



# Conclusions sur les relations entre territoires et lieux de culte (avec un détour par l'hindouisme)

Pierre-Yves Trouillet

## ► To cite this version:

Pierre-Yves Trouillet. Conclusions sur les relations entre territoires et lieux de culte (avec un détour par l'hindouisme) . Hypothèses, 2015, 18, pp.249-259. <hal-01534660>

**HAL Id: hal-01534660**

**<https://hal.science/hal-01534660v1>**

Submitted on 21 Jun 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

## Conclusions sur les articulations entre territoires et lieux de culte (avec un détour par l'hindouisme)

Pierre-Yves TROUILLET  
Géographe  
Chargé de recherche au CNRS  
Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud  
(UMR 8564 EHESS-CNRS, Paris)

L'analyse des rapports entre les territoires et les faits religieux connaît un certain engouement en France<sup>1</sup> depuis les années 1990<sup>2</sup>. Le « tournant spatial<sup>3</sup> » engagé la décennie précédente par les sciences sociales, ainsi que le succès des études portant sur le territoire (comme objet et comme concept<sup>4</sup>) et sur le « retour du religieux »<sup>5</sup> n'y sont bien sûr pas étrangers. Mais malgré la position privilégiée de la géographie dans ce champ d'étude, aucun courant de géographie des religions, du religieux ou de la religiosité n'a véritablement émergé de ces travaux, en dépit des vœux et des tentatives de certains géographes<sup>6</sup>.

Bien plus qu'un resserrement sur un courant au sein de la géographie, on constate au contraire que le thème transcende largement la discipline. Il intéresse en effet la plupart des sciences sociales en raison de son caractère fédérateur touchant à la fois à la compréhension des faits religieux et à celle de la structuration de l'espace des sociétés. C'est d'ailleurs à la profusion des matériaux collectés sur le religieux par les anthropologues, sociologues, historiens et géographes, puis à l'exploitation comparative des données et des perspectives – les approches purement descriptives, bien qu'essentielles, ne constituant qu'un premier niveau d'analyse –, que l'on doit certaines des meilleures avancées sur la question<sup>7</sup>. La plupart de ces

---

<sup>1</sup> Le terme « *territory* » est beaucoup moins fréquemment mobilisé dans les sciences sociales anglophones, y compris en géographie, au profit des termes « *place* » et « *space* ».

<sup>2</sup> Décennie marquée par la parution de plusieurs ouvrages de référence sur la question. Voir notamment M. DÉTIENNE (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, 1990 ; J.-F. VINCENT *et al.* (dir.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, 1995 ; J.-R. BERTRAND & C. MULLER (éd.), *Religions et territoires*, Paris, 1999.

<sup>3</sup> E. SOJA, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, 1989.

<sup>4</sup> Sur la notion de territoire en géographie, voir G. DI MÉO, *Géographie sociale et territoires*, Paris, 1998.

<sup>5</sup> Par exemple J.-P. WILLAIME, J.-P., *Le retour du religieux dans la sphère publique : Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. 2008, Lyon.

<sup>6</sup> Notamment L. KONG « Geography and religion : Trends and prospects », *Progress in Human Geography*, 1990, pp. 355-371. ; C. PARK, *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion*, Londres, 1994 ; J.-R. PITTE « Géographie et religions », *Annales de Géographie*, 1996, pp. 113-114. ; J.-R. BERTRAND

« Éléments pour une géographie de la religiosité », *Noroi*, 1997, pp. 215-233.

<sup>7</sup> Voir notamment J.-F. VINCENT *et al.* (dir.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, 1995, p. 367.

études reposent sur l'hypothèse que « le religieux, sous toutes ses formes, concourt à l'organisation de la société, à l'organisation des communautés d'habitants à différentes échelles, à leur territorialité et plus généralement à l'organisation de l'espace »<sup>8</sup>.

C'est donc sur un problème des plus transdisciplinaires que les initiatrices de ce volume ont souhaité porter leurs regards d'historiennes. Outre l'initiative, qui mérite à elle seule d'être saluée, les contributions de ces jeunes chercheuses apportent véritablement au débat par l'attention qu'elles ont spécifiquement voulu accorder aux lieux de culte (que l'on définira ici simplement comme des lieux où un culte est rendu à des dieux, saints, ancêtres, génies, démons, animaux et autres « êtres non-humains », pour reprendre le terme développé notamment par Philippe Descola<sup>9</sup>). Car si l'on sait désormais que la prise en compte des faits religieux peut contribuer à la compréhension des processus de territorialisation – certains auteurs parlent même d'une « construction religieuse du territoire »<sup>10</sup> –, une entrée par les lieux de culte permet d'en préciser l'une des modalités essentielles. Les géographes considèrent en effet que le territoire s'appuie sur « un canevas de lieux concrets à fort contenu symbolique »<sup>11</sup>, dont on peut légitimement penser que les lieux de culte fassent partie.

Rappelons que le territoire n'est pas seulement une portion d'espace sur laquelle s'exercent certaines formes de pouvoirs (politique, juridique, économique, etc.). Pour le géographe Guy Di Méo, il exprime aussi « une appropriation sociale de l'espace par des groupes ou des individus qui se donnent une représentation identitaire »<sup>12</sup>. Selon Bernard Debarbieux, il désigne même plus largement un « agencement de ressources matérielles et symboliques capables de structurer les conditions pratiques de l'existence d'un individu ou d'un collectif et d'informer en retour cet individu et ce collectif sur sa propre identité »<sup>13</sup>. Ces avancées théoriques invitent à proposer pour hypothèse que les lieux de culte soient des ressources matérielles (s'agissant d'espaces praticables, concrets et visibles) et symboliques (car particularisés, sanctuarisés et donc socialement chargés de sens), sur lesquelles peuvent s'appuyer les territoires.

S'interroger sur les relations entre les lieux de culte et les territoires, comme le proposent les initiatrices de ce volume, consiste donc à déterminer comment et dans quelle mesure de tels lieux interviennent et sont mobilisés dans les territoires des sociétés humaines. En

---

<sup>8</sup> J.-R. BERTRAND & C. MULLER (éd.), *Religions et territoires*, Paris, 1999, p.12.

<sup>9</sup> P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, 2005.

<sup>10</sup> J.-F. VINCENT *et. al.* (dir.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, 1995, p. 367.

<sup>11</sup> G. DI MÉO, *Géographie sociale et territoires*, Paris, 1998, p.320.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> B. DEBARBIEUX, « Territoire », dans *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, J. LEVY & M. LUSSAULT dir. Paris, 2003, p. 910.

d'autres termes, quels rôles ces lieux jouent-ils dans la construction et la structuration des territoires et, réciproquement, en quoi les territoires ordonnent-ils l'implantation et les pratiques des lieux de culte ? Quelle est en outre la place des lieux de culte dans les territorialités individuelles et collectives, et dans le quotidien de la vie sociale qui fait vivre les territoires ?

Les quatre contributions précédentes apportent de précieux éléments de réponse à partir d'une remarquable variété d'époques et de terrains envisagés. L'intention de ce texte conclusif est d'en proposer un bilan (qui ne saurait prétendre à quelconque exhaustivité) d'un point de vue géographique, puis de prolonger la réflexion engagée en proposant un panorama plus large sur les principales articulations existant entre les lieux de culte et les territoires, illustré d'exemples pris dans le contexte hindou.

### ***Bilan des contributions***

Le texte d'Anne-Lise Pestel sur la romanisation des *Brandopferplätze* témoigne de l'importance symbolique qu'ont les lieux de culte pour certaines communautés territorialisées, en particulier sur les plans sociaux, identitaires et politiques. Cette reconnaissance collective de la valeur symbolique des lieux de culte transparait d'autant mieux dans le contexte dynamique de reconfiguration territoriale étudié, qui était dû à l'entrée des Alpes centrales dans l'empire romain. La contribution montre notamment les conséquences que peuvent avoir certains changements politiques et territoriaux sur les lieux de culte d'une région, mais aussi comment les transformations matérielles et symboliques de ces espaces rituels reflètent les différents niveaux d'intégration territoriale des communautés qui les pratiquent. On voit en effet que certaines transformations de sanctuaires traduisent des modalités d'appropriation territoriale par le politique, comme l'illustre le cas de la monumentalisation du temple de Marano orchestrée par des élites de Vérone, souhaitant ainsi intégrer, via le champ rituel, les *Arusnates* et leurs cultes dans leur cité. On comprend également que les modifications apportées aux lieux de culte, en termes de divinités tutélaires, de pratiques rituelles ou d'aménagement des sanctuaires, révèlent divers degrés d'intégration des communautés au sein des territoires romains.

La question de l'instrumentalisation de la symbolique des lieux de culte par le politique se retrouve dans la contribution d'Olivia Adankpo sur le monastère de Dabra Maryam en Ethiopie au XV<sup>e</sup> siècle. Ce texte montre plus particulièrement comment la rédaction de livres sacrés (*octateuque*) a pu contribuer à un projet de refondation d'un lieu de culte, de

reconstitution de son patrimoine foncier et de redéfinition de l'étendue de son autorité religieuse sur un territoire bien défini. Un des apports essentiels de ce texte est de montrer qu'un lieu de culte, en tant qu'institution, peut avoir son propre territoire, c'est-à-dire une portion d'espace sur laquelle il exerce une ou plusieurs formes de pouvoir (en l'occurrence de natures économique, spirituelle, juridique et politique). On rappellera d'abord qu'il n'est pas rare que des lieux de culte aient des propriétés foncières (comme nous le verrons plus loin). On note ensuite que la (ré)appropriation de ces « terres des moines » était également d'ordre spirituel, puisque le moine copiste décrit très précisément la région placée sous l'autorité religieuse du monastère. Enfin, l'emprise territoriale du monastère était aussi et surtout d'ordres juridique et politique, dans la mesure où la communauté monastique jouissait d'un pouvoir régalien sur ses terres.

Bien que différente, la situation évoquée par Audrey Dridi au sujet des non-musulmans d'Egypte à l'époque mamelouke mérite tout autant attention. Cette contribution montre d'abord que les lieux de culte peuvent être pris dans des enjeux territoriaux menant à des conflits ouverts, précisément en raison de leur valeur symbolique. En tant qu'importants lieux de rassemblement communautaire et puissants marqueurs identitaires dans l'espace public, ces lieux peuvent ainsi faire l'objet de ce qu'Audrey Dridi nomme très justement « une concurrence spatiale » entre communautés antagonistes sur un territoire. De fait, la destruction des lieux de culte ou l'interdiction d'en bâtir de nouveaux constituent de puissants moyens d'affaiblissement d'une minorité, car cela affecte non seulement sa visibilité, et donc son statut dans le territoire, mais aussi son organisation communautaire. Un autre apport majeur de ce texte concerne l'évocation des stratégies de transformation des lieux de culte opérées par les minorités devant s'adapter à l'interdiction d'en construire de nouveaux, et plus particulièrement le fait que ces stratégies traduisent les différentes représentations que se font les communautés religieuses de leurs espaces rituels. Ainsi les juifs d'Egypte à l'époque mamelouke pouvaient-ils transformer des lieux profanes en synagogues privées, puisque dans le judaïsme c'est la réunion d'une assemblée qui fait le lieu de culte, contrairement aux chrétiens pour lesquels il était nécessaire de rénover des espaces rituels existants, car déjà sanctifiés.

Enfin, la contribution de Catarina Cotic Belloube sur la fondation de la synagogue Bevis Mark à Londres, au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, dépeint utilement trois autres mobilisations des lieux de culte dans le territoire. Elle illustre tout d'abord combien les lieux de culte peuvent contribuer à l'ancrage d'une communauté dans un territoire, puisque la construction de la

synagogue fut à la fois le résultat et le témoin d'une installation de plus en plus durable des communautés juives à Londres, suite à leur acceptation progressive par les autorités locales. Ensuite, ce cas d'étude illustre parfaitement le fait qu'un lieu de culte ne serve pas uniquement à rendre un culte, ce qui est assez fondamental pour comprendre les fonctions sociales et spatiales de ce type de lieux. En effet, les lieux de culte peuvent également avoir d'importantes fonction de rassemblement et de solidarité au sein d'une communauté, en particulier lorsque celle-ci est minoritaire dans un territoire. Toute une gamme d'activités (caritatives, socio-culturelles, etc.) peuvent être assurées par l'institution en charge du lieu et participer ainsi à la vie de la communauté et sa territorialisation. Enfin, un autre apport important de ce texte est de montrer que la fondation d'un lieu de culte peut avoir un effet d'attraction sur des coreligionnaires installés dans d'autres territoires, puisque la présence de cette synagogue à Londres a motivé la migration de populations juives ne disposant pas de lieux estimés suffisamment sûrs sur le continent. Un lieu de culte peut donc contribuer à relier les territoires d'un collectif transnational et participer à la (re)territorialisation d'une communauté migrante, dont la diaspora juive fait bien sûr figure d'archétype.

Ces quatre contributions montrent donc parfaitement combien les lieux de culte peuvent être mobilisables et mobilisés par les groupes humains dans leurs édifices territoriaux. Elles témoignent également de la grande diversité des relations existant entre les territoires et ces espaces rituels, mais sans toutefois en épuiser l'étendue, en dépit de la variété notable des régions et des époques considérées. L'objectif des lignes qui suivent est de poursuivre cette exploration des articulations possibles entre les territoires et les lieux de culte.

### ***Panorama sur les principales articulations entre territoires et lieux de culte à partir de l'exemple hindou***

Un premier type d'articulation concerne le fait qu'un lieu de culte puisse être considéré par une communauté comme le lieu de fondation de son territoire<sup>14</sup>. Ce sont alors des hiérophanies<sup>15</sup> associées à des mythes fondateurs qui sont pensées comme étant à l'origine de lieux de culte autour desquels se sont développés des localités et/ou des territoires plus vastes. On en trouve de nombreux exemples dans le contexte hindou, comme par exemple à Madurai, capitale millénaire de grands royaumes tamouls du sud de l'Inde. Selon l'un de ses mythes, la cité devrait son existence à son temple principal (aujourd'hui l'un des plus grands de toute

---

<sup>14</sup> M. DÉTIENNE (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, 1990.

<sup>15</sup> M. ÉLIADÉ, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.

l'Inde) qui fut lui-même fondé autour d'une pierre sacrée apparue « spontanément » et découverte localement<sup>16</sup>. Le tracé quadrangulaire des rues ceinturant encore le temple indique en outre que la ville s'est développée autour du sanctuaire et atteste ainsi plus largement de la capacité de certains lieux de culte à structurer la morphologie du développement de territoires urbains.

Mais les mythes d'une religion se limitent rarement à un seul lieu de culte pour relater au contraire tout un réseau de lieux saints capable de sanctuariser une région et de nourrir sa cohésion territoriale. L'élaboration de ce type de géographie mythique, associée à une cosmogonie plus large, permet en effet à la communauté de s'ancrer dans ce qu'elle se représente comme étant la « terre sainte », et donc le territoire, de sa religion. De plus, une telle construction-appropriation mythique du territoire peut s'auto-entretenir par un double processus de réciprocités selon lesquelles les mythes consacrent la territorialisation de la communauté alors que, en retour, les lieux de culte attestent de la réalité des mythes par leur présence concrète dans le territoire.

Ce phénomène concerne surtout les religions dites « ethniques » qui, comme l'hindouisme, sont assez peu prosélytes car plus volontiers attachées à une communauté et un territoire spécifiques. Par exemple, les grands lieux saints hindous ne sont présents qu'en Inde (*Bhârat*)<sup>17</sup>, considérée comme la seule terre sainte de l'hindouisme (du *dharma*), et ce à tel point que ce territoire est aujourd'hui divinisé sous le nom de la « déesse-mère Inde » (*Bhârat Mâtâ*). Plusieurs temples hindous sont même consacrés à *Bhârat Mâtâ*, en Inde et dans la diaspora (comme à Toronto), témoignant ainsi de l'aptitude qu'ont certains lieux de culte à représenter le territoire de leur communauté de fidèles.

Les lieux de culte inscrits dans de telles géographies mythiques participent également à l'animation du territoire par l'intermédiaire du pèlerinage. Ce constat est surtout valable lorsque les réseaux des lieux de pèlerinage sont localisés au sein d'une même entité territoriale, comme c'est le cas de l'Inde ou certains de ses Etats fédérés (Maharashtra et Tamil Nadu notamment). À travers la mobilité spatiale et l'expérience concrète du territoire qu'ils impliquent, les lieux de pèlerinage participent à la définition de pratiques et de représentations individuelles et collectives de ce territoire. Ils le dotent également d'une dimension religieuse grâce à l'infrastructure (que l'on qualifiera de « géorituelle ») que ces réseaux de lieux de pèlerinage offrent au territoire. La pratique pèlerine montre aussi à quel point les lieux de culte polarisent le territoire par les circulations qu'ils motivent, puisque ces lieux ont une

---

<sup>16</sup> Forme de manifestation divine très courante dans l'élaboration des lieux de culte hindous.

<sup>17</sup> Voir notamment D. L. ECK, *India. A Sacred Geography*, New York, 2012.

véritable capacité d'attraction sur des fidèles au sein d'un espace dont ils constituent des centres notables. À un échelon d'analyse plus fin, les processions religieuses apparaissent comme des circulations rituelles comparables au pèlerinage, qui animent, délimitent et sanctuarisent également des territoires, tels que les quartiers fondés sur des appartenances communautaires (caste, groupe religieux et/ou ethnique, etc).

On comprend alors assez aisément que les lieux de culte participent également à l'organisation du territoire. En effet, les sanctuaires sont rarement localisés au hasard, mais plutôt en raison de fonctions rituelles bien spécifiques qui contribuent à l'agencement social du territoire. Par exemple, à l'échelle des villages hindous, les « hautes » castes vivent généralement à proximité des temples dédiés aux grands dieux universels, dont les officiants appartiennent souvent à ces communautés, alors que les plus « basses » castes (les ex-« Intouchables ») sont fréquemment reléguées dans des hameaux situés à l'extérieur du noyau principal du village, et en direction de lieux de culte dédiés à des divinités maléfiques et intrusives vis-à-vis desquelles ces castes ont souvent un rôle rituel à assumer pour le bien de la communauté villageoise. Entre ces deux extrêmes, les castes intermédiaires vivent près du temple de la déesse tutélaire de la localité, dont elles assurent généralement la prêtrise et le patronage. La répartition des lieux de culte dans le territoire villageois hindou est ainsi étroitement associée à l'organisation sociale et aux différentes tâches rituelles des castes.

La participation des lieux de culte à l'expérience et à la structuration du territoire (à différentes échelles) est rendue possible par le fait que les lieux de culte marquent celui-ci de leur présence, en tant que repères matériels et balises visibles dans le paysage – d'ailleurs à tels point visibles que beaucoup sont monumentaux. Or, comme on le comprend à la lecture des contributions précédentes et des quelques exemples hindous qui viennent d'être évoqués, les lieux de culte n'ont pas seulement une dimension matérielle mais aussi, bien sûr, une forte valeur symbolique, en particulier sur les plans communautaires et politiques. Ces lieux sont de véritables marqueurs d'appartenance d'un groupe dans l'espace public et de la présence de ce groupe dans le territoire. Ils peuvent par conséquent devenir les signes et les enjeux de compétitions intercommunautaires relatives au régime de visibilité des communautés au sein d'un territoire, comme cela apparaît très clairement dans le texte d'Audrey Dridi.

Ces fonctions identitaires et symboliques (parfois politiques) des lieux de culte permettent également aux communautés migrantes ou en situation de diaspora d'engager la reconstruction, ailleurs, d'un territoire, comme l'illustre le cas de la synagogue Bevis Mark à Londres bien décrit par Catarina Cotic Belloube. Cette problématique est de plus en plus



étudiée, notamment depuis les années 1980-90, en raison de l'augmentation des migrations internationales et de la généralisation du multiculturalisme dans les grandes villes, où le religieux est un marqueur d'identité et de rassemblement communautaire de plus en plus visible. Pour le cas de l'hindouisme, on évoquera l'importance inégalée, pour tous les hindous de France, de la grande Fête de Ganesh<sup>18</sup> organisée chaque année à Paris par les responsables du premier temple hindou fondé dans la métropole par la communauté tamoule sri lankaise. À chaque édition, une procession toujours plus nombreuse, est conduite à partir du temple et circule autour de ce qui est devenu le « Little Jaffna » de Paris, soit une certaine forme de territoire ethnique.

On rappellera toutefois qu'avant d'être pourvus de symboliques identitaires et politiques, les lieux de culte sont avant tout des espaces de pratiques et d'expériences rituelles et religieuses. Prenons garde en effet au « tout ethnique » et au « tout politique » dans l'étude des faits religieux. Il reste impératif de s'interroger également (et peut-être avant toute autre chose) sur le rôle que jouent les lieux de culte dans la gestion rituelle du territoire, et dans les territorialités individuelles et les relations quotidiennes qui construisent aussi les territoires.

Les lieux de culte permettent en effet aux communautés de tenter d'optimiser, par le rituel, la sécurité, la cohésion et la prospérité de leur territoire. Cela par exemple en le protégeant de menaces extérieures, comme des démons ou des mauvais esprits que des sacrifices peuvent apaiser<sup>19</sup>, en célébrant leur cohésion sociale par des rites communautaires tels que les fêtes religieuses, ou encore pour assurer la fertilité du terroir en priant des divinités capables de faire tomber la pluie. Dans l'hindouisme populaire, ces trois enjeux communautaires sont gérés par des négociations opérées dans le champ rituel avec des divinités locales (bénéfiques ou maléfiques) auxquelles sont régulièrement adressées des offrandes végétales ou animales.

Penser, organiser, contrôler : on retrouve donc autour des lieux de culte, les principales modalités des articulations entre religions et territoires repérées par les géographes<sup>20</sup>. Mais la place qui revient aux lieux de culte dans les territorialités individuelles et dans « les territoires du quotidien » des pratiquants, pour reprendre l'heureuse formule de Guy Di Méo<sup>21</sup>, est tout aussi cruciale et reste encore à préciser. Celle-ci dépend des motivations et expériences

---

<sup>18</sup> Célèbre dieu hindou à tête d'éléphant.

<sup>19</sup> R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1972.

<sup>20</sup> D. DORY « Religions et territoires. Éléments de théorie et propositions de recherche », dans J.F. VINCENT *et al.* (dir.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, 1995, p.370. ; J.-B. RACINE & O. WALTHER « Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré », *L'Information géographique*, 2003, pp. 193-221.

<sup>21</sup> G. DI MÉO (dir.), *Les territoires du quotidien*, Paris, Montréal, 1996.

personnelles des pratiques de ces lieux de culte, dont l'étendue de la diversité empêche de fournir ici, faute de place, un tableau significatif qui mériterait pourtant attention.

Enfin, conjointement aux dimensions identitaires, politiques, rituelles et existentielles, les champs économique et juridique doivent également être pris en compte dans l'analyse des articulations entre les lieux de culte et les territoires. Il arrive en effet que certains lieux de culte, lorsqu'ils deviennent de véritables institutions socio-économiques, soient dotés de propriétés foncières (généralement suite à des donations). Ce phénomène apparaît très clairement dans la contribution d'Olivia Adankpo évoquant les « terres des moines » éthiopiens au XV<sup>e</sup> siècle. Il en est de même pour le cas des *waqfs* du monde musulman, ou pour les propriétés des temples hindous de l'Inde contemporaine. Dans le second cas, les biens mobiliers et immobiliers des lieux de culte sont juridiquement reconnus comme étant sous la propriété des divinités des temples, mais leur gestion est, comme pour les *waqfs*, assurée par des fondations. Les propriétés foncières des temples, qui correspondent au territoire leur étant juridiquement reconnu, concernent des terrains nus, agricoles ou résidentiels dont les rentes reviennent aux lieux de culte lorsqu'ils sont loués. Comme tous les revenus des temples, ces rentes doivent être réinvesties dans des activités religieuses ou caritatives, telles que la construction d'hôpitaux, de collèges et autres infrastructures utiles aux populations locales, et ce généralement sur les terres des temples. C'est ainsi que certains lieux de culte participent à des logiques de développement territorial à ne pas négliger.

## **Conclusion**

Les quatre contributions précédentes et ces quelques remarques conclusives montrent combien les relations entre les lieux de culte et les territoires sont nombreuses, variées et complexes, et témoignent ainsi de la nécessité du recours à des méthodologies interdisciplinaires pour les appréhender dans leur complexité.

Sur un plan plus théorique, et comme ce fut posé pour hypothèse, comprendre les lieux de culte dans leurs relations aux territoires, requiert de les voir comme des ressources matérielles et symboliques intervenant dans l'agencement et les pratiques de l'espace social, et participant à la structuration des identités et des territoires. Les contributions de ce volume sont particulièrement évocatrices de cette double nature – à la fois matérielle et symbolique – des lieux de culte, en en proposant plusieurs lectures dans des contextes très divers.

Enfin, ces contributions illustrent aussi et surtout l'intérêt d'interroger le couple « lieux de culte et territoires » pour les sciences sociales, car il permet d'observer sous un angle original

certaines dynamiques économiques, sociales et politiques traversant les sociétés, les territoires et leurs enjeux, aux temps passés et présent. C'est pourquoi l'ultime articulation qu'il semble important de retenir – et peut-être la plus essentielle – est que les dynamiques des lieux de culte informent souvent sur les enjeux des territoires, et réciproquement.