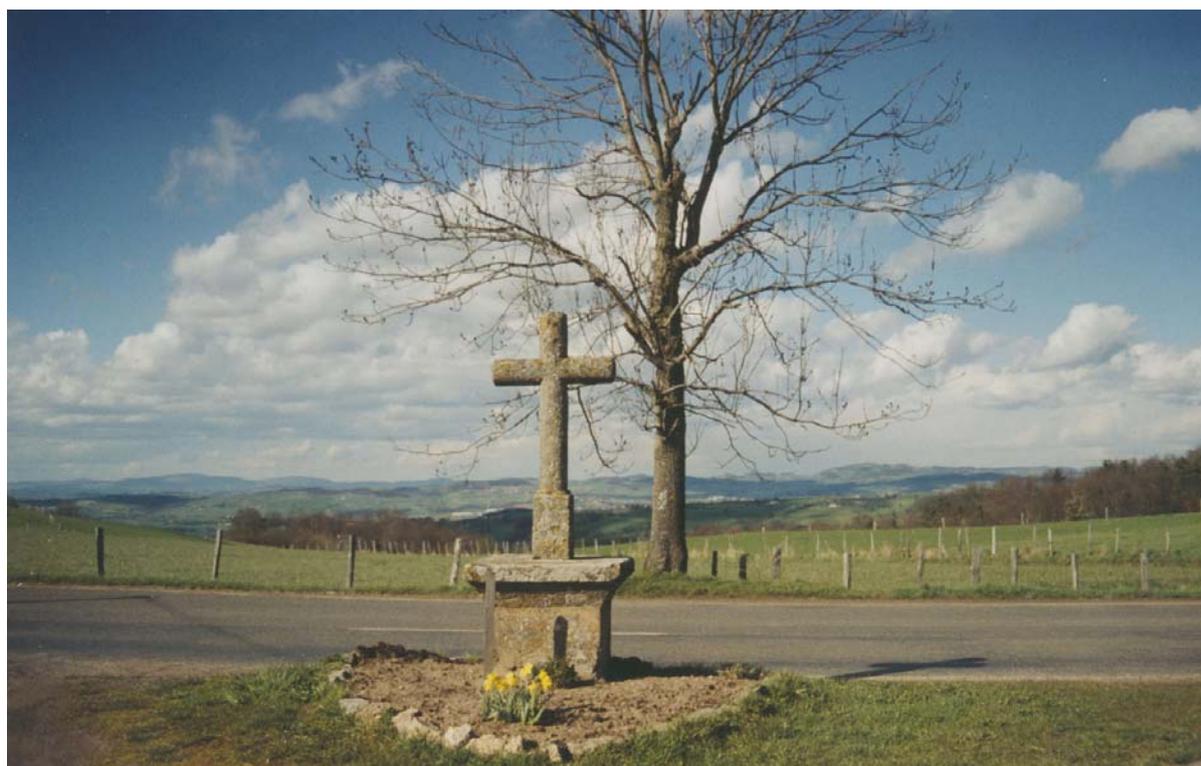


**Colloque « Sacrée nature, paysages du sacré ! »  
Université d'Orléans,  
22-24 janvier 2009**



**LIVRET**



# Colloque « Sacrée nature, paysages du sacré ! »

## Orléans, 22-24 janvier 2009

Le colloque « *Sacrée nature, paysages du sacré !* » est consacré aux liens entre paysages naturels, religions et croyances. L'existence d'un rapport spirituel à la nature suffisamment intense et spécifique pour induire des décisions de gestion territoriale s'inscrivant dans les paysages en constitue la principale hypothèse. Il s'agit, en adoptant une lecture culturelle de l'environnement, d'explicitier le rapport de l'homme à la nature et de dévoiler de manière concrète, c'est-à-dire spatiale et biogéographique, en quoi la dimension religieuse est créatrice de paysages naturels. Il se place délibérément sous l'égide du croisement des regards disciplinaires et sur la recherche de temporalités entourant les processus de sacralisation ou de désacralisation de la nature. Il se prête à une discussion plus ample sur les relations entre nature et culture dans lesquelles la religion et l'écologie pourront être perçues comme des modes de compréhensions épistémologique, phénoménologique, émotionnel et d'organisation du pouvoir au sein des territoires marqués par la nature.

Quatre sessions organisent le débat scientifique :

1. Dans la première session (Approches épistémologique et spirituelle du couple sacré-nature), la place de la nature dans les principales religions ou pratiques sacrées fournit une clé de compréhension des comportements collectifs ou individuels en matière de création paysagère. Cette session, aux dimensions religieuses et anthropologiques affirmées, précise l'extrême diversité des situations, tant dans une même religion, qu'entre les différentes religions, et que dans l'évolution historique de chacune. Il s'agit plus précisément d'étudier la manière d'intégrer sinon de conceptualiser le sacré dans la nature. Quels sont les fondements religieux d'une pratique de la nature ? Peut-on, au sein de chaque religion, distinguer courants et étapes spirituelles qui auraient, un temps donné, fourni des modèles particuliers d'intégration de la nature dans l'aménagement des milieux ? Enfin, à l'heure du développement durable et de l'engagement de la plupart des religions dans la défense de l'environnement, quelle est la place de ce combat dans les pratiques spirituelles des croyants ?

2. Dans la session 2 (Sens et figures de la sacralité de la nature), il s'agit à partir de trois objets géographiques à forte valeur spirituelle, les arbres et les forêts (atelier 1), les montagnes (ateliers 2 et 3), les espaces aquatiques (atelier 4), de repérer les figures concrètes de la sacralité de la nature et d'explicitier leurs sens. Si le poète dit : « *La Nature est un temple où de vivants piliers / Laissent parfois sortir de confuses paroles / L'homme y passe à travers des forêts de symboles / Qui l'observent avec des regards familiers (...)* », il faut adopter une inversion du regard et ériger le temple vert en construction humaine, c'est-à-dire vérifier l'hypothèse selon laquelle l'existence d'un rapport spirituel et culturel à la nature est suffisamment intense et spécifique pour induire des décisions de gestion territoriale s'inscrivant dans les paysages naturels. Ainsi, quels sont les attributs chrétiens de la forêt ? Existe-t-il des groupements végétaux catholiques, protestants ? La singulière et ambivalente histoire de l'aménagement des zones humides peut-elle être

intelligible par le prisme symbolique de l'eau dans toutes les religions monothéistes ? De même, la sacralité des montagnes induit-elle des dynamiques territoriales spécifiques ? En outre, quelles temporalités peut-on dégager au sein de la prégnance du sacré ? Les représentations et les relations à la nature induisent-elles des politiques environnementales spécifiques ? L'histoire environnementale est ainsi au cœur de cette deuxième session.

3. Dans la session 3 (Le sacré, fabrique des paysages), il s'agit de replacer l'importance de ces motivations d'ordre sacré dans l'ensemble des facteurs, physiques, économiques, juridiques, politiques, culturels... intervenant dans le façonnement des paysages. Car si l'hypothèse d'une nature commandée par le sacré est belle, celle d'une géographie spirituelle de la nature séduisante, le sacré s'efface ou se dissimule devant l'ensemble des facteurs économiques, sociaux mais aussi physiques qui interviennent dans l'évolution des modes de valorisation de l'espace. Ainsi, cette question débouche sur la place de la spiritualité dans les géosystèmes terrestres ; elle tente, par grands types d'unités paysagères fonctionnelles, selon les principales religions du monde (atelier 1 et 2), en intégrant les évolutions historiques affectant les liens entre nature et sacré, de dresser les premiers éléments d'une géohistoire spirituelle de la nature.

4. Enfin, quand les préoccupations spirituelles se percutent avec les incertitudes environnementales et les dynamiques propres à la mondialisation, le sacré joue un rôle non négligeable dans le débat social et dans l'édiction des politiques d'aménagement du territoire. Il s'agit donc dans cette dernière session (Le sacré recomposé, le sacré instrumentalisé) de jeter un regard critique sur les glissements, voire les manipulations du sacré et d'en comprendre les enjeux historiques et géographiques.

Ce colloque international est co-organisé par les laboratoires CEDETE (Centre d'Etude sur le Développement des Territoires et l'Environnement, EA 1210) et SAVOURS (Savoirs et Pouvoirs de l'Antiquité à nos jours », EA 3772) de la Faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines de l'Université d'Orléans, d'une part, et par l'ENeC (Espaces Nature et Culture, UMR 8185 CNRS, Universités de Paris IV), d'autre part.

## **Coordinateur :**

Bertrand **SAJALOLI**, maître de conférences, CEDETE EA 1210

## **Comité d'organisation :**

### **Université d'Orléans :**

Bertrand **SAJALOLI**, maître de conférences, CEDETE EA 1210  
Denis **CHARTIER**, maître de conférences, CEDETE EA 1210

Jean Patrice **BOUDET**, professeur, directeur du SAVOURS EA 3772  
Christian **RENOUX**, maître de conférences, SAVOURS EA 3772

### **Université de Paris IV Panthéon Sorbonne**

Vincent **MORINIAUX**, maître de conférences, ENeC UMR 8185  
Etienne **GRESILLON**, Doctorant, ENeC, UMR 8185

## **Comité de Pilotage**

Jean Paul **AMAT**, Professeur, Université de Paris IV, Directeur de l'ENeC UMR 8185 CNRS  
Guillaume **GIROIR**, Professeur, Directeur du CEDETE  
Stanislas **WICHEREK**, Directeur de Recherche, CNRS, ENeC

Philippe **FAURE**, maître de conférences, Université d'Orléans  
Yves **FROISSART**, bureau d'étude en environnement  
Gilles **FUMEY**, maître de conférences, Université de Paris IV  
Delphine **GRAMOND**, maître de conférence, Université de Paris IV  
Sylvie **GUICHARD-ANGUIS**, chargé de recherche, CNRS, ENeC  
Bertrand **JULIEN-LAFERRIERE**, CNRS, Ingénieur d'étude, ENeC  
François **LEGOUY**, maître de conférences, Université d'Orléans  
Gael **RIDEAU**, maître de conférences, Université d'Orléans

Josée **BOUYER**, IATOS, Université d'Orléans  
Joëlle **MAILLARDET**, IATOS, Université d'Orléans  
Odile **MAILLOU**, IATOS, Université d'Orléans

## Comité scientifique :

**Président :** Jean Robert **PITTE**, Professeur, Géographie, vice-président de la Société de Géographie, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, laboratoire ENeC (Espaces Nature et Culture, UMR 8185 CNRS)

Mauro **AGNOLETTI**, Professeur, Histoire, Université de Florence, département des Sciences et Technologies Forestières

Paul **ARNOULD**, Professeur, Géographie, Ecole Normale Supérieure Lettres Sciences Humaines Lyon, dr. UMR 5600 CNRS « Environnement-Ville-Société »

Corinne **BECK**, Professeur, Histoire, Université de Valenciennes

Jean Paul **BILLAUD**, Professeur, Sociologie, Université de Nanterre, directeur de l'UMR CNRS LADYSS (Lab. Dynamiques Sociales et Recomposition des Espaces)

Dominique **BOURG**, Professeur, Philosophie, Université de Lausanne, directeur de l'Institut des Politiques Territoriales et de l'Environnement Humain (IPTEH)

Serge **BRUNET**, Professeur, Histoire, Université Paul Valéry Montpellier III

Paul **CLAVAL**, Professeur émérite, Géographie, Université de Paris IV, fondateur de la revue « Géographies et culture », ENeC UMR 8185 CNRS

Andrée **CORVOL**, Directeur de recherche, CNRS, Institut d'Histoire Moderne et Contemporaine (I.H.M.C.), Présidente du Groupe d'Histoire des Forêts Françaises

Alain **DAVESNE**, Professeur, Histoire, Université d'Orléans, Doyen de l'UFR LLSH, laboratoire IRAMAT, UMR 5060 - CNRS

Jean Michel **DEREX**, HDR, Histoire, Président du Groupe d'Histoire des Zones Humides (GHZH)

François **EUVE**, Professeur, Théologie fondamentale et dogmatique, Doyen de la Faculté de théologie, Facultés Jésuites de Paris,

Micheline **HOTYAT**, Professeur, Géographie, Recteur de l'Académie de Caen

Philippe **JOUTARD**, professeur émérite, Histoire, Université de Provence, EHESS

Bertrand **LEMARTINEL**, Professeur, géographie, Université de Perpignan

Pierre **PECH**, Professeur, Géographie, Université de Paris I, UMR 8591 Laboratoire de Géographie Physique

Jean Pierre **RIBAUT**, Dr, Biologie, Pax Christi France président de la Commission Création et Développement Durable,

Wolf Dietrich **SAHR**, Professeur, Géographie, Université d'Heidelberg, Geographisches Institut Universität Heidelberg

André **VAUCHEZ**, Professeur, Histoire, Université de Nanterre, Institut de France, vice-président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,

**Colloque « Sacrée nature, paysages du sacré ! »  
Orléans, 22-24 janvier 2009**

**Jeudi 22 janvier 2009**

**Allocutions d'accueil :**

M. **Gérald GUILLAUMET**, président de l'Université d'Orléans et M. **Alain DAVESNE**, doyen de la faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines d'Orléans

**Présentation générale du colloque :**

**Jean Patrice BOUDET**, Professeur , histoire, université d'Orléans, directeur du SAVOURS EA 3712

**Etienne GRESILLON**, doctorant, université de Paris IV Panthéon Sorbonne, ENeC UMR 8185 CNRS

**Bertrand SAJALOLI**, maître de conférences, université d'Orléans, CEDETE EA 1210

# **Session 1 – Approches épistémologique et spirituelle du couple sacré-nature**

Président de séance : François **EUVE**, Pr, Théologie, doyen des Facultés jésuites de Paris

Secrétaire de séance : Jean Pierre **RIBAUT**, Pax Christi France

## **Conférences inaugurales**

Paul **CLAVAL**, Pr émérite, Géographie, Université de Paris IV, fondateur de la revue « Géographies et culture »

### **Les géographes, le sacré et la nature**

Jean **BASTAIRE**, théologien, auteur de nombreux ouvrages sur les liens entre écologie et christianisme

### **Le saint et le sacré dans la conception judéo-chrétienne de la nature**

André **VAUCHEZ**, Pr Histoire, Université de Nanterre, vice-président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

### **François d'Assise, la nature et les animaux**

Philippe **JOUTARD**, Pr émérite, histoire, Université de Provence, EHESS

**La nature désenchantée ?**

## **Alain DAVESNE**

Professeur, Histoire Ancienne

Doyen de la faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines de l'université d'Orléans

Laboratoire IRAMAT (Institut de Recherche sur les Archéomatériaux) UMR 5060

### **Nature et religion dans l'Antiquité L'exemple du Letoon de Xanthos**

Dans les pratiques religieuses du monde grec antique, on sait combien la nature était l'objet de nombreux cultes, de la grotte sacrée à la rivière, des éléments vitaux (eau, terre, feu...) aux facteurs climatiques... On perçoit peut-être moins comment un territoire sacré peut s'inscrire dans un paysage naturel et l'accompagne, l'utilise, l'apprivoise, en fait un complément indispensable.

L'archéologie peut nous permettre de reconstituer des relations privilégiées entre nature et religion. Je prendrai pour exemple les découvertes faites au Letoon de Xanthos par une mission française placée sous le patronage de notre Ministère des Affaires Etrangères.

Il s'agit d'un sanctuaire consacré à la déesse Létô et à ses deux enfants Apollon et Artémis. Il est situé au cœur de l'ancienne région de la Lycie, soit au S-O de la Turquie actuelle. Son usage était d'ordre régional, mais il était réputé dans l'ensemble du monde grec.

Sa caractéristique principale est la présence d'une source au débit important autour de laquelle s'est installé puis organisé l'espace sacré. Mais celui-ci n'est pas seulement voué au culte des eaux et les relations entre la nature et le sacré sont plus complexes. Je m'attacherai à les définir selon trois aspects : les rites liés à la source, l'exploitation de l'eau comme élément structurant de l'espace et l'évolution du sanctuaire liée à la présence de l'eau.

- 1) Paysage et culte des eaux : le mythe attaché au sanctuaire est celui de Létô, maîtresse de Zeus pourchassée par Héra, portant deux jumeaux et cherchant refuge pour accoucher. Dans son errance elle serait passée par la Lycie où elle aurait été bien accueillie par la population locale ; elle aurait trouvé là un espace sacré qui était une zone de marécages alimentée par une source et bordée d'un bois. On peut reconstituer un peu le paysage de cette haute époque : cette région montagneuse, traversée par l'extrémité occidentale du Taurus, reste très vallonnée à proximité de la mer et les plaines sont limitées à une frange côtière de largeur variable et à de rares cours d'eau. Le plus important est le Xanthe, Esen Cayi aujourd'hui. Le long de celui-ci se sont établies plusieurs cités, la plupart du temps sur des collines fortifiées. C'est notamment le cas de Xanthos, à une dizaine de km de la mer, qui fut la capitale de la région, de l'époque archaïque à l'empire romain. Celle-ci développa un sanctuaire autour de la source sacrée, là où s'était arrêtée Létô, à environ 5 km de distance. Il y eut dès l'époque archaïque (au moins VIIIe s. av. J-C.) un culte des eaux, comme l'attestent une série de bâtiments avec des bassins, des inscriptions aux nymphes et des figurines de terre cuite.

- 2) Le sanctuaire fut ensuite aménagé autour de la source. A l'arrière de celle-ci, on tailla le rocher suivant de grandes parois verticales pour gagner un peu de place, la source elle-même fut drainée pour produire un jet régulier à l'intérieur d'une fontaine. Les grands temples furent placés à proximité du monument et la porte principale du sanctuaire ouvrait sur une voie dallée qui conduisait en pente douce vers la source en passant devant les temples. Au fil du temps la fontaine devint plus monumentale, sous forme de nymphée à l'époque hellénistique. Lorsque l'empereur Hadrien vint en Asie Mineure, il fit construire un bâtiment magnifique dans lequel son culte était organisé et où les jeux d'eau jouaient un rôle essentiel.
- 3) Les études ont montré que le niveau de la nappe phréatique avait progressivement monté avec les siècles, ce qui provoquait, suivant les saisons, une pénétration plus ou moins grande de l'eau dans les parties basses du sanctuaire. Ceci explique l'escalier du début de la voie sacré, qui permettait de garder les pieds au sec, mais au bas de cet escalier on devait marcher dans une mare d'eau servant de pédiluve à l'entrée du sanctuaire. Cette montée progressive de l'eau a contraint les bâtisseurs à rehausser régulièrement le niveau des constructions. Aujourd'hui les ruines émergent plus ou moins de l'eau selon leur altitude et les saisons.

Ce sanctuaire consacré à la grande triade apollonienne est marqué par la présence importante de l'eau. Celle-ci a fait l'objet d'un culte, elle a été apprivoisée sous la forme d'une source généreuse à partir de laquelle on a utilisé les jeux d'eau, mais elle a été aussi un souci permanent tant l'environnement était peu favorable à la permanence d'un sanctuaire que l'on risque à terme de visiter en barque.

**Franck COLLIN**

Université d'Orléans, PRAG - Directeur des Etudes Anciennes

## **Nature et contemplation, du paysage sacro-idyllique à la fin de l'Eden**

Notre propos, avant tout philosophique et esthétique, est d'analyser le bouleversement radical qui s'est opéré dans la conception de la nature sacrée, entre le paganisme et le christianisme. La *physis* gréco-latine est une « nature ouverte », peuplée de divinités qui en font la respiration et qui génèrent un respect mêlé de crainte et d'émerveillement. A ce titre l'aménagement de l'*hortus* latin vise à imiter l'enchevêtrement de la nature « sauvage », et affectionne des topiaires particuliers composées de grottes (*antra*), de fontaines (*fontes*), de bois sacrés (*luci*). La contemplation de ce paysage sacro-idyllique, dont la littérature, la peinture et les bas-reliefs rendent témoignage, est à la fois reconnaissance du sacré et immersion en lui. Une toute autre conception de la *natura* anime le christianisme, devenu religion officielle (IV<sup>e</sup>S) : pour lui, la nature n'est plus « créante », mais « objet » créé par Dieu. Chassé de l'Eden (*Genèse*, 2, 9), le chrétien se vit à la fois comme libre et abandonné. Contempler Dieu équivaut à se détacher de ses œuvres, laissées à la disposition et à l'exploitation humaines. Cette « fin de l'Eden » conditionne une pensée dénaturante, refus d'une théologie naturelle (Saint Augustin), et implique une redistribution de l'espace selon les plans de Dieu (architecture monacale). Au milieu de ces deux conceptions de la nature sacrée, la figure de l'ermite présente une synthèse originale : la nature entière lui sert de temple particulier – le désert (Saint Antoine), la montagne -, comme s'il retrouvait le plan de Dieu, selon le vœu de Simone Weil, dans la beauté du monde.

ANDRE Jacques, *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris (1956).

ANDREA Bernard, *L'Art romain*, Citadelles & Mazenod, Paris (1998)

ARNOULD Jacques, *L'Église et l'histoire de la nature*, Paris (2000)

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie de Saint Antoine*, Cerf, Paris (1994)

AUGUSTIN (SAINT), *Cité de Dieu*, Livre VII & VIII, Seuil (2004)

BACHELARD Gaston, *La Poétique de l'espace*, Paris (1957).

BAUMANN Helmut, *Le bouquet d'Athéna, les plantes dans la mythologie et l'art grecs*, München (1982).

BLOCH R. & BADER F., *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Paris (1980).

BONNEFOY Yves, « Terre seconde » in *Le Nuage rouge*, Paris (1977).

BORGEAUD Philippe, *Recherches sur le dieu Pan*, Thèse Genève (1979).

BOYANCE Pierre, *La Religion de Virgile*, Paris (1963).

CHATEAUBRIAND (de) François-René, *Génie du Christianisme*, Paris (1802)

CROISILLE Jean-Michel, *La peinture romaine* (2005)

DETIENNE Marcel, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, (1972).

DUMEZIL Georges, *La Religion romaine archaïque*, Paris (1974).

GRIMAL Pierre, *Les Jardins romains*, Paris (1943)

HEIDEGGER Martin, « L'Origine de l'œuvre d'art » (1935 1949) in *Chemins qui ne mènent nulle part*.

LALLEMENT D-J., *Le Chrétien et la vie érémitique*, Téqui, Paris (2002)

LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, deuxième édition refondue et complétée, Paris, Albin Michel, 1976

MAZZOLENI Donatella & PAPPALARDO Umberto, *Fresques des villas romaines* Editions Citadelles & Mazenod, Paris (2004)

MOTTE André, *Prairies et jardins de la Grèce antique De la religion à la philosophie*. Bruxelles (1973).

PAPAIOANNOU Kostas, *L'Art Grec*, Citadelle et Mazenod, Paris (1993)

SERRES Michel, *Le Contrat naturel*, Champ Flammarion, 1990

WEIL Simone, *Attente de Dieu*, Paris (1949)

## Yves-François LE LAY

Dr, Géographie, Université de Lyon II  
UMR 5600 « Environnement-Ville-Sociétés »

### Elisée Reclus, précurseur d'une géohistoire spirituelle de la nature

En 1855, Elisée Reclus – fils de pasteur – abandonne le christianisme et se tourne résolument vers la géographie. Dans une lettre à son frère Elie, il attribue non sans humour à un climat anti-mystique l'athéisme général en Louisiane : "(...) depuis que j'ai vu les vagues dorées des tropiques, depuis que j'ai vu les oiseaux-mouches voler au milieu des lataniers, j'ai fait un paquet de toutes les hardes du vieil homme et je les ai jetées dans le Mississipi". Or, à Bruxelles, Reclus élabore en 1894 un cours de "géographie comparée dans l'espace et dans le temps" dont il définit ainsi l'objet : "l'histoire de la Terre et celle de l'humanité dans leurs actions et réactions continuelles, depuis les origines jusqu'aux temps qui se préparent". Lors de sa leçon d'ouverture, il annonce que ce qu'il a à dire peut paraître "un peu spécial" et puise dans le vaste corpus des mythes, des contes, des légendes, des chants populaires, de la poésie ou encore des rites traditionnels. Cette communication vise à montrer que Reclus a réuni les premiers éléments d'une géohistoire spirituelle de la nature. L'analyse repose sur un matériel diversifié, non seulement sa *Géographie universelle* mais aussi sa correspondance et plusieurs articles, notamment ceux qu'il a donnés à la *Revue des Deux Mondes*. Trois axes seront développés pour préciser comment Reclus conçoit l'influence de la religion sur les sciences environnementales, quelles manifestations du sacré il repère dans la nature, et dans quelle mesure ces dernières ont connu une évolution.

Reclus ayant lu Ritter, son écriture présente des marques d'organicisme et de vitalisme. "La terre est vivante, ainsi que le témoignent ces changements continuels qui s'opèrent à sa surface et dans ses entrailles ; l'homme vit aussi, et c'est à la fois du choc et de l'union, des contrastes et des harmonies de ces deux êtres vivants que naît une harmonie suprême que nous appelons l'histoire". Toutefois, Reclus (1858) veille à annihiler l'influence des croyances sur l'étude raisonnée de la vie et de la terre : "la Bible est une collection de légendes". Hostile à la création génésiaque, il critique Elie de Beaumont "qui a écrit un volume pour prouver que l'ère des dunes et des deltas a commencé lors de la création d'Adam, il y a six mille ans". De même, il dénonce l'hypothèse de trois ou quatre races génitrices, dans laquelle il retrouve l'histoire de Sem, de Cham et de Japhet, c'est-à-dire "encore la vieille théorie biblique accommodée tant bien que mal aux exigences de la science moderne". Plutôt qu'une race venue du centre de l'Afrique, Reclus préfère l'idée des "peuplades autochtones".

Selon Reclus (1894), la "Terre, de l'une à l'autre extrémité, est (...) parsemée de formes précises constituant autant d'individualités distinctes, saillies et creux du sol, eaux dormantes et courantes, transformées par la vénération ou la peur en de véritables personnes, dieux, génies ou montres". Il dresse un inventaire des objets et des espaces remarquables du "grand temple de la Terre", qu'ils soient de nature

rocheuse (le Mont Mérou, le Mont Sinaï ou les Olympes) ou hydrique (le lac Averno, le Styx ou l'hydre de Lerne). Il explique comment des rochers, des montagnes et des cavernes, des lacs, des sources et des fleuves, ainsi que des arbres et des forêts, ont été distingués sous l'effet de trois sentiments. (a) L'orgueil collectif (qui accompagne la possession) et l'amour du sol (né de son travail) ont nourri la "fièvre de poésie grandiose" de certaines communautés. Aux yeux des géographes hindous, la péninsule gangétique est ainsi apparue comme une "fleur immense dont chaque province était pétale ou sépale, chaque montagne étamine ou pistil". (b) Le sens du mystère a donné leur importance aux sources des grands fleuves qui sont autant de paradis. Selon Reclus (1859a), le "Mississippi fut découvert par Hernando de Soto pendant l'expédition aventureuse qu'il avait entreprise pour faire la conquête du *royaume d'Eldorado* et de la *fontaine de Jouvence*". La vaine querelle concernant la véritable origine du Mississippi ne peut-elle pas être également lue dans ce sens ? "Fleuve de montagne par le Missouri, fleuve de plaine par la partie supérieure de son cours, il est essentiellement double" (1859a). La poésie et les mythes sont présentés comme "un commencement d'analyse entre les formes terrestre" (1894). (c) La terreur de l'inconnu permet à Reclus de raconter l'étonnement religieux suscité par le miracle de la crue et le prodige des inondations.

Observateur attentif des mutations socio-économiques de son siècle, Reclus a retracé l'évolution de la relation spirituelle des hommes à la nature. Il en dégage quelques étapes, évoquant systématiquement quelques figures emblématiques. Rappelant pour commencer le sentiment naïf et peureux de l'enfant, Reclus donne une liste des paradis célestes et terrestres, en Orient comme en Occident, et rappelle que le rôle des sorciers et des monstres entravaient la reconnaissance des splendeurs de la nature environnante. Puis, il souligne la fréquentation coutumière, utilitaire et sans élan du sol par le travailleur : "il est certain que la masse esclave ne pouvait guère comprendre la beauté de la terre sur laquelle s'écoulait sa misérable vie, et le sentiment qu'elle éprouvait à l'égard des paysages qui l'entouraient devait nécessairement se pervertir" (1866). Enfin, Reclus présente l'évaluation savante de la Terre, identifiant les plaisirs de l'effort et de la connaissance, s'inquiétant des départs massifs des ruraux et des miasmes de la vie citadine, et critiquant la spéculation sur les curiosités naturelles et l'enlaidissement de la Terre qui fait disparaître toute poésie du paysage. Pourtant, "l'art de l'homme, quoi que puissent en penser certains esprits moroses, a le pouvoir d'embellir jusqu'à la nature libre, en lui donnant le charme de la perspective et de la variété, et surtout en la mettant en harmonie avec les sentiments intimes de ceux qui l'habitent" (1864).

## **Hervé BREDIF**

Maître de conférences, Géographie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, LADYSS, U.M.R. 7533 du CNRS.

### **Rencontre des totalités : humanité et Terre-nature impliquées dans un projet spirituel supérieur.**

**À partir d'une lecture de Pierre Teilhard de Chardin et de Michel Serres.**

À première vue, l'hypothèse de « *l'existence d'un rapport spirituel à la nature suffisamment intense et spécifique pour induire des décisions de gestion territoriale s'inscrivant dans les paysages* » paraît difficile à défendre. Les uns après les autres, les espaces les plus reculés de la planète ne tombent-ils pas sous l'impérieuse nécessité de la pression démographique et du besoin croissant de ressources naturelles ? Partout, un même rapport utilitariste et marchand et une compétition exacerbée ne s'imposent-ils pas aux êtres humains et aux territoires ? Quelle place reste-t-il dans ces conditions pour la nature ? Pour une nature sacrée de surcroît, confinée dans quelques marges et îlots rebelles à l'occidentalisation du monde ? E.O. Wilson lui-même, dans son allocution prononcée à l'UNESCO en 2005 lors de la conférence « *Biodiversité : science et gouvernance* » ne confiait-il pas publiquement son désarroi devant la faible mobilisation des différentes confessions religieuses, osant un troublant « *après tout, c'est quand même la création que l'on détruit* ».

À condition de se situer sur un autre plan, global cette fois, la nature étant envisagée en tant que Terre-nature, l'hypothèse fondatrice du colloque s'avère autrement féconde. Par des voies différentes, deux penseurs ont plus particulièrement exploré la signification et la portée de l'émergence de ces deux totalités que constituent l'humanité d'une part, la Terre-nature d'autre part. Dans cette optique, la communication se propose de confronter les réflexions fondées en sciences du philosophe Michel Serres à la mystique élaborée du père Teilhard de Chardin.

Le propos se développera selon trois axes. Il s'agit tout d'abord de montrer la grande convergence de vue entre ces deux auteurs quant à l'irruption de la Terre-nature, considérée comme entité globale, dans la poursuite du processus d'évolution de l'espèce humaine. Dans un second temps, l'accent est mis sur les *conditions* nécessaires à une rencontre réussie entre ces deux entités globales que sont la Terre et l'Humanité en voie de constitution ; à ce sujet, la confrontation des analyses de Teilhard et de Serres se révèle très stimulante. Finalement, ces considérations donnent à penser que l'enjeu d'un rapport rénové des hommes à la Terre-nature ne se limite pas à sauver l'espèce humaine du désastre imminent ; Serres comme Teilhard de Chardin sont convaincus, en l'exprimant différemment et en s'engageant plus ou moins loin dans la formulation de ses conséquences finales, que de la symbiose réussie entre humanité et Terre-nature, un projet spirituel supérieur doit advenir. Nous essaierons d'en imaginer les implications paysagères, toujours à une échelle globale.

La communication s'appuie sur une lecture approfondie de l'œuvre de P. Teilhard de Chardin et de celle de Michel Serres. D'autres auteurs sont mobilisés pour situer certains débats et enjeux, en particulier Aldo Leopold, Hans Jonas, James Lovelock, Edgar Morin, ainsi que plus généralement la littérature traitant de la crise écologique et de ses origines.

## **Session 1 – Approches épistémologique et spirituelle du couple sacré-nature**

### **Table ronde : nature et religions, regards croisés**

Jean **BASTAIRE**, théologien, auteur de nombreux ouvrages sur les liens entre écologie et christianisme

Jean-Paul **BILLAUD**, Pr, sociologie, Université de Nanterre, directeur de l'UMR CNRS LADYSS (Laboratoire Dynamiques Sociales et Recomposition des Espaces)

Paul **CLAVAL**, Pr émérite, Géographie, Université de Paris IV, fondateur de la revue « Géographies et culture »

François **EUVE**, Pr, théologie, doyen des Facultés Jésuites de Paris

Philippe **JOUTARD**, Pr émérite, histoire, Université de Provence, EHESS

André **VAUCHEZ**, Pr Histoire, Université de Nanterre, vice-président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Modérateur : Vincent **MORINIAUX**, maître de conférences, géographie, université de Paris IV Panthéon Sorbonne

## Session 2 – Sens et figures de la sacralité de la nature. Atelier 1 – Arbres et forêts

Président de séance : Jean Paul **AMAT**, Pr, géographie, Directeur de l'ENeC, UMR 8185 CNRS

Secrétaire de séance : Mauro **AGNOLETTI**, Pr, Histoire, Université de Florence

### **Andrée CORVOL**

Pr, Histoire, Directeur de Recherche au CNRS, Institut d'Histoire Moderne et Contemporaine, Président du Groupe d'Histoire des Forêts Françaises

### **L'arbre à femmes**

Par son antériorité, l'arbre est notre aîné. Il fut plus qu'humain : maître de l'univers, il régnait sur les trois mondes. Il fut le cosmos en expansion : l'arbre divin grandissait à l'infini. Il écartait ainsi le ciel de la terre : le pylône supportait la voûte et résistait à tout. On lui accolait les adjectifs « protecteur », « nourricier », « combattant », qui renvoyaient à la virilité, à la paternité également. En allemand, les « fleurs » sont féminines ; les « arbres » (*baum*) sont masculins quand la terminaison l'est aussi, de même que les composés de *baum* (*mandelbaum*, amandier ; *orangenbaum*, oranger). En néerlandais, les arbres sont masculins aussi. En français, il en est de même, mises à part l'yeuse et quelques essences limites, comme l'aubépine incapable de domination. C'est le cas aussi de la viorne qui est un arbuste, de la vigne, la ronce, l'épine et de la clématite qui sont des lianes. Ainsi, dans les langues européennes, la plupart des arbres sont masculins.

Dans toute la France, on distinguait ainsi l'arbre (masculin) de son peuplement (féminin), a fortiori de sa plantation. Les filles-fleurs dépendaient de l'arbre. Les liens étaient invisibles, mais inaltérables : elles passaient l'été sous les arbres ; l'hiver, dans les troncs. Leur sang était la sève ; leurs pleurs, les eaux. Leurs mythes renvoyaient à toutes les fleurs forestières qui, à l'instar de l'anémone et de la violette des bois, cessent de vivre lorsque la sylvie disparaît. Ces mythes celtes différaient des mythes slaves, scandinaves et germaniques, mais reprenaient les croyances néolithiques de la Mère associée à son parèdre, l'Arbre, pour engendrer l'ensemble des êtres vivants. Ces mythes furent transmis par les contes arthuriens, lesquels constituèrent la trame des romans de la Bibliothèque Bleue. En effet, au XVI<sup>e</sup> siècle, leur édition accompagna l'offensive ecclésiastique contre toutes les femmes de l'arbre, en particulier contre les marraines-fées, célébrées par le banquet organisé sous leurs arbres, et contre les sorcières, consultées à la lisière des bois.

Quelles essences sont attachées à toutes ces créatures féminines ? Quelle situation occupe les arbres élus ? Quels traits présentent-ils ? Soulager les maux féminins (stérilité, enfantement) contribue-t-il à leur préservation, voire à leur sacralisation ? Quelle est la position de l'Église face au problème ? Oscille-t-elle entre l'interdiction, qui implique l'abattage de l'arbre, ou la récupération, qui en fait l'Arbre de Marie ? Voilà les pistes que je compte explorer. Cela renvoie à une question essentielle : la présence d'un arbre sacré suffit-elle à sacraliser un espace ? un paysage ? Ce sont ces trois mots qui guideront ma réflexion.

**Vincent MORINIAUX,**

Maître de conférences, Géographie,  
Université Paris-Sorbonne (Paris IV),  
ENeC, UMR 8185 CNRS

## **Les résineux, arbres chrétiens**

A partir d'une analyse d'œuvres de la peinture européenne, de traditions populaires et de certains lieux emblématiques, il sera montré comment, dans le cadre d'un contexte général d'association de l'arbre au divin, les résineux véhiculent l'image chrétienne de la résurrection. On cherchera à établir dans quelle mesure cette symbolique a pu jouer dans l'engouement pour les résineux bientôt qualifié d'« enrésinement » au XIXe siècle.

## Andrea MARTIGNONI

Dr, Histoire, Université de Paris IV,  
EA 2556 « jeux et enjeux des pouvoirs »

### **Arbres saints et arbres maudits. Sacralité et déviance du monde végétal entre Moyen Age et époque moderne**

À partir de quelques exemples de cultes et de pratiques folkloriques concernant des arbres entre la fin du Moyen Age et les débuts de l'époque moderne, nous voudrions proposer une réflexion sur la symbolique, les enjeux et les usages rituels du monde végétal.

Le culte de l'arbre a des origines très anciennes renvoyant à l'univers de la fécondité et de la renaissance cyclique de la nature. Le Moyen Age connut des arbres bienfaisants comme l'olivier ou le palmier, arbres associés directement à l'histoire christique, mais aussi des arbres malfaisants, comme l'if, dit l'arbre de la mort. Dans la culture et la tradition chrétienne, l'arbre est au centre de rituels végétaux visant à célébrer le renouvellement de la vie à la fin de la période hivernale. C'est la fête de Pâques qui est le temps par excellence de ces festivités, une fête tout entière placée sous le signe de l'arbre, arbre de vie ou feuillage de printemps. L'arbre nouvellement fleuri annonce en effet la renaissance printanière comme l'arbre de la croix annonce la rédemption de l'humanité pécheresse lavée par le sang du Christ. Ces rituels qui établissaient une synthèse entre le paganisme et le christianisme, l'arbre de vie et la croix comme symbole de résurrection, ne jouissent plus de la même faveur après la Contre-Réforme qui les condamna durement.

Parallèlement à ces fonctions liturgiques sur lesquelles il conviendra d'insister, l'arbre est aussi le protagoniste d'un certain nombre de pratiques et de rituels singuliers qui sont condamnés par les autorités civiles et religieuses. A la fin du Moyen Age, au Frioul, région située au nord-est de Venise, plusieurs arbres déferlent la chronique. Les statuts municipaux de Cividale condamnent un rituel de fertilité et de puissance sexuelle qui se déroulait en dessous d'un arbre, un sureau, appelé *sanctum sambucum*. On interdit à quiconque d'amener auprès de cet arbre des jeunes filles pas encore mariées, des épouses et des prostituées, sous peine d'une amende pécuniaire. D'autres vénération d'arbres sont attestées en liaison avec des sources d'eau auxquelles on prête des pouvoirs de fertilité. Enfin, un arbre est aussi le protagoniste d'un rituel de dérision à l'encontre d'un citoyen de Cividale, victime d'un véritable *charivari*.

Entre orthodoxie et hétérodoxie, ce sont autant d'exemples qui témoignent de la richesse des fonctions, de la symbolique et des usages de l'arbre. Ils nourriront notre exposé. En insistant à la fois sur la sacralité des arbres, mais aussi sur les déviances dont ils peuvent être les sujets, nous espérons ainsi apporter une contribution précieuse à la problématique du colloque.

## Sophie DUHEM

Maître de conférences , Histoire de l'art Moderne, Université de Toulouse II.  
FRAMESPA, UMR 5136 CNRS

### **« La forest des Hermites et hermitesses d'Égypte et de la Palestine représentée en figures de cuivre de l'invention d'Abraham Blommaert » (1619). Empreintes du sacré dans le paysage, d'après les gravures de quelques artistes du XVIIe siècle.**

Cette communication propose un regard, celui de l'histoire de l'art, sur la nature et sur la façon dont les artistes graveurs de la période moderne ont conceptualisé puis représenté l'empreinte du sacré sur les paysages naturels.

Il est difficile d'imaginer les rapports qu'entretenaient les hommes avec leur environnement végétal et la substance de leur relation spirituelle avec la nature. La circulation massive des estampes en Europe au XVIIe siècle a pourtant façonné un regard, largement relayé par la peinture et les arts décoratifs, qui relève davantage d'une vision idéelle de cette relation que d'une restitution exacte du paysage sacré et d'une « pratique de la nature ». La gravure offre ainsi d'innombrables exemples de cette « définition visuelle » du lieu sacralisé.

La mise en évidence des attributs chrétiens de la forêt apparaît avec évidence dans un ouvrage imprimé à Anvers en 1619 consacré à la « *forest des hermites et hermitesses d'Égypte et de la Palestine...* » qui est construit comme un recueil associant des vies d'ermites tirées de l'écriture des Pères et des gravures réalisées par Boece Bolswert (1580-1633) à partir des dessins d'Abraham Bloemaert (1564-1651), peintre et graveur hollandais.

Ainsi, la figure religieuse de l'ermite s'inscrit méthodiquement dans le paysage, méditant sur fond de cabane primitive, agenouillée devant une grotte ou priant au cœur d'une forêt éclaircie par la présence de croix. Fruits et légumes accompagnent ces saints entrés dans un état de sauvagerie extrême, pourtant nécessaire à une résurrection dans la pureté de Dieu.

Ces images savantes sont le fruit d'une longue élaboration iconographique, où la nature domptée par la force de la prière et des gestes, est théâtralisée. Ce sont ces stéréotypes qui ont forgé la représentation sacrée du paysage et familiarisé le chrétien avec « une » image de la nature qui s'est transmise jusqu'à aujourd'hui.

**Henri YAMBENE BOMONO,**

Maître de conférences, Géographe, CNE/MINRESI (Cameroun)

**Jean Félix YEKOKA,**

Maître de conférences, Histoire, Université Marien Ngouabi (Congo), IGRAC

## **Dynamiques agro-foncières et rapports aux forêts sacrées en pays Yambassa du Cameroun et Suundi de Boko-Songho du Congo- Brazzaville**

Yambassa de la partie centrale du Cameroun et Suundi de la région méridionale du Congo-Brazzaville (Pays d'Afrique Centrale) habitent des territoires essentiellement couverts d'une savane herbeuse avec des intrusions forestières dont certaines « construites » par les hommes. Comme le climax est forestier, l'installation des populations dans l'un et l'autre cas dans un coin de savane, accompagnée de plantation d'arbres, provoque grâce à la protection du cordon végétal, la création de bosquets, à l'abri des feux d'herbe. Ces bosquets, berceaux des lignages et témoins des origines et des droits fonciers des groupes, sont les garants concrets, par leur emplacement et par leur « hiérarchie » des institutions familiale et politique. Sur les photos aériennes, les pays Yambassa d'un côté et Suundi de l'autre apparaissent comme des « océans » d'*Imperata cylindrica*, « grassement entretenus », d'où surgissent de très nombreux îlots forestiers de toutes dimensions. On pourrait croire, à première vue, qu'il n'y a pas beaucoup de rapports entre ces bosquets de formes très variées et répartis sans ordre apparent et tant entre les champs et les hameaux. Les relations entre les bosquets sont pourtant très étroites et chez les yambassa comme chez les suundi, l'arbre ou mieux la forêt joue dans l'univers des individus un important rôle de repère historique, social et a une dimension religieuse. Aux temps anciens (période précédant la colonisation européenne), elle servait de « bosquets refuges » à des groupes familiaux et était parfois ceint d'une clôture d'arbre qui ne « s'ouvrait » que par quelques portes gardées. Les forêts constituaient des limites que l'étranger ne pouvait franchir et assuraient ainsi une double fonction de protection et de délimitation d'espaces claniques. Bien plus, elles pouvaient matérialiser la sépulture d'un homme puissant ou marquer le lieu d'un événement important telle la signature d'une alliance entre clans. La rareté de la forêt, sa création à la faveur d'un travail, fastidieux, patient et participatif de tous les membres du lignage renforçaient son caractère inaliénable et sacré.

Depuis 15 ans, face à des enjeux économiques variés les savanes des pays Yambassa et Suundi, vides d'hommes, permettent actuellement la mise en place d'un vaste mouvement de colonisation foncière qui entraîne la naissance d'« agroforêts ». Les incitations économiques actuelles favorisent la création des palmeraies et des vergers d'agrumes de taille considérable. « Le mode de construction des forêts » on pourrait dire, s'est accéléré de façon drastique avec un nouveau type d'agriculture : la plantation en savane. Les portions de savane passent d'espaces couverts d'herbes à espaces arborés. On aurait pu penser qu'à ce rythme de colonisation de la savane, les forêts (en particulier les anciens bosquets ancestraux) allaient perdre de leur symbolique. Pour s'adapter aux nouvelles pratiques foncières, on assiste plutôt à une réinterprétation originale par les deux peuples de leurs rapports aux faciès forestiers qui les entourent.

## Elsa VIEILLARD-BARON

Doctorante de géographie à l'Université Paris Diderot  
UMR Géographie-cité - Equipe Ehgo  
UMR 5600 - Laboratoire Biogéophile

### **Que la jungle soit ! La forêt tropicale dense comme re-Création humaine du paradis originel perdu**

Depuis qu'Adam et Eve se sont nourris à l'arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, l'humanité est devenue pécheresse et la nature capricieuse. La terre ne fournit plus spontanément une nourriture abondante : l'homme doit désormais la cultiver avec ardeur pour qu'elle produise (Gn, 2-3). Pourtant, la forêt tropicale dense, souvent qualifiée de jungle, fait toujours l'objet d'une vigueur végétale surprenante. Là, les végétaux croissent à des vitesses très rapides et dans des dimensions inégalées<sup>1</sup>. Est-ce à dire que la jungle ne serait autre que l'incarnation actuelle de l'Eden perdu ? La forêt « vierge » est-elle assimilable au Paradis d'avant la Faute ? Si de telles interrogations sont en partie présomptueuses, force est toutefois de constater l'omniprésence d'une approche chrétienne, qui confère à la jungle une dimension sacrée et virginale. Les jungles du Douanier Rousseau célèbrent une Eve dénudée et innocente, qui n'a pas encore cédé à l'invitation du serpent. Les jungles littéraires et cinématographiques sont l'occasion de mettre en scène des premiers hommes, vierges de toutes les perversions de la société humaine, tels Mowgli<sup>2</sup> dans le cas de l'Inde, ou Tarzan<sup>3</sup> dans le cas de l'Afrique.

Etudier la forêt tropicale sous sa dénomination de jungle nous place d'emblée dans un cadre d'analyse particulier : celui des représentations chrétiennes et européennes du rapport à la nature sauvage. En effet, loin de désigner un milieu naturel tropical, la jungle renvoie plutôt à l'imaginaire paysager que les Européens se font de ce milieu<sup>4</sup>. En matière biogéographique, la jungle n'a que peu de pertinence : ce terme sanskrit, repris par les colons britanniques (1777), renvoie à un milieu naturel flou, qui désignait le désert et la steppe indienne avant d'évoquer la forêt dense de l'ensemble des Tropiques<sup>5</sup>. En revanche, en matière de représentations culturelles, il s'agit d'un terme très riche qui permet d'appréhender la manière dont les Anglais puis l'ensemble des colons européens imaginaient les forêts tropicales. Ainsi, étudier la forêt tropicale dense dans le cadre de sa dénomination de jungle, c'est-à-dire comme un paysage imaginaire créé par les Européens, limite le champ d'étude à une approche chrétienne et européenne tandis qu'elle laisse de côté la vision indienne ou plus largement autochtone de la forêt.

Dans cette communication, on analysera l'imaginaire de la jungle sous l'angle des temporalités. Temporalité profane, tout d'abord, puisqu'on cherche à démonter les processus historiques par lesquels la jungle est devenu un milieu sacré. Comment l'imaginaire paysager construit par les Européens a-t-il conduit à sacrifier les forêts tropicales ? Temporalité sacrée, ensuite, qui associe fréquemment la jungle vierge, c'est-à-dire la forêt primaire, à l'innocence des origines du Monde. En effet, à la préservation du lieu est souvent associée l'idée d'une préservation

---

<sup>1</sup> HALLE Francis (1999), *Eloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, éd. du Seuil, Paris, 348p.

<sup>2</sup> KIPLING Rudyard (2003) [1896], *Le livre de la jungle*, Ed. Mercure de France, Paris, 214p.

<sup>3</sup> BURROUGHS Edgar Rice (2006) [1912] – *Tarzan, seigneur de la jungle*, 10-18, Paris.

<sup>4</sup> VIEILLARD-BARON Elsa (2008), « Sur la piste de la *jangala* indienne : une immersion dans la jungle des catégories », *Le mensuel des Universités*, Avril 2008, [http://www.lemensuel.net/imprimer.php?id\\_article=1185](http://www.lemensuel.net/imprimer.php?id_article=1185).

<sup>5</sup> ZIMMERMANN Francis (1982) – *La jungle et le fumet des viandes*, Ed. du Seuil, Paris, 254p.

temporelle : la jungle serait un milieu inviolé, témoin possible des origines du monde et reliquat de l'innocence perdue. Ecartée des vicissitudes du monde des hommes et de la temporalité du profane, elle évoluerait au rythme de la nature et au gré de la temporalité du sacré. Préserver la jungle serait-il alors un moyen de perpétuer l'alliance divine ?

### **I. De l'enfer vert au poumon vert : Histoire de la sacralisation de la jungle**

Si les discours relatifs à la protection des forêts tropicales, et notamment de l'Amazonie, fréquemment qualifiée de poumon vert, sont désormais légion, ce rapport protectionniste à la nature n'a pourtant pas toujours été dominant. Avant d'être considérée comme un milieu sacré à sauvegarder, la forêt tropicale dense était appréhendée comme un espace dangereux et hostile à conquérir<sup>6</sup>. La nature ordonnée de la vieille Europe semblait préférable à la forêt débridée des Tropiques. Ce rapport à la nature était sous-tendu par des croyances religieuses particulières : la nature sauvage des Tropiques symbolisait les forces du mal, d'une licence païenne qu'il fallait dominer<sup>7</sup>). Les films d'aventure situés dans la jungle, et plus particulièrement les films de Tarzan, sont édifiants à cet égard : la jungle y est présentée comme un milieu de jungle extrêmement dangereux.

L'ouvrage de Henry David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*<sup>8</sup>, constitue un tournant dans le rapport des Occidentaux à la nature sauvage : de détestable, la nature devient admirable. Il ne s'agit plus de la conquérir mais, au contraire, de la protéger. Lieu jadis considéré comme païen ou comme un enfer végétal, elle devient un lieu sacré, le lieu d'une nature intacte que l'homme n'a pas encore souillée et qu'il se fait désormais un devoir moral de sauvegarder. La forêt tropicale s'apparente alors au « poumon vert » de la terre, c'est-à-dire non seulement à un organe vital pour notre planète, mais encore à l'organe de la respiration, ce qui n'est pas sans rappeler l'importance du souffle divin pour le christianisme. Désormais, la jungle semble revêtir tous les attributs du sacré, c'est-à-dire du non profane, si l'on s'en tient à la définition proposée par Roger Caillois<sup>9</sup>. Selon lui, « ces deux mondes, celui du sacré et celui du profane, ne se définissent rigoureusement que l'un par l'autre. Ils s'excluent et ils se supposent. » Cette opposition des mondes sacré et profane est reprise dans le cadre du scoutisme chrétien, ou plus exactement du louvetisme. En effet, les ouvrages fondateurs du mouvement louveteau, inspirés du Livre de la Jungle de Kipling, instituent la « jungle » comme cadre de vie et de jeu des petits louveteaux. Or, la jungle y est définie par opposition aux faubourgs anglais du début du 20<sup>e</sup> siècle, comme un cadre naturel préservé et propice à un rapport direct avec Dieu<sup>10</sup>. Plus largement, la jungle semble incarner la nature originelle et innocente, par opposition aux espaces humanisés et dévalorisés. Et, ce monde sacré semble revêtir une fonction particulière. « C'est du sacré [...] que le croyant attend tout secours et toute réussite. Le respect qu'il lui témoigne est à la fois de terreur et de confiance. (Caillois p.26) ». Effectivement, cette ambivalence du sacré est très présente dans le cas de la jungle. La loi de la jungle, initialement présentée sous les traits d'une loi naturelle dans *Le Livre de la Jungle*, est à la fois synonyme d'une mort possible puisque les animaux carnivores doivent tuer pour survivre, mais aussi

---

<sup>6</sup> LARRERE Catherine et Raphaël (1997), *Du bon usage de la nature – Pour une philosophie de l'environnement*, Ed. Alto Aubier, Paris, 355p.

<sup>7</sup> THOMAS Keith (1985), *Dans le jardin de la nature*, Gallimard, Paris.

<sup>8</sup> THOREAU Henry David (1993) [1854], *Walden ou la vie dans les bois*, Gallimard, Paris.

<sup>9</sup> CAILLOIS Roger (1993), *L'homme et le sacré*, Folio Essais, Paris, 250p.

<sup>10</sup> BARCLAY Vera (1941 – rééd.) *Le louvetisme et la formation du caractère*, Presse de l'Île-de-France et de la Cordée, 99p. -

d'une absence de tuerie puisque les animaux de la jungle, à la différence des hommes, tuent uniquement pour leur besoin et non pour leur plaisir<sup>11</sup>.

## **II. Le dernier vestige d'un monde sacré : Au recommencement sera la jungle...**

Lieu sacré du fait de son caractère vierge, la jungle semble revêtir la fonction de lieu symbolique rappelant les origines du monde, tantôt sous les traits du paradis terrestre, c'est-à-dire du commencement du monde, tantôt sous les traits de l'arche de Noé, c'est-à-dire du re-commencement du monde. Mowgli, puis Tarzan ou George de la Jungle jouent le rôle de premiers hommes, de nouveaux Adam résidant dans un cadre verdoyant qui n'est pas sans rappeler la vigueur végétale du jardin d'Eden. De même, l'Eve mise en scène par le Douanier Rousseau s'ébat dans un décor de jungle, peuplé de multiples animaux merveilleux et semble-t-il inoffensifs. La jungle est alors figurée sous les traits d'une forêt où règne l'innocence des premiers temps, maintenue à l'écart des corruptions humaines. Mais la jungle est aussi le lieu d'un recommencement possible qui, dans l'Ancien Testament, s'effectue lors de l'Alliance que Dieu fait avec Noé. Constatant la corruption des hommes et la déchéance de la Création, Dieu ne laisse subsister que la famille de Noé et un couple de chaque espèce animale, réfugiés sur une arche, tandis que le déluge anéantit le Monde (Gn 6-7-8). Or, la jungle, dans les discours écologiques partisans, tels ceux du WWF, pourrait s'identifier à l'Arche de Noé : sa préservation y est figurée comme garante de la biodiversité animale et végétale. De même que Dieu a épargné Noé et son Arche lors du Déluge pour sauver la Création, il conviendrait que les hommes protègent la jungle pour maintenir la diversité écologique. Dès lors que la jungle est symboliquement imaginée comme un lieu originel et préservé, comme une forêt vierge, elle devient le lieu d'un re-commencement possible, comme on peut le voir sur le document joint. En effet, de même que la découverte du « Nouveau » Monde avait pu donner aux Européens l'illusion qu'un nouveau commencement était possible<sup>12</sup>, la préservation de la forêt vierge semble désormais constituer un moyen de conserver l'innocence des derniers espaces inviolés de la planète. En d'autres termes, la jungle serait désormais le dernier espace terrestre dans lequel l'Alliance de Dieu avec les hommes n'aurait pas été brisée, puisqu'elle aurait conservé jusqu'à nos jours sa pureté originelle.

Toutefois, il peut sembler curieux que l'Alliance passée par Dieu avec les hommes s'incarne justement dans un espace... sans hommes. Est-ce à dire que l'humanité ne serait que corruption, à l'exception du moins des enfants qui, comme Mowgli ou Tarzan auraient été écartés de la société dès leur plus jeune âge ? Cela signifie-t-il que la jungle ne serait que l'image inversée des espaces humanisés et décadents ? Sans doute pas, puisque certaines jungles, urbaines ou guerrières, mises en scène par Bertolt Brecht<sup>13</sup>, Upton Sinclair<sup>14</sup> ou encore Francis Ford Copola<sup>15</sup> sont peuplées par des hommes. Il s'agit alors de jungles connotées très négativement, que certains pourraient tristement analyser comme la résultante désenchantée d'un monde sans Dieu et sans espaces sacrés, tandis que d'autres les considéreraient en souriant : qui, mis à part des Occidentaux bien peu avertis, pourrait croire que les jungles tropicales sont encore inviolées ?

---

<sup>11</sup> PELT Jean-Marie (2006), *La loi de la jungle, L'agressivité chez les plantes, les animaux, les humains*, Fayard, Paris, 218p.

<sup>12</sup> MASON Peter (1998), *Infelicitities, Representations of the exotic*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore et Londres, 255p.

<sup>13</sup> BRECHT Bertolt (1987) [1919], *Dans la jungle des villes*, Ed. L'Arche, Paris, 66p.

<sup>14</sup> SINCLAIR Upton (2003) [1907] – *La Jungle*, Ed. Mémoire du Livre, Paris, 547p.

<sup>15</sup> COPOLA Francis Ford (1978), *Apocalypse Now*.

## **Session 2 – Sens et figures de la sacralité de la nature. Atelier 2 – La montagne, demeure des dieux, refuge des croyants**

Président de séance : Philippe **JOUTARD**, Pr. Emérite, Histoire, Université de Provence, EHESS

Secrétaire de séance : Gilles **FUMEY**, maître de conférences, géographie, Université de Paris I

### **Anna CAIOZZO**

Maître de conférences, Histoire, Université de Paris VII (Paris Diderot)  
Laboratoire identités-Cultures-Territoires & UMR 8084 Islam médiéval

### **Ombres et lumières, la montagne et le sacré dans les copies enluminées du Shâh Nâmeh de Firdawsî (14<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> siècles).**

Comme l'explicitait régulièrement le regretté Mohammed Mokri<sup>16</sup>, et plus récemment M. Amir-Moezzi<sup>17</sup>, l'eschatologie shi'ite dérive souvent de certains épisodes clefs du *Livre des rois*, épopée des rois de Perse qui retrace outre la geste mythique des Kayânides, celles des rois parthes et sassanides de l'Iran ancien. Si, d'après Franz Grenet, l'entrée du paradis est à Samarkand<sup>18</sup>, le *Shâh Nâmeh* propose comme voie unique d'accès la montagne sacrée de l'Iran, l'Alburz qui n'en est pas moins la geôle d'un des suppôts de l'antéchrist, le roi dragon Dahhâk. Les frontières de l'Iran, des montagnes du Mazandéran à celles du Fars servent en effet de cadre à l'une des plus vieilles épopées du monde qui retrace à travers les mythes l'histoire de son peuplement<sup>19</sup>. Les rois mythiques de l'Iran alors dotés de la Gloire royale, en firent leur séjour de prédilection par proximité des divinités dont ils tiraient légitimité et pouvoir<sup>20</sup> ; ils y bâtirent des villes mystérieuses, certaines célestes à sept enceintes, et ce en dépit de la sédentarisation dans les plaines annoncée par l'invention de l'artisanat par Jamshîd<sup>21</sup>. La montagne est ainsi associée au destin de

---

<sup>16</sup> M. Mokri, « Lieux sacrés en Iran ancien et dans le monde musulman », dans *Alliance Mondiale des Religions*, Paris, 1993, p. 137- 150 et *Les frontières du nord de l'Iran: Caucase, Asie centrale : mythologie, histoire et mémoires*, Paris, P. Geuthner, 2004.

<sup>17</sup> M. Amir-Moezzi (éd.), *Lieux d'Islam : cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Autrement, 1996.

<sup>18</sup> F. Grenet, « L'entrée du paradis est à Samarkand. Les données mythiques de la chronique persane locale », *Studia Asiatica* (Bucarest), 6, 2005 [2006], p. 21-43.

<sup>19</sup> A. Christensen, *Le Premier chapitre de Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes*, Copenhague, E. Munksgaard, 1943.

<sup>20</sup> A. Panaino, « Astral Characters of Kingship in the Sassanian and Byzantine Worlds », dans *Convegno internazionale La Persia e Bisanzio : Roma, 14-18 ottobre 2002*, Accademia nazionale dei Lincei, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, 2004, p. 455-494.

<sup>21</sup> A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Stockholm, P.A. Norstedt & Söner etLeyde, E. J. Brill, 1917, rééd. 1934.

la royauté. Mais une fois déchu de leurs privilèges, les rois iraniens abandonnèrent la montagne aux génies et aux hérésiarques (de Babak à Alamût), la montagne devint l'espace d'initiation et d'épreuves des héros, qui de Rustam à Isfandiyâr en passant par Farîdûn, débusquent les créatures du mal de leurs cavernes (le peuple dîv) ou de leurs châteaux d'airain. Plus encore, animée, vivante par ses formes zoomorphes la montagne devient un protagoniste à part entière, constituant deux des sept épreuves de Rustam, le roi dîv Arzheng, sorcier comme tous les dîvs, n'hésitant pas à en revêtir la forme<sup>22</sup>. La montagne constitue néanmoins une barrière contre les peuples envahisseurs (Alains et autres Turcs) que combattit le célèbre mais néanmoins historique Khusraw Anushirvân dans les montagnes du Caucase, et ceux nommés Gog et Magog, périls ultimes de l'humanité rejetés au nord, au-delà de la civilisation, par Alexandre le Grand<sup>23</sup>. La montagne demeure enfin l'espace hiérogamique par excellence, tel le mont Qâf, axe du monde et accès au paradis, interdit aux orgueilleux par l'ange Isrâfîl identifié à l'Alburz par les Iraniens. Abri pour les âmes pures et les ermites, elle servit de refuge à Zâl l'enfant albinos emporté par le sîmurgh, à Bîzhan, ou encore à Kay Khusraw enlevé par l'ange Shrosh, puis la gravissant seul afin de contempler le divin<sup>24</sup>. Et de tous temps, la montagne iranienne protégea les justes de leurs ennemis telle Shahrânû, la mythique mère des imâms<sup>25</sup>....

Dotée d'une dimension mystique et indéniablement eschatologique la montagne symbolise ici la place centrale de la nature dans une histoire d'une grande richesse aux côtés d'autres éléments clefs de l'imaginaire religieux, tels les lacs, les sources et les mers intérieures.

---

<sup>22</sup> B. O'Kane, « Rock faces and rock figures in Persian painting », *Islamic Art*, 4, 1990-1991, p. 219-246.

<sup>23</sup> C. Kappler, « Alexandre le Grand et les frontières », dans *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, éd. A. Rousselle, Perpignan, 1995, p. 370-386 et F. de Polignac, « Alexandre entre ciel et terre, initiation et investiture », *Studia islamica*, 84/2, 1996, p. 135-144.

<sup>24</sup> H. Corbin, *En islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, II, Paris, Gallimard, 1972, p. 175-176.

<sup>25</sup> M. Amir-Moezzi, « Shahrânû, Dame du pays d'Iran et mères des imâms » dans *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 49-86.

## Guillaume DURAND

Docteur en langue, littérature et civilisation roumaines  
Université de Provence

### **La tradition hésychaste dans les principautés roumaines de Valachie et de Moldavie. Des Saintes Montagnes de l'Orthodoxie byzantine à la sacralité des montagnes des Carpates**

Les montagnes des Carpates, par leur position géographique extrême, ont de tout temps été perçues comme un espace spécifique où le sacré semble s'être matérialisé. Tandis qu'elles représentent pour les Occidentaux les derniers reliefs de l'Europe « civilisée », devenant de la sorte des lieux propices aux superstitions (nous renvoyons à ce sujet aux écrivains romantiques et gothiques du XIXe siècle, Bram Stoker bien sûr, Jules Verne et son *Château des Carpathes*, Alexandre Dumas père avec son *Histoire de la Dame pâle*), les Carpates constituent les premiers contreforts, abrupts et boisés, pour les populations venues des steppes ukrainiennes et russes. De cette vision, quasi-apocalyptique, la langue roumaine a retenu des toponymes comme Teleorman, du petchenègue signifiant « forêt folle », ou le slave Vrancea, signifiant « le pays noir ».

C'est dans ces contrées de montagnes que les principautés roumaines de Valachie et de Moldavie se constituèrent en entités politiques à partir du XIVe siècle. Leur situation géographique entraîna ces régions à la confluence d'aires culturelles diverses : occidentale avec les royaumes de Hongrie et de Pologne, slave avec les principautés balkaniques et byzantine par la présence de l'Empire sur les régions du Bas-Danube, notamment en Dobroudja. Après plusieurs décennies d'hésitation, les voïvodes roumains optèrent finalement pour une orientation slavo-byzantine, à l'époque même où Constantinople connaissait une pleine révolution spirituelle avec le développement et le triomphe du mouvement hésychaste sous l'impulsion de Saint Grégoire le Sinaïte (1255-1346) et Grégoire Palamas, évêque de Thessalonique<sup>26</sup>.

Ces jeunes Etats roumains furent dès lors imprégnés dans leur propre spiritualité par la multiplication des contacts avec la grande Eglise-mère de Constantinople et avec le Mont Athos<sup>27</sup>, devenu le centre du monachisme pan-orthodoxe. C'est en lieu que Saint Athanase avait entrepris en 963 la construction d'une Laure (aujourd'hui monastère de Lavra) à la suite d'une légende mariale. Celle-ci rapporte que la Vierge et saint Jean l'Evangeliste, en route pour visiter Lazare à Chypre, avaient eut à subir une violente tempête les obligeant à trouver refuge dans un petit port, aujourd'hui le Saint Monastère d'Ivira. Admirant les lieux, la Vierge Marie demanda au Seigneur de lui donner cette montagne en présent. Ce à quoi il répondit : « Prends ce lieu comme ton jardin, ton paradis, comme le lieu de la Salvation, un paradis pour ceux qui cherchent la Salvation ». En ce sens, le Mont Athos est devenu « une montagne dans la mer, un de ces lieux où la nature s'offre en sanctuaire, avec toute la richesse d'un symbolisme primordial : centre, axe, germe paradisiaque dans les eaux »<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de saint Grégoire Palamas*, Paris, 1959.

<sup>27</sup> P. S. NĂSTUREL, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Rome, 1986.

<sup>28</sup> OI. CLEMENT, *L'essor du christianisme oriental*, PUF, 1964, p. 38.

Des témoignages attestent que les relations des Roumains avec la Sainte Montagne furent bien antérieures à la constitution des principautés de Valachie et de Moldavie. Dès l'époque de Saint Athanase, il est fait mention en ces lieux de moines roumains tandis que des bergers valaques (c'est-à-dire roumains) faisant paître leurs moutons à même les montagnes et les collines de la presqu'île du mont Athos, étaient considérés comme les ravitailleurs des moines.

Le terrain était alors tout prêt pour accueillir dans les régions nord-danubiennes ce mouvement hésychaste, du grec *hèsychia* signifiant paix, repos et dont la base se trouve dans le recueillement et la prière du Nom du Christ. La conception hésychaste se réfère à une « contemplation de la nature », une nature secrètement baignée par la lumière de la Transfiguration qui grâce à l'expérience monastique de l'Orient, renvoie à une dimension cosmique, qui annonce le « retour au Paradis ». La Sainte Montagne devint le lieu privilégié de ces contacts : le premier métropolite de Valachie, Hyacinthe de Vicina, confirmé par l'empereur byzantin Jean V Paléologue était de formation hésychaste, l'un de ses successeurs fut Chariton, higoumène du monastère de Kutlumus au Mont Athos, l'organisateur du monachisme valaque ne fut autre que le moine hésychaste du monastère de Chilandar, Nicodème de Tismana.

La chute de l'Empire byzantin en 1453 ne provoqua pas des pouvoirs religieux, le Mont Athos et Patriarcat de Constantinople, qui conservèrent leur influence spirituelle. Celle-ci était désormais dirigée vers les seules principautés orthodoxes restées libres de la domination directe ottomane, à savoir la Valachie et la Moldavie et dont les faveurs octroyées par les princes roumains en feront de véritables « Laure de la Valachie et la Moldavie ».

Néanmoins, ce haut Lieu Saint étant dorénavant inclus à l'intérieur de l'empire des Infidèles, les voïvodes roumains vont alors opérer un transfert de la religion orthodoxe byzantine et du mouvement hésychaste athonite vers leurs principautés inaugurant l'ère des basileis roumains, résumée par le syntagme de « Byzance après Byzance »<sup>29</sup>. De la sorte la sacralité du Mont Athos va être littéralement recrée dans l'espace carpatique faisant des montagnes roumaines un véritable « Second Athos », à l'instar de ce que fut Constantinople pour Rome.

Témoins d'une présence religieuse forte, nous élaborerons une approche, exclusive, d'une géohistoire monastique des Carpates roumaines et ce, sous l'angle de la perception des montagnes comme guide à la démarche spirituelle. Ainsi que nous venons de l'esquisser, l'histoire des Principautés Roumaines nous offre un large éventail d'exemples de la retranscription matérielle de la sacralité athonite vis-à-vis de la nature. Celui-ci peut revêtir deux aspects. D'une part, nous avons en notre possession l'hagiographie des moines ermites qui ajoutée aux chroniqueurs et aux voyageurs nous autorisent à esquisser une étape spirituelle spécifique et essentielle de l'Orthodoxie byzantine au regard de la nature.

Parmi les premiers, nous trouvons le moine Nicodème de Tismana<sup>30</sup>. Serbe d'origine, il décida de s'installer au nord du Danube, dans les montagnes d'Olténie, où il fonda plusieurs monastères dont celui de Tismana. En ce lieu, Nicodème vécut comme un ermite, priant pendant des jours entiers dans une grotte près du monastère et faisant des miracles innombrables. Il y décède le 26 décembre 1406.

---

<sup>29</sup> N. IORGA, *Byzance après Byzance*, Paris, 1935.

<sup>30</sup> E. LĂZĂRESCU, « Nicodème de Tismana et son rôle dans l'ancienne culture roumaine », *Romanoslavica*, 11, 1965.

Nicodème peut être considéré comme celui qui organisa le monachisme en Valachie, un monachisme pétri d'hésychasme, qui semble aller de pair avec l'attractivité de ces montagnes devenues sacrées.

La vie de Daniil Sihastrul (Daniel l'ermite) est un autre exemple de cet érémitisme médiéval au cœur des Carpates. Le récit du chroniqueur Ion Neculce rapporte que le prince de Moldavie Etienne le Grand (seconde moitié du 15<sup>e</sup> siècle) ayant perdu une bataille contre le sultan ottoman, et se retrouvant abandonné de tous, se mit en route vers les Carpates, à Voroneț, où vivait un père hésychaste nommé Daniel. Arrivé à la porte de l'ermite, ce dernier refusa d'accueillir le prince. Il demanda à Etienne d'attendre la fin de sa prière. Ce ne fut qu'après un long moment que l'ermite invita le prince dans sa cellule et reçut la confession de son hôte. Etienne cherchait auprès de Daniel une solution au sujet de la guerre contre les infidèles. Devait-il se soumettre au sultan ? La réponse de l'ermite fut négative et il incita le prince à continuer la guerre car, finalement, la victoire lui sera donnée par Dieu. Daniel ajouta qu'à la fin de la guerre le prince devrait bâtir en ces lieux déserts un monastère dédié à saint Georges.

Ce récit nous permettra d'aborder le second aspect de cette approche géohistorique monastique qui portera plus particulièrement sur les fondations religieuses au cœur des Carpates. Parmi le grand nombre de ces créations, nous nous attacherons au travers de quelques exemples à relever le processus de sacralisation des montagnes des Carpates ainsi que les conséquences induites dans les dynamiques territoriales des deux Etats roumains<sup>31</sup>. Les monastères, souvent élevés par les princes afin de protéger spirituellement le pays, ont été éparpillés dans les campagnes, les montagnes, sur les îles des lacs réactualisant architecturalement et iconiquement la bannière de la foi orthodoxe hésychaste, à savoir le sens de la nature comme théophanie. L'île, comme la montagne, symbolisent l'émergence du céleste, le germe du corps de la Gloire, le cœur secrètement illuminé par la grâce baptismale.

C'est au cœur des montagnes de la Bucovine moldave, en des endroits stratégiques selon plusieurs points de vue, qu'un groupe de monastères fut fondé sous l'égide du prince Etienne. L'un de ses successeurs, le prince Petru Rareș, décida d'embellir dans les années 1530-1540 les réalisations de son aïeul en recouvrant de fresques (c'est-à-dire d'icônes) les murs extérieurs de ces églises, ainsi à Voroneț, Moldovița, Humor... Cette iconographie, à dominante eschatologique et acathiste marial, unique dans toute la Chrétienté, réponds admirablement tant aux peintures intérieures qu'au paysage montagneux environnant.

Au terme de cet exposé, nous serons alors à même de mieux comprendre un aspect méconnu de l'Orthodoxie post-byzantine dans son rapport avec le sacré de la nature.

---

<sup>31</sup> I. BALAN (Père), *Vetre de sihastrie româneasca*, Bucarest, 1982.

R. JOANTĂ (Père), *Roumanie. Tradition et culture hésychastes*, Abbaye de Bellefontaine, 1987.

## **Philippe FAURE**

Maître de conférences Université d'Orléans  
Laboratoire SAVOURS EA 3272

### **De la grotte à la cellule. Tradition monastique et espace initiatique dans le christianisme antique et médiéval.**

L'espace de la grotte ou de la caverne est fortement présent dans la religion chrétienne, depuis les lieux les plus sacrés (grotte de l'Annonciation, grotte de la Nativité) jusqu'aux lieux d'apparition (grotte du Monte Gargano au Ve siècle, grotte de Massabielle au XIXe siècle..) et aux lieux de refuge ou de culte (grotte de Subiaco en Italie, occupée par saint Benoît). La tradition monastique, érémitique en particulier, a largement utilisé ce type d'espace naturel et a développé une littérature qui lui accorde une place importante.

La présente communication entend explorer ce thème, et plus spécialement l'articulation entre l'espace naturel et le discours monastique à son sujet. Le symbolisme du lieu clos et souterrain est lié à des schèmes fondamentaux de la phénoménologie religieuse, réinterprétés par le christianisme : on songe notamment aux polarités structurelles mort-résurrection, tombeau-sein maternel, lieu de ténèbre et lieu d'initiation. Le symbolisme cosmologique fut si prégnant qu'il s'est parfois imposé à l'espace géographique, en suscitant la création de sanctuaires dans ou au-dessus des grottes, ou mieux encore, en créant des grottes artificielles là où les grottes naturelles n'existaient pas. A ce propos, la cellule du moine ou de l'ermitte apparaît à plus d'un titre comme une image construite de la grotte naturelle.

On explorera cette thématique à l'aide d'exemples choisis aussi bien dans la tradition chrétienne orientale que dans la tradition médiévale occidentale, d'autant plus que les conceptions mises en œuvre sont originaires d'orient et ont été diffusées dans l'Europe médiévale ; on sollicitera les textes hagiographiques, l'iconographie dans la mesure du possible et l'architecture religieuse, notamment à travers le cas des sanctuaires dédiés à la Vierge Marie et à l'archange saint Michel.

## **Emilie-Anne PEPY**

Doctorante, Histoire,  
Université Pierre Mendès France Grenoble II  
Laboratoire LARHRA (Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes) UMR 5190

### **La montagne sacrée de Saint Bruno ; juxtaposition des systèmes de sacralisation de la nature à la Grande Chartreuse, fin XVIe – fin XVIIIe siècles.**

Le Désert de la Grande Chartreuse constitue un laboratoire privilégié pour examiner l'élaboration et les évolutions dans le temps des rapports entre l'homme, la nature et le sacré<sup>32</sup>. Ceux-ci ne sont pas linéaires, et sont soumis à des pulsations chronologiques battant au rythme de l'histoire des systèmes religieux. La fondation du monastère à la fin du XIe siècle répond à une double nécessité : satisfaire un projet spirituel original combinant cénobitisme et érémitisme, et apporter la lumière chrétienne dans les ténèbres d'un espace montagnard de confins, mal connu et redouté. Au XVIIe siècle, la sacralisation de ce type d'espace repose sur une série de stéréotypes déconnectés de l'expérience : le « beau » désert sera rude, effrayant, propice à exalter les vertus héroïques de ses saints habitants. Au XVIIIe siècle, la montagne des chartreux est devenue un palimpseste où se confondent plusieurs systèmes de sacralité, qui participent indistinctement à valoriser ce haut lieu, et qui témoignent de l'évolution des regards portés sur la nature.

En 1084, saint Bruno bâtissait la première chartreuse au cœur d'un amphithéâtre de montagnes, que l'on regardait alors comme une forteresse impénétrable propice au retrait du monde le plus absolu. Ces solitudes boisées, au rude climat, se substituaient au désert biblique et aux thébaïdes orientales que recherchaient les « athlètes de la foi » des IIIe et IVe siècles. Montagne et désert sont les lieux archétypaux des théophanies : le choix des chartreux s'arrête donc sur la combinaison de deux types d'espaces à la signification particulièrement féconde, mais relativement récente : la mise en scène de l'anachorète héroïque dans l'univers sauvage de la montagne procède d'une création littéraire de l'Antiquité tardive. L'évêque de Grenoble, saint Hugues, patron des premiers chartreux, parachève la création d'un espace sacré en donnant au Désert des limites institutionnelles. Il convainc les seigneurs laïcs concernés de céder leurs biens et leurs droits aux pieux solitaires, puis obtient la reconnaissance d'une limite privilégiée par des bulles pontificales : ne sont tolérés dans l'enclos sacré des chartreux ni les femmes, ni les gens en armes, sous peine d'excommunication. La topographie se prête particulièrement au projet, puisque le monastère n'est accessible que par les deux entrées des gorges du Guiers, qu'il est très facile de contrôler.

La fortune du désert n'est pas linéaire, et reflète l'évolution des modèles de piété. Ecole de vertu au Moyen-âge, le désert est comme passé de mode aux temps triomphants de l'humanisme, où l'heure n'est plus à la « moyenâgeuse » retraite. Le concept, qui va de pair avec la sanctification de la vie religieuse, connaît un nouvel âge d'or dans le sillage de la Réforme tridentine. La thébaïde de montagne et son cortège de *topoi* paysagers n'est pas née au Moyen-âge. Le modèle permet de

---

<sup>32</sup> On s'accordera à définir le sacré de la manière la plus large possible : une brèche dans l'expérience quotidienne, ouverte sur une potentielle transcendance ; les dogmes et les tabous qui lui sont associés.

fusionner une perception « païenne » du paysage, reposant sur des grilles de lecture largement inspirées des textes de l'Antiquité, dans le système de sainteté post-tridentin. « Le seul mot de désert, à l'époque classique, fait se dresser les images des Pères de l'Eglise, des moines d'Egypte et de la Madeleine repentante. Le désert suggère des lieux de retraite, de méditation, de tentation, de contrition, de face à face avec la divinité »<sup>33</sup>, résume Alain Corbin. Tout lieu quelque peu reculé, abritant la retraite de pieux moines ou de dévotes religieuses, peut prétendre au titre convoité, et donner lieu à des descriptions surenchérissant l'« horreur » de sa solitude. A l'heure de la « concurrence des déserts », alors que les solitaires de Port-Royal ou de la Trappe revendiquent la perfection respective de leurs institutions, la sacralisation de la montagne des chartreux revêt un nouvel enjeu. L'espace compris à l'intérieur des limites privilégiées est propice à la mise en œuvre d'une scénographie du sacré : le Désert se lit comme une carte spirituelle, orientée en fonction de la signification profonde de ses hauts lieux. Le trop discret saint Bruno a été inhumé dans l'ermitage de Calabre où il s'était retiré avec la permission d'Urbain II : en l'absence de corps, qui aurait contribué à rehausser la puissance sacrale du lieu des origines, ce sont des éléments naturels qui ont été le support de sa vocation que l'on investi d'une forte valeur mémorielle. En outre, les chartreux du Siècle des Saints prennent nettement leurs distances avec le discours dominant associant le désert de montagne au plus effrayant des *loci terribilis* ; leurs écrits associent plutôt leurs montagnes à un microcosme édénique. A la Grande Chartreuse, la construction de la montagne paradisiaque s'inspire de la tradition humaniste des religieux espagnols de Montserrat, et se fonde dans une tradition contemplative remontant à saint Bruno lui-même. Le fondateur des chartreux associait en effet la nature à une image de la Création, un reflet du divin dont la contemplation profite au repos de l'âme. Au XVIIe siècle, les chartreux se sont donc naturellement rangés du côté de la théologie naturelle, qui correspondait à leur manière de penser la nature.

La mutation des sensibilités entre la fin du Moyen-âge et l'époque moderne, portée par les humanistes, se traduit par un désenchantement du regard posé sur la montagne, débarrassée des créatures malfaisantes et diaboliques qu'abritaient ses anfractuosités ; Philippe Joutard a relié cette évolution à la vision protestante du monde. Alain Cabantous a toutefois démontré que l'investissement de l'espace montagnard par l'Eglise catholique aboutissait au même désenchantement de la nature, par un inéluctable « mouvement de désacralisation chrétienne des espaces »<sup>34</sup>. Illuminées par l'aura du fondateur et par la sainteté du mode de vie des religieux, les montagnes de Chartreuse sont depuis des siècles débarrassées de toute faune tératologique. L'influence salutaire du Désert s'étend à l'ensemble du massif. A la fin du XVIIe siècle, la sacralité de la montagne des chartreux ne se résume pas à quelques éléments naturels investis d'une signification religieuse. Elle est la montagne sacrée par excellence, le phare spirituel du Dauphiné.

Au XVIIIe siècle, cette puissance évocatoire du Désert demeure intacte. Certes, le processus de sécularisation du regard déjà bien entamé met à mal la grille de lecture chrétienne de l'espace, et le système de représentations s'enrichit de nouvelles facettes, en fonction de l'angle retenu pour approcher l'espace montagnard. Par exemple, en raison de sa position accessible sur les contreforts des Alpes et de la célébrité du monastère, le Désert de la Grande Chartreuse est un des

---

<sup>33</sup> CORBIN, Alain. *L'homme dans le paysage*. Paris, éditions Textuel, 2001, p.63.

<sup>34</sup> CABANTOUS, Alain. *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne, XVIIe-XVIIIe siècles*. Paris, Fayard, 2002, p.180.

premiers espaces à attirer les « savants explorateurs de montagne »<sup>35</sup>, venus récolter des fossiles ou des échantillons de plantes et de minéraux. Néanmoins, la spiritualité des lieux continue d'enflammer les cœurs. D'une part, la signification religieuse classique du Désert n'a pas disparu du jour au lendemain. D'autre part, de nouvelles formes de sacralité sont en train d'être inventées, alors que l'on assiste à une recomposition des rapports entre l'homme, la nature et le divin dans la culture européenne. Les écrits de voyage permettent d'évaluer l'évolution du rapport à l'espace des visiteurs de la Grande Chartreuse ; la terreur ou le dégoût qu'inspiraient au XVIIIe siècle le désert rêvé des ascètes se mue en élan vers le sublime. Il pourrait paraître étonnant qu'à l'époque des voyages en Suisse, de la découverte des « glaciers » ou des versants vertigineux du massif du Mont-Blanc, l'on puisse encore s'extasier devant les « horreurs » de la moyenne montagne cartusienne. C'est donc bien l'identité tout à fait exceptionnelle de ces lieux voués à la religion qui a ralenti la banalisation des paysages. Les guides et la littérature de voyage contribuent largement à cette fossilisation de l'imaginaire spatial. Au XVIIIe siècle, la montagne des chartreux devient par ailleurs le premier laboratoire de l'écriture romantique. C'est en quelque sorte par la Grande Chartreuse, étape classique du Grand Tour, que les romantiques anglais (comme Thomas Gray et William Beckford) ont découvert les Alpes et l'univers de la haute montagne. L'espace tourmenté du Désert, saturé de religiosité, exerce sur ces âmes sensibles une inévitable fascination. Les poètes et hommes de lettres anglais cherchent à exprimer le lien entre perception du sublime et croyance religieuse. Le sublime est en quelque sorte une passerelle transcendante vers le divin : la perception du paysage dans ce qu'il a de plus intense permet d'éprouver la révélation du Dieu vivant présent dans la nature. Celle-ci n'est plus seulement une émanation de la Création, elle fait désormais partie intégrante du divin.

---

<sup>35</sup> BRIFFAUD, Serge. *Naissance d'un paysage. La montagne pyrénéenne à la croisée des regards, XVI-XXe siècles*. Toulouse, CIMA-CNRS Université de Toulouse II, 1994, p.224 et suivantes.

## **Justine PASQUIER**

doctorante en géographie,  
laboratoire EDYTEM, Université de Savoie.

### **Le site du Désert de la Grande-Chartreuse : un espace doublement sacralisé.**

En temps que géographe, nous nous sentons interpellée par cette question de la nature sacrée et des paysages du sacré. Dans le cadre de ce colloque, il nous semble opportun de nous interroger sur l'étendue du périmètre de ces espaces sacrés. De même, nous sommes amenée à nous poser la question de la(es) limite(s) spatiale(s) des paysages du sacré. Pour cela nous nous proposons d'étudier le site du monastère de la Grande-Chartreuse.

Il y a 9 siècles fut créé l'Ordre Cartusien dont les premiers moines s'installèrent dans le très repoussant Désert de Chartreuse (commune de Saint-Pierre-de-Chartreuse, massif de la Chartreuse en Isère) « là où (...) [il] s'achève en une gorge qu'enserrent de hautes montagnes, et dont [les attributs encourageant une sacralisation du site ne sont autres que] le sol [qui] n'est qu'éboulis, folle végétation, arbres qui soulèvent leurs racines à force de s'étirer vers de rares soleils » (p. 3, saint Bruno et les Chartreux, « La tradition vivante »). Grâce aux donations des grandes familles nobles du massif de la Chartreuse, l'Ordre a vu progressivement son territoire s'agrandir. Ainsi, si le site primitif n'était qu'un simple ermitage creusé dans un rocher pour saint Bruno (le fondateur de l'Ordre) par ses compagnons, les Chartreux vont se retrouver propriétaires d'un domaine forestier très étendu.

Nous pourrions simplement nous arrêter au fait que ce site naturel ne connaît sa raison d'être et sa forte spiritualité uniquement parce que les moines y ont installé leur Ordre. Nous choisissons d'aller au-delà de ce constat et proposons de démontrer que la sacralité de ce site est plus qu'une simple sacralisation liée à une présence religieuse et qu'au contraire, elle peut se construire, disparaître ou se renouveler à travers l'évolution du regard sur le paysage et des pratiques des touristes. Intervient alors la question de l'échelle de la sacralité du site. En effet, l'Ordre cartusien a introduit une forme de mystère au sein du massif de la Chartreuse où, depuis la création de l'Ordre, différentes populations sont allées à la recherche d'un contact avec ces moines prieurs retirés et ayant fait vœu de silence (on retrouve de très nombreux témoignages à travers les récits de voyages et les guides touristiques sur une période allant du XIIIe siècle à nos jours). Cet isolement s'est traduit par la mise en place de barrières « contre » l'entrée de ces populations dans le territoire du Désert, sous la forme de portes (Fourvoirie et Saint-Pierre) et cela jusqu'à la Révolution. Aujourd'hui, différents événements ayant modifié le territoire du monastère, la barrière apparaît dans un premier temps, symbolique, sous la forme d'une Zone de Silence instaurée par un décret préfectoral de 1975 (et dont le respect est assuré par l'Office National des Forêts), puis se matérialise à 2 km du monastère où les voitures sont arrêtées, et, enfin, directement aux portes du

monastère qui sont constamment fermées à tous les visiteurs. Enfin, le site du Désert a bénéficié d'un classement de site en 1985 (ce qui reconnaît une forte valeur à l'ensemble bâti et naturel), et se trouve au sein d'un Parc naturel régional créé en 1995 qui doit valoriser son territoire tout en préservant les moines d'une trop grande publicité.

Nous proposons donc de montrer qu'il existe différents rythmes et modalités dans la perception de ce site naturel en nous appuyant sur une double définition du sacré. Ainsi, nous montrerons que la sacralité de cette nature peut avoir une double orientation : une nature « qui appartient à un domaine séparé interdit et inviolable et fai[sant] l'objet d'un sentiment d'une révérence religieuse » (in Le Robert) [I, aspect religieux, symbolique, mythique] et une nature « qui est digne d'un respect absolu, qui a un caractère de valeur absolue » (in Le Robert) [II : aspect profane ; idée de respect : préservation, protection). Le site du Désert de la Grande-Chartreuse, dans la mesure où il valide conjointement ces deux définitions, nous paraît constituer un terrain privilégié pour aborder les paysages du sacré et apporter des réponses à plusieurs questions présentes au cœur de la 2ème session du colloque : la sacralité des montagnes a-t-elle induit des dynamiques territoriales spécifiques ? Quelles temporalités, et quelles spatialités, peut-on dégager au sein de la prégnance du sacré ? Quelles relations entretiennent entre elles la nature sanctifiée et l'histoire des pratiques et des représentations de la nature ?

## **Lionel OBADIA**

Professeur en Anthropologie, Université Lyon 2 Lumière

Directeur du Centre de Recherche et d'Etudes Anthropologiques (EA 3081)

### **Cimes « sacrées » de l'Himalaya ? Constructions polylogiques et paradoxales de la sacralité des montagnes du Nord-Népal**

C'est un fait désormais bien documenté que les paysages d'altitude ont nourri d'innombrables expressions de l'imaginaire culturel. Depuis Deffontaines (1948) jusqu'aux développements récents d'une géographie culturelle et religieuse (Parks, 1994, Molyneaux, 2002), c'est sous l'angle d'un rapport dynamique et réciproque que le monde physique et biotique en général est façonné et façonnant pour des systèmes sociaux et culturels. La tentation est pourtant grande de ramener la variété des interactions localisées entre des configurations biotiques et géologiques précises, et des modes d'organisation socioculturelle et systèmes symboliques particuliers, à des invariants de la « pensée » ou des structures universelles du « symbolisme » humain (dont Descola a montré les limites, 2005). Pour le cas des montagnes, c'est par exemple celle qui motive la rédaction du célèbre essai *Hommes, cimes et dieux* de Samivel (alias Paul Gayet-Tancredi, 1973 – reed. 2005), lequel avait contribué, après bien d'autres, à constituer les montagnes comme l'axis mundi d'une cosmologie universelle. A cette approche anthropologique généralisante, répondent les travaux ethnographiques localisés, qui révèlent l'extrême complexité des systèmes symboliques ou idéologiques constitués autour des environnements de haute montagne. Mais là s'impose une autre réduction : l'idée qu'à des environnements géologiques et géographiques particuliers correspondent des systèmes symboliques singuliers, ou, en d'autres termes, que les significations attribuées aux montagnes sont exclusivement tributaires de systèmes culturels des populations qui y résident.

Sur la base d'une ethnographie de longue durée dans les villages bordant les marches de l'Everest au Nord du Népal, cette communication met en critique trois volets de cette réflexion : celui de l'universalité du symbolisme de la verticalité de la nature, celui de l'unité et de l'unicité du sens que les sociétés de montagnes assignent à leurs environnements, celui, enfin, de la sacralité qui est presque systématiquement associée aux écologies de ces régions. C'est au prisme de l'observation de la pluralité des représentations projetées sur les régions de moyenne et de haute montagne de la partie nord-est népalaise de la chaîne himalayenne, que s'impose par induction l'idée que les représentations des vallées et des sommets sont moins des systèmes de sens unitaires, que des entrelacs de significations projetées par des acteurs différents de la vie de la montagne, moins des structures de sens que des dynamiques de négociation de significations parfois antagonistes, parfois complémentaires, mais qui s'enchevêtrent en un réseau signifiant complexe et compartimentalisé. Privilégier une approche par la sacralité permet précisément de révéler cette dynamique, et les enjeux qu'elle soulève pour la compréhension des significations culturelles et religieuses de l'Himalaya.

Fondées dans les littératures spécialistes comme une cosmogonie à l'échelle humaine, ces significations ne s'épuisent en effet pas dans l'exploration des cadres de références « traditionnels » dans lesquelles elles sont enchâssées, en l'occurrence, ici, les populations sherpa et d'origine tibétaine qui les peuplent. La diversité des figurations et représentations locales associées aux monts himalayens

est tributaire de variations de nature religieuse (hindous, bouddhistes et animistes ne partagent que partiellement des représentations unitaires des sites montagnards), linguistique (l'Everest anglicisé est sagharmata, en népali, jomolongma, en tibétain), ethnique et sociologique (selon le groupe culturel et/ou la caste qui y réside). A ces stratifications de sens s'ajoutent toutes les autres sédimentations de sens et, partant, d'usage, liées à d'autres facteurs humains : les politiques de « conservation » impulsées par le gouvernement du Népal, depuis 1976, et dérivées de l'idée de biodiversité, qui ont amené à la constitution de « parcs naturels », et rattachées à des conceptions séculières (biologiques) des environnements de montagne, de même que l'industrie du tourisme, en évolution rapide depuis un demi-siècle, contribue à injecter des représentations qui épurent les monts de leur charge symbolique, pour leur substituer des figurations sportives occidentales.

L'espace montagnard apparaît alors comme traversé et construit par des imaginaires différenciés, qui se rencontrent et s'entrechoquent, et qui mêlent des référents séculiers (la montagne comme lieu temporaire de l'effort, de l'exploit et de la compétition) et d'autres religieux (la montagne comme résidence des dieux et esprits, comme un ensemble de sites cultuels), des symboles culturels locaux (dérivés du rapport écologique et économique des populations locales aux environnements biotiques et à leurs ressources : la montagne comme lieu de vie, d'identité, et de production) et d'exportation (la montagne comme « terrain de jeu sportif »). L'insolite paradoxe de ces entrelacs imaginaires – et des pratiques associées – réside dans la fortuite conjonction entre une sacralisation locale, plus hétérogène qu'elle peut apparaître en première instance (puisqu'il existe, pour les populations locales, des « sites » de la sacralité, et de vastes zones entièrement neutres de toute projection symboliques), et une sacralisation projective et d'importation, aux effets homogénéisants, charriée par des flux humains précisément issus de sociétés sécularisées : les trekkers, alpinistes et coopérants de tous horizons culturels, injectent une sacralité non culturelle dans des montagnes (en y vivant des expériences « spirituelles » au cours de l'effort sportif, cf. Raspaud, 2003) qui ne rencontre que peu la sacralité locale des sherpas, laquelle s'inscrit dans d'autres rythmes sociaux, lieux, et espaces (les rites bouddhistes des villages, et animistes des forêts). Deux sacralités en parallèle, donc, qui s'adossent à des idéologies séculières (du développement, du tourisme, de la conservation...) lesquelles, loin de réduire les expressions religieuses locales, sont absorbées et réappropriées par les sociétés himalayennes (Ortner, 1989, Adams, 1996, Rogers & Aitchison, 2000, Luger, 2001...) sans contradiction apparente avec leurs propres conceptions. Autrement dit : ni le tourisme, ni les politiques de conservation n'ont sécularisé l'Himalaya, qui demeure inscrit dans des sacralités locales (dites « traditionnelles ») précisément réactivées par ces influences séculières, et des sacralités d'exportation (dites « modernes ») paradoxalement charriées par les populations sécularisées (occidentales) qui traversent les montagnes.

Une lecture culturelle et religieuse de l'Everest et de ses alentours suppose ainsi de considérer les espaces « naturels » comme procédant d'une complexité : celle des multiples cadres de références sociaux des acteurs de la montagne, celle des entrecroisements d'imaginaires culturels singuliers, celle de leur imbrication non-antagoniste sous la forme de réseaux signifiants hybrides, où se mêlent sécularité indigène et sacralité occidentale, sacralité indigène et sécularité occidentale, qui devraient susciter la prudence face à toute tentative d'ériger une théorie générale et transculturelle du sens du sacré des environnements de haute altitude.

# **Jeudi 22 janvier 2009**

## **Dîner de gala**

Le menu, composé spécialement pour éclairer les thèmes du colloque sera, au fil des plats, nourri par la communication de :

### **Gilles FUMEY**

Maître de conférences, géographie, Université de Paris IV  
ENeC UMR 8185

### **Sacrée nature... dans l'assiette !**

Si nous sommes ce que nous mangeons, alors lorsque nous mangeons la Nature, nous voulons l'incorporer par notre corps à notre être. Nous voulons qu'elle participe de notre vision du monde.

Comment les êtres humains ont-ils construit ce lien entre la Nature et leur assiette ?

Les médecines chinoise, ayurvédique et hippocratique ont bâti des liens solides qui ont été brisés par la nutrition moderne mise en place au milieu du 19e siècle. Devant les dégâts causés par cette approche scientifique de l'alimentation qui a perdu ses symboliques, la promotion de l'alimentation "biologique", la valorisation d'une alimentation géographique (c'est-à-dire localisée, sanctuarisée) sont des réponses qui pourraient annoncer de profonds changements.

Quels contenus symboliques les nouveaux consommateurs cherchent-ils dans la Nature alimentaire ? Sans doute, le sacré, cette "attestation de l'au-delà dans des lieux, des choses ou des êtres de l'ici-bas" (M. Gauchet).

**Vendredi 23 janvier**

**Session 2 – Sens et figures de la sacralité de la nature. Atelier 3 – La montagne, un lieu de transcendance**

Président de séance : Andrée **CORVOL**, Pr, Histoire, Directeur de Recherche au CNRS, Institut d'Histoire Moderne et Contemporaine, Président du Groupe d'Histoire des Forêts Françaises

Secrétaire de séance : Pierre **PECH**, Pr, géographie, Université de Paris I panthéon Sorbonne

**Delphine ACOLAT**

Maître de conférences en histoire romaine  
Université de Bretagne Occidentale.

**Genius Montis, le « génie du lieu » montagnard chez les Romains : montagnes sacrées, montagnes apprivoisées?**

Les Romains évoquaient aisément les « génies du lieu », et les montagnes n'échappaient pas à la règle de cette sacralisation des éléments naturels.

La montagne est un lieu où s'exercent d'impressionnantes forces naturelles, en tant que symbole d'élévation, lien entre ciel et terre, où naît le sentiment que les Romains nomment *l'horror*, sacralité faite de fascination et d'effroi. Mais l'expression de cette sacralité de la montagne est bien difficile à définir exactement à la lecture des auteurs antiques. Y cohabitent l'importance sacrée de la Nature et la mythologie qui fait de certaines montagnes les lieux de résidence de certains dieux du panthéon gréco-romain. Dans le monde romain, les hauteurs elles-mêmes ont souvent été sacralisées, soit en tant que demeures d'un dieu qui a une fonction ou un mythe lié aux spécificités et caractères propres à la montagne, soit parce qu'elles sont considérées comme le siège de forces naturelles et de source de vie, donnant alors souvent lieu à des personnifications. La question des critères préférentiels de cette sacralisation conduit à celle des dieux concernés. La violence des éléments atmosphériques (orage, foudre, précipitations accrues) évoque un culte à Jupiter ou à des divinités syncrétiques ; l'isolement, la couverture forestière et la sauvagerie sont le domaine de Silvain, Pan, ou Diane ; mais les cultes topiques sont aussi très nombreux et divers, notamment dans les sites pastoraux, les carrières ou sur des sites volcaniques.

Quelles hauteurs sont concernées par cette sacralisation ? Les Romains érigeaient-ils des sanctuaires comparables sur les collines, sur les lieux retirés en haute montagne, en site de col, ou au pied des volcans ? Ces lieux sacrés, pour la plupart à l'écart des agglomérations, sont-ils réservés aux dieux de cette nature sauvage et tempétueuse, ou bien deviennent-ils à l'inverse des sites de réunions communautaires entre les cités, à la dynamique territoriale bien spécifique, avec la construction de sanctuaires et de relais d'étape autour de cultes prophylactiques pour la faveur du dieu local ? La religion serait donc un des rares motifs d'ascension des montagnes dans le monde romain.

Plusieurs types de sources répondent à ces interrogations multiples sur la localisation et la nature des cultes : outre les sources littéraires (historiens, encyclopédistes, géographes), épigraphiques et archéologiques, les reliefs, fresques et mosaïques nous présentent des « paysages sacro-idylliques » ou des scènes mythologiques avec des personnifications de montagnes célèbres qui identifient le cadre, les monnaies des cités au territoire montagneux, sur leur revers, montrent des personnifications de montagnes locales et attestent pour certaines de sanctuaires qui ont parfois totalement disparu, posant ainsi des problèmes d'interprétation. Quels sont les attributs des personnifications de la montagne sacrée sur les documents romains ? Correspondent-ils à la perception essentiellement péjorative de la montagne, expression d'une Nature à la rudesse exacerbée, abrupte, dangereuse, ou bien font-ils apparaître les ressources montagnardes et l'exploitation qui peut en être faite, dont le culte proclamé est la reconnaissance envers les dieux ?

## **Cyril ISNART**

Chercheur, Institut d'Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative,  
UMR 6591, CNRS, Université de Provence

### **La Vierge et son lieu. Particularités géologiques et construction religieuse du paysage dans les Alpes catholiques**

L'un des problèmes de l'anthropologie religieuse, mais qui est aussi l'un de ses clés de compréhension du fait religieux, concerne le caractère équivoque des objets de croyance, dont l'existence et la condition de survie impliquent un entretien perpétuel de la co-existence de deux régimes de validation : il faut qu'un être surnaturel soit assez extraordinaire mais également assez congruent avec le contexte culturel pour qu'il puisse entrer dans le système local de croyance. Dans le champ du paysage religieux, les particularités, les curiosités et les incongruités géographiques ou géologiques participent de cette logique et jouent de manière exemplaire sur l'un et l'autre des deux régimes. Ainsi, il n'est pas si incongru qu'à Lourdes une grotte, une particularité géologique, serve de lieu d'apparition mariale, événement religieux extraordinaire, ou qu'une éminence rocheuse dans un alpage soit un lieu propice à la légende d'un saint précipité dans le vide, dans le cas de saint Besse étudié par Robert Hertz.

Mais la littérature historique et anthropologique classique a souvent privilégié des clés de lecture universalistes et généralistes pour tenter de comprendre les liaisons entre l'implantation des lieux de culte, particulièrement ceux de la Vierge, et l'environnement. Faisant une place particulière à des catégories aussi vagues qu'imprécises (fertilité, verticalité, sacré, etc.) qui impliquent un retour au « primitivisme » tant historique qu'anthropologique ou aux « forces élémentaires » comme éléments d'explication, on a parfois appliqué un schéma pré-établi à des conditions locales très disparates. Comme le souligne Jean-Pierre Albert, cette manière de penser est passée à côté des configurations architecturales ou des aménagements hybrides, autrement dit des conditions sociales de fabrication du lieu de pèlerinage, dont la nature topographique et la fonction religieuse doivent autant, si ce n'est plus, au travail culturel du groupe de croyants qu'à une sorte de phénoménologie géographique. Dans ce sens, la réflexion que Michel de Certeau a entamé dans *L'invention du quotidien* à propos de l'opposition entre espace et lieu permet de penser plus profondément la place centrale du langage dans le rapport des pèlerins au lieu de culte et dans la construction sociale du paysage. En faisant l'hypothèse générale qu'un lieu est un espace traversé par du récit, de la mémoire collective et des acteurs impliqués dans des stratégies particulières, l'espace dans lequel le culte advient est un lieu où différentes formes de performances permettent de construire et d'entretenir le lien des pèlerins à la personne divine et au lieu lui-même.

Cette communication tentera ainsi d'analyser le traitement religieux du paysage de deux sanctuaires alpins, Notre-Dame de Fenestres et Notre-Dame des Miracles (Alpes-Maritimes, France), en partant des récits écrits et oraux autour des particularités paysagères de ces sanctuaires (panorama, cirque de montagne, trou dans la roche, nuage), en montrant comment leurs environnements proches sont reconstruits et requalifiés par les actes de langage, de dévotion et les infrastructures (chant, prière, récit de fondation, parcours processional, parcours du pèlerinage, visite du sanctuaire, structures architecturales, construction de dépendances). En superposant et confrontant les usages contemporains de l'espace, de la mémoire et des usages rituels, on verra ainsi comment le paysage est à la fois une donnée et un construit religieux, et comment il est un prétexte et un support à la validation religieuse du lieu de culte miraculeux.

## **Christophe GAUCHON**

Maître de conférences, Université de Savoie  
Laboratoire EDYTEM

### **Cavernes sanctifiées des montagnes françaises : les ressorts de la patrimonialisation**

Les recherches menées depuis plusieurs années au sein du Laboratoire EDYTEM (Environnements, Dynamiques, Territoires de la Montagne) s'efforcent d'identifier les processus de patrimonialisation dans les régions de montagne. Si les paradigmes de ces recherches ne reposent pas directement sur la notion de sacralité, chacun sait que le Parc National de la Vanoise a longtemps été présenté comme un « sanctuaire de la nature ». De ce point de vue, la patrimonialisation peut être définie comme l'attribution à un objet, quel qu'il soit, d'un statut particulier qui le sort du droit commun, qui lui confère une forme d'inviolabilité et qui, de ce fait, peut être apparenté à une certaine sacralité. La nature n'est d'ailleurs qu'une des facettes sous lesquelles progresse ce processus de distinction, car le patrimoine bâti, les lieux de mémoire sont également capables d'engendrer des espaces sacrés.

Les travaux menés par le Laboratoire s'organisent autour de trois familles d'objets géographiques : les sources thermales, la haute-montagne enneigée et englacée, et le monde souterrain, qui tous trois ont pu être sacralisés. Mais la sacralisation initiale, si ses origines reste parfois mystérieuses, se prolonge aujourd'hui à travers d'autres formes : les lieux sanctifiés deviennent des sites touristiques, ils sont parfois protégés au titre de telle ou telle réglementation. Tel est, entre autre le cas des grottes sanctifiées.

Dans tous les massifs calcaires français, des dizaines de cavernes sanctifiées ont été inventoriées, les unes n'ayant servi d'abris pour la célébration de messes que dans des circonstances particulières (guerres de religion, Terreur), les autres s'étant inscrites dans la longue durée comme autant de sanctuaires fréquentés plus ou moins régulièrement. Elles s'appuient souvent sur un postulat d'antiquité des cultes chrétiens dans les catacombes, mais les liens qu'elles entretiennent avec les paysages apparaissent non moins déterminants.

L'étude proposée porte sur trois cavernes qui ont suscité un riche corpus de textes historiques, très précieux pour comprendre la perception du monde souterrain et les raisons de sa sacralisation : la Sainte-Baume en Provence, la grotte de la Balme dans le Dauphiné et la glacière de la Grâce-Dieu en Franche-Comté.

Les deux premières ont été aménagées au fil des siècles et sont connues comme des lieux de pèlerinage ; la troisième fut l'objet d'un culte attesté aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles. Elles sont toutes les trois fort différentes, tant du point de vue de l'histoire de leur sanctification, de leur inscription dans le paysage et des pratiques qui s'y sont déroulées ou qui s'y déroulent encore : la Sainte-Baume et La Balme s'ouvrent au pied d'imposantes falaises, de telle sorte que l'horizontalité de la grotte s'oppose à la verticalité de l'escarpement ; la Grâce-Dieu et la Sainte-Baume se situent au milieu de vastes forêts : l'écrin végétal renferme ainsi un monde de pure minéralité, et de tels effets de contrastes, si souvent mentionnés par les anciens

voyageurs, ont beaucoup fait pour l'intérêt de ces sites... Les trois cavernes présentent entre elles d'autres points communs importants, au premier rang desquels la présence de l'eau, liquide ou gelée, qui a joué un grand rôle dans leur sanctification, jusque dans sa dimension miraculeuse à la Sainte-Baume.

Mais au-delà des structures paysagères, la notion d'éloignement et les formes qu'ont pris les différents rites sont également déterminantes dans les modalités de la sanctification de ces trois cavernes : la grotte de la Balme s'ouvre dans un site familier, juste derrière les maisons du village, elle faisait donc l'objet d'une fréquentation régulière, alors que la Sainte-Baume à l'écart de tout village, était desservie par les cassianites puis par les dominicains qui résidaient sur place. Elle était l'une des rares grottes dans laquelle les pèlerins étaient véritablement invités à pénétrer pour se recueillir sur le lieu où Marie-Madeleine était restée plus de trente ans en pénitence, alors qu'à la Balme la chapelle construite sous le porche d'entrée invitait le fidèle à rester en lisière du monde souterrain. A la Grâce-Dieu au contraire, la glace était prélevée une fois l'an et transportée jusqu'à la cathédrale de Besançon où elle était offerte aux chanoines, si bien que le rite était dissocié de la caverne elle-même. Le contact au monde souterrain était donc très différent, et la notion de sanctification recouvre ici une grande diversité dans la relation entretenue au lieu sanctifié, tant d'un point de vue spatial que temporel.

Un autre point commun entre ces trois cavernes, c'est la précocité des mesures de protection qui y furent prises pour éviter que se dégradent les paysages, tant extérieurs que souterrains. La sanctification a certainement été, dans le cas de la hêtraie de la Sainte-Baume qui s'étale en contrebas de la grotte, l'un des moteurs de cette mise en défens renouvelée par plusieurs édits royaux. Dans ce cas, il s'agissait, comme à la Grâce-Dieu, de protéger la forêt alentour comme garante de la qualité paysagère et des caractéristiques climatiques des cavernes. A la Balme, les mesures de protection prises dès le début du 19<sup>e</sup> siècle visaient surtout à préserver l'intégrité des paysages souterrains dans le souci de leur valorisation touristique.

La qualité paysagère et son intégrité ont donc bien été perçues comme des conditions de l'attachement à ces sites et partant, de leur sanctification que l'on peut dès lors considérer comme un des éléments de leur patrimonialisation passée et présente. Aujourd'hui, la sanctification de la glacière de la Grâce-Dieu a sombré dans un oubli d'autant plus définitif que la glace en a quasiment disparu ; La Balme est à nouveau animée, de loin en loin par quelques processions ; quant à la Sainte-Baume, elle reste un lieu d'un pèlerinage très couru, surtout à la Pentecôte.

La communication pourrait donc prendre sa place dans la deuxième session, et tenter d'apporter des éléments de réponse aux deux questions éminemment géographiques : la sacralité des grottes a-t-elle induit des dynamiques territoriales spécifiques ? Dans le cas de la Sainte-Baume qui, par synecdoque, a donné son nom au massif tout entier, la réponse paraît couler de source : c'est toute une région à cheval sur les départements du Var et des Bouches-du-Rhône qui s'identifie à ce haut-lieu. Et les représentations et les relations à la nature induisent-elles des politiques environnementales spécifiques ? Assurément, là aussi, si l'on observe les mesures de protection, leur histoire, leur portée, qui ont assuré la préservation de ces sites sacrés à travers l'histoire.

## **Catherine BERNIE-BOISSARD**

Maître de conférences Université de Nîmes.

Géographe, FRE 2027 Mutation des Territoires en Europe, Montpellier III.

Université de Nîmes, rue Docteur Salan, 30 021 Nîmes Cedex 1

### **Les Cévennes, « Théâtre sacré », nature profane ...**

La rencontre entre les Cévennes et la Réforme protestante présente un cas remarquable de rapport entre la nature et le sacré. A l'origine de ce rapport, la géographie cévenole : sur le versant méridional et oriental du Massif central, un relief escarpé - schistes et granit s'étagent de 300 à 1 600 m (l'Aigoual), exposé aux violences atmosphériques, peu cultivé, offrant cependant une immense châtaigneraie, bordée au sud par le chêne et le mûrier, au nord par le hêtre... C'est dans ce cadre naturel - propice à la clandestinité et à la guerre de guérilla (Max-Olivier Lacamp) - que la Réforme protestante s'acclimate précocement et massivement dès le XVII<sup>e</sup> siècle, devenant, après la Révocation de l'Edit de Nantes (1685), le théâtre d'une résistance religieuse populaire. La morphologie et la topographie du paysage déterminent la durée et les formes de la rébellion, en écho à plusieurs épisodes de l'Ancien Testament : la captivité en Egypte, la traversée du Désert, la Terre Promise. Depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, au cœur des Cévennes, le Musée du Désert (Mas Soubeyran) met en scène ces différents éléments : une châtaigneraie, où a lieu chaque année un rassemblement international de protestants, un musée installé dans la maison natale du chef camisard Rolland, l'exaltation d'une mémoire vivante ressourcée pendant la Deuxième Guerre mondiale par l'accueil d'un millier de Juifs persécutés, prolongée aujourd'hui par un tourisme culturel et spirituel nourri de cette aventure collective (Patrick Cabanel).

Après avoir décrit les modalités de cette rencontre originale, on s'attachera à en interroger la pérennité. Trois pistes peuvent être ainsi explorées : l'écriture, les lieux de mémoire, les politiques publiques. La piste littéraire. Depuis Robert Louis Stevenson (1878) jusqu'à Jean Carrière (1972), en passant par André Chamson, Jean-Pierre Chabrol, Max-Olivier Lacamp ...etc, le protestantisme cévenol est devenu un héros romanesque constamment réactivé. La piste mémorielle. Le XX<sup>e</sup> siècle a vu se développer une signalétique du sacré dans l'ensemble des Cévennes : plaques commémoratives, itinéraires de promenade, manifestations ou événements culturels (ex tournage du film « Les Camisards » de René Allio à Barre des Cévennes en 1971), création de lieux et d'associations (ex l'association portant le nom d'un emblématique chef camisard Abraham Mazel, qui est également à Saint-Jean du Gard un lieu de pratiques alternatives). Tourisme et « revivalisme » (revitalisation des valeurs protestantes adaptées aux enjeux de société d'aujourd'hui) s'enracinent dans le terreau huguenot. La piste environnementale. En rapportant l'épisode de la construction empêchée d'un barrage écrêteur de crues à la fin des années 1980 (Barrage de la Borie), on insistera sur la prégnance et l'entrelacement des traditions religieuses et des valeurs environnementales dans la mise en œuvre des politiques d'aménagement et de protection de la nature dans le massif cévenol.

La conclusion permettra de faire un parallèle entre la Cévenne protestante et une Cévenne catholique (rarement étudiée, selon l'historien Robert Sauzet), essentiellement vouée à l'exploitation minière, qui a connu déclin et désertification, offrant désormais seulement une « Mine témoin », à Alès, dont la renommée est sans commune mesure avec la mémoire camisarde ...

## **Françoise CLAVAIROLLE**

Maître de conférences en anthropologie

Département de sociologie

Université François Rabelais – Tours

Membre de l'équipe « Construction politique et sociale des territoires (CoST), UMR CITERES-CNRS/université François-Rabelais

### **Protestantisme, patrimoine et sacralisation de l'espace cévenol**

Qu'elles soient monothéistes ou animistes, les religions ont de tous temps posé la question des rapports entre l'homme et la nature, un grand nombre d'entre elles conférant un caractère sacré à cette dernière ou à certains de ses éléments (montagnes, cours d'eau, arbres, animaux, etc.). A cet égard, le Protestantisme apparaît en rupture. En dénonçant le panthéisme diffus qui caractérise le Catholicisme et en se focalisant sur le salut dans l'histoire, il s'est en quelque sorte détourné des lieux et efforcé de les désacraliser, considérant que la nature créée par Dieu ne peut être divine en elle-même. Cette dernière n'est cependant pas absente de l'univers de pensée protestant : les protestants ont manifesté à son égard une attention particulière, comme en témoigne leur intérêt pour la haute montagne ou pour la protection des espaces naturels.

S'appuyant sur les résultats d'une recherche ethnologique menée en Cévennes, une région qui est un bastion historique du protestantisme, ma contribution propose de questionner le rapport des protestants à la nature par le prisme d'un conflit d'aménagement. En effet, le projet de construction d'un barrage dans la « vallée des Camisards », considérée comme l'un des hauts lieux de la célèbre guerre des Camisards et de fait patrimonialisée en tant que « lieu de mémoire », a déclenché dans le courant des années 1980 une vive et active protestation de la part de la population et en particulier de sa composante protestante.

Comment, pour les opposants, concilier leur refus de toute forme de sacralisation des lieux avec un traitement symbolique qui tend cependant à les assimiler à des lieux sacrés ? N'y a-t-il pas une contradiction à ériger cette vallée en lieu de mémoire — pour D. Fabre, tout lieu élu comme patrimonial bénéficierait d'un traitement symbolique tendant à l'assimiler à un lieu sacré — quand le Protestantisme se dit vigilant « à ne sacraliser ni objets, ni sites, ni rien qui y ressemble » ? Comment faire tenir ensemble ces deux extrêmes que sont « l'oubli de l'histoire ou sa sacralisation », pour reprendre l'expression de J.-H. Carbonnier ? Pourrait-on concevoir une mémoire « sans lieux » ? C'est donc toute la question, en forme d'oxymore, de la sacralisation des paysages et des lieux protestants qui est ainsi posée.

## **Catherine GUEGUEN**

Doctorante Université de Paris IV  
Laboratoire PRODIG UMR 8586

### **Sacralité, mort et paysages autour du Mont Matutum/Mindanao**

Cette recherche s'inscrit dans le sud de l'île de Mindanao, partie méridionale de l'archipel des Philippines. On s'intéressera à la communauté B'laan, forte de 200 000 individus dont le territoire s'étend sur les provinces de Sarangani, South Cotabato et Davao Del Sur. Cette population originellement animiste a été christianisée dans la première moitié du XXème siècle lorsque les Philippines étaient intégrées au Commonwealth américain, des missions furent menées en parallèle des opérations de valorisation et Mindanao devint un front pionnier par l'exploitation forestière et la mise en place de plantations. Les territoires de ces populations tribales et plus généralement classifiées comme Indigeneous Peoples (IP) furent considérablement réduits. Ces derniers occupaient des espaces traditionnellement partagés entre plaines et montagnes valorisés de manière différenciée. L'Etat philippin organisa des transferts de populations chrétiennes du nord et du centre de l'archipel, lesquels furent relayés par des mouvements spontanés de migrants. Ces derniers occupèrent d'abord le littoral puis s'immiscèrent dans les terres majoritairement occupées par les « tribus ». Cet apport de population et son installation privilégiée dans les plaines accentua le repli des populations tribales dans les zones montagneuses. La montagne devient alors l'espace de vie privilégié de la communauté b'laan, mais aussi son refuge.

Les B'laan ont développé une culture syncrétique alliant une forme quelconque de christianisme protestant et le maintien de pratiques animistes. La montagne est au cœur de la sacralité de ce groupe. En effet, géographiquement, les B'laan se massent « autour » du mont Matutum, la montagne sacrée de la communauté présente dans le mythe fondateur de la communauté. La montagne est aussi nourricière : les plantes permettent de soigner et de se nourrir. Les arbres, les rochers sont associées à des faits considérés comme « sacrés » par la communauté. La sacralité est dans de nombreux cas associée à la mort qui par transposition à des éléments du paysage constitue une des trames de lecture de ce dernier. Comme dans tout paysage, le décryptage de ce dernier ne peut être réalisé que par une sensibilisation aux pratiques traditionnelles communautaires.

L'évolution des populations qu'elles soient allochtones ou autochtones dans la région du Mont Matutum a engendré un bouleversement du paysage. En effet, aux pratiques extensives des B'laan qu'il s'agisse de cueillette en forêt ou de culture de riz pluvial, se sont substituées des cultures de plantations majoritairement pratiquées en plaine ou en moyenne montagne. Le repli des B'laan dans des espaces plus montagneux a lui aussi engendré une modification du paysage flagrante : la forêt disparaît pour laisser la place à des espaces agricoles extensifs et quasi permanents. Les arbres étaient pourtant les garants du repos des morts dans la tradition b'laan. Une autre sacralité est présente : la nature nourricière est associée à des mythes pour les tubercules et le riz pluvial (palay). La forêt disparaît progressivement, une autre forme de sacralité transforme le paysage tout en

circonscrivant les autres éléments du sacré. L'évolution du paysage autour du Mont Matutum n'a pas fait disparaître les formes de sacralité traditionnelles de la communauté b'laan. On s'interrogera sur la recomposition de cette dernière et sur la place des éléments « naturels » dans ce paysage où finalement les éléments du sacré entrent en concurrence.

Le syncrétisme religieux de cette communauté amène aussi à comprendre, voire à créer des pistes de transferts de la sacralité entre l'animisme et des éléments considérés comme traditionnellement chrétiens du paysage. Le vocabulaire employé par la communauté laisse entrevoir clairement une surimposition du christianisme aux pratiques traditionnelles animistes et leur inscription dans l'espace. On tentera alors de créer une typologie des éléments naturels associés au sacré et des pratiques en cours en insistant sur la place de la mort dans la composition du paysage sacré des B'laan.

Le paysage autour du Mont Matutum entraîne une multiple lecture du sacré issue de la modification de l'environnement géographique et religieux de la communauté B'laan ; les formes du sacré recomposées dans un laps de temps relativement court autour du Mont Matutum garantissent la tradition communautaire.

La documentation nécessaire à ce développement est majoritairement issue d'une recherche de terrain réalisée en février 2008 et qui se poursuivra en Août 2008 ; le fond bibliographique concernant les Philippines, Mindanao et en particulier la région qui m'intéresse est indigent. Je me concentre sur la province de Sarangani et plus particulièrement sur le canton de Malungon.

## **Session 2 – Sens et figures de la sacralité de la nature. Atelier 4 – L'eau et ses espaces, voies rédemptrices, chemins de mort**

Président de séance : Yvette **VEYRET**, Pr., géographie, Université de Paris X Nanterre

Secrétaire de séance : Jean Michel **DEREX**, HDR, histoire, Président du Groupe d'Histoire des Zones Humides

### **Doralice FABIANO**

Professeur, Histoire, Université de Sienne

#### **Les marécages des enfers dans la religion grecque ancienne.**

Le paysage naturel a un rôle très important dans la religion grecque ancienne : il n'est pas seulement question de comprendre comment le sacré détermine l'organisation de l'espace naturel, mais aussi de voir quelles sont les significations symboliques des espaces et des éléments naturels choisis pour certaines pratiques religieuses. J'ai donc choisi de me pencher sur un lieu dont la valeur dans la religion grecque est indiscutable : ce sont les marécages.

Les marécages ont un caractère ambigu, parce qu'il sont conçus comme un mélange d'eau et de terre, la boue, qui est en même temps fertile, mais dangereuse pour la vie civilisée des humaines. Ils ne sont pas seulement des espaces concrets, mais aussi symboliques, des ouvertures sur l'autre monde par excellence : celui de l'au-delà. Plusieurs traditions nous disent que les marécages (surtout Lerna) sont considérés comme des portes vers les enfers, traversés souvent par les héros qui descendent dans le monde des morts. Mais l'au-delà lui même peut être pensé comme un marécage géant (Aristophane, Grenouilles) où sont plongés les morts, et en particulier ceux qui n'ont pas connu de rites d'initiation. Et pendant les Anthesteria, les fêtes des morts à Athènes, on ouvrait le sanctuaire de Dionysos des Marécages, qui gouvernait le passages des âmes entre l'au-delà et le monde des vivants. C'est pour ces caractéristiques que les marécages sont des lieux dangereux pour la vie humaine (on ne construit jamais près d'eux), mais en même temps privilégiés pour célébrer les rites d'initiation (très souvent la boue aussi est utilisée pour remplacer le lieu réel). À travers le plongeon dans les marécages, l'initié symbolisait son immersion dans la boue des enfers, et en se nettoyant il signifiait son franchissement de l'impureté et de la condition redoutable qui attendait les non initiés : après avoir affronté l'épreuve initiatique, il était prêt à vivre après la mort une autre vie, pleine des délices, à coté des dieux.

En conclusion, les marécages sont en même temps réels et symboliques : leur signification symbolique en tant que lieux liés à l'au-delà, détermine aussi l'utilisation humaine et religieuse de ces espace pour les initiations et les purifications en montrant comment l'homme grec ancien construisait sa géographie religieuse à partir du paysage naturel.

## Nikoletta GIANTSI

Professeur Histoire médiévale, Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes  
Faculté d'Histoire et d'Archéologie, Département d'Histoire

### La rencontre d'Ulysse et des Cathares dans les eaux de la Méditerranée

Mon exposé a pour but d'apparier deux différentes traditions mythologiques concernant la Nature, la Religion et la re-définition du Sacré. Celles-ci apparaissent au premier abord comme contradictoires mais au fond, elles présentent plusieurs proximités. On pourrait, donc, supposer qu'elles proviennent d'un seul mythe, dont elles constituent deux optiques différentes. Les éléments de la comparaison sont a) le voyage, les aventures, la péripétie et b) le milieu liquide (La mer – l'eau). Quel est leur symbolisme dans les traditions qui apparaissent dans les deux bords de la Méditerranée, c'est-à-dire la tradition du voyage d'Ulysse = l'Odyssée et celle du monde albigeois = Les Cathares?

Dans ce but, on doit faire une différenciation entre le lumineux et l'obscur : dans la tradition grecque ancienne la lumière et l'eau sont des éléments entièrement compatibles (P.ex. la conception de l'Océan comme fleuve où naviguait la barque du Soleil pendant son parcours de l'Est vers l'Ouest). Par contre, dans la tradition albigeoise le baptême dans l'eau ne constitue pas de purification (baptême=souvenir du déluge; Jésus sort des eaux, sain et sauf du péché originel, comme Noé, après le déluge), mais de submersion au fond de l'eau obscure et corrompu. Cette eau rappelle les eaux de Acheron et se réfère aux ténèbres du passé obscur et de l'avenir secret.

L'Odyssée est l'oeuvre la plus représentative du *nostos* et de *nostalgie* (regret et retour de la patrie) et Ulysse le héros le plus caractéristique des navigateurs. Malgré ça, la mer qui est le champ de l'activité héroïque, constitue en même temps l'obstacle qui met en retard son retour. Ulysse est puni à cause de son comportement (*ubris*) envers Neptune, le dieu tout-puissant de la mer. Sa satisfaction sera le résultat du tourment et des adversités d'Ulysse. Les deux éléments – l'élément aquatique et la péripétie- sont présents dans le monde archaïque grec.

De l'autre côté, le Catharisme est lié à l'eau premièrement parce que ses foyers les plus célèbres sont situés aux bords de la Méditerranée; deuxièmement, le rituel des Cathares présente une allure négative envers l'eau, en l'abolissant du mystère du baptême. L'élément aquatique joint les Cathares à Ulysse, parce qu'il surmonte le symbolisme chrétien de l'émersion du péché vers le salut et il touche son contraire : la contamination et le péché même. Cette conception pourrait constituer l'anti-typus, le souvenir de la répulsion homérique envers l'eau, résultat de "*algos*"(douleur) que la mer a provoqué à son héros.

Pour la nécessité de la brièveté de mon résumé, je ne fais qu'une simple référence à d'autres éléments qui trouvent leur place dans le cadre de la comparaison que j'essaie : la punition d'Ulysse à cause de la nourriture (le massacre des boeufs de Neptune) et l'interdiction de la viande et des aliments gras chez les Cathares ; les femmes fatales (comme les sirènes) qui ont charmé et séduit Ulysse et l'interdiction des rapports sexuels aux membres de l'hérésie de Catharisme.

## **Catherine CHADEFAUD**

Docteur, Géographie historique,  
Professeur en classes Préparatoires, Lycée Labruyère de Versailles

### **Paysages vécus et paysages construits : deux lectures de l’Egypte antique**

La perception de l’espace dans l’Egypte antique est sensible dès l’Ancien Empire ( 2700/ 2160 av. JC). La documentation est établie par les fonctionnaires de l’Etat centralisé et par les prêtres dans les temples de la capitale et des provinces de l’empire. Le vocabulaire hiéroglyphique, l’iconographie et les objets de la vie quotidienne soulignent la distinction entre la nature chaotique , sauvage voire dangereuse et l’espace organisé par l’irrigation pour assurer à la communauté les cultures céréalières et textiles, ainsi que l’élevage nécessaire à son développement.

Les inscriptions font référence à trois éléments sacrés dans l’environnement, émanation des forces divines et structurantes du paysage : le soleil , l’eau du Nil et la végétation. Le soleil exprime la puissance du dieu Rê au long de son cheminement cyclique (diurne et nocturne) dans « la barque sacrée ». L’eau du fleuve, divinisée sous le nom de « Hâpy », se manifeste au moment de la crue annuelle attendue comme bienfait par tous les paysans . Pharaon honore alors le Nil par des rites spécifiques. La végétation , placée sous la protection d’Osiris , force de renouveau des arbres et des plantes, est protégée dans les jardins et vergers à l’intérieur des enceintes des temples et dans les grands domaines royaux. Le réseau d’irrigation, géré par l’Etat, est essentiel dans l’organisation économique des provinces ; il s’oppose aux marais couverts de hauts bosquets de papyrus, ou encore à la « savane » sèche proche du désert. Ces deux espaces, sauvages et inorganisés, abritent des animaux perçus comme dangereux.

La construction des temples voués aux divinités exprime dans un espace structuré à cet effet le rôle du soleil, de l’eau et de la végétation. Rites et libations montrent au long du calendrier des fêtes religieuses comment le temple constitue un microcosme qui enferme à la fois la nature sauvage et l’espace domestiqué. La « Maât » exprime cet équilibre du monde habité dont Pharaon , « fils de Rê », médiateur des divinités est responsable.

La documentation du Nouvel Empire ( 1580/1085 av. JC) amplifie cette perception au-delà de celle de l’Ancien Empire . Les exemples de temples illustrant cette perception de l’environnement sont nombreux . Au cours de la période de la Basse Epoque marquée par l’ invasion perse, puis l’occupation grecque ( l’époque ptolémaïque de 330 à 31 av. JC) cette perception du temple comme microcosme perdure: de longues processions sculptées sur les murs des temples représentent les provinces apportant au sanctuaire les richesses de la nature. Parallèlement les arbres sacrés plantés dans les enceintes sacrées ou sur des buttes toutes proches revêtent un caractère indispensable à l’expression religieuse. Le paysage réel à l’extérieur des temples continue d’évoluer sous la main des paysans, les sources administratives, économiques et littéraires témoignent de cette évolution. Les prêtres respectueux de la tradition pharaonique, enrichissent les plantations des sanctuaires. La reine Cléopâtre les contempla encore à la veille de la bataille d’Actium.

## Frédérique LAGET

Doctorante, Histoire, université de Nantes  
Centre de Recherche en Histoire Internationale et Atlantique

### **L'intégration de la mer dans le territoire chrétien, à partir du procès de canonisation de Gilbert de Sempringham (1201-1202)**

Gilbert, né vers 1083 et mort en 1180 en Angleterre, est le fondateur de l'ordre anglais de Sempringham, dans le Lincolnshire. Après avoir essaimé dans toute l'Angleterre, cet ordre de chanoines est dissous avec les autres monastères sous Henry VIII, en 1538. Après la mort de Gilbert, divers miracles fleurissent sur sa tombe; Innocent III ordonne alors un procès de canonisation, qui se déroule sous l'égide de l'archevêque de Canterbury Hubert Walter. Deux enquêtes ont lieu auprès de la population de Sempringham, l'une le 9 janvier 1201, l'autre le 26 septembre de la même année. Le pape statue ensuite sur ces enquêtes, avant de promulguer la bulle de canonisation le 30 janvier 1202. Le fondateur de l'ordre de Sempringham devient alors saint Gilbert.

Les procès de canonisation sont des enquêtes pontificales, réalisées auprès de ceux qui ont connu et approché le candidat à la béatification. D'un point de vue historique, leur grand intérêt est de faire partie des rares sources qui laissent entendre la voix des plus humbles, de ceux qui ne savent pas écrire et ne laissent donc à l'historien que peu de témoignages. Ils lui permettent en outre de comprendre ce qui caractérise la sainteté dans la société médiévale occidentale, par le biais des actions du futur saint<sup>36</sup>. Ces procès ont surtout été étudiés dans leur dimension thaumaturgique, et dans des perspectives d'histoire religieuse. Le point de vue que je compte adopter ici est légèrement différent, car il vise à la compréhension plus globale de la perception de leur environnement par les hommes et les femmes de ce temps ; je me propose ainsi d'examiner l'action du saint sur la mer, telle qu'elle est présentée dans son procès de canonisation, et de la situer dans les mentalités du temps.

Le procès de canonisation de Gilbert de Sempringham est un texte particulier : c'est l'un des plus anciens du genre. La procédure d'enquête n'étant pas alors définitivement fixée, les témoins ne sont pas soumis à une série de questions précises; leurs réponses sont donc moins orientées par les enquêteurs.

Il faut tout d'abord remarquer que dans le procès, les interventions du saint – ou de ses reliques – concernant la mer sont largement minoritaires : dans les recueils de miracles rapportés par des témoins, seuls deux cas sur 72 concernent la mer. Ces deux cas, largement détaillés, sont toutefois éclairants : on y trouve un lieu commun caractéristique de la sainteté, à savoir le pouvoir d'agir de manière surnaturelle; le texte dit même que « les vents et la mer [...] obéissaient [à Gilbert] ». Plusieurs navires se trouvent en effet en mauvaise posture, bloqués par une absence de vent pour les premiers, pris dans une tempête pour les seconds; dans

---

<sup>36</sup> Deux aspects bien mis en lumière par André Vauchez dans *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, École Française de Rome, 1981.

les deux cas, Gilbert lui-même, ou une de ses reliques, obtient un vent favorable à la navigation.

Ces actions, d'apparence minime, s'intègrent dans un contexte mental plus vaste, qui touche à la perception même que les Occidentaux ont alors de la mer; espace marginal dans le texte du procès – et dans les préoccupations des gens interrogés, est-on tenté de penser –, elle constitue également un espace marginal dans le monde chrétien. Les malheureux navigateurs sont perdus dans un espace éloigné de Dieu et des hommes; sur la mer, on n'est plus en terre chrétienne. Dans la géographie médiévale, elle est une sorte de « non-lieu » où le danger guette et où la protection de l'espace est inenvisageable, étant donnée sa conformation. Point d'abri ni d'enclos sacré en mer. S'y aventurer, c'est prendre le risque d'y mourir – sans sépulture et donc sans espoir de salut –, et c'est plus généralement s'éloigner du regard de Dieu, comme Jonas avalé par la baleine.

Cette marginalité de la mer, sur les plans géographique, mental et religieux, explique le petit nombre d'interventions du saint s'y rapportant. Elle leur fait prendre également tout leur sens : le saint est bien un intercesseur, qui permet à des hommes sortis du territoire chrétien de le réintégrer symboliquement. Elle explique aussi la difficile intégration de la mer dans le champ religieux ; certes, comme l'écrit Alain Cabantous<sup>37</sup>, « la mer possède une signification religieuse certaine comme si, face aux immensités et aux déchaînements marins, [...] l'homme compensait son incapacité de domination en attribuant à l'Océan des caractères divins, donc insaisissables. » Cela explique notamment les nombreux rites conjuratoires attestés à l'époque qui nous intéresse (bénédiction des bateaux, placés sous la protection d'un saint, etc.). Mais si ces rites visent à protéger le navire contre la mauvaise fortune, ils ne l'intègrent pas encore dans l'espace chrétien, dont l'esquif s'éloigne irrémédiablement dès lors qu'il prend la mer. Ce sont bien plutôt la christianisation croissante des noms de bateaux (à la fin du Moyen Âge) et l'embarquement d'aumôniers (à partir du XVI<sup>e</sup> siècle) qui font du navire un « morceau de terre chrétienne », un prolongement de l'espace chrétien.

---

<sup>37</sup> A. Cabantous, *Le ciel dans la mer. Christianisme et vie maritime (XVe-XIXe siècle)*, Paris, 1990, p. 19.

## **Gael RIDEAU**

Maître de conférences, histoire, université d'Orléans  
Laboratoire SAVOURS, EA 3772

### **Quand les saints faisaient le temps. Les processions météorologiques à Orléans au 18<sup>ème</sup> siècle.**

La procession à saint Aignan vise à solliciter la protection du saint patron à l'égard des différents dangers qui menacent la ville. La sécheresse ou les pluies diluviennes s'intègrent à ces compétences. A plusieurs reprises, la châsse est sortie pour demander la pluie. Cette procession s'inscrit dans un ensemble de cérémonies préalables et n'a lieu que si ces dernières échouent. Cet étagement permet d'approcher un premier lien entre le saint et la demande météorologique et la place de la religion dans cette dernière.

Fréquente jusqu'en 1725, cette procession disparaît de cette date à 1770, où elle a à nouveau lieu, avec une grande ferveur et une célébration de la part de nombreux orléanais. Toutefois, un clivage apparaît entre la ferveur de la plupart et l'indifférence des milieux municipaux. Dès lors, nous saisissons ici, autour de cette procession, des sensibilités différentes et la manifestation d'une modification de contexte par l'amorce d'une vision moins religieuse de la météo.

Par conséquent, la communication se propose d'étudier le déroulement concret du cycle cérémoniel lié au climat, la place de la religion dans cette réalité naturelle, mais également d'en percevoir les modifications dans une vision socialement différenciée, témoignage d'une nette évolution des attitudes et de la conception de la religion.

**Silvia SCORRANO**

Facoltà di Lingue,  
Università degli Studi "G. D'Annunzio" Pescara

**Les eaux sacrées et la religion dans Les Abruzzes,  
une approche du sujet d'un point de vue géographique**

Le culte des eaux et leur sacralité ont des origines antiques. Leur source remonte à l'époque où le monde hypogéen exerçait sur l'homme une véritable fascination. De plus, dans Les Abruzzes, la formation géologique des reliefs favorise une considérable circulation des eaux souterraines.

Notre recherche sera donc articulée sur trois axes principaux.

Dans un premier temps, nous tenterons de montrer le rapport entre l'homme et l'eau d'après une lecture culturelle et historique de l'environnement.

Ensuite, nous montrerons les symboles à travers lesquels, sur le territoire, s'expriment concrètement les signes des rites religieux, les grottes, les ermitages et les églises, témoignant la façon dont la dimension religieuse a été créatrice de paysage.

Enfin, nous essaierons d'étudier le rôle que les lieux sacrés ont joué dans le système économique et social de la région, en tenant compte de leur possibilité d'insertion dans les circuits touristiques destinés au dénouement de la marginalité de la montagne abruzzaise.

## **Emilie MAJ**

Docteur, Anthropologue  
Université de Tallinn, Centre for Landscape and Culture

### **Le cours d'eau chez le Sibérien : direction, lien, route pour les vivants et les morts**

La communication propose d'examiner les rapports entre géographie, modes de vie et croyances religieuses liés au cours d'eau chez le Sibérien, et plus particulièrement chez les habitants de République Sakha (Iakoutie), une république au nord-est de la Sibérie 6 fois grande comme la France mais peuplée seulement de 950.000 habitants. Selon les Iakoutes qu'il y aurait chez eux « autant de rivières et de lacs sur terre qu'il y a d'étoiles dans le ciel ».

Nous montrerons qu'au niveau du mode de vie la rivière, qui est avant tout une route de nomadisation pour l'éleveur de rennes, s'oppose au lac, lieu de pêche et d'habitat pour le sédentaire éleveur. Mais, pour tous les Sibériens, le cours d'eau est l'un des moyens d'orientation les plus sûrs. Ils connaissent en effet la topographie de leur pays et connaissent la direction des cours d'eau, pour les avoir parcourus eux-mêmes ou pour avoir écouté les récits d'autres personnes. Selon leurs croyances religieuses, la rivière serait la route que prendraient les âmes des défunts pour rejoindre le monde des morts situé en aval, à l'opposé de la direction du soleil levant, situé au sud-est, en amont du cours d'eau. Dans leur système de pensée traditionnel, les Sibériens ne voient pas leur monde comme un tout, verticalement superposé entre un monde du haut qui serait le paradis et un monde du bas comparé à l'enfer. Pour eux, la rivière est, avant tout, un axe de transport entre le monde des morts et celui des vivants, dans un monde vu de manière horizontale, incluant les astres, les cours d'eau et les lacs et la forêt.

Ainsi, l'étude des croyances religieuses des peuples de Sibérie et de leur mode de vie est indissociable de celle de la géographie de la Sibérie. La contribution fera une analyse synchronique des implications de la conception sibérienne du rapport entre l'homme et la nature et, plus particulièrement, les modalités du rapport au cours d'eau, au quotidien et dans les rituels.

## **Session 3 – Le sacré, fabrique du paysage**

### **Table ronde**

### **Le sacré, quelles empreintes paysagères ?**

Paul **ARNOULD**, Pr, Géographie, Ecole Normale Supérieure Lettres Sciences Humaines Lyon, Comité National Français de Géographie, directeur de l'UMR 5600 CNRS « Environnement-Ville-Sociétés »

Corinne **BECK**, Pr, Histoire, Université de Valenciennes, vice-présidente du Groupe d'Histoire des Zones Humides

Andrée **CORVOL**, Directeur de recherche, CNRS, Institut d'Histoire Moderne et Contemporaine (I.H.M.C.), Présidente du Groupe d'Histoire des Forêts Françaises (G.H.F.F.)

Jean Robert **PITTE**, Pr, Géographie, vice-président de la Société de Géographie, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, laboratoire ENeC (Espaces Nature et Culture, UMR 8185 CNRS)

Wolf Dietrich **SAHR**, Pr, Géographie, Université d'Heidelberg, Geographisches Institut Universität Heidelberg

Yvette **VEYRET**, Pr, Géographie, Université de Paris X Nanterre,

Modérateur : Bertrand **SAJALOLI**, maître de conférences, Géographie, université d'Orléans

## **Session 3**

### **Le sacré, fabrique du paysage – Atelier 1 – Les paysages construits des religions du Livre**

Président de séance : Wolf Dietrich **SAHR**, Pr, Géographie, Université d'Heidelberg, Geographisches Institut Universität Heidelberg

Secrétaire de séance : Christian **RENOUX**, maître de conférences, Histoire, université d'Orléans

#### **Françoise MICHAUD-FREJAVILLE**

Professeur émérite, Histoire médiévale, Université d'Orléans  
Laboratoire SAVOURS EA 3272 Savoirs et Pouvoirs de l'Antiquité à nos Jours

#### **Un paysage sacré oublié : le Val de Loire à Orléans.**

Sans doute autour de la fin du premier millénaire, le renouveau du pèlerinage à Jérusalem a fait naître autour d'une ville majeure du royaume franc –Orléans- un décalque topographique et toponymique de la Palestine, de la Montjoie à Olivet en passant par la sainte Croix. La nature urbanisée fut ici réinterprétée par la culture et la foi, phénomène qui n'est pas unique. On doit s'interroger sur la persistance des lieux et l'effacement précoce du sens qu'on leur avait attribué.

**Claire GARAULT**

Allocataire monitrice Université de Rennes II  
Laboratoire CERHIO

**À la conquête de l'espace : délimitation, sacralisation et  
recomposition du territoire  
Étude d'un corpus hagiographique médiéval (Tréguier, Bretagne).**

Deux critères sont indispensables à la recomposition du passé par les communautés religieuses : le temps et l'espace. C'est à ce dernier que nous nous intéresserons. Nous avons choisi d'interroger un corpus de sources hagiographiques concernant quatre saints : Tugdual (trois vitae), Cunual (une vita), Maudez (deux vitae) et Efflam (une vita). Toutes celles-ci ont été rédigées dans la région de Tréguier (qui se situe dans l'actuel département des Côtes-d'Armor en Bretagne) entre le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle.

Interroger les sources avec la notion d'espace semble pertinent, et ce pour plusieurs raisons. D'une part, c'est une approche qui a été peu développée, en tout cas pour ces sources bretonnes. D'autre part, l'étude de l'espace dans ces récits ouvre plusieurs perspectives de recherches. Celles-ci permettent d'appréhender la dimension religieuse, spirituelle et symbolique des paysages émanant de ces récits qui prennent bien en compte la notion de nature.

En effet, les hagiographes rédigent ces vitae quelques décennies, voire plus souvent, quelques siècles après la mort de leur saint. Il y a donc deux temporalités à prendre en compte : 1/ le temps du saint ; 2/ le temps de l'hagiographe, car, nous le savons maintenant, ces récits hagiographiques nous informent autant sinon plus sur le contexte de rédaction que sur l'époque à laquelle a vécu le saint. C'est en ayant cette idée à l'esprit qu'il faut se pencher sur la question de l'espace. Cependant, la démarche peut sembler assez complexe dans la mesure où l'hagiographe met en scène le saint qui se déplace au sein d'un territoire, conquis, construit et parfois délimité par lui. Sa présence et ses vertus font de celui-ci un territoire sacré.

L'exercice d'écriture auquel l'hagiographe s'applique comporte quelques règles à respecter et quelques topoi à insérer. En outre, il intègre aussi ses propres représentations de l'espace, tel que les hommes du Moyen Âge le considèrent, c'est-à-dire un espace assez discontinu, voire hétérogène mais polarisé comme l'ont montré plusieurs chercheurs [cf. entre autres Alain Guerreau et Michel Lauwers]. L'hagiographe finit donc par créer sa propre représentation de l'espace dans lequel il fait évoluer le saint, tout en satisfaisant un certain nombre de contraintes, consciemment ou inconsciemment. L'espace perçu à travers les récits hagiographiques est donc empreint d'un fort symbolisme qui répond aux exigences (politiques, religieuses, culturelles...) de l'hagiographe et plus largement de la communauté à laquelle il appartient et pour laquelle il écrit. Comment faire alors pour aborder les sources ? La question est effectivement de savoir si l'on peut utiliser les concepts, ou le cas échéant, les mots de la géographie relatifs à l'espace (territoire, centre/périphérie, limite, frontière, nature, paysage, etc.). Le risque serait ici de superposer deux grilles de lecture – l'une hagiographique, l'autre géographique – pour traiter le même objet d'étude : l'espace. En effet, on peut apercevoir à la lecture de nos sources une sorte de modélisation de l'espace de la part de l'hagiographe. Qu'apporteraient alors de plus les concepts et les méthodes de la géographie ? Un travail autour de la fiction et de la réalité permettrait peut-être d'aller plus loin dans

les recherches et pourrait être susceptible d'intégrer ces concepts et ces méthodes. Pour appréhender ce couple réalité/fiction, nous devons nous tourner encore une fois vers le travail de l'hagiographe : la pratique de l'écrit. Une réflexion assez novatrice et féconde autour de l'écriture au Moyen Age a vu le jour depuis quelques temps, en même temps qu'une réflexion autour du concept d'auteur au Moyen Age. C'est dans cette perspective qu'il semble bon de diriger nos recherches. Considérons les hagiographes comme des auteurs à part entière (selon les critères médiévaux et le renouveau des recherches dans la matière). La dialectique invention/réécriture tient alors toute sa place : « Post vetera nova cudere » écrit Wrmonoc dans la Vita de Paul Aurélien. Cette idée a été reprise lors d'un colloque : « Faire du neuf avec de l'ancien, écrire, c'est inventer : l'emprunt est créateur » [Michel Zimmermann dans Zimmermann M. (dir.), *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Saint-Quentin-en-Yvelines (14-19 juin 1999)*, Paris, Ecole des Chartes, 2001, p. 12]. L'hagiographe utilise donc les écrits précédemment rédigés (ils peuvent être de nature différente : récits hagiographiques, écrits des Pères de l'Eglise, Ecritures, etc.) dont il réutilise l'auctoritas et en cela, fait preuve d'imagination. Pour appuyer cette auctoritas, il fait aussi appel à des témoignages qui lui sont d'ailleurs contemporains ou non, auditifs ou visuels... Les prologues sont souvent l'occasion pour lui de mentionner les sources utilisées : l'auteur est soucieux d'écrire dans un style « vrai ». Comment alors démêler réalité et fiction ? Il semble que la réponse au problème réside dans le travail d'écriture : en conciliant les règles de composition, le souci de vérité et par conséquent, le souci d'autorité, l'hagiographe-auteur utilise des données temporelles (par exemple quelques éléments de nature historique) et spatiales pour recomposer le passé de la communauté religieuse à laquelle il appartient. Des légendes de fondation peuvent alors voir le jour : l'hagiographe recompose le territoire de sa communauté dans une perspective d'actualisation. Les méthodes et concepts géographiques permettraient donc d'appréhender cette recomposition.

Nous nous attacherons donc à montrer la construction d'un territoire ; autrement dit le passage d'un territoire profane à un territoire sacré. Deux éléments sont à prendre en compte. Dans un premier temps, les déplacements du saint permettent de construire un territoire qui devient, dès lors, sacré. En effet, les Vitae armoricaines du corpus étudié respectent les règles de composition : le saint, descendant d'une noble lignée, se trouve confronté à la pérégrination. A la suite, bien souvent, d'une vision angélique ou sur le conseil de son maître, il traverse la Manche pour aller « conquérir » les terres de la Bretagne continentale. Une limite naturelle (la mer) est donc parfois franchie pour aller à la « conquête » (religieuse) d'un nouveau territoire (selon les Vitae, la mer constitue ou non une limite). Puis, le saint fonde un oratoire ou un monastère dans un point donné. On peut donc être amené à parler ici d'une création d'un paysage religieux qui se fonde dans la nature. Le saint est également amené à effectuer des déplacements vers des espaces plus lointains : il doit avoir l'appui du pouvoir épiscopal, voire des pouvoirs laïques en place, qu'ils soient locaux ou autres (par exemple saint Tugdual se rend à Paris à la rencontre du roi Childebert). Le saint se déplace aussi dans ses propres territoires (reste à voir si ce sont des paroisses). On peut alors être tenté d'avancer l'hypothèse d'une création d'un réseau sacré dans lequel chaque territoire a une place significative. Dans un deuxième temps, l'interrogation portera sur les rapports du saint et de la nature, et plus particulièrement sur la place qu'occupent animaux et monstres dans la délimitation de l'espace. Une lecture horizontale de l'espace sacré se dégage alors. Le dragon ou serpent, la sirène, la louve et ses petits... contribuent

à délimiter l'espace entre sacré et profane. Cette délimitation est-elle d'ailleurs davantage une frontière ou une simple limite ? Au total, l'appropriation d'un territoire par le saint contribue à la création d'une géographie du sacré se développant à plusieurs échelles (points, lignes, surfaces, réseaux). La question de la temporalité de la sacralisation du territoire est aussi à prendre en compte. D'abord le saint, seul, s'approprie le territoire. Il réclame ensuite la confirmation de la possession de son territoire aux autorités extérieures compétentes (ou en tout cas, sa fondation induit une confirmation).

Le territoire du saint va désormais être contrôlé et protégé. Ce nouveau territoire, créateur d'un paysage particulier, dont on peut supposer plus ou moins l'existence réelle, polarise alors l'espace. En effet, le nouveau territoire quasiment au milieu du monde sauvage, ou en tout cas, au sein d'une nature qui a pu parfois sembler hostile, polarise l'espace. Les descriptions des lieux par l'hagiographe sont tout à fait significatives : ils apparaissent d'abord éloignés et isolés au moment de la création mais leur situation évolue rapidement. Ces mêmes lieux deviennent attractifs. La foule arrive en masse vers le saint et vers son territoire. Dans la Vita de saint Maudez, les gens affluent pour se faire guérir. Même après la mort du saint, la terre conserve son degré de forte sacralité : la mixture terre et eau guérit toujours. Le territoire conquis est aussi un territoire protégé par les vertus du saint. Les nombreux miracles de châtement dans la Vita de saint Cunual le démontrent. Le saint organise donc (et sans doute est-ce davantage l'hagiographe) son pouvoir dans un paysage qui est désormais attractif. Ce nouveau paysage délimité, sacré est en fait issu d'une nature plus ou moins propice à l'homme. Si elle ne l'était pas, le saint a fait en sorte qu'elle le devienne. C'est le cas de l'île sur laquelle arrive saint Maudez : personne ne veut y poser le pied car elle est infestée par des bêtes venimeuses. Les différents paysages créés dans ces récits hagiographiques deviennent tous attractifs parce que le saint est présent et parce que la nature auparavant hostile devient nourricière (c'est flagrant dans la vita de saint Cunual). On pourra alors se demander au terme de cette étude si le modèle centre/périphérie peut s'appliquer au paysage tel qu'on peut le percevoir dans ces sources narratives médiévales. Peut-on parler d'une graduation du sacré au sein du paysage religieux, ceint d'une limite (comme la forêt par exemple), dans lequel évoluent le saint, ses compagnons et la population ?

Les perspectives de recherches qu'ouvre cette étude sont nombreuses. On peut d'ores et déjà avancer l'hypothèse selon laquelle l'appréhension de l'espace doit être différente selon le(s) but(s) de l'hagiographe. Le corpus proposé est, de ce point de vue, assez riche puisqu'il y a plusieurs vitae pour un seul saint (c'est le cas de saint Tugdual ou Maudez). La comparaison entre les vitae et leur réécriture peut donc être pertinente. En outre, se préoccuper du/des but(s) de l'hagiographe ou de la communauté religieuse commanditaire permet de s'interroger sur le couple réalité/fiction, sur la « conceptualisation » du sacré dans la nature par l'hagiographe, de l'aménagement du territoire au temps des saints et de la vision de cet aménagement à l'époque de rédaction. Bref, les questions sont multiples et cette communication essaiera d'y répondre au mieux.

## **Emeline EUDES**

Doctorante Université Paris 8  
ED Esthétique, Sciences et Technologies des Arts  
Laboratoire EA Art contemporain et art des images

### **Le paysage nordique : du luthéranisme au panthéisme de la fin du XIXe siècle**

Le XIXe siècle représente un tournant majeur dans l'élaboration des identités culturelles des pays de la péninsule fenno-scandienne. Entre l'émergence d'un idéalisme politique prenant la forme du romantisme national, et une religion d'État soumise à divers tiraillements, le paysage a cristallisé à cette époque nombre de discours. Objet de fierté, ressource matérielle et spirituelle, il se situait, et continue de l'être aujourd'hui, à la confluence d'intérêts multiples. Afin de comprendre au mieux l'émergence de cette situation, je propose dans un premier temps de revenir sur le statut du luthéranisme au sein des royaumes nordiques à l'époque de son expansion. On verra ainsi comment les sciences naturelles, notamment, ont assimilé certains principes religieux dans leur étude de l'environnement naturel. Puis un second temps sera consacré à l'évaluation, en fonction des différentes revendications territoriales et culturelles, des liens de cause à effet entre la reconnaissance du paysage local, la structuration d'un mouvement politique et le sentiment religieux au tournant du XIXe siècle. Cette étude sera menée à partir des productions picturales danoise, suédoise, norvégienne et finlandaise de l'époque.

#### **L'ÉVOLUTION DES IDÉES À L'ISSUE DE LA RÉFORME**

Au sujet de la religion, il est important de souligner son statut officiel dans le régime étatique des pays nordiques, statut résultant d'une longue tradition culturelle, et qui lui confère par conséquent une place privilégiée notamment dans le rapport de la société à son environnement géographique immédiat. Avec l'introduction de la Réforme luthérienne au cours du XVIe siècle, on voit apparaître au siècle suivant une synergie entre les convictions religieuses protestantes, un esprit scientifique rationaliste et une volonté de prendre conscience et d'organiser le territoire. Dans ce cadre, le travail du botaniste suédois Carl Von Linné (1707-1778) illustre bien cette imbrication. Issu d'une famille de pasteur, il présenta finalement des dispositions pour les sciences naturelles, aussi dites 'utiles', en droit fil de l'intérêt de l'époque. Son système de classification des plantes et des espèces participe à l'optique utilitariste caractéristique du XVIIIe suédois, qui était envisagée comme une façon de rendre grâce au Créateur de sa générosité. Afin de mener au mieux ses recherches, et notamment de décrire de la manière la plus précise la nature qui caractérisait son pays, Linné fit plusieurs expéditions dans son pays, en Laponie, mais aussi dans les régions centrales et au Sud. Ces voyages, sous-tendus par certaines motivations d'ordre religieux, participaient ainsi à une entreprise générale de reconnaissance d'une nature particulière, qui allait se fondre au fil du temps à l'entreprise d'élaboration d'une identité nationale. À la lumière de son travail, la botanique devenait une nouvelle religion qui contribua à lancer nombre de ses étudiants à voyager de par le monde, devenant des sortes de missionnaires œuvrant à la connaissance et au décryptage du sens caché de la création. La nature sous toutes ses formes devenait ainsi à la fois un sujet important d'étude et d'observation, pour la

promesse qu'elle présentait de parvenir à une compréhension d'un ordre divin, et préfigurait par ailleurs en elle les fondements d'un sentiment identitaire qui restait encore à créer. Ce fut à l'orée du XIXe siècle que les royaumes nordiques, assistant à l'expansion sur leurs territoires de différentes sensibilités piétistes, entrèrent dans l'ère romantique. Était reproché à l'Eglise officielle son formalisme et son souci du texte au détriment de l'expérience personnelle. Les divers courants piétistes, amorcés pour bon nombre d'entre eux en Allemagne et mettant l'accent sur la conversion intérieure personnelle, trouvèrent un grand écho au Nord de l'Europe. À travers eux, il devenait possible de développer une relation quasi-mystique face à l'expérience des éléments naturels, ces derniers étant prégnants dans le quotidien nord européen.

## LE PAYSAGE, OBJET ESTHÉTIQUE D'UN JEU ENTRE CONCEPTIONS POLITIQUES, ÉCONOMIQUES ET RELIGIEUSES

À la lumière du travail du peintre allemand Caspar David Friedrich (1774-1840), lui-même influencé par le piétisme mystique allemand et suédois, et d'une conception de la nature en tant que providence divine par le théologien Gotthard Ludwig Kosegarten (1758-1818), nombre d'artistes nordiques ont trouvé dans le paysage un sujet satisfaisant aussi bien à leurs préoccupations identitaires, esthétiques que spirituelles. Mais il est possible d'envisager encore ces productions sous un autre angle, qui les inscrirait pour les spectateurs que nous sommes aujourd'hui en tant que témoins d'une gestion nordique du territoire et de ses composantes naturelles.

À un moment où chacun de ces territoires cherche à s'établir en tant que nation indépendante, la peinture paysagère nous donne une typologie assez complète des usages et exploitations de la nature, largement orientées par les diverses obédiences en cours. Ainsi peut-on assister au Danemark à une représentation de l'environnement rural, où l'agriculture et une gestion raisonnée des terres donne lieu à des scènes paysagères douces, paisibles, mais aussi souvent austères. Bien que son apparence soit le résultat d'une activité productiviste, le paysage y est vaste et désinvesti de toute figure humaine. Y est mis en avant le travail de la terre, valeur traditionnelle fondatrice du protestantisme. De façon encore plus cruciale, les collines désolées de la côte du Jutland sont une parabole pour évoquer la vie rude de ses habitants membres du mouvement luthérien des 'enfants de Dieu'.

En Suède, le travail pictural du Prince Eugen (1865-1947), notamment, rend compte d'une attention sacrée vis-à-vis de la nature. Empreinte d'un romantisme épuré, sa peinture d'autel pour l'église de Kiruna démontre une conscience accrue des forces de la nature : lumière irradiante, bosquet d'arbres droits et verdoyants, champs cultivés, ampleur du ciel. Nombre de ses confrères se sont penchés de même sur les éléments naturels locaux et leur relation aux êtres humains, ces derniers étant souvent présentés comme contemplateurs des forces, aussi bien positives que négatives, auxquelles ils sont soumis. Ce mouvement mystique correspond à la progression du Réveil luthérien et à la constitution d'Églises libres, développant une conception exaltée et un sentiment personnalisé de la foi et de sa propre présence au monde.

Les peintures norvégiennes de l'époque, quant à elles, mettent l'accent sur les tensions du paysage : arêtes des montagnes, contrastes des lumières entre les nuits d'été et celles d'hiver, la froideur de l'élément liquide dans les fjords, les lacs

d'altitude et les chutes d'eau. Autant d'aspects qui seront alors reconnus comme des valeurs, tant sur le plan spirituel que du point de vue de l'aménagement des ressources. Ces tensions constituent ainsi le point de rencontre entre un protestantisme remis en cause par les mouvements de réveil prônant l'exaltation existentielle, et un utilitarisme qui met en place l'exploitation de mines ou bien de la force hydraulique.

La forêt finlandaise, largement figurée par les différents artistes du pays, est un symbole fort puisqu'elle fait référence à la fois à l'identité nationale, à une mythologie ancestrale, à une ressource économique essentielle, et s'inscrit enfin dans le mouvement romantique. Avec la figure d'un intellectuel tel que Johan Vilhelm Snellman (1806-1881), qui a assuré le développement de l'usage de la langue finnoise, le patriotisme et l'établissement d'un état indépendant et autonome se sont intensifiés. Et c'est à un site comme Ukko Koli (point culminant du pays, qui offre une vue panoramique sur le paysage finlandais typique -forêt, lacs et eskers- à perte de vue) qu'il revient de faire office de monument naturel national. Si la religion d'Etat s'avère ici plus en retrait, elle se manifeste davantage sous la forme d'un panthéisme qui tendra par la suite à se répandre massivement à travers l'ensemble de l'Europe du Nord.

Il est alors possible de comprendre par exemple la prolifération actuelle des parcs nationaux dans les pays nordiques comme un résultat de ce panthéisme global qui a affecté la relation de ces peuples à leur environnement naturel. À travers l'affirmation de leurs identités nationales, qui passait notamment par la représentation paysagère, ces pays ont peu à peu pris conscience de leur impact sur la nature et réciproquement, les amenant à investir l'environnement d'un caractère sacré qui confère aujourd'hui aux parcs et autres lieux panoramiques un caractère de sanctuaire. La peinture de paysage offre ainsi une source possible d'étude des rapports culturels, spirituels, économiques et politiques qui constituent ensemble l'écosystème dans lequel s'organise toute société.

## **Etienne GRESILLON**

Doctorant au Laboratoire ENeC  
Université Paris IV Sorbonne

### **La mobilité du concept de sacré dans les paysages des jardins chrétiens**

Le récit biblique associe le jardin à des épisodes fondamentaux, à des récits clefs de l'Ancien Testament. Le jardin est à la fois l'espace initial (Gn 2, 8) et l'espace de la chute (Gn 3, 14-19). Il forme un lieu d'éveil au monde. L'homme y découvre sa propre nudité et celle de la femme (Gn 3,7 ; Ct 1,12 ; Dn 13). L'homme y discerne également son environnement en intégrant la création dans son langage (Gn 2, 20). Il symbolise de surcroît un espace de félicité pour Dieu et les hommes avant le péché originel (Gn 3, 24). Il conserve dans le Nouveau Testament cette place de choix dans la symbolique, il constitue à la fois le décor du tombeau du Christ (Jn 19, 41-42) et le cadre de sa résurrection (Jn 20, 14).

Ces textes bibliques font du jardin le cadre dans lequel se forment les rapports de l'homme à la fois avec le monde et avec Dieu. Le jardin religieux biblique configure ce « haut lieu<sup>38</sup> » symbolique où l'homme et le divin se croisent. Avant le péché originel, l'un et l'autre cohabitent dans le jardin d'Eden. Pour manifester le rachat du péché, Jésus apparaît pour la première fois après sa mort à Marie-Magdalena dans le jardin du tombeau.

Dans les enquêtes que nous avons effectuées durant notre doctorat dans les jardins religieux catholiques en France nous avons établi que les religieux effectuent quotidiennement un rapport entre le texte biblique et les jardins qu'ils entretiennent. Le jardin, pour le religieux, constitue bien cet espace liant l'homme au divin. En se référant à Michel Foucault, nous l'avons qualifié d'hétérotopique<sup>39</sup>. Les jardins renferment une identité transcendant le territoire dans lequel ils s'insèrent et donnent à ce territoire un caractère autre par rapport à l'espace qui l'entourne.

Pour caractériser le rapport au divin, les chercheurs utilisent ordinairement le terme « sacré », qui présente l'avantage de nommer une réalité impénétrable et complexe. Notre travail s'attache à expliquer que ce terme n'est pas suffisant pour exprimer le rapport spatial des hommes au divin. Il renvoie à des phénomènes extrêmement différents dans le temps long et selon chaque religieux. Dans nos travaux nous avons pu discerner trois manières de percevoir le divin dans les jardins : l'une immanente, l'autre transcendante, et l'autre enfin symbolique<sup>40</sup>.

Le « sacré », lorsqu'il se rapporte au jardin religieux, doit être observé selon plusieurs angles car il qualifie un monde fait de ruptures spatiales. La notion d'hiérophanie (le sacré qui se révèle à nous) de Mircea Eliade (Eliade M. 1965, p. 17) est applicable au domaine de l'immanence et de la transcendance. Dans une conception de Dieu immanent, Dieu se cache dans la nature des choses alors que dans une conception de Dieu transcendant, celui-ci dépasse les capacités conscientes de l'homme. Dans les deux cas, Dieu est lié à la géographie du monde et laisse son empreinte dans le jardin.

---

<sup>38</sup> Lieu singulier avec une forte charge qualitative qui exprime des valeurs collectives profanes ou sacrées.

<sup>39</sup> Concept forgé par Michel Foucault dans une conférence au Cercle d'études architecturales le 14 mars 1967. Edité dans FOUCAULT M. 1984 , *Architecture, Mouvement, Continuité*, « Des espaces autres », n°5, pp. 46-49

<sup>40</sup> Ici nous restreignons la définition du terme symbolique. Dans notre acception les objets du jardin renvoient à une réalité divine qui n'a pas de transposition terrestre. Le lien avec Dieu ne se fait que par l'intermédiaire d'image anthropique.

Tout autre est la conception symbolique de Dieu. Dans cette conception, le monde ne renvoie plus qu'à lui-même et l'homme doit rapprocher autrement l'univers divin du monde sensible. Les hiérophanies n'ont plus lieu d'être et le sacré émane de l'homme car lui seul est en mesure d'établir de telles passerelles.

Ces trois types de manifestations divines mettent en lumière des rapports différents au jardin et peuvent constituer d'une certaine manière des paysages différents. Les jardins d'Hildegarde de Bingen illustrent la notion d'immanence, celui de Saint François d'Assise laisse entrevoir un Dieu transcendant, tandis que pour la majorité des religieux interrogés le divin n'est perçu dans le jardin que dans la symbolique. Ces trois conceptions se chevauchent dans l'aménagement actuel des jardins religieux. Le jardin des simples renferme plutôt une réalité immanente, le jardin bouquetier renvoie davantage à une réalité transcendantale, le cloître représente quant à lui un monde essentiellement symbolique.

Pour conclure, nous insisterons sur la rupture épistémologique entre sacré et profane en expliquant qu'elle n'est pas toujours opérante. L'analyse du sacré doit se doubler en permanence de celle du profane, les deux réalités étant indissociables.

## **Bertrand SAJALOLI**

Maître de conférences, université d'Orléans  
CEDETE, Université d'Orléans, et ENeC (UMR 8185 CNRS)

### **Forêt chrétienne, nature de qualité ? Applications à quelques domaines aristocratiques de Sologne**

Appliqué à des objets géographiques ou à des activités humaines, comme la ville, le littoral, l'agriculture ou le tourisme, le concept de développement durable tend à édicter des normes de qualité au contenu fortement influencé par des critères économiques et culturels. La nature, perçue comme la résultante des rapports dialectiques entre actions anthropiques et réponses biophysiques du milieu, n'échappe pas à cette édicition et l'on est donc conduit à s'interroger sur le contenu d'une nature durable et sur les qualités qu'elle devrait revêtir, notamment en France métropolitaine.

Par ailleurs, les religions, et au premier chef la religion chrétienne, induisent elles aussi un rapport à la nature susceptible de définir des normes de qualité tant dans l'organisation et le fonctionnement des paysages naturels que dans l'utilisation qui en est faite par les sociétés humaines. Aussi, est-on donc conduit à s'interroger sur l'existence d'une qualité chrétienne de la nature.

Confronter ces deux champs de qualité nourrit l'ambition de ces lignes. Cette réflexion s'inscrit dans un espace géographique, la Sologne, marqué par un réseau de propriétaires d'origine aristocratique profondément croyants et pratiquants. À partir d'une vingtaine d'entretiens, d'analyses paysagères et d'étude des types de gestion réalisés au sein de grands domaines forestiers, l'hypothèse selon laquelle l'existence d'un rapport spirituel et culturel à la nature est suffisamment intense et spécifique pour induire des décisions de gestion territoriale s'inscrivant dans les paysages naturels, s'avère en partie vérifiée.

L'inventaire comparé des attributs catholiques de la nature (refus d'enclorre les propriétés, volonté d'assurer le lien avec les communautés rurales, diversité des milieux ouverts, arbustifs et arborés, gestion sylvicole équilibrée entre feuillus et résineux...) et des impératifs du développement durable (biodiversité et stabilité des écosystèmes, maintien des différents stades de la progression écologique des milieux, résilience, médiation sociale des espaces végétalisés...) montre la pertinence mais aussi les limites d'une assimilation entre nature chrétienne et forêt durable .

## **Dominique CHEVALIER**

Maîtresse de conférences en géographie  
IUFM de Lyon. LISST-Cieu, Toulouse  
Université de Lyon, Lyon 1, IUFM, 5 rue Anselme 69317 Lyon cédex 04

### **Un Mémorial (Yad), un Nom (Shem) Isaïe (55,5)... et un environnement.**

En 1953, la Knesset promulgue la loi qui fonde l'existence du Mémorial de Yad Vashem. Les tout premiers bâtiments sont inaugurés en 1957 : « Har Hazikaron (la Colline du Souvenir) est le symbole de la Mémoire éternelle –Yad Vashem- que nous voulons perpétuer pour la Shoah et l'Héroïsme de notre peuple, ici, dans l'Etat des Juifs, dans le foyer des souvenirs les plus profonds de notre nation... »<sup>41</sup>. Le musée historique voit le jour en 1973. Les nazis y occupent alors une place centrale et la collection d'objets s'y trouve assez réduite<sup>42</sup>. Au cours des années 1980 et 1990 de nombreux autres édifices sont inaugurés sur le site. Finalement, un nouveau musée historique de la Shoah est promu en 2005. Les enjeux et la philosophie de ce dernier diffèrent alors quelque peu, par rapport au précédent musée : il s'agit désormais de parler des victimes, de leur « rendre vie ». L'histoire de la Shoah, toujours exposée dans une perspective juive, relate des histoires individuelles, mises en valeur dans le circuit chronologique historique, à travers plus de 2500 objets originaux, incluant des témoignages, des photographies, des séquences vidéos collectés par Yad Vashem au cours des cinquante dernières années.

L'Etat d'Israël s'est créé et s'est développé dans l'ombre de la Shoah, dont la mémoire est un élément fondateur de la mémoire collective juive et israélienne. Yad Vashem sert de référence identitaire et, précisément, son rôle est à la fois de maintenir et de prolonger le souvenir des six millions de Juifs assassinés par les nazis et leurs complices, et de préserver la richesse du patrimoine spirituel et culturel des milliers de communautés juives détruites.

Yad Vashem abrite un complexe muséographique, au coeur d'un domaine de 1800 m<sup>2</sup>, sur les versants du Mont du Souvenir à Jérusalem. Véritable passerelle entre un monde à jamais détruit et un peuple qui revit, en particulier à travers son propre Etat, « la Colline du souvenir doit devenir un lieu de pèlerinage et d'accueil pour des rencontres intergénérationnelles toujours plus vives et dynamiques »<sup>43</sup>.

Dans ce haut-lieu mémoriel de la culture juive, la nature et les « références naturelles » occupent une place prépondérante : les Justes parmi les Nations sont représentés par des arbres, plantés en leur honneur ; la Vallée des Communautés perdues, creusée à même le roc et surplombée par des blocs de pierres massifs, évoquent les noms, gravés et incrustés à jamais dans le substrat rocheux d'Israël, des cinq mille communautés juives entièrement ou partiellement détruites pendant la Shoah ; le Mémorial des Enfants se trouve creusé à partir d'une caverne ; la Vue des

---

<sup>41</sup> Discours du Président Ben-Zvi lors de la pose de la première pierre du premier édifice de Yad Vashem, le 29 juillet 1954.

<sup>42</sup> Une cinquantaine.

<sup>43</sup> Avner Shalev, Président du Comité Directeur de Yad Vashem, in *Afin que la jeune génération sache... Shoah et Mémoire à Yad Vashem*, Yad Vashem, 2005.

Partisans culmine avec la sculpture d'un arbre qui symbolise le combat des partisans, dont la forêt servait de gîte et les arbres de refuge. Enfin, le Musée Historique se compose d'une structure en forme de prisme triangulaire pénétrant la montagne, de part en part ; l'aspect inachevé du béton armé, la pente douce du sol et le rapprochement des murs accroissent la pression du récit et suscite l'impression d'une longue « descente aux enfers » ; puis, à l'approche de la fin de la visite, le sol commence à remonter et, à la sortie, le musée s'ouvre de manière impressionnante sur la face nord de la colline et la vue magnifique des environs de Jérusalem. Tout semble montrer une recherche d'expériences émotionnelles fortes au travers de la mise en valeur d'éléments « naturels » tels que pierres, cavernes, arbres, montagnes, paysages...

C'est précisément à ces dynamiques paysagères que nous nous intéresserons. Nous tenterons de saisir les différentes lectures psychosociales et anthropologiques de l'environnement à Yad Vashem, et leurs liens avec la perpétuation de la Mémoire juive.

## **Session 3**

# **Le sacré, fabrique du paysage – Atelier 2 – Les paysages construits des autres religions et croyances**

Président de séance : Paul **ARNOULD**, Pr, Géographie, Ecole Normale Supérieure Lettres Sciences Humaines Lyon, Comité National Français de Géographie, directeur de l'UMR 5600 CNRS « Environnement-Ville-Sociétés »

Secrétaire de séance : Philippe **FAURE**, maître de conférences, Histoire, université d'Orléans

### **Nadine DESHOURS**

Maître de conférences  
Université Lille III  
Laboratoire Cermahva de Tours

#### **L'inscription des divinités civiques dans le paysage des cités grecques**

La religion grecque ne s'adresse pas à des divinités transcendantes : les dieux sont présents dans le monde de manière immanente et les multiples sanctuaires (hiéra) qui jalonnent le paysage sont des lieux qui leur appartiennent, les temples (naoi), la demeure où ils résident. La question pour nous est d'expliquer comment les Grecs résolvent la contradiction entre, d'une part, leur conception religieuse de la nature comme cosmos fondé sur la justice établie par Zeus et les autres dieux olympiens et dont l'ordre doit être conservé et, d'autre part, la nécessité sociale et économique d'aménager leur milieu.

Elle implique d'étudier d'abord comment le paysage est habité par les dieux. Les Grecs imaginent le monde comme la conjonction de la terre (divinisée, Gaia, l'une des puissances primordiales) et de l'eau, la terre étant limitée par des fleuves et la civilisation rendue possible par la présence des fleuves et des sources. Dans la nature, certains éléments du paysage sont considérés comme des dieux (les rivières qui sont des ancêtres capables de guider les jeunes vers la pleine appartenance à la communauté, les sources, les arbres). Les éléments du paysage imposent la localisation des sanctuaires car comme les kami du shinto, les dieux grecs sont

intrinséquement liés à des lieux (c'est pourquoi il est difficile de déplacer un sanctuaire).

Les Grecs ne pensent pas que les dieux viennent s'installer dans les sanctuaires qu'ils leur aménagent : au contraire, ils les construisent là où ils perçoivent que les dieux sont déjà installés. Dans cette conviction qu'un lieu est sacré la présence de certains éléments naturels joue un rôle déterminant : l'eau (marais, rivières, sources, mer), la montagne (défilé, colline, sommet) où les hommes et les dieux peuvent se rencontrer, la grotte, le bois (alsos désigne le bois sacré) dont la présence est liée à celle des sources. Souvent les épicièses divines font référence à des éléments du paysage (toponymes, particularité géographique).

Les Grecs se représentent la nature comme l'espace de la sauvagerie (agrios) par opposition à la vie civilisée ; elle apparaît comme inhumaine, indomptable dans ses manifestations dérégées (tempêtes, incendies, inondations, attaques d'animaux sauvages). Cependant elle est aussi considérée comme un cosmos établi par Zeus et la génération des Olympiens : il s'agit d'un monde bien ordonné où les dieux, les hommes et les animaux sont chacun à la place qui leur revient. Les hommes sont religieux dans la mesure où ils se savent soumis à la condition humaine (mortalité et reproduction sexuée, travail pour se nourrir). Lorsque, en revanche, ils oublient leur condition, les dieux sanctionnent leur hybris en bouleversant l'ordre courant du monde par des événements tels que des tremblements de terre ou des épidémies (loimos).

Si l'ordre du monde est fondamentalement bon puisque fondé sur la Justice (Dikè) avec laquelle Zeus est étroitement lié, toute modification de la nature peut aisément être assimilée à une altération ou une tentative de destruction aboutissant peut-être à un retour au chaos primordial. Cette conception du monde comme cosmos induit une politique de conservation des éléments naturels (protection des arbres dans les bois sacrés, parfois même scrupule à cultiver les terres qui appartiennent aux dieux).

Cependant, les Grecs ne sont pas paralysés par cette conception de la nature : en effet, l'existence même des sanctuaires produit dans le territoire civique des transformations sociales et économiques. La cité-État s'est développée là où la culture des céréales dominait (alors que l'ethnos était mieux adapté à une économie centrée sur l'élevage) : assurer la sécurité des champs durant tout le processus de maturation des céréales constitue donc l'objectif essentiel de la polis. Elle l'atteint principalement grâce à l'armée civique, mais le réseau de ses sanctuaires y contribue aussi. Les sanctuaires placés en frontière marquent l'extension de la cité. La répartition des sanctuaires sur l'ensemble du territoire civique et les processions reliant la ville aux différentes parties du territoire concourent à anihiler l'opposition entre ville et campagne.

Les sanctuaires eux-mêmes sont transformés par les Grecs : la nature y est domestiquée par l'élaboration de jardins (en particulier ceux des Nymphes présentées pourtant comme l'incarnation de la nature sauvage) et les bois sacrés résultent souvent de plantations. Bien plus, bien que propriétés des dieux, ils font l'objet d'une exploitation économique dont les hommes sont finalement les bénéficiaires.

Ainsi les Grecs trouvent un arrangement avec le ciel entre la crainte de bouleverser l'ordre naturel d'une manière qui conduirait à leur propre destruction et la nécessité d'aménager leurs territoires.

# Matthieu RENÉ-HUBERT

Doctorant en histoire grecque à l'Université de Paris IV-Sorbonne.  
ATER, Université d'Orléans

## Cultes, sanctuaires et paysages dans la région du bas Strymon

En préambule, il n'est pas inutile de rappeler que la prise en compte de la nature dans l'étude de la religion grecque n'est pas un phénomène récent. Cette situation d'ancienneté tient à deux raisons majeures. La première est d'ordre documentaire. Une des sources principales pour les antiquisants est matérielle : par le biais de l'archéologie, l'équipement du culte et du sacré a été observé *in situ* dès les grandes fouilles du XIX<sup>e</sup>. La seconde explication est d'ordre religieux : les espaces sacrés grecs sont multiples, des plus aménagés tels de grands sanctuaires panhelléniques, aux plus modestes, simples espaces naturels considérés comme ayant un caractère religieux et par conséquent consacrés à une divinité. Parce qu'ils y étaient directement confrontés, les historiens se sont donc intéressés précocement au phénomène. Les lignes ci-dessous se proposent, dans ce contexte général, et en relation avec mes recherches conduites dans le cadre d'un doctorat d'histoire grecque portant sur la région du bas Strymon, de poser les justifications et la problématique de la communication, pour enfin en présenter les grands axes.

### 1. Le choix de la région du bas Strymon

La région basse strymonienne est entendue comme suit : il s'agit de l'espace qui borde la section terminale de ce fleuve, du sud du défilé de Roupel jusqu'au delta débouchant dans le golfe d'Orphano. Cette région est clairement délimitée par le relief à l'Ouest et au Nord. A l'Est, il convient de lui associer le bassin de Drama car le bas Strymon est son seul débouché par le biais de la rivière Angistis, affluent de ce fleuve. Il faut aussi y adjoindre l'île de Thasos qui, pour des raisons historiques, entretient des relations intenses avec cette zone. Le choix de cette région spécifique tient à divers éléments.

En 1910 déjà, Paul Perdrizet rédigeait un ouvrage consacré aux cultes de cette région, où les paysages n'étaient pas oubliés, puisque c'est un massif, le Pangée, au long duquel coule l'Angistis, qui lui servait de cadre<sup>44</sup>. Pour lui, cette zone spécifique avait accouché d'un univers religieux remarquable ainsi qu'en témoignent ces quelques lignes : *Plus d'une fois, sur le golfe strymonique, en voyant se profiler aux deux bouts de l'horizon la chaîne de l'Athos et celle du Pangée, je me suis demandé laquelle méritait le mieux pour l'histoire universelle, le nom de « Sainte montagne ». Si l'égoïste république des moines Hagiorites est un phénomène unique de cristallisation, le Pangée compte parmi les cimes sacrées d'où se sont répandus sur les mondes anciens des effluves mystiques, des ferments religieux dont l'action, pour impondérable qu'elle soit, ne saurait être niée* »<sup>45</sup> La curiosité historiographique pourrait déjà être un motif en soi. Cependant, l'intérêt de cette zone ne se cantonne pas à une sorte de bilan après un siècle. Mes recherches de doctorat portent sur la géographie historique de la basse vallée du Strymon, de la colonisation archaïque au Bas Empire. Le thème du colloque constitue donc une opportunité d'interroger la documentation réunie en fonction d'une orientation spécifique, or les sources sont loin de faire défaut et toutes peuvent, quelle que soit leur nature, donner à voir, à leur

---

<sup>44</sup> P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, Paris - Nancy, 1910.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 9.

manière, les paysages sacrés auxquels les cultes sont associés. En sus de cette situation historiographique et documentaire, il convient surtout d'insister sur la double originalité de cette région, laquelle nous situe au cœur du thème de ce colloque, autrement dit les liens que sacré et nature entretiennent ou ont entretenus. De fait, la région du bas Strymon est remarquable, tant pour ses paysages que pour les sociétés qui la peuplent et y pratiquent leurs cultes.

La première originalité est naturelle, la région offre des paysages et des conditions naturelles qui diffèrent de ceux qui prévalent plus au sud, en Attique, dans le Péloponnèse ou encore dans l'archipel égéen<sup>46</sup>. Les points qui contribuent à construire cette singularité sont notamment : la présence de montagnes élevées qui culminent rapidement aux environs de 2000 m ; un réseau hydrographique important qui dans les zones basses, était associé, jusqu'à ce que la région soit drainée au XX s., à de nombreuses zones humides et marécageuses ; une couverture forestière dense, ce qui a constitué une des richesses de la région ; un climat qui présente une certaine rudesse, tant l'hiver que l'été. Dans le contexte de la religion grecque, ce sont autant de marqueurs paysagers susceptibles de revêtir un sens sacré et qui par leurs spécificités voire leurs outrances et leur sauvagerie parfois, peuvent présenter quelques particularités.

La deuxième originalité de la région est humaine, elle tient à son peuplement et aux dynamiques qui en découlent<sup>47</sup>. En effet, cette zone n'appartient pas uniquement au monde grec. Il s'agit d'une région colonisée à partir du VIII s av. J.-C. Dès cette période se nouent des contacts et s'organisent des échanges entre un substrat de peuplement autochtone thrace et des populations grecques venant de l'Égée. Par la suite et jusqu'à la conversion au christianisme<sup>48</sup>, ont pu s'ajouter d'autres apports liés à la conquête macédonienne (V/IVs. av. J.-C.) puis romaine (II av. J.-C.). Cette zone permet de voir si, éventuellement, du point de vue des populations, aurait existé une appréhension différenciée des paysages en matière religieuse, et si des assimilations ou des échanges ont pu se produire.

## **2. Problématique**

Les quelques considérations ci-dessus induisent un double enjeu. Il convient initialement d'évaluer la part dévolue à la nature et aux paysages dans les cultes connus de la région considérée ; puis, sur la base de ce constat, d'essayer d'analyser, dans les situations où la nature intervient, la part qui revient aux différentes sociétés l'ayant peuplée, en tentant de cerner ce qui relève des usages des uns et des autres et leurs éventuelles interactions.

## **3. Linéaments de la communication**

---

<sup>46</sup> Voir notamment P. Bellier, *Paysages de Macédoine*, Paris, 1986, ainsi que les pages de L. Lespez sur les paysages du bassin de Drama et leurs évolutions du néolithique à l'époque ottomane dans Ch. Koukouli-Chryssanthaki et R. Treuil (dir.), *Dikili Tash. Village préhistorique de Macédoine orientale*, Athènes, 2008.

<sup>47</sup> Pour une présentation rapide et commode des aspects historiques et des spécificités humaines dans la région considérée, se reporter à R. Ginouvès (dir.), *La Macédoine de Philippe II à la conquête romaine*, Athènes-Paris, 1993 ; M. B. Sakellariou (dir.), *Macedonia, 4000 years of Greek history and civilization*, Athènes, 1983 ; Secrétariat général de la région de Macédoine orientale et de Thrace, *Thrace*, Athènes, 1994.

<sup>48</sup> La christianisation de la région à partir du IV s. ap. J.-C. est le terme chronologique évident puisque l'on passe d'un monde religieux et sacré polythéiste à un monde monothéiste ayant ses logiques propres.

La première partie propose une présentation et une analyse des sources en soulignant d'abord les spécificités propres à chacune. En effet textes, inscriptions, vestiges et supports iconographiques donnent chacun à leur manière des informations relatives à la relation nature/sacré que l'on se propose d'envisager. Pour ne prendre que l'exemple du monnayage, qui ne semble pas à première vue le support le plus explicite en la matière, le type thasien du silène et d'une ménade que l'on retrouve décliné sous d'autres formes dans la région renvoie sans aucun doute au contexte naturel<sup>49</sup>. En effet, il est associé à la figure de Dionysos et de son cortège, parcourant les montagnes et les forêts en général<sup>50</sup>, et peut-être s'agit-il au-delà d'une référence aux zones minières de la région, situées dans les massifs boisés du Pangée et du Lekani. Les sources démontrent en tout cas que les paysages ne sont pas absents de l'univers religieux de cette aire bas strymonienne. Il s'agit aussi, dans cette première partie, d'exposer et d'analyser dans ses grandes lignes une recension complète des cultes et sanctuaires connus en soulignant la part relative de ceux où la nature joue un rôle, de manière à rappeler clairement que si le lien nature/culte existe, il n'est en rien systématique. Pour le cas d'Amphipolis où de nombreux sanctuaires sont attestés, certains sont fondamentaux dans l'identité religieuse de la cité et parmi eux, il en est qui se réfèrent aux conditions naturelles tandis que d'autres y sont indifférents. Le sanctuaire d'Athéna, culte logique dans le cas d'une colonie athénienne, est un sanctuaire urbain qui n'a aucune relation avec une particularité paysagère<sup>51</sup>. En revanche, certains cultes sont associés au Strymon, environnement et panthéon civique se rejoignent donc autour du fleuve qui entoure la ville<sup>52</sup>. La deuxième partie repose sur une analyse spécifique du paysage dans les cas reconnus. On s'aperçoit que les points élevés, les sources et zones humides, les forêts, les grottes sont associés à des cultes. Ces localisations ne sont pas nécessairement originales en regard du reste du monde grec, cependant, la région par ses spécificités offre de nombreuses possibilités. Dans les environs de Sidérokastros, le sanctuaire de la roche noire, dédié à Apollon, à Pan et aux Nymphes est situé au fond d'une gorge calcaire et associe source et cavités ; il montre nettement que les potentialités offertes par la nature n'ont nullement été ignorées par les populations<sup>53</sup>. Passé ce point, il s'agit de voir jusqu'à quel point il y a artificialisation ou anthropisation. En l'occurrence les situations en jeu sont très variables. Dans les environs d'Argilos, Hérodote indique l'existence d'une terre sacrée laissée vierge par les Thraces<sup>54</sup>, tandis qu'à Thasos, Héraklès possédait un jardin (κ πος) qui, si son emplacement n'est pas assuré, est connu par deux inscriptions. Celui-ci incluait des plantations de figuiers, de myrte et de noisetiers, était enclos et contenait des salles contiguës ouvrant sur un portique<sup>55</sup>. Enfin dans cette partie médiane, il importe de voir quelles divinités sont associées à ces

---

<sup>49</sup> Présentation succincte des caractéristiques générales du monnayage thasien aux VI / Vs dans Y. Grandjean & Fr. Salviat, *Guide de Thasos*, Paris, 2000, p. 303-304. Certains monnayages de tribus thraces remplacent le silène par un centaure ; d'après les analyses d'O. Picard, les affinités entre ce monnayage thrace et celui de Thasos sont claires, associant île et continent, la substitution silène/centaure nous maintient dans le même univers religieux.

<sup>50</sup> La *Lycurgie*, tréialogie perdue d'Eschyle, prenait pour cadre la région et mettait en scène Dionysos et son cortège et les démêlées qu'il eut avec le roi thrace Lycurgue.

<sup>51</sup> Thucydide, V, 10. Ce passage montre clairement qu'il est situé dans la ville et sa présence s'explique par des motifs politiques dans le cadre de relations entre métropole et colonie.

<sup>52</sup> Il y a notamment un sanctuaire de Cléo et un autre de Rhésos attestés à Amphipolis, les vestiges du sanctuaire de Cléo ont été d'ailleurs mis au jour (voir D. Lazaridis, *Amphipolis*, Athènes, 1997, p. 44-45). Ces cultes sont à relier au Strymon car Rhésos, roi thrace, était fils du fleuve et de Cléo. Le culte rendu à l'un et à l'autre est un ancrage religieux du panthéon civique dans un contexte naturel local reposant sur la figure du fleuve.

<sup>53</sup> K. Peristeri, V. Chalkiropoulou, «Πρώτη ανασκαφική έρευνα στο Σιδηρόκαστρο στη θ ση Μα ρος Βρ χος κατ το 2005 », *AEMΘ* 19 (2005) p. 129-134

<sup>54</sup> Hérodote, VII, 115, d'après la description, cela correspond à une forme de bois sacré ( λος).

<sup>55</sup> M. Launey, *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, Paris, 1944, p. 187.

paysages et pourquoi. À Galepsos, par exemple, des bornes ont été découvertes au lieu-dit Pithari, à la périphérie de la ville antique. Les inscriptions portées par les bornes signalent qu'elles servaient de limites à un téménos d'Artémis ; l'observation du site et de la situation associées démontre que ce sanctuaire était non seulement extra-urbain mais lié à une colline. Artémis se trouve donc là en position attendue, déesse des marges de la cité, des eschatiai, où se trouve la nature sauvage à laquelle elle préside. Ce type de constat n'est pas réservé à la seule Artémis et peut valoir pour d'autres figures divines. La dernière partie enfin s'attache à évaluer la part respective de la nature et des sociétés dans ce panorama religieux. Il faut en conséquence s'attacher d'abord à déterminer si l'environnement particulier de la région a favorisé telle ou telle divinité, ou tel aspect particulier d'une divinité. Paul Perdrizet, par exemple, émet comme hypothèse que la figure de Dionysos était particulièrement marquée dans cette zone. Si ses interprétations ne sont plus recevables en l'état, son constat initial n'est pas pour autant à invalider et la figure de Dionysos telle qu'elle apparaît dans la région est en symbiose avec elle. Au-delà il faut aussi démêler le rôle de chacune des populations qui ont occupé cette zone. Il est manifeste que les Grecs et/ou les Thraces sont liés à une grande partie des cas à envisager. Il convient donc d'en étudier les relations et interactions. Des cas sont particulièrement intéressants et singuliers, tel le sanctuaire du héros Auloneitis à Kipia, dédié à une divinité d'origine thrace liée à la nature, mais présentant des aménagements qui doivent à l'influence grecque, tel aussi le sanctuaire oraculaire de Dionysos situé sur un sommet pangéen, méritant aussi quelque attention car thrace d'origine, il présente néanmoins sous la plume d'Hérodote des caractéristiques grecques et une fréquentation non exclusivement thrace.

Il convient enfin d'expliquer pour quelle(s) raison(s) l'impact macédonien ou romain est moindre en comparaison des relations entre Grecs et Thraces. L'un des motifs qu'il est possible d'avancer est que, alors que Grecs, Thraces, Macédoniens et Romains incluent tous l'environnement dans leurs pratiques religieuses, les deux derniers sont effacés, pour le sujet qui nous intéresse, car leur présence dans la région n'est pas de même nature que pour les premiers. Là où les Grecs se sont installés concrètement, s'inscrivant et s'ancrant dans le paysage, la Macédoine et Rome se révèlent davantage être des autorités politiques, de fait, elles induisent certes l'apparition de cultes (monarchique par exemple) mais qui sont indifférents aux paysages car n'ayant pas le même rôle à jouer.

## **Francine BARTHE-DELOIZY**

Maître de conférences, géographie, Université Picardie Jules Verne  
ENeC, UMR 8185

### **« VERDE SAGRADO » (vert sacré) Le Candomblé de Salvador de Bahia**

La « Une » de couverture du grand journal de Bahia « A Tarde » annonce la couleur : elle sera verte et elle est sacrée ! De quoi s'agit-il ? D'un nouveau plaidoyer pour le développement durable ? d'une mise en garde des écologistes ? d'une revendication religieuse ? Les trois à la fois. Ici nous sommes à Salvador de Bahia, en terre afro-brésilienne. Ici plus qu'ailleurs la survie des grands arbres, des sources, des plantes, des cascades, des lacs, raisonne avec l'âme et la fierté des habitants. Ici nous sommes sur les terres du Candomblé, un culte hérité de la période de l'esclavage. C'est lui qui donne aujourd'hui à la ville une partie de son identité.

Le Candomblé est une des expressions de ces religions africaines transplantées. Partout, dans l'aire latino-américaine on trouve des formes syncrétiques des religions animistes africaines. Toutes ces religions présentent des caractéristiques communes, parmi lesquelles on distingue : une communauté religieuse organisée comme une famille spirituelle, un panthéon essentiellement africain avec la présence plus ou moins prononcée d'un syncrétisme catholique, une pratique sacrificielle, des cérémonies mettant en scène la possession. Les esclaves venus par vagues successives de différentes régions d'Afrique, ont apportés avec eux des pans entiers de leur religion respective, 400 ans après on retrouve encore dans l'organisation de la vie urbaine de l'Etat de Bahia les traces de ce culte.

Il s'agit là d'une pratique religieuse ample et flexible, qui développe un univers symbolico-religieux en même temps qu'une construction idéologique. Les divinités du Candomblé sont les Orixas, ancêtres des dieux Yorouba et Bantou. Les Orixas ne vivent pas ici (au Brésil), ils vivent toujours en Afrique, dans cette terre lointaine d'où on a tiré les esclaves pour les amener de force en Amérique ce qu'ils appellent « Terre de Vie » (Ilê Ayé). Ainsi, le candomblé pourrait se résumer à un système de participations entre des hommes, des Orixas, la Nature et les morts. Ces divinités apparaissent comme un principe de classification du réel et sont considérées comme des divinités de la nature ou des puissances primordiales : l'air, l'eau, le feu, la terre, la forêt, la civilisation.

Afin de mieux comprendre les relations qui se tissent entre le Candomblé et la ville de Salvador, on s'attachera à expliquer dans un premier temps les grands principes qui sous-tendent l'organisation du Candomblé, en effet celui-ci ne peut se comprendre que par rapport à une lecture et une interprétation des Hommes, des Dieux et de la Nature. Dans un deuxième temps il sera question des enjeux, tant politiques que sociaux que représentent ce culte dans l'agglomération, enfin nous analyserons à l'échelle du territoire et à travers des exemples précis les modalités d'un dialogue original qui se noue entre une ville, ses habitants et leur pratiques sacrées de la Nature. Il ne s'agit pas dans ce travail de décrire précisément les cadres de la liturgie ni du culte du Candomblé mais de comprendre comment cette religion fondée sur un rapport puissant à la nature influence l'organisation urbaine de Salvador, ses politiques publiques voire la vie quotidienne de ses habitants.

## **Jean Louis YENGUE**

Géographe, Maître de conférences  
Université de Tours  
UMR6173 CITERES

### **Fabrique des paysages et spiritualité : Le cas du Nord Cameroun**

Les paysages sont le résultat d'un processus complexe, d'un système fondé sur plusieurs piliers positionnés entre nature et culture. La spiritualité, que nous définissons trivialement comme l'ensemble des croyances, longtemps oubliée dans les facteurs de fabrication des paysages, se révèle être l'une des clés de compréhension des paysages actuels et de leurs dynamiques, ou tout du moins à force égale avec d'autres agents comme l'économie, la politique, etc.

Ce poids du sacré est peut-être plus frappant dans les sociétés rurales africaines. Dans cette communication nous proposons une lecture des dynamiques paysagères du nord du Cameroun à travers le prisme de la religion.

Dans son passé récent, cet espace a été marqué par des vagues successives de colonisation avec un impact religieux fort : d'abord la colonisation Peule à la fin du 19ème siècle, à très forte connotation musulmane - ce sont les guerres saintes qui ont marquées l'Afrique au XIXème siècle -, ensuite la colonisation européenne vecteur du christianisme (ou inversement). Toutes ces vagues se sont faites sur un fond d'animisme qui a toujours marqué ces populations. Chaque pratique religieuse a fabriqué des paysages végétaux bien particuliers dont il sera question ici.

i-Les animistes, qui vénèrent l'arbre, trait d'union entre les dieux et les hommes, ont construit un paysage très arboré. Seuls les lieux d'habitation marquent par une absence d'arbres, considérés comme propriétés de rois et chefs, gardiens du passage vers les dieux.

ii-Les Peuls, à leur arrivée détruisent toute l'organisation végétale en place afin de déstabiliser l'occupé et mieux diffuser la religion musulmane. Seules quelques espèces sont tolérées comme le palmier dattier (l'arbre du musulman) ou le grenadier (l'arbre de la Mecque).

iii-Plus tard, les missionnaires européens, relayés par les administrateurs coloniaux font entrer l'arbre en ville. A l'image des monastères, couvents, et autres demeures des Hommes d'église, le lieu d'habitation se doit d'être un jardin arboré propice à la paix intérieure, à la méditation et au repos.

Aujourd'hui, la région du Diamaré est une terre à la fois de christianisme, de l'islam mais aussi des pratiques animistes. Il n'est pas rare d'être à la fois musulman, chrétien et animiste. Les paysages issus de cette culture métissée sont forcément complexes, d'autant plus qu'ils sont plus que jamais impactés par des réalités économiques et sociales particulières. Dans cette communication, nous proposerons quelques clés de lecture et de compréhension des paysages actuels.

## **Sylvie GUICHARD-ANGUIS**

Chargée de Recherche CNRS  
Laboratoire ENEC UMR 8185

### **Montagnes et forêts : la région de pèlerinage de la péninsule de Kii (Japon)**

Cette étude porte sur la péninsule de Kii, au sud d'Osaka (Japon), qui se trouve divisée entre trois départements, ceux de Wakayama à l'ouest, de Nara au nord et de Mie à l'est. Occupée pour l'essentiel par des montagnes peu pénétrables, dotées d'une côte rocheuse et caractérisée par des communications toujours difficiles, cette région a toujours été l'une des plus déshéritées du Japon.

Cependant elle recèle depuis plus d'un millénaire un ensemble de lieux sacrés qui comptent parmi les plus célèbres et les plus populaires dans l'archipel. Il s'agit de plusieurs grands ensembles, associés de façon diverse au syncrétisme japonais. Il s'agit très rapidement du lieu sacré de Yoshino et Oomine, de ceux des trois grands sanctuaires de Kumano (Kumano sanzan), de celui du Koyasan et enfin des itinéraires associés qui permettent de les relier à pied à travers les montagnes : Oomine okukage michi, les voies de Kumano, Kohechi, Oohechi et Iseji, Koyasanchô ishi michi. Nichés au cœur des montagnes, parfois sur des sommets, ces lieux présentent tous une difficulté d'accès non négligeable et les atteindre fait partie intégrante de leur visite, qu'elles se fassent à pied comme depuis plus d'un millénaire, voire en train ou en voiture.

La proximité toute relative des capitales anciennes du Japon a permis dès l'antiquité les premiers déplacements de la cour vers ces lieux sacrés, en palanquin et à pied. Aux visites officielles, bien identifiées sur le plan de la documentation historique, la difficulté du terrain a ajouté le rôle de lieu de refuge pour plusieurs personnages historiques très connus. Ces lieux constituent avant tout des destinations, au bout d'un cheminement et sont associés au pèlerinage. Cette notion qui s'inscrit dans la culture du voyage (tabi no bunka), donne toute son importance à l'itinéraire. Il s'agit d'une nature qui se parcourt et se renouvelle progressivement sous les pas et sert d'écrin à ces lieux sacrés. De très nombreux voyageurs remettent leurs pas sur ceux de ces grandes figures historiques, partageant une expérience aux dimensions multiples. Pour répondre aux besoins de ces voyageurs, une multitude d'équipements est apparue depuis des siècles, qui tirent partie des ressources naturelles comme les stations thermales etc., et de taille très variée qui vont de la simple auberge à la stèle etc. Nombre d'entre eux sont érigés en biens culturels matériels ou immatériels dans la seconde moitié du 20e siècle.

L'UNESCO a classé cet ensemble en 2004 sous l'appellation de " Lieux sacrés de la région montagneuse de Kii et voies de pèlerinage ", sur la liste du patrimoine mondial en tant que biens mixtes (culturels et naturels). L'internationalisation de ces pèlerinages va t'elle changer cette remarquable imbrication, édifiée au cours des siècles, entre le naturel, le culturel, le sacré, la dimension historique et celle touristique etc. ?

## **Pierre-Yves TROUILLET**

Doctorant - ATER  
Université Bordeaux 3 / UMR ADES-DyMSET 5185

### **Hindouisme, paysages et territoires**

En Inde, la société hindoue et le sacré se marient harmonieusement en un ensemble ordonné et structuré associant champ sacré, champ social et champ spatial, si bien que les groupes sociaux, les divinités, les orientes et les formes paysagères, sont définis, associés et organisés selon leurs attributs distincts et complémentaires. On retrouve ces constructions culturelles territorialisées aussi bien dans l'organisation socio-religieuse des villes-temples et des villages, qu'autour de conceptions cosmogoniques et de systématisations savantes comme le Vastu, ancêtre hindou du Feng Shui mais qui reste à la fois très populaire et nécessaire à la fondation de tout bâtiment.

Parallèlement au Vastu, qui concerne surtout une optimisation de l'agencement de l'espace domestique et de l'espace des temples, la civilisation classique tamoule a établi dès les premiers siècles de notre ère, une typologie de relations structurales entre les divinités, les formes paysagères (tinai) et les grands types d'activités humaines, classées en cinq ensembles encore étudiés aujourd'hui dans l'enseignement secondaire au Tamil Nadu (« Pays tamoul » en Inde du Sud) et solidement ancrés dans les représentations collectives des paysages sacrés tamouls.

S'ajoutent à ces considérations ordonnatrices du sacré, du social, et du spatial, les centres de pèlerinages et autres lieux de cultes, dont les localisations sont déterminées par des hiérophanies locales s'inscrivant dans le paysage selon une conception hindoue plus générale des différents éléments « naturels ». Les fleuves et autres cours d'eau, en vertu de leur relation forte avec la fertilité, sont ainsi élevées au rang de divinités féminines, à l'image du fameux Gange ou de la Kavery pour le contexte tamoul. Conjointement, les divinités associées aux montagnes et collines sont généralement de "grands dieux" masculins, dont Shiva et sa demeure himalayenne font figure d'archétypes. La forme pyramidale du temple hindou renvoie d'ailleurs à la fonction symbolique de la montagne comme axis mundi (Eliade, 1957)<sup>56</sup>, en tant que (haut) lieu privilégié pour entrer en relation avec les dieux (bien que la religiosité hindoue ne puisse être limitée à l'opposition binaire entre sacré et profane, ou ternaire entre le monde des dieux, le monde des hommes et celui des morts).

En terme de performativité identitaire et territoriale, Diana Eck a bien montré comment le balisage hindou du paysage et du territoire indiens, effectif à travers nombre de temples et de sites de pèlerinage intensément pratiqués par une société profondément religieuse, contribue à la diffusion d'un « paysage imaginé » (Eck,

---

<sup>56</sup> ELIADE Mircea, 1957 *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 185p.

1998)<sup>57</sup> dans les représentations collectives nationales. D'ailleurs l'Inde et sa géographie sont divinisées en tant que telles dans les temples de Bhârat Mâtâ (« Mère Inde »), comme dans celui de Varanasi/Bénarès où une carte consacrée reproduit fidèlement le relief et les inondations des périodes de mousson du sous-continent, la nation et son paysage étant alors érigés au rang de divinités. D'ailleurs, pour véhiculer leur idéologie voulant établir l'hindouité (hindutva) comme fondement déterminant de l'indianité, les fundamentalistes hindous de l'Inde contemporaine s'appuient sur cette dialectique symbolique entre religion et paysage, ainsi que sur ce culte à la Mère Patrie.

Ce type de phénomène se retrouve également, mais dans une moindre mesure, à l'échelon de certains États fédérés de l'Union indienne, comme au Tamil Nadu où les centres de pèlerinage de la divinité régionale (Murugan, le Seigneur des collines) font office d'infrastructure géo-rituelle faisant coïncider sanctuaire et territoire politico-administratif pour des questions à la fois historiques, culturelles et identitaires.

---

<sup>57</sup> ECK Diana, 1998 "The imagined landscape : Patterns in the construction of Hindu sacred geography". In *Contributions to Indian sociology*, Sage Publications, 32, 2, New Delhi/London, pp. 165-189.

## Vannina LARI

Docteur en sciences humaines et sociales,  
Maître de conférences IUFM de Corse

### **La conception de l'espace en Corse : perception-construction des sacralités dans la mise en œuvre de l'organisation géographique de l'île.**

Les signes inscrits dans les territoires géographiques et mentaux transmettent et illustrent la façon dont nous considérons notre territoire et dont nous en prenons possession. En Corse, nous considérons qu'un homme privé de sa terre n'existe pas («un omu senza u so locu ùn asisti micca<sup>58</sup> ») car son destin, la façon dont il vit jusqu'au franchissement ultime, de même que l'après-mort, dépendent étroitement de la terre et de la manière dont il la regarde.

Notre conception de l'espace s'exprime alors sur tout le territoire insulaire, de la mer à la montagne, de la forêt à la grotte, de la maison au village, du village au « maquis ». L'espace que nous occupons, en tant que limite entre deux mondes (celui des morts et celui des dieux) démontre comment nous concevons le monde dans son entier, imaginant et concrétisant des échanges entre ces différents intervalles composant notre monde et mettant en avant une évidente circularité relative à l'espace comme au temps .

Il est admis que l'homme préhistorique a dressé des monuments pour matérialiser la place qu'il occupe au sein de son territoire ainsi que les liens qui relient chaque espace quels qu'ils soient. Cette matérialisation symbolise aussi les échanges, les va-et-vient permanents entre chaque espace, et nous considérons avant tout qu'il n'y a pas de frontière franche entre ces derniers. Esprits défunts, esprits malins, mazzeri et stregghi, deux figures chargées de faire passer les limites aux moribonds, s'installent alors à ces mêmes limites autant concrètes que symboliques.

Celles-ci, spatiales ou temporelles sont les portes de l'Altru Latu, de l'Autre Monde, celui des défunts, des esprits chasseurs ou guides et des Dieux ; on y retrouve alors différentes marques. Aux croisements des chemins, aux cols, ce sont des madunnini (sorte d'oratoire qui abrite parfois une statue de la Vierge) que nous plaçons afin d'en faire permuter l'aspect négatif qu'ils possèdent en tant que lieu de franchissement. Les croix gravées sur les rochers ou sur des pierres taillées jouent également ce rôle de protection et de marquage d'un territoire donné; certaines de ces marques délimitent des propriétés et sont, dans nos croyances, gardées par les morts ; on ne peut les déplacer sans risque de déclencher leur colère. De la même manière, les statues-menhirs ou les alignements de pierres témoignent d'une prise en compte particulièrement tangible de l'espace.

---

<sup>58</sup> Coti, R., Geronini, DA et Valentini, S. *A rimigna, Ajaccio*, Rigiru, 1982.

Entre sacralisation et perception du sacré, cette domestication<sup>59</sup> des espaces prend corps dans la géographie où tout ce qui est perçu comme signe, évident ou non, devient une marque dont on doit tenir compte. Roches zoomorphes ou pierres monumentales induisent une compréhension du lieu qui doit être attentive. C'est aussi à partir de tout cela que l'homme grave des pierres ou construit des monuments qui vont représenter de manière plus flagrante encore sa conception du territoire et cette interaction entre chaque espace bien distinct. Ainsi les dolmens proposent une annexion entre le monde sous-terrain, la terre et le ciel. De la même manière, les *casteddi*<sup>60</sup> comme toute pierre levée vont être perçus comme des accès à d'autres dimensions. Tout comme la grotte est passage vers le monde sous-terrain, le sommet permet aussi la communication avec le monde d'en haut ; on retrouve, en moyenne montagne ou sur les cimes les plus élevées de l'île, des chapelles ou des croix marquant d'anciens lieux de culte ainsi christianisés. Aujourd'hui encore, de nombreuses processions continuent de relier ces espaces sacrés aux espaces profanes relatifs au quotidien des hommes.

Les eaux, quelles qu'elles soient sont elles aussi inévitablement présentées comme les portes des mondes dans de nombreuses légendes, limites entre le monde du dessus et celui du dessous, au même titre que les grottes, entre ici et l'autre côté. Elles symbolisent également la limite entre les mondes, les morts rejoignant les leurs sur l'Autre Rive, l'Altru Latu, guidé par le *mazzeru*, figure du passeur. Alors chaque espace naturel, invariablement en jonction avec d'autres, renvoie à un franchissement, physique ou spirituel. Faisant écho à cela, chaque franchissement correspond alors à une jonction de temporalités bien distinctes.

Des premiers signes placés ou perçus par l'homme préhistorique, à ceux repris par la religion chrétienne, nous avons su conserver, en Corse, une organisation de l'île qui a su franchir les siècles. La manière dont nous interprétons chaque signe naturellement présent sur le territoire, le fait d'en ajouter d'autres en fonction du ressentir lié à ce territoire, tout ceci renvoie à une conception de l'espace et du temps qui se retrouve en écho dans notre fonctionnement mental ; et c'est dans ce va-et-vient permanent entre l'espace psychique et l'espace géographique que se définit finalement notre conception de la vie.

---

<sup>59</sup> LEROI-GOURHAN André, *Le geste et la parole : la mémoire et les rythmes*, Paris ,Albin Michel, 1965, p. 139.

<sup>60</sup> Un *casteddu* est un monument que l'on retrouve de l'âge du Bronze jusqu'à l'époque médiévale, les plus récents se superposant très souvent aux premiers. A la fois lieux de cultes et de défense, leur disposition au sein du territoire tout entier reste à définir.

## Vendredi 23 janvier

**19h. Cocktail offert par le Président de l'Université d'Orléans, M. Gérard GUILLAUMET, dans les salons du Château de la Source**

**20h30. Soirée musicale en l'église saint Pierre du Martroi (Orléans)**

**Concert de Musique Sacrée, Ensemble vocal La Sarabande  
Direction Antoine Cazé**

**Heinrich SCHÜTZ (1585-1672) – Extraits des *Kleine Geistliche Konzerte***

- Eins bitte ich vom Herren, SWV294, pour deux ténors et continuo
- Meister, wir haben die ganze Nacht gearbeitet, SWV317, pour deux ténors et continuo
- O hilf, Christe Gottes Sohn, SWV295, pour deux ténors et continuo
- Habe deine Lust an dem Herren, SWV311, pour deux sopranos et continuo

**Johann Sebastian BACH (1685-1750) – Duo extrait de la Cantate BWV78, *Jesu, der du meine Seele*  
pour deux sopranos**

**François COUPERIN (1668-1733) – Extraits des *Leçons de Ténèbres*  
pour deux sopranos et continuo**

**Wolfgang Amadeus MOZART (1756-1791) – *Sub tuum praesidium*  
pour soprano, ténor et orgue**

**Ensemble 1, 2, 3, Lyrique** : Maïtine Bergounioux, Antoine Cazé, Christian Eypper, Henrike Lugan, Laurent Perdereau, Sylvie Quittelier, Isabelle Rouseel, Anne Vandermeersch.

**Florence Blatier, Orgue**

**Michael HAYDN (1737-1806) – Missa Sanctae Crucis**

- Kyrie, Christe, Kyrie
- Gloria
- Credo
- Sanctus, Benedictus
- Agnus Dei
- Dona nobis pacem

**Samedi 24 janvier**

**Session 4**

**le sacré recomposé, le sacré instrumentalisé**

Président de séance : Bertrand **LEMARTINEL**, Professeur, géographie, Université de Perpignan

Secrétaire de séance : Denis **CHARTIER**, maître de conférences, géographie, Université d'Orléans

**Sophie LALIGANT**

Maître de conférence en anthropologie  
(CITERES-CNRS UMR 6173 / Université François Rabelais-Tours)

**Le clos pré et le nom de baptême  
sacralisation et désacralisation de la nature (Bretagne)**

Relancé par les nouveaux enjeux de la gestion de l'environnement, de la biodiversité ou du développement durable, le débat sur les savoirs populaires sur la « nature » et le « sacré » n'a jamais été d'autant d'actualité dans la lignée des recherches relatives aux champs de l'ethnoscience, de l'ethnoécologie et de l'écologie culturelle. Alors même que la globalisation les malmène, la construction et l'organisation des savoirs populaires locaux sont plus que jamais sollicitées pour comprendre les relations que l'homme entretient, aujourd'hui, à son environnement et tenter de les transférer à une échelle d'action beaucoup plus large. Pour parvenir à ces nouvelles formes de gestion raisonnée de la nature, la psychosociologie, la linguistique, les spécialistes de l'intelligence artificielle ou des neurosciences, et l'anthropologie en particulier, s'intéressent à la façon dont l'être humain identifie, nomme, classe et ordonne les différents niveaux de la réalité relative aux formes du vivant. Que l'on nomme ce fait croyances, visions du monde, représentations, savoirs, connaissances, cognition selon l'orientation épistémologique choisie, toute mise en ordre d'éléments est « sous la double dépendance des capacités cognitives propres à l'espèce humaine et des caractéristiques du milieu dans lequel vit la société concernée ». Or bien des apories modernes sur l'étude du « sacré » trouvent leur origine dans le fait de ne pas replacer de façon systématique les données à l'intérieur de la totalité sociale dans laquelle elles se construisent.

Cet enseignement éclaire la voie que j'emprunte dans cette communication : pratiques, catégories vernaculaires et représentations sont ici croisées pour valider cette posture méthodologique ; et l'analyse du « clos pré » - nommé champ naturel dans la nomenclature administrative locale - en sera l'écho.

Ce parti pris est d'autant plus surprenant qu'il s'agit d'un espace à l'écosystème largement anthropisé et qui, à l'inverse des autres espaces sur le territoire de la commune de Damgan, n'était jamais labouré ni béni par le recteur. Pourtant, le « clos pré » seul espace à recevoir un « nom de baptême » où la pérennité de la couverture herbacée et des adventices répondait à celle de la famille et des mariages, et à une construction spécifique de la notion de personne relève du « sacré » dans le sens de l'appel à proposition de ce colloque à savoir « qu'il implique un rapport non-matériel aux choses ».

Ce postulat selon lequel toute « chose » est relative c'est-à-dire relationnelle et non substantielle est pour le moins anachronique et délicat, si l'on considère que dans notre société occidentale moderne, toute chose existe de manière ontologique en dehors de toute relation à l'être humain et au « sacré » depuis la mise en place de « l'indépendance du sol » héritière de la pensée des économistes et de la coupure nature/culture. Or en éclairant les pratiques et les représentations que les Damganais entretenaient au « clos pré » avant le remembrement de 1953, je montrerai de quelle façon cette communauté locale rurale était en relation plus largement avec le monde qui l'entoure et était fondée sur des valeurs dans lesquelles était intégrée la religion catholique à l'opposé de nos conceptions actuelles qui valorisent l'individu moral et rationnel. Toutefois cette société locale n'était pas exclue de la modernité grâce aux relations entretenues avec l'administration régionale et nationale, mais aussi en raison de l'ambiguïté de l'Eglise catholique qui tout en participant à des rituels ancrés dans la vie locale et dans l'espace des « clos prés » notamment, respectait les aspects universaux de son dogme.

Et de conclure que l'individualisme introduit tardivement par la mécanisation et la réorganisation foncière s'est accompagné d'une nouvelle catégorie d'acteur : l'acteur économique moderne qui dorénavant limite son espace d'action à la seule durée de sa propre vie et dont la façon de concevoir ses relations au monde qui l'entoure ont été profondément bouleversées.

## Christian RENOUX

Maître de conférences, Université d'Orléans  
Laboratoire SAVOURS EA 3772

### François d'Assise, les animaux et la prière pour la paix une histoire de représentations (1950-2008)

La prière pour la paix “Seigneur, fais de moi un instrument de ta paix” est publiée pour la première fois en décembre 1912 sous le titre “Belle prière à faire pendant la messe” dans *La Clochette*, bulletin de la Ligue de la Sainte-Messe éditée à Paris par l'abbé Bouquerel. Sans lien avec saint François, ce texte lui est attribué dès 1927 en milieu protestant français. Passé outre-Atlantique dès 1936, ce texte est largement diffusé pendant la seconde guerre mondiale sous l'égide du cardinal Spellman, archevêque de New York et évêque aux armées américaines. Dans les années 1950, le texte connaît une diffusion internationale à travers les images pieuses, imprimées dans diverses langues en particulier par les franciscains de Paris et d'Assise, qui en font une des prières les plus célèbres au monde.

Or quoique cette prière ne fasse aucune référence ou allusion à la nature ou aux animaux, les images choisies comme support pour ce texte par les franciscains des années 50 sont des représentations de saint François s'adressant aux animaux (François et le loup de Gubbio, saint François prêchant aux oiseaux). Ce choix se réfère implicitement aux *Fioretti* (chapitre XVI pour le sermon aux oiseaux et chapitre XXI pour le loup de Gubbio) et il est influencé par la représentation dominante depuis le début du XX<sup>e</sup> s. de saint François protecteur des animaux (cf. E. Baratay, *L'Église et l'animal*, Cerf, 1996).

Faut-il aussi voir dans ce choix une volonté des franciscains de faire un lien entre des épisodes de la vie de saint François et la paix, thème de la prière ? Cela semble pertinent pour la scène de la rencontre avec le loup de Gubbio mais moins clair pour le sermon aux oiseaux. C'est pourtant ce thème des oiseaux qui va l'emporter dans les images pieuses jusqu'à aujourd'hui et être repris au cinéma, où le loup de Gubbio n'apparaît pas alors que François dit cette prière au milieu des oiseaux chez Roberto Rossellini (*Francesco giullare di Dio*, 1950). Un rapprochement assez immédiat avec la colombe de la paix, popularisée par Picasso à partir de 1949, a pu renforcer cette domination des oiseaux.

A la fin du XX<sup>e</sup> s., d'autres animaux rejoignent les oiseaux autour de saint François qui est alors régulièrement représenté, en lien avec la prière pour la paix, entouré de lapins, d'écureuils ou d'agneaux – parfois accompagnés de loups qui n'ont plus de lien avec celui de Gubbio – sur des images ou des objets commerciaux, vendus principalement aux Etats-Unis, comme des modèles de canevas ou des figurines (Schmid des années 1990 ou de Jim Shore des années 2000) consacrées à la prière pour la paix.

## **Eric GLON**

Professeur, UFR de Géographie et d'Aménagement,  
laboratoire TVES (Territoires, Villes, Environnement, Sociétés- EA 4019),  
Université des Sciences et Technologies de Lille, avenue Paul Langevin, 59655-  
Villeneuve d'Ascq cédex

### **L'INDIGÈNE CONTRE NATURE ? UNE SACRÉE QUESTION, UNE QUESTION SACRÉE, UNE QUESTION DU SACRÉ**

Dès son arrivée en Australie, le 17 juillet 2008, le pape Benoît XVI se félicite publiquement du courage du gouvernement australien lorsque ce dernier reconnaît les injustices subies par les aborigènes australiens. Quelques mois auparavant, le 13 février 2008, le Premier Ministre australien, Kevin Rudd, déclare : « Nous présentons nos excuses pour les lois et les politiques des parlements et gouvernements successifs qui ont infligé une peine, une douleur et une perte profonde à nos compatriotes australiens... ». Il demande le pardon à plusieurs reprises dans ce premier pas pour une reconnaissance du passé. Le 11 juin 2008, le Premier Ministre canadien s'excuse devant le parlement pour les torts causés aux autochtones lors de l'assimilation forcée dans les pensionnats chrétiens. Il s'agissait pour certains de « tuer l'indien dans l'enfant » proclame t-il. Ces déclarations semblent attester de nouvelles considérations pour ceux qui sont aujourd'hui appelés les autochtones, les aborigènes ou encore les natifs. Autant d'appellations qui sont censés éclipser l'usage du mot indigène. Un terme qui en désignant les habitants originaires d'une contrée occupée par les colonisateurs à partir du XVIIIème siècle a pris une connotation péjorative. Ce qui n'a pas empêché les dits colonisateurs de considérer ces indigènes comme des sauvages, c'est à dire ces êtres qui vivent dans une nature indomptée et étymologiquement dans la forêt. Ce terme, silva en latin, comme le mot sauvage dérivent tous deux d'un autre mot latin salvaticus . L'indigène apparaît contre nature c'est à dire sans culture, sans religion qui vaille aux yeux des colons. Pour beaucoup de ces autochtones, ce mépris confine au rejet, à l'exclusion, voire à un génocide culturel. Dans un tel contexte, les récentes déclarations du pape Benoît XVI, des Premiers Ministres australien et canadien n'en ont que plus de portée. Une portée qu'il faut vite relativiser. En adoptant une déclaration protégeant les droits des autochtones sur l'accès à la terre et aux ressources, à l'autodétermination politique, au développement économique autonome et aux réparations, l'ONU n'a pas fait l'unanimité. Si ce texte a été approuvé par 143 membres de l'assemblée générale du 14 septembre 2007, plusieurs se sont abstenus dont par exemple la Russie. Les représentants des Etats-Unis, de la Nouvelle-Zélande, de l'Australie et du Canada ont voté résolument contre. La question autochtone est très présente dans chacun de ces pays. Si le Canada et l'Australie sont prêts aux excuses, ils ne semblent pas vouloir aller au-delà, du moins pas dans les termes avancés par l'ONU.

Nous sommes incontestablement confrontés à une sacrée question dans ce sens où elle concerne un sujet de société très important dans les pays concernés. Lorsque nous cherchons à comprendre pourquoi il l'est, deux idées récurrentes surgissent des tréfonds du passé comme de la réalité actuelle. La première n'est autre que l'exclusion des autochtones de l'accès à la terre et aux ressources

naturelles. La seconde est illustrée par leur rejet socio-culturel par les colons et leurs descendants. Ceux qu'ils appellent les sauvages ayant un mode de vie forgé dans la relation à la nature et à la terre, c'est toute une culture qui se trouve niée et elle l'est souvent au nom de valeurs religieuses que l'occidental apporte avec lui. Tous les ingrédients semblent réunis pour que cette sacrée question, abordée dans notre première partie, soit aussi une question sacrée. Renvoyant sur le plan étymologique à une sorte de respect quasi absolu qui l'entoure, elle en devient difficilement abordable au point d'engendrer une gêne voir des tabous. Est-on dans ce cas de figure et le sujet devient-il inabordable ? Nous en débattons dans une seconde partie. Revenir sur ces mesures d'exclusion est douloureux car cela est synonyme de privations, d'exclusions et d'humiliations pour les natifs. Pour les descendants des colons se pencher sur les conditions de cette colonisation revient à remettre en cause l'ordre établi qui en résulte. Les frontières entre ces deux univers, celui des autochtones et celui des « blancs » demeurent très prégnantes. Elles suscitent bien des blocages et des conflits mais le dialogue n'est pas absent. Les négociations engendrent parfois un compromis et un accord en particulier sur ces deux aspects fondamentaux que sont d'une part l'accès aux ressources et à la terre pour les natifs et d'autre part leur reconnaissance culturelle. Dans un tel contexte resurgissent les fondements spirituels, les croyances de deux ontologies, de deux modes de relations à la nature, celle des indigènes et celle des représentants de la société coloniale. Débattre de cette question : l'indigène est-il contre nature ? relève indéfectiblement du sacré comme nous l'abordons dans notre troisième partie. Avec un défi qui s'avère de taille pour les autochtones, celui d'une reconquête des droits doublée d'une réappropriation de leurs cultures et de leur spiritualité en l'adaptant à la modernité. Chaque temps de notre contribution s'appuie sur des exemples à propos des Indiens d'Amérique du Nord

- Battiste,M, Youngblood Henderson (Sa'ke'j),J, 2000, *Protecting Indigeneous Knowledge and Heritage*, Purich, 324 pages.
- Cronon,W,1996, *The Trouble with wilderness; or getting back to the nature*, in Cronon W. (éd), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, New York, WW Norton Company Ltd, P 69-90
- Descola,P,2005, *Par delà nature et culture*, Gallimard/nrf, 623 pages.
- Dickason,O,1993, *Le mythe du sauvage*, Editions Septentrion, 451 p.
- Flanagan,T, *Premières Nations, seconds regards*, Editions Septentrion, 304 pages.
- Glon,E,2006, Wilderness et forêts au Canada, *Annales de géographie*, n° 649, p 239-258.
- Glowczewski,B, Henry,R (sous direction de),2007, *Le défi indigène*, Ed « Aux lieux d'être, 362 pages.
- Lévi-Strauss,C, 1979, *La voie des masques*, Agora, 215 pages
- Oelschlaeger,M,1991, *The idea of wilderness*, Yale University Press, 477 p
- Nash,R,1967, *Wilderness and the American Mind*, New haven CT, Yale University Press
- Perrin,M,2007, *Voir les yeux fermés- Arts, chamanisme et thérapies*. Seuil, 220 pages
- Ray,A.J,2005, *I have lived here since the world began. An Illustrated History of Canada's Native People*, Key Porter Books, 422 pages.

**Marie DAUGEY**

Doctorante en ethnologie à l'EPHE-Cemaf.

**Modeler les parts sacrées du paysage.  
Une instrumentalisation de la nature au service du religieux (pays  
kabyè, Nord-Togo)**

Les Kabyè forment une société d'agriculteurs sédentaires qui est installée dans des massifs montagneux du Nord-Togo depuis des siècles. Ils y ont développé un mode de culture intensive leur permettant de nourrir une population nombreuse et dense. Leurs montagnes sont donc fortement anthropisées, presque totalement mises en culture, le plus souvent grâce à un aménagement des pentes en terrasses. Ce paysage semble ainsi à première vue entièrement modelé par les besoins humains. Pourtant, un « paysage du sacré » vient s'y superposer. En effet de nombreux sites sacrés, disséminés sur tout le territoire villageois, offrent à la vue des espaces épargnés par la transformation agricole : montagnes, collines et bois sacrés semblent avoir dû rester intacts. Comme dans beaucoup d'autres sociétés en Afrique, les interdits religieux restreignent fortement chez les Kabyè l'accès et l'usage de ces sites. Toute activité agricole sur ces collines et montagnes herbeuses est un non-sens. De même, dans les forêts sacrées, couper un arbre ou recueillir du bois mort, cueillir un fruit, bouger un caillou ou bien tuer un animal y est formellement interdit. Au premier abord, ces lieux réservés se conforment donc à ce que l'on entend habituellement par « site sacré ». Les Kabyè considèrent qu'enfreindre les règles qui édictent la nécessité de laisser ces lieux intacts provoquerait à coup sûr des dérèglements climatiques aux conséquences destructrices, comme une sécheresse ou des vents violents. Les puissances spirituelles abritées par ces sites, qui jouent le rôle d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, contrôlent en effet les éléments de la nature : vent, pluie, récoltes et animaux sauvages, enchaînement des saisons sont de leur ressort. De plus, il existe un lien de correspondance entre l'espace occupé par ces sites et l'ensemble du territoire qui subit leur influence, de telle sorte que ces sites sacrés sont des sortes de « résumés » du territoire sur lequel l'action de la puissance qui s'y manifeste se ressent. Toucher de manière inconsidérée à un site sacré, c'est dérégler quelque chose ailleurs sur le territoire.

Néanmoins, lorsqu'on s'intéresse aux rituels accomplis dans les forêts et montagnes sacrées, on s'aperçoit vite que pour bon nombre de ces sites, les procédures rituelles elles-mêmes, édictées par les puissances divines, exigent que l'on intervienne cycliquement sur la végétation et les animaux qu'ils contiennent. Les atteintes à la composition végétale et animale de ces lieux peuvent être de plus ou moins grande ampleur en fonction des sites et des rites qui leurs sont associés. Si elles se résument souvent au nettoyage du chemin qui traverse un bois sacré, il peut s'agir à d'autres moments de débroussailler toute une zone d'une forêt pour expulser « la mort » qui se trouve en leur sein, ou même de mettre le feu à l'intégralité d'une forêt ou d'une montagne en chassant les animaux, pour purifier le territoire

villageois, pour faire revenir la pluie, ou bien encore pour que les futures chasses soient profuses. Au point que certaines « forêts » sacrées ne ressemblent plus véritablement à une forêt, mais présentent l'aspect d'une zone de brousse herbeuse, où subsistent malgré tout quelques arbres. Le paysage sacré que constituent petites forêts et montagnes est donc en constante évolution, modelé par les exigences des rituels. En fonction du type de rituel associé à chacun de ces lieux sacrés, on aura affaire à des sites intacts revêtant l'aspect de forêts plus ou moins denses, ou bien à des étendues recouvertes de hautes herbes. En fonction de la période de l'année, les sites sacrés qui subissent ces modifications rituelles seront plus ou moins touffus ou troués, présentant parfois une couverture végétale réduite à l'état de cendres, ou au contraire une végétation neuve et vigoureuse.

Les Kabyè semblent ainsi prendre à contre-pied l'idée du sacré. La raison pour laquelle les lieux sacrés sont en temps normal interdits à toute transformation est la même qui pousse les responsables rituels, et eux uniquement, à enfreindre cette règle d'évitement. Alors que pour un homme ordinaire, toucher à ces sites signifie agir sur des forces incontrôlables et perturber les éléments de la nature, lorsque les ritualistes ont justement besoin d'agir sur les forces de la nature (de contrôler la pluie, le vent, etc...), ils doivent se soumettre à l'obligation d'y toucher. Les composantes naturelles de ces sites sacrés — végétation et animaux — sont pour eux des instruments pour agir sur le monde. Les grands prêtres et certaines catégories d'initiés masculins sont ainsi habilités à modifier l'aspect des forêts et montagnes à cause de la forte intimité qui les lie aux puissances divines. Ils devront accomplir ces gestes au moment voulu par l'esprit lui-même, pour déclencher les modifications environnementales indispensables à la perpétuation des hommes sur leurs terres.

Mon intervention viendra ainsi suggérer que le caractère sacré attaché à un site naturel n'est pas forcément le gage de sa préservation. Lorsque cette sacralité fait de la nature un outil du rituel, le sacré peut influencer la gestion du paysage d'une manière inattendue, prescrivant tour à tour des exigences de préservation et de destruction des animaux et de la végétation.

## Véronique ANTOMARCHI

Docteure en histoire, diplômée en langue et culture inuit de l'INALCO,  
Enseignante en BTS tourisme AGTL et en licence professionnelle d'aménagement  
du territoire à l'Université de Paris X-Nanterre.

### **Entre sacralisation et exploitation touristique l'exemple des paysages de l'Arctique canadien**

Le Grand Nord, porteur d'un imaginaire très puissant, alimente depuis toujours et notamment depuis l'Hyperborée antique, des visions de paysages vierges, purs, immenses qui mettent en avant la grandeur de l'univers et placent l'homme occidental dans une quête spirituelle. Cet univers de blancheur serait aussi synonyme de pureté. Or, le regard occidental a trop souvent réduit l'Arctique à une seule dimension, la blancheur et notamment celle de la banquise.. Ces mêmes stéréotypes se retrouvent aujourd'hui dans les attentes des touristes occidentaux .

Ces territoires qui selon l'imaginaire occidental apparaissent comme des déserts blancs ne sont pas perçus ainsi par leurs habitants. Comme le souligne Michèle Therrien : « Chaque pointe de terre, chaque cours d'eau est nommé. Le milieu naturel est saturé de présences visibles et invisibles. Encore aujourd'hui, les Inuit appartiennent à un large réseau de relations qui les situent face aux vivants, aux esprits, au monde animal »<sup>61</sup>. Selon la tradition orale inuit, on distinguait deux types d'espaces : l'espace utilisé par les humains et marqué par leurs traces de pas, « tumitaqaqtuq » espaces sécuritaires où l'individu se sentait protégé par le groupe et l'espace sans traces de pas, « tumitaittuq » domaine des esprits , la plupart du temps invisibles. Les Inuit de l'Arctique canadien vivent dans un monde enchanté dans lequel le landscape est avant tout un memoryscape. La présence d'inuksuit, amoncellements de pierres à figure humaine peut avoir des significations variées parfois d'ordre religieux. Encore aujourd'hui, il arrive qu'en se déplaçant à l'intérieur des terres, pour chasser le caribou, les Inuit croisent une entité, jadis humaine, transformée en caribou albinos, issu, dit-on, d'un œuf. Un récit, inclus dans un cycle de mythes fondateurs, raconte que depuis la nuit des temps la terre maternelle des œufs appelés nunaup manningit, « les œufs de la terre ». Plus gros que les œufs d'oiseaux, le ton de blanc qui les caractérise permet de les identifier immédiatement. Ces œufs qui sont susceptibles de se transformer en caribous blancs sont qualifiés de pukiit, un terme appliqué à la partie ventrale du caribou. Les pukiit sont d'anciens humains qui, par dépit ou par désir de rejoindre un défunt, ont quitté leur famille pour vivre à l'intérieur des terres.

Un double interdit touche les œufs de la terre et le résultat de leur transformation : les caribous albinos. La coquille des œufs au ton de blanc caractéristique doit rester intacte pour éviter que le mauvais temps s'installe pour une longue durée. De la même manière, un chasseur ne peut tuer un caribou issu d'un œuf. Ce caribou, plus grand que ses congénères, est aisément repérable,

---

<sup>61</sup> Cet extrait provient d'un texte consacré à Glenn Gould, le célèbre pianiste canadien, révélé en France, qui durant toute sa vie a rêvé du Nord pour des raisons esthétiques et religieuses.,

même à distance. Béatrice Collignon montre bien que ces paysages insérés dans un espace-temps spécifique, sont ancrés dans une histoire et animés par des souvenirs de tous ordres. C'est ainsi que Taamusi Qumaq suggérait que sa région, le Nunavik dans l'Arctique canadien, aurait pu s'appeler « amaamaktisivik », c'est-à-dire « l'endroit où les femmes allaitent » car il se souvenait que du temps où les Inuit étaient nomades, ce lieu était une étape où les familles avaient l'habitude de faire une halte.<sup>62</sup> De plus, le vide et l'isolement n'existent que pour les observateurs extérieurs : dans le monde inuit, on ne se déplace pas seul .

L'objet de cette communication aura donc pour but de montrer dans une première partie comment la construction du regard occidental sur les paysages arctiques s'est accompagnée d'une forme de sacralisation dans les discours et dans les représentations que l'on retrouve avec encore plus d'acuité en cette période de réchauffement climatique. La deuxième partie de l'exposé s'appuiera sur les témoignages des Inuit et sur leur propre relation au paysage et à un territoire enchanté, approprié et exploité depuis des millénaires.

---

<sup>62</sup> *Sivulitta piusituqangit*, 1988, Association Inuksiutiit, Katimajit, Inc., Québec, p.160.

## Jean-Paul AMAT

Pr, géographie, Université de Paris IV Panthéon Sorbonne  
Directeur de l'ENeC, UMR 8185 CNRS

### **La sacralité du champ de bataille de la Grande Guerre dans l'œuvre de reboisement et de reconstruction paysagère. L'exemple du champ de bataille meusien**

L'idée que la mort des soldats est consubstantielle à celle de la terre et des paysages naît avec les premiers récits et images de la guerre de tranchées. Sur le champ de bataille de Verdun, Fleury, Douaumont, le bois Fumin perdent leur statut de toponymes célèbres par la litanie des communiqués militaires de 1916 ; les familles à la recherche de leurs disparus, les premiers pèlerins d'une mémoire en gestation les découvrent sans écran ni filtre. Scènes saisissantes du *J'accuse* d'Abel Gance, aux jours de l'armistice de 1918 l'armée des morts s'est levée sur le théâtre de la guerre : l'évêque de Verdun et le gouverneur militaire de la cité décident de donner aux restes éparpillés des 130 000 combattants français et allemands inconnus une sépulture, lieu de recueillement et de prière. Le point le plus haut de la crête de Douaumont s'impose pour accueillir l'ossuaire projeté. L'Etat ne peut abandonner cet espace de désolation. Sa requalification, qu'elle conduise à reconstruire ou à réaffecter, exige reterritorialisation. L'administration le périmètre puis le divise en trois zones emboîtées de destruction croissante, bleue, jaune et rouge. La célérité de la reconquête végétale des écosystèmes anéantis fut un fait surprenant tôt documenté : durant la guerre déjà, le végétal réoccupait les espaces dénudés pour peu que les actions militaires s'interrompissent, ne fût-ce que quelques semaines. Alors que les anciens openfields céréaliers (6 000 ha environ) se couvraient d'une pelouse ouverte où dominaient les espèces messicoles et adventices, dans les bois déchiquetés (3 000 ha) l'ensouchement du taillis résistait à l'ébranlement et conservait intacte sa capacité à recéper. Le premier stade de la reconquête fut une fruticée ouverte, cépées en voie de régénération et jeunes héliophiles pionnières. Cette dynamique spontanée, il convenait de l'arrêter car, comme l'évoque Jean-Baptiste Allaire, garde domanial des Eaux et forêts, ancien combattant, dans une lettre de 1930 à Jacques Péricard, porte-parole des associations d'Anciens Combattants : « *Si ces lieux sacrés sont recouverts de ronces ou par toutes autres mauvaises herbes il n'y aura possibilité pour les "pèlerins" d'y accéder et encore moins de s'y agenouiller sur telles ou telles points reconnus d'eux. Au contraire, la région de Verdun, une fois reboisée, pourrait être un lieu ressemblant à un immense sanctuaire, car, retenez ceci. Sous la frondaison des hautes futaies y règne le silence seul troublé par le chant des oiseaux. Et que peut-on demander de mieux pour réfléchir et méditer sous ces chênes ou sous ces résineux quand le vent vient faire entendre dans les branches sa voix ressemblant à certains moments à des sanglots* ». Autant le contrôle était aisé sur des sites circonscrits à fort potentiel émotionnel ou mémoriel, autant en revanche, sur la plus grande partie de l'immense champ de bataille, il n'était possible de contrecarrer la dynamique végétale spontanée qu'en lui substituant de nouvelles forêts. En 1929, à la fin de la décennie de la Reconstruction, le service forestier avait pris possession de 6 618 hectares domaniaux en Meuse, représentant plus de 200 000 anciennes parcelles de propriété. C'est ainsi que les gestionnaires forestiers, parmi d'autres mais plus que d'autres acteurs, furent au cœur d'un débat passionné : était-on en droit moral de favoriser, pire, de planter la vie sur les champs de bataille ?

## **Martine TABEAUD\* et Xavier BROWAEYS\*\***

\* Pr, Géographie, Université de Paris I Panthéon Sorbonne,  
Laboratoire ENeC UMR 8185 CNRS (Espaces Nature et Culture)

\*\* Maître de conférences, Géographie, Université de Paris I Panthéon Sorbonne  
Laboratoire PRODIG UMR 8556 CNRS (Pôle de Recherche pour l'Organisation et la Diffusion de l'Information Géographique)

### **D'Al Gore au cinéma à Al Gore prix Nobel : la nouvelle religion du changement climatique**

Une morale à tonalité proprement religieuse est née du réchauffement climatique. Dans son film, Al Gore s'emploie à ce que tous les habitants de cette Terre partagent la révélation du réchauffement climatique et l'affirmation de son origine humaine. Tout aléa météorologique est interprété comme une manifestation du Mal puisque cette vérité s'incarne dans une litanie de catastrophes toujours contemporaines et qui ont le plus souvent, par images spectaculaires interposées, marqué nos mémoires. De telle sorte que, ce qui relie (religare) les humains, c'est d'avoir peur ensemble et d'espérer le salut dans une rédemption collective qui passe par la réduction des émissions de gaz à effet de serre. Nous sommes victimes parce que coupables. Les références au passé historique ou préhistorique qui relativiserait voire contredirait la « bonne nouvelle » sont gommées. Les événements extraordinaires, élevés au rang de preuves cardinales, sont présentés comme des signes du ciel et sont brandies comme autant de présages d'un futur calamiteux, ce qui en passant garantit un fort degré d'écoute médiatique. A partir de là Al Gore, Pachauri et le GIEC peuvent prophétiser un feu d'artifice d'apocalypses depuis une plateforme de modèles hautement spéculatifs.

Le XXI<sup>e</sup> siècle sera un siècle où l'on vivra, comme l'enseignait l'Eglise au Moyen Âge, dans la crainte et le tremblement : plus de canicules, plus de cyclones, plus de sécheresses, plus d'inondations,... accompagnées d'un sinistre cortège de réfugiés et de guerres. Tout repose sur l'idée, l'alpha et l'oméga, d'un emballement de la machine climatique. « Il ne nous reste que sept ans pour inverser la courbe des émissions de CO<sub>2</sub> » Rajendra Pachauri, Président du GIEC et prix Nobel (Le Monde, 8 juillet 2008). Comme dit Mark Twain : « La science a cela de fascinant que pour un investissement relativement bas on obtient un rendement en conjectures étonnamment élevé ». Après la peur et la prophétie, il reste à proclamer l'universalité du dogme. Et tous ceux qui doutent même partiellement des tables de la loi millénaristes commettent un sacrilège et sont rejetés dans les ténèbres de l'obscurantisme païen s'ils ne sont pas accusés d'être stipendiés par de multinationales idoles (ce qui, il est vrai, a pu être le cas).

**Conclusions du colloque : Etienne Grésillon, Christian Renoux,  
Bertrand Sajaloli**

# Session Poster

**Présentation par les auteurs le vendredi 23 janvier à 11 h30**

**Anne BARGES**

Maître de conférences en sociologie,  
Dr en anthropologie, Dr en médecine  
Laboratoire CITERES, UMR 6173 CNRS, Université François Rabelais de Tours

## **Liminalité et territorialisation de la santé. Quand le sacré rencontre le gouvernement de l'espace et des corps (Mali)**

Quand il est question de santé et de soins, le salut, le mystère -cette chose insondable-, l'initiation et l'espace séparé, saint ne sont pas loin. Le mot sacré, à la dimension ambiguë de respect et de crainte, est automatiquement associé aux soins et aux soignants par la désignation comme profanes de ceux qui n'ont pas accès à ces savoirs et à ces pouvoirs. Cependant la dimension gestionnaire, collective et disciplinaire, telle qu'on a pu la voir dès la moitié du XIXes, conduite par les aspects rationnels de la science, du progrès, de l'administration, pourrait nous le faire oublier. On l'observe particulièrement tout au long des processus de conquête, gestion et urbanisation de Afrique de l'Ouest, dans l'ancien Soudan français. La santé, concept et mot historiquement récents, avec ses modes de légitimation et d'argumentation, aurait également tendance à effacer des facteurs (cognitifs, symboliques, socio-anthropologiques) autres que médicaux, qui viennent expliquer les modalités d'agencement de l'espace en lien avec certains maux. L'organisation de l'espace dans la partie Ouest de Bamako au bord du fleuve Niger est indissociable de l'histoire de la prise en charge des maladies épidémiques et de la lèpre. L'Institut Central de la Lèpre (futur Institut Marchoux) s'installe en 1931 à distance du centre, à Djikoroni, dans les marges bamakoises, dans des zones longtemps inondables et maraîchageuses, mais spacieuses. Nous montrerons quelles sont les spécificités de son inscription spatiale même si elle s'accorde aussi avec les logiques de domination culturelle de l'administration coloniale. Celle-ci suit une classification cognitive et spatiale plaçant le pouvoir et la salubrité sur les hauteurs des falaises et les populations locales dans le sombre, la nature indomptée et incernable, la brousse, réitérant au passage la dualité biblique nimbés-glèbe. Ce large périmètre situé entre le relief montagneux et le fleuve Niger/Djolibà doit être abordé sous l'angle de l'historiographie locale et d'une lecture vernaculaire des lieux et des groupes sociaux. Djolibà porte en lui le génie primordial, ses bords à djikoloni étaient le lieu de peuls fulaw et de forgerons spéciaux dits « puants » (le forgeron numu a encore des prérogatives d'homme supérieur, de 'prêtre') et l'ombre des falaises est encore de nos jours le site privilégié de chasseurs donsow, hommes singuliers entre espace humain et non-humain. Longtemps cet endroit n'a donc été que le territoire de groupes 'castés', séparés dans la société, de carrefours 'fétiches' et de puissances intermédiaires à forte charge symbolique. Les choses se sont certes brouillées avec l'urbanisation, et les lieux symboliques ne se perçoivent souvent maintenant que par la permanence de tracés de circulation et de modalités relationnelles. La lecture

anthropologique des espaces ne peut également éviter de prendre en considération la notion de personne en Afrique de l'Ouest, les représentations de la dite lèpre banaba (grande maladie) et la dimension sociale du dit lépreux kunato au Mali (Bambara, Malinké plus particulièrement, Mandingue plus généralement). Il est une figure du Décepteur, être puissant placé dans un entre-deux sacré, dégoûtant et sublime, qui peut se reconstruire socialement comme guérisseur et médiateur.

Liminalité<sup>63</sup> des lieux, liminalité des personnes et des groupes, l'évolution urbaine a amené sa touche. En effet Bamako est une ville surtout à extension horizontale et, avant la fin du XXe s, on pouvait encore y décrire de nombreux espaces dits vides. Ce fut le cas entre l'Institut Marchoux et le centre de Bamako. Cependant ces espaces sont moins des déhiscences entre, des manques que des carrefours, stipulant un espace ternaire existant par lui-même, un seuil que l'on retrouve dans l'organisation spatiale traditionnelle mandingue.

Notre propos ne situera pas le sacré dont il est question ici uniquement, dans un cadre culturel autochtone dit animiste. Le gouvernement des corps mené tant par l'administration générale que par les politiques médicales antilépreuses, s'associe au gouvernement des âmes, mené par la mission catholique puis le caritatif. Elle trouve dans ces espaces intermédiaires et cette maladie, un lieu de rédemption. Notons encore que l'aspect 'enchanté' des choses se cache dans les formes les plus instituées et rationnelles, en particulier hospitalières. L'évolution moderne de l'institution de soins a renouvelé d'autres modes de sacralisation autour de cette maladie et de ceux qui la soignent.

Dans le cadre de ce colloque, nous allons donc suivre les traces symboliques, concrètes et vécues qui nous permettent de saisir le façonnement du paysage de la prise en charge sanitaire et surtout antilépreuse dans l'espace urbain et périurbain de la capitale du Mali, Bamako. Cette approche implique une distance par rapport au discours médical et caritatif, la prise en compte des valeurs propres à l'individu dans un contexte donné et de la diversité de compréhension de la maladie. Elle s'appuiera sur des données historiographiques, toponymiques et ethnographiques.

---

<sup>63</sup> de *Limen*, le seuil, *liminal* transposé de l'anglais. Arnold van Gennep décrivait la liminalité comme la 2eme étape de l'initiation, la plus cruciale, celle qui amène à un état différent.

## **Céline BRYON-PORTET**

Professeur de Philosophie  
Ecole de l'Air de Salon de Provence  
Laboratoire ESID UMR 5609 (Université Montpellier III)

### **Sacralité et utilité sociale de la montagne**

Dans de nombreuses cultures et religions, le sommet de la montagne cristallise l'idée de la divinité. Dans la mythologie gréco-romaine, les dieux ne siégeaient-ils pas sur le mont Olympe ? Dans l'Ancien-Testament, Jéhovah ne révéla-t-il pas à Moïse les dix commandements sur le mont Sinaï ? Le chef de la secte des assassins, Hassan Ibn Al Sabbah, baptisé le Vieux de la montagne, et le Dalaï Lama, élurent domicile sur des sommets ; l'acropole d'Athènes et le Machu Pichu furent également implantés sur des positions dominantes. La logique ascensionnelle qui sous-tend l'accès à un lieu aussi élevé qu'escarpé n'est sans doute pas étrangère à cette dimension divine.

Plus profondément, la montagne représente un lien entre monde sacré et monde profane. Sa verticalité relie la matérialité obscure, pesante et grossière des profondeurs chtoniennes, à la spiritualité éthérée et lumineuse des sphères célestes, lesquelles symbolisent à leur tour la nature bicéphale de l'homme, ni tout à fait bête, ni tout à fait dieu, selon les mots d'Aristote.

A ce titre, la montagne s'inscrit dans la catégorie des axis mundi, tels que Mircea Eliade les définit. L'on peut considérer les pyramides, véritables archétypes au sens jungien du terme – que l'on retrouve tant sur le continent africain, que sur les territoires qui virent fleurir les civilisations précolombiennes, en passant par l'Asie –, comme des variantes artificielles de ces pics naturels. Lieux de passage, voire de transmutation, elles relèvent similairement d'une dialectique intérieur-extérieur, inférieur-supérieur, forces telluriques-énergies spirituelles, ainsi qu'en attestent les pyramides d'Egypte, qui avaient pour objectif de faire transiter les morts vers l'au-delà. Le corpus alchimique témoigne lui aussi de cette tradition, puisque les adeptes d'Hermès (demi-dieu dédié aux échanges) avaient l'habitude de symboliser par une montagne l'endroit où il convenait de chercher la materia prima de leur Œuvre, ainsi que l'athanor ou l'alambic dans lequel le compost subissait une série de transformations purificatrices, pourrissant puis s'évaporant tour à tour dans la cornue lutée. Le message contenu dans l'acronyme V.I.T.R.I.O.L (Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem), d'ailleurs repris par les loges maçonniques, guidaient le travail d'introspection puis d'élévation qui jalonnait aussi leur quête personnelle. Le goût de l'effort, la persévérance et le dépassement de soi occupaient une place privilégiée, assez proche des motivations qui peuvent animer les alpinistes partant à l'assaut d'une montagne.

Cependant, il convient de rappeler que l'histoire des hommes concilie souvent la gratuité du sacré et l'utilité sociale. Aussi ne faut-il pas sous-estimer l'intérêt que pouvait représenter, jadis, le fait de positionner une ville fortifiée sur des lieux réputés imprenables, et où il était aisé de voir surgir l'ennemi de loin. Les cathares, par exemple, épris de purification morale, fuyaient également les persécutions... Un constat identique peut être fait avec l'eau, sacralisée dans de nombreuses religions, et indispensable à la vie. Cela ressort très clairement en Egypte, où l'urbanisation se développa le long du Nil, rendant possible l'agriculture et la navigation commerciale, dès lors divinisé pour ses vertus. L'utilité sociale n'a-t-elle pas précédé la sacralité ? On peut au moins penser que les deux principes furent conjoints.

## **Samia MOUKHENACHI\*, Khaled BRAHAMIA et Kaddour BOUKHEMIS**

\*architecte, urbaniste, Chargée de cours, chef d'équipe « évolution spatiale des Ksour »

\*\*géographe, Maître de conférences.

\*\*\*géographe, Professeur, directeur de laboratoire : Architecture, Urbanisme. Université Badji Mokhtar, Annaba, Algérie.

### **La ville de Timimoun du sacré au profane.**

La vie de l'homme est déterminée par toutes les lois de la nature. Dieu manifeste sa volonté par ses lois. En cela l'environnement est sacré, tout comme la vie est sacrée dans toutes ses expressions car elles obéissent toutes aux mêmes règles immuables (invariables). L'environnement, comme berceau de la vie, est originellement généreux. Parce qu'il est l'œuvre de dieu et qu'il émane de sa miséricorde. « N'avons-nous pas fait pour vous de la Terre un berceau, de la Nuit un vêtement, fait descendre une eau abondante pour faire croître des grains des plantes et des vergers luxuriants ? » Coran 78-6, « C'est nous qui versons une eau abondante et faisons pousser les céréales, des vignobles et des légumes, des oliviers, des palmiers, des jardins touffus, des fruits et des herbages afin que vous en jouissiez vous et vos animaux... » Coran 80-25.

C'est pour quoi la nature en terre d'Islam jouit de droits spécifiques et non équivoques. Chaque élément, est sacralisé dans son usage ; Ainsi l'eau revêt une grande importance dans l'Islam. Elle est considérée Comme un bienfait de Dieu, qui donne et entretient la vie, purifie l'humanité et la planète. La culture de l'eau a eu des manifestations fort diverses qui ont évolué au cours des âges en prenant de multiples expressions. Elle a permis de diffuser des techniques, des comportements, des goûts de raffinement, de donner au pouvoir l'occasion de se manifester<sup>64</sup>... En effet, on y lit : « Par cette eau, Il fait pousser pour vous les céréales, l'olivier, le palmier, la vigne et toutes sortes de fruits. En vérité, cela est certes un signe pour un peuple qui réfléchit » Coran 16-11. En terre d'Islam, le palmier est un arbre familial. Cet arbre joue le rôle de témoin et de compagnon culturel. Il est un facteur de la vie familiale et communautaire. Il y jouit d'une considération singulière pour ne pas dire d'une affection quasi parentale. Qui dit palmeraie, dit eau ; dans les zones arides, qui dit palmier, dit vie. L'élection religieuse du palmier parmi tout le règne végétal s'exprime dans les techniques agraires traditionnelles oasiennes par mille soins entourant l'arbre noble de sa naissance à sa mort<sup>65</sup>.

Quand la nature ainsi que ses lois étaient sacrées, l'homme vivait en parfaite symbiose avec cette nature ; du grand désert faisait terre d'implantation, des montagnes lieux de refuges, ramenait l'eau à travers de multiples systèmes pour en faire des paradis sur terre. L'homme, à travers sa codification aux multiples lois de la nature, toute son œuvre spatiale et sociale devient simple résultat d'un langage et d'une grammaire que seul l'initié peut comprendre et interpréter.

---

<sup>64</sup> - Rapport n 05 : symbolique et culture de l'eau. L'institut Veolia Environnement.

<sup>65</sup> - Youcef Nacib « Culture oasienne » Ed Sindbad 1987

L'expérience que nous allons exposer à travers l'exemple de la ville de Timimoun, une ville millénaire du sud ouest de l'Algérie, fondée sur les croyances sacrées envers la nature et son ordre établi. La sacralité de l'eau, de la terre nourricière, de la palmeraie et de la montagne chez ces habitants qui en ont fait une composition parfaite, donnant vie à un établissement humain dans un espace désertique. Nous allons tenter par une lecture des comportements et des actes d'aménagement, de démontrer la désarticulation de la ville de Timimoun et de l'espace oasien engendrée par la rupture spirituelle et la désacralisation de la nature. Devant les viols répétés, des droits de la nature et de la vie en communauté, imposés par le nouvel ordre économique, la palmeraie de Timimoun se rétrécit et le ksar se voit vider de son âme, de son essence même.

Respecter l'état de Nature c'est donc respecter l'ordre divin « Ne faites pas nuisance à la terre alors qu'elle a été mise en ordre par Dieu ». Coran 7-45 qui a agencé l'homme et son environnement de manière parfaite et mesurée. La Nature obéit à des lois. L'homme qui la gère et la domine par sa raison a-t-il tous les Droits ?

## Ileana TOZZI

Direction du Musée de la Diocèse de Rieti

### Un sculpteur pour Saint Baudouin, deux peintres pour son paysage

Selon le témoignage du chanoine Pompeo Angelotti, auteur de la *Descrittione della città di Rieti*, en XVII<sup>e</sup> siècle la cathédrale gardait «*il preziosissimo tesoro del Corpo di S. Barbara Vergine e Martire, antica protettrice di Rieti (...) con li corpi di S. Giuliana Vergin'e Martire Sorella sua di latte, e di S. Probo, antico Vescovo di Rieti, con una parte del Corpo di S. Dionigi padre di S. Pancratio Martire, parte del Corpo di S. Cornelio, & un braccio di S. Vittorino fratello di S. Severino Martire: Essendovi per prima riposte le reliquie de' Santi Hermete, Giacinto, e Massimo Martiri (...); Non lascerò d'annoverar' alcune altre reliquie delle molte ch'a vista di tutti ne' Reliquiari d'Argento si conservano: tra le quali è un braccio di S. Andrea Apostolo che con perpetuo miracolo fa gomma; la testa di S. Balduino Reatino, Abbate del Monasterio di S. Pastore, il cui Corpo nella medesima Chiesa si conserva: un Cappuccio di S. Francesco d'Assisi: e parte de' Corpi di S. Eleutherio, & Antia Martiri*».

En 1140, le moine cistercien Baudouin des comtes des Marsi fonda l'abbaye de Saint Mathieu de Monticulo, filiation de Casa Nova, aux bornes de la plaine de Rieti qui de nouveau pendant le moyen âge était devenue marécageuse depuis l'assèchement voulu par le consul romain M. Curius Dentatus en III<sup>e</sup> siècle a.C.

La communauté des Cisterciens prospéra, en obtenant par le Municipe de Rieti en 1205 la propriété des terrains prochains à l'abbaye «*pro peccatis populi reatini*». Après cela l'acte de donation fut ratifié par le podestat Mathieu fils de Sinibaldo de Donone et ratifié par le pape Innocent III.

Mais les mauvaises conditions de milieu poussèrent les Cisterciens à se rendre dans un lieu salubre : en 1255, l'abbé André commença le bâtiment de l'abbaye de San Pastore in Quinto, achevée en 1264.

L'abbaye de Saint Mathieu de Monticulo où avaient été enterrées les dépouilles du fondateur fut alors abandonnée.

A la fin du XV<sup>e</sup> siècle, le cardinal Jean Colonna, évêque de Rieti de 1477 à 1508, rechercha les dépouilles de Saint Baudouin pour les transférer dans la cathédrale. L'abbaye était désormais «*inter aquosissimas paludes...apertam, discopertam, ruinosam, et non ecclesiam sed ut domum porcorum*», selon l'expression du notaire Antonio de Mando Pucciaritti, qui composa l'*Instrumentum ad honorem Omnipotentis Dei et Sancti Balduini trasportati*. L'évêque donc plaça les dépouilles dans la chapelle de la Vierge du Rosaire où Antoniazio Romano décora de fresques le mur derrière l'autel en représentant la Vierge sur son trône avec l'Enfant Jésus sur un limpide paysage lacustre, avec les Saints Barbe, Etienne de Rieti, Marie Madeleine et Baudouin. De même 1494, le chapitre de la cathédrale chargea l'orfèvre Bernardino da Foligno de réaliser le reliquaire en argent, argent doré, repoussé, ciselé et niellé.

**Samedi 24 janvier**  
**Après-midi**

**Excursion en Sologne et en Val de Loire**

Préparée par Denis CHARTIER, Yvers FROISSART, Gael  
RIDEAU et Bertrand SAJALOLI

**Déjeuner au Restaurant Saint Jacques (Ligny le Ribault)**

**Sologne catholique, Sologne païenne ?**  
**Visite de Notre dame des Trays (La Ferté Saint Aubin)**

**Visite de l'abbaye de Saint Benoît sur Loire**

Voir livret de l'excursion dans la mallette du colloque

Les organisateurs tiennent à chaleureusement remercier l'ensemble des personnels enseignant et administratif de l'Université d'Orléans et de l'Université de Paris IV pour leur contribution décisive dans l'organisation de ce colloque.

---