

AUTEURE
Caroline
ROZENHOLC-ESCOBAR

Les lieux du religieux : des marges créatrices des circulations transnationales ? Héritages et innovation dans la production urbaine

RÉSUMÉ

Cette communication présentera les premiers résultats d'une recherche qui interroge, du point de vue d'une géographie lefebvrienne de la « production de l'espace », les effets du tourisme religieux sur les lieux vers lesquels il converge. Ces résultats sont de quatre ordres : la mise en évidence du rôle des mobilités internationales dans la production de ces lieux, leur pluralité – lieux dits originaux, lieux de substitution (Halbwachs, 1941) et parcs à thème religieux –, leurs liens et les « déplacements » symboliques et matériels qu'ils opèrent par-delà les frontières. Le terrain retenu pour en discuter est donc de fait international, mais c'est à partir de l'espace israélo-palestinien, haut-lieu du religieux, du tourisme international et de la géopolitique mondiale, que la réflexion sera construite. Cette communication souhaitera enfin mettre en débat l'idée de la diffusion d'un régime de spatialité propre à ces lieux du religieux, par la circulation transnationale et le transfert de leurs modèles urbains aux espaces publics laïcs.

MOTS CLÉS

mobilités internationales, tourisme religieux, lieu, géographie, régimes de spatialité

ABSTRACT

This communication aims to present the first results of a research which questions, from a Lefebvrian geography of the “production of space”, the effects of religious tourism on the places to which it converges. These first results point at the role of international mobility in the production of these places, their plurality –from so-called original places, places of substitution (Halbwachs, 1941) to religious theme parks–, their links, and the symbolic and material displacements they operate across borders. The fieldwork is therefore de facto international, but it is from the Israeli-Palestinian space, a major place for religion, international tourism and world geopolitics, that reflection is built. This communication will also wish to debate the idea of the diffusion of a regime of spatiality peculiar to these places of religion, through transnational circulation and the transfer of their urban models to secular public spaces.

KEYWORDS

International mobility, Religiosity, Place, Geography, Spatial regimes

INTRODUCTION

Cette communication se propose de présenter les premiers résultats d'une recherche en cours sur la spatialité et la production des lieux du tourisme religieux, « Lieux de mobilité / mobilité des lieux », qui s'inscrit à la fois dans le champ des études urbaines, de la géographie des mobilités et des sciences sociales du religieux. Elle est conduite selon deux axes. Le premier porte sur le rôle des mobilités internationales dans la production, au sens d'Henri Lefebvre (1974), des lieux du religieux habituellement pensés par leur dimension locale (ancrage, récits, conflits, etc.). Le second concerne les modalités de mise en circulation de ces mêmes lieux et leur inscription dans des logiques transnationales, qu'il s'agisse de mobilité symbolique ou matérielle (Halbwachs, 1941 ; logna-Prat, 2001). Plusieurs terrains exploratoires en Israël (Jérusalem, Tibériade, Haïfa, Nazareth) et en France (Romans-sur-Isère) ont d'ores et déjà permis d'identifier trois types de ce que l'on propose ici d'appeler des « lieux de mobilité » (Rozenholc, 2017), un néologisme qui inscrit le « paradigme mobilitaire » (Sheller & Urry, 2006) dans la notion même de lieu. L'étude de ces lieux – qu'ils soient lieux de pèlerinages (tel la Via dolorosa de Jérusalem), de suppléance (typiquement les répliques qu'en constituent les chemins de croix européens) ou de récréation tels ces parcs à thème religieux qui hybrident aujourd'hui, indépendamment des pays ou religions concernés, éducation religieuse et loisirs marchandisés – s'inscrit dans une réflexion sur la place du « lieu » dans la mondialisation et le rôle des mobilités internationales (les

migrations en l'occurrence) dans la fabrique de la ville formalisée lors de précédentes recherches. Il s'agira, plus précisément, dans le cadre de cette communication 1) de clarifier la typologie et le dispositif méthodologique construits pour étudier la spatialité (ancrage, forme, situation et liens transnationaux), les processus de production (création, destruction, transformation, ajustements) et les circulations des lieux du religieux; 2) de proposer à la discussion l'idée d'un « régime de spatialité » propre à ces lieux du religieux et de sa diffusion (qu'il s'agisse de résistance ou de transfert) par la mise en circulation de leurs modèles urbains, aux espaces publics laïcs; 3) dans un souci de montée en généralité, de revenir sur la portée heuristique de la notion de lieu comme concept, outil et échelle d'analyse des dynamiques territoriales mondialisées et de l'urbain.

1. PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE : CHOIX DES TERRAINS, CHIFFRES, APPROCHES

Pourquoi choisir le Moyen-Orient et en particulier l'espace israélo-palestinien pour traiter de ces questions, alors même qu'il est si clivant, et ce jusque dans le monde de la recherche académique? D'abord, le religieux est l'une des premières causes de mobilité au Moyen-Orient. Ensuite, Israël est à la fois un « laboratoire » d'analyse incontournable des effets du religieux sur les territoires et la ville, et un terrain où l'on peut observer, « en grand », les dynamiques du retour mondialisé du religieux dans les débats politiques et les espaces publics (Willaime, 2008). On y voit par exemple, en 2016, en pleine campagne présidentielle brésilienne, le candidat catholique Jaïr Bolsonaro venir s'y faire baptiser dans le Jourdain pour séduire un électorat évangélique, décisif au Brésil comme il l'est en Amérique du Nord. D'ailleurs, le président Donald Trump ne ménage pas non plus ses efforts pour contenter cet électorat aux États-Unis, avec des décisions de politique internationale jusque-là inédites et inenvisageables: reconnaissance de Jérusalem comme capitale d'Israël, puis transfert de l'ambassade américaine de Tel-Aviv dans la ville sainte, reconnaissance de la souveraineté israélienne sur le Golan et de la légalité des colonies israéliennes en Cisjordanie. Israël, en tout cas, ne s'y trompe pas qui, depuis l'arrivée de la droite au pouvoir en 1977, n'a eu de cesse de développer le tourisme évangélique américain. Aujourd'hui, le gouvernement de Benyamin Netanyahu soutient spécifiquement les ONG américaines qui investissent dans le développement des colonies juives de Cisjordanie. Une enquête du quotidien israélien *Haaretz* faisait état, en 2018, de 65 millions de dollars investis en dix ans dans ce que nombre de chrétiens américains considèrent comme le « *heartland* » biblique¹.

Cela étant, la dimension politique des mobilités religieuses, y compris en Israël, tient déjà simplement aux volumes de population engagés (Chiffolleau, 2003). De quels chiffres s'agit-il? Près de quatre millions de visiteurs chaque année. Cette forte présence touristique dans un pays en guerre depuis plusieurs décennies interroge, mais s'explique pourtant par l'attractivité inégalée, le rayonnement international, le nombre et la diversité de ces lieux saints – on parle de lieux chrétiens, musulmans, juifs, druzes et bahaïs – qui drainent des visiteurs venus du monde entier. Les chrétiens, toutes obédiences et origines géographiques confondues (il faut penser aussi bien à l'Éthiopie, la Syrie, la Russie qu'à l'Italie), représentent, cela étant, déjà la moitié des entrées dans le pays² et 80 % de ceux qui s'y déclarent pèlerins sont chrétiens. Seuls 7 % sont juifs et 6 % musulmans (Fleischer, 2000).

2. LA MISE AU JOUR D'UNE DIALECTIQUE TRANSNATIONALE DES LIEUX

Au vu de ces chiffres, ce sont en particulier les effets des mobilités chrétiennes sur les lieux qui retiennent l'attention et avec elles l'émergence de « nouveaux » lieux, sur place comme à l'étranger: lieux de suppléance déjà évoqués et parcs à thème. Il s'agira donc de montrer les ressorts et les termes d'une dialectique des lieux engagée par les mobilités internationales en détaillant les processus, les acteurs et les modalités de production (Lefebvre, 1974) propres à chacun des trois types de « lieux de mobilité » identifiés et, par-là, de mettre en débat l'idée de la diffusion d'un régime de spatialité propre à ces lieux du religieux, par la circulation transnationale et le transfert de leurs modèles urbains aux espaces publics laïcs. Pour ce faire, sans pouvoir les détailler ici, elle prendra appui sur:

Des lieux de pèlerinage tel Jérusalem (une ville touristique, densément peuplée, multiconfessionnelle et politiquement disputée) et en particulier sur la Via dolorosa qui constitue l'apex de ces coprésences: touristes laïcs et religieux, militaires et policiers en arme, commerçants, habitants palestiniens chrétiens, musulmans et juifs orthodoxes, etc. La charge symbolique et la configuration singulière de ces lieux, mais aussi la diversité des pratiques qu'ils induisent, contribuent à leur unicité. Pourtant, ils connaissent un nombre impressionnant de répliques dont une multitude de chemins de croix européens. On cherchera alors à montrer comment la Via dolorosa, l'église du Saint Sépulcre qui en constitue l'aboutissement et la ville de Jérusalem même, si

1 J. Maltz, « Inside the Evangelical Money Flowing into the West Bank », *Haaretz*, éd. en ligne du 20 novembre 2018.

2 51 % en 2017, mais 67 % en 2011 selon le ministère des Affaires étrangères israélien.

elles sont très ancrées dans une géographie et un récit local, sont en réalité à la fois « lieux de mobilité » que leurs visiteurs internationaux participent à produire et « lieux mobiles ». Cette idée (lieu de mobilité-mobilité des lieux) est issue d'une épistémologie de la géographie urbaine basée sur l'enquête de terrain. Elle doit également beaucoup à la lecture de *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte* de Halbwachs (1941) qui y retrace l'histoire (une histoire, un récit?) de la construction des lieux saints chrétiens en Palestine, par échanges matériels et symboliques avec leurs répliques européennes.

Des lieux de suppléance tels le calvaire de Romans-sur-Isère dans la Drôme (sur lequel repose la démonstration d'Halbwachs) ou Yardenit, le lieu « officiel » du baptême de Jésus dans le Jourdain. Or, Yardenit (« Petit Jourdain » en hébreu) a été construit de toutes pièces dans les années 1980 par l'État israélien après la fermeture, dix ans plus tôt, du site traditionnel, lui situé près de Jéricho.

Vient ensuite la question des parcs à thème religieux qui, avec celle des lieux de suppléance est certainement la plus nouvelle. On pense par exemple au Nazareth Biblical Village (NBV), mi-musée à ciel ouvert, mi-parc à thème religieux à Nazareth³, où l'on peut visiter depuis vingt ans la réplique d'une ferme et d'un village juif du premier siècle de notre ère, avec une synagogue « dans laquelle Jésus aurait pu officier ». Le but est d'y donner ainsi à « vivre et voir » le temps et la vie de Jésus (rejoués par des acteurs arabes de Nazareth, principalement chrétiens mais également musulmans). Fort de son succès, NBV (90 000 visiteurs par an) va être entièrement rénové et agrandi, en même temps que les autres bâtiments du Nazareth Trust (un hôpital et une école d'infirmière) basé en Écosse et dont on interrogera le rôle dans la diffusion de valeurs, d'options politiques et urbaines spécifiques dans la région. La question se pose de manière de plus en plus aiguë sachant que ces parcs à thème religieux (dont on présentera d'autres exemples aux États-Unis), ces « marges » créatrices de la mondialisation se multiplient et se diffusent, de par le monde, en même temps qu'ils connaissent un succès grandissant et démontrent une aptitude étonnante à hybrider les pratiques (loisirs, prières, etc.) et à brouiller les échelles temporelles et spatiales.

Regardés ensemble, ces lieux du religieux et leur contribution à la fabrique de la ville contemporaine dessinent des pistes de réflexion sur l'émergence d'un régime de spatialité propre au religieux et, surtout, de sa diffusion (modalités, acteurs, temporalités et processus) aux lieux publics laïcs. Ces lieux du religieux contribuent-ils, et si oui comment, à redessiner nos villes et nos attentes quant aux « expériences » urbaines ?

3. OUVERTURES

Ce dernier élément appelle à ouvrir les débats en les réinscrivant dans cette filiation que l'architecte Koolhaas pointait, dès 1978, entre parcs à thème – comme forme spatiale expérimentale – et fabrique de la ville. Il montrait en effet dans son ouvrage *New York délire* comment les promoteurs des parcs d'attractions thématiques de Coney Island du début du XX^e siècle exportèrent vers Manhattan les innovations techniques (ascenseur, usage extensif de l'électricité), architecturales (tours de grande hauteur) et urbaines (déconnexion de l'environnement immédiat, simulacre, théâtralité et divertissement) qu'ils y avaient expérimentées. Si la critique de cet urbanisme du pastiche, de la copie et de l'artificial est aujourd'hui classique, son extension aux formes produites par le religieux ouvre une nouvelle voie prometteuse. Cette question est d'autant plus importante pour nos sociétés où le religieux redessine, à l'écart des structures dites « traditionnelles », les affiliations sociales et les spatialités à toutes les échelles, du local, au global. Mais elle demande, pour tenter d'y répondre en géographe, alors même que la discipline s'est longtemps tenue à l'écart des questions religieuses, d'étudier dans une perspective transnationale des lieux, qui ne sont pas, du point de vue du sens, des pratiques ou de leur charge symbolique, comparables termes à termes. C'est donc une comparaison qui cherchera à mettre au jour des processus et élaborer un vocabulaire commun pour décrire des logiques d'interaction. Ce vocabulaire commun est fabriqué par les échanges matériels et symboliques dont les touristes religieux sont les vecteurs : en pratiquant les lieux de pèlerinage, en les répliquant chez eux, en complétant l'expérience qu'ils en font par la visite, lorsque c'est le cas, de parcs à thème religieux, mais aussi en faisant circuler, démultipliés par internet, les images et les récits qu'ils en font.

Les mobilités transnationales, notamment religieuses, permettent ainsi d'étoffer les catégories habituelles du politique pour opérer le basculement d'un « nationalisme méthodologique » vers un « cosmopolitisme méthodologique » que Beck (2002) appelait, et rendre compte d'un monde où le cosmopolitisme est devenu une réalité banale, dont les expressions le sont moins. L'attention aux effets de mobilités transnationales (et, ici, religieuses) donne également corps à la manière dont Sheller et Urry (2006) proposaient, conceptuellement, d'entreprendre et de comprendre les lieux comme des espaces de coprésences non pas seulement fixes mais également mobiles parce que produits par ceux qui les fréquentent.

3 www.nazarethvillage.com/

RÉFÉRENCES

- Beck U., 2002, "The Cosmopolitan Society and its Enemies", *Theory, Culture and Society*, 19(1-2), p. 17-44.
- Fleischer A., 2000, "The Tourist Behind the Pilgrim in the Holy Land", *Hospitality Management*, vol. 19, p. 311-326.
- Chiffolleau, 2003, « Un champ à explorer: le rôle des pèlerinages dans les mobilités nationales, régionales et internationales du Moyen-Orient », *REMI*, 19(3), p. 285-289.
- Halbwachs M., 1941[2008], *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris, PUF.
- Iogna-Prat D., 2001, « La terre sainte disputée », *Médiévales*, n° 41, p. 83-112.
- Koolhaas R., 1978[2002], *New York délire, un manifeste rétroactif pour Manhattan*, Marseille, Parenthèses.
- Lefebvre H., 1974[2000], *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.
- Sheller M., Urry J., 2006, "The New Mobilities Paradigm", *Environment and Planning A*, 38(2), p. 207-226.
- Rozenholc C., 2017, « Penser les mobilités internationales à l'aune des lieux qu'elles produisent. Pistes de réflexions à partir du tourisme religieux (Israël-Europe-États-Unis) », *REMI*, 33(4), p. 179-196.
- Willaime J.-P., 2008, *Le retour du religieux dans la sphère publique*, Lyon, Olivétan.

L'AUTEURE

Caroline Rozenholc-Escobar

ENSA Paris-Val de Seine

CRH-LAVUE

caroline.rozenholc@paris-valdeseine.archi.fr