise avait également reçu la visite du maire, ce qui explique une certaine fébrilité des responsables quant aux relations avec la nouvelle équipe municipale. Nous reproduisons un extrait de l'échange que nous avons eu avec le pasteur :

« On voulait vraiment acquérir le local. Mais nous, on a un problème. Je n'accuse personne, mais d'un seul coup, ce sont tous les voisins. Là, j'ai été traîné au tribunal il y a un mois parce que les voisins... Alors que depuis 1992, il n'y avait aucun souci. Et là, ils m'ont dit qu'il y avait des nuisances sonores. J'ai donc été au tribunal, et j'attends encore le verdict.

Qui a porté plainte ?

Ce sont les riverains. Ils se sont tout de suite formés en association. Mais il y a le maire qui est derrière tout cela. Vu que le local est aux normes, le seul moyen de nous atteindre, ce sont les voisins.

³¹⁰ La communauté d'agglomération est un Etablissement Public de Coopération Intercommunale (EPCI) regroupant plusieurs communes formant, à la date de sa création, un ensemble de plus de 50 000 habitants d'un seul tenant et sans enclave autour d'une ou plusieurs communes centre de plus de 15 000 habitants. Ces communes s'associent au sein d'un espace de solidarité, en vue d'élaborer et conduire ensemble un projet commun de développement urbain et d'aménagement de leur territoire.

Vous pensez que la mairie a demandé aux riverains de s'organiser ?

Oui... moi, c'est en tout cas comme cela que je le ressens. Ce n'est peut-être pas juste de ma part, mais c'est ainsi que je le ressens, parce que nous, on n'a rien fait de nouveau depuis 1992. Et en 16 ans, pas de problème, et d'un seul coup... cela me paraît suspect³¹¹ ».

Cet exemple témoigne du climat de méfiance qui a pu s'installer entre les Eglises et les responsables municipaux qui, de leur côté, nous ont dit ne rien savoir de la procédure engagée par les riverains de l'Eglise. Or, la question n'est pas tant de connaître l'enchaînement précis des faits, mais plutôt de mettre en avant la manière dont les responsables religieux appréhendent les événements et leurs donnent sens. Dans la bouche du pasteur, la « coalition » des riverains cachait finalement l'action de la mairie.

Sur le terrain montréalais, nous n'avons pas relevé de tensions entre des Eglises et des riverains, aboutissant à la constitution d'association organisées en vue d'empêcher l'installation d'une Eglise, ou pour en faire partir une. Malgré tout, des agents de l'urbanisme de Villeray et de Rosemont nous ont assuré que les meilleurs informateurs des mairies d'arrondissements étaient les riverains quand de nouvelles communautés religieuses s'installaient, dans des locaux, a priori non destinés à ce type d'activités. Ces derniers contactent généralement les services de l'urbanisme de leur arrondissement quand ils sont soumis à des nuisances sonores. Ainsi, par deux fois, en 2005 et 2006, une résidente de l'arrondissement de Villeray a contacté les services de l'urbanisme de l'arrondissement. Sur le rapport rédigé par l'agent de la ville, lors de la première demande, il avait été indiqué : « compte tenu du caractère occasionnel de la nuisance (principalement la fin de semaine), il a été suggéré au citoyen de faire appel à la police³¹² ». Par ailleurs, le dossier avait été transmis au « service du bruit » de la ville de Montréal. Lors de la seconde plainte de la part de la résidente de l'Eglise, l'agent d'arrondissement s'est attardé sur l'affaire. Il est ainsi écrit dans le rapport : « inspection faite le 25 juillet 2006. J'ai téléphoné et laissé un message à Monsieur Jean R., lui demandant de laisser les portes fermées lors des célébrations religieuses ». Une semaine après, le rapport indique : « parlé avec monsieur Wilfrid E. pour le bruit qui émane de son église lors des cérémonies religieuses. Il dit que la ville ne peut rien contre ça et qu'il va continuer. Je le préviens que nous avons bel et bien une réglementation à ce sujet³¹³ ».

Nous observons le même type de plainte dans l'arrondissement de Villeray, au nord de l'Autoroute métropolitaine, dans un périmètre mêlant zones commerciales et zones résidentielles. En juillet 2008, un riverain d'une Eglise haïtienne située sur la 9^{ème} avenue a contacté la mairie d'arrondissement :

³¹¹ Entretien avec le pasteur Luc Saint-Louis (juillet 2008).

³¹² Arrondissement de Villeray-Saint-Michel-Parc Extension. Requête Numéro 3000023093.

³¹³ Arrondissement de Villeray-Saint-Michel-Parc Extension. Requête Numéro 3000047703.

« Monsieur se plaint du bruit excessif produit par les personnes qui fréquentent l'église d'à côté. Leur chant est extrêmement fort (« criage » (sic)) tous les dimanches (vers 11h30-14h00, point fort vers 12h) ainsi que les soirs (vers 18h) des jours de la semaine, surtout en période estivale car les fenêtres de l'immeubles sont ouvertes. L'église se trouve au 2^{ème} étage³¹⁴ d'un immeuble, en haut d'un commerce. Veuillez faire une vérification si un permis d'emplacement commercial a été émis et si le zonage permet d'avoir une telle activité³¹⁵ »

Soulignons ici deux éléments : tout d'abord que les nuisances sonores possèdent des temporalités spécifiques, liées notamment au cycle des saisons. L'été montréalais étant particulièrement chaud, et les locaux rarement climatisés, les Eglises n'ont pas d'autres choix que d'ouvrir les fenêtres pour faire circuler l'air. Ensuite, le requérant demande qu'une vérification du respect du zonage soit effectuée, doutant du même coup qu'un tel lieu de culte puisse être installé légalement non loin de son habitation. Ceci montre que si l'élargissement des possibilités d'installation de lieux de culte dans des zones commerciales (voir plus haut) facilite considérablement les communautés religieuses, cet élargissement entraîne des nuisances et donc de nouveaux problèmes.

Les formes les plus abouties de « coalition » de riverains ont eu lieu à la fin des années 1990, précisément au moment où les créations d'Eglises issues de l'immigration se sont intensifiées. Deux des plus anciennes Eglises africaines de Montréal, l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante* et la *Communauté Evangélique de Pentecôte* ont ainsi été fondées en 1995. En 1998, la seconde de ces deux Eglises souhaitait s'installer dans un local situé sur une rue associant petits commerces et logements. Quand le CEP fit la demande d'achat du bâtiment, il occupait les locaux d'une autre Eglise, dans l'arrondissement de Villeray. Le projet suscita une vive opposition de la part des riverains. *Le Journal de Montréal* titrait ainsi un article : « Une 8^{ème} église : trop c'est trop, disent les résidents³¹⁶ ». D'après l'article, le principal motif de refus des riverains était la question du stationnement. « La position des récalcitrants est claire : les problèmes de stationnement sont déjà pénibles, nul besoin d'attiser le feu ». Un article publié dans *The Gazette*, le journal anglophone de Montréal, soulignait la même chose : « d'après les riverains, si l'Eglise obtient l'autorisation de s'installer, cela ne ferait qu'empirer davantage les problèmes de stationnement déjà suffisamment compliqués³¹⁷ ». L'insistance sur la question du stationnement n'est pas à négliger, puisqu'elle fut également évoquée à l'occasion des réunions organisées pour discuter du projet par la Commission du développement urbain de Montréal. Nous pouvons ainsi lire dans le procès verbal d'une de ces réunions :

« Les membres s'enquièreent tout d'abord du nombre de lieux de culte actuellement en place dans le secteur, des impacts qu'ils génèrent dans le

³¹⁴ Rappelons que le 2^{ème} étage canadien correspond à un 1^{er} étage français.

³¹⁵ Arrondissement de Villeray-Saint-Michel-Parc Extension. Requête Numéro 3000110954.

³¹⁶ *Le Journal de Montréal*, 27 Août 1998.

³¹⁷ *The Gazette*, 26 Août 1998.

quartier, ainsi que de la situation qui prévaut actuellement au niveau de l'offre et de la demande en stationnement³¹⁸ ».

Au bout du compte, la Communauté Evangélique de Pentecôte ne put s'installer dans le local convoité, et trouva un local satisfaisant dans une ancienne banque sur « le Plateau », au cœur du quartier juif hassidique.

3. Comprendre les oppositions

L'usage des règles d'urbanisme

Les situations que nous avons évoquées jusqu'ici montrent que les oppositions se font presque toujours sur la base de considérations purement techniques : des places de parking en nombre insuffisant, une zone particulière qui ne peut pas recevoir d'activités religieuses, des nuisances sonores, etc. Ceci conduit finalement à faire le constat que l'urbanisme est bien le terrain de tous les enjeux (Flores-Lonjou, 2001). Nous entendons le terme d'« urbanisme » à la fois comme le processus ordinaire d'élaboration du cadre bâti, et comme le cadre législatif orientant cette pratique.

Les travaux portant sur la question des relations entre les lieux de culte des minorités religieuses et les pouvoirs publics en charge de l'aménagement urbain, soulignent un même fait (Gale et Naylor, 2002 ; Gale, 2005 ; Naylor et Ryan, 2003 ; Peach et Gale, 2003) : les controverses qui surgissent à l'occasion de projets d'installation de nouveaux lieux de culte sont systématiquement formulées en termes techniques et juridiques par une partie de leurs détracteurs. L'usage de ce type d'arguments offre un avantage politique de taille : il permet de neutraliser la controverse naissante en la situant sur le terrain apparemment neutre et non partisan de la réglementation. Or, les auteurs se réclamant du « *multicultural-planning* » (Leonie Sandercock et Mohamad Qadeer principalement) s'appuient sur une série de recherches pour montrer que « les valeurs et les normes d'une culture dominante sont inscrites en filigrane dans le cadre législatif de l'urbanisme (Sandercock, 2000 : 15) ». A ce titre, le cadre législatif n'est pas neutre et traduit les choix et les préférences de cette culture.

Un des arguments les plus répandus, quel que soit le pays et quel que soit le groupe religieux concerné, s'appuie sur la question du stationnement. Richard Gale et Simon Taylor font ainsi remarquer, dans le contexte anglais, que « de nombreux sites convoités par des communautés ont été rejetés au motif d'un manque de places de parking. Des exemples récents montrent que le stationnement constitue toujours une pierre d'achoppement pour de nombreux groupes religieux (Gale et Naylor, 2002 : 392). Les deux auteurs rappellent que dans la ville anglaise de Worcester, en 1998, le conseil municipal rejeta par deux fois un

³¹⁸ Assemblée N°98-11, tenue les 25, 26, 27 et 28 août, ainsi que les 1^{er} et 2 septembre 1998.

projet de construction de mosquée, mettant en avant le manque de places de parking. Le porte-parole de la communauté s'étonna de cette décision et de cette justification, arguant que la question du stationnement n'était jamais évoquée à propos de la cathédrale (Gale et Naylor, 2002 : 392).

En contexte canadien, Mohamad Qadeer prolonge les propos de Gale et Naylor, tout en pointant du doigt une question particulièrement délicate à formuler. Analysant le développement des mosquées dans la métropole de Toronto, ce dernier souligne que :

« Dans le cadre de projets d'aménagement, les questions les plus délicates concernent presque toujours l'augmentation du trafic automobile et l'absence de place de parking. Le débat public sur les nouveaux lieux de culte se focalise sur leurs impacts dans la vie quartier, ce qui permet parfois de cacher des résistances culturelles et politiques derrière de simples questions d'aménagement urbain » (Qadeer, 2000: 18) ».

Qadeer fait ici l'hypothèse que des refus fondés sur des considérations urbanistiques peuvent parfois ne servir que de prétextes à des raisons difficilement avouables pour des élus ou des riverains. Nous montrons un peu plus loin que les responsables religieux interprètent tout autrement les arguments urbanistiques qu'on leur présente.

Donner du sens aux oppositions

Il n'est pas question ici de débusquer les raisons enfouies ou inavouées de ceux qui voient d'un mauvais œil l'installation de lieux de culte évangéliques et pentecôtistes sur un territoire, mais plutôt de montrer que les controverses autour des lieux de culte sont soumises à de multiples interprétations, et que celles-ci varient en fonction des acteurs. Notre expérience de terrain tend à montrer que les responsables religieux ne se contentent que rarement de l'explication officielle, consistant à invoquer le règlement d'urbanisme, mais proposent des lectures alternatives. Dans le cas du bras de fer entre la ville de Saint-Denis et le *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité*, nous avons vu que le pasteur ne croyait absolument pas aux arguments avancés par la mairie :

« En réalité, après la rencontre de notre architecte, avec le responsable de l'urbanisme, celui-ci lui a dit qu'ils ont fait jouer ce droit de préemption parce qu'ils nous considéraient comme une secte, et qu'ils ne voulaient pas de sectes à Saint-Denis³¹⁹ ».

Si tel est le cas, la mairie a commis une faute puisque « les règles d'urbanisme sont de portée générale. Elles restent impersonnelles, étrangères à la qualité du pétitionnaire (Delsol *et al.*, 2005 : 251) ». Il a été ainsi précisé, dans le cadre d'une réponse à un parlementaire, que : « la qualité du pétitionnaire ou la violation alléguée d'une réglementation autre que celle de l'urbanisme sont (...) totalement indifférentes à l'appréciation par les autorités

³¹⁹ Entretien avec Philippe N'Djoli (février 2008).

administratives compétentes de la demande de permis de construire³²⁰ ». Une autre réponse à un député fait écho à l'affaire d'*Amour et Vérité* : « il n'existe donc aucune possibilité légale de fonder un refus de délivrance d'un permis de construire sur le caractère supposé « sectaire » du groupe qui le sollicite³²¹ ».

Dans la région parisienne, d'autres pasteurs confrontés à des problèmes similaires offrent une lecture allant dans le même sens, comme en témoigne cet extrait d'article paru dans le journal *Le Monde* :

« Côté mairie, on dit craindre aussi les nuisances sonores pour les riverains. "On a réalisé de gros travaux d'insonorisation, assure Yvan Castanou³²² à Ivry, mais c'est vrai que notre culte (...) est bruyant (...). Mais nous restons convaincus que les refus des mairies sont purement idéologiques, d'autant qu'on ne leur demande même pas de subventions³²³" ».

Les motivations idéologiques sont fréquemment invoquées par les pasteurs, notamment dans les communes de l'ancienne « ceinture rouge³²⁴ » de Paris. Un pasteur de Montreuil nous faisait ainsi remarquer : « il ne faut pas oublier que nous sommes à Montreuil, que c'est une ville communiste³²⁵ ». Il est indéniable que l'image de l'élu de gauche (et notamment l'élu communiste) farouchement laïc, voire anti-religieux demeure encore très répandue, et que les décisions municipales doivent se comprendre sur le plan d'une véritable lutte contre la religion. Nous avons entendu l'hypothèse d'une position anti-évangélique des élus communistes dans la bouche de Didier Leschi³²⁶, directeur du Bureau des Cultes au ministère de l'Intérieur au moment où nous commençons notre recherche. Une telle hypothèse ne nous paraît pas vraiment convaincante dans la mesure où, si elle était vraie, il serait difficile d'expliquer pourquoi ce sont précisément à Saint-Denis ou à Montreuil, que nous observons le plus grand nombre de communautés évangéliques et pentecôtistes. Et s'il y a des conflits dans ces communes, c'est sans doute, précisément, parce que les Eglises sont présentes en grand nombre, multipliant ainsi les occasions de controverses.

Cette lecture de l'attitude des pouvoirs publics est largement répandue dans le milieu évangélique et pentecôtiste français, et elle s'exprime, notamment, lorsque des lieux de culte sont fermés³²⁷. En mars 2010, le journal *Le Parisien*³²⁸ titrait : « Les églises évangéliques

³²⁰ Réponse ministérielle au député Jacques Kossowski, 19 octobre 1998.

³²¹ Réponse ministérielle au député Jean-Pierre Brard, 1^{er} septembre 1997.

³²² Yvan Castanou est le pasteur de l'*Impact Centre Chrétien*, une Eglise membre de la CEAIF, installée depuis 2008 dans une zone industrielle de Boissy-Saint-Léger.

³²³ « Les évangéliques en plein essor, peinent à trouver des lieux de culte », *Le Monde*, 8 mars 2007.

³²⁴ Cette exprime désigne les anciennes banlieues ouvrières du nord et de l'est de la banlieue parisienne, dans lesquelles le vote était traditionnellement socialiste et communiste.

³²⁵ Entretien avec le pasteur Félicien Mas Miangu (juillet 2008). Nous avons fait remarqué que le maire était écologiste depuis quatre mois.

³²⁶ Il fut remplacé au cours de l'année 2008 par monsieur Bertrand Gaume.

³²⁷ En juin 2010, Dominique Leuliet, responsable de l'association en charge de l'organisation de la « Marche pour Jésus » a lancé une pétition sur Internet : « pour une laïcité respectueuse des Chrétiens ». Une des raisons du « mécontentement » de l'auteur du texte portait sur « la fermeture de plusieurs dizaines d'églises évangéliques

épinglées sur la sécurité ». L'article revenait sur la promulgation d'un arrêté municipal à Creil, exigeant la fermeture d'une zone industrielle de la ville dans laquelle plusieurs communautés évangéliques et pentecôtistes avaient établi leur lieu de culte. Cette demande de fermeture faisait suite à un avis défavorable de la commission de sécurité pour l'exploitation des locaux en salle de culte. Mise en ligne, sur un site d'information évangélique³²⁹, cette nouvelle provoqua de nombreux commentaires de la part des internautes. Sur la centaine de commentaires, deux éléments revenaient comme un leitmotiv : la volonté délibérée de la part des autorités d'empêcher l'installation des communautés évangéliques, et surtout, le zèle dont ces mêmes élus témoignent quand il s'agit de trouver des locaux ou des terrains pour les communautés musulmanes.

Ce second point nous paraît particulièrement important, car à plusieurs reprises, lors des entretiens, les pasteurs ont mis en miroir l'attitude des pouvoirs publics à leur encontre, et à l'encontre des communautés musulmanes. La pasteure du *Paris Centre Chrétien* soulignait ainsi, en parlant d'un futur rendez-vous avec les responsables de Plaine Commune :

« En espérant et en priant que les autres personnes vont être ouvertes et collaborer parce qu'il y a beaucoup d'avancées qui se font pour les Musulmans : c'est bien, car ils ont besoin d'être installés. Mais nos églises sont très importantes³³⁰ ».

Un autre exemple est donné dans un reportage du journal *Réforme*, à l'*Eglise du Rocher*, quelques jours après l'intervention de Jean-Pierre Brard. L'article s'achève sur les propos du pasteur de l'Eglise : « Monsieur Brard a permis aux Musulmans d'acquérir un terrain pour construire une mosquée. Mais nous...³³¹ ». Ici, le pasteur ne se situe pas dans une perspective de concurrence avec l'Islam et des locaux dont il dispose, mais se positionne davantage sur le plan d'une égalité de traitement de tous les cultes, qui découle d'ailleurs de l'esprit de la loi du 9 décembre 1905. Cette manière de lire la situation des communautés évangéliques et pentecôtistes au regard de ce qui est fait, ou ce qui supposément fait, envers les Musulmans, est propre à la France. A aucun moment, nous n'avons entendu ce type de propos dans la bouche d'un pasteur à Montréal. Cette différence vient peut-être du fait que la place de l'Islam en France reste un sujet de débats et de controverses, et que certains mouvements politiques (le Front National en particulier) sont prompts à dénoncer les constructions de mosquées et de salles de prière, surtout quand elles profitent de dispositifs comme les baux emphytéotiques. Nous ne disons pas ici que les pasteurs, en

protestantes évangéliques en région Ile de France ces derniers mois ». En juillet 2010, seulement 665 personnes avaient signé cette pétition.

³²⁸ Edition de l'Oise, en date du 29 mars 2010.

³²⁹ L'article et les commentaires à l'adresse suivante :

<http://actualitechretienne.wordpress.com/2010/03/29/france-la-mairie-de-creil-epingle-plusieurs-eglises-evangeliques/comment-page-1/#comments>. Site consulté le 12 juillet 2010

³³⁰ Entretien avec la pasteur Dorothée Rajiah (juin 2009).

³³¹ *Réforme*, 2 février 2005.

proposant une lecture de leur propre situation au regard de celles des Musulmans, s'inscriraient dans des positions anti-musulmanes, mais seulement qu'ils savent mobiliser l'exemple musulman comme le contre-point de leurs propres difficultés, en étant parfois sincèrement persuadés que les Musulmans seraient objectivement avantagés et favorisés par les élus locaux.

Si cette lecture est politique et idéologique, il en existe une seconde qui s'exprime à travers l'exemple de la *Communauté Évangélique de Pentecôte* (Montréal) que nous avons évoquée précédemment. En effet, le pasteur va plus loin dans sa lecture des événements, en les plaçant sur le terrain des relations interethniques. Il nous a ainsi livré sa version des faits :

« Le candidat à la mairie de Montréal s'est mis de connivence avec les gens du quartier. Il a passé une pétition pour s'opposer à notre offre d'achat (...) C'était un quartier typiquement québécois, et de voir débarquer 400-500 Noirs, d'office cela créait des craintes : est-ce qu'ils vont voler ? Est-ce qu'ils vont casser nos affaires ou quoi ? Il y a tout cela qui n'était pas exprimé mais qui existait, et on pouvait le lire entre les lignes. Il a fait passer cette pétition. Malheureusement il n'a pas été élu lui-même comme conseiller municipal. Il utilisait des arguments officiels, mais derrière il y avait autre chose ».

Une telle lecture ethnique vient forcément à l'esprit dès lors que nous parlons de communautés africaines et haïtiennes, installées dans des quartiers résidentiels. Pour autant, il est difficile de savoir dans quelle mesure une telle lecture est pertinente. Toujours est-il qu'elle est bien présente dans la bouche de certains pasteurs et responsables religieux, pour lesquels les arguments urbanistiques des responsables politiques ne sont qu'une manière de placer un paravent devant des raisons toutes différentes.

III. LIMITER OU NEGOCIER LES RELATIONS AVEC LES POUVOIRS PUBLICS

1. « Pour vivre heureux, vivons cachés »

Sur le terrain parisien, les différentes affaires émaillant la vie du monde évangélique et pentecôtiste, conduisent nombre de pasteurs à se méfier des pouvoirs publics et à les considérer davantage comme des opposants aux Eglises que comme des intermédiaires nécessaires dans le processus d'installation du lieu de culte. Ainsi le pasteur d'une Eglise de la Plaine Saint-Denis confiait : « Il y a des Eglises qui avaient des salles respectant toutes les normes, mais les mairies trouvent toujours des raisons, n'importe quoi, pour juste fermer la salle³³² ». Certains pasteurs nous ont par ailleurs assuré que les municipalités donnaient parfois des consignes aux agences immobilières pour qu'elles ne louent pas ou ne vendent pas à des Eglises. Un pasteur affirmait ainsi :

³³² Entretien avec le pasteur Phedord Bwita (juin 2009).

« Pour la recherche d'un autre local, nous demandons aux agences immobilières, mais elles sont un peu sceptiques pour les associations culturelles. Elles ont parfois des recommandations de la part des propriétaires et de la mairie, de ne pas donner aux associations culturelles. Dès qu'on dit qu'on est une Eglise évangélique, ils disent : « Non, le maire ne veut pas ». La mairie leur dit de louer les entrepôts, mais pas aux Evangéliques³³³ ».

Le même pasteur se plaignait d'ailleurs des conditions difficiles faites aux Eglises, en comparaison avec d'autres pays, comme la Belgique ou l'Allemagne, où il connaissait des pasteurs en exercice.

Le travail de terrain laisse davantage penser que les municipalités s'efforcent de contrôler l'installation des Eglises. Ce n'est donc pas tant leur présence qui semble poser problème, que leur trop grand nombre. A cela s'ajoute le fait qu'il existe un processus rétroactif, en apparence tout simple, mais aux conséquences décisives pour la géographie religieuse d'un territoire : la présence d'Eglises dans une commune encourage l'installation de nouvelles Eglises, au point que Saint-Denis et la Plaine-Saint-Denis constituent le territoire par excellence des communautés évangéliques et pentecôtistes. Voici le cas du *Centre du Réveil Chrétien*, localisé à Saint-Denis, qui a débuté son œuvre à Levallois-Perret, commune aisée des Hauts-de-Seine, dans l'Ouest parisien. Le pasteur nous a ainsi raconté :

« Je me rappelle que lorsque nous étions à Levallois-Perret, on cherchait un local sur le territoire de la commune. A la mairie, ils nous ont alors convoqués. On est venu avec notre projet. Il y avait tout un tas de personnes et tout ce qu'on a vu de leur part, ce fut de l'incompréhension. Ils ne comprenaient pas pourquoi on était là. Ils nous ont même demandé : « Mais pourquoi n'allez-vous pas plutôt dans la Seine-Saint-Denis, car c'est là-bas que sont les Evangéliques ? ». Pour eux, ce n'était pas possible car Levallois est une commune très dense, il n'y a plus de place. Mais après on a très bien compris qu'on n'était pas encouragés. Quelques temps après, ils sont revenus à la charge et nous ont fait comprendre qu'il ne fallait pas chercher là mais aller vers la Seine-Saint-Denis. Il y a un fait accompli, qu'ici il y a pas mal de ministères, et donc les gens ont l'impression que toutes les Eglises doivent se retrouver ici. En fait, c'est le genre de ghetto que moi je refuse³³⁴ ».

Le parcours du Centre Réveil Chrétien depuis les Hauts-de-Seine jusqu'à la Seine-Saint-Denis témoigne de la situation francilienne, marquée par un processus d'externalisation des communautés, en direction de territoires qui seraient plus à mêmes de les accueillir.

L'attitude des pasteurs, en particulier ceux des communautés issues de l'immigration récente, est finalement parfaitement résumée par l'exclamation de l'un d'entre eux, auquel nous avons demandé s'il s'était tourné vers la mairie pour l'aider dans sa recherche de locaux :

« Ah non ! Surtout pas. Apparemment, ce qu'il faut faire quand on a trouvé un local, c'est s'y installer et ensuite discuter. De toute façon, ils nous disent qu'ils

³³³ Entretien avec le pasteur Aaron Nkambi Yavanga (juillet 2008).

³³⁴ Entretien avec le pasteur David Goma (février 2008).

ne veulent pas en entendre parler. Alors, il vaut mieux faire les choses dans son coin, et faire le moins de bruit possible³³⁵ ».

Cette attitude est largement répandue parmi les pasteurs qui voient surtout dans le pouvoir municipal, une source de problèmes, et pas du tout un agent régulateur légitime. Celle-ci aboutit finalement à une forme de paradoxe difficilement surmontable pour les communautés : d'un côté, les pasteurs estiment que les mairies privilégient les communautés musulmanes au détriment des Évangéliques, de l'autre, ils tiennent à la discrétion et l'invisibilité, de façon à poursuivre leur œuvre. Si cette forme de méfiance vis-à-vis des autorités locales existe également sur le terrain montréalais, celle-ci est beaucoup moins prononcée, et les responsables religieux nous ont semblé davantage comprendre le travail de régulation des pouvoirs publics.

Cette différence s'explique en partie par la différence de traitement du fait religieux entre le Québec et la France. À Montréal, si des pasteurs ont pu regretter, au cours des entretiens, les difficultés à trouver des locaux, et l'absence d'aide publique, ils reconnaissent au moins que ces difficultés étaient les mêmes pour tous les groupes religieux en présence. En France, en revanche, il existe dans les faits des traitements différenciés des cultes, pouvant aboutir à des formes de frustration et de ressentiment de la part de groupes qui estiment être moins bien traités. Nous l'avons vu plus haut avec cette manière que peuvent avoir les communautés évangéliques françaises à dénoncer le favoritisme dont profiteraient les communautés musulmanes, alors même que celles-ci se plaignent du manque de lieux de culte.

2. Quand les Églises négocient avec le politique

Il serait réducteur de n'appréhender les relations entre les acteurs que sous l'angle d'une dissymétrie irréductible, entre des acteurs institutionnels maîtrisant parfaitement les rouages du système (droit de l'urbanisme, droit des religions...), et des acteurs religieux, forcément ignorants des règles du jeu. Non seulement, nous avons vu que les communautés, sont capables de mobiliser des acteurs clefs pour défendre leurs intérêts (l'intervention de Pierre Joxe au nom du *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité* en constitue un bel exemple), mais en plus, sans forcément passer par la médiation d'une institution comme la Fédération Protestante de France, certaines Églises ont bien compris comment elles devaient conduire des négociations avec les autorités municipales. Sur le terrain français, tout se passe comme si les Églises les plus importantes en termes de fidèles, avaient tiré les leçons des multiples transactions locales que les communautés musulmanes ont conduites ces dernières années avec les municipalités françaises. Ces dernières, ont en effet, sut habilement passer du registre strictement religieux à un registre davantage politique, de

³³⁵ Entretien avec le pasteur Freddy (février 2008).

sorte qu'un contrat tacite pouvait être établi, et se résumer ainsi : « une mosquée contre vos voix³³⁶ ». Nous développons ici le cas du *Paris Centre Chrétien* qui reste isolé, mais témoigne d'évolutions bien réelles dans les relations entre les pouvoirs publics et les communautés évangéliques. Au cours d'un entretien, la pasteur de l'Eglise a ainsi abordé la question des relations avec la mairie de La Courneuve :

« On est là depuis longtemps. On n'avait pas de relation particulière avec la mairie dans la mesure où quand vous demandez quelque chose à la mairie, est-ce parce qu'elle est communiste ou autre, quand on demande quelque chose on se fait renvoyer sur les roses. Donc on ne demande rien.

En 2007, fin 2007, on a décidé de prendre contact avec la mairie, sans du tout penser à l'élection, ni rien du tout. C'était devenu une conviction en milieu d'année 2007, qu'il fallait qu'on rentre en contact avec la mairie puisqu'il y a un discours de sourd avec les agences. Après avoir essayé tout seul par nos propres moyens de visiter des locaux, d'avoir des contacts avec des agences etc... on en a visité. Mais à chaque fois ça ne correspond pas et on va avoir des tonnes de problèmes à surmonter. Et de toute façon on en revient en fermant la boucle, on ne peut pas ne pas passer par la mairie et faire les choses sous le tapis.

On s'est dit : allons voir directement les personnes en place. Si elles nous disent oui, tant mieux, mais il fallait qu'on soit fixé. C'est ce qu'on a fait, après avoir cherché par nous mêmes pendant des années, espérant qu'on allait pouvoir y arriver. Finalement on a rencontré le maire, ce qui s'est très bien passé, on a eu un très bon contact. On lui a dit quel était notre problème et donc, il nous a écouté. Il n'était ni ouvert ni fermé... et puis quand les élections sont arrivées, en février, son bureau a appelé en disant que le maire aimerait passer à l'église. Donc on s'est demandé pourquoi le maire voulait passer. Et donc on lui a fait un très bon accueil et donc il est venu à l'église, il est resté le temps du culte. On lui a évidemment demandé de parler. Il nous a dit qu'il était sensible aux besoins de l'église, il comprenait qu'il y avait besoin d'un bâtiment etc.... évidemment ça surfait sur la vague politique, mais en même temps il faut surfer sur les bonnes vagues. Et donc voilà. Il a été tout à fait charmant, et puis il est reparti et il nous a dit : et bien on va se mettre au travail. Il a été élu.

On lui a écrit un petit mot pour le féliciter. Il nous a dit merci et qu'on allait se mettre au travail. On a eu un rendez-vous de travail. Aujourd'hui on en est là. On doit avoir rendez-vous avec le responsable de l'urbanisme de toute la Plaine Commune³³⁷ ».

Nous reproduisons ce long extrait car il témoigne parfaitement d'une réorientation radicale des relations entre les Eglises et les collectivités locales. Dans un premier temps, les dirigeants ont décidé de faire les choses par eux-mêmes, mais face aux difficultés rencontrées sur le terrain (refus des agences, absence d'opportunité, etc.), ils décident d'en passer directement par la mairie, selon un calendrier propice, quelques mois avant les élections municipales. Non seulement, les responsables de l'Eglise sont reçus par le maire,

³³⁶ Dans les controverses autour de la construction de mosquées et de salles de prière, nous trouvons presque toujours des acteurs (opposition ou associations de riverains) pour accuser un maire d'avoir « acheté » le vote musulman.

³³⁷ Entretien avec la pasteur Dorothee Rajiah (juin 2009).

mais en plus ce dernier est venu lors d'un culte, et a été invité à y prendre la parole. Même si la prise de parole d'un élu dans un lieu de culte ne va pas à l'encontre de la loi du 9 décembre 1905, nous pouvons tout de même souligner ce moment particulier où l'estrade du pasteur se transforme temporairement en tribune politique. Ajoutons que les autres candidats à la mairie ont également exprimé le souhait de prendre la parole devant l'assemblée des fidèles : cette faveur ne leur a pas été accordée. La visite du maire sortant au *Paris Centre Chrétien* s'apparente finalement à une sorte d'échange de bon procédé dans lequel chacune des deux parties doit y trouver son compte. Nous pouvons tout de même nous demander si le maire sortant avait pris en considération un détail important : compte tenu de l'aire d'attraction du *Paris Centre Chrétien* (voir le chapitre suivant), seule une minorité de fidèles vote effectivement à La Courneuve, les autres provenant de toute l'Île-de-France.

A Montréal, nous avons également observé des formes de négociation de la part de responsables d'Eglises. Comme en région parisienne, ce sont les communautés les plus importantes qui sont en mesure de négocier avec les autorités de la ville. Le pasteur de l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal* s'est exprimé en ces termes quand nous l'avons interrogé sur les démarches menées auprès de la mairie :

« Ah oui ! Au début, c'était une opposition ferme. On a dû voir des conseillers, des gens hauts placés. On a dit : on est là, on est une communauté. Parmi nous, il y a des immigrants, mais il y a aussi des Québécois, et tout. C'est complètement mixte. Et puis on est mélangé : il y a des gens d'Afrique, d'Haïti, de la République Dominicaine, des Québécois, des anglophones, des francophones. Alors quand même, on est un groupe assez important. Par conséquent soyez gentils, car on est dans votre quartier. Quelque part, on aide l'économie du quartier, parce que quand on se retrouve le mardi soir, le samedi ou le dimanche, après les cultes, ce sont les restaurants du coin qui font leurs affaires. Alors, vous voulez qu'on s'en aille ailleurs ? (...) Et puis on a parlé de ce qu'on faisait. Ils ont vu que nous étions des gens bien et que nous pouvions apporter des choses positives au quartier³³⁸. »

L'argumentaire du pasteur est particulièrement habile dans la mesure où ce dernier a parfaitement compris le langage que les élus entendent, et il aborde successivement trois thèmes essentiels auxquels les élus sont sensibles, à savoir, la question économique, la question culturelle, et enfin la question sociale:

- Pour ce qui est de la question économique, le pasteur sort du discours strictement religieux pour montrer en quoi la présence de sa communauté peut avoir un effet bénéfique sur l'économie locale. L'argument a d'autant plus de poids que, comme il a été vu, les lieux de culte sont exempts de taxe foncière, municipale, ou scolaire. Le pasteur fait ainsi comprendre aux élus que, contrairement aux apparences, un lieu de culte peut générer de

³³⁸ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

l'activité économique, et donc de la richesse. Cet argument a également été mobilisé par le pasteur de la *Communauté Évangélique de Pentecôte* au cours d'un entretien, qui avait expliqué aux autorités municipales du Plateau Mont-Royal que les quelques 400 fidèles de son Eglise, une fois sortie du culte, faisaient leurs courses, ou allaient manger dans le quartier.

- Le second argument est culturel et joue sur le registre de la multiculturalité. Le pasteur insiste sur le fait que sa communauté n'est pas une « Eglise d'Africains », ce qui limiterait son recrutement à une petite portion de la population, mais est une Eglise qui accueille toute personne désireuse de venir participer à la vie de la communauté, quelle que soit son origine. Ce pasteur avait d'ailleurs insisté sur le fait qu'il ne voulait pas une Eglise qui soit une sorte de ghetto. Cette manière d'insister sur le caractère multiculturel de l'Eglise est importante dans la mesure où les responsables politiques craignent précisément les formes de repli communautaire. En présentant son Eglise comme un lieu de métissage et de rencontre, le pasteur utilise d'ailleurs une rhétorique largement mise en œuvre par les pouvoirs municipaux (Gale et Naylor, 2003) et renverse complètement l'idée reçue selon laquelle ces Eglises encourageraient une forme de « communautarisme ».

- Le troisième argument est plus classique, généralement convoqué par tous les pasteurs. Il s'agit de l'utilité sociale de l'Eglise. Nous avons eu l'occasion de le souligner lors de notre recherche de Master 2 sur les Eglises évangéliques et pentecôtistes de région lyonnaise. Les pasteurs dont les Eglises étaient situées dans des communes réputées difficiles insistaient sur la corrélation entre l'arrivée de l'Eglise et la baisse de la criminalité. Non seulement la présence de l'Eglise avait des vertus pacificatrices, mais d'anciens délinquants s'étaient convertis et faisaient désormais partie des fidèles les plus assidus. Le pasteur de la *Communauté Évangélique de Pentecôte* racontait ainsi que :

« Quelques temps après j'ai été au bureau de police pour régler d'autres dossiers. La police m'a dit que nous étions très appréciés dans le quartier. Il m'ont dit que depuis que nous étions là, il n'y avait pas eu de vol, pas de choses cassées non plus³³⁹ ».

Pour certains pasteurs, c'est précisément l'utilité sociale des Eglises qui pousse certains élus à favoriser leurs implantations. Le responsable du *Centre Christ en Action* racontait :

« Même pour être ici nous bénissons le Seigneur, car il y avait un "haut-placé" qui nous a aidé, c'est une zone industrielle, et au départ, la mairie ne voulait pas nous donner cette place. Ah ! c'était dur mon ami, c'était très dur. Mais il y a un monsieur haut placé qui a regardé le travail et qui a dit : « non, non, non... ces gens là font un travail formidable. Quand il a vu la foule de personnes, il a été très impressionné. Pour certains, c'était des gens qui étaient dans la rue et qui faisaient n'importe quoi. Maintenant, ils sont devenus des citoyens, des messieurs qui aident la société. Non, non, vraiment je crois qu'on doit leur

³³⁹ Entretien avec le révérend Joseph Kabuya Masanka (avril 2008).

donner le permis ». C'est grâce à notre travail auprès des gens que nous avons montré qui on était³⁴⁰ ».

CONCLUSION DU CHAPITRE

Les différentes situations évoquées dans ce chapitre, aussi bien en contexte montréalais qu'en contexte parisien, montrent que les dimensions spatiales des communautés évangéliques et pentecôtistes se comprennent au regard des modes de régulation mises en place par les autorités publiques, notamment pour tout ce qui concerne la présence des lieux de culte dans les espaces urbains. Non seulement les lieux de culte constituent l'interface entre une communauté religieuse et la vie sociale urbaine, mais en plus, c'est souvent par le biais de la question du lieu de culte que les pouvoirs publics entrent en contact avec les Eglises. Comme nous l'avons montré, cette mise en contact se fonde régulièrement sur un mode conflictuel, et peut conduire à des tensions entre les acteurs en présence.

L'exemple évangélique et pentecôtiste permet de faire émerger deux questions spécifiques auxquelles les autorités publiques ne sont pas nécessairement bien préparées : comment appréhender des groupes qui sont peu ou mal connus et qui ne possèdent pas de hiérarchie aisément identifiable ? Quels sont les espaces légitimes pour l'expression du fait religieux dans les espaces urbains contemporains ? Comme nous l'avons vu, un certain nombre de controverses locales surgissent quand il existe une inadéquation entre l'activité religieuse et l'environnement urbain dans lequel cette activité souhaite s'intégrer. Ces deux questions ne sont finalement pas spécifiques à l'univers évangélique et pentecôtiste, et se posent avec acuité pour l'ensemble des groupes religieux minoritaires avec lesquels les autorités n'ont pas l'habitude d'interagir. Par ailleurs, les terrains parisien et montréalais ont révélé une certaine similarité sur la question précise de la gestion des lieux de culte minoritaires. Dans les deux cas, nous avons souligné un effort pour intégrer des situations inédites dans la routine de la régulation locale, effort qui passe nécessairement par une discussion autour du droit de l'urbanisme et des différentes manières dont il traite les groupes minoritaires.

Enfin, il faut retenir la capacité des Eglises évangéliques et pentecôtistes à s'adapter aux situations urbaines, propres aux contextes québécois et français. Si les pasteurs peuvent témoigner d'une certaine perplexité quant aux modes de gestion du fait religieux à l'échelon local, notre travail de terrain a non seulement révélé la volonté de leur part de jouer le jeu, mais surtout, de tirer profit des manières de faire et des attentes des municipalités (l'exemple du *Paris Centre Chrétien* de La Courneuve est de ce point de vue parlant). Nous manquons

³⁴⁰ Entretien avec le pasteur Fofy Ndélo (avril 2008).

ici de recul temporel : c'est sans doute seulement dans quelques années que nous pourrons observer des directions plus fermes prises autant par les responsables politiques locaux, que par les Eglises et les fédérations d'Eglises.

CHAPITRE 8 : LE DEPASSEMENT DU LOCAL PAR LE RESEAU

Le précédent chapitre a permis de comprendre les facteurs entrant en jeu dans le processus de production des espaces religieux évangéliques et pentecôtistes, sur les terrains parisien et montréalais. Des facteurs internes, notamment un certain nombre de considérations pratiques et théologiques propres aux communautés protestantes, et des facteurs externes, en particulier les règles d'urbanisme en vigueur, ainsi que la gestion du fait religieux à l'échelon local par les autorités municipales, ont été ainsi mis en évidence. Par ailleurs, nous avons montré que les communautés étudiées, par les activités qu'elles proposent, qu'elles soient cultuelles ou culturelles, ne sont pas amenées à nouer des liens forts avec les territoires locaux dans lesquels elles sont insérées. Tout se passe donc comme si les communautés observées sur le terrain fonctionnaient pour l'essentiel comme des isolats, et non selon une logique d'enracinement toujours plus poussé avec le quartier.

Dans ce chapitre, nous avançons l'hypothèse qu'il existe une tendance contemporaine, par laquelle les communautés religieuses, en particulier les communautés issues de l'immigration, se détachent de leur environnement proche pour s'intégrer à des réseaux fonctionnant à plusieurs échelles, depuis la métropole jusqu'à l'international. Cette logique réticulaire, à laquelle les Eglises participent, invite à repenser les notions de centre et de périphérie, car l'espace de référence des communautés ne se comprend pas uniquement à l'échelle de la ville, mais doit être inscrit aux échelles supérieures qui comportent de multiples réseaux, qui les traversent et les structures. Du fait de cette nécessité de penser ensemble des échelles opposées, ce chapitre interroge à la fois les liens locaux tissés par les Eglises, et également les liens plus lointains, d'autant plus forts dans les cas des Eglises issues de l'immigration.

I. DE LA PAROISSE A LA CONGREGATION, DU TERRITOIRE AU RESEAU

1. La dispersion des fidèles

La question de la dispersion des fidèles dans les métropoles parisienne et montréalaise a été indirectement évoquée à plusieurs reprises : au chapitre 6, lorsque nous avons parlé des voitures garées à proximité des lieux de culte, conduisant ainsi à une forme d'appropriation temporaire de l'espace environnant ; et à deux reprises au chapitre 7, alors que nous avons abordé le problème du stationnement, et les controverses qui peuvent en découler, et quand nous avons expliqué que l'un des critères décisifs pour les pasteurs dans le recherche de locaux, était l'accessibilité. Ces éléments nous ont donc conduit, assez tôt dans le travail de terrain, à formuler l'hypothèse d'une forte dispersion des fidèles dans les espaces urbains, et à chercher à en saisir les causes et les conséquences. En effet, une chose est de faire le constat de la dispersion, une autre est d'en montrer les implications spatiales quant à la présence des lieux de culte dans les territoires. Dans un précédent travail sur des communautés évangéliques et pentecôtistes lyonnaises (Dejean, 2007), nous avons été amené à observer une telle situation d'éloignement des fidèles par rapport au lieu de culte fréquenté. Au cours des entretiens, les pasteurs insistent sur le fait que les fidèles étaient prêts à parcourir plusieurs dizaines de kilomètres le dimanche matin afin d'assister au culte. De la même manière, les pasteurs rencontrés en région parisienne et à Montréal, insistent sur l'hétérogénéité de la provenance géographique des fidèles, non sans une certaine fierté d'ailleurs, comme si le fait que des gens puissent passer une heure dans les transports en commun pour se rendre à l'Eglise, prouvait la valeur de l'enseignement dans leur Eglise. En région parisienne, le pasteur de *l'Eglise de Pentecôte* de Saint-Denis nous fit ainsi remarquer que certains fidèles habitaient à plus de 50 km du lieu de culte³⁴¹. Quant à la pasteure du *Paris Centre Chrétien* (La Courneuve), interrogée sur la provenance des fidèles, elle répondit en ces termes : « Il y a des gens de La Courneuve, Dieu merci. Et puis, il y a des gens de partout. Il y avait un couple qui venait tous les week-end d'Orléans³⁴² : ils dormaient dans un hôtel³⁴³ ». A Montréal, les pasteurs insistent également sur les longues distances que les gens étaient prêts à parcourir pour se rendre aux activités de l'Eglise. Le pasteur du *Centre Christ en Action* nous expliqua ainsi que : « beaucoup de personnes viennent de loin. Il y en a d'autres qui mettent même plus d'une heure pour venir ici. Il y a des familles qui viennent du Nord pour venir prier ici, et qui mettent deux heures de route³⁴⁴ ». Et le pasteur de *l'Assemblée Parole Vivante de Montréal* d'abonder dans le même sens : « les gens viennent

³⁴¹ Entretien avec le pasteur Mickaël Osei (mars 2008).

³⁴² Pour information, Orléans est à un peu plus de 100 km de Paris.

³⁴³ Entretien avec Dorothée Rajiah (juin 2008).

³⁴⁴ Entretien avec le pasteur Fofy (avril 2008).

de partout, vraiment de partout. Il y a des gens qui viennent de Longueuil, il y a des gens qui viennent de Laval, de Montréal, de Saint-Laurent, de Montréal-Nord, d'Anjou, de Sainte-Claire³⁴⁵ ».

Comme il a été vu dans le chapitre précédent, le choix dans la localisation des locaux pouvant accueillir la communauté, fait entrer en ligne de compte l'accessibilité en voiture individuelle et en transport en commun, de sorte que l'appréhension du territoire se fait avant tout sur un mode topologique : c'est la présence et la densité des réseaux de transport qui déterminent les effets de proximité et de distance. Ceci est d'autant plus important dans la ville contemporaine où les réseaux de transports obligent à repenser les notions de proximité et de distance dans l'espace. Dans un article devenu un classique, Melvin Webber faisait le constat dès 1966 d'une remise en cause de la géographie euclidienne pour laquelle l'espace proche d'un établissement urbain est par essence limité aux éléments qui le circonscrivent directement. Avec la croissance des moyens de transports et la baisse des coûts, la notion de proximité est redéfinie, et des espaces autrefois éloignés, sont désormais intégrés et considérés comme proches (Webber, 1967 : 42). Ceci conduit à une redéfinition complète de notions centrales en géographie, à savoir celles de « proximité » et d'« éloignement ». Ainsi, deux points dans l'espace peuvent se trouver éloignés l'un de l'autre dans une perspective strictement territoriale, alors qu'en suivant la carte d'un réseau de transport, un graphe, ces deux points peuvent se trouver relativement proches³⁴⁶. Sa réflexion sur les redéfinitions du proche et du lointain dans la ville contemporaine, conduisit Melvin Webber à proposer la célèbre formule de « communauté sans proximité³⁴⁷ » (Webber, 1967). Alors que les définitions traditionnelles postulent une proximité géographique des membres d'une communauté, les nouveaux modes de circulation et de communication rendent possibles des expériences régulières entre des individus, sans que pour autant ils ne partagent un espace commun.

Sur le terrain parisien, le rôle essentiel de la voiture et la dispersion des fidèles dans l'ensemble de la région Ile-de-France nous sont apparus relativement tôt. En novembre 2007, soit au début de notre recherche, nous nous rendîmes au *Paris Centre Chrétien*, Eglise située dans une zone industrielle de La Courneuve, à l'occasion d'un week-end avec le « prophète » ghanéen Bernard Ankomah, plus connu sous le nom de Bernard Blessing, un habitué du PCC³⁴⁸. Dans la rue où l'Eglise est située, des voitures occupaient les bas côtés de la chaussée. Compte tenu de l'environnement urbain de l'Eglise, il était évident que les voitures garées appartenaient à des personnes se rendant au PCC. De manière à obtenir un

³⁴⁵ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier, 2009).

³⁴⁶ C'est précisément ce type de distinction que font ressortir les cartes, dites en « anamorphose », des réseaux de transports.

³⁴⁷ « community without propinquity »

³⁴⁸ Un autre week-end de ce type eut lieu le dernier week-end de mai, en 2010.

échantillon suffisant nous avons relevé les départements de provenance de 102 voitures³⁴⁹. Les résultats sont présentés dans le graphique ci-dessous.

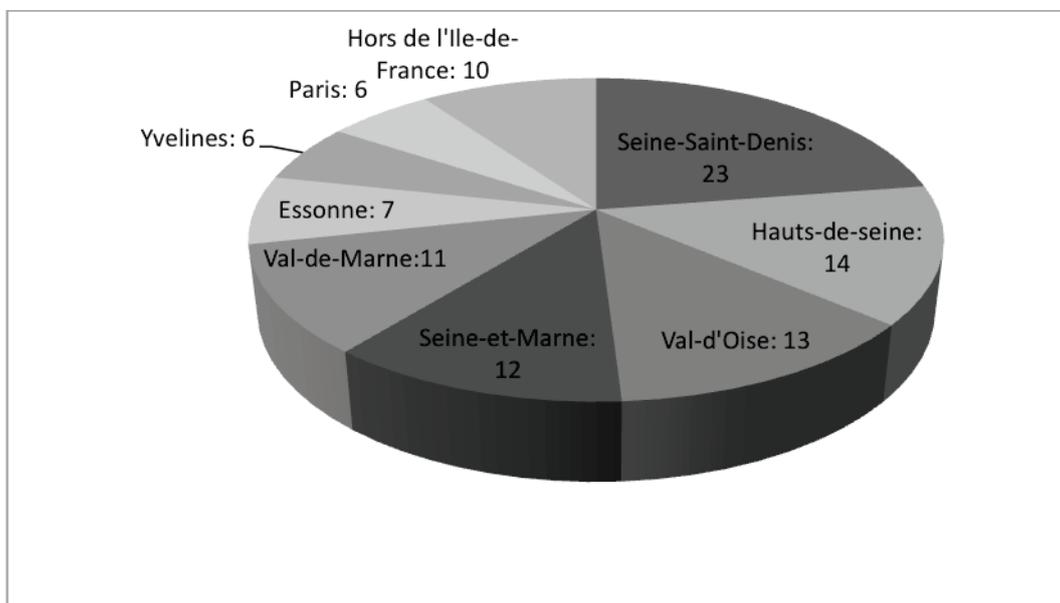


Figure 90 : Provenance des voitures au PCC lors d'un séminaire en novembre 2007 (Conception et réalisation: FD, mai 2010)

Même si le graphique ne montre que les départements de provenance et non les communes, il permet malgré tout de mettre en avant un certain nombre d'éléments quant aux origines géographiques des personnes qui se sont rendues au *Paris Centre Chrétien*, ce samedi de novembre 2007. La première remarque concerne l'importante variété des départements de provenance : tous les départements de la région Ile-de-France sont représentés, à des degrés divers, ainsi que des départements de province. Parmi ces derniers, quatre d'entre eux (Seine-Maritime, Orne, Loiret, et Eure-et-Loir) se trouvent dans un cercle d'une centaine de kilomètres autour de la région Ile-de-France, tandis que deux (Vienne et Moselle) sont éloignés de plus de 200 km. Ceci ne signifie pas que les personnes venues de la Vienne et de la Moselle font le déplacement toutes les semaines : il s'agissait d'un séminaire auquel participaient sans doute des personnes attirées par Bernard Blessing, et pour autant, non membres du *Paris Centre Chrétien*. Cela indique néanmoins le rayonnement de l'Eglise, dont les diverses activités attirent des personnes hors de la région Ile de France³⁵⁰.

Un second commentaire concerne la provenance des voitures des départements d'Ile-de-France, et notamment le poids du département de Seine-Saint-Denis : près d'1/4 des

³⁴⁹ A l'occasion de cette conférence, la salle pouvant contenir entre 800 et 1 000 personnes était pleine.

³⁵⁰ Soulignons le rôle du portail chrétien TOP Chrétien sur lequel nous revenons dans le présent chapitre, pour diffuser les annonces des événements organisés par les Eglises.

voitures dont nous avons relevé les plaques étaient immatriculées dans le 93. Ceci n'est pas très étonnant puisqu'il s'agit également du département du lieu de culte et qu'il est difficile de considérer les effets de proximité comme totalement inopérants. Plus fondamentalement, la Seine-Saint-Denis possède des populations susceptibles d'être attirées par les orientations théologiques (notamment le rôle de la « théologie de la prospérité³⁵¹ ») de l'Eglise. En plus de la Seine-Saint-Denis, les autres départements de la région Ile-de-France sont bien représentés, en particulier les Hauts-de-Seine, le Val-d'Oise, la Seine-et-Marne et le Val-de-Marne. Les relevés des plaques d'immatriculation ne sont pas forcément représentatifs de la provenance de l'ensemble des fidèles : si 1/4 des voitures observées viennent de Seine-Saint-Denis, cela ne signifie pas que 1/4 des personnes présentes au PCC ce jour-là provenaient de ce département. En effet, nous pouvons penser que des personnes venues de Seine-Saint-Denis, ont utilisé les transports en commun pour se rendre jusqu'aux locaux de l'Eglise. Nous pouvons penser qu'il en est de même pour les personnes venant de Paris intra-muros (seules 6 voitures immatriculées sur Paris ont été observées).

De manière à confirmer notre intuition de départ, nous avons intégré dans les questionnaires d'enquêtes soumis aux fidèles des Eglises, une question concernant leur origine géographique. A Saint-Denis³⁵², compte tenu de la nécessité de préserver l'anonymat des enquêtés, nous n'avons pas demandé l'adresse des fidèles, mais uniquement leur commune de résidence. Du fait de l'émiettement communal en Ile de France, nous avons pu localiser assez précisément la provenance des fidèles des deux communautés dans lesquelles les enquêtes ont été effectuées. Sur l'Ile de Montréal, nous avons travaillé à partir de codes postaux. Ces derniers offrent le double avantage de préserver l'anonymat des personnes, et de localiser très précisément le lieu de résidence dans l'espace urbain. Les deux cartes proposées ci-dessous pour l'Ile de Montréal n'ont pas été réalisées à partir des questionnaires d'enquête, mais à partir de listes de codes postaux fournis directement par deux Eglises : le *Centre Christ en Action*, une communauté africaine dans l'arrondissement de Rosemont, et l'*Eglise Philadelphie*, une communauté haïtienne dans l'arrondissement de Saint-Léonard.

³⁵¹ La « théologie de la prospérité » relie réussite matérielle et bénédiction divine. Originaire des Etats-Unis, cette théologie a rencontré un très large écho dans les pays du Sud, en particulier en Amérique Latine et en Afrique sub-saharienne.

³⁵² Nous rappelons que nous avons conduit deux enquêtes par questionnaires à Saint-Denis : auprès de la *Communauté du Buisson Ardent* et auprès du *Centre Chrétien d'évangélisation Amour et Vérité*, deux Eglises membres de la Communauté des Eglises d'Expressions Africaines de France (CEAF).

La dispersion des fidèles du *Centre Chrétien d'évangélisation
Amour et Vérité*

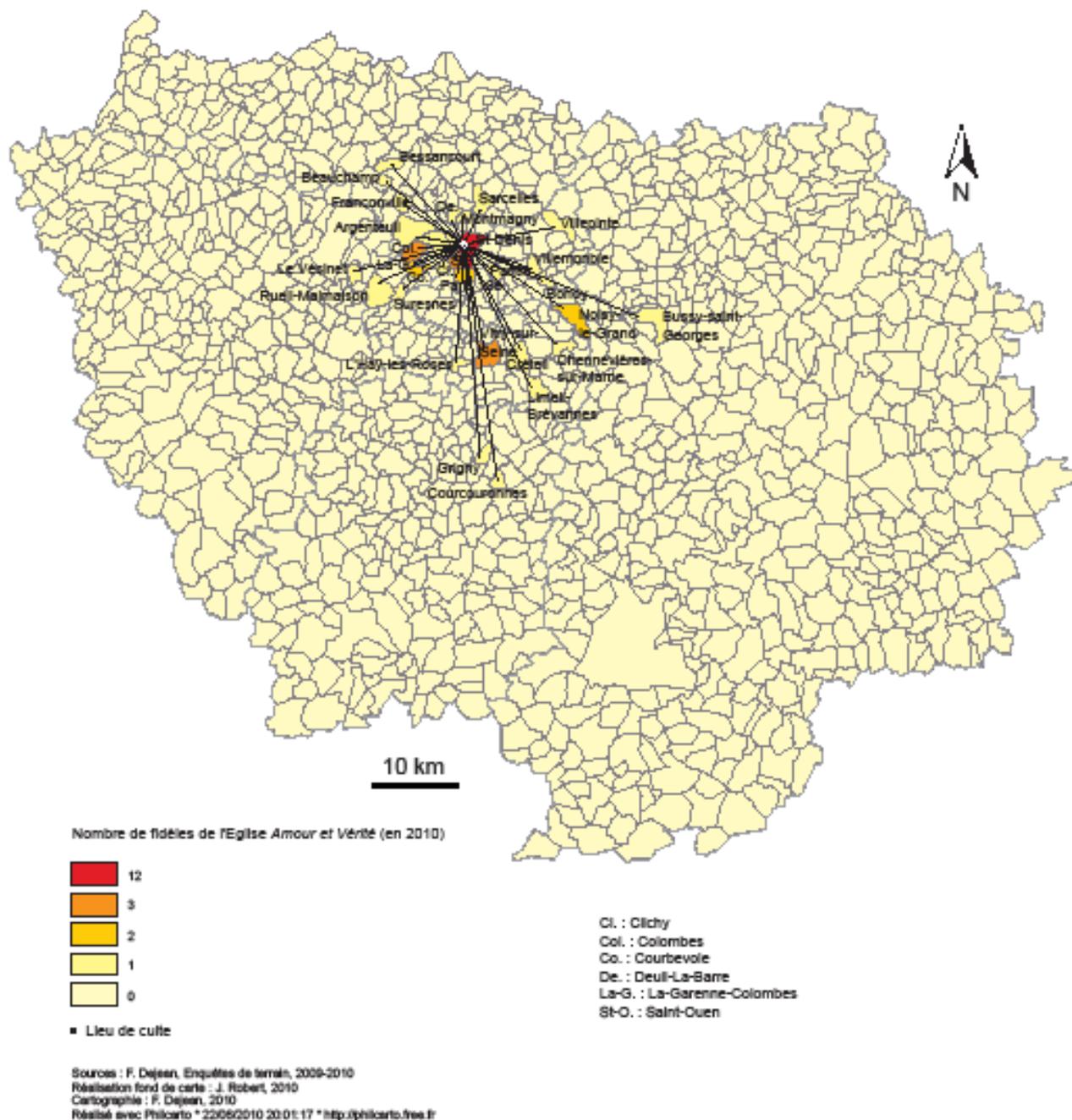
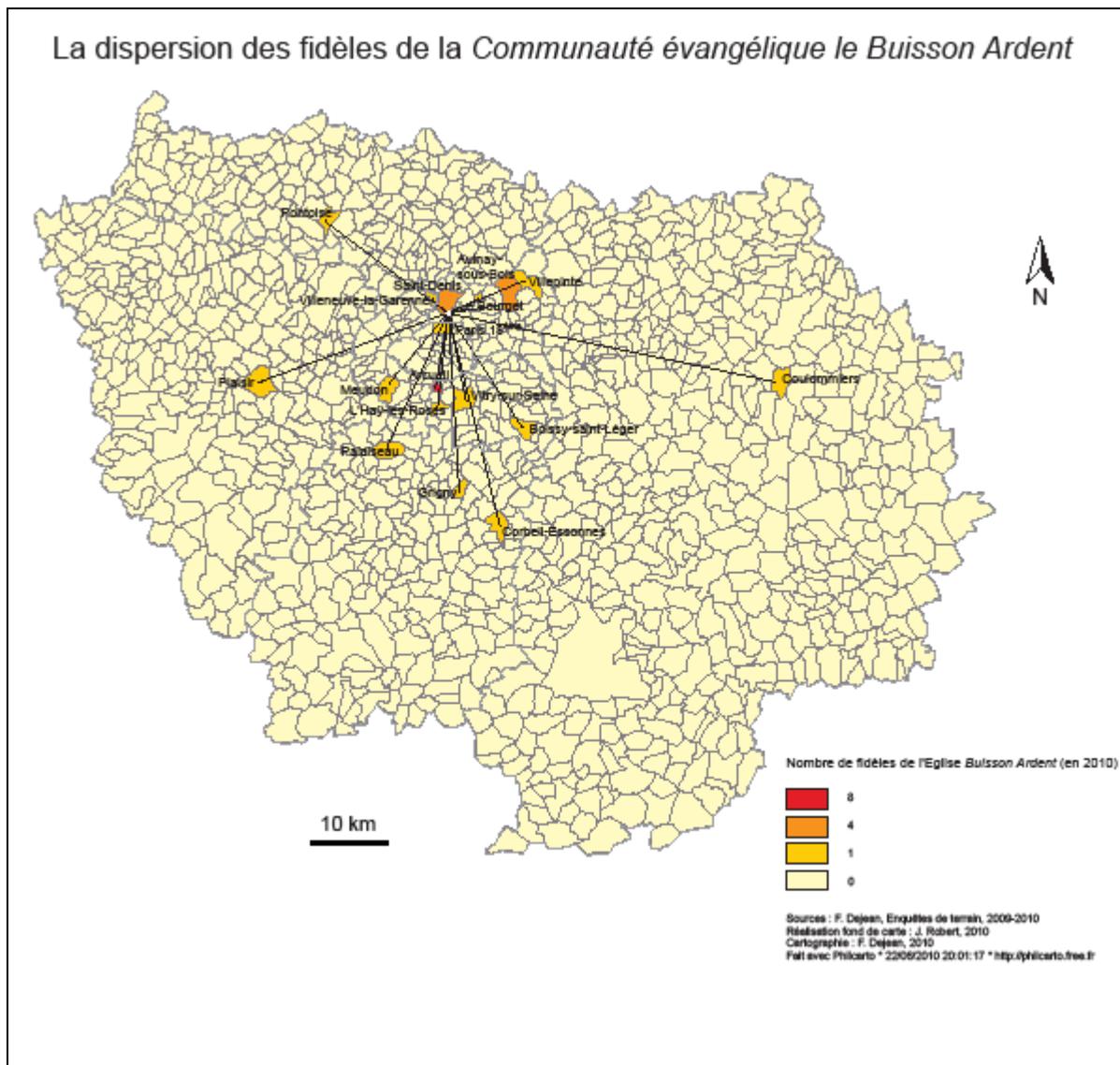


Figure 91 : Communes de provenance des fidèles du *Centre Chrétien Amour et Vérité*, Saint-Denis
(Conception et réalisation, FD, 2010)



**Figure 92 : Communes de provenance des fidèles de la *Communauté Evangélique le Buisson Ardent, Saint-Denis*
 (Conception et réalisation, FD, 2010)**

Les quatre cartes obtenues après traitement des données (figures 91, 92, 93 et 94) confirment notre intuition de départ, à savoir celle d'une forte dispersion des fidèles dans les métropoles parisienne et montréalaise. Celle-ci explique pourquoi la question du stationnement, vue au chapitre précédent, constitue un enjeu de taille. L'effet de dispersion des fidèles est particulièrement frappant lorsque nous considérons les communes de provenance dans le cas du *Centre Chrétien d'évangélisation Amour et Vérité* et de la *Communauté Evangélique le Buisson Ardent*. Pour la première carte, nous avons relevé 31 communes de provenance sur un total de 52 questionnaires³⁵³. Sur ces 31 communes, 24 ne sont citées qu'une seule fois, 4, deux fois, et 3, 3 fois. Ces informations indiquent qu'il n'y a pas de commune privilégiée quant à la provenance des fidèles, à l'exception de Saint-Denis où résident 12 personnes ayant rempli le questionnaire.

Les questionnaires remplis par les fidèles de l'*Eglise du Buisson Ardent* pointent un phénomène similaire puisque 18 communes sont citées pour un total de 37 questionnaires faisant état de la commune de provenance³⁵⁴. Et sur ces 18 communes, 12 n'apparaissent qu'une seule fois. Contrairement aux questionnaires d'*Amour et Vérité*, la commune de Saint-Denis n'est pas surreprésentée puisque 5 personnes seulement y résident. En revanche, la commune d'Arcueil, revient à 8 reprises dans les questionnaires. Ceci peut sembler étonnant compte tenu de l'éloignement d'Arcueil par rapport à la Plaine Saint-Denis³⁵⁵. Pour expliquer ce résultat, il est utile de revenir aux conditions dans lesquelles l'enquête a été réalisée dans cette Eglise : celle-ci est de petite taille (moins d'une centaine de personnes) et le jour où nous avons réalisé l'enquête, ce sont quasiment toutes les personnes présentes au culte (une cinquantaine) qui y ont répondu. Il suffit d'une famille originaire d'Arcueil pour faire monter les récurrences de la commune. Une seconde hypothèse est envisageable, et concerne le mode de recrutement des Eglises. Nous avons évoqué à plusieurs reprises le rôle du « bouche à oreille » qui constitue de loin le meilleur canal de publicité. Il est ainsi tout à fait envisageable qu'une ou deux personnes d'Arcueil aient proposé à des amis ou des voisins de venir à l'Eglise, de sorte que cette commune soit davantage représentée dans cette petite assemblée.

Un dernier commentaire peut-être fait à propos de ces deux cartes : la faible représentation de Paris intramuros. Seules deux personnes ayant répondu au questionnaire y résident dans le cas d'*Amour et Vérité*, et une seule, dans le cas de l'*Eglise du Buisson Ardent*. Ceci indique que ces deux Eglises sont avant tout fréquentées par des personnes résidant dans la banlieue parisienne et assez peu de parisiens, qui privilégient sans doute les Eglises de

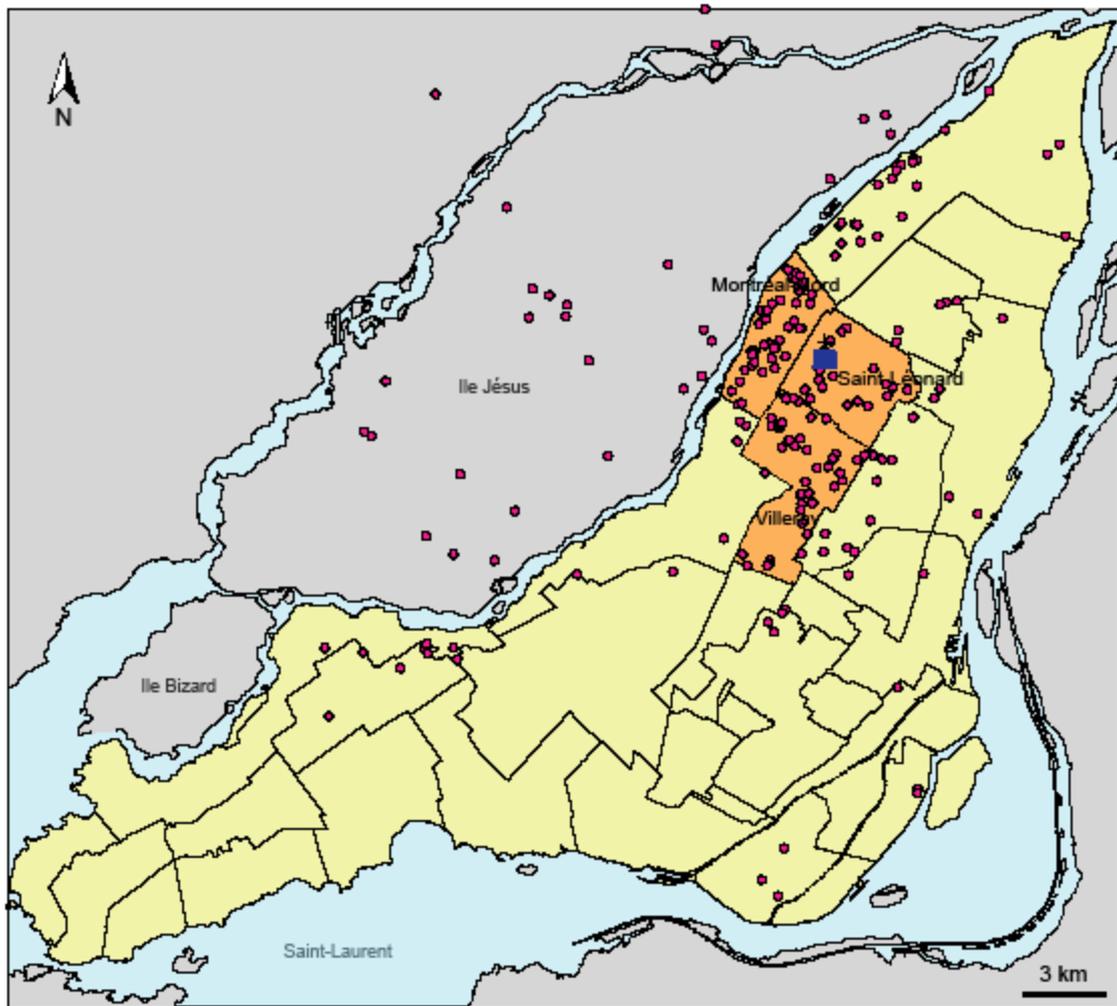
³⁵³ 4 personnes n'ont pas indiqué leur commune de provenance : deux ont mis le département (Val-de-Marne et Hauts-de-Seine), une a indiqué venir d'Ile-de-France, et une dernière n'a rien indiqué.

³⁵⁴ 4 personnes ont simplement entouré la case « autre commune d'Ile-de-France » sans préciser laquelle.

³⁵⁵ Arcueil est au sud de Paris alors que la Plaine-Saint-Denis est au nord.

Paris intramuros. Ceci indique que les Eglises de la banlieue parisienne s'inscrivent davantage dans une relation inter banlieue que dans une relation centre-périphérie illustrée par l'opposition classique entre Paris et la banlieue.

La dispersion des fidèles de l'Eglise Philadelphie dans la métropole montréalaise



Légende

- Ile de Montréal
- fidèle de l'Eglise Philadelphie (chaque point correspond à la localisation d'un fidèle)
- Localisation du lieu de culte

Conception et réalisation : Nathalie Vachon et Frédéric Dejean
Sources : Frédéric Dejean, 2010

Figure 93 : Dispersion des fidèles de l'Eglise Philadelphie, Ile de Montréal
(Conception et réalisation: FD, janvier 2010)

Dispersion des fidèles du Centre Christ en Action dans l'agglomération montréalaise

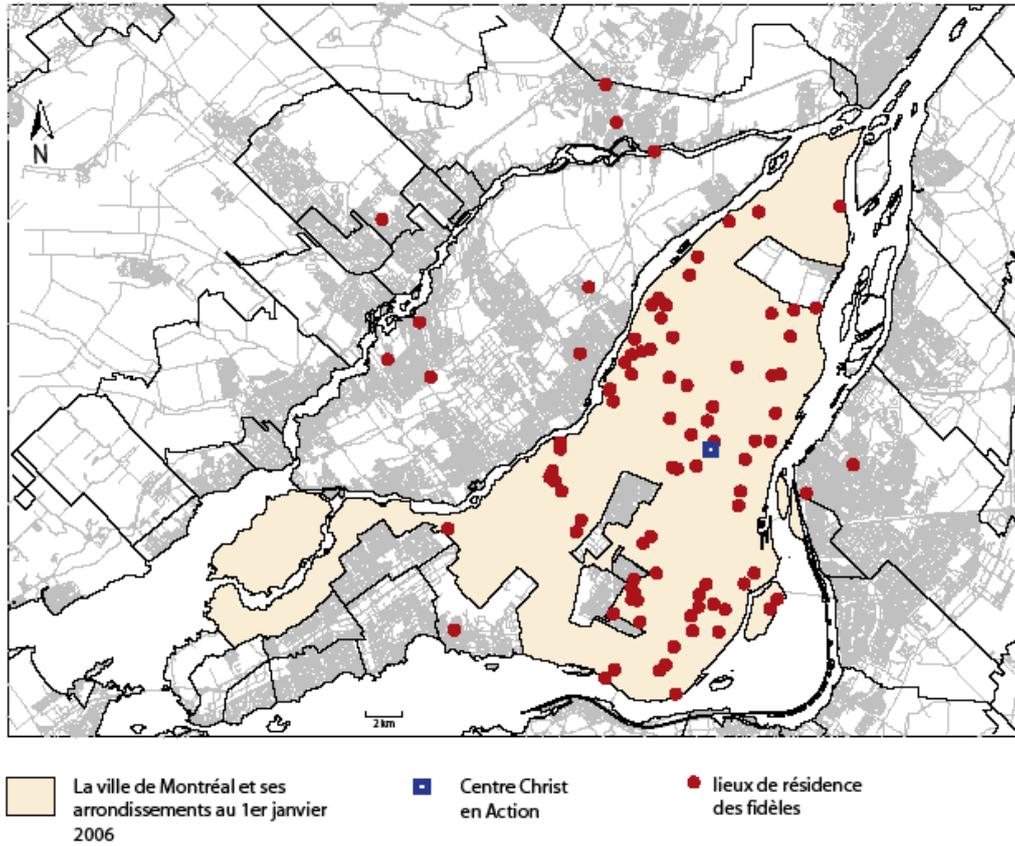


Figure 94 : Dispersion des fidèles du *Centre Christ en Action*
(Conception et réalisation: FD, janvier 2010)

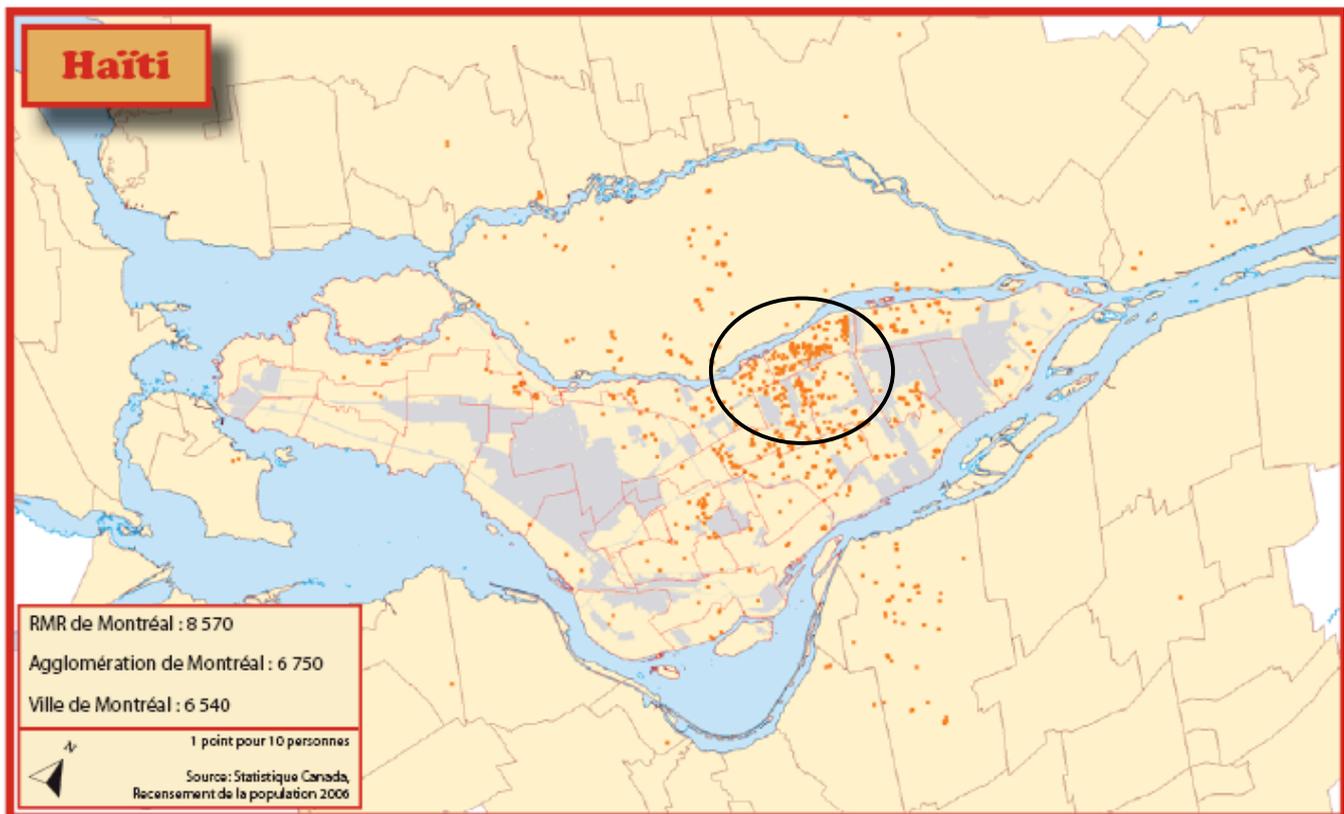
Les deux cartes précédentes ont été réalisées grâce à des fichiers fournis par les pasteurs des Eglises³⁵⁶. Précisons que sur les deux cartes, un point ne représente pas un fidèle ou un ménage se rendant à l'Eglise, mais un code postal, ce qui signifie que plusieurs fidèles peuvent partager le même code postal. Ces deux cartes offrent une similitude importante avec les deux cartes précédentes : une forte dispersion des fidèles dans l'espace urbain. Une fois de plus, nous constatons que les Eglises polarisent de vastes aires géographiques, même s'il ressort que la grande majorité des fidèles habitent sur l'île de Montréal, et non dans des communes de banlieue, notamment Laval au Nord et Longueuil au Sud. S'il y a bien dispersion des fidèles, des effets de concentration apparaissent sur les deux cartes, et plus particulièrement sur celle de l'*Eglise Philadelphie*. En effet nous pouvons observer une plus forte densité des points, non loin de l'Eglise, dans les arrondissements de Saint-Léonard, Saint-Michel, et Montréal-Nord (tous les trois apparaissent en orange sur la carte). Si la densité des points est plus élevée dans ces arrondissements c'est avant tout parce qu'ils correspondent à des espaces de forte concentration des populations haïtiennes. La ville de Montréal a récemment réalisé un document (Ville de Montréal, 2010) montrant « la répartition spatiale des immigrants récents³⁵⁷ dans la région métropolitaine de Montréal³⁵⁸ ». Plusieurs cartes y sont proposées, en fonction des pays d'origine des immigrants, notamment une qui montre la répartition des immigrés venus de Haïti (voir carte ci-dessous).

³⁵⁶ Dans le cas du *Centre Christ en Action*, c'est une liste de 94 codes postaux qui nous a été fournie, et dans celui de l'*Eglise Philadelphie*, le pasteur nous a permis d'avoir accès à toutes les adresses (plus de 400), à partir desquelles il a fallu retrouver le code postal, ce qui n'a pas toujours été possible.

³⁵⁷ Un « immigrant récent » est une « personne ayant immigrée entre 2001 et 2006 (Ville de Montréal, 2010 : 8) ».

³⁵⁸ Le document est disponible à l'adresse suivante :

http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/PAGE/MTL_STATISTIQUES_FR/MEDIA/DOCUMENTS/06_LA%20R%C9PARTITION%20SPATIALE%20DES%20IMMIGRANTS%20R%C9CENTS.PDF.



**Figure 95 : Répartition des immigrants récents nés en Haïti dans la région métropolitaine de Montréal, en 2006
(Source : Ville de Montréal)**

Nous avons entouré en noir le périmètre dans lequel sont concentrés les immigrants récents (arrondissements de Montréal Nord, Saint-Michel et Saint-Léonard). Le document publié par la Ville de Montréal (Ville de Montréal, 2010) fait état de 6 750 immigrants récents venus d’Haïti en 2006, et répartis sur le territoire de l’agglomération de Montréal. Ce sont les arrondissements de Montréal-Nord et de Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension qui ont reçu le plus grand nombre de ces immigrants récents : 1606 pour le premier et 1400 pour le second. Les deux arrondissements totalisaient ainsi près de la moitié des « immigrants récents » haïtiens en 2006. Si cette carte ne montre pas les populations d’origine haïtienne, mais uniquement les « immigrants récents », nous pouvons néanmoins penser que les personnes en provenance d’Haïti vont avant tout être localisées dans des quartiers possédant déjà une forte population haïtienne, ce qui est le cas pour Montréal-Nord et Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension (Poirier, 2006). Cet effet de concentration ne se présente pas de manière aussi prononcée à grande échelle dans le cas des fidèles du *Centre Christ en Action*, mais davantage à une échelle moyenne. En effet, les points sont, certes dispersés, mais plutôt dans la partie centrale de l’île de Montréal. Nous obtenons finalement deux modèles de dispersion :

- un premier modèle dans lequel nous observons un phénomène de dispersion, mais dans les limites de quartiers identifiés, comme des quartiers ethniques.

- Un second modèle où la dispersion se fait de manière assez homogène dans les limites de la ville de Montréal.

L'existence de ces deux modèles (Haïtiens et Africains) se comprend dans la mesure où la diaspora haïtienne est plus importante en termes numériques que la diaspora africaine, et surtout, elle est plus homogène.

L'expression de « communauté africaine » constitue une commodité de langage dont la réalité est loin d'être évidente, dans la mesure où les origines nationales ou/et ethniques constituent des lignes de partage au sein des populations venues d'Afrique subsaharienne. Pour autant, la pratique religieuse peut constituer un mode de dépassement de ces appartenances pour se référer à une « africanité » qui se loge dans les modalités de la pratique religieuse. Aussi, n'est-il pas étonnant de retrouver dans les Eglises africaines une très grande variété d'origines nationales : les drapeaux dans la salle de culte de *l'Assemblée Parole Vivante de Montréal* venait en témoigner (voir chapitre 5). Cette structuration communautaire autour de la pratique religieuse trouve ses limites dès lors qu'il s'agit de groupes religieux usant d'une langue partagée par un groupe restreint, comme le lingala pour les Congolais ou le twi pour les Ghanéens.

Au final, le second modèle que nous avons fait émerger se rapproche de la notion d'« hétérolocalisme » proposée par les Américains Wilbur Zelinsky et Barrett Lee (Zelinsky et Lee, 1998). Par ce terme, les deux auteurs entendent rendre compte d'une alternative au modèle traditionnel du comportement socio-spatial des communautés culturelles dans les espaces urbains, à savoir une structuration communautaire au sein d'un territoire local dans lequel les interactions entre les personnes et la préservation des valeurs du groupe sont facilitées. L'« hétérolocalisme » est une conséquence directe des transformations profondes ayant affecté les relations que les individus et les groupes entretiennent avec les lieux et les territoires. Comme l'expliquent Zelinsky et Lee : « le terme renvoie à un groupe d'individus partageant une même appartenance ethnique, arrivés récemment, et qui investissent un territoire depuis des espaces éloignés. Par la suite, ce groupe d'individus adopte un modèle de dispersion résidentielle, tout en conservant la cohésion du groupe par divers moyens (Zelinsky et Lee, 1998: 281) ». L'« hétérolocalisme » est rendu possible par les opportunités d'interactions offertes par les moyens de circulation et de communication modernes, qu'il s'agisse des déplacements des personnes dans l'espace géographique ou des communications informatiques. Nous retrouvons ici un écho avec la notion de « communauté émancipée » proposée à la fin des années 1970 par Barry Wellman et Barry Leighton

(Wellman et Leighton, 1979³⁵⁹). Les deux auteurs s'interrogent sur la difficile adéquation entre la communauté et le quartier dans la ville contemporaine. Ils sont conduits à proposer trois types de communautés, dont la « communauté émancipée³⁶⁰ ». Cette dernière est sous-tendue par la thèse « qu'un certain nombre de changements structurels et technologiques ont fait sortir la communauté du cadre restreint du quartier et ont dispersé les relations sociales (Wellman et Leighton, 1981 : 121) ». Les auteurs soulignent qu'une telle notion s'inscrit dans un contexte marqué par la croissance des déplacements individuels motorisés, qui rendent possibles les rassemblements ponctuels de personnes dispersées dans l'espace. Nous comprenons alors pourquoi la notion de « communauté émancipée » « ne se préoccupe pas de restrictions spatiales que pour les dépasser (...) Elle prétend que peuvent exister aujourd'hui des « communautés sans proximité³⁶¹ » dans lesquelles la distance et la durée des déplacements sont perçues comme des contraintes minimales (Wellman et Leighton, 1981 : 121) ».

Nous voyons comment ces notions d'« hétérolocalisme », de « communauté sans proximité » et de « communauté émancipée » peuvent éclairer une compréhension de la situation spatiale des Eglises évangéliques et pentecôtistes, aussi bien dans les métropoles parisiennes que montréalaises. Ces Eglises sont marquées par une forte dispersion de leurs fidèles. Dans les cas étudiés, le ciment communautaire est la pratique religieuse qui rassemble à un rythme régulier des individus dispersés dans les espaces urbains. Cette tension entre les termes de communauté, de distance et de proximité, se retrouve plus largement au cœur de la tradition de la sociologie des religions, et a connu un profond renouvellement ces dernières décennies avec l'émergence des communautés religieuses issues de l'immigration.

2. L'Eglise et la secte : retour sur deux catégories sociologiques

Une des premières tâches à laquelle s'est attelée la sociologie des religions fut de comprendre les modes d'organisation des différents groupes religieux. De ce point de vue, la sociologie des religions entre en contact avec la sociologie des organisations qui étudie comment les acteurs construisent et coordonnent des activités organisées. Dans le champ religieux, le chercheur se demande comment les acteurs (les croyants, les responsables

³⁵⁹ Si l'article est publié en français en 1981 dans la revue *Espace et Sociétés*, sa version anglaise date de 1979 (dans la revue *Urban Affairs Quarterly*).

³⁶⁰ Les deux autres sont « la communauté perdue » et « la communauté protégée ». La thèse de la première « défend l'idée selon laquelle la transformation des sociétés occidentales, en des structures centralisées, industrielles et bureaucratiques a porté gravement atteinte aux relations primaires, et à la communauté (Wellman et Leighton, 1981 : 115) ». Au contraire, la « thèse de la communauté protégée soutient que la communauté de voisinage s'est maintenue dans les systèmes sociaux industriels, bureaucratiques et qu'elle représente un important acteur de sociabilité et d'entraide (Wellman et Leighton, 1981 : 118) ».

³⁶¹ Les deux auteurs reprennent le titre de l'article fameux de Melvin Webber (Webber, 1964) : « Order in diversity : community without propinquity ».

religieux...) construisent et coordonnent des activités religieuses. Une des particularités de l'activité religieuse, est qu'elle possède une importante dimension communautaire. Si la pratique individuelle n'est pas absente (la prière ou la méditation par exemple), la pratique communautaire est essentielle. Nous l'avons vu avec l'exemple du Protestantisme où c'est la communauté rassemblée qui sublime le lieu pour lui conférer une dimension sacrée. La dimension communautaire est d'autant plus importante, dès lors qu'il s'agit de groupes religieux valorisant l'attachement de l'individu à un groupe, comme c'est le cas avec les communautés évangéliques et pentecôtistes. Lors des discussions informelles avec les fidèles ces derniers comparaient fréquemment leur église à une famille. L'analogie entre la communauté religieuse et la cellule familiale constitue un lieu commun dans la littérature sur les Eglises évangéliques et pentecôtistes. Comme le souligne Sébastien Fath : « les assemblées évangéliques françaises constituent aussi des lieux où la solidarité horizontale s'exerce de manière très concrète (Fath, 2005 : 59). Dans ces conditions, il n'était guère étonnant d'observer sur le terrain, les fidèles s'appeler entre eux « frère » ou « sœur ». Si cette appellation renvoie avant tout à la notion de « frère/sœur en Christ³⁶² » elle contribue également à la construction de la communauté comme famille.

C'est par le biais de la pratique communautaire que nous voyons émerger la dimension spatiale : en effet, cette pratique requiert des lieux et des espaces – les lieux de culte – qui sont précisément au cœur de notre travail. Comme il a été dit précédemment, le lieu de culte constitue finalement le centre, c'est-à-dire le lieu de référence, où la communauté se retrouve, de même qu'il parvient à matérialiser la communauté : même absente, elle est présente par le truchement du lieu. Nous avons souligné au chapitre précédent le fait que beaucoup d'Eglises intègrent le terme de « centre » dans leur nom. Ce terme renvoie également à la centralité sociale que la communauté et le lieu de culte peuvent occuper dans la vie des fidèles. Le « centre » doit donc dès lors s'entendre dans son sens premier.

Nous devons ramener nos analyses de terrain au fait que le Protestantisme a produit des formes d'organisations spatiales spécifiques, en rupture avec la structure territoriale traditionnelle de l'institution catholique, dont l'unité de base est la paroisse. Le sociologue allemand Ernst Troeltsch (Séguy, 1980 ; Troeltsch, 1992) a proposé une typologie des formes d'organisations religieuses. Celle-ci possède des implications spatiales très concrètes (Hervieu-Léger, 2001). Le sociologue oppose ainsi deux idéaux-types : le « type-

³⁶² Nous lisons ainsi dans l'évangile de Marc (3 : 32-35) : « La foule était assise autour de lui, et on lui dit: Voici, ta mère et tes frères sont dehors et te demandent. Et il répondit : Qui est ma mère, et qui sont mes frères? Puis, jetant les regards sur ceux qui étaient assis tout autour de lui: Voici, dit-il, ma mère et mes frères. Car, quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur, et ma mère ».

Eglise » et le « type-secte³⁶³ ». Nous retrouvons sous cette opposition les deux principales formes d'organisations développées par le Christianisme : l'institution catholique et les dénominations protestantes. Jean Séguy souligne que : « le type Eglise correspondrait à une *Gemeinschaft*³⁶⁴, une communauté (de sang, de parenté), à une forme de groupement social en quelque sorte donné par la « nature sociale » préalable ou préexistant à ses membres et à leurs projets (...) La secte serait une *Gesellschaft*, une société, un groupement formé de façon consciente par des individus qui s'engagent à y œuvrer ensemble dans l'intérêt d'un projet commun précis et précisé (Séguy, 1980 : 101) ». Dans le « type-secte », « la communauté de foi ne préexiste pas à la libre adhésion de ses membres (...) Elle est un groupement volontaire d'individus se proposant par contrat mutuel les mêmes fins (Séguy, 1980 : 111) ». L'usage du couple *Gemeinschaft* VS *Gesellschaft* est ici d'autant plus pertinent que ce dernier possède également un versant spatial. En effet, « à la communauté du sang s'ajoute *la communauté de localité*, s'exprimant dans les relations de voisinage et d'amitié (Leif, 1977³⁶⁵) ». Ces relations fondées sur la proximité villageoise sont possibles dans le cadre d'une société villageoise, et plus difficilement dans celui d'une société urbaine où les relations inter-individuelles reposent sur l'intérêt, le calcul, et la spéculation³⁶⁶.

Ces deux formes organisationnelles ont des conséquences spatiales concrètes. Comme le souligne Danièle Hervieu-Léger : « Sur le terrain catholique, le modèle de la civilisation paroissiale s'inscrit dans un projet visant à contrôler un territoire (Hervieu-Léger, 2001 : 101) ». La conséquence de cela est que : « quiconque est membre d'une communauté donnée d'un point de vue strictement géographique, se retrouve de fait membre de la société religieuse qui « recouvre » cet espace (Hervieu-Léger, 2001: 101) ». Il en va tout autrement dans le « type-secte » pour lequel « une communauté religieuse est un regroupement de personnes, rassemblées volontairement sur la base de leur foi religieuse, à l'exclusion de tout autre type de lien terrestre, y compris la communauté d'appartenance à un territoire (Hervieu-Léger, 2001: 101) ». Les conséquences de ce mode d'appartenance des individus à la communauté, incarnée et rendue visible par le lieu de culte, sont de deux ordres : tout d'abord, les fidèles n'entretiennent pas forcément de relation de proximité les uns avec les autres, ou avec le lieu de rassemblement de la communauté. Leur appartenance à la

³⁶³ Le terme de « secte » doit ici être entendu dans son sens sociologique. La secte est un groupe restreint, possédant une identité forte qui se fonde sur la mise à distance, sur la tension, avec la société globale. Nous retrouvons ici la racine latine *secare*, signifiant « couper ».

³⁶⁴ La distinction traditionnelle établie par Ferdinand Tönnies, entre *Gemeinschaft* (communauté) et *Gesellschaft* (société), se trouve ici réactivée.

³⁶⁵ Il s'agit d'un extrait de l'introduction du traducteur de Tönnies en français. Disponible sur le site des Classiques des Sciences Sociales :

http://classiques.uqac.ca/classiques/tonnies_ferdinand/communaute_societe/communaute_soc_intro.html#Anchor-43742. Consulté le 8 juin 2010.

³⁶⁶ Sur ce point, les propos de Tönnies sont assez proches de ceux de Georg Simmel dans son fameux texte « métropole et mentalité » (Simmel, 2004), quand il écrit à propos du citadin : « plutôt qu'avec le cœur il y réagit essentiellement avec l'intellect (Simmel, 2004 : p. 63) ».

communauté ne reposant pas sur la conscience d'appartenir à un territoire commun de référence, la dispersion dans l'espace ne constitue pas une contrainte majeure. La seconde conséquence concerne plus directement le lieu de culte et son inscription dans l'espace. Dans le cadre de la paroisse, le lieu de culte est une référence pour un territoire donné, organisé autour de celui-ci. La relation fondamentale est celle de l'église comme bâtiment inscrit dans un quartier. Dans le cas de la « secte », la relation fondamentale se déplace du territoire aux individus qui décident volontairement de faire du lieu de culte un lieu de référence. Le tableau ci-dessous synthétise les principales différences entre les deux modèles proposés par Troeltsch.

Type-Eglise	<i>Gemeinschaft</i>	Institution « naturelle »	Paroisse	territoire
Type-secte	<i>Gesellschaft</i>	Groupement volontaire	Congrégation	réseau

Figure 96: Caractères socio-spatiaux du « type-Eglise » et du « type-secte » (d'après Ernst Troeltsch)

3. La ville contemporaine ou la victoire du réseau sur le territoire

D'après ce qui a été dit, il existerait deux types de rapports à l'espace, le premier incarné par la paroisse catholique, qui se fonde sur une logique territoriale, et le second, incarné par la congrégation protestante, reposant sur une logique réticulaire. Les cartes proposées en début de chapitre témoignent de la parfaite inscription des communautés évangéliques et pentecôtistes dans la seconde catégorie. Pour autant, cette opposition mérite d'être nuancée et les configurations spatiales des communautés religieuses locales ne doivent pas uniquement être interprétées au regard de considérations théologiques ou ecclésiologiques. En effet, des transformations majeures touchent le modèle du territoire paroissial, de sorte que la spatialité des communautés religieuses se comprend au regard des transformations affectant les sociétés urbaines contemporaines. Comme le faisait remarquer Thomas Gannon dès 1978 : « Les sociologues, aussi bien catholiques que protestants, s'accordent sur le fait que le territoire paroissial ne convient pas aux modes de vie dans la ville contemporaine. Aussi, devrait-il être supprimé ou complété par des structures plus souples (Gannon, 1978 : 283-284) ». Effectuer un retour sur les évolutions qu'a connues la paroisse catholique permet également de comprendre comment la ville contemporaine affecte plus généralement l'ensemble des communautés religieuses présentes dans les espaces urbains.

Dans le système paroissial traditionnel, « les rapports personnels entre le curé et ses fidèles n'existaient précisément que dans le cadre d'une proximité spatiale où les « ouailles » devaient accéder facilement aux sacrements (...) Au centre géographique du dispositif, l'église manifestait de manière à la fois réelle et symbolique que la religion était bien l'axe central de cette communauté et que celle-ci ne prenait sens que par elle (Courcy, 1999 : 23) ». Le passage d'une civilisation rurale à une civilisation urbaine a mis à mal l'organisation paroissiale traditionnelle : l'espace de vie du citoyen n'est plus le quartier, identifié à la paroisse, mais des théâtres géographiques divers, dont le dénominateur commun est la ville. A ces nouveaux modes de vie, vient s'ajouter un rapport nouveau à la hiérarchie ecclésiastique. La modernité, dont l'espace de prédilection est la ville, « induit un nouveau type de comportement des fidèles qui fréquentent leur paroisse, non en fonction d'une solidarité mécanique, mais au nom d'une participation volontaire (Courcy, 1999 : 25) ». Ceci conduit à une profonde remise en question du fonctionnement paroissial : « alors que dans la situation précédente, le centre pouvait contrôler les individus, même s'ils étaient placés dans les limites de la marge, aujourd'hui, c'est la périphérie, y compris la plus lointaine, qui converge vers le centre localisé à un endroit donné. La paroisse doit alors être pensée comme un *pôle* d'attraction (Courcy, 1999 : 29) ». Les transformations affectant le modèle paroissial transparaît dans le *Code de droit canonique*³⁶⁷ de 1983 (qui est toujours en cours actuellement) :

« Canon 515 : La paroisse est la communauté précise de fidèles qui est constituée d'une manière stable dans l'Église particulière, et dont la charge pastorale est confiée au curé, comme à son pasteur propre, sous l'autorité de l'Évêque diocésain ».

« Canon 518 : En règle générale, la paroisse sera territoriale, c'est-à-dire qu'elle comprendra tous les fidèles du territoire donné; mais là où c'est utile, seront constituées des paroisses personnelles, déterminées par le rite, la langue, la nationalité de fidèles d'un territoire, et encore pour tout autre motif ».

Cet extrait montre que le droit canon prend acte des mutations en cours, puisque la communauté volontaire des fidèles est bien le fondement de la paroisse, même si le canon 518 rappelle le caractère territorial de la paroisse. Il est précisé dans le même temps que le territoire peut, dans certains cas, ne pas être l'élément fondateur : ce peut être un rite, une langue ou encore une nationalité. L'exemple catholique nous intéresse dans la mesure où il témoigne d'une évolution fondamentale : une déconnection entre le lieu de culte et le quartier environnant, alors même que la relation entre le lieu et le territoire dans lequel il était inséré constituait une donnée fondamentale. Même si, dans l'exemple catholique, la relation

³⁶⁷ Le droit canonique ou droit canon est l'ensemble des lois et des règlements adoptés ou acceptés par les autorités catholiques pour le gouvernement de l'Église et de ses fidèles

entre le lieu de culte et le territoire paroissial conserve sa pertinence, il n'en demeure pas moins qu'il existe une réelle tendance à un processus de déconnexion entre les deux. C'est précisément cette tendance que nous avons observée sur nos terrains parisien et montréalais.

4. Le modèle de la congrégation et ses liens forts avec l'immigration

Les évolutions récentes du modèle paroissial catholique témoignent de phénomènes d'adaptation des communautés religieuses à la nouvelle « condition urbaine », caractérisée notamment par un éclatement des lieux de vie des individus, et rendue possible par les possibilités accrues de déplacements individuels. Ces dernières années, des programmes de recherches se sont intéressés à la pluralité du paysage religieux dans les grandes métropoles occidentales. De tels travaux ont été particulièrement nombreux dans les villes américaines: par exemple à Chicago, avec *The Religion in Urban America Program* mis en place à l'université de l'Illinois (Livezey, 2000), ou encore le *Religion, Ethnicity and New Immigrant Research* conduit à l'université de Houston (Ebaugh et Chafetz, 2000 et 2002). Ces recherches se sont orientées dans plusieurs directions : la fonction de la pratique religieuse (rôle social facilitant l'intégration, rôle culturel avec la reproduction de l'ethnicité), les relations des communautés religieuses avec d'autres communautés (en particulier celles situées dans le pays d'origine), et également les capacités des communautés religieuses à adopter un mode d'organisation efficace de manière à répondre aux contraintes imposées par le contexte migratoire. C'est dans le cadre d'un tel questionnement que certains auteurs font appel au partage traditionnel entre la « paroisse » et la « niche » (Ebaugh, O'Brien et Chafetz, 2000). C'est dans un petit article que, Helen Rose Ebaugh, Jennifer O'Brien et Janet Saltzman Chafetz (Ebaugh, O'Brien et Chafetz, 2000) reviennent sur cette bipolarisation des organisations religieuses, et rappellent que la tradition sociologique américaine classent les congrégations religieuses sur une ligne dont les deux extrêmes sont les « *parish-like congregations* » d'un côté, et les « *niche-churches* » de l'autre. Nous reprenons ici les caractéristiques (voir le tableau ci-dessous) de chacun de ces deux modèles sous la forme d'un tableau synthétique.

Modèle de la « paroisse »	Modèle de la « niche »
« une division territoriale d'une entité institutionnelle supérieure ; le meilleur exemple en est l'Eglise catholique »	« les membres sont dispersés à travers l'espace métropolitain »
« Les membres de la congrégation vivent dans les limites géographiques de la paroisse »	« la congrégation possède une identité suffisamment forte pour attirer des personnes partageant des caractéristiques similaires ».
« une tendance de la congrégation à être un acteur dans les affaires communautaires locales »	« il existe peu ou pas du tout de compétition pour les membres entre des congrégations similaires »
	« les membres sont fortement engagés dans des réseaux sociaux puisque le recrutement de nouveaux membres se fait avant tout par le biais du bouche à oreille »

Figure 97 : Caractéristiques du « modèle de la paroisse » et du « modèle de la niche » (d'après Ebaugh et al., 2000)

Précisions que ces auteurs ne traitent pas exclusivement de l'univers chrétien, mais analysent l'ensemble des communautés issues de l'immigration. Cela signifie qu'ils posent l'hypothèse de certains traits structuraux des communautés religieuses dès lors qu'il s'agit de groupes issus de l'immigration. Cette hypothèse que nous qualifierons de transversale, car elle ne se limite pas à une confession en particulier, est un élément fort de la recherche américaine ces dernières années (Ebaugh et Chafetz, 2000 ; Ebaugh et Yang, 2001 ; Warner, 1994 ; Warner et Wittner, 1998). Comme l'a fait remarquer Stephen Warner : « Nous assistons actuellement à la convergence de différentes traditions religieuses vers un *congrégationalisme de fait*, organisé plus ou moins sur le modèle issu de la tradition protestante, celui de la congrégation comme un groupement volontaire (Warner, 1994 : 54) ». Par cette notion de *congrégationalisme de fait*, l'auteur suggère qu'en situation minoritaire, comme par exemple en contexte migratoire, les communautés religieuses ont tendance à adopter une structure organisationnelle assez proche de la structure protestante

traditionnelle. Cette adoption répond à des conditions pratiques autant qu'à un souci d'efficacité.

Ces analyses invitent à ne pas expliquer le modèle de la congrégation des communautés étudiées uniquement par le prisme d'une adéquation avec le modèle protestant, mais à davantage mettre l'accent sur la situation migratoire comme facteur explicatif des structures religieuses observées. La colonne de droite du tableau-ci-dessus est particulièrement pertinente si nous l'appliquons aux communautés évangéliques et pentecôtistes étudiées. Nous avons effectivement vu que les membres sont dispersés sur l'ensemble du territoire métropolitain. Cette situation est due à deux facteurs principaux :

- le fait que les communautés occupent une « niche », c'est-à-dire que dans le « marché des biens symboliques », elles créent un service jusqu'alors inexistant. C'est parce qu'il y a des besoins qui émergent que des Eglises se créent. Le pasteur de *la Communauté évangélique de Pentecôte* de Saint-Denis, en poste depuis les années 1970, expliquait ainsi que des personnes d'origine africaine ont fréquenté sa communauté en arrivant en France. Par la suite, ces derniers ont exprimé un certain nombre d'attentes, et cela a conduit à leur départ et à la création d'Eglises nouvelles. Le pasteur de *la Communauté évangélique de Pentecôte* parlait ainsi d'« un appel du groupe ou d'autre chose³⁶⁸ ». Cette situation de niche s'observe également par la manière dont certaines Eglises se créent des spécialités. Par exemple, le *Centre du Réveil Chrétien* de Saint-Denis, évoqué au chapitre 6, s'est spécialisé dans la louange en mettant en place le « culte gospel de Paris ». Pour d'autres Eglises, la spécialisation se fait sur le plan de la doctrine : l'*Eglise de la Montagne de Feu et des Miracles* s'est ainsi fait une réputation dans le « combat spirituel* », largement développé dans les Eglises issues du courant néo-charismatique. Tous les lundis après-midi, le pasteur reçoit pour des sortes de consultations. Les gens qui s'y pressent, ne sont pas forcément membres de l'Eglise mais apprécient ce service. Nous avons ainsi rencontré une femme, membre de l'*Eglise Impact Centre Chrétien* à Boissy Saint-Léger, venue spécialement à Saint-Denis pour profiter des services du pasteur dans le domaine du « combat spirituel ».

- Le rôle du bouche-à-oreille comme mode de recrutement privilégié, élément sur lequel le tableau (figure 97) insiste. Quand nous avons présenté les quatre caractéristiques principales des Evangéliques et des Pentecôtistes (Bebbington, 1989), nous avons mis en avant le « militantisme » des fidèles. Ces derniers se sentent, en effet, investis d'une mission, d'une responsabilité : amener les gens à Jésus. Le témoignage individuel joue ainsi un rôle fondamental dans la croissance des communautés locales. Lors des entretiens avec les pasteurs, ces derniers mettaient en avant le rôle du bouche à oreille comme mode de recrutement. Non seulement, ce dernier ne coûte rien, contrairement à la

³⁶⁸ Entretien avec le pasteur Capron (octobre 2007).

mise en place d'un site Internet ou à la fabrication de tracts distribués dans la rue, mais en plus, il s'agit du moyen le plus efficace pour toucher les gens. Le pasteur de *l'Eglise Cité Jérusalem* (arrondissement de Rosemont à Montréal) nous expliquait ainsi que « la croissance se fait de deux manières. Il y a des occasions, des réunions, ou nous distribuons des tracts à la sortie du métro. Il y a quelques personnes qui répondent et qui viennent voir, qui sont curieux. C'est comme quand on va à la pêche : on met le filet et puis on prend quelques poissons. L'autre manière de faire, c'est par les affinités et les connaissances. Chaque membre qui fréquente l'Eglise, s'il connaît quelqu'un, un ami de l'école, un collègue de travail, il lui parle et l'invite à venir le dimanche³⁶⁹ ». Le pasteur de la *Communauté Charismatique de Magembo* (arrondissement de Villeray) abondait dans le même sens : « Disons que dans l'Eglise nous avons un département d'évangélisation qui a comme travail d'annoncer dehors ce que nous avons comme richesse. Mais ce travail se fait beaucoup mieux par le bouche-à-oreille. Vous connaissez quelqu'un, vous travaillez ensemble, vous lui dites : viens, j'ai été quelque part et on a bien prêché. Le bouche à oreille a apporté beaucoup plus de gens que quand on cherche à aller dire aux gens de venir³⁷⁰ ». Soulignons que le pasteur de *l'Eglise Cité Jérusalem* reconnaît également que le bouche à oreille demeure le système le plus efficace : « oui, c'est très efficace. Les résultats sont là. Il y a plus de résultats que lorsqu'on parle simplement aux gens dans la rue. Le bouche à oreille est beaucoup plus efficace³⁷¹ ». Cette efficacité nous avons pu l'observer lors de nos participations aux cultes du dimanche. A la fin des cultes, les nouveaux venus dans l'Eglise sont invités à se lever pour être accueillis par la communauté. Cela se fait généralement sous la forme d'applaudissements³⁷². Ils sont ensuite reçus par un responsable de l'Eglise qui leur présente les fondements de l'Eglise et les activités proposées. Nous en avons nous-mêmes été reçus à l'issue des cultes. Quand le responsable demandait au nouveau venu, comment il était entré en contact avec l'Eglise, ce dernier répondait fréquemment que c'était tel « frère » ou telle « sœur » qui l'avait convié.

³⁶⁹ Entretien avec le pasteur Richard Kabongo (avril 2008).

³⁷⁰ Entretien avec le pasteur Jean-Pierre Tshinkulu (janvier 2010).

³⁷¹ Entretien avec le pasteur Richard Kabongo (avril 2008).

³⁷² Ces applaudissements que nous avons vécus à plusieurs reprises peuvent se comprendre à deux niveaux : ils sont effectivement un signe de bienvenue, mais sont également des applaudissements qui sanctionnent le choix du nouveau venu, salué comme le bon choix.

II. COMMENT ABOUTIR A UNE SITUATION DE COPRESENCE ?

Nous venons de mettre en avant la dispersion des fidèles dans les espaces métropolitains. Cette dispersion se caractérise par une mise à distance des fidèles avec le lieu de culte de la communauté. Cela conduit inévitablement les responsables des Eglises à interroger les manières les plus efficaces de gérer la distance. Ce questionnement est plus largement celui que se pose toute société. Comme le souligne Jacques Lévy : « Pour les sociétés, le problème de l'espace peut être vu comme la gestion des contradictions engendrées par la distance, qui empêche l'interaction : entre les bornes de l'enclavement et de l'ubiquité, les situations intermédiaires peuvent être traitées selon trois modalités : la *coprésence* (distance annulée par la co-localisation), la *mobilité* (déplacement matériel pour établir un lien entre deux réalités distantes), la *télé-communication* (transfert immatériel) (Lévy, 2003 : 269) ». Ce trio, « coprésence », « mobilité », « télé-communication » est utile pour comprendre les rapports à l'espace des communautés évangéliques et pentecôtistes étudiées si nous articulons légèrement différemment les trois termes. En effet, la coprésence est une modalité d'existence propre à la plupart des communautés, mais une coprésence qui ne soit pas que virtuelle. A ce titre, des personnes connectées au même moment à un forum Internet de discussion à caractère religieux, ne saurait se caractériser par la coprésence. Nous réservons ainsi ce terme pour la situation de proximité physique entre les individus, critère décisif dans le processus de production de la communauté³⁷³. Afin de favoriser et de faciliter la coprésence, les communautés locales s'organisent de différentes manières.

1. Des fidèles motorisés

Le chapitre précédent s'est attardé sur la question du stationnement, et a montré que cet élément apparemment anodin, est en fait décisif et occupe une place de choix dans les controverses entre les Eglises et les responsables municipaux. La centralité de cette question ouvre la voie à l'hypothèse d'une plus grande motorisation des fidèles. Cette hypothèse est intéressante dans la mesure où la motorisation des fidèles témoigne d'une certaine aisance financière. Le pasteur de l'*Assemblée Parole Vivante de Montréal* a attiré notre attention sur le fait que « la plupart des gens viennent en voiture. Quand même, de plus en plus, c'est la voiture. Au début, quand on a commencé, j'étais le seul à avoir un véhicule. Cela me faisait tellement mal. Et maintenant presque tout le monde en a une³⁷⁴. On

³⁷³ Nous reviendrons plus longuement sur le rôle d'Internet dans la construction de la communauté, et surtout sur l'articulation possible entre l'espace virtuel d'Internet, et l'espace géographique.

³⁷⁴ L'attention que le pasteur porte à l'équipement automobile des fidèles de son église n'est pas anecdotique. Nous nous souvenons d'un culte au printemps 2008 dans une Eglise composée majoritairement de personnes d'origine africaine, durant lequel le pasteur a invité les gens qui s'étaient offerts une belle voiture à venir au culte avec, de manière à montrer à toute l'assemblée leur réussite.

voit une prospérité visible. Les gens s'intègrent, et cela, c'est vraiment positif. On est heureux de voir que les gens sont de plus en plus heureux³⁷⁵ ». Cette remarque souligne que la dispersion des fidèles par rapport au lieu de culte est possible dans la mesure où ceux-ci ont les moyens matériels de s'y rendre. Rappelons que l'*Assemblée Parole Vivante de Montréal* a fêté ses quinze années d'existence en 2010.

Si notre recherche ne porte pas spécifiquement sur le profil socio-économique des fidèles, le commentaire du pasteur nous renseigne sur une certaine aisance matérielle dans les assemblées évangéliques. Au cours des entretiens, les pasteurs insistent d'ailleurs sur la diversité sociale au sein de leurs assemblées. Ainsi parlait le pasteur du *Centre Christ en Action* : « Il y a beaucoup d'étudiants qui sont de HEC, de l'Université de Montréal. Il y a beaucoup de médecins ici, beaucoup d'infirmières. En fait, on a de tout ici. Des personnes haut placées. On a même des officiers militaires. Toutes les classes sociales sont là ». Et quand nous lui faisons remarquer que l'image des assemblées évangéliques est souvent celle d'assemblées composées de gens modestes, le pasteur de répondre : « C'est faux : ici, on a des médecins, on a des grands officiers militaires, des majors de l'armée canadienne. On a de grands supers comptables (sic). On a tout ici ». Si la réponse du pasteur peut sembler un peu emphatique, elle témoigne cependant d'un certain agacement des pasteurs à voir leurs Eglises systématiquement perçues comme n'attirant que les personnes des couches sociales les plus modestes³⁷⁶.

Nous avons été bien renseigné sur le rôle de la voiture par le biais des enquêtes menées dans les Eglises. Notre questionnaire intégrait en effet une question spécifique sur le moyen de transport utilisé par les fidèles pour se rendre au lieu de culte. Que ce soit dans les deux communautés montréalaises et dans les deux communautés parisiennes, la part des personnes se rendant à pied jusqu'au lieu de culte est infime. Sur les 166 questionnaires remplis dans les quatre Eglises, seules quatre personnes ont déclaré se rendre à l'église à pied³⁷⁷ (trois de l'*Eglise Amour et Vérité*, une de l'*Eglise du Buisson Ardent*, et aucune des deux communautés montréalaises). Ce résultat sans appel indique bien qu'il est très rare que les fidèles habitent à proximité du lieu de culte. Si seulement quatre personnes déclaraient se rendre à l'Eglise à pied, cela signifie que l'usage de la voiture et des transports en commun sont prépondérants. Voici les résultats obtenus dans les quatre communautés pour ces deux modes de transport :

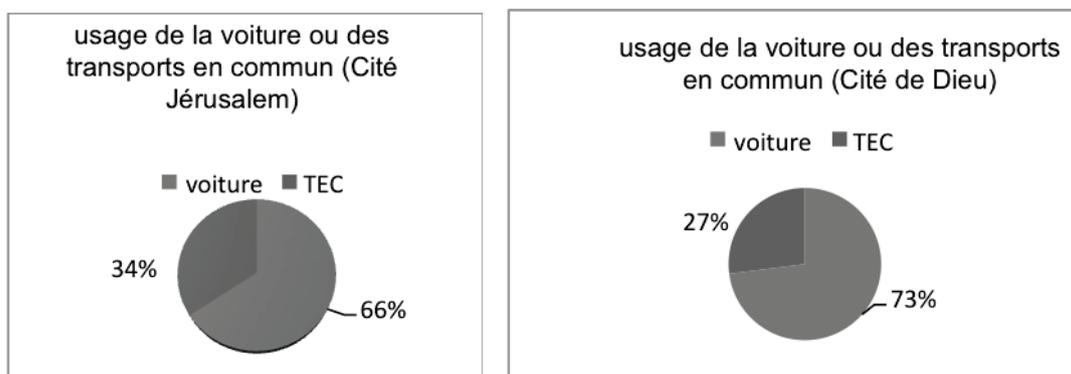
³⁷⁵ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

³⁷⁶ Nous avons nous-mêmes parfois été surpris par le profil des fidèles. Un dimanche, nous avons assisté à un culte dans une Eglise haïtienne, occupant les locaux de l'Eglise de Pentecôte de Saint-Denis, le dimanche matin. A côté de nous, se trouve une jeune fille. Quand elle voit notre Bible en anglais, elle demande si nous sommes anglophones et nous explique qu'elle travaille dans les ressources humaines dans le centre de Paris et revient d'un stage de 6 mois à New-York.

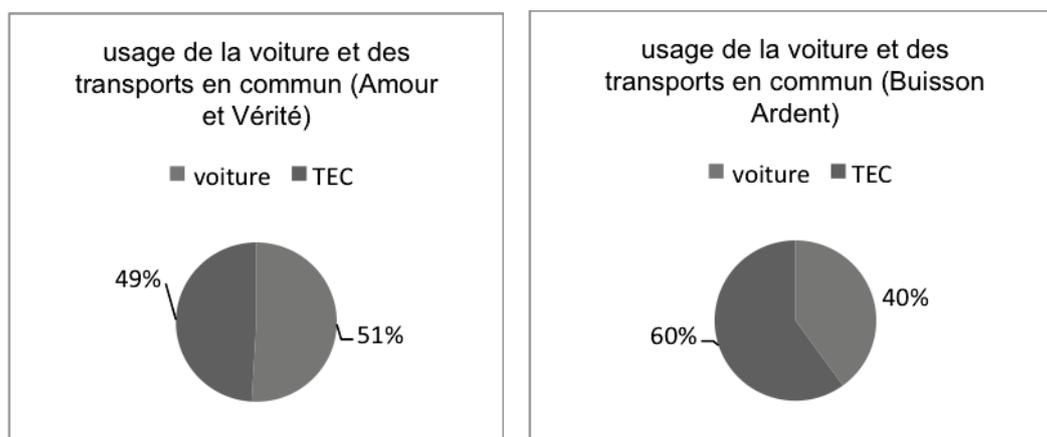
³⁷⁷ Nous avons exclu les personnes qui se rendent à pied au lieu de culte après (ou avant) avoir utilisé les transports en commun.

personnes ayant déclaré se rendre à pied à l'Eglise en...	voiture	transports en commun
Montréal		
<i>Eglise Cité de Dieu</i>	27	10
<i>Eglise Cité Jérusalem</i>	21	11
Saint-Denis		
<i>Eglise Amour et Vérité</i>	27	26
<i>Eglise du Buisson Ardent</i>	17	24

**Figure 98 : Partage de l'usage de la voiture et des transports en commun d'après des enquêtes réalisées dans quatre Eglises (chiffres bruts)
(Conception et réalisation : FD, juin 2010)**



**Figure 99 : Répartition de l'usage de la voiture et des transports en commun dans deux Eglises de Montréal
(Conception et réalisation : FD, juin 2010)**



**Figure 100 : Répartition de l'usage de la voiture et des transports en commun dans deux Eglises de Saint-Denis
(Conception et réalisation : FD, juin 2010)**

Si dans les quatre Eglises dans lesquelles des enquêtes ont été effectuées, nous observons une large domination de l'usage des transports motorisés (voitures ou transports en commun), il faut souligner une différence entre les communautés de Montréal et les communautés de Saint-Denis. En effet, les deux petits graphiques de la figure 8 mettent en évidence une large prépondérance de la voiture sur les transports en communs. Ainsi, pour *l'Eglise Cité Jérusalem* ce sont près des 2/3 des enquêtés qui ont déclaré se rendre à l'Eglise en voiture ; cette part grimpe jusqu'aux 3/4 dans le cas de *l'Eglise Cité de Dieu*. En revanche, dans le cas des deux Eglises dionysiennes, l'usage de la voiture est moins répandu. Il y a quasiment égalité entre la voiture et les transports en commun pour *l'Eglise Amour et Vérité*, tandis que pour *l'Eglise du Buisson Ardent*, nous observons même un phénomène d'inversion, puisque près des 2/3 des fidèles interrogés ont déclaré se rendre à l'Eglise en transports en commun. Comment comprendre cet usage différencié de la voiture et des transports en commun entre nos deux séries d'enquêtes ? Une hypothèse consiste à penser que les fidèles des Eglises montréalaises sont davantage équipés en automobiles que ceux des Eglises parisiennes. Une seconde renvoie aux modes d'urbanisation distincts des deux métropoles. Nous avons rappelé au chapitre 4 que Paris et Montréal incarnent deux modèles urbanistiques : d'un côté, la ville européenne dense, de l'autre, la ville nord-américaine, peu dense et étalée dans l'espace. A ces deux modèles urbanistiques répondent également des usages particuliers de la voiture individuelle et des transports en commun : si la métropole parisienne met l'accent sur les transports en commun (métro, train, RER³⁷⁸, tramway, bus) la métropole montréalaise se caractérise par un usage important de l'automobile et des réseaux de transports collectifs peu denses (à l'exception du réseau de bus).

2. Les mini-bus

La dispersion des fidèles dans les espaces métropolitains et leur dépendance vis-à-vis de l'automobile et des transports en commun, témoignent d'une tension entre la situation d'éloignement des individus et la nécessité de se retrouver ensemble, puisque la situation de coprésence est la condition *sine qua non* de la mise en place d'une communauté religieuse véritable. Afin de répondre à cette tension, certaines Eglises ont mis en place des services de mini-bus qui vont chercher les gens directement à leur domicile (en particulier les personnes âgées qui se déplacent difficilement) ou qui récupèrent les gens à des points stratégiques, comme les gares ferroviaires, les stations de métro ou de bus.

³⁷⁸ Le réseau express régional d'Île-de-France, couramment appelé RER en France, est un des deux réseaux au gabarit ferroviaire de transport en commun desservant Paris et son agglomération. Il comporte 587 km de voies, dont 76,5 km en souterrain, situées pour l'essentiel dans Paris intra-muros



**Figure 101 : « flotte » de mini-bus de l'Eglise Charisma
(Cliché : FD, octobre 2007)**

Les communautés les plus importantes peuvent s'offrir de véritables « flottes » de mini-bus. L'exemple de *Charisma Eglise chrétienne* est de ce point de vue révélateur d'une volonté de créer de la mobilité géographique par la mise en place d'un service de navettes. La communauté dispose ainsi de six mini-bus (photographie ci-dessus) qui sillonnent la métropole parisienne. Pour connaître les trajets de ces mini-bus, il suffit de téléphoner au secrétariat de l'Eglise. Le site Internet de l'Eglise fait, sur sa page de l'accueil, la promotion de cet « opération bus » (voir photographie ci-dessous).



**Figure 102 : Promotion de l' « OPERATION BUS »
sur le site Internet de l'Eglise Charisma³⁷⁹**

La promotion de ce service sur le site Internet de l'Eglise fait entrevoir un point important sur lequel nous reviendrons plus longuement dans la suite de ce chapitre : l'espace virtuel (ou *cyber espace*) d'Internet ne supprime pas l'espace géographique, mais se trouve efficacement mis au service de ce dernier. Comme en témoigne l'image ci-dessous, *Charisma* n'est pas la seule Eglise à proposer un tel service pour les fidèles. L'image ci-dessous (figure 103) est extraite du site Internet du *Paris Centre Chrétien* de La Courneuve. La ressemblance avec l'image précédente est frappante, au point que nous pouvons nous demander s'il n'y a pas des effets de mimétisme entre les Eglises. Cela ne serait pas étonnant puisque le mimétisme joue assurément un grand rôle dans la diffusion des innovations, aussi bien logistiques que religieuses.

³⁷⁹ <http://www.charisma.fr/>. Page consultée le 13 juin 2010.

Figure 103 : Promotion de l' « OPERATION navette » sur le site Internet du *Paris Centre Chrétien*³⁸⁰



Le service de Navette du *PCC* fonctionne une heure avant le début de chaque réunion. Les « navettes » récupèrent les fidèles en deux endroits stratégiques : à la sortie du métro à La Courneuve et à la sortie du RER (station Aubervilliers). Compte tenu de la position excentrée du lieu de culte par rapport à ses deux modes de transport, un tel service apparaît comme indispensable. Et le site de l'Eglise ajoute: « Si vous n'êtes pas en mesure de vous déplacer (souffrant, invalide,...) appelez le bureau au 01 48 36 XX XX qui fera le nécessaire, dans la mesure du possible, pour vous envoyer un ' taxi-voiture ' de PCC³⁸¹ ».

Ces « bus » et ces « navettes » ne remplissent pas uniquement une fonction pratique, mais participent de la construction d'un imaginaire propre aux « *megachurches* » nord-américaine. Lors d'une visite dans une célèbre *megachurch* de la banlieue de Toronto, la *Toronto Airport Christian Fellowship*³⁸², nous avons pu observer sur le vaste parking jouxtant le lieu de culte, d'anciens bus scolaires reconvertis pour le transport des fidèles. Pour ces Eglises, il s'agit de mettre en scène et d'exhiber leur dynamisme, ainsi que de mettre en avant leurs capacités d'innovation dans tous les domaines. Les services de mini-bus proposés sont une manière de défier la ville contemporaine et les effets de distance qu'elle crée, en permettant à tous de rejoindre l'Eglise, qu'elle que soit leur moyen de transport à disposition. Puisque les Eglises évangéliques et pentecôtistes revendiquent la mise en place de liens forts entre leurs membres, il est normal qu'elles puissent également proposer de la proximité géographique.

Pour autant, les plus grandes Eglises ne sont pas les seules à proposer un service de mini-bus : de petites communautés ont également mis en place un service similaire. Par exemple, l'*Eglise Cité de Dieu*, petite communauté haïtienne de l'arrondissement de Villieray, a acheté un « van », et chaque dimanche, un membre de l'Eglise, va chercher à leur domicile, les personnes les plus âgées qui ne sont plus en mesure de se déplacer.

³⁸⁰ <http://www.pariscentrechretien.com/>. Page consultée le 13 juin 2010.

³⁸¹ <http://www.pariscentrechretien.com/pages/?action=fiche&id=163>. Page consultée le 13 juin 2010.

³⁸² La *Toronto Airport Christian Fellowship* est particulièrement célèbre dans les milieux néo-charismatiques et néo-pentecôtistes internationaux pour un épisode connu sous le nom du « Toronto Blessing* ». Entre 1994 et le début des années 2000, des milliers de visiteurs venus de tous les continents virent rendre visite à la TACF pour expérimenter

III. CREER DE LA PROXIMITE

Raymond Courcy souligne que, pour les responsables de l'institution catholique, la proximité « s'impose comme une nécessité sociale. Les individus vivant des relations éclatées, les solidarités dans les paroisses-pôles se constituant en fonction de flux inversés, il devient nécessaire de proposer aux fidèles des repères de proximité leur permettant de se construire une véritable identité (Courcy, 1999 : 36) ». Cette notion de *proximité* peut revêtir plusieurs sens. Il peut ainsi s'agir d'une proximité avec les préoccupations quotidiennes des individus, une volonté d'amincir les barrières administratives entre les fidèles et l'institution, ou encore un effort pour rapprocher l'institution des lieux de vie des individus. Les Eglises évangéliques et pentecôtistes se sont largement emparées de ce thème de la proximité, en exploitant les deux versants complémentaires: la proximité sociale et la proximité géographique :

- La proximité sociale se comprend dans la mesure où les responsables évangéliques analysent fréquemment la crise religieuse contemporaine comme une crise des institutions, ces dernières étant davantage perçues comme des barrières que des intermédiaires. Ils insistent ainsi sur la nécessité d'établir une « proximité » entre Dieu et le croyant. Nous comprenons alors pourquoi lors des entretiens les pasteurs insistent pour présenter leur Eglise, non comme une institution, mais davantage comme l'Eglise primitive, invoquée à la fois comme modèle organisationnelle et comme modèle théologique.

- La proximité géographique est également au cœur des réflexions. Au cours de nos entretiens, nous avons retrouvé à plusieurs reprises dans les propos des pasteurs, l'insistance sur l'importance des interactions régulières que les fidèles peuvent avoir les uns avec les autres. S'ils peuvent se réjouir d'avoir des fidèles près à parcourir des dizaines de kilomètres pour venir assister à une réunion (voir *ultra*), ils en saisissent parfaitement les limites, en termes de contraintes pour les individus.

De nouvelles manières de créer de la proximité ont été proposées par les Eglises évangéliques et pentecôtistes : il s'agit des groupes de maisons et de la création de nouvelles Eglises, des sortes de succursales développées par une « Eglise Mère ».

1. Mettre en place des groupes de maison

Les « groupes » / « cellules³⁸³ de maison » se présentent comme de petites assemblées (généralement une dizaine de personnes pour conserver l'aspect familial et intime) qui se réunissent à tour de rôle chez un des membres du groupe. Contrairement à la communauté,

³⁸³ La *Mission Charismatique de Montréal*, une véritable *megachurch* sur l'île de Montréal, célèbre pour ses « cellules » (des petits groupes de 12 personnes) propose une analyse physiologique intéressante du terme de « cellule ». Nous lisons ainsi sur leur site Internet : « Si l'on demande à un étudiant en médecine ce qu'est une cellule, il répondra qu'il s'agit d'une composante essentielle du corps. Notre corps est composé de plusieurs millions de cellules qui fonctionnent à l'unisson. On ne peut pas vivre sans elles ».

ces « groupes de maison » reposent sur une logique de proximité et de contiguïté entre les membres. Ils doivent permettre à ceux qui ne peuvent pas venir en semaine jusqu'à l'église, de retrouver le climat de la communauté. Les réunions comportent généralement deux temps : le partage d'un repas communautaire et un temps de réflexion autour d'un texte biblique³⁸⁴. Ces groupes de maison possèdent une indéniable dimension pratique : dans les communautés les plus importantes, elles permettent aux membres de se retrouver dans une atmosphère plus intime, et ainsi de contrebalancer l'inévitable anonymat des communautés possédant plusieurs centaines de membres. Les groupes possèdent également une signification religieuse qu'il ne faut pas négliger : ils peuvent en effet être comparés à l'Eglise des premiers temps, constituée d'un petit noyau de personnes, se réunissant chez les uns et les autres. Il est cependant nécessaire de distinguer les « groupes de maison » des « Eglises de maison » : si les premiers sont des émanations d'Eglises, les secondes se veulent être des Eglises à part entière qui affirment la rupture complète d'avec la religion institutionnalisée, pour renouer avec l'Eglise primitive. Les origines de ces groupes sont multiples : nous les retrouvons aux Etats-Unis dans des Eglises comme la *Calvary Chapel* ou la *Vineyard Fellowship* (Miller, 1997), et également en Corée du Sud dans la mondialement célèbre *Eglise du Plein Evangile de Yoido* (Séoul). Cette seconde origine est particulièrement importante dans la mesure où l'œuvre de Yonggi Cho, le fondateur de l'Eglise, est largement connue, et ses innovations en matière ecclésiologiques ont inspiré nombre de responsables d'Eglises³⁸⁵. Il a notamment théorisé le modèle des « cellules de maison³⁸⁶ » (Hurston, 1996), en se fondant sur plusieurs passages du Nouveau (notamment dans le Livre des Actes des Apôtres, 2 : 42-46³⁸⁷) et de l'Ancien Testament (Exode, 18 : 21-23³⁸⁸).

³⁸⁴ Ces dernières années, ces réunions conviviales ont été popularisées par les « groupes Alpha ». Créés à la fin des années 1970 et organisés dans leur forme actuelle en 1990, les Groupes Alpha ont pour but de mettre en contact les non croyants, ou les croyants en rupture avec leur Eglise, avec les fondements de l'enseignement chrétien. Afin de rompre avec l'aspect intimidant d'un enseignement traditionnel dans un lieu de culte, les rencontres se font chez des particuliers, et les discussions religieuses prennent des allures de soirées entre amis (Nous renvoyons au livre de Stephen Hunt, *The Alpha Enterprise : evangelism in a post Christian era*, 2004, Ashgate).

³⁸⁵ Pour l'anecdote, c'est à la librairie de l'Eglise *Charisma* que nous avons trouvé un ouvrage, traduit de l'américain, présentant l'œuvre de Yonggi Cho, et sobrement intitulé : *La plus grande église du Monde*. Le titre se comprend mieux quand nous avons en tête que l'Eglise du Plein Evangile Yoido compte environ... 700 000 membres (Burgess *et al.*, 2002) soit un peu moins que la population d'une ville comme Marseille.

³⁸⁶ A Montréal, la *Mission Charismatique Internationale* s'est appuyée sur les enseignements de Yonggi Cho pour la création des cellules de maisons :

(http://www.mci12.ca/index.php?option=com_content&view=article&id=135&Itemid=93. Site consulté le 14 juin 2010).

³⁸⁷ Nous lisons : « Tous ceux qui croyaient étaient dans le même lieu, et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, et ils en partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. Ils étaient chaque jour tous ensemble assidus au temple, ils rompaient le pain dans les maisons, et prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu, et trouvant grâce auprès de tout le peuple. Et le Seigneur ajoutait chaque jour à l'Eglise ceux qui étaient sauvés ».

³⁸⁸ Nous lisons : « Choisis parmi tout le peuple des hommes capables, craignant Dieu, des hommes intègres, ennemis de la cupidité; établis-les sur eux comme chefs de mille, chefs de cent, chefs de cinquante et chefs de

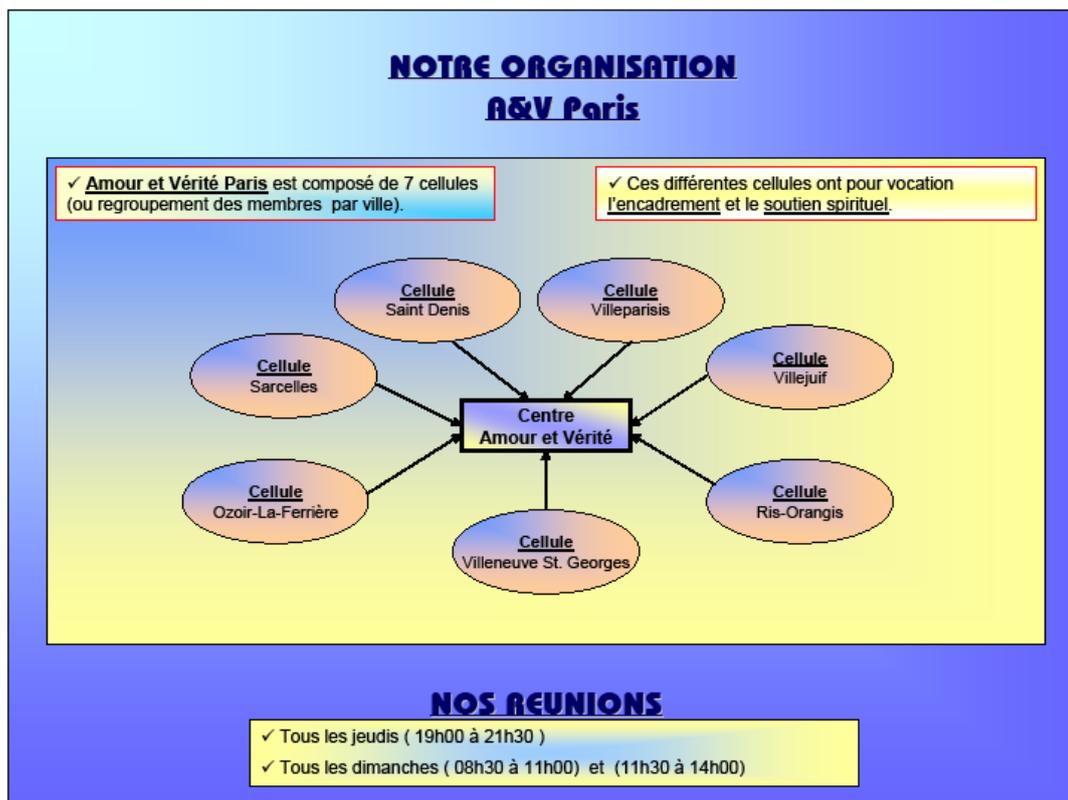


Figure 104 : Présentation du Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité de Saint Denis et des « cellules » de maison
(Source : <http://amouretverite.com/paris/>)

Le schéma ci-dessus est disponible sur le site Internet du *Centre Chrétien d'évangélisation Amour et Vérité*. Il explicite la structure de l'Église, organisée autour de l'association cultuelle, et à laquelle se rattachent sept « cellules », situées dans sept communes de la région parisienne. Sur le schéma, le *Centre amour et Vérité* est bien au centre, pas seulement de la représentation graphique, mais également du dispositif. Comme l'indique ce schéma, les « différentes cellules ont pour vocation l'encadrement et le soutien spirituel ». Elles correspondent ainsi à une sorte de déconcentration institutionnelle de l'Église, permettant de répondre localement aux besoins des fidèles, dispersés dans la métropole parisienne. Ces « cellules » mériteraient une analyse sociologique approfondie. Elles présentent un intérêt pour notre approche géographique, car elles témoignent parfaitement des efforts déployés par les Églises évangéliques et pentecôtistes pour créer de la proximité, à la fois sociale et spatiale, entre leurs membres. L'éloignement entre fidèles et entre les fidèles et le lieu de la communauté, comporte une difficulté majeure : comment entretenir les liens au sein de la communauté ? Les « cellules » constituent une réponse adaptée. Caractéristiques des « *megachurches* » étatsuniennes, ces groupes peuvent être analysés

dix. Qu'ils jugent le peuple en tout temps; qu'ils portent devant toi toutes les affaires importantes, et qu'ils prononcent eux-mêmes sur les petites causes. Allège ta charge, et qu'ils la portent avec toi ».

comme l'expression aboutie d'une gestion rationnelle et optimale des ressources financières et humaines. Comme le souligne Donald Miller (Miller, 1997) : « les groupes de maison constituent un élément au sein d'une structure largement décentralisée, caractéristique des groupes du *nouveau paradigme*³⁸⁹ (Miller, 1997 : 138) ».

L'Eglise *Charisma* de Saint-Denis a également mis en place un système similaire. Compte tenu de la taille de cette dernière (ce sont près de « 7 000 personnes en communion » qui sont revendiquées), ces « groupes familiaux » apparaissent comme nécessaires pour proposer des services que la taille de la communauté ne permet pas d'effectuer. Le site Internet de l'Eglise insiste sur l'effort mis en œuvre pour rapprocher les fidèles de l'Eglise, et ce, malgré la distance géographique. Nous lisons ainsi sur la page consacrée à ces « groupes familiaux » sur le site Internet : « L'église qui va vers vous ! Les groupes familiaux sont les petites églises et familles de *Charisma*. Dans un cadre décontracté et familial, nous nous réunissons pour adorer Dieu, prier, étudier la Bible et développer la communion. Les groupes sont composés de 5 à 15 personnes qui se retrouvent en début de soirée, toutes les semaines impaires, pendant une heure, autour de la parole de Dieu³⁹⁰ ». Ce court texte est intéressant car il concentre les principales caractéristiques des groupes de maisons : la dimension conviviale qui rompt avec la solennité de l'office religieux traditionnel (même si les cultes de *Charisma* se caractérisent également par leur caractère convivial), et surtout l'aspect familial, favorisé par la taille volontairement restreinte de ces groupes. Le rôle de l'atmosphère familiale est d'ailleurs largement mise en avant dans la littérature sociologique (Miller, 1997 : 136-137).

Figure 105 : Carte des « groupes familiaux » de l'Eglise *Charisma*
(Source : <http://www.charisma.fr/gf.html>)



³⁸⁹ Le sociologue américain Donald Miller parle de « *new paradigm churches* » ou « *new paradigm groups* » pour désigner des Eglises non-dénominationnelles ayant émergé aux Etats-Unis dans les années 1960. Ces dernières ont connu une croissance inversement proportionnelle aux Eglises historiques. Elles doivent leur succès aux nombreuses innovations mises au service de l'évangélisation, notamment l'appropriation des formes culturelles populaires contemporaines.

³⁹⁰ Sur le site <http://www.charisma.fr/gf.html>. Page consultée le 14 juin 2010.

Le site poursuit ainsi : « En l'espace de quelques années, le réseau de Groupes familiaux de *Charisma Eglise Chrétienne* est devenu l'un des plus grands en Europe, avec plus de 1200 groupes en fonctionnement dans la région parisienne ! Du nord au sud, de l'est à l'ouest, ce sont plus de 1 300 leaders de GF qui partagent l'Évangile avec leur groupe³⁹¹ ». Ramené au nombre de fidèles que le site avance, cela fait un groupe de maison pour environ 6 personnes. Alors que l'Église se présente comme la plus grande congrégation française, le cadre national est ici dépassé, et c'est avec des expériences similaires à l'échelle de l'Europe que les cellules de maison de *Charisma* peuvent être comparées. L'accent mis sur les « 1 300 leaders » rappelle que les Églises les plus grosses, en particulier celles analysées par Donald Miller aux États-Unis, fonctionnent pour une large part grâce à la responsabilisation des laïcs dans l'Église³⁹². Un laïc qui reçoit des responsabilités devient un *leader* (c'est-à-dire quelqu'un qui mène, si nous suivons le sens anglais du verbe *to lead*), terme fort répandu dans les milieux néo-pentecôtistes et néo-charismatiques. Le *leader* est celui qui s'investit dans le bon fonctionnement de l'Église et qui en retire une forme de reconnaissance par ce statut, même si cette dernière n'est pas nécessairement le but recherché.

2. Créer de nouvelles Églises

Les « groupes de maison » offrent un double avantage : créer de la proximité sociale et géographique entre une Église et ses membres, et rationaliser les compétences et les énergies par la pratique d'une sorte de déconcentration institutionnelle. Pour autant, ils ne répondent que partiellement aux besoins des communautés quand celles-ci connaissent une forte croissance. Nous avons fait ressortir précédemment un modèle biographique des communautés évangéliques et pentecôtistes. La dernière étape est celle où une Église locale crée à son tour de nouvelles structures. Comme dans le cas des groupes de maisons, ces nouvelles structures ne sont possibles que dans la mesure où l'« Église mère » possède une assise suffisamment solide pour se lancer dans une telle aventure. Parmi les Églises ayant fait l'objet d'un travail de notre part, plusieurs se sont lancées dans une politique de création d'Églises. Il s'agit du *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité* de Saint-Denis, du *Centre Christ en Action* et de l'*Assemblée Parole Vivante de Montréal*, toutes les deux étant situées dans l'arrondissement de Rosemont à Montréal. Le point commun que partagent ces trois Églises est qu'elles possèdent au moins 500 membres, engendrant les possibilités humaines pour innover, ainsi que des ressources financières conséquentes.

Il est possible de distinguer trois types de création d'Église, chaque type correspondant à une forme particulière d'intervention géographique de la part de la « communauté mère » :

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Donald Miller parle de « lay members empowerment (Miller, 1997 : 138)»

- **Les Eglises créées dans la même ville que l'Eglise Mère.** C'est là un scénario qui répond directement à la volonté de la part des Eglises de créer de la proximité géographique avec leurs membres. Nous avons eu l'occasion d'observer de telles créations lors d'un précédent travail sur les Eglises évangéliques et pentecôtistes de la région lyonnaise (Dejean, 2007). A cette occasion, nous avons mené un travail d'enquête approfondi sur une *Assemblée de Dieu* lyonnaise dont le pasteur avait de nombreux projets d'implantation de lieux de culte : son objectif était en effet d'en créer un par arrondissement (soit 9 lieux de culte dans Lyon). Si les créations d'Eglises dans une même métropole peuvent répondre à une politique volontariste visant à une couverture homogène du territoire métropolitain, elles répondent surtout à des besoins concrets. Comme le fait remarquer Donald Miller, dans le contexte américain : « Il existe une autre manière de créer une Eglise, manière que l'on retrouve dans beaucoup de villes possédant une *megachurch*. Les fidèles font le trajet jusqu'à l'Eglise, et arrivé un certain moment, le pasteur responsable suggère qu'une branche de l'Eglise principale devrait être implantée dans une communauté éloignée (Miller, 1997 : 167) ». La création d'une « communauté-fille » répond donc à un besoin de rationalisation. Que ce soit sur nos terrains lyonnais (Dejean, 2007), parisien ou montréalais, nous avons retrouvé le même discours dans la bouche des responsables : quand le seuil de 50 personnes d'un même quartier ou d'une même aire géographique est atteint, cela vaut la peine de créer une nouvelle structure. Pour autant, la création d'une Eglise ne répond pas forcément à une demande locale ; il peut tout simplement s'agir d'une opportunité (un fidèle qui a déménagé et qui souhaite débiter une « œuvre ») ou de la volonté des responsables de l'Eglise mère de toucher de nouveaux territoires.

- **Les Eglises créées dans une ville du même pays.** Il s'agit d'un cas de figure que nous avons pu fréquemment observer. Par exemple, le *Centre Christ en Action* (Montréal) possède des antennes à Moncton (dans la province du Nouveau Brunswick) et à Ottawa (dans la province de l'Ontario). A Saint-Denis, le *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité* a une Eglise à Nice, dans le sud de la France. La logique de ces implantations n'est pas évidente et ne répond pas forcément à une vision à long terme de la part des responsables. Notre expérience du terrain nous a conduit à penser que les créations d'Eglises filles sont avant tout le résultat d'opportunités, saisies au bon moment par les responsables religieux. Le déménagement d'un fidèle constitue de ce point de vue une opportunité privilégiée. Comme le confiait le pasteur de l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante* de Montréal : « On est toujours en contact avec les gens. A Edmonton, un de nos enfants spirituels a démarré une Eglise là-bas. Donc, on peut les accueillir directement. Une de nos sœurs est partie là-bas et a été accueillie. Quand ils quittent ici, ils peuvent aller là-bas et ils sont dans leur bain. C'est un peu cela. Le monsieur Ghislain qui a dit que j'allais

vous recevoir, il est à Gatineau³⁹³. On a une succursale là-bas³⁹⁴ ». Cette courte citation indique les origines de l’Eglise-fille et les fonctions que celle-ci peut remplir. C’est à l’occasion du déménagement d’un fidèle que la nouvelle Eglise a été créée. Une telle création a reçu le soutien financier de l’Assemblée de Montréal, au moins dans les premiers temps. L’extrait de l’entretien indique que ces « succursales³⁹⁵ » remplissent également une fonction de relais intégrateur pour les fidèles qui déménagent à travers le pays. Ils jouent au niveau national, le même rôle que des assemblées locales d’Eglises transnationales peuvent assurer : aider les personnes immigrées dans le processus d’intégration au pays d’accueil. Dans certains cas, les Eglises-filles sont en fait des communautés déjà existantes qui demandent un soutien de la part d’une Eglise Mère. Ainsi, en 2007, le *Centre Chrétien d’Évangélisation Amour et vérité* (Saint-Denis) a été contacté par les fidèles d’une communauté niçoise dont le pasteur était parti. C’est donc l’Eglise de Saint-Denis qui a aidé la communauté niçoise, notamment par les visites régulières d’un des responsables de l’Eglise. A l’issue d’un travail d’intégration, la communauté niçoise a pris le nom d’*Amour et Vérité*.

- **Les Eglises créées à l’étranger.** Cette troisième catégorie nous fait entrer de plain-pied dans la question de la circulation des biens religieux à l’échelle globale. Il y a ici une sortie du cadre strictement national pour entrer dans une logique transnationale propre aux Eglises évangéliques et pentecôtistes (voir le chapitre 3). Ces créations d’Eglises ne doivent pas être simplement appréhendées comme l’expansion d’entreprises religieuses connaissant un fort succès localement, mais davantage comme l’affirmation de la mission proprement universelle de l’Evangile. Nous l’avons déjà dit dans le chapitre 6 avec les drapeaux dans la salle de culte de l’*Assemblée Parole Vivante de Montréal*, mais ceci constitue un point essentiel : l’expansion de l’Eglise n’est pas une fin en soi ; elle ne se comprend que dans le cadre d’un projet plus large, à savoir la réalisation d’une Eglise véritablement universelle. Comme dans le cas des Eglises créées dans d’autres villes, mais dans le même cadre national, la fondation d’une nouvelle communauté répond à une série d’opportunités et de connections tissées à l’étranger. Comme nous le verrons plus loin, les pasteurs et les Eglises ne se pensent pas vraiment dans le cadre d’un territoire local, celui d’une ville ou d’un quartier, mais davantage dans un vaste réseau dont les ramifications peuvent les conduire dans plusieurs pays et sur plusieurs continents. Le cas particulier des Eglises transnationales a déjà été évoqué : l’expansion d’Eglises comme l’*Eglise Universelle du Royaume de Dieu* (Freston, 1995) ou l’*Eglise de Pentecôte* (Fancello, 2006) se comprend

³⁹³ La ville de Gatineau se situe en face d’Ottawa, sur l’autre rive de la rivière des Outaouais.

³⁹⁴ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

³⁹⁵ L’usage de ce terme est étonnant. Il peut refléter la vision managériale de l’Eglise dont la croissance serait comparable à celle de toute autre activité commerciale. Nous pouvons également imputer l’usage de ce terme à la formation universitaire du pasteur Houssou, qui possède un doctorat en économie et qui a travaillé longtemps dans le domaine de la banque.

dans le contexte d'une croissance des migrations internationales depuis le milieu du 20^{ème} siècle, de sorte que les migrants constituent les meilleurs missionnaires (Fancello, 2006). De là même manière, c'est en s'appuyant sur les réseaux migratoires qu'*Amour et Vérité* a été en mesure d'ouvrir une nouvelle Eglise à... Stockholm en Suède. Les photos disponibles sur le site de la communauté de Stockholm donne à penser qu'il s'agit également d'une Eglise africaine.

Avec l'exemple d'*Amour et Vérité*, il s'agit d'une Eglise africaine créée en région parisienne et qui se développe en Europe. Un second cas de figure est celui d'Eglises créées par des personnes d'origine étrangère, ces dernières ouvrant à leur tour des Eglises, mais dans leur pays d'origine. Ainsi, le pasteur de l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal* expliquait : « On a une Eglise au Togo, une au Bénin. Au Burundi, d'ici un ou deux ans, on devrait aussi démarrer une Eglise là-bas³⁹⁶ ». Les travaux les plus récents sur la présence des Eglises et des Chrétiens venue des pays du Sud, notamment originaires d'Afrique subsaharienne, insistent sur le caractère inversé des missions contemporaines (Coyault, 2004 ; Kalu, 2008) : Bernard Coyault parle ainsi d'une situation de « mission en retour (Coyault, 2004) » pour désigner la réorientation des flux missionnaires dans le monde contemporain. Si le 19^{ème} et la première partie du 20^{ème} siècle furent marqués par des entreprises missionnaires chrétiennes venues d'Europe, en direction de l'Afrique, il semble bien que la tendance se soit inversée ces dernières décennies. Il existe un scénario encore peu analysé par les chercheurs : des personnes d'origine africaine, citoyens de pays du Nord, et ouvrant des œuvres religieuses sur le continent africain.

IV. DES EGLISES DANS LES MAILLES DES RESEAUX INTERNATIONAUX

1. Des communautés dans le cyber espace

De l'espace au cyber espace

Martin Dodge et Rob Kitchin (Dodge et Kitchin, 2001) rappelle l'étymologie de l'expression cyber espace (*cyberspace*³⁹⁷ en anglais). Il s'agit littéralement de l'« espace navigable » puisque nous retrouvons le verbe grec *kyber* signifiant « naviguer ». L'expression intéresse donc doublement le géographe : non seulement, elle emprunte au vocabulaire de la

³⁹⁶ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

³⁹⁷ Nous rappelons que le terme de « cyberspace » a été utilisé pour la première fois dans le roman de science-fiction de William Gibson, *Neuromancien*, publié en 1984. Dans ce roman, Gibson imagine un espace digital accessible depuis des postes informatiques, qui sont autant de portes pour accéder à cet espace virtuel. Par la suite, d'autres auteurs ont mis en scène un tel espace, notamment les auteurs appartenant au courant *cyber punk* (par exemple *le samouraï virtuel* de Neal Stephenson publié en 1992, alors qu'Internet n'était encore qu'un outil réservé à une élite).

géographie, mais en plus elle désigne un déplacement, une mobilité, dans un espace à la fois réel et virtuel : réel parce qu'il possède des conséquences sociales que nous pouvons constater, et virtuel, parce qu'il n'existe que par le truchement d'une interface informatique. Les travaux croisant Internet et religion ont connu une croissance importante, de la seconde moitié des années 1990 (c'est-à-dire les années durant lesquelles Internet est véritablement devenu un outil de communication de masse) à aujourd'hui (Brasher, 2001 ; Capone, 1999 ; Couchouron-Gurung, 2008 ; Cowan et Dawson, 2004 ; 2007 ; Hojsgaard et Warburg, 2005 ; Leary, 1996). Jusqu'à aujourd'hui les travaux ont connu deux phases principales : « Dans un premier moment, les travaux croisant la religion et Internet étaient imprégnés, à la fois de fascination utopique, et d'angoisse, quant aux possibilités inédites offertes par ces nouveaux modes de communication. Un second moment de la recherche est en général plus réflexif et plus réaliste. Les chercheurs s'efforcent en effet de comprendre les différences technologiques, les contextes de communication, et les mutations globales de la société contemporaine (Hojsgaard et Warburg, 2005 : 5) ». Ce second moment de la recherche a globalement rompu avec l'idée de pratiques religieuses et de religions uniquement virtuelles, et s'interroge davantage sur les impacts que les nouvelles technologies peuvent avoir sur les pratiques religieuses déjà existantes. Ceci ne signifie pas que les chercheurs ne font pas le constat de nouveautés radicales, qui modifient en profondeur les expériences religieuses des individus, mais ils préfèrent voir les multiples liens entre les nouveautés émergentes et les pratiques existantes (Dawson, 2005). Ainsi, les questions fondamentales sont : « En quoi Internet modifie la religion ? De quelles manières les expériences religieuses se trouvent-elles renégociées en ligne ? De quelles manières les individus et les groupes religieux se sont-ils adaptés à cette nouvelle culture virtuelle (Hojsgaard et Warburg, 2005 : 1) ? ».

Ici, il ne s'agit pas d'interroger le couple religion/Internet, mais de voir comment les nouvelles technologies enrichissent considérablement les relations entre le fait religieux et l'espace géographique. C'est pour faire tenir ensemble les trois termes – Internet, religion et espace – que la géographe Lily Kong propose de parler d'« espaces techno-religieux » (Kong, 2001b). Dans le cadre de ce questionnement, deux attitudes opposées coexistent :

- la première, met l'accent sur le développement d'un cyber espace religieux autonome dans lequel les pratiques et les expériences religieuses sont déconnectées de l'espace géographique. Une telle hypothèse s'appuie volontiers sur les auteurs phares des études culturelles, en particulier Arjun Appadurai (Appadurai, 1996) et Benedict Anderson (Anderson, 2002) dont la notion de « communauté imaginée » est largement reprise. Ainsi, de véritables communautés déterritorialisées se mettraient en place sur la toile, et transcenderaient ainsi les contraintes de l'espace géographique. Certains auteurs montrent

ainsi comment, par exemple, des formes de néo-paganismes sont réactivées sous la forme de communautés qui n'existent que dans le cyber espace (Dawson, 2005).

- La seconde, insiste sur les limites d'expériences religieuses ayant pour unique scène le cyber espace. Si les auteurs peuvent reconnaître qu'Internet est une ressource de choix dans le cas de certaines religiosités (Dawson, 2004), ils soulignent néanmoins les limites de la pratique religieuse passant par la médiation de la machine. En effet, dans quelle mesure la pratique rituelle qui repose sur la coprésence des membres de la communauté, est-elle possible dans le cadre d'une communauté virtuelle ? C'est précisément parce que le culte est tenu en commun, c'est parce que les corps sont proches et que l'expérience religieuse est également physique, que les pratiques religieuses dans le cyber espace présentent des limites. Cet argument fait inévitablement penser à un célèbre passage des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim (Durkheim, 1912), dans lequel le sociologue décrit précisément cette sortie du fidèle de lui-même, entièrement pris dans l'exaltation de la communauté³⁹⁸.

Cette seconde attitude apparaît davantage pertinente pour ce qui est des univers évangélique et pentecôtiste. S'il est indéniable que le développement d'Internet a permis d'innover en matière de contenu, et de proposer de nouveaux biens dans le « marché religieux », notre pratique du terrain nous conduit à penser que les sites Internet n'ont pas pour but de supprimer la pratique rituelle localisée en un lieu, mais bien plutôt de faciliter la fréquentation d'une communauté. La seconde approche qui vient d'être décrite possède une indéniable dimension géographique. Comme le souligne Morten T. Hojsgaard et Margit Warburg : « est-ce que le caractère physique du lieu même n'est-il pas quelque chose dont on ne peut pas se passer ? Comment les murs d'un cyber temple pourraient-ils véritablement remplacer ceux d'un temple réel (Hojsgaard et Margit Warburg, 2005 : 9) » ? Tout se passe donc comme si le cyber espace venait s'articuler à l'espace géographique pour rendre plus efficace le travail d'évangélisation, auquel les Chrétiens évangéliques et pentecôtistes sont particulièrement attachés. « Une des questions centrales soulevées par le développement du cyber espace n'est pas tant de se demander si ce cyber espace constitue

³⁹⁸ « Déjà, depuis la tombée de la nuit, toutes sortes de processions, de danses, de chants avaient eu lieu à la lumière des flambeaux ; aussi l'effervescence générale allait-elle croissant. A un moment donné, douze assistants prirent chacun en main une sorte de grande torche enflammée et l'un d'eux, tenant la sienne comme une baïonnette, chargea un groupe d'indigènes. Les coups étaient parés au moyen de bâtons et de lances. Une mêlée générale s'engagea. Les hommes sautaient, se cabraient, poussaient des hurlements sauvages ; les torches brillaient, crépitaient en frappant les têtes et les corps, lançaient des étincelles dans toutes les directions (...) On conçoit sans peine que, parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau : les décorations dont il s'affuble, les sortes de masques dont il se recouvre le visage figurent matériellement cette transformation intérieure, plus encore qu'ils ne contribuent à la déterminer. Et comme, au même moment, tous ses compagnons se sentent transfigurés de la même manière et traduisent leur sentiment par leurs cris, leurs gestes, leur attitude, tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses, qui l'envahissent et le métamorphosent (Durkheim, 1912 : 214) ».

effectivement un « espace », mais plutôt de savoir quelles sont les conséquences de ce type de technologie sur nos conceptions conventionnelles de l'espace et nos actions dans cet espace (Kong, 2001b : 222) ».

Des Eglises sur la toile : une autre manière de se rendre visible

Si notre travail de terrain s'est effectué dans l'espace géographique classique (marches exploratoires, visites de lieux de culte, participation à des manifestations de rue, des conventions ou encore des « croisades »), il est un autre terrain qui ne nécessitait pas de sortir dehors, mais simplement un ordinateur et une connexion Internet. Nous avons eu l'occasion lors de notre travail de recherche de Master 2 (Dejean, 2007) de mettre en évidence le rôle d'Internet dans le fonctionnement des Eglises de la région lyonnaise, en particulier pour l'*Assemblée de Dieu de Lyon* dont la politique d'occupation de l'espace urbain comprenait également l'occupation du cyber espace. Au cours de notre recherche doctorale, si visiter les communautés fut une activité riche pour l'acquisition de données, la visite de leurs sites Internet ne le fut pas moins. L'élément qui témoigne parfaitement du rôle d'Internet pour les Eglises est qu'elles sont très nombreuses à posséder un site, dont la complexité varie : cela va du simple blog³⁹⁹ dont la création est pratique, mais dont les possibilités sont limitées, au site complexe réalisé par un professionnel.

nom de l'Eglise	adresse du site Internet
<i>Seine-Saint-Denis</i>	
Eglise Evangélique de Pentecôte	http://www.evangelie93.com/
Eglise de Pentecôte	http://www.copfrance.com/family.htm
Redeemed Christian Church of God	http://www.folicc.org/index2.html
Ministère de la Vie Chrétienne Profonde	http://www.deeperlifefrance.org/
Eglise du bon Berger	http://www.lebonberger.org/
Centre Chrétien d'évangélisation Amour et Vérité	http://amouretverite.com/
Centre du Réveil Chrétien	http://www.crcfrance.com/
Paris Centre Chrétien	http://www.pariscentrechretien.com

³⁹⁹ Un blog est un site Web constitué par la réunion de billets agglomérés au fil du temps et souvent classés par ordre antéchronologique (les plus récents apparaissent en premier). Chaque billet (appelé aussi « note » ou « article ») est, à l'image d'un journal de bord ou d'un journal intime, un ajout au blog.

<i>Montréal</i>	
Assemblée Chrétienne Parole Vivante	http://www.acparolevivante.org/
Centre Christ en Action	http://www.christenaction.com/
Eglise Cité Jérusalem	http://www.eglisecitejerusalem.com/
Eglise Philadelphie	http://www.philadelphie.org/
Communauté Evangélique de Pentecôte	http://www.eglisecep.org/

**Figure 106 : Eglises évangéliques et pentecôtistes ayant fait l'objet d'un travail d'enquête possédant un site Internet
(Conception et réalisation : FD, juin 2010)**

Le tableau ci-dessus reprend les données de la figure 4 (chapitre 3), mais ne retient que les communautés qui possèdent un site Internet. Nous remarquons que la plupart des Eglises apparaissent et que seule une minorité d'entre elles ne possèdent pas de site. Il s'agit d'ailleurs des plus petites Eglises étudiées. Pour ces dernières, la mise en place d'un site Internet n'apparaît pas comme une nécessité immédiate. Les sites des Eglises remplissent trois fonctions principales : ils s'adressent localement aux fidèles de la communauté (en fournissant des informations pratiques notamment), ils inscrivent l'Eglise dans des réseaux internationaux, créant ainsi des connections originales avec d'autres communautés à travers le monde, et enfin, ils permettent à certaines communautés de pallier une absence de visibilité dans l'espace urbain ou dans l'espace institutionnel protestant, par une présence dans le cyber espace.

Plus généralement le site Internet véhicule une image de l'Eglise sur la toile. Il doit donc en refléter correctement l'esprit. Certaines communautés, les plus importantes, possèdent des sites Internet particulièrement bien travaillés. C'est le cas par exemple du site du *Paris Centre Chrétien* de La Courneuve dont la page d'accueil, largement fournie, reflète le dynamisme de l'Eglise. Si « l'architecture des édifices religieux, leur situation dans l'espace urbain, ou leur façon de s'afficher (...), disent en en elles-mêmes quelque chose des groupes qui les habitent (Grellier, 2004 : 204) », il en va de même pour les sites Internet.

Parmi les fonctions de ces sites, il faut avant tout souligner une fonction s'adressant directement aux membres de la communauté. Il s'agit de :

- rendre disponibles des informations pratiques concernant l'Eglise : l'adresse du lieu de culte, les horaires des réunions, les événements à venir (concert, convention, soirée de louange...).

- participer à l'édification du fidèle : dans de nombreux cas, les prêches des pasteurs sont disponibles en ligne en format audio ou vidéo. Par exemple, le site du *Centre Christ en Action* possède un onglet médias, qui ouvre sur une page où l'internaute peut écouter des messages du pasteur. Sur le site du *Paris Centre Chrétien*, des messages audio mais également vidéo sont disponibles. Cela signifie que la Parole, si importante dans la théologie protestante, n'est plus uniquement disponible en un temps (le culte) et en un lieu (la salle de culte) donnés, mais se trouve disponible à tous moments et en n'importe quel endroit.

- effectuer un travail missionnaire. Quand nous avons demandé au Pasteur de l'Eglise Parole Vivante de Montréal comment les gens entraient en contact avec sa communauté, ce dernier s'est exclamé : « par le site web... c'est incroyable⁴⁰⁰ ! » Nous avons insisté à plusieurs reprises sur la capacité des Chrétiens évangéliques et pentecôtistes à s'appropriier les outils de la culture de masse et à leur donner une tournure et une signification religieuses. Internet n'échappe évidemment pas à la règle, et le web est devenu un « espace » privilégié pour le travail de mission. Si le cyber espace permet effectivement de se faire connaître des fidèles potentiels, encore faut-il arriver jusqu'au site. C'est précisément pour faire connaître le site de l'Eglise que l'Assemblée de la Parole Vivante de Montréal a indiqué son adresse, www.acparolevivante.org, sur le panneau lumineux accroché sur la façade du bâtiment de l'Eglise. Les affiches dont il a été question au chapitre 5 peuvent également servir à diffuser l'adresse Internet des communautés : elles donnent ainsi accès à l'espace virtuel de l'Eglise. La fonction missionnaire du site Internet se comprend également au regard de son contenu : la plupart des Eglises prennent soin de ne pas partir du principe que le visiteur du site est forcément un Chrétien, et de surcroît membre de la communauté. C'est pour cela que les sites peuvent contenir une présentation de l'Eglise, du pasteur, de sa vision. Par exemple, sur le site du *Centre du Réveil Chrétien* (Saint-Denis), la page d'accueil comporte un onglet intitulé « à propos du CRC ». Cet onglet donne notamment accès à la « profession de foi » de l'Eglise, des fiches biographiques du couple pastorale et son historique.

- Encourager les dons. La question financière est essentielle pour des Eglises dont les frais de fonctionnement sont assumés par les fidèles. Même dans le cas des Eglises transnationales, s'il peut y avoir des aides au moment où une assemblée locale se crée, le principe est celui d'une autonomie financière des communautés. Si les méthodes traditionnelles (en particulier la quête durant le culte du dimanche et des levées de fonds pour des événements particuliers) sont toujours en vigueur, plusieurs Eglises proposent désormais un service de don en ligne. Certaines Eglise indiquent leurs coordonnées bancaires ; les plus équipées, proposent à l'internaute de passer par le biais de serveurs

⁴⁰⁰ Entretien avec le pasteur Serge Houssou (janvier 2010).

sécurisés pour effectuer directement le don sur le site. Les figures ci-dessous sont des détails de trois sites Internet. Les détails des sites Internet du *Centre du Réveil Chrétien* et du *Paris Centre Chrétien* (figure 107 et 108) proviennent de leur page d'accueil. Dans les deux cas, les images sont situées dans un bandeau, sur la partie inférieure gauche de la page. En cliquant sur ces images, l'internaute ouvre une page expliquant la démarche à suivre pour faire le don. L'extrait du site de l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal* (figure 109) montre le détail d'une telle page. Dans ce cas précis, l'internaute a le choix entre quatre moyens différents : depuis le chèque jusqu'au don par le biais du service PayPal⁴⁰¹

Figure 107: Détail de la page d'accueil du site Internet du *Centre du Réveil Chrétien* de Saint-Denis (juin, 2010)



Figure 108: Détail de la page d'accueil du site Internet du *Paris Centre Chrétien* à La Courneuve (juin, 2010)



Figure 109: Détail du site Internet de l'*Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal* (juin 2010)

⁴⁰¹ **PayPal** est un service de paiement électronique qui permet de payer des achats, de recevoir des paiements, ou d'envoyer et de recevoir de l'argent.

Un cyber espace pour dépasser l'espace géographique

Si Internet constitue un complément pratique pour des communautés localisées dans l'espace, il participe activement au processus de mondialisation des biens religieux. Si nous comprenons la mondialisation comme « l'intensification des relations mondiales (Giddens, 1990 : 64) », nous voyons en quoi Internet peut de ce point de vue jouer un rôle déterminant. Concernant notre objet – la présence évangélique et les pentecôtistes sur la « toile » – Internet permet principalement deux choses : il multiplie de manière vertigineuse les possibilités pour le Chrétien internaute d'entrer en contact avec de nouveaux contenus et de nouveaux biens religieux, et surtout, il offre également la possibilité de suivre des événements se déroulant à des milliers de kilomètres, dans des contextes culturels très différents. Ce second versant, nous intéresse davantage, car il est fondamentalement géographique. Alors qu'auparavant, le fidèle d'une Eglise avait accès à des cultes et à des enseignements en nombre limité, les Chrétiens évangéliques ou pentecôtistes parisiens ou montréalais peuvent désormais suivre des cultes se déroulant à des milliers de kilomètres de chez eux, et ce, parfois en temps réel. En faisant cela, l'internaute articule ensemble l'espace géographique et le cyber espace : c'est en étant localisé quelque part dans l'espace géographique (chez lui, face à son ordinateur) que l'individu a accès à un autre lieu géographique (un lieu de culte) par le biais du cyber espace. Nous aboutissons ainsi à une sorte de court-circuitage des échelles intermédiaires.

L'usage d'Internet est particulièrement développé parmi les Eglises transnationales visitées en région parisienne ou à Montréal. Pour ces dernières, la « toile » est un moyen efficace d'entretenir des liens, que ce soit entre les différentes communautés, mais également entre les communautés dispersées de par le monde et le siège de l'Eglise. Ces Eglises transnationales possèdent généralement un site officiel qui représente l'organisation dans sa totalité. Ce site principal est ensuite décliné en plusieurs sites, en fonction des aires géographiques, et donc des langues pratiquées. Par exemple, l'adresse Internet de la *Deeper Christian life Ministries*, dont le siège international est situé au Nigeria, est <http://www.dclm.org/>. Se trouvent sur ce site de nombreuses ressources utiles à tous les membres de l'Eglise, où qu'ils soient dans le monde. Il s'agit principalement de textes, de messages audio et vidéo du pasteur créateur de l'Eglise, le pasteur Kumuyi. Le site est ensuite décliné en plusieurs versions : <http://www.deeperlifefrance.org/> pour la France, <http://www.deeperlife.ca/> pour le Canada ou encore <http://uk.dclm.org/> pour l'Angleterre. La déclinaison se fait parfois à l'échelle infranationale : il existe ainsi un site spécifique pour la « *Liverpool region* » en Angleterre (<http://www.deeperlife-liverpool.org.uk/>).

Pour les Eglises transnationales, Internet est l'outil qui réactualise pleinement la racine latine supposée du mot religion : le terme viendrait du latin *religere*, signifiant relier, attacher. Ici,

c'est l'appareillage technologique qui facilite le maintien des liens entre les différentes communautés locales à travers le globe, de sorte que ces dernières ne sont plus isolées, mais reliées entre elles, et surtout reliées avec le siège de l'Eglise. Sur notre travail de terrain, une pratique ayant cours au *Ministère de la Vie Chrétienne Profonde* nous a semblé particulièrement intéressante. Lors de notre première visite au lieu de culte de la communauté, le pasteur nous a montré la salle dans laquelle se tiennent les offices religieux et les différentes activités de la semaine. Au fond de cette salle, nous pouvions voir des chaises à part : sur chacune d'entre elles, des casques audio étaient posés. Le pasteur nous expliqua que ces casques étaient utilisés pour les études bibliques. Ces dernières sont dispensées par le pasteur Kumuyi, depuis le siège de l'Eglise à Lagos, et peuvent être suivies en temps réel par toute personne disposant d'un ordinateur et d'une connexion Internet. Et comme le pasteur Kumuyi s'exprime en anglais, un membre de l'assemblée traduit en temps réel pour les membres non anglophones.

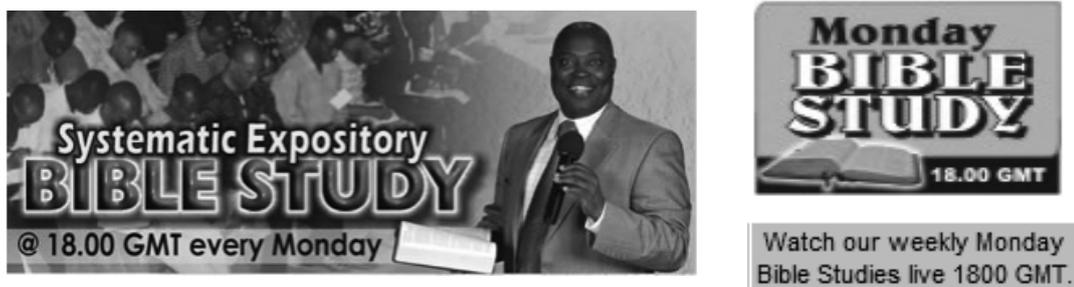


Figure 110 : Détails de la page d'accueil du site Internet de la *Deeper Christian Life Ministries* (juin 2010)

Les deux images ci-dessus sont extraites de la page d'accueil du site principal de la *Deeper Christian Life Ministries*. L'image de gauche apparaît en gros au centre de la page quand celle-ci est ouverte. Elle fait partie d'une série de quatre images qui occupent à tour de rôle le centre de la page. L'image de droite est en permanence sur la page, légèrement en contrebas. Le montage photographique de l'image de gauche insiste sur deux figures types : l'enseignant et l'enseigné. Sur la droite de l'image, le pasteur Kumuyi, très élégant, se tient debout, avec à la main, les deux outils préférés du pasteur : la Bible (ouverte, car on y puise la parole divine) et le micro (car la voix du pasteur doit être portée le plus loin possible, jusqu'aux confins de la Terre grâce à Internet). A cette figure de l'enseignant, unique, le groupe des enseignés vient faire contre point. Ces derniers sont dans la position des étudiants : assis, concentrés, les visages sont penchés sur des cahiers dans lesquels des notes sont prises avec assiduité. L'image de droite résume les informations et insiste sur le fait que ce temps d'étude biblique peut être suivi en temps réel (« *Bible studies live* »).

Cet exemple témoigne bien des interactions entre l'espace géographique et le cyber espace. A l'*Eglise de la vie chrétienne profonde*, l'enseignement du pasteur Kumuyi est suivi collectivement ; il possède ainsi une fonction communautaire forte. En suivant, ces études bibliques, diffusées depuis le Nigeria et disponibles partout dans le monde, il y a comme un court-circuitage saisissant de l'espace et de la distance. Evidemment, il n'y a pas de déplacement physique, et les fidèles sont toujours assis dans leur local de Saint-Denis. Il existe néanmoins l'émergence d'un lieu de référence depuis lequel une parole forte est émise et captée par les fidèles. Par ailleurs, cet enseignement biblique suivi par tous crée un espace-temps à part, dans lequel les fidèles ne sont plus dispersés, mais partagent, de manière temporaire, un espace commun. Pour les auteurs, une des nouveautés rendue possible par les nouvelles technologies, réside précisément dans la simultanéité de l'expérience collective (Inda et Rosaldo, 2002) : pour un temps limité, les membres d'un même groupe, dispersés sur le globe, peuvent vivre la même expérience. Nous comprenons alors pourquoi l'accent est mis sur le « *live* », le « temps réel » (Virilio, 1997). C'est précisément parce qu'en un temps donné, en un lieu précis (une salle quelque part à Lagos qui appartient du même coup à l'espace géographique et au cyber espace), la parole du pasteur est suivie dans des localisations très diverses, que nous pouvons véritablement parler d'une « communauté en ligne (Wilson et Peterson, 2002) ». S'il y a l'émergence d'une communauté transnationale, c'est parce qu'au même moment, les membres de l'Eglise dispersés sur le globe, savent qu'ils sont en communion les uns avec les autres ; et cette communion se cristallise autour du temps d'étude biblique. Au niveau de l'espace géographique, cet exemple fait comprendre pourquoi nous pouvons parler d'Eglises transnationales (Ebaugh et Chafetz, 2002 ; Levitt, 2001) : en effet, le lieu de naissance de l'Eglise, son centre névralgique, demeure un lieu de référence, entretenu par les voyages que les pasteurs peuvent y effectuer, mais également par ce type d'expériences que nous avons décrites. Alors que le terme de mondialisation renvoie à des processus qui ne possèdent pas forcément de territoire ou de lieu de référence, celui de transnationalisme, insiste sur l'espace ou le lieu de référence à partir duquel se fait la diffusion, et vers lequel les flux convergent (Kearney, 1995).

Un autre exemple, particulièrement saisissant, est fourni par l'Eglise *Impact Centre Chrétien*, située en banlieue parisienne. Il s'agit d'une Eglise d'expression africaine, membre de la CEAF, qui met l'accent sur de nouvelles formes de présence de l'Eglise dans le cyber espace. L'image ci-dessous est un détail de la partie supérieure de la page d'accueil du site Internet de l'Eglise. C'est donc cette partie de la page que les internautes voient en premier. L'attention est attirée par l'inscription à droite : « culte en direct dans : 05 jour(s), 18h 00 min et 07 s Heure de Paris ! » Il s'agit d'un compte à rebours égrenant les secondes jusqu'au

culte du dimanche qui peut-être suivi en direct sur son ordinateur. D'où la phrase conclusive : « Vivez le culte comme si vous y étiez ».



Figure 111 : Détail de la page d'accueil du site Internet de l'Eglise *Impact Centre Chrétien* (juin, 2010)

Cet exemple renvoie directement à ce qui fait le cœur des recherches croisant religion et nouvelles technologies : est-il possible de vivre une expérience religieuse sans être présent dans le lieu géographique où se déroule la cérémonie religieuse en question (Dawson, 2004 et 2005) ? Le site d'*Impact Centre Chrétien* semble apporter une réponse positive à cette question puisqu'il est précisé qu'il s'agit bien de « vivre le culte », affirmation aussitôt modérée par l'adverbe « comme », signalant qu'il n'y a pas complètement d'équivalence entre le fait de se trouver dans la salle de culte et face à son ordinateur. Sur un plan géographique, ce type de dispositif renseigne sur les relations existantes entre l'espace cultuel et le cyber espace. Il n'y a pas de rupture entre les deux types d'espace, mais plutôt des formes de continuités, de passages, de l'un à l'autre. Nous voyons comment le lieu de culte dépasse sa propre localité par le biais du cyber espace. Le lieu de culte et les événements qui s'y déroulent se trouvent comme ouverts sur le monde au moyen des nouvelles technologies.

2. Connections entre communautés : le cas des « pasteurs voyageurs »

La scène se passe entre le pasteur de l'Eglise de la Nouvelle Onction⁴⁰² et moi :

- *Combien de temps va durer cet entretien ?*
- *Cela dépend du temps dont vous disposez.*
- *C'est que je dois retourner à Londres tout à l'heure. Alors, si on pouvait faire cela en 15 minutes...*

Cet extrait permet d'aborder, non sans humour, un autre point qui témoigne de l'échelle spatiale de fonctionnement des communautés évangéliques et pentecôtistes étudiées. En effet, si les communautés sont localement implantées, leurs espaces de référence ne sont pas nécessairement le quartier où même la ville où elles sont installées. Lors de l'entretien avec le pasteur de la *New Anointing Revival Ministry* à Londres, ce dernier nous a expliqué qu'il avait la charge de deux Eglises, une à Paris et une à Londres, de sorte qu'il était amené à faire le trajet entre les deux capitales à un rythme hebdomadaire. Cet exemple invite à

⁴⁰² Entretien avec le pasteur Michael A. Akande (juin 2008).

infirmier l'hypothèse selon laquelle les Eglises évangéliques, notamment celles issues de l'immigration, seraient dans une situation de marginalité sociale qui se traduirait par une forme d'isolement. En réalité, les Eglises visitées se caractérisent davantage par des liens tissés avec le lointain, et des pasteurs particulièrement mobiles. Par exemple, à l'automne 2008, nous avons eu un entretien avec le pasteur de l'*Eglise Parole de la puissance qui délivre*, une petite communauté haïtienne d'une centaine de personnes, située dans l'arrondissement de Villeray à Montréal. Au début de l'entretien, la première chose que fit le pasteur, fut de s'excuser de ne pas m'avoir reçu plus tôt. Il m'expliqua qu'il revenait d'un voyage de dix jours en Haïti, au cours duquel il avait eu l'occasion de prêcher lors de cultes et de « grandes conventions ». Un tel exemple rappelle que des liens diasporiques puissants sont établis avec le pays d'origine, la religion étant un canal privilégié pour que s'expriment ces liens. La puissance de ces liens entre Haïti et la diaspora haïtienne de Montréal fut particulièrement visible à la suite du tremblement de terre qui frappa l'île en janvier 2010. A cette occasion, les Eglises chrétiennes furent fortement mobilisées pour recueillir des dons et apporter un soutien moral aux Haïtiens de Montréal.

Le second élément révélé par ce court extrait d'entretien est le fort « capital spatial » des pasteurs, défini comme l'« ensemble des ressources, accumulées par un acteur, lui permettant de tirer avantage, en fonction de sa stratégie, de l'usage de la dimension spatiale de la société (Lévy, 2003c : 126) ». Cette définition de Jacques Lévy permet de comprendre ce que peuvent retirer les pasteurs de ces déplacements : une forme d'accumulation de ressources, mais des ressources religieuses. Leurs déplacements dans d'autres pays, les conduisent à être en contact avec d'autres pratiques religieuses, d'autres manières de faire, de sorte que les innovations religieuses ne cessent de circuler à la surface du globe, les pasteurs en assurant la diffusion et la mise en pratique. Ces circulations des pasteurs à l'échelle du globe montrent qu'il est devenu problématique de parler d'une culture évangélique locale, tant les pratiques locales, que ce soit en région parisienne ou à Montréal, se nourrissent à des sources diverses et spatialement éloignées.

Lors de notre travail de terrain, nous avons distingué deux types de « pasteur-voyageur » : les télévangélistes professionnels qui ne sont pas en charge d'une Eglise particulière, mais qui proposent leurs services lors de « conventions » ou de « croisades » à travers le monde⁴⁰³, et les pasteurs d'Eglises locales qui sont invités à prêcher dans d'autres Eglises. Cette seconde catégorie est particulièrement intéressante, dans la mesure où elle montre parfaitement comment des terrains éloignés se trouvent être liés les uns aux autres par la

⁴⁰³ Ces derniers posent une question qui est au cœur de l'anthropologie religieuse contemporaine, à savoir l'homogénéisation des expressions religieuses. En effet, ces évangélistes se produisent sur tous les continents, et donc dans des contextes culturels très divers. Au cours de notre recherche, de telles personnalités ont visité à la fois Paris et Montréal. C'est le cas par exemple du très controversé Benny Hinn qui était à Montréal en Septembre 2009 et à Paris en novembre 2007.

circulation de ces pasteurs. L'image ci-dessous est un détail de la page d'accueil du site Internet du *Centre Christ en Action* de Montréal, dont le pasteur est « quelqu'un qui fait beaucoup de croisades, dans les auditoriums, même ici à Montréal⁴⁰⁴ » et qui mène « des campagnes d'évangélisation et des croisades dans les grandes salles⁴⁰⁵ ».



Figure 112: Détail de la page d'accueil du site Internet du *Centre Christ en Action* (juin 2010)

L'image ci-dessus annonce, ce qu'il faut bien appeler, une « tournée » du pasteur Fofy en Belgique. Trois lieux sont mentionnés, la *Nouvelle Jérusalem* à Charleroi, l'*Arche de l'Éternel* à Anvers et la *Nouvelle Jérusalem* à Bruxelles. Les deux premières sont en fait des Eglises satellites de la *Nouvelle Jérusalem* de Bruxelles, « qui est progressivement devenue dans la dernière quinzaine d'années une figure emblématique de la scène pentecôtiste bruxelloise et belge (Maskens et Noret, 2007 : 118) ». Il est utile de préciser que la *Nouvelle Jérusalem* est issue « d'une assemblée qui réunissait des chrétiens pentecôtistes d'origine congolaise autour d'un missionnaire américain de la Church of God (...) Aujourd'hui, bien des nationalités, africaines et non africaines, y sont représentées, même si les personnes d'origine congolaise restent assez largement majoritaires (Maskens et Noret, 2007 : 118) ». Le pasteur Fofy étant d'origine congolaise, nous pouvons penser que la connexion entre son Eglise et la *Nouvelle Jérusalem* s'est établie sur la base de cette origine. Si nous revenons à cette image, nous pouvons nous demander dans quelle mesure l'annonce de cette « tournée » belge est utile aux fidèles de l'Eglise montréalaise. Nous y voyons deux raisons : les personnes de l'assemblées qui ont de la famille en Europe, et notamment en Belgique, peuvent faire de la publicité autour d'elles, et ensuite, cette publicisation de la « tournée » participe d'une forme de mise en scène de la figure du pasteur. Cette mise en scène se voit dans l'image du site (figure 112) qui ressemble étrangement à l'image de la figure 110, commentée précédemment. Nous y retrouvons un effet de balancement entre le pasteur qui enseigne, et les fidèles qui sont enseignés. L'image montre, d'un côté, le pasteur, le micro à la main, en train de prêcher, sans doute devant une assemblée, et de l'autre, les effets de

⁴⁰⁴ Entretien avec le pasteur Fofy Ndélo (avril 2008).

⁴⁰⁵ Ibid.

son enseignement sur les fidèles qui ont tous les bras levés, en signe de louange et/ou de prière.

La consultation régulière des annonces de « conventions », « croisades » ou autres « séminaires » permet de prendre la mesure de ce phénomène des « pasteurs-voyageurs ». Car les « tournées » des pasteurs ne sont pas unilatérales mais fonctionnent sous le régime du retour de bon procédé, ou plus prosaïquement du « retour d'ascenseur ». L'image ci-dessous est une annonce pour un « séminaire spécial » organisé par l'Eglise *Impact Centre Chrétien*, une communauté très dynamique, membre de la CEAFF, et localisée dans le Val-de-Marne. L'invité de ce « séminaire spécial » est le pasteur Mohamed Sanogo, pasteur de l'Eglise *Vases d'Honneur*, située à Cocody, commune du district d'Abidjan en Côte-d'Ivoire.

Figure 113: Détail du site Internet de l'Eglise *Impact Centre Chrétien* (janvier 2010)



Précisons qu'il ne s'agit pas de la première⁴⁰⁶ visite du pasteur Sanogo à l'ICC, puisqu'il fut déjà invité en juillet 2009, en même temps que trois autres pasteurs dont il est intéressant de souligner la provenance : Matthew Ashimolowo (pasteur du *Kingsway International Christian Center* à Londres), Mamadou Karambiri (pasteur du *Centre International d'Évangélisation* à Ouagadougou au Burkina Faso) et Roland Dalo (pasteur du *Centre Missionnaire Philadelphie* à Kinshasa en République Démocratique du Congo). Et puisque nous avons parlé d'une logique de « renvoi de l'ascenseur », nous ne sommes pas étonné de trouver cette annonce sur le site Internet de l'Eglise du Pasteur Sanogo.

⁴⁰⁶ Le pasteur Sanogo était également au programme de l'Impact Conférence 2010 organisée par l'*Impact Centre Chrétien*, du 7 au 11 juillet 2010. Quelques jours plus tôt, il prêchait à Talence (région bordelaise), à l'occasion de la « Troisième conférence des Aigles » organisée par le *Ministère Esprit et Vie*.

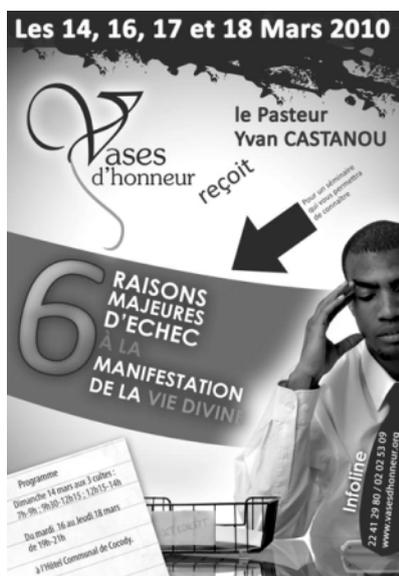


Figure 114: Détail du site Internet de l'Eglise *Vases d'Honneur* (mars 2010)

A l'occasion de la convention autour du thème « 6 raisons majeures d'échec à la manifestation de la vie divine », c'est le pasteur Yvan Castanou, pasteur de l'Eglise *Impact Centre Chrétien* qui est invité à prêcher à Abidjan. Si nous revenons sur notre terrain montréalais, nous y retrouvons les mêmes pasteurs. En effet, le pasteur Yvan Castanou était l'un des « orateurs » invités à l'occasion de la « Grande convention 2010 » (mai 2010) du *Centre Christ en Action*, c'est-à-dire l'Eglise du pasteur Fofy Ndélo dont il a été question un peu plus haut. Par ailleurs, alors que nous étions à Montréal à l'hiver 2010, le pasteur Sanogo y tint une série de conférences, étalées sur deux jours. Nous soulignons que sa visite au Québec ne se faisait pas dans le cadre d'un « échange » avec une autre Eglise, mais elle était organisée par sa propre Eglise. Aussi, ces deux jours de conférences n'eurent pas lieu dans le lieu de culte d'un pasteur partenaire, mais à l'hôtel Maritime Plaza, situé au cœur de Montréal.

La carte ci-dessous, réalisée par le sociologue Baptiste Coulmont⁴⁰⁷ témoigne parfaitement de la mise en place contemporaine d'échanges internationaux entre les communautés évangéliques locales. Baptiste Coulmont a recensé durant plus d'un an les affiches (près d'une centaine) évangéliques et pentecôtistes dans le quartier de la Goutte d'Or (en particulier autour de la station de métro Château Rouge). Comme il a été dit plus haut, les affiches font la promotion de grandes manifestations pour lesquelles les Eglises parisiennes invitent des « pasteurs amis ». Baptiste Coulmont a donc construit sa carte en traçant des traits entre Paris et les villes de provenance des différents pasteurs invités.

⁴⁰⁷ Pour voir la carte en situation, le blog de Baptiste Coulmont : <http://coulmont.com/blog/2009/10/04/jeux-echelles-evangeliques/>.

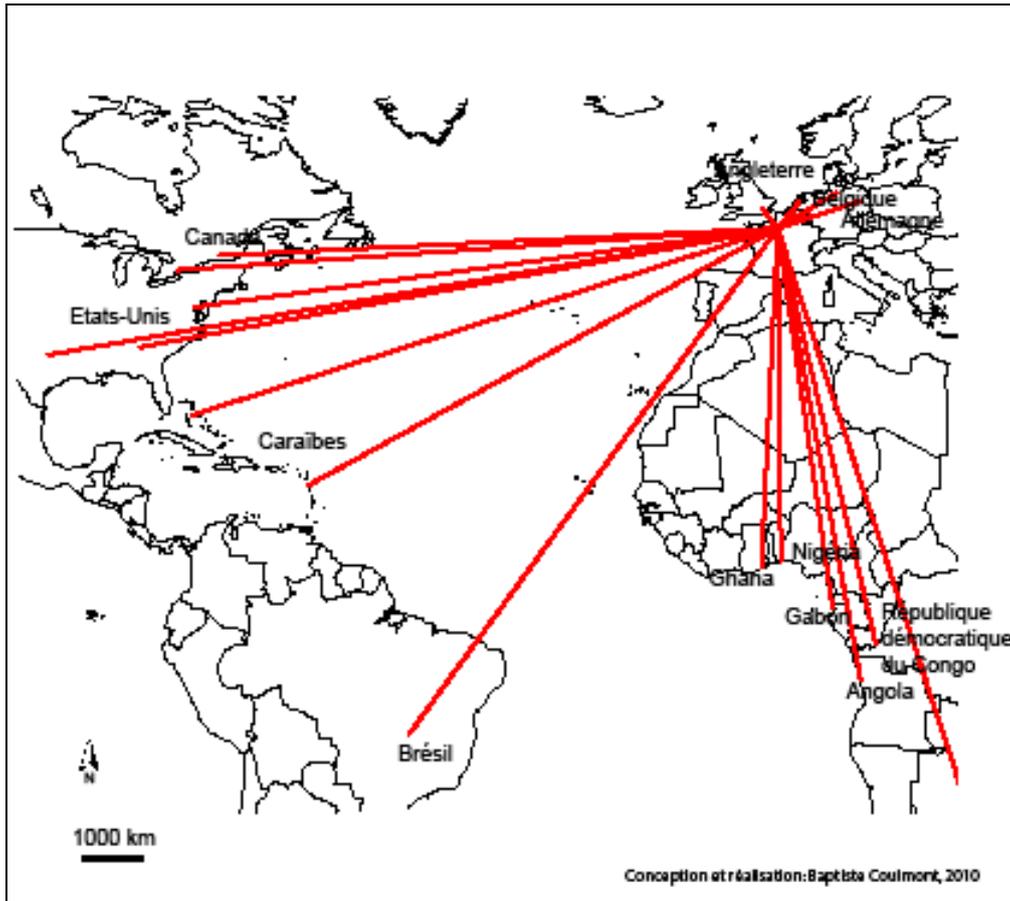


Figure 115: Provenance des pasteurs sur les affiches photographiées par Baptiste Coulmont (Source : Baptiste Coulmont, 2010⁴⁰⁸)

⁴⁰⁸ Nous remercions Baptiste Coulmont de nous avoir transmis le fichier de cette carte qui avait d'abord été publiée sur son blog.

La carte montre bien que l'univers évangélique et pentecôtiste français, et tout particulièrement en ce qui concerne les Eglises issues de l'immigration récente, se comprend désormais à une échelle globale, et non plus seulement régionale et nationale. Cette carte fait ressortir les espaces névralgiques de l'évangélisme mondial : l'Amérique du Nord, le Brésil, les Caraïbes, et surtout l'Afrique subsaharienne. Nous retrouvons le Ghana et le Nigéria, deux pays d'où sont issues les principales Eglises transnationales observées sur nos terrains, et également la République Démocratique du Congo, dont nombre de ses ressortissants ont été des créateurs d'Eglises en France ou au Québec. Mais il y a également des pays européens, comme l'Angleterre, la Belgique (Bruxelles constitue un espace pivot de l'évangélisme européen (Maskens et Noret, 2007)). Nous soulignons également les échanges avec le Canada, en particulier le Québec. De ce point de vue, le rôle de la langue française est important pour comprendre la mise en place d'un véritable réseau évangélique francophone.

CONCLUSION DU CHAPITRE

Tout ce qui vient d'être dit sur l'articulation entre l'espace géographique et le cyber espace, ainsi que sur les relations entre l'expérience religieuse et les nouvelles technologies de l'information et de la communication, invite à poser la question des liens et des connexions entre les terrains de notre recherche. En effet, un exemple comme celui de la circulation des pasteurs entre les pays et les continents, dessine les contours d'une scène religieuse qui se veut mondiale. Il est donc de plus en plus difficile de concevoir un terrain de recherche strictement circonscrit. Il est nécessaire, au contraire, de suivre les fils des connexions qui en partent et qui les traversent. Ce faisant, nous ne faisons que poursuivre le projet anthropologique « des mondes contemporains (Augé, 1994) », lequel se caractérise par la conscience d'une nécessaire redéfinition du travail anthropologique, autrefois centré autour d'une adéquation entre localité et culture. Désormais, le lieu excède sa propre localité et se trouve soumis à de multiples influences (Inda et Rosaldo, 2002). C'est précisément de cette rencontre entre les échelles locale et globale dont rend compte le terme de « glocalisation » (Beyer, 2007). Selon le sociologue Peter Beyer (Beyer, 2007), « le processus de mondialisation s'accompagne nécessairement du processus de glocalisation : le mondial qui s'exprime à travers le local et le local comme une forme particulière du mondial (Beyer, 2007 : 99) ». Tous ces éléments signifient que le travail sur le terrain s'accompagne de la prise en compte d'autres terrains, avec lequel le terrain de référence se trouve relié. Les pasteurs-voyageurs constituent l'expression la plus claire de ces terrains interconnectés. Si les échanges se font entre tous les pays, les connexions entre l'Afrique subsaharienne

francophone, la France et le Québec sont particulièrement intenses du fait de la langue commune. Ainsi, par le jeu des réseaux nous pouvons nous demander dans quelle mesure nos deux terrains séparés géographiquement n'en viennent pas à ne former qu'un terrain unique, rapproché par les réseaux de communication. Cette hypothèse nous situe dans la perspective d'un David Harvey pour lequel la mondialisation se caractérise fondamentalement par une « contraction de l'espace temps » (Harvey, 1989).

Une telle hypothèse, aussi séduisante soit-elle, trouve ses limites dans notre propre expérience du terrain : c'est bien localement que la communauté se construit, et ce sont bien avec les autorités locales que les Eglises doivent composer. Disons que l'hypothèse possède une dimension exploratoire forte dans la mesure où elle met les communautés locales étudiées en perspective dans des espaces plus vastes, et pas uniquement dans le seul espace métropolitain de référence. Ce changement de point de vue est important car il nous invite à reconsidérer nos propres manières de voir les lieux de culte et les communautés évangéliques et pentecôtistes : il ne s'agit pas tant de les appréhender dans des territoires locaux circonscrits, mais bien davantage de faire état des multiples liens que les communautés tissent avec d'autres lieux et d'autres communautés à travers le monde. Ce faisant nous ne faisons que retrouver la conception du lieu de la géographe anglaise Doreen Massey. En effet, celle-ci propose de voir le lieu « comme un espace de rencontre, le point d'intersection de liens particuliers et d'espaces d'activité, un espace de connections et d'interrelations, de mouvements et d'influences diverses Massey, 1995 et Jess : 59) ».

CONCLUSION GENERALE

Au terme de ce parcours, il serait sans doute présomptueux de vouloir répondre de manière définitive aux différentes questions qui ont été posées au départ, de même qu'à celles qui ont pu surgir tout au long de notre travail de recherche. Non seulement, nous avons conscience des aspects qui auraient mérité de plus amples développements, mais nous savons également que notre échantillon se présente avec une certaine modestie, et ne saurait complètement épuiser la complexité du monde évangélique et pentecôtiste de part et d'autre de l'Atlantique, à Paris et à Montréal.

Notre point de départ se présentait sous la forme d'un paradoxe, celui de la discrétion visuelle et spatiale des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes, plus particulièrement des communautés issues de l'immigration, alors même que la littérature scientifique met l'accent sur la croissance sans précédent de ces deux rameaux de la Réforme protestante. Une telle discrétion est d'autant plus surprenante que le marché religieux des métropoles contemporaines se caractérise par des formes de mise en concurrence, et que les Eglises évangéliques et pentecôtistes ont la réputation, parfaitement fondée, d'exercer un intense travail de prosélytisme. Afin de répondre à ce paradoxe, nous avons proposé de creuser la question des « régimes de visibilité » de ces Eglises et, plus largement, leurs dimensions spatiales, autour d'un « objet géographique » particulier : le lieu de culte. En effet, ce dernier n'est pas un espace neutre : il permet de matérialiser une communauté dans le temps et dans l'espace, et il sert d'interface entre la communauté croyante et le reste de la société (Willaime, 2007). Le lieu de culte est donc fondamentalement une porte d'entrée vers la communauté.

Nous avons pour postulat l'idée que la visibilité du lieu de culte, et plus largement les dimensions spatiales d'une communauté religieuse, ne sont jamais données une fois pour toute, et se maintiennent au prix d'efforts de la part du groupe religieux en question. C'est bien parce qu'il nous a semblé important d'insister sur ce processus que nous avons convoqué la notion de « religieux en train de se faire » proposée par l'anthropologue Albert Piette (Piette, 2000). Parler de « religieux en train de se faire », c'est tout simplement rappeler que le religieux n'est pas un domaine détaché du reste du social, mais qu'il s'en nourrit et se construit en s'appuyant sur des objets, des lieux, des espaces, des individus, des réseaux, déjà existants. Dans le cas particulier des communautés évangéliques et pentecôtistes qui ont retenu notre attention, cette production du religieux apparaît de manière suffisamment claire, notamment quand nous considérons les lieux de culte, des

espaces anciennement profanes, reconvertis en espaces religieux, pour des laps de temps parfois très courts (quelques semaines ou quelques mois). Nous voyons ici que le religieux se construit en prenant appui sur l'existant, et en le détournant si nécessaire de sa fonction initiale. Nous avons été tout particulièrement sensible aux trésors d'inventivité déployés par certaines Eglises pour se donner à voir dans l'espace public, en s'appropriant les pratiques et les codes des sociétés postindustrielles.

Nous avons souhaité nourrir notre travail d'un important matériel photographique afin de donner à voir la diversité des lieux de culte, autant du point de vue de leur architecture que de leur localisation dans les espaces urbains parisiens et montréalais. La pratique du double terrain s'est alors révélée particulièrement riche car elle nous a permis de faire ressortir des points de convergence entre la région parisienne et l'Île de Montréal, en particulier dans la qualité des locaux, ainsi que des différences dans les logiques de localisation de certaines Eglises, avec la présence à Montréal de « storefront churches » que nous n'avons pas observées en région parisienne. Cette différence entre les deux terrains indique qu'une géographie des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes ne peut exister qu'*in situ*, c'est-à-dire dans la prise en compte des effets de contexte propre aux espaces de référence. Dans le cas montréalais, c'est l'existence de surfaces commerciales disponibles et une législation spécifique permettant aux communautés religieuses de s'installer dans des zones commerciales, qui contribuent à dessiner cette géographie particulière.

Que ce soit en région parisienne ou à Montréal, nous avons dégagé deux dimensions spatiales des communautés, imposant largement leurs régimes de visibilité au sein des espaces urbains : tout d'abord, le caractère incongru de certains lieux de culte, installés par exemple dans d'anciens ateliers ou dans des bureaux ; ensuite, les logiques de localisation périphériques, très nette dans le cas parisien. A Montréal, la morphologie urbaine ne permet pas d'observer ces localisations périphériques des lieux de culte, même si, ponctuellement, nous avons vu que la présence de lieux de culte dans des quartiers plutôt industrielles, conduisait également à rendre invisible les communautés concernées. L'installation de communautés religieuses dans des locaux liés au monde de l'industrie et de l'entreprise, constitue un joli « pied de nez » à la modernité industrielle qui, non seulement n'a pas fait disparaître le fait religieux, mais se trouve avec les Eglises étudiées, contaminé, investi par lui, puisque les espaces laissés vacants par le système productif sont détournés et mis au service du fait religieux. Malgré tout, ce retournement de situation ne cache pas une difficulté des communautés à mettre en place ce que Marc Augé désigne comme un « lieu anthropologique », se présentant simultanément comme « principe de sens pour ceux qui l'habitent et principe d'intelligibilité pour celui qui l'observe (Augé, 1992 : 68) ». Si nous considérons l'état et la situation géographique des bâtiments, il est tentant d'y voir l'échec de

la mise en place de véritables « lieux anthropologiques », en particulier quand les communautés sont itinérantes et que leur présence en un lieu peut se révéler extrêmement précaire.

Pourtant, ces apparents « non-lieux » offrent des ressources étonnantes, qui sont visibles quand nous en poussons la porte. Tout se passe comme si la logique du lieu de culte était une logique d'introversion et non d'extraversion comme cela peut être le cas pour des groupes religieux qui décident de bien marquer leur présence par des signes visuels que nul ne pourra manquer. L'exemple de l'*Eglise de la Nouvelle Onction* dans une zone en attente de destruction, dans la plaine Saint-Denis (chapitre 5), témoigne parfaitement de cette logique, avec l'opposition d'un extérieur parfaitement anonyme, et un intérieur aménagé avec soin.

Afin de comprendre les logiques de localisation et les types de bâtiments investis, nous avons fait intervenir des caractéristiques propres aux Eglises, et des contraintes qui viennent de l'extérieur, en particulier le mode des gestions des lieux de culte par les autorités municipales. Cette prise en compte de facteurs internes et externes est essentielle puisqu'elle montre que la géographie des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes s'inscrit finalement dans un système complexe dans lequel se mêlent les souhaits des pasteurs et des responsables, les réglementations politiques et urbanistiques locales, et le regard bienveillant ou non des riverains. Dans notre travail, nous avons insisté sur la capacité des Eglises à profiter des avantages comparatifs que pouvait offrir l'environnement urbain dans lequel elles étaient installées. Ces avantages comparatifs ne se révèlent pas immédiatement, mais se découvrent peu à peu : nous avons vu dans le cas du *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité* de Saint-Denis que la situation stratégique n'avait été pleinement appréhendée par les responsables qu'après un certain temps dans le local. Que ce soit à Paris ou à Montréal, la trilogie *places de parking/possibilité de faire du bruit/accessibilité* se dessine clairement.

Les Eglises étudiées montrent c'est que c'est dans un cadre contraignant que peuvent émerger de petits ajustements qui sont finalement les signes visibles de l'inventivité du religieux dans les espaces urbains contemporains. Cette inventivité géographique dans un cadre contraignant n'est pas sans rappeler les « tactiques » et les « mille manières de braconner » de Michel de Certeau (de Certeau, 1990). Si l'analyse de ce dernier entendait mettre à jour les marges de manœuvre des individus dans leurs façons d'appréhender des biens culturels, pris au sens large, nous pouvons nous approprier de telles notions dans le cadre d'une analyse des spatialités des communautés évangéliques et pentecôtistes. En effet, nous avons vu que ces dernières préfèrent adhérer à l'ordre dominant pour mieux le subvertir à l'occasion plutôt que de s'y opposer frontalement. Ces communautés montrent

ainsi que le fait religieux dans les espaces urbains contemporains est bien en quelque sorte « en vadrouille » (Séguy, 1986), et qu'il se donne à voir dans le détail de ses multiples trouvailles et inventions.

La trilogie que nous avons dégagée plus haut et la capacité des communautés à s'approprier l'espace urbain pour produire du religieux, nous invitent finalement à sortir d'une vision simpliste présentant la géographie des lieux de culte des communautés ethniques comme la traduction spatiale d'une marginalité qui serait au départ sociale. Ainsi, cette position périphérique des Eglises dans l'espace ne ferait que souligner leur marginalité sociale, et permettrait d'aboutir à une forme de correspondance entre une situation vécue dans le paysage religieux, et l'espace dans lequel cette situation est vécue. Encore faut-il se demander : « marginal par rapport à quoi ? » ou « par rapport à qui ? ». En effet, le couple centre/périphérie ne fonctionne que si le centre est clairement identifié, ce qui permet de définir des périphéries et des marges. Or, nous avons montré, en particulier dans la troisième partie, que les Eglises évangéliques et pentecôtistes n'évoluent pas dans un territoire fondé uniquement sur la métrique euclidienne classique, mais s'inscrivent plus fondamentalement dans des réseaux complexes, associant ainsi les « territoires réticulaires » aux territoires classiques. La mobilité des pasteurs et la circulation des biens religieux par le canal des réseaux de communication témoignent parfaitement de ce processus de recomposition des espaces, duquel émerge une géographie nouvelle. A l'opposition classique centre/périphérie, il est alors nécessaire de substituer la figure du « rhizome » (Deleuze et Guattari, 1980), caractérisée par une absence de centre et par une continuelle arborescence. La figure du rhizome suggère que les relations ne se font pas de manière linéaire, depuis un centre vers ses marges, mais que tout élément du rhizome peut venir affecter les autres⁴⁰⁹.

Pour finir, ces remarques soulignent que l'espace des Eglises sur lesquelles nous avons travaillé n'est pas uniquement un espace métropolitain, caractérisé par des effets de distance, et notamment des distances par rapport à un centre, mais se trouve constamment en interaction avec une échelle bien plus vaste, et commandé par des liens entretenus avec d'autres lieux. Cette spatialité nous est pleinement apparue quand le pasteur d'une petite communauté haïtienne de Montréal nous a expliqué qu'il n'avait aucun lien avec la communauté haïtienne située à seulement quelques dizaines de mètres, mais qu'en revanche, son Eglise entretenait des liens réguliers avec des Eglises situées à Ottawa, aux Etats-Unis et en Haïti. Cette mise en relation avec le lointain se révèle au sein même des espaces culturels. Nous avons rappelé que les cultes, les prédications, ou les conventions,

⁴⁰⁹ L'univers évangélique et pentecôtiste a montré ses dernières années comment il pouvait être profondément affecté par des innovations religieuses produites dans des lieux ne possédant pas de centralité particulière. Nous pensons en particulier à l'épisode du « Toronto blessing* ».

sont filmés, déposés sur les sites Internet des Eglises, et sont ainsi aisément consultables depuis un poste informatique équipé d'une connexion Internet. Par le biais de ce dispositif, le lieu de culte s'exporte et gagne une forme de visibilité qu'il ne possédait pas auparavant.

Ces logiques de réseau fonctionnent également à l'échelle de la métropole. En effet, des cartes ont permis de montrer la dispersion des fidèles, aussi bien dans l'espace montréalais que parisien. Cette dispersion explique que les lieux de culte ne sont plus pensés comme les éléments structurants d'un quartier ou d'un territoire local, mais comme des nœuds enserrés dans des réseaux, définis avant tout par leur accessibilité pour l'ensemble des fidèles. Le passage d'une territorialité fondée sur la contiguïté à un territoire fondée sur la connexité explique que la visibilité du lieu de culte dans l'espace urbain soit reléguée au second plan. Puisque le mode de recrutement est opéré sur la base du bouche à oreille, et que le lieu de culte existe pour un groupe et non pour un territoire, la visibilité immédiate ne constitue plus une nécessité pour le bon fonctionnement du groupe.

Pour autant la discrétion dans l'espace urbain ne signifie pas une dématérialisation des communautés. Ces dernières existent encore en des lieux qui sont régulés par les pouvoirs publics. D'une certaine manière, les pouvoirs publics participent à la production des lieux de culte, par le fait même du processus de régulation.

Si nous revenons à une de nos questions de départ, à savoir quelles sont les spécificités du fait religieux dans les métropoles occidentales, nous pensons, au terme de ce travail de recherche, que les communautés évangéliques et pentecôtistes sont particulièrement riches : elles confirment un certain nombre de tendances déjà soulignées (notamment la dispersion des fidèles dans un territoire). De même, elles en mettent en avant de nouvelles, en particulier leur capacité d'innovation et d'invention religieuse. Elles montrent que les contraintes de la ville contemporaine peuvent être surmontées et transformées en avantages au service du travail missionnaire. Cependant, ces analyses possèdent leurs limites. Un des chantiers futurs pour une Géographie du fait religieux réside dans l'analyse systématique des modes de production du religieux, en prenant en considération les différents niveaux d'espaces des communautés (depuis le local jusqu'à l'international, en passant par le cyber espace), et en rendant compte de sa mise en visibilité dans l'espace urbain.

ANNEXES

Annexe 1 : grille d'entretien « semi directif » avec les pasteurs

Généralités

Présentation du pasteur : quel est son parcours personnel et les étapes qui l'ont conduit à être à la tête d'une église ?

Présentation générale de l'église : sa genèse, les différentes étapes et phases, les perspectives de développement.

Situation de l'église dans le paysage chrétien en général.

Les lieux

L'assemblée a-t-elle connu d'autres locaux avant l'église actuelle ?

Quelle est l'histoire du local actuel (dans quelles circonstances s'est fait l'installation, comment le local a-t-il été trouvé...)

Le local convient-il ou y a-t-il des projets de déménagement ?

Quelles sont les critères de recherche (un terrain pour faire construire, une ancienne église, un local avant tout fonctionnel...)?

Quelles sont les principales difficultés rencontrées lors des opérations de recherche ?

Les fidèles

Comment les gens entrent-ils en contact avec l'église ?

Y a-t-il un profil socio-économique particulier pour les fidèles ?

Sont-ils résidents du quartier ou viennent-ils de plus loin ?

Les activités

Quelles sont les différents départements dans l'église ?

Y a-t-il des activités organisées spécifiquement pour les gens du quartier (animations pour les jeunes, banque alimentaire...)?

Relations avec l'extérieur

Quelles sont les relations entretenues avec les autres églises évangéliques du quartier ou de la ville ?

Quelles sont les relations avec les autorités publiques locales ?

Annexe 2 : questionnaire pour les fidèles des Eglises

1. Age : moins de 25 ans **(a)** 25-35 **(b)** 35-50 **(c)** plus de 50 **(d)**

2. Femme **(a)** Homme **(b)**

3. Depuis quand fréquentez-vous l'Eglise XXXX?

Moins d'un an **(a)** 1 à 5 ans **(b)** 5 à 10 ans **(c)** + 10 ans **(d)**

4. Alliez vous auparavant dans une autre église ?

Oui **(a)** Non **(b)**

MONTREAL

Si OUI : sur Montréal **(a)** ailleurs au Québec ou au Canada **(b)** à l'étranger **(c)**
Précisez le pays :

REGION PARISIENNE

Si OUI : en région parisienne **(a)** Ailleurs en Ile-de-France **(b)** A l'étranger **(c)**
Précisez le pays :

5. Comment avez-vous connu l'église Cité Jérusalem?

Par une autre église **(a)** Par ami/famille **(b)** A l'occasion d'un événement organisé par l'église **(c)** Par Internet ou un autre média **(d)**

6. Venez-vous toutes les semaines ? oui **(a)** non **(b)**

7. Participez-vous à des activités organisées par l'église

Oui **(a)**, lesquelles ?

Non **(b)**

8. Comment-vous rendez-vous à l'église?

A pied **(a)**

En Transports en commun **(b)**

En voiture **(c)**

9. Vous habitez :

MONTREAL

Dans le même arrondissement que l'église **(a)** dans un autre arrondissement **(b)**, précisez lequel :

En dehors de l'Ile de Montréal **(c)** Précisez la commune :

REGION PARISIENNE

A Saint-Denis **(a)** Dans une autre commune de Seine-Saint-Denis. Laquelle **(b)**

En dehors de la Seine-Saint-Denis **(c)** Précisez la commune.

Annexe 3 : liste des personnes⁴¹⁰ avec lesquelles des entretiens ont été réalisés

Pasteurs et responsables d'Églises :

En région parisienne :

- Mickael Akende, *Eglise de Pentecôte*, Saint-Denis.
- Sylvain Bantsimba, *Eglise Chrétienne d'Évangélisation mondiale*, Aubervilliers.
- Robert Baxter, *Eglise du Bon Berger*, Saint-Denis.
- Christian Capron, *Eglise Évangélique de Pentecôte*, Saint-Denis.
- Samuel Emucka, *Eglise de la Vie Chrétienne Profonde*, Saint-Denis.
- Pasteur Freddy, *Eglise chrétienne évangélique*, Saint-Denis
- Félicien Mias Mangu, *Eglise Évangélique du Rocher*, Montreuil
- Philippe N'Djoli, *Centre Chrétien d'Évangélisation Amour et Vérité*, Saint-Denis.
- Aaron Nkiambi Yavanga, *Eglise évangélique du Buisson Ardent*, Saint-Denis.
- Pasteur Phedord, *Eglise Évangélique Pentecôtiste Foi et Vie*, Aubervilliers.
- Luc Saint-Louis, *Eglise Missionnaire Évangélique*, Montreuil
- Dorothee Rajiah, *Paris Centre Chrétien*, La Courneuve.
- Pasteur Victor, *Eglise de la Montagne de Feu et des Miracles*, Saint-Denis.
- Victor Wellington, *Eglise Chrétienne du Dieu des Rachetés*, Saint-Denis.

A Montréal :

- Serge Brutus, *Eglise Puissance de la Parole qui Délivre*, Villeray.
- Serge Houssou, *Assemblée Chrétienne Parole Vivante de Montréal*, Rosemont.
- Richard Kabongo, *Eglise Cité Jérusalem*, Rosemont.
- Joseph Masanka, *Communauté Évangélique de Pentecôte*, Outremont.
- Eden McGuffie, *Eglise Évangélique Philadelphie*, Saint-Léonard.
- Fofy Ndélo, *Centre Christ en Action*, Rosemont.
- Gaétan Paquette, *Chinese Pentecostal Church*, Ville-Marie.
- James Quainoo, *Eglise de Pentecôte*, Villeray.
- Jean-Pierre Tshinkulu, *Communauté Charismatique de Mangembo*, Villeray.
- Joseph Ancelot, *Eglise Évangélique Royaume de Paix*, Villeray.

⁴¹⁰Les fonctions que nous indiquons sont celles qu'occupaient nos interlocuteurs au moment du travail de terrain.

Responsables d'organisations et d'associations chrétiennes :

En région parisienne :

- Majagira Boulangalire, Fondateur et président de la Communauté des Eglises d'Expressions Africaines de France (CEAF).
- Daniel Liechti, vice-président du Réseau FEF, Directeur du développement des Eglises à France Mission et vice-président du Conseil National des Evangéliques de France.
- Yves Parrend, Secrétaire Général de la Fédération Protestante de France.

A Montréal :

- Garry Connors, surintendant des Assemblées de Pentecôte du Canada au Québec.
- Glenn Smith, directeur de l'association Direction Chrétienne.

Responsables politiques et municipaux :

En région parisienne :

- Patrick Braouzec, ancien maire de Saint-Denis, député de Seine-Saint-Denis et président de Plaine Communes.
- Bertrand Gaume, directeur du Bureau des Cultes au ministère de l'Intérieur (à partir d'avril 2008).
- Didier Leschi, directeur du Bureau des Cultes au ministère de l'Intérieur.
- Laurent Nunez, chef de cabinet du Préfet de Seine-Saint-Denis.
- Stéphane Peu, 4^{ème} adjoint à la mairie de Saint-Denis, délégué à l'urbanisme.

A Montréal :

- fonctionnaire de la mairie d'arrondissement de Rosemont en charge de l'urbanisme.
- fonctionnaire de la mairie d'arrondissement de Villeray/Saint-Michel/Parc Extension.

Autre :

A Montréal :

- Gilles Dessurault, architecte.

GLOSSAIRE

Assemblées de Dieu : Les racines des Assemblées de Dieu sont concomitantes du Réveil pentecôtiste, puisqu'elles émergèrent en 1914, au moment où les leaders de plusieurs communautés locales prirent conscience de la nécessité de s'associer afin de pérenniser le Réveil pentecôtiste (Burgess *et al.*, 2001 : 333-340). En France, l'implantation des Assemblées de Dieu est le résultat du travail de mission de l'Anglais Douglas Scott (1900-1967) qui débarqua au Havre en 1927. Jusqu'à sa mort il réalisa d'importantes campagnes d'évangélisation, particulièrement dans l'est et dans le sud-est de la France. En 2010, les Assemblées de Dieu de France revendiquent plus de 400 assemblées locales en France métropolitaine.

Charismatique (mouvement): Le mouvement charismatique émerge dans les années 1950 et 1960, d'abord en Amérique du Nord, puis en Europe et en Amérique latine. Il se caractérise par la mise en avant des manifestations des dons de l'Esprit. Si le terme fut d'abord employé pour désigner de telles manifestations au sein des Eglises historiques (Eglise catholique et Eglises protestantes), il désigne en un sens élargi des organisations non dénominationnelles. Le mouvement charismatique, qui a largement touché l'Eglise catholique, a permis de jeter des passerelles entre catholiques et protestants pentecôtisants (Burgess *et al.*, 2001).

Charisme : Max Weber définit le charisme « comme la qualité extraordinaire d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumaine ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessible au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un « chef » (Weber, 1995 : 320) ».

Combat spirituel : Le *combat spirituel* est d'origine biblique, mais il a été remis au goût du jour à la faveur des mouvements néocharismatiques et néopentecôtistes. Ces derniers présentent la vie du Chrétien comme un combat entre des forces démoniaques et Dieu. La particularité de ce combat est qu'il n'opère pas seulement dans le for intérieur du croyant, mais se trouve territorialisé. Il existe ainsi des espaces aux mains des forces maléfiques. Il est du devoir des Chrétiens de les combattre et de conquérir ces espaces pour Dieu.

Congrégation : il s'agit de l'assemblée locale des fidèles. Ce terme est davantage employé en ce sens dans la littérature anglophone (« congregation »). La congrégation peut se définir comme « une institution sociale dans laquelle des individus qui ne sont pas tous des spécialistes de la chose religieuses, partagent à intervalle régulier une proximité physique pour des activités ayant un caractère ouvertement religieux (Chaves, 2004 : 1-2). En français, on parle de congrégationalisme pour désigner un « mode de gouvernement de l'Eglise qui confère à l'assemblée locale une pleine autonomie dans la conduite de ses affaires (Fath, 2005 : 364).

Croisade : employé dans le contexte contemporain, il ne s'agit évidemment pas des croisades médiévales. Le terme a été repris par les courants de la « Troisième vague » pour désigner des grandes campagnes d'évangélisation au cours desquelles la puissance de l'Esprit se manifeste par des miracles et des centaines de personnes donnent leur vie pour Jésus. Par exemple, le télévangéliste Reinhardt Bonnke organise régulièrement des « croisades de feu » qui mobilisent des centaines de milliers de personnes.

Dénomination : il s'agit d'une « structure proche du type wébérien de l'Eglise, mais qui ne prétend pas au monopole des biens du salut où à une sacralité propre. Organisée en réseau d'assemblées, la dénomination s'inscrit de plain-pied dans une dynamique de pluralisme et de compétition des offres religieuses (Fath, 2005 : 365)».

Dîme : La dîme désigne les offrandes régulières des fidèles pour assurer le bon fonctionnement de l'Eglise. Etymologiquement, il s'agit du dixième des revenus du fidèle, mais cette proportion n'est pas systématiquement respectée. La dîme est présente à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament. Un des passages les plus souvent cités se trouvent dans le livre de Malachie : « Apportez à la maison du trésor toutes les dîmes, Afin qu'il y ait de la nourriture dans ma maison (Malachie 3 : 10) ».

Eglise : Etymologiquement, l'*Eglise* est d'abord une « assemblée » (« ecclésia »). Dans le champ évangélique, l'*Eglise* possède deux sens principaux : elle désigne d'abord l'ensemble des fidèles composant une communauté locale. L'agglomération de ces individus compose un collectif dont l'identité est plus que la somme des individualités. En un sens élargi, l'*Eglise* peut désigner l'ensemble de tous les Chrétiens.

Eglise du Christianisme Céleste (ECC) : « L'Eglise du Christianisme Céleste a été fondée en 1947 à Porto-Novo (Dahomey), par un modeste charpentier, Samuel Bileou Joseph Oshoffa, qui avait fréquenté auparavant l'Ordre sacré des Chérubins et des Séraphins, une des plus anciennes Eglises du mouvement Aladura, une forme de christianisme prophétique née dans la région de Lagos au début du siècle dernier (...) En Europe, le Christianisme Céleste fait partie de la première génération d'Eglises africaines indépendantes. C'est dans les années 1967-1969 qu'une première paroisse est ouverte à Londres (Henry et Noret, 2008 : 93-94) ». En France, les premières paroisses sont ouvertes dans les années 1970. Au cours des années 1980, des scissions internes entraînent la création de plusieurs paroisses. L'Eglise en compte aujourd'hui environ 25 en région parisienne⁴¹¹.

Eglise transnationale : Par cette expression, on désigne une Eglise constituée localement, et donc dans un contexte national particulier, qui possède des assemblées locales à l'étranger, et dont le lieu d'origine constitue un centre de référence incontournable pour les assemblées locales dispersées dans le monde. Les réseaux de communication contemporains favorisent l'émergence de ces Eglises transnationales.

Évangélique : le terme peut être employé comme nom (un « évangélique ») ou comme adjectif (un chrétien évangélique). On désigne ainsi des Protestants partageant quatre caractéristiques, à des degrés divers : le biblicisme, le crucicisme, la conversion individuelle et le militantisme.

Évangéliste : l'évangéliste ne doit pas être confondu avec l'évangélique. On parle bien d'« évangéliques » pour désigner des personnes se réclamant de ce type d'Eglises et non pas d'« évangélistes » comme on peut l'entendre parfois. Le terme « évangéliste » désigne en premier lieu les quatre évangélistes (Luc, Mathieu, Marc et Jean) du Nouveau Testament, et par extension de sens, toute personne qui témoigne de l'évangile. Tout chrétien est donc potentiellement un évangéliste. Par ailleurs, il existe dans l'univers évangélique et pentecôtiste des évangélistes professionnels. Le terme renvoie ici à une fonction particulière : ce sont des prédicateurs n'ayant pas forcément d'église mais qui sont invités à prendre la parole dans les assemblées ou lors de grands rassemblements (voir *télévangéliste*).

Fondamentalisme : Le terme est aujourd'hui employé comme un synonyme d'extrémisme religieux. A l'origine, le terme s'applique à des Eglises protestantes américaines qui, dans les premières années du 20^{ème}, s'opposèrent à la théologie libérale, sur un certain nombre de

⁴¹¹ Voir aussi : Mary, 1999.

thèmes clefs (la société, la morale, la science). A partir de 1910, une série d'essais furent ainsi publiés : *The Fundamentals of the faith* (Bruce, 2000 ; Marsden, 2006).

Glossolalie : « Aptitude soudaine à parler à ce qui s'apparente à différentes langues en priant (Fath, 2005 : 370) ». La glossolalie est souvent accompagnée d'un état d'excitation psychologique (proche de la transe). Dans certains milieux pentecôtistes et charismatiques, la glossolalie est considérée comme la conséquence du baptême dans l'Esprit Saint (Burgess et al, 2001).

Kimbanguisme : Le *Kimbanguisme* doit son nom à son fondateur Simon Kimon Kimbangu. C'est dans un contexte de guerre et de famine dans le Congo belge, « qu'en avril 1921, Simon Kimbangu, alors catéchiste baptiste, répondant à l'appel du Christ qui lui disait de convertir ses compatriotes, guérit miraculeusement une femme agonisante. De cette guérison naquit un mouvement de protestation de l'ordre colonial, qui conduisit Kimbangu en prison durant 30 ans, jusqu'à sa mort en 1951 (Mokoko-Gampiot, 2002 : 56) ». En 1959, le *Kimbanguisme* est reconnu par le gouvernement belge, et mis à égalité avec les autres Eglises. Il atteint l'Europe en 1975 par le biais d'étudiants congolais. On compte environ 2 000 fidèles en France dont la moitié dans la région francilienne.

Interculturalisme : Politique ou modèle préconisant des rapports harmonieux entre cultures, fondés sur l'échange intensif et axés sur un mode d'intégration qui ne cherche pas à abolir les différences, tout en favorisant la formation d'une identité commune. « L'interculturalisme s'efforce de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social. Il assure ainsi une sécurité aux Québécois d'origine canadienne-française comme aux minorités ethnoculturelles, tout en protégeant les droits de tous suivant la tradition libérale (Bouchard et Taylor, 2008 : 20) ».

Libéralisme théologique : Cette tendance théologique ne correspond pas à un corps de doctrine précis. On peut la faire remonter au 16^{ème} siècle, mais il s'agit là d'une filiation lointaine. On considère en général que le libéralisme est apparu au début du 19^{ème}, à la suite de l'élaboration théologique du 18^{ème} qui conduit bien des théologiens à atténuer les formules doctrinales traditionnelles sans toujours les contester de façon explicites. Poursuivant cette recherche, les libéraux du 19^{ème} veulent interpréter la Bible en toute liberté, en s'écartant, de façon souvent explicite, des formulations retenues par les Réformateurs du

16^{ème}. Pour cela, ils s'appuient sur les acquis apportés par l'histoire, l'archéologie et la philologie tant à la connaissance du peuple d'Israël et de l'Eglise primitive qu'à la datation et donc à la compréhension des livres de l'A et du NT. Par ailleurs, ils n'accordent qu'une valeur relative aux formules dogmatiques, sont plutôt méfiants à l'égard des autorités ecclésiastiques et particulièrement attentifs à l'évolution scientifique et intellectuelle de leur temps (Encrevé, 1995 : 869) ».

« Marche pour Jésus » : Le concept de la « Marche pour Jésus » est né au cours des années 1980, dans le sillage de l'essor des mouvements néo pentecôtistes et néo charismatiques. Sa première édition, en 1987, rassembla 15 000 personnes dans les rues de Londres (Ediger, 2004). Depuis, la « Marche pour Jésus » a pris une ampleur internationale puisqu'elle se tient aussi bien à Paris, à Lille, à Kinshasa, à Abidjan ou à Jérusalem. Dès 1994, on estimait que dix millions de personnes avaient participé à une « Marche pour Jésus », dans 1 500 villes et 171 pays.

Mega Eglise (Megachurch) : Il s'agit d'une assemblée locale revendiquant au moins de 2 000 membres⁴¹² (Fath, 2008 ; Thumma, 1996). Il semblerait que ce chiffre de 2 000 constitue un seuil quantitatif au-delà duquel on repère des changements qualitatifs dans la vie de la communauté. Historiquement, les *megachurches* sont situées dans les états américains de la « sunbelt », à la périphérie des grandes villes, à proximité des grands axes de circulation.

Ministère : Ce terme est un synonyme d'Eglise. Il est fréquemment employé dans le nom des communautés.

Multiculturalisme : le multiculturalisme peut être défini comme un ensemble de pratiques juridiques reconnaissant et prenant en compte institutionnellement la diversité ethnique, et dont l'objectif est une meilleure intégration des groupes minoritaires. Le terme a été largement popularisé ces dernières années dans le débat, mais pour être critiqué. Ses détracteurs ont opposé la citoyenneté française, républicaine, et la citoyenneté anglo-saxonne, multiculturelle. Celle-ci est présentée comme conduisant au communautarisme et à la balkanisation de la société. Au Québec, le terme d'interculturalisme lui est préféré (voir « interculturalisme »)

⁴¹² On parle parfois de *gigachurch* quand le seuil des 10 000 membres est franchi.

Multitudunisme : « Le multitudinisme désigne un mode d'encadrement ecclésial qui reconnaît comme membre toute personne inscrite sur les registres et baptisée à la naissance –ou plus tard–, sans conditionner l'appartenance à une profession personnelle de la foi (Fath, 2005 : 375) ».

« **Né de nouveau** » (« **Born again** ») : Cette expression fait référence à la rencontre de Jésus avec Nicodème (Jean 3 : 1-15). Ce dernier est invité par le Christ à connaître une nouvelle naissance, non pas biologique, mais spirituelle. Cette seconde naissance constitue le cœur de la foi pentecôtiste. Il n'est pas rare, dans les récits de conversion, de constater que les individus mettent autant l'accent sur leur date d'anniversaire que sur le jour de leur conversion.

Pentecôtisme : Le Pentecôtisme a pris naissance en 1906 avec l'évangéliste noir William James Seymour (1870-1922), dans la confluence de la spiritualité afro-américaine et d'éléments de la spiritualité catholique (par l'entremise du mouvement de sanctification américain). L'oralité de la liturgie et de la théologie, la substitution de témoignages, descriptions et chants aux concepts abstraits sont des éléments afro-américains; l'accent mis sur le libre-arbitre et sur un « ordo salutis » (ordre de salut) qui s'effectue par des échelons (conversion, sanctification, baptême par l'Esprit) vient de la spiritualité catholique. Outre la thématique de l'Esprit comme suite illimitée d'effusions de la puissance de Dieu, ainsi que l'expérience de renouvellement par le baptême d'Esprit, la théologie pentecôtiste évoque tout particulièrement Jésus qui sauve, qui guérit et qui revient. En raison de ses structures orales de communication (qu'il identifie à l'action de l'Esprit Saint), le pentecôtisme (la seule dénomination mondiale fondée par un Noir) s'est rapidement répandu dans le tiers monde. En Afrique, en Corée et en Amérique latine, la formation d'Eglises pentecôtistes financièrement et théologiquement indépendantes et qui reprennent des éléments de leur culture pré chrétienne est particulièrement importante.

Prophète : Dans une acception générale, le *prophète* est une personne qui prétend révéler des vérités cachées au nom d'un dieu, et inspirée par celui-ci. Le « Livre des Prophètes » constitue un des quatre Livres de l'Ancien Testament⁴¹³ Le *prophète* est également une personne qui a reçu le « don de prophétie », un des dons de l'Esprits mentionnés par Saint-Paul (1 Corinthiens, 12 :10). Dans l'univers évangélique et pentecôtiste, *prophète* constitue une fonction religieuse à part entière, au même titre que celle de pasteur ou évangéliste. Les

⁴¹³ Les autres étant : le Pentateuque, Les Livres Historiques et les Livres Poétiques.

prophètes sont invités dans les Eglises à l'occasion de croisades, de week-ends spéciaux, etc. Par exemple, le *prophète* Bernard Blessing est régulièrement invité par le *Paris Centre Chrétien* de La Courneuve, en banlieue parisienne.

Réforme : elle est associée à la naissance du Protestantisme dans les premières années du 16^{ème} siècle. Le terme est programmatique dans la mesure où il s'agissait de « réformer » l'Eglise. L'Histoire retient comme date symbolique le 31 octobre 1517, jour où Luther (1483-1546) accrocha ses « 95 thèses⁴¹⁴ » (ces dernières constituant une réponse directe à la pratique catholique des indulgences) sur la porte de l'église de Wittemberg. A côté de Luther, le suisse Calvin (1509-1564) est l'autre figure centrale de la Réforme.

Réveil : « Toute l'histoire du Christianisme est traversée par des périodes de renouvellement où la foi est revitalisée et l'Eglise redynamisée par la prédication et l'action des fervents (Gambarotto, 1995 : 1326) ». Dans son acception étroite, le terme de réveil renvoie à un mouvement plus spécifique aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles.

Sécularisation : Avant d'être repris par la sociologie des religions, ce terme désignait « l'appropriation par le pouvoir civil, de biens ecclésiastiques (Willaime, 2005) ». Par la suite, le terme a été employé pour désigner les relations que les sociétés occidentales postindustrielles entretenaient avec le religieux. Peter Berger définissait la sécularisation comme le « processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux (Berger, 1971 : 174)

Télévangéliste : il s'agit d'un « mot-valise » qui désigne au départ l'usage précoce des médias de masse, notamment la télévision, par des évangélistes américains. Dès 1954, un des plus célèbres d'entre eux, Oral Roberts, retransmettait ses grandes campagnes d'évangélisation sous tente. Aux Etats-Unis, certains évangélistes ont bâti de véritables empires médiatiques, par exemple Pat Robertson, créateur d'un programme fameux, le *700 Club*.

Théologie (ou doctrine) de la prospérité : Cette théologie a été largement popularisée par un mouvement connu sous le nom de « Word of Faith », et diffusé dans le monde entier par

⁴¹⁴ Le titre en est *Dispute sur la puissance des indulgences (Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum)*

le biais de télévangélistes (Kenneth Hagin, Kenneth Copeland ou encore Frederick Price) aussi bien présents sur le terrain que sur des chaînes de télévision chrétiennes. Dérivé d'un courant théologique connu comme la « positive confession », on retient surtout l'idée que Dieu récompense et bénit ceux qui lui sont fidèles par la réussite et les richesses matérielles. Si la théologie de la prospérité a émergé aux Etats-Unis, elle s'est répandue dans le monde, en s'adaptant aux différents contextes. Un de ses plus fameux promoteurs est Edir Macedo, le fondateur de l'*Eglise Universelle du Royaume de Dieu* au Brésil.

« **Toronto blessing** » : Nom donné aux manifestations de l'Esprit Saint⁴¹⁵ qui se sont produites dans une Eglise de la grande banlieue de Toronto, la *Toronto Airport Christian Fellowship*, dans la seconde moitié des années 1990. Des milliers de personnes affluèrent du monde entier pour expérimenter ces manifestations de l'Esprit et les diffuser dans leurs communautés d'origine (Burgess, *et al.*, 2002).

« **Troisième vague de l'Esprit** » : Cette expression a été proposée par le théologien américain Charles Peter Wagner pour désigner les Evangéliques non charismatiques qui pensent que des « signes et des miracles » de l'Esprit Saint vont accompagner la proclamation de l'Evangile. Cette Troisième vague fut précédée par deux autres vagues : la première (1900-1940) est celle qui a vu naître les grandes Eglises pentecôtistes classiques (les Assemblées de Dieu par exemple), la seconde (1950-1980) fut marquée par un réveil charismatique qui toucha les grandes institutions religieuses.

⁴¹⁵ Une des plus spectaculaires étaient le « holy laughter », au cours de laquelle les fidèles étaient pris de rires incontrôlables et spasmodiques.

BIBLIOGRAPHIE

- Abborio, Anne-Marie, et Pierre Fournier. 2005. *L'observation directe*. Paris: Armand Colin.
- Adeboye, Olufunke. 2007. «Arrowhead of Nigerian Pentecostalism: the Redeemed Christian Church of God, 1952-2005». *PNEUMA*, vol. 29, p. 24-58.
- Agulhon, Maurice. 1983. *La ville de l'âge industriel*. Paris: le Seuil.
- Allain, Rémy. 2004. *Morphologie urbaine. Géographie, aménagement et architecture de la ville*. Paris: Armand Colin.
- Anderson, Allan. 2004. *An Introduction to Pentecostalism: global charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Benedict. 2002. *L'Imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: La Découverte et Syros.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large: cultural dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Arteau, Richard. «Les Dieux dans la ville: multiplication des lieux de culte et diversité religieuse à Montréal. Les défis posés à l'aménagement urbain». In *Forum urbain sur la diversité urbaine et la gestion des villes multiculturelles*.
- Aubrée, Marion. 2001. «Dynamiques comparées de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger». In *La globalisation du religieux*, Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet, p. 113-124. Paris: L'Harmattan.
- Augé, Marc. 1992. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.
- Auguste, Jean-René. 2009. *L'église évangélique haïtienne (Dans un milieu à taux élevé de saturation)*. Montréal: Inconnu.
- Bairoch, Paul. 1985. *De Jéricho à Mexico: villes et économie dans l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Bakke, Ray. 1994. *Espoir pour la ville: Dieu dans la Cité*. Québec: Editions La Clairière.
- Barou, Jacques. 2002. «Les immigrations africaines en France au tournant du siècle». *Hommes et migrations*, no 1239, p. 6-18.
- Barrett, A. Lee, George T. Kurian et Todd M. Johnson. 2001. *World Christian Encyclopedia*, 2 t. Oxford: Oxford University Press.
- Bastian, Jean-Pierre, Françoise Champion, Kathy Rousselet et et al. 2001. *La Globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan.
- Baubérot, Jean. 2007. *La Laïcité en France*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Baubérot, Jean. 2008. *Une laïcité interculturelle: le Québec, avenir de la France*. Paris: Editions de l'Aube.
- Beaman, Lori G., et Peter Beyer. 2008. *Religion and Diversity in Canada*. Leiden: Brill.
- Beaud, Stéphane, et Florence Weber. 1998. *Guide de l'enquête de terrain*. Coll. «Guides repères». Paris: La Découverte.
- Bebbington, David. 1989. *Evangelicalism in Modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s*. London: Unwin Hyman.
- Bell, Daniel. 1973. *The coming of Post-Industrial city*. New-York: Basic Books.

- Bell, Daniel. 1977. «The return of the sacred? The argument on the future of religion». *The British Journal of sociology*, vol. 28, no 4.
- Bellah, Robert. 1964. «Religious evolution». *American Sociological Review*, vol. 29, no 3, p. 358-374.
- Berger, Peter. 1971. *La religion dans la conscience moderne*. Paris: Le Centurion.
- Berger, Peter (dir.). 2001. *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard.
- Berque, Augustin. 2000. *Écoumène: introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.
- Berthelot, Jean-Michel. 2001. *Épistémologie des sciences sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bertrand, Jean-René. 1997. «Éléments pour une géographie de la religiosité». *Norois*, vol. 44, no 174, p. 215-233.
- Bertrand, Jean-René, et Arnaud Gasnier. 1999. «Repères géographiques et religions». In *Religions et territoires*, Jean-René Bertrand et Colette Muller, p. 19-26. Paris: L'Harmattan.
- Beyer, Peter. 2007. «Globaliation and glocalization». In *The Sage handbook of the sociology of religion*, James A. Beckford et N. J. Demerath. New-York: Sage.
- Bonnemaison, Joël. 1981. «Voyages autour du territoire». *L'Espace Géographique*, vol. X, no 4, p. 249-262.
- Bonnemaison, Joël. 1998. *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de Géographie culturelle (Livre 2)*. Paris: ORSTOM éditions.
- Bonnemaison, Joël. 2004. *La géographie culturelle*. Paris: Editions du comité des travaux historiques et scientifiques.
- Bouchard, Gérard, et Charles Taylor (2008). *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*. Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- Boulard, Fernand. 1954. *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. Paris: Les Editions ouvrières Economie et Humanisme.
- Bourdieu, Pierre. 1971. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie*, vol. 12, no 3, p. 295-334.
- Bourdieu, Pierre. 1987. «Sociologues de la croyance et croyances des sociologues». *Archive des Sciences Sociales des Religions*, vol. 63, no 1, p. 155-161.
- Bourdieu, Pierre. 1993. «Comprendre». In *La Misère du monde*, Pierre Bourdieu. Paris: Le Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 2004. *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raisons d'agir.
- Boutter, Bernard. 2004. «Pentecôtisme et ethnicité en France». In *La recomposition des protestantismes en Europe Latine*, Jean-Pierre Bastian, p. 281-298. Paris: Labor et Fides.
- Bramadat, Paul, et David Seljak. 2005. *Religion and ethnicity in Canada*. Toronto: Person Longman.
- Boyd, Robert L. 1998. «The Storefront church Ministry in African American Communities of the Urban North During the Great Migration: The Making of an Ethnic Niche». *The Social Science Journal*, vol. 35, no 3, p. 319-332.
- Brasher, Brenda. 2001. *Give me that online religion*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Bruce, Steve. 2000. *Fundamentalism*. London: Routledge.

- Burgess, Ernest. 2004. «La croissance de la ville. Introduction à un projet de recherche». In *L'École de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*, Yves Grafmeyer et Isaac Joseph. Paris: Flammarion.
- Burgess, Stanley M., et al. 2002. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic movements*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Büttner, Manfred. 1974. «Religion and geography: impulses for a new dialogue between religionswissenschaftlern and geography». *Numen*, no 21, p. 175-196.
- Capone, Stefania. 1999. «Les dieux sur le Net. L'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis». *L'Homme*, vol. 39, no 151, p. 47-74.
- Case, Charles E. 1992. «Bumper Stickers and Car Signs: Ideology and Identity». *Journal of Popular Culture*, vol. 26, no 3, p. 107-119.
- Castel, Frédéric. 2005. «La population québécoise d'origine africaine membre d'une Eglise évangélique». *GRIMER-UQAM Instruments de recherche*, vol. 1.
- Castles, S., et M. J. Miller. 1998. *The age of migration. International population movement in the world*. Houndmills/New-York: Palgrave.
- Cesari, Jocelyne. 1994. *Etre Musulman en France: associations, militants et mosquées*. Paris: Karthala.
- Cesari, Jocelyne. 2005. «Mosques in French cities: towards the end of a conflict». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, no 6.
- Chaves, Mark. 2004. *Congregations in America*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Chelhod, Joseph. 1958. «Xavier de Planhol, Le monde islamique. Essai de géographie religieuse». *Revue de l'histoire des religions*, vol. 153, no 1, p. 101-104.
- Chivallon, Christine. 2008. «L'espace, le réel et l'imaginaire: a-t-on encore besoin de la Géographie culturelle». *Annales de Géographie*, no 660-661, p. 67-89.
- Cholvy, Gérard, et Yves-Marie Hilaire. 2004. *Le fait religieux aujourd'hui en France (1975-2004)*. Paris: Le Cerf.
- Clark, Martin. 1991. «Developments in human geography: niches for a Christian contribution». *Area*, vol. 23, p. 339-344.
- Claval, Paul. 1992. «Le thème de la religion dans les études géographiques». *Géographie et cultures*, no 2.
- Claval, Paul. 1998. *Histoire de la géographie française de 1870 à nos jours*. Paris: Nathan.
- Claval, Paul. 2008. *Religion et idéologie: perspectives géographiques*. Paris: Presses Universitaires de Paris Sorbonne.
- Coleman, Simon. 2000. *The Globalisation of charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, Simon, et Peter Collins. 2006. «The shape of faith or the architectural forms of the religious life». In *Materializing religion: expression, performance and ritual*, Elizabeth Arweck et William Keenan, p. 32-43. Farnham: Ashgate.
- Conseil Interculturel de Montréal (2009). *Avis du Conseil interculturel de Montréal sur la gestion des lieux de culte minoritaires*. Montréal, Conseil Interculturel
- Cooper, Adrian. 1992. «New directions in the geography of religion». *Area*, vol. 24, p. 123-129.
- Cosgrove, Denis. 1978. «Place, Landscape and the dialectics of Cultural Geography». *The Canadian Geographer*, vol. 22, p. 66-72.

- Courcy, Raymond. 1999. «La paroisse et le modernité: lieu fondateur et arguments actualisés». *Archive des Sciences Sociales des Religions*, vol. 107.
- Coyault, Bernard. 2004. «Les églises issues de l'immigration dans le paysage protestant français. De la « mission en retour» à la mission commune?». *Information-Evangélisation. Revue bimestrielle de l'Eglise Réformée de France*, vol. 5.
- Csordas, Thomas J. 2007. «Modalities of transnational transcendence». *Anthropological Theory*, vol. 7, no 3, p. 259-272.
- Dardel, Eric. 1952. *L'homme et la terre*. Paris: Armand Colin.
- Dassetto, Felice. 1996. *La construction de l'Islam européen*. Paris: L'Harmattan.
- Dawson, John. 1991. *Conquérir nos villes pour Dieu*. Burtigny: Jeunesse en Mission.
- Dawson, Lone. 2004. «The mediation of religious experience in cyberspace». In *Religion and cyberspace*, Morten Hojsgaard et Margit Warburg, p. 15-37. London: Routledge.
- Dear, Michael. 2000. *The Postmodern Urban Condition*. New York: Wiley-Blackwell.
- Debarbieux, Bernard. 2003. «Imaginaire géographique». In *Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés*, Jacques Lévy et Michel Lussault, p. 489-491. Paris: Belin.
- Debie, Franck, et Pierre Vérot. 1991. *Urbanisme et art sacré: une aventure du 20ème siècle*. Paris: Critérion.
- de Certeau, Michel. 1990. *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard.
- de Coulanges, Fustel. 1984 (réédition). *La cité antique*. Paris: Flammarion.
- Defontaine, Pierre. 1948. *Géographie des religions*. Paris: Gallimard.
- de Galembert, Claire. 2003. «La gestion publique de l'Islam en France et en Allemagne. De l'improvisation de pratiques in situ à l'amorce d'un processus de régulation nationale.». *La Revue internationale et stratégique*, vol. 52, no hiver.
- Dejean, Frédéric. 2007. «Dimension et inscription spatiale des églises évangéliques et pentecôtistes dans l'agglomération lyonnaise». Lyon, ENS-LSH.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1980. *Mille Plateaux*. Paris: Editions de Minuit.
- Delsol, Xavier, Alain Garay et Emmanuel Tawil. 2005. *Droit des cultes. Personnes, activités, biens et structures*. Lyon: Dalloz.
- Demart, Sarah. 2008. «Le "combat pour l'intégration" des églises issues du Réveil congolais (RDC)». *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 24, no 3, p. 147-165.
- Demangeon, Albert. 1942. *Problèmes de Géographie humaine*. Paris: Armand Colin.
- de Planhol, Xavier. 1957. *Le monde islamique: essai de géographie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Di Méo, Guy, et Pascal Buléon. 2005. *L'espace social: lecture géographique des sociétés*. Paris: Armand Colin.
- Dogan, Michel, et Daniel Pélassy. 1980. *La comparaison en sociologie politique: une sélection des textes sur la démarche des comparatistes*. Paris: Litec.
- Dorier-Apprill, Elisabeth. 2001. «The new Pentecostal Networks of Brazzaville». In *Between Babel and Pentecost*, André Corten et Ruth Marshall-Fratani. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Dorier-Apprill, Elisabeth, et Robert Ziavoula. 2005. «La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux». *Hérodote*, vol. 119.
- Doytcheva, Milena. 2005. *Le Multiculturalisme*. Paris : La Découverte.

- Droogers, André. 2001. «Globalisation and Pentecostal success». In *Between Babel and Pentecost: transnational Pentecostalism in Africa and Latino-America*, André Corten et Ruth Marshall-Fratani. Indianapolis: Indiana University Press.
- Duby, George. 1983. *Histoire de la France urbaine: la ville de l'Age industriel*. Paris Le Seuil.
- Dumons, Bruno, et Bernard Hours. 2010. *Ville et religion en Europe du 16ème au 20ème siècle*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Duncan, James (et al.). 2004. *A Companion to Cultural Geography*. New York Wiley-Blackwell.
- Durkheim, Emile. 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Duthu, Françoise. 2008. *Le maire et la mosquée: Islam et laïcité en Ile de France*. Paris: L'Harmattan.
- Ebaugh, Helen Rose, et Janet Saltzman Chafetz. 2000. *Religion and the new immigrants: continuities and adaptations in immigrant congregations*. Oxford: Alta Mira Press.
- Ebaugh, Helen Rose, Jennifer O'Brien et Janet Saltzman Chafetz. 2000. «The social ecology of residential patterns and membership in immigrant churches». *Journal for the scientific study of religion*, vol. 39, no 1, p. 107-116.
- Ebaugh, Helen Rose, et Janet Saltzman Chafetz. 2002. *Religion across borders: Transnational immigrant networks*. Oxford: Alta Mira Press.
- Ediger, Gerlad C. 2004. «The Proto-Genesis of the March for Jesus Movement, 1970-1987». *Journal of Pentecostal Theology*, vol. 12, no 247-275.
- Eliade, Mircea. 1987. *Le Sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Encrevé, André. 1995. «Evangélique». In *Encyclopédie du Protestantisme*, Pierre Gisel, p. 551-552. Paris: Editions du Cerf.
- Encrevé, André. 2003. «Sur l'implantation du Protestantisme en banlieue parisienne à l'époque contemporaine». In *La religion dans la ville*, André Encrevé et Philippe Boutry, p. 37-62. Bordeaux: Editions Bière.
- Encrevé, André, et Philippe Boutry (dir.). 2003. *La religion dans la ville*. Bordeaux: Brière.
- Endelstein, Lucine. 2005. «Lisibilité du religieux et qualification de l'espace. L'exemple du judaïsme dans le 19e arrondissement de Paris.». *ESO, travaux et documents*, vol. 23.
- Fancello, Sandra. 2003. «les politiques identitaires d'une politique africaine transnationale: The Church of Pentecost (Ghana)». *Cahier d'Etudes Africaines*, vol. 172, p. 857-881.
- Fancello, Sandra. 2006. *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen* Paris: Ird/Karthala.
- Fancello, Sandra. 2007. «Réveil de l'ethnicité akan et pentecôtisme "indigène" en Europe». *Diversité urbaine*, vol. 7, no 1, p. 51-67.
- Fancello, Sandra. 2008. «Les Pentecôtismes indigènes». *Archive des Sciences Sociales des Religions*, vol. 143, p. 69-89.
- Fancello, Sandra. 2009. «Du village au temple: les assemblées pentecôtistes comme espaces de sociabilités urbaine en Afrique». In *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Laurent Fourchard et Muriel Gomez-Perez. Paris: L'Harmattan.
- Fath, Sébastien. 2004. *Dieu bénisse l'Amérique: la religion de la Maison Blanche*. Paris: Le Seuil.
- Fath, Sébastien. 2005. *Du ghetto au réseau : le Protestantisme évangélique en France (1800-2005)*. Genève: Labor et Fides.

- Fath, Sébastien. 2008. *Dieu XXL: la révolution des megachurches*. Paris: Autrement.
- Fickeler, Paul. 1962. «Fundamental questions in the geography of religions». In *Readings in Cultural Geography*, Philip L. Wagner et Marvin W. Mikesell. Chicago: The University of Chicago Press.
- Filion, Pierre. 1995. «Urbanisation et transition économique: du fordisme à l'après-fordisme». In *L'Espace québécois*. Québec: Editions Québec/Amérique.
- Finke, Roger, et Rodney Stark. 1988. «Religious economies and sacred canopies: religious mobilization in America cities, 1906». *American Sociological Review*, vol. 53, p. 41-49.
- Flores-Lonjou, Magalie. 2001. *Les lieux de culte en France*. Paris: Le Cerf.
- Francavaglia, Richard V. 1978. *The Mormon landscape: existence, creation, and perception of a unique image in the American West*. New York: AMS.
- François, Jean-Claude, et al. (2003). *Les Disparités des revenus des ménages franciliens en 1999 : approches intercommunale et infracommunale et évolution des différenciations intercommunales 1990-1999*. Paris, Direction régionale de l'Équipement d'Ile de France
- Fraser, Nancy. 1996. «Social Justice in the age of identity politics: Redistribution, Recognition, and Participation». In *The Tanner Lectures on Human Values* (April 30-May 2).
- Frégosi, Franck. 2001. «Les régulations locales du pluralisme religieux: éléments de problématique». In *Le religieux dans la commune: les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Franck Frégosi et Jean-Paul Willaime. Genève: Labor et Fides.
- Frémont, Armand. 1976. *La région espace vécu*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Frémont, Armand. 1997. «Préface». In *La fin des paroisses*, Mercator. Paris: Desclée de Brouwer.
- Freston, Paul. 1995. «Pentecostalism in Brazil: a brief history». *Religion*. vol. 25, no 2, p. 119-133.
- Gagnon, Julie Elizabeth. 2005. *L'aménagement des lieux de culte minoritaires dans la région montréalaise: transactions sociales et enjeux urbains*. Montréal, INRS-UCS.
- Gale, Richard, et Simon Naylor. 2002. «Religion, planning and the city». *Ethnicities*, vol. 2, no 3, p. 387-409.
- Gambaratto, Sylvie. 1995. «Réveil». In *Encyclopédie du Protestantisme* Pierre Gisel, p. 1326-1327. Paris: Le Cerf.
- Gannon, Thomas M. 1978. «Religious tradition and urban community». *Sociological Analysis*, vol. 39, no 4.
- Germain, Annick, et Julie Elizabeth Gagnon. 2002. «Espace urbain et religion: esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal». *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 46, no 128, p. 143-163.
- Germain, Annick, et al. (2003). *Les pratiques municipales de gestion de la diversité à Montréal*. Montréal : INRS-UCS.
- Germain, Annick, Laurence Liégeois et Heidi Jennifer Hoernig. 2008. «Les espaces publics en contexte multiethnique. Religion, visibilité et pasteurisation». In *Les nouveaux territoires de l'ethnicité*, Xavier Leloup et Martha Radice, p. 157-181. Québec: Presses Universitaires de Laval.

- Gibbs, Eddie, et Ryan K. Bolger. 2006. *Emerging churches: creating christianity in postmodern cultures*. London: SPCK.
- Giddens, Anthony. 1994. *Les conséquences de la modernité*. Paris: L'Harmattan.
- Girondin, Jean-Claude. 2003. *Religion, ethnicité et intégration parmi les protestants évangéliques en région parisienne*. Paris, Section des Sciences Religieuses, Ecole Pratique des Hautes Etudes.
- Grafmeyer, Yves, et Isaac Joseph. 2004. *L'Ecole de Chicago: naissance de l'Ecologie urbaine*. Paris: Flammarion.
- Grellier, Isabelle. 1993. «Les bâtiments d'église, une question théologique». *Etudes théologiques et religieuses*, no 4, p. 537-556.
- Grellier, Isabelle. 2004. «L'inscription spatiale des protestantismes dans l'espace urbain français: entre le musée et le supermarché». In *La Recomposition des protestantismes en Europe latin*, Jean-Pierre Bastian, p. 203-221. Genève: Labor et Fides.
- Grandguillaume, Gilbert. 1998. «Les singularités de l'Islam en France». *Esprit*, no 241, p. 52-64.
- Guenther, Bruce. 2008. «Ethnicity and Evangelical Protestants in Canada». In *Christianity and Ethnicity in Canada*, Paul Bramadat et David Seljak. Toronto: University of Toronto Press.
- Gupta, Akhil, et James Ferguson. 1992. «Beyond "culture": Space, Identity, and the Politics of Difference». *Cultural Anthropology*, vol. 7, no 1, p. 6-23.
- Gutwirth, Jacques. 1998. *L'Eglise électronique. La saga des télévangélistes*. Paris: Bayard.
- Haenni, Patrick, et Stéphane Lathion (dir.). 2009. *Les minarets de la discorde*. Gollion: Infolio.
- Hammond, Phillip, et Kee Warner. 1993. «Religion and Ethnicity in Late Twentieth-Century America». *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, no 527, p. 55-66.
- Harvey, David. 1979. «Monument and myth». *Annals of The Association of The American Geographers*, vol. 69, no 3, p. 362-381
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. New York: Blackwell Publishers.
- Healey, Patsey. 1997. *Collaborative planning: shaping frames in fragmented societies*. London: Macmillan.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *Le Pèlerin et le Converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2002. «Space and religion: new approaches to religious and spatiality in Modernity». *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, no 1, p. 99-105.
- Hervieu-Léger, Danièle, et Jean-Paul Willaime. 2001. *Sociologies et religion: approches classiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2002. «Space and religion: new approaches to religious and spatiality in Modernity». *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, no 1, p. 99-105.
- Hoernig, Heidi Jennifer. 2006. *Worship in the suburbs: the development experience of recent immigrant religious communities*. Waterloo: University of Waterloo.

- Hojsgaard, Morten, et Margit Warburg. 2005. «Introduction: Waves of research». In *Religion and Cyberspace*, Morten Hojsgaard et Margit Warburg. London: Routledge.
- Holvast, René. 2008. *Spiritual Mapping: the turbulent career of a contested American Missionary Paradigm*. Utrecht, Universiteit Utrecht, 300 p.
- Honneth, Axel. 2000. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Howe, Nicolas. 2009. «Secular iconoclasm: purifying, privatizing, and profaning public faith». *Social & Cultural Geography*, vol. 10, no 639-656.
- Howell, Brian. 2003. «Practical belief and the localization of Christianity: Pentecostal and denominational Christianity in global/local perspective». *Religion*, vol. 33, no 2, p. 233-248.
- Hunt, Stephen. 2002. *Religion in Western society*. Coll. «Sociology for a changing world». Basingstoke: Palgrave.
- Huntington, Ellsworth. 1945. *Mainsprings of Civilization*. New York: Wiley.
- Inda, Jonathan Xavier, et Renato Rosaldo. 2002. «A World in motion». In *The Anthropology of Globalization: a reader*, Jonathan Xavier Inda et Renato Rosaldo, p. 2-34. New-York: Blackwell.
- INSEE. 2003. *Atlas des populations immigrées d'Ile de France*. Paris: La Documentation française.
- Isaac, Erich. 1959. «Religion, landscape and space». *Landscape*, vol. 21, p. 14-18.
- Jackson, Peter. 1989. *Maps of meaning: an introduction to cultural geography*. London: Unwin Hyman.
- Jenkins, Philipp. 2002. *The next Christendom: the coming of global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Kaemp, Bernard. 1997. «Les édifices cultuels dans la théologie protestante ». *Revue de Droit Canonique*, vol. 47, no 2, p. 259-272.
- Kaufmann, Jean-Claude. 1996. *L'entretien compréhensif*. Paris: Nathan Université.
- Kearney, M. 1995. «The local and the global: the anthropology of globalization and Transnationalism». *Annual Review of Anthropology*, vol. 24.
- Kepel, Gilles. 1991. *Les banlieues de l'Islam: naissance d'une religion en France*. Paris: Seuil.
- Kilde, Jeanne Halgren. 2002. *When church became Theatre: the transformation of Evangelical architecture and worship in nineteenth-century America*. New-York: Oxford University Press.
- Kitchin, Robert, et Martin Dodge. 2000. *Mapping Cyberspace*. London: Routledge.
- Kong, Lily. 1990. «Geography and Religion: trends and prospects». *Progress in Human Geography*, vol. 14, p. 355-371.
- Kong, Lily. 2001a. «Mapping new geographies of religion: politics and poetics in Modernity». *Progress in Human Geography*, vol. 25, no 2, p. 211-233.
- Kong, Lily. 2001b. «Religion and technology: refigurint place, space, identity and community». *Area*, vol. 33, no 4.
- Koussens, David. 2011. *Neutralité de l'État et régulation de la diversité religieuse au Québec et en France*. Thèse de doctorat. Montréal, Département de Sociologie, UQAM, 367 p.
- Koyré, Alexandre. 1962. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard.

- Kselman, Thomas. 1995. «The varieties of religious experience in Urban France». In *European religion in the age of great cities*, Hugh McLeod. London: Routledge.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. 1989. *La Science en action: introduction à la sociologie des sciences*. Paris: La Découverte.
- Le Bras, Gabriel. 1931. «Statistique et Histoire religieuse: pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France». *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, vol. 17, no 77, p. 425-449.
- Le Bras, Gabriel. 1945. «Un programme: la géographie religieuse». *Annales d'histoire sociale*, vol. 8, no 1, p. 87-112.
- Le Bras, Gabriel. 1956. *Etudes de sociologie religieuse. Tome 2: de la morphologie à la typologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lefèbvre, Henri. 1974. *La Production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- Levine, Gregory J. 1986. «On the Geography of religion». *Transactions of The Institute of British Geographers*, vol. 11, no 4, p. 428-440.
- Lévy, Jacques. 2003a. «Espace». In *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*, Jacques Lévy et Michel Lussault. Paris: Belin.
- Lévy, Jacques. 2003b. «Géographie». In *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*, Jacques Lévy et Michel Lussault. Paris: Belin.
- Lévy, Jacques. 2003c. «Capital Spatial». In *Dictionnaire de Géographie et de l'Espace des sociétés*, Jacques Lévy et Michel Lussault. Paris: Belin.
- Ley, David. 2008. «The immigrant church as an urban service hub». *Urban Studies*, vol. 45, no 10, p. 2057-2074.
- Lhande, Pierre. 1927. *Le Christ dans la banlieue*. Paris: Librairie Plon.
- Linthicum, Robert C. 1991. *City of God, City of Satan. A biblical theology of the urban church*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Livezey, Lowell W. (dir.). 2000. *Public religion and urban transformation: faith in the city*. New-York: New-York University Press.
- Lorenzo, Victor. 1998. «Comment évangéliser une ville vouée aux ténèbres». In *Comment abattre les forteresses : comment utiliser la cartographie spirituelle pour rendre vos prières plus stratégiques, plus efficaces et mieux ciblées dans votre ville*, Charles Peter Wagner. Nîmes: Vida.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The invisible religion*. New-York: Macmillan.
- Lussault, Michel. 2003a. «Visibilité (régime de)». In *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* Jacques Lévy et Michel Lussault. Paris: Belin.
- Lussault, Michel. 2003b. «Religion (Espace et)». In *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*, Jacques Lévy et Michel Lussault, p. 785-788. Paris: Belin.
- Lyon, David. 2000. *Jesus in Disneyland: religion in postmodern times*. Cambridge: Polity Press.
- Lyotard, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit.
- Machelon, Jean-Pierre (2006). Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics. Paris

- Marthelot, Pierre. 1951. «Géographie et religions d'après M. Pierre Deffontaines». *Annales de Géographie*, vol. 60, no 318, p. 54-57.
- Martin, David. 1978. *A general theory of secularization*. London: Harper & Row.
- Martin, David. 1993. *Tongues of Fire*. Malden Blackwell Publishing.
- Martin, David. 2002. *Pentecostalism, the world their Parish*. Malden: Blackwell Publishing.
- Marsden, George. 2006. *Fundamentalism and American Culture*. New-York: Oxford University Press.
- Marshall-Fratani, Ruth. 2007. «L'explosion des Pentecôtismes». *Esprit*, no mars-avril, p. 196-207.
- Mary, André. 1999. «Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une église indépendante africaine». *Archive des Sciences Sociales des Religions*, vol. 105, p. 29-50.
- Mary, André. 2008. «Africanité et Christianité: une interaction première». *Archive des Sciences Sociales des Religions*, vol. 143, no juillet-septembre, p. 9-30.
- Mary, André. 2009. «Lieux et non lieux du religieux». In *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Laurent Fourchard, Odile Goerg et Muriel Gomez-Perez, p. 345-356. Paris: L'Harmattan.
- Maskens, Maïté, et Joël Noret. 2007. «La Nouvelle Jérusalem». *Le Figuier*, vol. 1, p. 119-137.
- Massey, Doreen, et Pat Jess. 1995. *A Place in the world?* Oxford: Oxford University Press.
- Mayrargue, Cédric. 2008. «Les lieux de l'expansion évangélique à Cotonou». *Social Sciences and Missions*. vol. 21, p. 253-278.
- Mazumdar, Shampa, et Sanjoy Mazumdar. 2004. «Religion and place attachment: a study of sacred places». *Journal of Environmental Psychology*, vol. 24, p. 385-397.
- McLeod, Hugh. 1995. *European religion in the age of great cities (1830-1930)*. London: Routledge.
- Mensah, Joseph. 2009. «'Doing religion' Overseas: the characteristics and functions of Ghanaian immigrant churches in Toronto, Canada». *Societies Without Borders*, no 4, p. 21-44.
- Mercator, Paul. 1997. *La fin des paroisses*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Messner, Francis, Pierre-Henri Prélot et Jean-Marie Woehrling. 2003. *Traité de droit français des religions*. Paris: Litec.
- Miller, Donald E. 1997. *Reinventing american protestantism: Christianity in the new millenium*. San Diego: University of California Press.
- Milot, Micheline. 2002. *La laïcité dans le nouveau monde: le cas du Québec*. Turnhout: Brepols.
- Mitchell, Donald. 2000. *Cultural geography: a critical introduction*. London: Blackwell.
- Mokoko-Gampiot. 2008. «Les Kimbanguistes en France. D'une génération à l'autre». *Archive des Sciences Sociales des Religions*, no 143, p. 111-128.
- Morisset, Lucie K., Luc Noppen et Thomas Coomans. 2006. *Quel avenir pour nos églises?* Québec: Presses Universitaires du Québec.
- Mossière, Géraldine. 2006. «"Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays". La rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres». *Les Cahiers du Gres*, vol. 6, no 1, p. 45-61.

- Mulamba, Tshamala. 2006. «Des Eglises pentecôtistes africanistes à Montréal», *Cahiers de recherche du GRIMER*, vol. 11.
- Naylor, Simon, et James R. Ryan. 2002. «The mosque in the suburbs: negotiating religion and ethnicity in south London». *Social & Cultural Geography*, vol. 3, no 1, p. 39-59.
- Noppen, Luc, Robert Caron et Lucie K. Morisset. 1997. *La conservation des églises dans les villes centres*. Sillery.
- Ojo, Matthews A. 1988. «Deeper Christian Life Ministry: a case study of the Charismatic Movements in Western Nigeria». *Journal of Religion in Africa*, vol. 18, no 2, p. 141-162.
- O'Leary, Stephen D. 1996. «Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no 4, p. 781-808.
- Olson, Elizabeth, et Rachel Silvey. 2006. «Transnational geographies: rescaling development, migration, and religion». *Environment and Planning A*, vol. 38.
- Orsi, Robert (dir.). 1999. *Gods of the City: religion and the American urban landscape*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Otis, George. 1991. *The last of the giants. Lifting the veil on Islam and the end of Times*. Tarrytown: Chosen Books.
- Park, Chris C. 1994. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion*. London: Routledge.
- Peach, Ceri. 2002. «Social Geography: new religions and ethnoburbs, contrasts with cultural geography». *Progress in Human Geography*, vol. 26, no 2, p. 252-260.
- Peach, Ceri, et Richard Gale. 2005. «Muslims, Hindus and Sikhs in the new religious landscape of England». *The Geographical Review*, vol. 93, no 4, p. 469-490.
- Piette, Albert. 1996. *Ethnographie de l'action*. Paris: Métailié.
- Piette, Albert. 2000. *La religion de près: l'activité religieuse en train de se faire*. Paris: Métailié.
- Piette, Albert. 2003. *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*. Paris: Economica.
- Pirenne, Henri. 1927. *Les villes au Moyen-Age*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Poirier, Cécile. 2006. «Parc Extension : le renouveau d'un quartier d'intégration à Montréal». *Les Cahiers du Gres*, vol. 6, no 2, p. 51-68.
- Polo, Anne-Lise (2002). Appropriation de l'espace et pratiques municipales de gestion de la diversité ethnoculturelle: le cas des lieux de culte pentecôtistes. Montréal : INRS-UCS
- Prélot, Pierre-Henri. 2007. «Les lieux de culte en France et en Europe. Approche matérielle: pratiques administratives et religieuses». In *Les lieux de culte en France et en Europe: Statuts, pratiques, fonctions*, Magalie Flores-Lonjou et Francis Messner, p. 95-118. Leuven: Peeters Publishers.
- Pumain, Denise, et Thérèse Saint-Julien. 2004. *L'analyse spatiale - Localisations dans l'espace*. Paris: Armand Colin.
- Qadeer, Mahammad A. 1997. «Pluralistic planning for multicultural cities». *Journal of the American Planning*, vol. 63, no 4, p. 481-494.
- Qadeer, Mahammad A., et Maghfoor Chaudhry. 2000. «The Planning System and the Development of Mosques in the Greater Toronto». *Plan Canada*, vol. 40, no 2, p. 17-21.

- Racine, Jean-Bernard. 1993. *La ville entre Dieu et les hommes*. Arare et Paris: Presses Bibliques Universitaires et Anthropos.
- Racine, Jean-Bernard, et Olivier Walther. 2003. «Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré». *L'Information géographique*, vol. 67, no 3, p. 193-221.
- Rémy, Jean 1998. «Villes, espaces publics et religions: récit d'espérance et pratiques quotidiennes». *Social Compass*, vol. 45, no 1, p. 23-42.
- Reymond, Bernard. 1996. *L'architecture religieuse des Protestants: histoire, caractéristiques, problèmes actuels*. Genève: Labor et Fides.
- Robertson, Roland. 1995. «Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity». In *Global modernities*, Roland Robertson, Mike Featherstone et Scott Lash. Thousand Oaks: Sage.
- Robbins, Joel. 2004. «The Globalisation of pentecostal charismatic christianity». *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, p. 117-143.
- Saint-Blancat, Chantal. 2008. «Spatial and symbolic patterns of Migrant settlement: the case of Muslim diasporas in Europe». In *Immigration and Integration in urban communities*, Lisa Hanley, Blair Ruble et Allison Garland, p. 97-122. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Sandercock, Leonie, et et al. 1998. *Making the invisible visible. A multicultural planning history*. Berkeley: University of California Press.
- Sandercock, Leonie. 2000. «When strangers become neighbours: managing cities of difference». *Planning Theory & Practice*, vol. 1, no 1, p. 13-30.
- Sargeant, Kimon. 2000. *Seeker churches: promoting traditionnal religion in a non traditional way*. Piscataway: Rutgers University Press.
- Sartori, Giovanni. 1994. «Bien comparer, mal comparer». *Revue Internationale de politique comparée*, vol. 1, no 1, p. 19-36.
- Sauer, Carl. 1925. «The Morphology of Landscape». *University of California Publications in Geography*, no 22, p. 19-53.
- Schnapper, Dominique. 1993. «Le Sens de l'ethnico-religieux». *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 81, no 1, p. 149-163.
- Scott, Heidi. 2004. «Cultural Turns». In *A companion to Cultural Geography*, James (et al.) Duncan. Malden: Blackwell Publishing.
- Seguy, Jean. 1980. *Christianisme et société: introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*. Paris: Editions du Cerf.
- Séguy, Jean. 1986. «Religion, modernité, sécularisation». *Archive des Sciences Sociales des Religions*, vol. 61, no 2, p. 175-185.
- Semple, Ellen Churchill. 1911. *Influences of Geographic Environment On the Basis of Ratzel's System of Anthro-Geography* En ligne : <http://infomotions.com/etexts/gutenberg/dirs/1/5/2/9/15293/15293.htm>. Consulté le 10 juin 2010.
- Simmel, Georg. 2004. «Métropoles et mentalités». In *L'Ecole de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*, Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, p. 61-78. Paris: Flammarion.
- Simon, Gildas. 2008. *La planète migratoire dans la mondialisation*. Paris: Armand Colin.
- Sinclair, Christopher. 2002. «Introduction: définition et historique». In *Actualité des Protestantismes évangéliques*, Christopher Sinclair. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.

- Soja, Edward. 1980. «The Socio-Spatial Dialectic». *Annals of The Association of The American Geographers*, vol. 70, no 2, p. 207-225.
- Soja, Edward. 1996. *Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real imagined places*. Malden: Blackwell Publishers.
- Soja, Edward. 2000. *Postmetropolis: critical studies of cities and regions*. New-York: Wiley-Blackwell.
- Sopher, David. 1967. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Sopher, David. 1981. «Geography and religions». *Progress in Human Geography*, vol. 5, p. 510-524.
- Staszak, Jean-François. 2001a. «Géographie». In *Epistémologie des sciences sociales*, Jean-Michel Berthelot, p. 77-116. Paris: Presses Universitaires de France.
- Staszak, Jean-François. 2001. «Les enjeux de la géographie anglo-saxonne». In *Géographies anglo-saxonnes*, Jean-François Staszak et al. Paris: Belin.
- Stump, Roger W. 1986. «The Geography of religion». *Journal of Cultural Geography*, vol. 7, p. 1-3.
- Taylor, Charles. 1994. *Multiculturalism: examining the politic of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Teaford, Jon C. 2006. *Metropolitan Revolution. The rise of post urban America*. New-York: Columbia University Press.
- Tillman, Benjamin, et Chat Emmett. 1999. «Spatial succession of sacred space in Chicago». *Journal of Cultural Geography*, no 2, p. 79-107.
- Troeltsch, Ernst. 1922. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Aalen: Scientia Verlag.
- Tuan, Yi-Fu. 1976. «Humanistic Geography». *Annals of The Association of The American Geographers*, vol. 66, no 2, p. 266-276.
- Turner, Harold W. 1979. *From temple to meeting house: a Phenomenology of place of worship*. The Hague: Mouton Publishers.
- Twitchell, James B. 2004. *Branded nation: the marketing of Megachurch, College, Inc., and Museumworld*. New-York: Simon & Schuster.
- Twitchell, James B. 2007. *Shopping for God: how Christianity went from in your heart to in your face*. New York: Simon & Schuster.
- Ukah, Asonzeh. 2008. *A study of the Redeemed Christian Church of God in Nigeria*. Trenton: Africa World Press.
- Valadier, Paul. 1989. *L'Eglise en procès*. Paris: Flammarion.
- Van Dijk, Rijk. 1997. «From camp to encompassment: discourses of transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal diaspora». *Journal of Religion in Africa*, vol. 27, no 2, p. 135-159.
- Venturi, Robert. 2007. *L'Enseignement de Las Vegas*. Paris: Mardaga Editions.
- Vergara, Camilo José. 2005. *How the Other half worships*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Vertovec, Stefan. 2002. «Religion in migration, diasporas and transnationalism». In *Vancouver Centre of Excellence for Research on Immigration and Integration*. En ligne. <http://www.riim.metropolis.net/Virtual%20Library/2002/wp02-07.pdf>.

- Vertovec, Stefan, et Ceri Peach. 1997. *Islam in Europe: the politic of religion and community*. Basingstoke: Macmillan.
- Vertovec, Stefan, et Alan Rogers. 1998. *Muslim European youth: reproducing, ethnicity, religion, culture*. Aldershot: Ashgate.
- Vidal de la Blache, Paul. 1902. «Les conditions géographiques des faits sociaux». *Annales de Géographie*, no XI, p. 13-23.
- Vidal de la Blache, Paul. 1911. «Les genres de vie dans la géographie humaine». *Annales de Géographie*, vol. 20, no 111, p. 193-212.
- Vidal de la Blache, Paul, et Emmanuel de Martonne. 1922. *Principes de Géographie humaine*. Paris: Armand Colin.
- Vigour, Cécile. 2005. *La comparaison dans les sciences sociales*. Coll. «Guides et repères». Paris: La Découverte.
- Vieillard-Baron, Hervé. 1994. «Des banlieues aux ethnies». *Les Annales de la recherche urbaine*, no 64, p. 96-102.
- Vieillard-Baron, Hervé. 1999. *Les banlieues: des singularités françaises aux réalités mondiales*. Paris: Hachette.
- Vieillard-Baron, Hervé. 2002. «L'espace du religieux dans les banlieues : de la terre de mission aux regroupements communautaires ? », Festival International de Géographie de Saint-Dié-des-Vosges En ligne. http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/vieillardbaron/article.htm. Consulté le 7 mai 2010.
- Vieillard-Baron, Hervé. 2003. «La place nouvelle des religions dans les banlieues parisiennes». *Chantiers du Cardinal*, no 164, p. 11-22.
- Vieillard-Baron, Hervé. 2004. «De l'objet invisible à la présence ostensible? L'Islam dans les banlieues». *Les Annales de la recherche urbaine*, no 96, p. 91-102.
- Virilio, Paul. 1997. «Un monde surexposé». *Le Monde diplomatique*, no Août, p. 17-18.
- Wagner, Charles Peter. 1988. *The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today*: Servant Publishers.
- Wagner, Charles Peter. 1996. *Lorsque les puissances s'affrontent*. Nîmes: Editions Vida.
- Waldinger, Roger. 1989. «Immigration and urban change». *Annual Review of Sociology*, vol. 15, p. 221-232.
- Walzer, Michael. 1997. *Sphères de justice: une défense du pluralisme et de l'égalité*. Paris: Le Seuil.
- Warner, Stephen. 1994. «The place of the congregation in the contemporary american religious configuration». In *American Congregations (volume 2)*, James Wind et James Lewis, p. 54-99. Chicago: The University of Chicago Press.
- Warner, Stephen, et Judith G. Wittner. 1998. *Gatherings in diaspora: religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Webber, Melvin M. 1967. «Order in diversity: community without propinquity». In *Cities and space: the future use of urban land*, Lowdon Wingo. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Wellman, Barry, et Barry Leighton. 1979. «Networks, Neighbourhoods, and communities». *Urban Affairs Review*, vol. 14, no 3, p. 363-390.
- Wilford, Justin. 2010. «Sacred archipelagos: geographies of secularization». *Progress in Human Geography*, vol. 34, no 3, p. 328-348.

- Willaime, Jean-Paul. 1992. *La précarité protestante: sociologie du Protestantisme contemporain*. Genève: Labor et Fides.
- Willaime, Jean-Paul. 2005. *Sociologie des religions*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Willaime, Jean-Paul. 2007. «De l'édifice cultuel au centre religieux plurifonctionnel: les mutations contemporaines des fonctions et représentations du lieu de culte». In *Les lieux de culte en France et en Europe: Statuts, pratiques, fonctions*, Flores-Lonjou Magalie et Francis Messner, p. 39-54. Leuven: Peeters Publishers.
- Wilson, Bryan. 1976. «Aspects of secularization in the West». *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 3, no 3/4, p. 259-276.
- Wilson, David. 1993. «Connecting social process and space in the geography of religion». *Area*, vol. 25, p. 75-76.
- Wilson, Samuel, et Leighton Peterson. 2002. «The Anthropology of Online Communities». *Annual Review of Anthropology*, no 31, p. 449-467.
- Winston, Diane. 1999. «The cathedral of the open air: the Salvation's Army and the sacralization of secular space». In *Gods of the City*, p. 367-392. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Wirth, Louis. 2004. «Le phénomène urbain comme mode de vie». In *L'Ecole de Chicago: naissance de l'Ecologie urbains*, Yves Grafmeyer et Isaac Joseph. Paris: Flammarion.
- Wenden, Withol de. 2004. «Ville, religion et immigration». *Les Annales de la recherche urbaine*, no 96, p. 115-117.
- Woehrling, José. 1998. «L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse». *Revue de droit de McGill*, vol. 43, p. 325-401.
- Wuthnow, Robert. 1994. *Producing the sacred: an essay on Public Religion*. Chicago: University of Illinois Press.
- Wuthnow, Robert. 2005. *America and the challenges of religious diversity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Yang, Fenggang, et Helen Rose Ebaugh. 2001. «Transformations in new immigrant religions and their global implications». *American Sociological Review*, vol. 66, no April, p. 269-288.
- Young, Iris. 1990. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zelinky, Wilbur. 1961. «An approach to the religious geography of the United States: patterns of church membership in 1952». *Annals of The Association of The American Geographers*, vol. 51, no 2, p. 139-193.
- Zelinsky, Wilbur. 2001. «The Uniqueness of the American religious landscape». *Journal of Cultural Geography*, vol. 91, no 3, p. 565-585.
- Zelinsky, Wilbur, et A. Barrett Lee. 1998. «Heterolocalism: An alternative Model of the Sociospatial Behaviour of Immigrant Ethnic Communities». *International Journal of Population Geography*, vol. 4, no 4, p. 281-298.