

LA RELIGION DANS LA RUE

FAIT RELIGIEUX ET ESPACE PUBLIC

SOUS LA DIRECTION DE
BENJAMIN ASTRESSES
STÉPHANIE DOUTEAUD
CAROLE GABEL

*Journées
de l'École doctorale
Sciences Sociales
et Humanités*

31 mai - 1^{er} juin 2012



Couverture : ADPA, Archives du Centre d'Étude du Protestantisme Béarnais (CEPB), 60 J 442/4,
Photographie d'une procession lors de la fête de Santa Orosia à Jaca, sans date.



*Quatrièmes Journées de l'École doctorale
Sciences Sociales et Humanités
de l'Université de Pau et des pays de l'Adour
(ED 481)*

31 mai-1^{er} juin 2012

*La religion dans la rue
Fait religieux et espace public*



Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour

Directeurs de collection

Philippe Chareyre, professeur d'histoire moderne, UPPA.

Olivier Lecucq, professeur de droit public, UPPA.

Comité de lecture

Benjamin Astresses, doctorant en histoire contemporaine, UPPA.

Carole Blancher, doctorante en histoire de l'art médiéval, UPPA.

Stéphanie Douteaud, doctorante en droit public, UPPA.

Carole Gabel, doctorante en histoire contemporaine, UPPA.

Quentin Girault, doctorant en droit public, UPPA.

Mathilde Lamothe, doctorante en anthropologie, UPPA.

Hélène Lanusse-Cazalé, docteure en histoire contemporaine, UPPA.

Vanessa Rodrigues, doctorante en histoire de l'art, UPPA.

Commandes

<http://www.presses-univ-pau.fr>

tél. 05 59 84 75 10

tél. 05 40 17 52 07

Paiements à l'ordre de

M. l'Agent comptable de l'Université de Pau

Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour

Directeur : François Quantin

Responsable : Brigitte Cupertino

Mise en pages : Brigitte Cupertino

Commandes : Caroline de Charette

Impression

Ipadour, 64000 Pau

© Presses de l'Université de Pau

Institut Claude Laugénie

Avenue de doyen Poplawski

64000 Pau

ISBN : 2-35311-039-8

Dépôt légal : juin 2013

————— *SOMMAIRE* —————



Propos introductifs	11
<i>Olivier Lecucq</i>	
Assurer la coexistence des religions dans l'espace public par l'utilisation du pouvoir de police.....	17
<i>Stéphanie Douteaud</i>	
Émergence de la religion dans la rue au Mali et laïcité de la République	37
<i>Hamadou Boly</i>	
L'application du principe de laïcité en matière de subventionnement public par le Conseil d'État à l'été 2011	49
<i>Quentin Girault</i>	
La mosquée dans la ville européenne Les exemples de Rome et Strasbourg	67
<i>Benjamin Chavardés</i>	
Une congrégation religieuse dans l'espace public : les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes et l'épidémie de choléra en Ariège (1854-1855).....	81
<i>Benjamin Astresses</i>	
La religion tsigane dans l'espace public	95
<i>Julia Peyron</i>	

L'évangélisation de rue : l'action de la minorité protestante dans l'Espagne monarchique et républicaine (1905-1936)	109
<i>Carole Gabel</i>	
Le fait religieux dans l'espace public amplifié par les pentecôtismes camerounais	125
<i>Sariette Batibonak</i>	
La fonction du portail roman sur l'espace public, le cas de Saint-Pierre de Sévignacq-Thèze	141
<i>Carole Blancher</i>	
La rencontre de la religion et de l'art dans les rues du Moyen-Orient	153
<i>Susanne Drake</i>	
Du Désert béarnais à la rue espagnole : pratiques clandestines et discours mémoriels protestants (XVIII ^e -XIX ^e siècles)	171
<i>Hélène Lanusse-Cazalé</i>	
Conférence conclusive : Liberté de conscience et liberté de culte : les espaces de la liberté religieuse en France (XVI ^e -XXI ^e siècles)	187
<i>Patrick Cabanel</i>	
Index.....	203
Table des Arrêts et des textes officiels	209





PROPOS INTRODUCTIFS :
FAIT RELIGIEUX ET ESPACE PUBLIC
LA RELIGION DANS LA RUE

Olivier Lecuq

Professeur de droit public

Directeur de l'ED Sciences sociales et Humanités 481

Les journées de l'École doctorale « Sciences sociales et Humanités » (ED 481) de l'université de Pau et des pays de l'Adour constituent à n'en pas douter le moment fort de la vie de cette jeune structure, créée il y a cinq ans seulement. Elles en sont plus encore le miroir et le symbole, montrant combien cette école est dynamique, faite pour et par les doctorants, et marquée par la pluridisciplinarité.

Dynamique, d'abord, puisque, en cinq années d'existence, l'on en est à la 4^e journée de ce type, les actes faisant à chaque reprise l'objet d'une publication qui ne passe inaperçue¹. À l'heure où sont imprimés les présents travaux, une cinquième manifestation est d'ores et déjà lancée. C'est dire que les choses bougent toujours sur ce plan et qu'elles sont marquées par la constance. Avec, comme on le voit, une nouveauté cette année, celle de créer une collection particulière

1 - Les trois premières journées ont été respectivement consacrées aux thèmes « (Ré)appropriation, recyclage » (avril 2008), « L'accessibilité en questions – de la mise en accès à l'accès en actes » (juin 2009), et « Intégrer » (juin 2010 et avril 2011, cette dernière campagne ayant fait l'objet d'une importante manifestation sur deux jours et demi).

au sein des Presses universitaires de Pau et des pays de l'Adour, ce qui est une belle manière de montrer l'identité tout à la fois de l'École doctorale Sciences sociales et Humanités et de l'Université de Pau et des pays de l'Adour. L'attachement aussi de cette dernière à ses structures doctorales et leurs diverses manifestations.

Ces journées montrent ensuite qu'elles appartiennent avant tout aux doctorants eux-mêmes. En le disant familièrement, il s'agit de leur chose. L'idée soutenue dès la première campagne a été en effet que la thématique, l'appel à contributions, le programme, l'organisation, jusqu'à la demande de subvention - bref tout le lourd travail d'élaboration d'un colloque, soient entièrement conçus par les doctorants eux-mêmes. La direction et l'administration de l'École doctorale n'étant là que pour accompagner, conseiller le cas échéant, et participer au financement. Aussi, convient-il à nouveau de féliciter les doctorants membres du comité d'organisation qui n'ont pas ménagé leur peine, de la première réunion de lancement jusqu'à la course, bien connue des organisateurs de ce type d'événements, après les contributions pour achever le travail par la publication. Soulignons aussi que cette logique participative exprime l'idée, chère également aux deux directions doctorales qui se sont succédées, que l'École doit être un lieu d'initiative et de partage, entre les plus jeunes et les plus anciens, entre les personnels et les étudiants, et où évidemment le doctorant est l'acteur principal et l'École en définitive à son service. Il convient aussi d'ajouter que ces journées sont pour les participants, et plus encore pour les organisateurs qui sont au four et au moulin en organisant et en participant, une sorte de formation accélérée spécifique car on apprend beaucoup et on se forge une expérience utile pour la suite en concevant des événements de cet acabit : décisions collectives, choix et arbitrages parfois difficiles, programmation, communication et publicité, gestion du jour J, confection du produit fini en vue de la publication.

Ces journées illustrent enfin la caractéristique première de l'École doctorale Sciences sociales et Humaines, qui fait aussi toute son identité, à savoir *la pluridisciplinarité*. L'École doctorale 481 est en

effet un magma de disciplines très diverses (droit, économie, gestion, lettres, langues, sciences humaines). Et il ne faut pas cacher que cette diversité est parfois source de difficultés, en raison des cultures universitaires différentes qui sont ainsi à l'œuvre. Mais l'écueil est peu de chose au regard de la richesse et de la force collective qu'apporte cette variété. Beaucoup plus qu'un lieu d'antagonisme, l'École est un lieu de partage et de complémentarité. Pluri et interdisciplinaire, cette philosophie trouve à s'exprimer pleinement à travers les journées de l'École qui permettent d'appréhender un thème sous toutes ses facettes, de les confronter, et par là-même à chacun d'apprendre beaucoup des autres et d'enrichir son bagage propre. Fort de l'apport d'historiens, de géographes, d'aménageurs, de sociologues, d'anthropologues ou encore de juristes, c'est évidemment l'attrait du thème traité présentement sur « le fait religieux et espace public ».

Comme on le sait, la religion et le fait religieux qui lui est associé ont toujours été au cœur de l'activité humaine, au sens du dictionnaire pour lequel il est question de la reconnaissance par l'être humain d'un principe supérieur de qui dépend sa destinée, et, de mon point de vue, également de la manifestation d'une croyance qui permet notamment de donner du sens à la grande inconnue de la vie des hommes, à savoir leur mort. Dans cette perspective générale, la religion est sans aucun doute une démarche intime, personnelle, privée qui a, cela va sans dire, quelque chose à voir avec la liberté de conscience ou la liberté religieuse proprement dite.

Mais la religion peut aussi se manifester, au-delà de la sphère privée et intime, dans l'espace public, c'est-à-dire dans l'espace où, dans son acception métaphysique, les hommes et les femmes se gouvernent collectivement, se livrent au débat public et confrontent leurs opinions privées ; et, dans son acception matérielle, le lieu ou le territoire partagé par tous et propice aux interactions sociales. À cet égard, le choix de la rue comme terrain de jeu paraît on ne peut plus justifié car il est sans doute le mieux à même de révéler les manifestations de la religion dans l'espace public et de mettre ainsi en discussion les implications engendrées par le couple religion / espace public.

L'époque s'y prête d'autant mieux que, loin d'être en perte de vitesse, les questions religieuses dans la sphère publique connaissent une recrudescence assez spectaculaire, amplifiée par les nouveaux modes de communication et d'expression. Les signaux clignotent de toutes parts, que l'on songe à la récente loi française dite « antiburka », au référendum suisse opposé à la construction de minarets, au printemps arabe qui a déployé la religion au cœur du débat public, et plus généralement à la peur de l'Islam qui s'est emparée de la plupart des sociétés occidentales toujours enclines à concevoir des parades contre ce qu'elles estiment devoir se protéger. Ces exemples, qui parlent en particulier aux juristes, témoigneraient à eux seuls de l'intérêt du thème choisi. Mais le lecteur trouvera dans les contributions qui vont suivre bien plus encore.

14

Les grands principes secoués par la collision entre la religion et l'espace public se trouvent d'abord abondamment revisités, qu'il s'agisse de la liberté de conscience, de la liberté religieuse ou encore de la liberté de culte, qui tour à tour, sous le feu de regards croisés, livrent leurs diverses facettes en fonction des époques, des lieux et des événements. Que dire à cet égard du principe de laïcité, pilier de la République française quelque peu fragilisé sous le coup d'exigences et d'expressions religieuses multiples, principe constitutionnel traduit différemment aussi selon que l'on se trouve par exemple en France ou au Mali.

L'on découvrira ensuite combien l'espace public peut être terre de concurrence, voire de conflits religieux, comme il en va au Moyen-Orient. Combien il s'avère difficile d'accès également lorsqu'une religion minoritaire doit y faire sa place ou que, plus grave, elle est contrainte à la clandestinité, et qu'il ne sera pour elle pas toujours aisé de saisir l'opportunité de s'exprimer et de s'épanouir à l'instant où l'étai se desserrera, le cas des protestants en Espagne ou, sous une autre forme, celui des tziganes en France se révélant à cet égard patent. Combien à l'inverse certaines mouvances religieuses accaparent l'espace public pour servir leur dessein, comme il en est des pentecôtistes camerounais soucieux d'utiliser tous les canaux médiatiques au

profit de leur emprise religieuse. Mais l'ouverture de la religion sur l'espace public peut, en outre, témoigner de l'action religieuse au profit d'autrui, des plus démunis en particulier, ce qui, il faut bien le reconnaître, correspond assez bien à l'idée que l'on se fait de ce type d'entreprise. Le renoncement à la règle de la clôture par les sœurs de Saint-Joseph de Tarbes au XIX^e siècle, pour porter assistance aux pauvres et aux faibles, pour s'ouvrir en définitive sur la rue, s'avère à cet égard tout à fait saisissant.

Enfin, les représentations qui traduisent l'expression religieuse concrète, visible, construite dans l'espace public ne sont pas en reste, elles sont au demeurant une sorte de fil rouge de l'ensemble de l'ouvrage. Plus spécifiquement, l'on apprendra cependant beaucoup du rôle conféré au portail roman, en l'occurrence celui de Saint-Pierre de Sévignacq-Thèze, entre sacré et profane, qui reflète fort bien l'un des points d'impact entre la religion et l'espace public. Plus contemporaine, mais tout aussi instructive, l'étude de projets de construction de mosquées dans les villes européennes, à travers les exemples de Rome et de Strasbourg, souligne quant à elle combien la présence et le développement de l'islam en Europe imposent d'offrir aux musulmans les lieux de culte qu'ils méritent mais sans négliger l'intégration des exigences, des facteurs qui doivent présider au choix de l'emplacement et de l'architecture des mosquées dans la ville européenne.

Autant dire en définitive que les travaux réunis dans le présent ouvrage, outre qu'ils témoignent de la qualité et de l'investissement d'un groupe de jeunes chercheurs encore aux prises avec leur thèse, apportent un souffle nouveau, pluridisciplinaire, auquel ne pourront être insensibles tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin aux questions touchant au thème de la religion dans la société.



ASSURER LA COEXISTENCE DES RELIGIONS DANS L'ESPACE PUBLIC PAR L'UTILISATION DU POUVOIR DE POLICE

Stéphanie Douteaud
Doctorante en Droit public
Université de Pau et des Pays de l'Adour

« Le compromis au cœur de la loi de 1905 est encore ainsi à la recherche de son point d'équilibre »¹.

Le paradoxe de la loi de 1905² réside dans le fait qu'elle n'a jamais été aussi vivante qu'au moment où elle s'apprête à souffler ses cent dix-sept bougies. Quand certaines lois de sa génération s'appliquent platement, si bien qu'elles survivent plus qu'elles ne vivent, la loi de séparation de l'Église et de l'État fait la une des revues juridiques et de la presse généraliste.

C'est que ses auteurs n'avaient pas imaginé toutes les potentialités de ses effets. Créée à l'endroit d'une religion identifiée, elle est apparue, face à la montée en puissance de l'islam, comme l'outil juridique privilégié des pouvoirs publics pour marteler le principe de laïcité et restreindre la liberté religieuse. Dans le même temps, les détracteurs de ces mesures limitatives de liberté ont saisi le juge administratif sur le fondement de cette même loi afin de savoir si les

1 - ZEGHBIB H., « La loi, le juge et les pratiques religieuses », *AJDA*, 2008, p. 1997.
2 - Loi du 9 déc. 1905 concernant la séparation de l'Église et de l'État, *JORF*, 11 déc. 1905, p. 7205.

pouvoirs publics lui font véritablement dire ce qu'elle dit ou s'ils lui prêtent des propos qui ne sont pas les siens, bref, pour savoir enfin ce qu'elle dit vraiment³.

La loi de 1905 organise la coexistence entre croyants et non croyants, conformément au pacte républicain d'alors. Pour ce faire, elle se prévaut d'un principe nouveau : la laïcité. Nul ne sait ce que ce principe implique exactement. Mais il est au moins l'obligation, pour l'État, de respecter chaque culte et de n'en promouvoir aucun. Il pèse sur les autorités une double obligation : d'abord une obligation négative de non immixtion dans les choix religieux des individus, ensuite une obligation positive d'égal traitement de tous les cultes, plus connue sous le nom d'obligation de neutralité⁴. La problématique juridique naît lorsque l'État considère que cette neutralité rejaillit sur les fidèles et porte atteinte à leur liberté de religion.

La liberté religieuse n'existe pas. C'est là le second paradoxe : le droit public n'en offre aucune définition et ne la connaît pas en tant que telle (on ne la trouve exprimée ni dans la Constitution, ni dans la loi de 1905, ni dans aucun autre texte de droit interne⁵). Pourtant il ne s'en est jamais autant préoccupé⁶. En réalité, la Constitution consacre deux droits-liberté qui, ensemble, donnent un sens à la liberté de religion. Il s'agit, d'une part, de la liberté de conscience⁷, d'autre part

18

3 - V., la série de décisions rendues par le Conseil d'État le 19 juill. 2011 (req. n° s 308544, 308817, 309161, 313518 et 320796, Rec., p. 371 s.).

4 - La neutralité des pouvoirs publics fonde celle des fonctionnaires et agents publics, TA Lyon, 6 juil. 2011, *préfet du Rhône*, req. N° 1102501.

5 - Le droit conventionnel offre un socle spécifique à la liberté religieuse, notamment la Convention européenne des droits de l'homme qui lui consacre l'article 9 et comprend à la fois la liberté de croire et celle d'exprimer ses convictions.

6 - On peut en revanche recourir à une définition sociologique du terme : « ensemble de croyances proposant une explication du monde et de sa création, fondées sur des pratiques et des rites » et reposant sur un système organisé, ROBERT J., *Libertés publiques et droits de l'homme*, Montchrestien, p. 419.

7 - Ces deux libertés sont consacrées dans le même article de la DDHC : l'article 10. Elles trouvent des applications spécifiques aux alinéas 5 et 13 du Préambule de la Constitution de 1946. Le Conseil constitutionnel a reconnu à la liberté d'opinion comme étant un principe fondamental reconnu par les lois de la République (CC.,

de la liberté d'expression. La première reconnaît à chacun le droit de croire en son for intérieur, d'adhérer à la religion de son choix ; la seconde l'autorise à manifester ses croyances. Ces deux libertés sont ainsi inextricablement liées puisque la seconde n'est que la conséquence logique de la première en ce qu'elle l'extériorise.

La promotion de la liberté religieuse au rang de liberté fondamentale offre à chaque fidèle le droit d'exprimer ses convictions en privé mais aussi en public. L'État doit demeurer spectateur de ces manifestations et laisser les rapports entre croyants, et entre croyants et non croyants, s'autoréguler. Il a en revanche l'obligation d'intervenir dès lors que le comportement d'un fidèle ou d'un prédicateur est susceptible de troubler l'ordre public⁸. Conformément à sa mission d'apaisement, il dispose de prérogatives spéciales l'habilitant à restreindre la liberté religieuse. La loi de 1905 les reconnaît d'ailleurs dans son article 1^{er} : « La République (...) garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public »⁹. Le pouvoir de police lui permet d'adopter des actes dans le but de parvenir au rétablissement de la paix sociale. Défini ainsi, le pouvoir de police de l'État dépasse la police administrative et peut également englober les lois qui conditionnent l'accomplissement d'un rite dans l'espace public.

n° 77-87DC, Loi complémentaire à la loi n° 59-1557 du 31 décembre 1959 modifiée par la loi n° 71-400 du 1^{er} juin 1971 et relative à la liberté de l'enseignement, 23 nov. 1977, *JORF*, 25 nov. 1977, p. 5530), le Conseil d'État, quant à lui, a érigé la liberté du culte en liberté fondamentale au sens de l'article L521-2 du CJA (CE, ord., 25 août 2005, *Cne de Massat*, req. n°284307, Rec., p. 386.

8 - Conformément au principe de l'État de droit, V., CE, 19 mai 1933, *Benjamin*, Rec., p. 541.

9 - L'article 27 de la loi est encore plus précis puisqu'il désigne l'autorité en charge de la police du culte lorsque les manifestations religieuses se déroulent à l'extérieur du lieu de culte (étant entendu qu'aux termes de l'article 25, la police du lieu du culte revient au ministre du culte) : « Les cérémonies, processions et autres manifestations extérieures d'un culte continueront à être régies en conformité des articles 95 et 97 de la loi municipale du 5 avril 1884 ».

L'espace public est le terrain privilégié des mesures de police, car c'est avant tout dans les lieux ouverts au public que la coexistence pacifique entre croyants et non croyants, ou entre croyants, est le plus directement menacée. D'où l'augmentation récente des mesures locales et nationales qui restreignent la liberté d'expression religieuse dans les espaces régis par un principe de libre circulation¹⁰.

L'inflation des actes restrictifs présage l'émergence probable d'un « code » de partage de l'espace public entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas. Confrontés à ce phénomène, la question de l'utilisation des mesures de police s'impose à nous. L'examen de l'actualité juridique plonge l'observateur dans un sentiment de perplexité¹¹.

10 - L'espace public n'est pas un concept juridique nouveau, il prend racine en droit de l'urbanisme, dans les documents d'occupation des sols. Mais s'il est souvent visé, il n'est que rarement défini. La jurisprudence du Conseil d'État recense quelques décisions qui intéressent la notion sans jamais en préciser le sens. N'étant pas déterminante pour l'issu du litige, le juge se contente de la citer sans en définir la substance. V., not., CE, 5 janv. 1977, req. n° 03108, Rec., p. 4; CE, 5 juin 1987, req. n° 47036, Rec., t., p. 700 où le juge utilise l'expression de « déneigement de certains espaces publics » sans donner plus de précision ; ou encore CE, 30 sept. 1996, *préfet de la Seine et Marne*, req. n° 164114, Rec., t, p. 1011. De plus, l'espace public au sens urbanistique du terme semble toujours désigner une infrastructure extérieure et publique, or la définition que nous en retiendrons peut inclure des établissements privés et couverts tels que les cafés, restaurants ... L'imprécision de la notion a conduit R. Hanicotte à le qualifier « d'auberge espagnole », HANICOTTE R., *Espace public, impasse des libertés*, JCP A., n° 26, p. 20. Ainsi adhérons-nous à la définition qu'en donne la circulaire d'application de la loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 (*JORF* n° 0237 du 12 oct. 2010, p. 18344) interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public. Il s'agit des établissements recevant du public au sens de l'article R123-2 du code de la construction et de l'habitation (Circ. du 2 mars 2011 relative à la mise en œuvre de la loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, *JORF* n°0052 du 3 mars 2011, p. 4128).

11 - Au demeurant les relations entre droit et liberté religieuse préoccupent le juge depuis quelques années, le Conseil d'État a consacré plusieurs études à cette question, v., not., Conseil d'État, Rapport public, 2004, « un siècle de laïcité », La Doc. Fr., *EDCE*, n° 55 ; IV^e journée d'études organisée pour le deuxième centenaire du Conseil d'État, « Le Conseil d'État et la liberté religieuse, deux

Les rapports qu'entretiennent la police et la liberté religieuse sont en pleine mutation et si l'on doit qualifier leur état, alors, c'est assurément d'ambivalence qu'il faut parler. Car bien que la logique traditionnelle d'opposition demeure (I), se dessine une convergence inédite entre ces concepts prétendument antinomiques (II).

I - La persistance de la traditionnelle logique
d'opposition entre liberté religieuse et pouvoir de police

L'efficacité des mesures de police en la matière (A) et la tolérance du juge à leur égard (B) témoignent de la constance de cette logique.

A-L'efficacité redoutable des mesures de police
pour restreindre la liberté religieuse

Interprété largement, l'ordre public habilite les autorités publiques les plus diverses à restreindre la liberté religieuse. Celle-ci peut être cantonnée dans ses deux dimensions et pour des motifs de plus en plus nombreux.

1 - Les mesures de police peuvent émaner de diverses autorités

Il aurait été partiellement inexact de limiter cette communication au pouvoir de police *administrative*. Certes le pouvoir de police, au sens strict, renvoie avant tout à la police administrative générale et au maire qui, en toute bonne logique, est compétent pour édicter un arrêté limitant la liberté d'exprimer ses convictions, si la manifestation envisagée menace de troubler l'ordre public¹². Par extension, le préfet devient compétent en cas d'inaction du maire. Le Conseil d'État a récemment connu d'un recours formé contre un arrêté du préfet, intervenu parce que l'exécutif local ne s'était pas opposé à ce

siècles d'histoire », *La Revue administrative*, PUF, 2001, p. 251.

12 - V., l'article L2212-1 du Code général des collectivités territoriales « Le maire est chargé, sous le contrôle administratif du représentant de l'État dans le département, de la police municipale, de la police rurale et de l'exécution des actes de l'État qui y sont relatifs ».

que le corps d'un défunt soit conservé à son domicile par un procédé de congélation, conformément à ses croyances¹³.

Jusqu'à présent, la question de la coexistence entre croyants était surtout une affaire d'ordre local. Le législateur s'est néanmoins saisi de la question. Après avoir constitué une commission de réflexion sur le sujet¹⁴ et adopté une résolution condamnant le port du voile intégral¹⁵, les parlementaires ont opté pour la voie législative. Ils ont adopté une loi restreignant considérablement la liberté d'expression religieuse en invoquant, parmi d'autres – nombreuses – justifications, la nécessité de préserver la sécurité publique¹⁶.

Dans le rapport de force qui oppose la liberté de culte et le pouvoir de police, les autorités publiques bénéficient d'un avantage majeur : celui de pouvoir assaillir l'adversaire par divers moyens. Elles bénéficient en outre de la possibilité de s'attaquer aux deux dimensions de la liberté religieuse.

22

2 - Les mesures de police peuvent restreindre la liberté religieuse dans ses deux dimensions

Ce constat est relativement évident en ce qui concerne la liberté de manifester son appartenance religieuse. D'une part car c'est avant tout lorsque les fidèles expriment leurs convictions que l'ordre public risque d'être dérangé, puisque le désordre est matériellement perceptible. D'autre part parce que limiter la liberté d'opinion religieuse suppose non seulement l'existence d'un ordre public

13 - CE, 6 janv. 2006, *Martinot*, req. n° 260307, Rec., p. 8.

14 - V. la mission d'information sur le port du voile intégral sur le territoire national, créée le 23 juin 2009 et le rapport déposé à l'Assemblée le 26 janv. 2010.

15 - Prop. de résolution sur l'attachement au respect des valeurs républicaines face au développement de pratiques radicales qui y portent atteinte, AN, séance du 11 mai 2010, scrutin n° 565.

16 - V., l'exposé des motifs du projet de loi, AN, n° 2520, 13^e lég. Déjà le décret de 2009 se prévalait de la sécurité publique pour justifier son intervention, décret n° 2009-724 du 19 juin 2009 relatif à l'incrimination de dissimulation illicite du visage à l'occasion de manifestations sur la voie publique, *JORF* du 20 juin 2009, p. 10067.

moral¹⁷, mais aussi un degré supérieur d'immixtion des autorités publiques dans cette liberté fondamentale. Pourtant la police des idées religieuses – si on peut l'appeler ainsi – semble trouver au moins un terrain d'élection.

N'est-ce pas à cela que se livre le législateur¹⁸ lorsqu'il encadre le régime juridique des sectes ? En s'efforçant d'endiguer leur influence, les autorités publiques s'octroient, dans une certaine mesure, le pouvoir de décider quelles sont les idées et les actions préconisées par une association cultuelle qui ne sont pas admissibles. Évidemment, les autorités publiques ne sont autorisées à dissoudre une association prétendument cultuelle qu'à de strictes conditions. Soit que les statuts fassent mention d'idées qui incitent au dérangement de l'ordre public. Il s'agit alors d'une authentique police de l'opinion. Soit, et c'est le cas le plus fréquent, que l'examen isolé des statuts ne permette pas de déduire l'existence d'un risque particulier, et que ses activités révèlent le trouble à l'ordre public. Dans ce cas, le juge et le législateur exigent que les valeurs véhiculées par l'association supposée sectaire aient conduit leurs membres à enfreindre la loi pénale. Ainsi l'expression « police de la liberté de conscience » doit être entendue sous la réserve que les idées diffusées par le groupe aient entraîné des désordres visibles¹⁹.

23

Le Conseil d'État a été saisi de cette question et a rappelé l'importance du critère de la concrétisation d'un trouble. Une association locale des Témoins de Jéhovah, constituée sous la forme d'association

17 - V., nos réflexions sur l'existence d'un ordre moral en matière cinématographique DOUTEAUD S., et VITÉ N., « La police du cinéma à l'épreuve de l'ordre moral », CONNIL D. et DUVIGNAU J. (dir.), *Droit public et cinéma*, L'Harmattan.

18 - Loi n°2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales, *JORF*, 13 juin 2001, p. 9337. L'exposé des motifs de la proposition de loi vise ici encore le risque de « mise en péril de l'ordre public », v., prop. AN, n° 2435, 11^e lég.

19 - La liste des infractions pénales susceptibles de fonder la dissolution d'un groupe sont significatives de la volonté du législateur de s'attaquer aux organisations qui défendent des valeurs incompatibles avec celles de la République, v. l'article 1^{er} de la loi n° 2001-504 préc.

culturelle²⁰, sollicitait l'exonération de la taxe foncière, conformément à ce que prévoit le code général des impôts. L'administration fiscale s'y opposa prétextant que les activités de l'association ne présentaient pas un caractère exclusivement culturel comme l'exige la loi, et véhiculaient des idées contraires au maintien de l'ordre public. Le Conseil d'État confirma l'annulation de la décision de refus d'exonération, considérant qu'en l'absence de plainte déposée à l'encontre des dirigeants de l'association pour l'un des délits incriminés par la loi de 2001, il n'était pas démontré que le groupe menaçait l'ordre public²¹. Qu'il nous soit permis de procéder à une lecture inversée de l'arrêt et de penser que si une telle plainte avait existé, le juge aurait considéré que la décision de refus de l'administration fiscale, fondée sur les valeurs portées par l'association en cause, était légale. N'aurait-il pas ainsi autorisé l'administration à s'immiscer dans la liberté de conscience de ses membres ?

Au bilan, la défense de l'ordre public peut justifier des atteintes tant à l'expression de son appartenance religieuse, qu'aux convictions mêmes d'un groupe.

24

*3 - Les mesures de police peuvent être justifiées
par des motifs de plus en plus nombreux*

Traditionnellement, le pouvoir de police repose sur un but déterminé : le maintien de l'ordre public. Traditionnellement encore,

20 - Pour bénéficier des droits attachés au statut des groupes religieux, la loi exige que lesdits groupes soient constitués sous la forme d'association. Les organisations religieuses ont le choix entre se constituer en association culturelle sur le fondement de la loi de 1905 ou en association simple sur le fondement de la loi de 1901 (pour des raisons qui tiennent à la résistance de l'Église catholique après la séparation de l'État).

21 - CE, 23 juin 2000, *Ministre de l'Économie, des finances et de l'industrie*, req. n° 215152. Notons que la Cour européenne reconnaît aux États le droit de prononcer la dissolution d'un parti politique lorsque ses statuts et les agissements de ses dirigeants contreviennent à l'ordre public en ce qu'ils prônent l'imposition, au besoin par la force, d'une idéologie religieuse. CEDH, 13 fév. 2003, *Refah Partisi*, n° 41340/98.

l'ordre public est défini comme étant « l'ordre public matériel et extérieur »²² et suppose qu'un événement concret vienne troubler l'ordre établi, en menaçant la tranquillité, la sécurité ou la salubrité publique. Or, chacune de ces exigences est de nature à justifier une limitation du droit subjectif de manifester ses convictions.

Le motif de restriction le plus répandu, et sans doute le plus efficace, est l'atteinte à la sécurité publique²³. Le Conseil d'État l'a rappelé dans l'affaire relative à la délivrance du permis de conduire²⁴. Pourtant la liberté de religion des requérants se trouvait doublement mise à mal : la circulaire litigieuse contraignait les *Sikhs* à se découvrir le visage non seulement au moment de fournir une photo d'identité, mais aussi lors d'un contrôle. Le juge considéra néanmoins que l'atteinte à leur liberté était justifiée par « l'intérêt de la sécurité publique et la protection de l'ordre ». Cette composante revêt une force particulière lorsqu'elle suffit à fonder une restriction à la liberté de culte alors que la seule sécurité qui se trouve menacée est celle du fidèle. La sécurité individuelle ne dépend donc pas de la seule volonté du croyant mais apparaît comme une exigence supérieure qui peut lui être opposée par l'administration. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'arrêt de la Cour de Versailles qui rejette le recours formé par une association culturelle contre l'arrêté de fermeture de leur local²⁵.

25

La protection de la salubrité est un motif efficace pour limiter la liberté du culte dans deux domaines particuliers. D'une part en matière de choix de la sépulture d'un défunt. Le Conseil d'État estime qu'un croyant ne peut opposer ses convictions religieuses à l'adminis-

22 - HAURIUO M., *Précis de droit administratif*, 12^e éd., p. 549.

23 - La sécurité publique a toujours occupé une place particulière parmi les motifs de l'ordre public matériel. Ainsi, pendant la Seconde Guerre mondiale, le Conseil d'État annulait-il les arrêtés qui restreignaient la liberté de croyance des individus sans qu'« aucun moyen tiré de l'intérêt du bon ordre et de la sûreté publique » ne le justifie, CE, 9 juill. 1943, *Sieur Ferrand*, req. n° 73487, Rec., p.176.

24 - CE, ord., 6 mars 2006, *Association United Sikhs*, req. n° 289947, Rec., p. 111 ; CE, 15 déc. 2006, req. n° 289946, Rec., p. 565.

25 - CAA Versailles, 28 juin 2007, *Association culturelle des musulmans de Garges-les-Gonnesse*, req. n° 05VE00787.

tration pour se prévaloir d'un mode de sépulture incompatible avec l'objectif de protection de la santé publique²⁶. D'autre part en matière d'abattage rituel. Le juge considère que la double restriction²⁷ qui pèse sur les sacrificateurs religieux ne porte pas une atteinte illégale à la liberté de religion des fidèles, dès lors que les autorités publiques entendent préserver la salubrité publique et que les croyants sont en mesure de se procurer de la viande issue d'un animal abattu conformément à leurs codes religieux²⁸.

Si l'ordre public matériel se montre apte à limiter l'exercice de la liberté religieuse, il se trouve appuyé dans cette démarche par une conception renouvelée de sa substance : l'ordre public immatériel, que R. Chapus et M. Waline désignent sous l'appellation d'« ordre moral »²⁹ et que P. Tifine décrit comme étant la composante « psychologique » de l'ordre public³⁰. Ce versant dématérialisé de l'ordre public renferme le principe de dignité de la personne humaine, que le Conseil d'État a explicitement hissé au rang de composante de l'ordre public³¹, que le Conseil constitutionnel a implicitement admis³², et que le législateur a mobilisé pour interdire le port de la *burqa*

26

26 - CE, req. n° 230307, préc.

27 - Il s'agit bien d'une double restriction car la réglementation applicable soumet l'abattage rituel à agrément, de sorte que seuls certains sacrificateurs religieux peuvent se livrer à cette pratique, mais prévoit également que la mise à mort ne peut avoir lieu que dans un abattoir.

28 - V., CE, 25 nov. 1994, *Association culturelle israélite Cha'are Shalom Ve-Tsedek*, req. n° 110002, Rec., p. 509, à noter que la logique de confrontation est ancienne en la matière, CE, 27 mars 1936, *Association culturelle israélite de Valenciennes*, req. n° 32147, Rec., p. 383.

29 - CHAPUS R., *Droit administratif général*, Domat, droit public, Montchrestien, 14 éd., t. I., p. 693 ; WALINE M., « Les pouvoirs des maires d'interdire la projection des films », note sous CE., 14 oct. 1960, *Sté Les Films Marceau* et CE., 23 déc. 1960, *Union générale cinématographique*, RDP 1961, p. 148.

30 - TIFINE P. et ACH N., « La police du cinéma et la liberté artistique » (à propos du décret n° 2001-618 du 12 juillet 2001), *LPA*, 18 déc. 2001, n° 251, p. 17.

31 - CE, Ass., 27 octobre 1995, *Cne de Morsang-sur-Orge*, req. n° 136727 Rec., p. 372.

32 - CC., n° 2010-613 DC, « Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public », 7 oct. 2010, *JORF* du 12 oct. 2010, p. 18345.

dans l'espace public³³. L'exposé des motifs du projet de loi assume pleinement ce motif de restriction : « la défense de l'ordre public ne se limite pas à la préservation de la tranquillité, de la salubrité ou de la sécurité. Elle permet également de prohiber des comportements qui iraient directement à l'encontre de règles essentielles du pacte social républicain qui fonde notre société »³⁴.

On perçoit l'étendue de la menace qui plane sur la liberté de religion. Rappelons que cette liberté individuelle repose sur un socle fortement ancré dans la Constitution. Le jeune principe de dignité dont se prévaut le législateur, et auquel le Conseil constitutionnel tire sa révérence³⁵, est aussi un principe fondamental. Mais appartient-il aux pouvoirs publics de s'assurer de sa protection au point d'édicter des mesures qui vont à l'encontre de la volonté de celui dont ils présument qu'il y est porté atteinte ? Les frontières de l'ordre public immatériel sont-elles extensibles au point de faire du législateur l'« *alpha* et l'*oméga* », des mesures de police, en injectant dans cette notion le sens idoine qu'il convient de lui donner, en fonction des circonstances ?³⁶ Est-il possible que le principe de laïcité, jusqu'alors seulement matriciel et non opérationnel, puisse connaître semblable promotion ? Nourri de sa substance, l'ordre public immatériel pourrait-il, un jour, sur son seul fondement, justifier l'édiction de mesures de police ?

La liberté de religion plie sous le poids d'un ordre public moderne, aux frontières extensibles. La liberté (le droit) des fidèles

33 - Il semble que le ministre de l'Intérieur C. Guéant se soit prévalu de l'atteinte à la moralité publique pour justifier l'interdiction des prières de rue, v., l'interview donnée au Figaro.fr le 14 sept. 2011 « (...) la prière dans la rue devait cesser car elle heurte la sensibilité de nombre de nos compatriotes, choqués par l'occupation de l'espace public par une pratique religieuse ».

34 - Projet de loi n°2520 préc.

35 - Rappelons qu'il ne le vise pas explicitement et renvoie au législateur le loisir de généraliser ce principe innomé.

36 - V., en ce sens, VERPEAUX M., « Dissimulation du visage dans l'espace public, la délicate conciliation entre la liberté et un nouvel ordre public », *AJDA*, 2010, p. 2373. L'auteur dénonce l'immobilisme du juge constitutionnel qui laisse libre cours au législateur pour définir l'étendue du contrôle de constitutionnalité.

en pâtit, d'autant que le contrôle juridictionnel des actes de police se solde rarement par une annulation.

B - Un phénomène de restriction consolidé par la tolérance du juge administratif à l'égard des mesures de police

L'examen de la jurisprudence pertinente révèle que les annulations d'actes restrictifs de liberté sont rarissimes. Plusieurs explications peuvent permettre de comprendre ce phénomène.

1 - Un contrôle du but facilité par l'indétermination de la notion d'ordre public

Si un acte de police doit nécessairement être motivé par la volonté de protéger l'ordre public, l'indétermination dont souffre cette notion place la mesure dans une situation de présomption de validité dès que son auteur peut justifier l'existence probable d'un risque de trouble à l'ordre public.

28

Le Conseil d'État ne sanctionnera l'acte en cause que si son but est manifestement étranger au maintien de l'ordre ou si le risque de trouble est seulement hypothétique, de sorte que la probabilité de sa réalisation est trop incertaine³⁷. Mais de telles décisions demeurent isolées.

2 - Un contrôle restreint de la proportionnalité de la mesure

Lorsqu'un motif d'ordre public est susceptible de restreindre l'exercice de la liberté religieuse, le juge exige que la limitation apportée n'excède pas ce qui est rigoureusement nécessaire à prévenir le trouble. Ici encore, le juge fait preuve de tolérance à l'égard de l'administration. Il est certain qu'il s'opposerait à une mesure négative qui empêcherait l'exercice de la liberté de religion. Mais si son auteur prend la précaution d'en conditionner l'application, il le met à l'abri d'une censure sur ce fondement. Rappelons que le Conseil d'État dans l'affaire des permis de conduire a rejeté le moyen fondé sur la dispo-

37 - CE, 19 fév. 1909, *Abbé Olivier*, req. n° 27335, Rec., p. 181.

portion de la circulaire litigieuse et ce, alors même qu'elle portait doublement atteinte à la liberté d'expression des sikhs³⁸.

3 - *Un contrôle indulgent de la neutralité de la mesure*

Le principe de laïcité interdit aux autorités publiques de favoriser une religion déterminée. Il en découle l'obligation de traiter de la même façon tous les fidèles. Le juge admet la neutralité de la mesure de police à partir du moment où elle n'est pas dirigée vers une religion nommément identifiée, et même si ses effets contraignent davantage certains croyants. Revenons une dernière fois sur l'affaire des permis de conduire. Une analyse objective de la neutralité permet au Conseil d'État de juger qu'en assujettissant tous les citoyens à la même obligation, la circulaire n'est pas discriminatoire et justifie qu'il interdise aux requérants de se prévaloir de leurs convictions pour exiger des autorités réglementaires qu'elles prévoient une dérogation à leur profit³⁹.

La logique traditionnelle d'opposition persiste à tel point que si l'on envisageait les rapports entre ces deux principes en ce seul sens, on ne serait pas loin de la vérité. Mais puisque l'on entend dresser un portrait précis de l'état de leurs relations, on ne peut faire l'économie de la présentation de la nouvelle logique qui articule ces principes.

29

II - L'émergence d'une logique moderne de convergence entre liberté religieuse et pouvoir de police

Les relations entre ces deux notions *a priori* antinomiques semblent changer de nature pour se placer sous le signe de l'harmonie

38 - CE, req. n° s 289946 et 289947, préc.

39 - CE, req. n° 289946, préc. V., en revanche, la jurisprudence protectrice du Conseil d'État sous le régime pétainiste : en recourant implicitement au principe d'égalité, le juge annula les décisions administratives qui imposaient des quotas d'enfants juifs admis à suivre les enseignements délivrés dans les établissements publics, considérant qu'une telle restriction ne pouvait être imposée que par une loi, CE, 21 janv. 1944, *Sieurs Darmon et autres*, req. n° 72710, Rec., p. 22.

(A), preuve, s'il en faut, qu'en droit rien n'est jamais gravé dans le marbre (B).

A - L'émergence hésitante d'une nouvelle logique

En estimant qu'un acte de police peut promouvoir la liberté de culte, le juge du Palais Royal semble vouloir quelque peu amender la démarche initialement retenue en la matière. Le schéma, classique en matière de liberté fondamentale, de la confrontation entre deux exigences contradictoires cède la place à un plan audacieux, où le Conseil d'État se fait l'architecte innovant d'un édifice harmonieux reposant sur des principes fondateurs qui, loin de se heurter, convergent.

Cette nouvelle conception des rapports entre liberté religieuse et pouvoir de police s'est d'abord manifestée dans la pratique. Elle est le fruit de la volonté des autorités administratives de partager au mieux l'espace public dans les cimetières. Espace soumis au principe de neutralité, les maires ne sont jamais obligés d'accepter le regroupement confessionnel de sépultures dans le cimetière communal. Mais face aux demandes répétées des croyants et conscients des difficultés que peuvent susciter un refus de leur part, nombreux sont ceux qui organisent l'espace disponible en carrés confessionnels. Ce faisant, l'autorité en charge du pouvoir de police soutient l'expression des convictions religieuses⁴⁰.

Cette relation d'un genre nouveau vient de recevoir l'approbation du juge. En l'espèce, la Communauté urbaine du Mans a consenti à financer un abattoir éphémère, pour permettre à l'association musulmane locale de bénéficier d'un équipement propre à leur garantir que la viande issue des animaux mis à mort suivant le rite imposé par leur fête annuelle répondrait aux normes d'hygiène en vigueur. Saisi d'une requête en annulation, le juge devait se prononcer sur la régularité

40 - Circ. du 19 fév. 2008 du ministre de l'intérieur relative à la police des lieux de sépulture : aménagement des cimetières - Regroupements confessionnels des sépultures, NOR : INTA0800038C.

de la délibération arrêtant la somme destinée à couvrir ces travaux. L'alternative tenait en ces termes : considérer que le financement d'une structure à vocation culturelle méconnaissait la loi de 1905 ou considérer, à l'inverse, que compte tenu de l'objectif poursuivi par la Communauté, à savoir le maintien de la salubrité publique, sa participation trouvait un fondement juridique. Pragmatique, le Conseil d'État a privilégié la seconde option. Pour justifier son raisonnement, le juge établit une connexion inédite entre la construction d'un local destiné à la pratique d'un rite et l'imminence d'une exigence d'ordre public. Ainsi, c'est bien le risque d'atteinte à la santé publique, composante de l'ordre public, qui habilite l'autorité administrative à soutenir l'expression religieuse de l'association culturelle en cause⁴¹. Comment expliquer cette convergence d'un genre nouveau ?

B - Essai d'analyse sur l'émergence d'une logique nouvelle

Comment est-il possible que deux exigences qui ont toujours été appréhendées comme fondamentalement opposées puissent tendre vers un objectif commun ? La réponse est à rechercher dans le principe synaptique qui régule leurs relations : le principe de laïcité.

Tel Janus, la laïcité présente deux visages et peut recevoir deux lectures différentes⁴². Une lecture négative où elle prend la forme d'une règle de conduite intransigeante, exigeant une neutralité absolue de l'espace public. Elle s'oppose farouchement à ce qu'une autorité administrative participe de quelque façon que ce soit à l'exercice de la liberté religieuse. Qu'importe que la préservation de l'ordre public y gagne. La laïcité peut recevoir une lecture positive, « militante »⁴³,

41 - CE, Ass., 19 juill. 2011, *Cté urbaine le Mans métropole*, req. n° 309161, Rec., p. 394 ; v., *contra.*, CAA Nantes, 5 juin 2007, *Cté urbaine Le Mans Métropole*, req. n° 06NT01080, Rec., t, p. 840 ; CAA Versailles, 29 mars 2007, *EARL du Puits Romain*, req. n° 05VE00560.

42 - V., not., TOUZEIL-DIVINA M., *Laïcité latitudinaire*, D., 2011, p. 2375 ; ROME F., *La laïcité n'est plus ce qu'elle était...*, D., 2011, p. 2025.

43 - POULAT É., *Liberté laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Éd. du Cerf, Paris, 1988.

« qui [prend] en compte la totalité du paysage religieux français au nom du respect d'un pluralisme »⁴⁴. Elle offre alors une égale possibilité d'extérioriser son appartenance religieuse dans l'espace public. Entendue ainsi, la laïcité permet de dépasser la collision de la liberté religieuse avec l'ordre public. Entendu ainsi, le pouvoir de police peut valoriser l'expression des convictions des croyants pourvu que le principe d'égalité soit respecté.

Jusqu'alors le droit positif a oscillé entre ses deux conceptions sans jamais pleinement assumer la seconde. Certes, on en détecte les prémices dans l'affaire *Kherouara*⁴⁵, mais la loi de 2004⁴⁶ fait table rase de cette interprétation de la laïcité. Et si le Conseil d'État l'a récemment consacrée, cette position jurisprudentielle ne marque pas la fin des tribulations des autorités normatives. Le législateur persiste dans l'ancienne conception en adoptant la loi anti-burqa et en étudiant une proposition de loi visant à étendre le principe de neutralité aux assistantes maternelles travaillant à domicile. Quant aux autorités administratives, les atermoiements de la réglementation relative aux prières de rue témoignent de leur indétermination face au principe de laïcité.

32

* * *

En l'état actuel du droit, l'issue de cette lutte interne qui tourmente le principe de laïcité ne nous permet pas de prédire quelle conception en sortira victorieuse. Aussi longtemps qu'aucune d'elles ne terrasse l'autre ou que l'armistice n'est pas signé, la liberté religieuse et la police sont condamnées à entretenir des rapports ambivalents.

44 - ROBERT J. et DUFFAR J., *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, Montchrestien, Domat, droit public, 8^e éd., p. 644.

45 - CE, 2 nov. 1992, *Kherouara*, req. n° 130394, Rec., p. 389.

46 - Loi n° 2004-528 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, *JORF* du 16 mars 2004, p. 5176.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GÉNÉRAUX

CHAPUS R., *Droit administratif général*, Domat, droit public, Montchrestien, 14^e éd., t. I.

HAURIUO M., *Précis de droit administratif*, 12^e éd.

OUVRAGES SPECIALISÉS

POULAT É., *Liberté laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité !* Éd. du Cerf, Paris, 1988.

ROBERT J., *Libertés publiques et droits de l'homme*, Montchrestien, 1988.

ROBERT J. et DUFFAR J., *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, Montchrestien, Domat, droit public, 8^e éd.

RAPPORTS PUBLICS

Conseil d'État, Rapport public, 2004, « un siècle de laïcité », La Doc. Fr., EDCE, n° 55.

ACTES DE COLLOQUES

IV^e journée d'études organisée pour le deuxième centenaire du Conseil d'État, « Le Conseil d'État et la liberté religieuse, deux siècles d'histoire », in *La Revue administrative*, PUF, 2001, p. 251.

CONNIL D. et DUVERNAY J., (dir.) *Droit public et cinéma*, L'Harmattan, 2012.

ARTICLES, CHRONIQUES ET NOTES DE JURISPRUDENCE

DOUTEAUD S. et VITE N., « La police du cinéma à l'épreuve de l'ordre moral », in *CONNIL D. et DUVERNAY J., (dir.) Droit public et cinéma*, L'Harmattan.

HANICOTTE R., « Espace public, impasse des libertés », *JCP A.*, n° 26, p. 20.

ROME F., « La laïcité n'est plus ce qu'elle était... », *D.*, 2011, p. 2025.

TIFINE P. ET ACH N., « La police du cinéma et la liberté artistique (à propos du décret n° 2001-618 du 12 juillet 2001) », *LPA*, 18 déc. 2001, n° 251, p. 17.

TOUZEIL-DIVINA M., « Laïcité latitudinaire », *D.*, 2011, p. 2375.

VERPEAUX M., « Dissimulation du visage dans l'espace public, la délicate

conciliation entre la liberté et un nouvel ordre public », *AJDA*, 2010, p. 2373.
 WALINE M., « Les pouvoirs des maires d'interdire la projection des films, note sous CE., 14 oct. 1960, *Sté Les Films Marceau* et CE., 23 déc. 1960, *Union générale cinématographique* », *RDP* 1961, p. 148.
 ZEGHBIB H., « La loi, le juge et les pratiques religieuses », *AJDA*, 2008, p. 1997.

TABLE DES ARRÊTS ET DES TEXTES OFFICIELS

ARRÊTS DU CONSEIL D'ÉTAT

- CE, 19 fév. 1909, req. n° 27335, *Abbé Olivier*, Rec., p. 181.
 CE, 19 mai 1933, req. n° 17413 et n° 17520, *Benjamin*, Rec., p. 541.
 CE, 27 mars 1936, req. n° 32147, *Association cultuelle israélite de Valenciennes*, Rec., p. 383.
 CE, 9 juill. 1943, req. n° 73487, *Sieur Ferrand*, Rec., p. 176.
 CE, 21 janv. 1944, req. n° 72710, *Sieurs Darmon et autres*, Rec., p. 22.
 34 CE, 5 janv. 1977, req. n° 03108, *Ministre d'État, Ministre de l'intérieur*, Rec., p. 4.
 CE, 5 juin 1987, req. n° 47036, *Ministre délégué après du ministre de l'économie, des finances, chargé du budget*, Rec., t., p. 700.
 CE, 2 nov. 1992, req. n° 130394, *Kherouara*, Rec., p. 389.
 CE, 25 nov. 1994, req. n° 110002, *Association cultuelle israélite Cha'are Shalom Ve-Tsedek*, Rec., p. 509.
 CE, Ass., 27 octobre 1995, req. n° 136727, *Cne de Morsang-sur-Orge*, Rec., p. 372.
 CE, 30 sept. 1996, req. n° 164114, *préfet de la Seine et Marne*, Rec., t, p. 1011.
 CE, 23 juin 2000, req. n° 215152, *Ministre de l'Économie, des finances et de l'industrie*.
 CE, ord., 25 août 2005, req. n° 284307, *Cne de Massat*, Rec., p. 386.
 CE, 6 janv. 2006, req. n° 260307, *Martinot*, Rec., p. 8.
 CE, ord., 6 mars 2006, req. n° 289947, *Association United Sikhs*, Rec., p. 111.
 CE, 15 déc. 2006, req. n° 289946, *Association United Sikhs*, Rec., p. 565.

CE, Ass., 19 juill. 2011, req. n° 309161, *Cté urbaine le Mans métropole*, Rec., p. 394.

CE, Ass., 19 juill. 2011, req. n° 308544, *Cne de Trelaze*, Rec., p. 371.

CE, Ass., 19 juill. 2011, req. n° 308817, *Fédération de la libre pensée et de l'action sociale du Rhône*, Rec., p. 392.

CE, Ass., 19 juill. 2011, req. n° 313518, *Cne de Montpellier*, Rec., p. 398.

CE, Ass., 19 juill. 2011, req. n° 320796, *Mme Patricia Vayssière.*, Rec., 396.

ARRÊTS DES COURS ADMINISTRATIVES D'APPEL

CAA Versailles, 29 mars 2007, req. n° 05VE00560, *EARL du Puits Romain*.

CAA Nantes, 5 juin 2007, req. n° 06NT01080, *Cté urbaine Le Mans Métropole*, Rec., t, p.840.

CAA Versailles, 28 juin 2007, req. n° 05VE00787, *Association culturelle des musulmans de Garges-les-Gonesse*.

JUGEMENTS DES TRIBUNAUX ADMINISTRATIFS

TA Lyon, 6 juil. 2011, req. n° 1102501, *préfet du Rhône*.

DÉCISIONS DU CONSEIL CONSTITUTIONNEL

CC., 23 nov. 1977, n° 77-87DC, *Loi complémentaire à la loi n° 59-1557 du 31 décembre 1959 modifiée par la loi n° 71-400 du 1er juin 1971 et relative à la liberté de l'enseignement*, JORF, 25 nov. 1977, p. 5530.

CC., 7 oct. 2010, n° 2010-613 DC, *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, JORF du 12 oct. 2010, p. 18345.

ARRÊTS DE LA COUR EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME

CEDH, 13 fév. 2003, *Refah Partisi*, n° 41340/98.

TABLE DES TEXTES OFFICIELS

TABLE DES TEXTES LÉGISLATIFS

Loi du 9 déc. 1905 concernant la séparation de l'Église et de l'État, *JORF*, 11 déc. 1905, p. 7205.

Loi n° 2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales, *JORF*, 13 juin 2001, p. 9337.

Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, *JORF*, 12 oct. 2010, p. 18344.

TABLE DES TEXTES RÉGLEMENTAIRES

Circ. du 19 fév. 2008 du ministre de l'intérieur relative à la police des lieux de sépulture : aménagement des cimetières - Regroupements confessionnels des sépultures, NOR : INTA0800038C.

36 Décret n° 2009-724 du 19 juin 2009 relatif à l'incrimination de dissimulation illicite du visage à l'occasion de manifestations sur la voie publique, *JORF*, 20 juin 2009, p. 10067

Circ. du 2 mars 2011 relative à la mise en œuvre de la loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, *JORF*, 3 mars 2011, p. 4128.

ÉMERGENCE DE LA RELIGION DANS LA RUE AU MALI ET LAÏCITÉ DE LA RÉPUBLIQUE

Hamadou Boly

Doctorant en Études Méditerranéennes et Orientales, mention arabe

Université de Strasbourg

Au Mali la religion et l'État ont toujours entretenu une relation plus ou moins bonne. Les Empires qui s'y sont succédés ont, en majeure partie, accordé la liberté de religion à leurs citoyens, tout en conservant la neutralité de l'Empire. Avec l'avènement des colonisateurs français, la liberté de religion a été relativement maintenue. Cette liberté comme la laïcité de l'État, nous le verrons, furent confirmées après l'indépendance du Mali.

37

Il nous paraît important pour cerner ce sujet de l'étudier sous différents axes : en tout premier lieu, nous ferons une présentation synoptique du Mali (cadre géographique et historique), par suite nous tenterons de fixer le cadre général dans lequel évolue la religion au Mali, tout en évoquant les articles de la Constitution malienne concernant la laïcité et la liberté de religion, avant enfin d'analyser le *statu quo* du phénomène religieux dans la rue.

Le Mali, situé en Afrique occidentale, compte une superficie de 1 241 238 km² soit presque deux fois la France. Il est limité au nord par l'Algérie et la Mauritanie, au sud par la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso, à l'est par le Niger, à l'ouest par le Sénégal et au sud-ouest par la Guinée. Il se divise en huit régions administratives et un district. La capitale, Bamako compte environ deux millions d'habitants.

La population du Mali qui s'élève à 15 millions d'habitants, est inégalement répartie sur le territoire, et se compose d'une quinzaine de groupes ethniques¹.

Il serait judicieux de rappeler brièvement l'histoire de la religion au Mali avant de rentrer dans le vif du sujet. L'islam, la seule religion monothéiste connue au Mali jusqu'à l'époque coloniale (1878), toucha le Mali, selon toutes les sources consultées, à partir du VII^e siècle de l'ère chrétienne, soit au I^{er} siècle de l'Hégire. Cette présence se manifesta plutôt de manière sporadique par la présence ponctuelle d'individus, et ceci jusqu'à l'arrivée des Almoravides au XI^e siècle.

Quant à la chrétienté, elle fut tardivement implantée au Mali. Elle y pénétra avec l'avènement des colonisateurs français. La première présence chrétienne visible sur le sol malien fut notée en 1888, date à laquelle la première église fut également érigée à Kita, une ville située dans la région de Kayes². Quant au judaïsme, il est quasiment inexistant au Mali. Le Mali, colonisé effectivement en 1878 par l'administration coloniale française, accéda à son indépendance en 1960.

38

Ce cadre général établi, nous allons étudier comment s'articule la corrélation, religion - laïcité au Mali. S'agit-il d'un couple problématique, ou a-t-il trouvé un mode de compatibilité, de fonctionnalité ?

LIBERTÉ DE RELIGION ET LA LAÏCITÉ DANS LA CONSTITUTION MALIENNE

La constitution malienne mentionne, sans équivoque, la liberté pour chacun de vivre la religion de son choix. La politique religieuse de l'État malien repose présentement sur la Constitution du 1992 :

La Constitution énonce : «Tous les maliens naissent et demeurent libres et égaux en droits et en devoirs. Toute discrimination fondée sur l'origine sociale, la couleur, la langue, la race, la religion et l'opinion politique est prohibée »³.

1 - GAUDIO A., *Le Mali*, Paris, Karthala, 1988, p. 5.

2 - Revue Sundjata N° 14, *Un rôle premier dans la pénétration du christianisme*, Bamako, août 1974, p. 14.

3 - Article 2.

« Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte, d'opinion, d'expression et de création dans le respect de la loi »⁴.

Ces articles constitutionnels régissent clairement la liberté de la religion au Mali. Concernant la laïcité, nous verrons également que les auteurs de la Constitution de 1992 ont explicitement introduit le principe de laïcité dans la constitution malienne :

« Le peuple souverain du Mali s'engage solennellement à défendre la forme républicaine et la laïcité de l'État, proclame sa détermination à défendre les droits de la femme et l'enfant ainsi que la diversité culturelle et linguistique de la communauté nationale »⁵.

Cette laïcité bien affirmée par la Constitution malienne a-t-elle un sens univoque ? Ou peut-elle être interprétée de diverses façons ?

Comme nous avons pu le constater, politiciens et religieux divergent fortement sur la définition de la laïcité. La laïcité se présente ainsi comme un moule où chacun imprime le sens qu'il veut.

39

Selon certains leaders religieux :

« La laïcité consiste à faire en sorte que la religion ne soit pas imposée à tous, que les non-croyants et les autres confessions puissent exister et vivre leur différence sans partager forcément cette conviction, l'État laïc ne rejette pas les religions. Mais il les intègre dans la conduite des affaires publiques »⁶.

Il ressort de cette conception de la laïcité que l'État doit prendre en considération dans sa gestion étatique, les valeurs religieuses, et ne doit pas entrer en opposition avec les religieux. C'est donc une définition qui tente d'adapter la laïcité à la croyance religieuse du peuple malien.

4 - Article 4.

5 - Préambule, alinéa2.

6 - <http://journaldumali.com/article.php?aid=2453>, consulté le 03/04/2012.

Pour certains juristes maliens :

« Un État laïque est un État qui ne s'imisce pas dans les questions religieuses et qui est d'égal partage entre les différentes religions sans permettre aucune ingérence religieuse à des affaires publiques »⁷.

Selon cette conception, l'État laïque affirme l'indépendance des affaires religieuses, et se doit d'observer la neutralité totale envers toutes les religions, sans toutefois être influencé par l'une ou par l'autre, et prône explicitement l'exclusion de la religion de la sphère publique. Mais cette conception de la laïcité, nous le verrons, demeure inapplicable de nos jours au Mali.

Pour reprendre les principes qui régissent la laïcité dans le contexte malien nous noterons :

- L'inexistence d'une religion d'État
- La possibilité pour chaque citoyen d'adhérer à la religion de son choix
- L'interdiction absolue de discrimination fondée sur la religion, dans la gestion publique
- Le respect des convictions religieuses de chaque citoyen⁸.

Il s'agit donc d'une laïcité assez souple qui ne comporte pas d'interdits comme en France par exemple. Si la laïcité française veut que les espaces publics soient exempts et épargnés de signes religieux, la laïcité malienne cependant, n'y voit rien qui contredise ses principes de laïcité. Elle se présente comme une laïcité adaptée aux réalités de la société malienne.

Ainsi, il est tout à fait fréquent de voir dans les ministères, dans les écoles publiques, et dans les hôpitaux publics, des espaces aménagés pour la prière. Les signes religieux ostensibles n'y sont pas interdits.

7 - <http://journaldumali.com/article.php?aid=2453>, consulté le 03/04/2012.

8 - Sow B., *L'État et la religion au Mali*, mémoire inédit, ENA, Bamako, p.23.

Cependant la laïcité du Mali est dominée par l'islam, étant donné qu'il s'agit d'un pays à majorité musulmane (les musulmans représentent 90 % de la population, alors que les catholiques, les protestants et les animistes, tous ensemble n'en représentent que 10 %).

Et les responsables politiques ne cessent de rappeler à chaque occasion qui se présente : « Le Mali est un État laïque, mais un pays musulman ».

Sous la deuxième République (de 1968 à 1991), avant l'avènement de la démocratie, l'ancien président dictateur, pour manipuler la majorité musulmane, afin de se maintenir le plus longtemps possible au pouvoir, avait même érigé un Tribunal islamique à Kayes, mais ce tribunal n'a en fait jamais fonctionné, car les citoyens n'étaient pas obligés d'y avoir recours⁹.

Après l'avènement de la démocratie, sous la troisième République, (de 1991 à nos jours), certains observateurs extérieurs allèrent même jusqu'à qualifier la démocratie malienne de « démocratie islamique ». Ce qui a fait l'objet d'un article intitulé : « Miracle in Mali », écrit par un journaliste américain, Robert Pringle, en 2006.

41

« Islamic democracy ? Mali finds a way to make it work »¹⁰.

Finalement, au Mali la séparation de l'État et de la religion n'a pas été brutale et rigoureuse comme ce fut le cas en France, avec la loi de 1905, mais elle offre plutôt les caractéristiques d'une séparation souple, accommodante et adaptée.

Rappelons que la Constitution malienne inclut même le nom de Dieu dans le serment que le Président de la République doit prêter devant la Cour suprême : « Je jure devant Dieu et le peuple malien »¹¹.

Ces principes établis, nous allons pouvoir étudier concrètement et plus en détails comment cohabitent religion et laïcité au point suivant.

9 - DOUGNON I., *Valeurs locales et gouvernance démocratique : une analyse de la construction de la nation malienne*, Université de Bamako, 2007.

10 - PRINGLE R., « Miracle in Mali », *The Wilson Quarterly Surveying the world of ideas*, 2006.

11 - Article 42.

LA COHABITATION LAÏCITÉ ET RELIGION AU MALI

La religion et la laïcité cohabitent paisiblement au Mali, car elles constituent deux entités conciliables. Il est très habituel de voir au Mali les rues et les espaces publics débordés par les fidèles lors de la prière de la fête de Tabaski ou de celle du Ramadan.

Par ailleurs, les rues sont également prises d'assaut par la masse des fidèles qui s'y ruent chaque vendredi, et en conséquence il est naturel que plusieurs grandes routes soient barrées jusqu'à la fin de la prière. Le prêche de Mawloud (naissance du Prophète) est aussi une occasion majeure annuelle donnant lieu à une manifestation religieuse dans les rues.

Il est à signaler que la religion se manifeste également dans les rues par des chants religieux et la lecture du texte sacré. A Bamako, par exemple, sur trois radios musulmanes (radio Islamique, radio Dembé et radio Niètà) et une radio chrétienne (radio Espoir), il est très fréquent d'entendre un peu partout, comme dans les rues, la lecture coranique ou la lecture des textes bibliques.

42

Enfin les religieux musulmans et chrétiens ne restent pas muets sur les grands défis du moment, comme le démontrent les événements d'aujourd'hui au Mali avec une crise sans précédent. Ils appellent les fidèles à manifester dans les rues. Et eux-mêmes s'emploient à rencontrer les chefs d'État et les responsables politiques du pays. Ils jouent ainsi un rôle de médiation et d'apaisement.

Notons que l'État malien organise et finance, de façon directe ou indirecte, les institutions religieuses. C'est dans ce cadre qu'il convient de citer le pèlerinage à la Mecque, organisé chaque année par l'État, et la mise en place, en 2002, de la maison du Hadj (maison du pèlerinage) par l'ancien Président de la République, Alpha Oumar Konaré (1992-2002).

L'État a en outre, institué un organe représentant tous les musulmans, appelé « Haut Conseil Islamique ». Cet organe musulman sert d'interlocuteur unique et officiel de l'État pour toutes les questions musulmanes.

Par signe de respect pour le culte chrétien, l'État, par un décret présidentiel, a également donné le nom d'un évêque à un lycée, tout en maintenant les organes représentant les confessions chrétiennes.

Figurent parmi les jours officiellement fériés, certaines fêtes religieuses comme le jour de l'Aid al-Fitr, (fin du Ramadan) Aid al adha (la fête de tabaski) Mawloud (la naissance du Prophète Mohammad) et Tasmia (le baptême du Prophète).

Au Mali, de plus, la Commission nationale de la lune, une des composantes du Haut Conseil Islamique, est la seule structure habilitée à fixer les dates des fêtes musulmanes. Elle regroupe en son sein toutes les sensibilités musulmanes du pays. L'État veille à ce que les décisions de cette institution musulmane soient scrupuleusement appliquées sur toute l'étendue du territoire malien, il intervient même en cas de violation.

L'État se montre également intransigeant envers la pratique de certains courants religieux au Mali, comme celui des « Pieds nus », se rattachant à l'islam appelé ainsi parce que ses adeptes ne portent pas de chaussures, apparu fin des années 80. Ceux-ci sont connus pour leur anti-modernisme et attirèrent l'attention par leur rejet de tout ce qui est moderne, ou venu de l'Occident. L'État les combattit farouchement lorsqu'ils affichèrent les positions suivantes :

- Contestation du paiement des taxes et des impôts
- Refus de vaccination de leurs enfants
- Rejet total de la justice malienne
- Assassinat d'un juge au Mali en 1998¹².

Cependant, ce courant insolite qui avait envahi les rues au Mali, fin du XX^e siècle et début du XXI^e siècle, demeure aujourd'hui peu visible, et peu influent dans les rues.

En revanche, il faut noter que l'État malien cède devant certaines demandes des milieux religieux (musulmans), surtout depuis

12 - <http://www.cmm.asso.fr/spip.php?article828>, consulté le 06/04/2012.

l'avènement de la démocratie, car les religieux sont intéressés plus que jamais aux affaires politiques. Ils vont même jusqu'à utiliser leur force électorale pour menacer un politique aux urnes. Comme illustrations, citons quelques exemples :

- L'élection de Miss Mali, en 1999, fut annulée à la demande des religieux, et le gouvernement se montra favorable à cette demande.
- En 1999 toujours, certains musulmans entreprirent une marche de contestation contre l'ouverture de bars, de boîtes de nuit et de restaurants pendant les journées de ramadan.
- En 2000, des homosexuels voulurent créer leur propre association. Les forces religieuses se sont alors massivement mobilisées afin d'empêcher la création de cette association, les autorités maliennes par conséquent rejetèrent la demande des homosexuels.
- Le pouvoir public céda de nouveau, en 2009, devant la contestation des milieux religieux (musulmans), qui rejetaient en bloc le nouveau Code de la famille et des personnes, et occupèrent les rues.

44

L'ancien président de la République, Amadou Toumani Touré devant cette forte contestation des musulmans renonça à promulguer le Code. Les articles principaux contestés qui ont poussé les religieux à occuper les rues sont les suivants :

LES ARTICLES DU CODE DE LA FAMILLE CONTESTÉS PAR LES RELIGIEUX

Concernant la filiation :

« Tout enfant né hors mariage est légitimé de plein droit par le mariage subséquent de ses parents »¹³.

Les religieux manifestants occupants les rues dénoncèrent

13 - Article 482.

cet article et affirmèrent que l'enfant naturel ne peut en aucun cas être affilié à son père, il est uniquement affilié à sa mère. Cependant son père biologique peut lui accorder une pension alimentaire ainsi que des moyens de subsistance, mais sans lui donner son nom. Les religieux affirmèrent également que le mariage subséquent ne peut pas légitimer l'enfant né hors mariage. En conséquence il héritera de sa mère, mais pas de son père biologique.

Concernant la succession :

« Les parents du défunt au même degré ont les mêmes droits. Ils succèdent par égale portion et par tête »¹⁴.

Les milieux musulmans rejetèrent cet article, affirmant que le droit musulman avait une autre conception du partage, et prévoyait une autre manière d'hériter, plus juste que celle régie par ce Code.

Concernant le Droit matrimonial :

« Les époux se doivent mutuellement fidélité, protection, secours et assistance »¹⁵.

Cet article a omis, selon les religieux, le devoir d'obéissance qui figurait dans l'ancien Code. Ceci va, selon leur compréhension, à l'encontre de leur croyance religieuse qui prône que la femme doit obéir à son mari dans la mesure du raisonnable, et que le mari, en compensation, doit assumer toutes les dépenses financières du ménage.

« Le mariage est un acte laïc et public, par lequel un homme et une femme, consentent d'établir entre eux une union légale »¹⁶.

Cet article a suscité la plus vive indignation dans les milieux religieux. Pour eux en effet, il contredit ouvertement la conception religieuse du mariage. Car selon ces derniers, le mariage n'est pas un acte laïc, mais un acte sacré révélé, bien régi par la Charia. Les milieux

14 - Article 75.

15 - Article 312.

16 - Article 282.

religieux en viennent même à considérer que la non reconnaissance du mariage religieux équivaut à priver le mariage de toute valeur juridique. Ce qui entraînerait de graves conséquences, et serait totalement irrecevable.

« Tout ministre d'un culte qui procédera aux cérémonies religieuses d'un mariage sans qu'il ait été justifié d'un acte constatant la célébration civile de ce mariage délivré par l'officier de l'acte civil, sera puni d'une amende de 5 000 à 30 000 francs CFA. En cas de récidive, il encourra une peine d'emprisonnement qui ne pourra être inférieure à deux mois »¹⁷.

Cet article fait toujours l'objet de rejet de la part des leaders musulmans. D'ailleurs cet article n'a jamais été appliqué. Il n'y a eu, à notre connaissance, aucune sanction encourue par les réfractaires.

L'idée même de sa mise en pratique, a suscité beaucoup de polémiques, par ce qu'il serait troublant, selon certains observateurs, dans une société fortement conservatrice, d'emprisonner un imam à cause de la célébration du mariage religieux antérieur au mariage civil. Ce point a même motivé le Haut Conseil Islamique du Mali à rencontrer l'ancien Président de la République à ce sujet.

À cette occasion, l'ancien Président de la République a assuré au Haut Conseil Islamique qu'une commission serait mise en place pour statuer sur la question afin de mettre le texte en conformité avec les réalités du Pays¹⁸.

Rappelons que certains articles du Code de la famille de 1962 ont ainsi été amendés très récemment sous la pression des institutions musulmanes. Le nouveau Code de la famille et des personnes, adopté le 2 décembre 2011, et promulgué le 16 janvier 2012, reconnaît désormais le mariage religieux et lui accorde une valeur juridique.

17 - Article 6.

18 - www.wluml.org, consulté le 02/04/2012.

* * *

Nous pouvons retenir que la religion, notamment musulmane a connu au Mali ces dernières décennies une montée fulgurante dans la sphère publique, comme dans la sphère privée. Les religieux s'invitent dans les affaires politiques du pays et influencent plus que jamais les décisions du pouvoir public. Nous avons assisté à des manifestations de religieux maintes fois dans la rue, pour contester l'adoption d'un Code de la famille qui, selon ses auteurs, accorde plus de droits aux femmes et aux enfants nés hors mariage, une mobilisation des religieux comme on n'en avait jamais vu dans l'histoire du Mali. En outre, certains d'entre eux revendiquent également la fermeture des bars et des boîtes de nuit. Les salles de prière sont en nombre croissant dans les ministères, dans les marchés, et dans les écoles publiques et privées. Si l'ancien régime dictatorial (1968-1991) avait permis la création d'une seule association musulmane (AMUPI : Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam), le régime démocratique en a autorisé des centaines. Et ces associations musulmanes ont assurément permis l'émergence de l'Islam dans toutes les sphères de la société. Nous avons également constaté que l'État laïc du Mali tente d'adapter cette laïcité à la réalité malienne en prenant en compte les exigences des religieux. La pression des religieux dans la rue y compte pour beaucoup.

47

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

DOUGNON I., *Valeurs locales et gouvernance démocratique : une analyse de la construction de la nation malienne*, Université de Bamako, 2007.

GAUDIO A., *Le Mali*, Paris, Karthala, 1988.

SOW B., *L'État et la religion au Mali*, mémoire inédit, ENA, Bamako 1978.

ARTICLES ET REVUES

PRINGLE R., « Miracle in Mali », *The Wilson Quarterly Surveying the world of ideas*, 2006.

Revue *Sundjata* N° 14, Bamako, août 1974.

TEXTES JURIDIQUES

Constitution malienne

Code de la famille

SITES INTERNET

<http://journalumali.com/article.php?aid=2453> consulté le 03/04/2012.

<http://www.wluml.org>, consulté le 02/04/2012.

<http://www.cmm.asso.fr/spi p.php?article828/> consulté le 06/04/2012.

L'APPLICATION DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ
EN MATIÈRE DE SUBVENTIONNEMENT PUBLIC
PAR LE CONSEIL D'ÉTAT À L'ÉTÉ 2011

Quentin Girault

Doctorant en Droit public

Université de Pau et des Pays de l'Adour

La loi du 09 décembre 1905 portant sur la séparation des Églises et de l'État est certainement la plus connue des lois en vigueur dans l'hexagone. Elle est, en France, synonyme de laïcité au sens politique. Pour simplifier – mais pas tant que ça –, on peut dire qu'elle repose sur deux principes :

- Principe de liberté de conscience, posée par son article premier¹,
- Principe de séparation posé en son article 2², qui se décompose comme suit :
 - Principe de neutralité, c'est-à-dire la non-reconnaissance, par l'État, de quelque culte que ce soit, ce qui entraîne l'interdiction de tout culte officiel et de tout salariat des officiers culturels,
 - Principe de non-subventionnement, c'est-à-dire l'interdiction, pour l'État et plus généralement pour toute collectivité

1 - « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ».

2 - « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ».

publique, de financer, directement ou indirectement, intégralement ou partiellement toute activité qui ressort du culte ou de son exercice.

Ces deux principes, ces deux piliers, sont en quelque sorte la « Constitution laïque de la France », le contenu de la conception française de la laïcité. Plus particulièrement le second, le principe de non-subventionnement. Il est en effet à la fois le point de discordance, celui qui entraîne le plus de débat, et l'aspect le plus saillant, le plus singulier, de notre conception nationale de la laïcité.

Il est aussi propre à la loi de 1905, et n'est pas considéré en droit constitutionnel (le droit de la constitution) et conventionnel (le droit des conventions internationales) qui tous deux consacrent le principe de laïcité, comme un corollaire nécessaire de ce principe.

Or, le principe de laïcité, dès lors qu'il est consacré au niveau constitutionnel et conventionnel, s'impose à la loi de 1905. La loi met en œuvre le principe, mais l'un et l'autre ne « se superposent pas entièrement³ ». Pour simplifier, disons que la différence majeure tient à ce que le principe de laïcité implique essentiellement neutralité et séparation (en cela il est plus large que la loi) mais n'implique pas par lui-même le non-subventionnement, qui n'est donc qu'un principe à valeur légale. Il faut ajouter que la définition du principe constitutionnel de laïcité n'existe pour ainsi dire pas. En effet, s'il est clair que le principe implique la neutralité de l'État vis-à-vis des religions, le point de savoir si cette neutralité est un refus radical – une laïcité « fermée » ou rigide – ou une ouverture globale qui pourrait impliquer une aide publique aux cultes, mais à tous les cultes – laïcité « ouverte » ou souple – est contesté en doctrine. Le fait est que le Conseil constitutionnel n'a pas donné de réponse univoque. On peut signaler cependant qu'il ne s'est pas servi de la loi de 1905 pour donner un contenu au principe de laïcité, comme il a pu le faire pour d'autres principes avec d'autres lois. On peut dire aussi qu'il existe des dérogations bien connues à la

3 - Selon l'expression employée par Édouard Geffray dans ses conclusions sur les 5 arrêts rendus par le Conseil d'État en assemblée le 19 Juillet 2011, conclusions publiées à la *Revue Française de Droit Administratif*, sept-oct. 2011, p. 967 et s.

loi de 1905⁴, et que le Conseil constitutionnel a sur d'autres points connexes adopté des positions qui laissent à penser que la conception « ouverte » de la laïcité prévaut dans sa jurisprudence⁵ (on peut citer par exemple le principe constitutionnel de l'aide financière de l'État aux établissements privés d'enseignement sous contrat). Pour le dire de façon caricaturale : le principe constitutionnel de laïcité implique moins par lui-même l'interdiction pour l'État d'aider un culte que l'obligation s'il le fait de les aider tous de la même manière, et s'il ne le fait pas de ne le faire pour aucun.

Quant au champ conventionnel, c'est-à-dire celui des conventions internationales et particulièrement la Convention Européenne de Sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales (ci-après CSDH), dont il est inutile de rappeler l'influence qu'elle a sur le droit interne. Celle-ci consacre, en son article 9, le principe de liberté religieuse comme une liberté de plein exercice. Or, elle la définit, pour simplifier, comme le droit d'avoir ou de n'avoir pas de religion, de la pratiquer ou de ne pas la pratiquer. Certaines restrictions sont possibles mais elles doivent être subordonnées à la poursuite d'un « but légitime et nécessaire dans une société démocratique ». La Cour Européenne des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales (ci-après CEDH) a déjà validé la conformité au dispositif de la Convention du principe de laïcité, mais n'a jamais eu à se prononcer sur le principe de non-subventionnement. Rappelons au passage qu'en matière de laïcité, la Cour est assez respectueuse de la souveraineté de chaque État et leur laisse une marge d'appréciation plus importante que pour d'autres libertés, étant entendu que cette situation n'est pas gravée dans le marbre. Ceci est d'autant plus vrai qu'on assiste, sous l'égide de la Cour, à la création, lente mais certaine, d'un socle commun de droits et libertés, qui conduit à une relative homogénéisation des régimes juridiques correspondants.

4 - On fait référence ici aux droits locaux d'Alsace-Moselle et d'outre-mer.

5 - Pour de plus amples développements, voir MESSNER F., PRÉLOT P.-H., WOEHRLING J.-M. (dir.), *Traité de droit français des religions*, Litec 2003, p. 394-395.

En somme, le principe de non-subventionnement n'est plus aujourd'hui le principe normativement consubstantiel de la laïcité qu'il pouvait être il y a un siècle. Il en est indiscutablement un corollaire, juridiquement, mais cette situation peut très bien évoluer par une simple loi.

Ceci permet de mieux appréhender l'idée émise par François Hollande durant sa campagne de constitutionnaliser la loi de 1905. On ne sait pas encore s'il s'agit de monter d'un cran normatif le principe de non-subventionnement, ou simplement d'une mesure « symbolique », qui ne changerait pas dans l'immédiat l'encadrement juridique actuel. Néanmoins le fait que l'on se pose la question suffit à démontrer l'actualité qui entoure le principe.

Et à lire attentivement le débat public qui s'agite depuis dix ans autour de la question, on voit bien que c'est le principe de non-subventionnement qui fait débat, pas la neutralité ou la séparation de l'Église et de l'État. Pourquoi ? À cause des évolutions sociétales survenues depuis l'édition de la loi.

52

Car il est vrai qu'en un siècle le paysage religieux a bien changé. Puisque d'un pays qui comptait 90% de catholiques sur environ 40 millions d'habitants en 1905, avec de petites minorités juives et protestantes, on est passé à un pays qui compte 65 % de catholiques, 6% de musulmans, moins de 3% de protestants (de diverses obédiences) et 1% de Juifs, le tout sur 65 millions d'habitants⁶.

Or, la loi de 1905 crée, *de facto*, une situation d'inégalité du point de vue des édifices culturels entre les « nouvelles religions » (entendre celles qui n'étaient que très peu présentes sur le territoire en 1905) et les autres, puisqu'elle a bloqué pour l'avenir toute possibilité d'aider à la construction de lieux de cultes, quels qu'ils soient, laissant à la seule initiative privée le soin de subvenir aux besoins nouveaux. Égalité formelle, donc, mais inégalité factuelle puisque les cultes catholique, protestant et juif possédaient déjà des lieux de cultes,

6 - D'après GEFFRAY E., conclusions précitées, chiffres issus du dossier de la Documentation française sur le fait religieux en France.

construits antérieurement à la loi parfois – souvent même pour le culte catholique – avec des fonds publics, ce qui n'est pas le cas des autres cultes et donc de l'islam. Par conséquent, non seulement elle crée une inégalité, mais elle la renforce en octroyant aux anciens « cultes reconnus » une forme de rente de situation, contraignant les autres, et particulièrement l'islam, à rattraper son retard dans des conditions de financement que les trois religions n'ont pas eues à connaître.

Ceci n'est que le constat d'un problème, et rien d'autre⁷. Pour les solutions, les avis divergent jusqu'à la nécessité d'en apporter. Mais en tout état de cause, ce sera au législateur, voire au constituant de trancher, soit dans le sens d'un maintien du régime actuel, soit dans le sens de son assouplissement. En revanche, il est indéniable que la question est au cœur des problématiques soulevées par le sujet.

D'abord parce qu'en matière de laïcité, le droit tient une place de choix, et plus encore son application par le juge puisque c'est lui qui est aux prises avec les cas pathologiques d'application des grands principes proclamés par le législateur. Ensuite parce que le juge administratif a, l'été dernier, donné quelques éléments de réponse essentiels à la connaissance et à la compréhension du régime juridique de la laïcité en France, et donc à la participation au débat sur le sujet. Je me propose donc d'évoquer le sujet par l'actualité jurisprudentielle corrélative.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous faut d'abord apporter quelques précisions terminologiques.

La première notion à définir est, bien évidemment, la notion de religion. Assez étrangement, le droit n'offre pas de définition de la notion. Évidemment, elle paraît être du sens commun. Mais en réalité la définition n'est pas aisée, et ne relève pas du droit, qui ne peut en la matière que reprendre les conclusions de travaux d'autres disciplines. Disons simplement, avec Jacques Robert⁸, que la religion suppose un

7 - Pour une vision plus complète et documentée du problème, voir le rapport du Conseil d'État pour l'année 2004, p. 316 et s.

8 - ROBERT J. « La liberté de religion, de pensée et de croyance », in, *Libertés et droits*

élément objectif (la réunion collective pour le culte) et un élément subjectif, la foi. Le reste relève des choix du législateur. Précisons quand même que la loi de 1905 ne prend en compte aucune considération de nombre de fidèles pour constituer une association cultuelle, catégorie qu'elle institue pour la jouissance des lieux de culte.

La notion de culte n'a pas non plus de définition en droit interne. En revanche, la CEDH l'a défini, en 1993, comme « les aspects de la pratique d'une religion ou d'une conviction sous une forme généralement reconnue⁹. »

Enfin, le financement public renvoie à l'idée de subventionnement public. Donc toute aide, qu'elle soit financière ou matérielle : l'édification directe, l'aide financière directe à un projet de construction privé, un régime d'exonération fiscale, ou encore la mise à disposition de locaux à titre gratuit.

Du point de vue des édifices cultuels, la loi de 1905 crée essentiellement deux catégories d'édifices.

54

Il y a d'abord les édifices publics cultuels. Ils regroupent tous les bâtiments qui étaient, avant l'adoption de la loi, laissés à la disposition des établissements publics du culte. Clairement, il s'agit des édifices qui appartenaient au départ à l'État, aux communes ou aux départements. La catégorie regroupe les lieux qui avaient été nationalisés lors de la Révolution Française, ceux qui avaient été construits par une collectivité publique après le Concordat napoléonien, et ceux qui avaient été construits par les fidèles ou les établissements publics du culte mais dont la propriété n'a pas été réclamée après 1905. À noter que les cultes protestants et israélites sont concernés puisqu'ils étaient organisés en établissements publics du culte depuis l'Empire. L'État est propriétaire des cathédrales, les communes détiennent les églises.

Quant à cette catégorie, la loi de 1905 crée un dispositif finalement assez simple : ils sont la propriété des collectivités publiques. Ils sont légalement affectés au culte, ce qui signifie simplement qu'ils sont

fondamentaux, Paris, Dalloz, 10^e éd., 2008, n°488 et s.

9 - CEDH 18 Février 1993 Bouessel du Bourg c. France.

dédiés à l'exercice d'un culte religieux, par détermination de la loi. Ils sont laissés à la disposition des associations cultuelles, gratuitement, pour l'exercice du culte. Les associations cultuelles sont une catégorie spéciale d'association créée par la loi de 1905, et qui constitue en réalité un des éléments pivots de la loi. Il s'agit d'une association, au sens commun du terme (celui de la loi 1901) mais qui ont pour objet de « subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice public d'un culte¹⁰ ». Elles sont la traduction dans une catégorie juridique de la volonté du législateur de laisser l'exercice du culte aux mains de l'initiative privée. La chose a posé problème pour les catholiques, qui ont donc une catégorie spécifique d'association « les associations diocésaines » ce qui ne change pas grand-chose du point de vue du régime.

Ces édifices publics cultuels sont d'un usage gratuit pour les fidèles comme pour les visiteurs¹¹. La collectivité publique propriétaire ne peut le détourner de son but cultuel que dans des conditions strictes.

Ces édifices font l'objet, pour le financement de leur entretien ou de leurs réparations, d'un régime propre puisque les collectivités propriétaires peuvent financer les travaux nécessaires¹². C'est donc bien une possibilité, une faculté, et non pas une obligation. Il n'en demeure pas moins qu'au titre d'autres législations, comme par exemple celle sur les édifices classés monuments historiques puisque beaucoup d'édifices religieux font l'objet de ce classement, la collectivité publique propriétaire peut être tenue d'engager les travaux nécessaires.

Viennent ensuite les édifices qui ont été attribués à des associations cultuelles en 1905, qui sont donc devenus privés à cette date. Et ceux qui ont été construits ou acquis à compter de la loi¹³. Ceux-là

10 - Loi du 19 décembre 1905, art. 18.

11 - Articles 5 et 13 de la loi du 09 décembre 1905.

12 - Article 13 de la loi du 09 décembre 1905, ajouté par l'article 5 de la loi du 13 avril 1908.

13 - On peut indiquer que 450 églises ont été construites en Île-de-France depuis cette date. Source : Rapport de la Commission de réflexion juridique sur

sont privés et ne peuvent donc pas faire l'objet d'une aide quelconque d'une collectivité publique pour leur entretien ou leur réparation. La loi de 1905 a prévu que les premiers ne pourraient être affectés à une autre activité que le culte, sauf à des activités culturelles en relation (tout comme d'ailleurs les édifices publics). Quant aux seconds, elle n'a tout simplement rien prévu si ce n'est l'interdiction pour les collectivités publiques de les réparer, de les entretenir ou d'en construire, ou de participer directement ou non à ces opérations. La loi de 1905 a « géré le stock, pas le flux¹⁴ ». « Le flux » est, on l'a vu, différent et important¹⁵.

56

Pour la gestion de ce flux, c'est le juge qui est en première ligne, et il faut d'ores et déjà démonter un mythe : oui, la loi de 1905 souffre de nombreuses exceptions, dont la plus célèbre est le régime concordataire en vigueur en Alsace-Moselle. Moins connue, une loi de 1962 qui autorise les collectivités publiques à garantir les emprunts sollicités par les associations culturelles pour la construction des lieux de culte (la cathédrale d'Évry en a bénéficié), ou encore un arrêt du Conseil d'État qui avait accepté, en 1988, qu'un « centre culturel musulman » qui abritait une mosquée, soit subventionné pour la partie culturelle par une collectivité publique, en jouant sur une distinction qui existe dans la loi de 1905 qui permet l'aide aux activités culturelles menées par les cultes¹⁶.

Nous allons voir que le Conseil d'État s'est, cet été, fait l'héritier de cette ligne « souple mais stricte » qui maintient l'essentiel et atténue à la marge.

les relations des cultes avec les pouvoirs publics (ci-après dénommé « rapport Machelon »), Doc. Fr., 2006.

14 - GEFFRAY E., conclusions précitées.

15 - Il y a plus de 2500 mosquées aujourd'hui en France, il n'y en avait aucune en 1905, d'après le rapport Machelon déjà cité.

16 - CE Sect. 12 Février 1988. *Association des présidents des quartiers Portugal Italie*.

LES ARRÊTS DE L'ÉTÉ 2011

Les questions soumises à la Haute-Juridiction

Tout d'abord, il faut souligner que ce n'est pas un hasard si les 5 arrêts ont été rendus le même jour, par la même formation de jugement, et les mêmes juges. Le Conseil d'État a bien voulu prendre à bras le corps la question de l'application de la loi de 1905, dont on a déjà évoqué les débats qu'elle suscite. Il y a donc une volonté claire d'apporter une réponse ferme, et globale, dans les limites de ce qu'il peut faire, puisqu'il n'est « qu'un » juge.

Il y a donc aussi une cohérence entre les 5 arrêts. Nous n'allons néanmoins n'en évoquer que trois, les deux autres ne concernant pas notre sujet.

Le premier¹⁷ concerne l'installation d'un ascenseur extérieur pour faciliter l'accès à Notre-Dame de la Fourvière à Lyon. Le second est relatif à la mise à disposition par une commune à une association classique, mais qui veut utiliser la salle à des fins culturelles. Le troisième concerne la conclusion d'un contrat particulier entre une commune et une association culturelle en vue de la construction d'un lieu de culte par cette dernière.

La basilique Notre-Dame de la Fourvière est située sur les hauteurs de Lyon, et par conséquent difficile d'accès. C'est un édifice privé, mais reconnu d'utilité publique géré par une Fondation, laquelle a décidé d'installer un ascenseur extérieur pour permettre de passer directement du parvis à la crypte. Le Conseil municipal de Lyon a décidé d'aider la fondation à hauteur d'1.5 million de francs (les faits datent de 2000) pour un coût total de 3.3 millions de francs. La décision d'allouer cette subvention a été attaquée par une association laïque.

Pour ce qui est de la deuxième affaire¹⁸, la Commune de Montpellier avait construit une salle polyvalente et, sitôt ce bâtiment

17 - CE Ass., 19 Juillet 2011, *Fédération de la libre pensée et de l'action sociale du Rhône et M. Picquier*, req. N°308817.

18 - CE Ass., 19 Juillet 2011, *Commune de Montpellier*, req. n°313518.

achevé, passé une convention avec « l'Association des Franco-Marocains » pour mettre la salle à leur disposition. L'association ne faisait pas mystère de sa volonté d'utiliser l'édifice pour le culte musulman. C'est sur ce fondement que des membres du Conseil municipal ont attaqué la décision de construire la salle polyvalente, arguant qu'il s'agissait d'une façon détournée de financer un édifice du culte.

Enfin, la troisième affaire est un peu plus technique¹⁹. La commune de Montreuil-sous-Bois a passé un Bail Emphytéotique Administratif (ci-après dénommé BEA) avec une association culturelle musulmane. Le BEA est un contrat public qui consiste en gros à ce que la collectivité publique laisse à disposition d'une personne privée un terrain, pour une somme généralement modique, afin que la personne privée construise un édifice, à charge pour elle d'en assumer le coût et l'entretien. À la fin du contrat, qui est toujours très long, l'édifice peut devenir la pleine propriété de la personne publique.

58

Ici le montant du loyer du terrain était d'un euro annuel, et l'association culturelle visait bien sûr à construire une mosquée. C'est en arguant que le montant modique du loyer constituait une subvention que les requérants ont attaqué le BEA.

Trois affaires qui sont au cœur des problématiques que l'on a évoqué précédemment. Autant dire que la solution adoptée par le Conseil d'État, autant que le raisonnement qu'il a utilisé pour y parvenir, sont d'importance.

Les subtiles solutions retenues par le Conseil d'État

Le juge est généralement un acteur sous-estimé des grandes questions sociétales. Considéré classiquement non comme un décideur, mais comme un exécutant – alors que la réalité est bien plus complexe – on oublie de mesurer l'influence qu'il peut avoir sur des situations que le droit rend inextricables. Car le juge doit toujours rendre une décision qui concilie des intérêts contradictoires, il est conciliateur par

19 - CE Ass., 19 Juillet 2011, *Mme Vayssière*, req. n° 320796.

essence. Ce n'est même pas là la question des silences de la loi, mais bien celle de ses limites dont la principale est qu'elle ne peut pas tout envisager. Le législateur n'est pas un demiurge.

Or, à mon sens, le génie principal de la loi de 1905 est dans sa grande modernité sur cette question des pouvoirs du juge, car, dès le départ, Aristide Briand affirmait que les silences étaient volontaires, que l'esprit de la loi était clair, et que le juge tenait une grande place dans son dispositif. Place que le juge a pleinement tenue, en accord donc avec la volonté du législateur²⁰.

Ces trois arrêts en font la démonstration.

En effet, dans les trois affaires, il a validé les décisions contestées.

Dans la première, il a reconnu qu'il s'agit là d'une subvention, et que l'opération litigieuse n'était pas un travail d'entretien ou de conservation mais bien un travail d'amélioration. Pourtant, il a considéré que la subvention ne contrevenait pas à la loi de 1905. Le Conseil d'État a en effet soutenu qu'une collectivité publique pouvait subventionner des travaux sur un édifice culturel, qu'il soit ou non sa propriété, à condition que ces travaux correspondent à un « intérêt public local », et qu'ils ne puissent en aucune façon être utilisés pour le culte proprement dit.

Dans la seconde, il a affirmé que la mise à disposition était valide sous réserve qu'elle n'avait pas pour but spécifique de permettre l'exercice du culte, et surtout qu'elle ne soit pas perpétuelle. En clair, que l'association concernée n'ait aucune garantie de pouvoir utiliser cette salle de façon pérenne. La deuxième condition est le respect de la neutralité des collectivités publiques vis-à-vis des cultes et celui de l'égalité entre les cultes. En l'occurrence, que les autres cultes puissent eux aussi bénéficier des locaux dans des conditions égales, donc que la commune organise une forme de « rotation » et qu'elle reçoive une juste compensation financière. En l'espèce, il a débouté

20 - Pour plus de détails sur la question de la place du juge dans la disposition de la loi de 1905, voir BERNARD M., « La paix religieuse (1920-1960) », *La Revue Administrative*, 1999.

les requérants, mais en réalité la décision est probablement illégale, puisqu'elle ne remplit pas les conditions susmentionnées. Ce n'est que pour des raisons de procédure que l'arrêt est favorable à la Commune de Montpellier.

La troisième est la plus intéressante. En effet, il s'agit là de la question la plus polémique : celle de l'aide à la construction des mosquées. Il faut se rappeler que la Commune de Marseille avait été condamnée sur le fondement des dispositions de la loi de 1905 pour avoir utilisé un procédé similaire. Le Conseil d'État a validé le dispositif. Le raisonnement est le suivant : les BEA ont été créés par la loi, qui a en outre été précisée pour permettre explicitement les « BEA culturels » le principe de non-subventionnement est un principe légal, donc la loi peut y déroger, par conséquent la démarche est légale. Nous verrons plus tard qu'en raisonnant ainsi, le Conseil d'État a fait un choix.

UNE SÉRIE DE DÉCISIONS RELATIVEMENT SATISFAISANTE

60

Des solutions novatrices

Chaque arrêt a un apport propre, et ils ont tous deux points communs.

Le premier arrêt, celui qui concerne la commune de Lyon, parle de la notion « d'intérêt public local » pour justifier la subvention. La chose n'est pas nouvelle, son contenu non plus. Mais ce qui est intéressant, c'est que cet intérêt public local est ici constitué par l'affluence touristique que génère la basilique. Alors même qu'elle est une propriété privée. Il y a ici une vraie volonté de prendre en compte les spécificités locales pour juger.

Le second fait une application intéressante du principe d'égalité et du principe de neutralité, qui, si elle n'est pas nouvelle (elle est même classique), éclaire la réalité de ces principes. L'égalité est en effet le corollaire de la neutralité, laquelle implique en outre une compensation financière juste, ce qui signifie qu'elle doit correspondre au prix du marché (de la location). À en croire les conclusions du rapporteur

public, cette égalité est stricte, il s'agit bien de traiter les cultes de la même façon, sans considération de leur situation factuelle. Une ligne « classique ». Pourtant, une autre solution était envisageable, puisqu'on l'a dit l'islam est dans une situation d'inégalité structurelle avec les autres religions, situation que l'application stricte du principe d'égalité ne peut que renforcer, on l'a dit. Nous y reviendrons.

Le troisième, en parlant de dérogation à la loi de 1905, implique nécessairement que, si l'on avait été sous l'empire de la susdite, le procédé aurait été illégal. En somme, on respecte l'orthodoxie du non-subventionnement. Or, ce n'était qu'une branche d'une alternative. Le juge aurait pu considérer que ce n'était pas une subvention au sens de la loi de 1905, puisque si le loyer était modique, la mosquée reviendra – en l'espèce automatiquement – à la commune. Il y a donc une contrepartie qui, même si elle ne résout que 99 ans après, existe. C'était d'ailleurs le raisonnement de la Cour Administrative d'Appel qui avait eu à juger de l'affaire. Il se serait agi d'une forme de lecture « souple » de la loi de 1905. Cette lecture n'est donc pas la bonne. En revanche, la solution retenue était évidente : beaucoup d'églises ont été construites de cette façon, avec le BE de droit privé, depuis les années 30 (les fameux « Chantiers du Cardinal ») et le législateur a explicitement prévu le BEA culturel, au demeurant sur recommandation du CE.

61

Quant aux points communs, il s'agit de deux choses :

– Le Conseil d'État a développé l'outil contractuel dans des relations qui pourtant n'ont pas de nature commerciale. Le but est de permettre à la collectivité publique de contrôler l'action de l'association, en posant dès le départ clairement les conditions, et surtout au juge de contrôler a posteriori la légalité de la décision, pour les mêmes raisons (tout est clairement défini à l'avance). En clair, permettre un respect de la loi de 1905, concrètement, au quotidien. C'est indéniablement l'un des aspects les plus intéressants des décisions.

– Dans les trois cas, il s'agit d'une application assez stricte de la loi de 1905. En tous cas, on retrouve vraiment l'esprit de compromis qui a présidé à son adoption, sans qu'on puisse vraiment dire que

le juge a assoupli la loi. Il y a une forme de révérence, de respect, qui laisse à penser que la nature « sacrée » de la loi de 1905 a été pleinement intégrée par le Conseil d'État. On peut même y voir comme un message au législateur.

Des solutions nécessairement limitées

Globalement, les arrêts de l'été 2011 ont suscité une approbation sans réserve dans la doctrine, à quelques exceptions près (tout juste a-t-on pu entendre ici ou là qu'il aurait dû sanctionner, pour faire un « appel au législateur »). Ils n'ont reçu qu'un écho assez faible dans le grand public et, lorsqu'on en a parlé, ça a été sous forme de tribunes pour les déplorer. Particulièrement l'arrêt Commune de Montreuil, celui sur le BEA²¹. En effet, certains, à gauche, ont pu considérer qu'il s'agissait d'une brèche dans la laïcité.

Pour ma part, je ne partage ni l'enthousiasme, ni l'opprobre.

62 Si je raisonne strictement en tant que juriste, je ne peux que louer le Conseil d'État. Il a fait une exacte application de ce qui est à mon sens son rôle : il a appliqué la loi, en respectant l'esprit puisqu'il n'a toléré aucune subvention. Mais il ne s'en est pas tenu là et a fait preuve d'une volonté de permettre aux collectivités publiques de résoudre les situations très complexes qui se posent à elles. En somme, il a été au cœur de son rôle de conciliateur des libertés fondamentales : d'un côté la laïcité, sauvegardée puisqu'il y a bien neutralité et égalité, de l'autre la liberté religieuse, sauvegardée puisqu'*in fine* les musulmans de Montreuil-sous-Bois et Montpellier auront un lieu de culte nouveau. Il faut ici souligner que non, il n'est pas vrai que dès demain des milliers de BEA fleuriront partout en France pour la construction de lieux de culte en partie sur fonds publics, puisque s'il est vrai qu'à présent les associations culturelles n'auront plus à payer les terrains si elles passent par le BEA, elles paieront bien toujours le bâtiment, et en l'espèce il s'agissait d'1.5 million d'euros, ce qui chacun en conviendra n'est pas

21 - Voir par exemple la tribune de Jean-Michel Baylet et Gérard Fellous parue dans *Libération* le 30 août 2011.

une somme négligeable. Quant à la salle polyvalente, il n'y a, on l'a dit, aucune garantie qu'elle soit encore un lieu de culte dans 10 ans, et j'ai toute confiance dans les associations laïques pour faire respecter la loi.

Si je vais un peu plus loin, si je considère les enjeux qu'il y a derrière l'application de la loi de 1905, je trouve qu'il y a loin de la coupe aux lèvres. En soi, les arrêts permettent de rappeler que la loi de 1905 n'est qu'une loi, et qu'on peut trouver des solutions à la marge sans rien changer. Les situations d'espèce sont conclues. Les collectivités ont un nouvel outil pour l'aide à la construction (le BEA culturel) et le juge un nouvel outil pour mieux contrôler (la convention), mais à part ça ? Le juge n'a pas reconnu l'inégalité de fait qui existe entre l'islam et le reste, il n'a pas reconnu la rente de situation reconnue à l'Église catholique. Il ne pouvait donc en prendre acte. Or, pour cela au moins, le fondement existe, puisque le principe d'égalité implique, selon sa propre jurisprudence « que l'on traite également des situations égales, et qu'on puisse traiter différemment des situations différentes », mais ce dernier point n'est qu'une faculté, pas une obligation. Probablement était-ce aller trop loin, tant au regard de l'espèce qu'au regard du débat politique, que le Conseil d'État a, Dieu merci, toujours en arrière-plan, tant sa légitimité dépend de son habileté. Mais reste que le problème est entier. D'autant plus qu'implicitement, le Conseil d'État conforte cette inégalité par l'arrêt Notre-Dame de la Fourvière : quelle mosquée pourrait prétendre à constituer un intérêt touristique local ?

Pour ce qui est particulièrement de l'arrêt sur le BEA, je ne partage pas non plus l'enthousiasme de beaucoup. Le raisonnement utilisé conduit à réaffirmer le côté strict de la jurisprudence habituelle sur la subvention. J'y vois, moi, un appel au législateur, subtil mais réel, une façon de dire « en l'état actuel du droit, je ne peux pas faire mieux, à vous de voir pour le reste ».

En somme, le Conseil a fait du mieux qu'il pouvait. Le problème est entier, et je suis convaincu que tant que la polémique existera, ni l'un ni l'autre camp ne pourra être satisfait. Ce sont de bons arrêts, mais ce ne sont que des arrêts.

* * *

Rien n'est résolu. Peut-être est-ce qu'il n'y a pas tant de problèmes que ça (après tout 2500 mosquées se sont construites en un siècle). Peut-être est-ce que ce sont de problèmes qui sont réels, et graves, mais qu'il convient d'assumer au regard de nos valeurs : nous sommes laïcs, nous sommes attachés au principe de non-subventionnement, et nous avons été un État catholique, par conséquent il est normal que l'on aide aucun culte, et il est normal que cette absence d'aide avantage indirectement l'Église catholique. On ne fait pas table rase du passé simplement sur décision de l'Assemblée nationale. Il n'en demeure pas moins que considérer notre « héritage catholique » pour justifier l'inégalité entre l'islam et les autres religions, singulièrement le catholicisme, qui est, il est vrai, un fruit de l'histoire, n'est guère conforme à l'esprit de la loi de 1905, puisque cela revient à dire qu'il y a des religions plus « nationales » que d'autres, donc implicitement plus reconnues que d'autres.

64

BIBLIOGRAPHIE ET TABLE DES ARRÊTS ET DES TEXTES OFFICIELS

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES SPÉCIALISÉS

ROBERT J., « La liberté de religion, de pensée et de croyance », *Libertés et droits fondamentaux*, Paris, Dalloz, 10^e éd., 2008.

MESSNER F., PRÉLOT P-H., WOEHRLING J-M. (dir.) *Traité de droit français des religions*, Litec 2003.

RAPPORTS PUBLICS

Conseil d'État, Rapport public, 2004, « un siècle de laïcité », La Doc. Fr., *EDCE*, n° 55.

ARTICLES, CHRONIQUES, NOTES DE JURISPRUDENCE ET CONCLUSIONS

GEFFRAY É., conclusions publiées à RFDA, sept-oct. 2011, p. 967 et s.

BERNARD M., « La paix religieuse (1920-1960) », *La Revue Administrative*, 1999.

TABLE DES ARRÊTS ET DES TEXTES OFFICIELS

TABLE DES ARRÊTS

ARRÊTS DU CONSEIL D'ÉTAT

CE Sect. 12 Février 1988, *Association des présidents des quartiers Portugal Italie*.

CE Ass., 19 Juillet 2011, *Fédération de la libre pensée et de l'action sociale du Rhône et M. Picquier*, req. n° 308817.

CE Ass., 19 Juillet 2011, *Commune de Montpellier*, req. n° 313518.

CE Ass., 19 Juillet 2011, *Mme Vayssière*, req. n° 320796.

ARRÊTS DE LA COUR EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME

CEDH, 18 Février 1993, *Bouessel du Bourg c. France*.

TABLE DES TEXTES OFFICIELS

TABLE DES TEXTES LÉGISLATIFS

Loi du 9 déc. 1905 concernant la séparation de l'Église et de l'État, *JORF*,
11 déc. 1905, p. 7205.



LA MOSQUÉE DANS LA VILLE EUROPÉENNE LES EXEMPLES DE ROME ET STRASBOURG

Benjamin Chavardès

Architecte HMONP, Doctorant en Architecture

Université de Montpellier III Paul Valéry

On ne peut à ce jour donner un chiffre précis du nombre de musulmans en France et en Europe. En effet, la loi du 6 janvier 1978¹ interdit la collecte des opinions religieuses. On s'accorde néanmoins pour reconnaître que l'Islam est la seconde religion en France et en Europe par le nombre de fidèles.

67

Au regard de cette importance, on constate également un manque de véritables lieux de culte musulmans. Certaines salles de prière sont installées dans des caves et d'autres sont des salles associatives. Le manque de lieux peut ainsi se manifester par des prières dans la rue comme la presse s'en est faite l'écho récemment². Il y a donc un besoin réel d'édifier de nouveaux lieux, ce qui est confirmé

1 - Loi n° 78-17 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés du 6 janvier 1978, plus connue sous le nom de loi informatique et libertés. Cette loi précise dans son article 8 : « Il est interdit de collecter ou de traiter des données à caractère personnel qui font apparaître, directement ou indirectement, les origines raciales ou ethniques, les opinions politiques, philosophiques ou religieuses ... ».

2 - À l'automne 2011, une polémique éclate sur les prières de rue de fidèles musulmans. Ces prières ont lieu principalement dans trois villes : Paris, Marseille et Nice. L'issue de cette polémique sera la mise en application par le ministre de l'intérieur de l'interdiction des prières dans la rue.

par la multiplication des projets de mosquées comme à Marseille³ ou Strasbourg⁴ par exemple.

Ce sujet d'actualité est devenu à de multiples reprises ces dernières années un sujet de polémique. Mais si ces polémiques se sont cristallisées sur un programme architectural, le dialogue et la réflexion ne se sont pas portés sur l'architecture et l'insertion des lieux de culte musulmans dans la ville européenne.

Les mosquées de Rome (fig. 1), capitale de la chrétienté, et de Strasbourg (fig. 2), capitale de l'Europe, sont des projets symboliques de la présence de l'Islam en Europe. L'histoire et les caractéristiques de ces deux projets, qui sont tous deux l'œuvre de l'architecte italien Paolo Portoghesi, permettent de nourrir l'étude des facteurs qui président au choix de l'emplacement d'une mosquée et de son architecture dans la ville européenne.



Fig. 1 : Vue générale de la Grande Mosquée de Rome arch. Paolo Portoghesi (Photo : B. Chavardés, 2011)



Fig. 2 : Vue générale de la Grande Mosquée de Strasbourg, arch. Paolo Portoghesi (Photo : B. Chavardés, 2012)

3 - Le 20 mai 2010 a eu lieu la cérémonie de la pose de la première pierre de la grande mosquée de Marseille.

4 - La grande mosquée de Strasbourg a été inaugurée le 1^{er} août 2011, lors du premier jour du ramadan 1432.

EMPLACEMENT DE LA MOSQUÉE « DANS » LA VILLE

Fonction

L'implantation d'un édifice est indissociable de sa fonction, dans la mesure où les deux sont interdépendants. La fonction de la mosquée dans la ville, ainsi que son architecture, sont liées à une culture et une tradition associées à un contexte différent du contexte européen. On y retrouve néanmoins des fonctions équivalentes aux autres lieux de culte. Ainsi la mosquée est tout d'abord un lieu de prière et de célébration (fêtes, mariages, obsèques).

La mosquée a également une fonction sociale à l'image de la maison du prophète à Médine où étaient traités tous les points touchant la communauté. La mosquée était déjà un lieu de vie et de rassemblement. Dans certains pays, la mosquée, en plus d'être un sanctuaire religieux, est également un lieu public ouvert à tous et dispensant un service public avec de l'eau courante et des toilettes. La mosquée participe ainsi très concrètement à la vie sociale du quartier.

Par tradition, la mosquée est aussi un lieu d'enseignement, un lieu pour tous d'étude de toutes les sciences. En Europe et aux États-Unis, l'arabe n'étant pas largement parlé, la mosquée est un lieu d'apprentissage du Coran, de la langue, des pratiques religieuses de l'Islam et de son histoire. Des universités sont parfois intégrées à des mosquées, mais la tendance actuelle est à la séparation des deux étant donné les moyens trop importants qu'exige un enseignement supérieur de qualité.

En assumant une fonction sociale, il n'est pas surprenant que la mosquée en soit venue à remplir une fonction politique. Dans le monde occidental, il n'est pas rare que les prêches y encouragent à la participation civique ou à la coexistence paisible avec les non-musulmans et avec les autres tendances musulmanes. La mosquée demeure également un lieu de réunion et d'expression et donc de liberté dans les pays où la démocratie ne règne pas.

Choix politique

Mais si les fonctions assurées par la mosquée influent sur son positionnement, le choix dans beaucoup de pays d'Europe est de la responsabilité du politique. En France comme en Italie, les lois de décentralisation ont transféré la maîtrise de l'aménagement aux communes. En France, chaque commune, dotée d'un plan local d'urbanisme⁵ ou d'une carte communale, décide de l'affectation du foncier. Ce sont alors les maires qui délivrent les permis de construire ce qui renforce leur pouvoir politique. Le responsable politique occupe donc une place très importante dans la possibilité de réaliser ou non les projets.

En janvier 1998, Georges Frêche, alors maire de Montpellier⁶, accordait un entretien à la revue *Islam en France*. Dans celle-ci il explique son refus de voir se construire des mosquées par les musulmans eux-mêmes. Il explique que la politique de la ville de Montpellier consiste à construire des salles polyvalentes, qui sont ensuite louées à des associations musulmanes, à charge pour elles de les gérer comme des mosquées⁷.

En Italie, lorsque l'on demanda à Mussolini s'il accepterait qu'une mosquée soit construite à Rome, celui-ci répondit qu'il ne s'y opposerait pas dans la mesure où on lui autoriserait de construire une église à La Mecque. C'est entre autre grâce au soutien de l'historien de l'art Giulio Carlo Argan, maire de Rome de 1976 à 1979, que la grande mosquée de Rome a pu voir le jour. La municipalité de Rome a ainsi fait don du terrain et un an plus tard un concours international d'architecture fut lancé.

La mise à disposition d'un site constitue une aide politique à l'implantation. Dans cet esprit, en mai 2000, le conseil municipal de

5 - Le Plan Local d'Urbanisme (PLU) remplace le Plan d'Occupation des Sols (POS) depuis la loi relative à la solidarité et au renouvellement urbain du 13 décembre 2000, dite loi SRU.

6 - Georges Frêche a été maire de Montpellier de 1977 à 2004.

7 - Revue *Islam de France*, n° 1, janvier 1998.

Strasbourg approuve le projet de construction d'une grande mosquée au Heyritz, la mise à disposition du terrain par emphytéose et le principe d'une contribution au coût de construction (10 %)⁸.

Situation du site

Le choix du site n'est pas anodin puisqu'il est révélateur de la place accordée à l'édifice dans la ville. Cela va également déterminer le fonctionnement pérenne du lieu. L'implantation au centre ou en périphérie de la ville peut être interprétée respectivement comme une volonté d'inscrire la mosquée au cœur de la cité ou de la reléguer à l'extérieur. Selon que l'on inscrit la mosquée dans un ancien ou un nouveau quartier, on inscrit le lieu dans le passé ou le futur de la ville. Le choix d'un quartier ghetto peut être interprété comme un encouragement au développement du communautarisme au détriment de la mixité. Le choix du site relève donc d'une véritable stratégie. De même, il n'est pas incongru de s'interroger sur la reconversion comme alternative à la construction. L'histoire andalouse est riche d'exemples de lieux de culte catholiques reconvertis en mosquées.

71

Caractéristiques physiques du site

Enfin, les caractéristiques physiques du site, telles que sa topographie, son environnement bâti et non bâti ainsi que les dessertes sont déterminantes pour la réussite de l'implantation d'une mosquée. Le site qui accueille le centre culturel islamique et la grande mosquée de Rome a été choisi en périphérie nord de la ville, entre une voie de chemin de fer et une colline occupée par un habitat pavillonnaire de la bourgeoisie romaine. Les dessertes par les transports en commun sont rares et difficiles ne facilitant pas l'accès au lieu. Force est de constater que ce qui était la plus grande mosquée d'Europe lors de son édification est aujourd'hui déserte et que les visites touristiques le samedi drainent presque plus de personnes que lors de la prière du vendredi. Le centre culturel est quant à lui fermé.

8 - Délibération du conseil municipal de la commune de Strasbourg du 22 mai 2000.

À Strasbourg, la mosquée a été édifiée à proximité du centre-ville, dans un quartier où a déjà pris place le bâtiment de la communauté urbaine de Strasbourg, en face du nouvel hôpital civil. Il s'agit d'une zone en plein renouveau où la seule ombre au tableau semble être l'utilisation « traditionnelle » de cet emplacement comme lieu de prostitution.

Financement

Un dernier facteur, qui influe sur les choix, qui n'est pas pour autant le moins important, est la question du financement. Dans le cas de la mosquée de Rome, le financement a été assuré par les dons des pays musulmans. En France, la situation est plus compliquée dans la mesure où, au regard de la loi française, les pouvoirs publics ne financent pas et où, dans le même temps, on cherche à éviter les financements étrangers. Dans ce cas, seuls les dons des fidèles peuvent financer la construction. Strasbourg fait exception, puisque le régime concordataire de l'Alsace et de la Moselle est à l'origine d'un régime légal particulier qui a permis la participation de la mairie de Strasbourg à la construction⁹. Une fois le site choisi, l'intégration de la mosquée dans son environnement comme n'importe quel édifice se fait par son architecture et la capacité de dialogue.

72

Décalage d'axe

La mosquée est conçue avec une rigueur géométrique et une orientation fixe, celle de la Mecque. Or cette dernière ne correspond souvent pas à celle de son contexte urbain. La mosquée pose donc problème pour son insertion dans un milieu urbain donné. Le « décalage d'axe » entre l'orientation de la mosquée et celle de l'îlot qui la contient est donc rattrapé dans l'épaisseur des murs,

9 - Il est à noter que le culte musulman n'a pas le statut de culte reconnu en Alsace. L'Islam est donc exclu du régime du concordat. Néanmoins, le droit local permet de détourner ces règles et ainsi de permettre la participation financière des pouvoirs publics à l'édification d'un lieu de culte musulman.

« par désobéissance des enveloppes intérieures et extérieures¹⁰ ». Si l'épaisseur des murs ne permet pas le rattrapage, les espaces adjacents (cours, pièces, espaces de jonctions, etc.) sont alors déformés. La conception de l'espace architectural devient donc dépendante de la morphologie de l'espace urbain. Que ce soit à Rome ou à Strasbourg, le site choisi confère à l'édifice un isolement urbain qui l'affranchit de cette problématique de décalage d'axe.

À Rome, Paolo Portoghesi utilise deux autres éléments du contexte environnant : la voie de chemin de fer et la colline. Il leur confère un poids dans la configuration du site en matérialisant leur influence sous forme d'un champ de force qui infléchit la forme de l'édifice. Il génère ainsi une action de l'environnement sur le bâti. L'inflexion des parois, alliée à la pente du sol a pour effet d'accentuer la perspective, et donc la mise en scène du rapport de l'édifice à l'espace extérieur. Il reprend là un procédé expérimenté par Francesco Borromini dans la galerie du palais Spada à Rome¹¹.

ARCHITECTURE DE LA MOSQUÉE

73

Modèles

Dans le lien entre le programme et le lieu, les choix architecturaux et esthétiques sont déterminants. Une coupole et un minaret constituent l'image traditionnelle de la mosquée. Mais cette image ne constitue pas pour autant une règle. Selon un *hadith* : « là où t'atteint

10 - BORIE A., MICHELONI P., PINON P., *Forme et déformation des objets architecturaux et urbains*, Marseille, Parenthèses, 2006, p. 138-143.

11 - Dans l'aile gauche du palais Spada à Rome, l'architecte Francesco Borromini a réalisé une perspective illusionniste. Il s'agit d'une colonnade de neuf mètres de long. Les colonnes sont de tailles décroissantes, le sol en pente et le couloir rétréci. Ce stratagème permet de donner l'illusion à cette colonnade d'être quatre fois plus longue qu'elle n'est en réalité. Cette référence à Borromini n'est pas anodine chez Portoghesi, puisqu'il s'est fait connaître comme historien spécialiste de l'œuvre de cet architecte du baroque romain.

l'heure de la prière, tu dois l'exécuter et cela est un *masdjid*¹² ». Autrement dit lorsque vient l'heure de la prière tu pries à l'endroit où tu te trouves et ce lieu devient un *masdjid*, c'est-à-dire une mosquée. Par conséquent, la Terre entière est potentiellement une mosquée. Il n'est donc pas surprenant que le Coran ne contienne aucune précision sur la forme que doit adopter une mosquée.

La première mosquée construite en tant que telle se trouve à Médine. En 622, à peine arrivé à Médine, Mahomet ressent le besoin d'édifier un lieu pour s'adresser plus aisément à son peuple. Il prévoit donc, dans sa propre demeure, un lieu de réunion, de prière et de méditation. Celui-ci se présente comme un espace plus ou moins carré de 100 coudées de côté (soit environ 50 m) qui borde sa maison. Les fidèles prenant en exemple la vie de Mahomet, sa maison va être le premier exemple à suivre pour les nouveaux lieux de culte.

L'expansion de l'Islam au-delà des pays arabes et l'essor de puissantes dynasties régionales entraînent par la suite la construction de mosquées différentes du modèle originel. Le plan, les matériaux, le décor se sont modifiés. Le plan du bâtiment peut être tout simplement rectangulaire, parfois constitué d'une succession de travées reposant sur des piliers, surmontées d'une coupole ou d'une succession de coupoles. Le plan évoluera au fil des siècles. On distingue ainsi plusieurs types de plans : arabe, iranien, indien ou encore ottoman¹³. L'architecture s'adapte ainsi aux conditions climatiques locales. On trouve des coutumes sociales justifiées par la religion et qui se matérialisent dans des éléments architecturaux comme les moucharabiehs.

74

12 - *Le Coran*, rapporté par Ahmad 3:304.

13 - Le plan arabe est caractéristique des mosquées d'Afrique du Nord dont celle de Kairouan. Les plans iranien et indien se retrouvent respectivement en Iran, avec par exemple la mosquée du Shah à Ispahan, et en Inde, comme dans la grande mosquée de Delhi. Le plan ottoman est celui des mosquées turques dont la mosquée Süleymaniye à Istanbul.

Composition

Dans la conception des mosquées occidentales, trois éléments de composition interpellent particulièrement le dialogue entre l'architecture et son environnement : le minaret, la cour et le centre culturel.

Le minaret est sans doute le plus polémique et le plus symbolique. Reconnaisant l'accroissement de la demande d'un lieu de culte pour les milliers de musulmans romains, le Vatican déclare, en 1963, qu'il ne s'oppose pas à la construction d'une mosquée à Rome, à condition que celle-ci soit située hors de portée de vue de la basilique Saint Pierre et que le minaret ne soit pas plus haut que la coupole de Saint Pierre. Le minaret initialement prévu a donc été abaissé¹⁴. On a ainsi perdu l'équilibre des proportions entre le minaret et le reste de l'édifice. À Strasbourg, la hauteur du minaret a également fait débat. À ce jour il n'est toujours pas construit.

Le terme *minaret* est issu du terme turc tardif (XVII^e siècle) *menâr* ou *menare* qui dérive lui-même de l'arabe *manâra* qui fut employé du temps de l'Empire ottoman sans aucune ambiguïté. Il signifie « lieu ou objet de l'illumination » ou « phare ». En ce sens, on peut le rapprocher de l'arabe *nur* qui signifie « lumière ». Le minaret désigne une tour élevée, dépassant les autres bâtiments de la mosquée qui fournit un point élevé au muezzin pour l'appel à la prière. Bien que certaines n'en possèdent pas, c'est une constante dans presque toutes les mosquées et il n'est pas rare que certaines en possèdent même plusieurs. Le minaret n'a jamais été préconisé par le prophète. La maison de Mahomet à Médine n'en possédait pas et l'appel à la prière se faisait depuis la terrasse. Le minaret est une innovation qui date de la fin du premier siècle de l'Hégire. Il aurait été conçu à l'origine pour signaler la présence d'une mosquée à distance et pour servir de repère aux caravanes du désert. Le premier minaret serait celui de Bassora (dans l'actuel Irak) construit en 660 et aujourd'hui disparu. Ce n'est

14 - Le site de Monte Mario, où est implantée la mosquée de Rome, est à une altitude plus élevée que le site de la basilique Saint Pierre. Par conséquent, même si le minaret initialement prévu avait une hauteur en valeur absolue inférieure à la coupole de la basilique, celui-ci la dépassait.

qu'au XIII^e siècle que le minaret obtient ses lettres de noblesse et sa justification fonctionnelle. À travers la présence visuelle du minaret, la mosquée est devenue un repère dans la ville mais aussi un repère de la ville. Une telle présence a été utilisée comme témoin de la victoire de l'Islam sur une ville défaite. Cette victoire se matérialisait par la construction d'une mosquée. Aujourd'hui cette présence peut être un obstacle à l'édification de tels édifices dans les pays occidentaux. Privé de sa fonction d'appel à la prière et de sa fonction symbolique, on peut donc s'interroger, en l'absence de prescriptions, sur la nécessité de cet élément d'architecture.

La cour intérieure de la mosquée joue un rôle comparable en Orient à celui de la place publique occidentale. La place et la rue constituent en Occident l'espace public, le constituant de la ville, le lieu de rencontre, le lieu de l'échange et du dialogue. À Rome, cette cour s'ouvre vers l'extérieur comme un compromis entre la cour traditionnelle de la mosquée et la place publique accessible par tous. Malheureusement, la situation de l'édifice ne permet pas à cet espace ouvert d'être un lieu de rencontre et reste vide. À Strasbourg, on ne trouve ni place ni cour. Là encore l'emplacement ne permet pas le développement d'un espace de rencontre qui drainerait une population.

76

L'ajout de plus en plus fréquent dans la programmation d'un centre culturel à la salle de prière a pour but de suppléer à cette fonction d'espace de dialogue. À Rome comme à Strasbourg on trouve cet élément dans la programmation. Mais à Rome, la situation géographique est telle que le centre culturel ne peut, là non plus, fonctionner et assurer ce lien. À Strasbourg, à cause des problèmes financiers, le centre culturel est le premier élément dont on a fait l'économie et il faudra attendre afin de savoir s'il sera réalisé.

Langage architectural

À Rome, Portoghesi se veut à l'écoute du lieu. Cette attitude se matérialise par l'adoption de référents à l'architecture locale tant dans les formes que dans les matériaux. Il utilise par exemple un savoir-

faire de la brique locale et de son agencement. La technique utilisée pour la fabrication des briques tend, comme dans la tradition romaine, à réduire autant que possible l'épaisseur des joints et à accentuer la continuité du mur¹⁵. Cette technique est celle qu'utilisa notamment Francesco Borromini pour l'*Oratorio dei Filippini*.

Il se met également à l'écoute du programme et donc de la culture islamique. Il utilise le portique, élément traditionnel de l'architecture islamique comme lien entre intérieur et extérieur. Les colonnes font référence à l'image de l'arbre mais pas n'importe lequel : le palmier. Ce sont les troncs de palmiers qui renaient la toiture de la maison du prophète à Médine. L'évasement en haut des colonnes représente aussi les mains du fidèle vers le ciel. Le système de trame et la géométrisation est typique de l'architecture islamique.

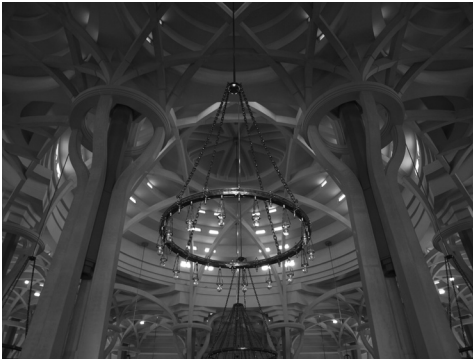


Fig. 3 : Plafond de la salle de prière de la Grande Mosquée de Rome, arch. Paolo Portoghesi (Photo : B. Chavardés, 2011)

L'écoute est essentiellement au service d'un dialogue entre Orient et Occident à travers l'emploi simultané de référents européens et de référents islamiques. Cette synthèse trouve sa plus forte expression dans la couverture de la salle de prière (fig. 3). La structure de la salle de prière tend à vaincre le paradoxe statique d'une architecture qui veut

vaincre la quadrature du cercle et créer un mouvement en utilisant des éléments statiques. La quadrature du cercle est un problème présent dans l'architecture occidentale et orientale. Le plafond de la salle de

15 - Cette technique, appelée *cortina alla romana*, utilise des briques faites à la main avec des joints réguliers dont l'épaisseur doit faire environ un millimètre. Cette technique permet d'atténuer la visibilité des joints et d'obtenir une apparence unitaire du mur.

prière fait à la fois référence à la grande mosquée de Cordoue, à la grande mosquée de Tlemcen (Algérie), aux nervures du plafond de la *Propagande Fide* de Borromini, et à la coupole de *San Lorenzo* (Turin) de Guarino Guarini.

La mosquée de Rome n'est pas ottomane, arabe, persane ou mauresque. Elle est une synthèse des différents types de mosquées. Elle est mauresque en termes d'horizontalité ; elle fait référence à la grande mosquée de Cordoue pour la forêt de colonnes ; elle utilise l'architecture persane pour les jardins et l'architecture ottomane pour le dôme central. Cette synthèse est pour une part dans la caractérisation d'un nouveau programme : la mosquée occidentale. Le dialogue entre Orient et Occident à travers l'architecture permet de renforcer ce caractère occidental de la mosquée de Rome.

Avec les deux projets finalistes du concours lancé en 2000 pour la grande mosquée de Strasbourg, sont mis en évidence deux attitudes radicalement contradictoires et significatives de la problématique posée par le programme de la mosquée occidentale. L'architecte anglo-irakienne Zaha Hadid se pose en rupture avec l'image traditionnelle de la mosquée en employant un nouveau langage symbolique qui réinterprète l'architecture islamique libérée de toutes normes (fig. 4). Le projet est une métaphore de la calligraphie islamique qui abandonne la coupole et le minaret. Paolo Portoghesi s'appuie lui sur un système d'identification formelle, de citation (fig. 5). Son projet

78

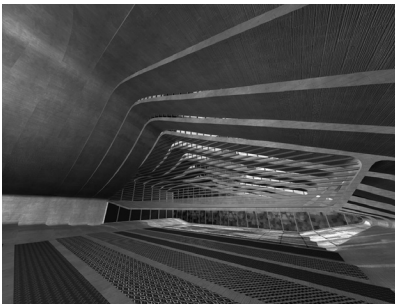


Fig. 4 : Perspective de la salle de prière de la Grande Mosquée de Strasbourg, concours, arch. Zaha Hadid (source : Zaha Hadid Architects)

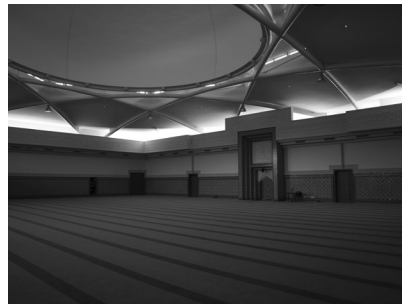


Fig. 5 : Salle de prière de la Grande Mosquée de Strasbourg, arch. Paolo Portoghesi (Photo : B. Chavardés, 2012)

se base donc sur un plan carré, centré, surmonté d'une coupole et précédé d'une cour. Dans le cas de Zaha Hadid, l'émancipation linguistique est telle que l'on s'interroge sur le lien avec le lieu. Mais ce qui a le plus handicapé son projet, c'est d'une part la difficulté pour les fidèles de s'identifier à l'édifice et d'autre part l'évaluation complexe du coût de l'opération¹⁶. Dans le cas de Portoghesi, on ne retrouve pas le renouvellement linguistique qu'il avait tenté avec la mosquée de Rome et son projet revient à une image plus traditionnelle qui n'est pas étrangère à sa victoire.

* * *

La construction de mosquées occidentales est un phénomène relativement récent. L'expérience andalouse n'a produit que des mosquées orientales dans des édifices originellement occidentaux mais les maures n'ont pas tenté réellement de trouver une écriture occidentale. Les expériences de mosquées construites en Europe, à l'image de la grande mosquée de Paris, sont imprégnées d'orientalisme. La mosquée occidentale se présente comme un nouveau programme architectural. Les stratégies d'émancipation et de renouvellement linguistique permettent donc d'envisager un renouveau de la création architecturale pour les lieux de cultes musulmans. Quels que soient les choix architecturaux qui seront faits, ils seront vains, si le choix du lieu n'est pas pertinent. Mais au-delà du lieu et de l'architecture ce qui est en jeu, c'est le dialogue des cultures à travers la pratique artistique.

79

BIBLIOGRAPHIE

BORIE A., MICHELONI P., PINON P., *Forme et déformation des objets architecturaux et urbains*, Marseille, Parenthèses, 2006.

CHAVARDÉS B., *Paolo Portoghesi - Histoire, Nature, Architecture - De la mosquée de*

16 - Entrevue du 2 août 2012 avec Said Aalla, président de la Grande Mosquée de Strasbourg, membre du jury du concours d'architecture pour la grande mosquée de Strasbourg.

Rome à une mosquée pour Montpellier, mémoire de diplôme, sous la direction d'Alix Audurier Cros et Laurent Duport, École Nationale Supérieure d'Architecture de Montpellier, 2007.

COPPA A., *La moschea di Roma - Paolo Portoghesi*, Milano, Federico Motta, 2002.

MASSOBRIO G., ERCADI M., TUZI S., *Paolo Portoghesi architetto*, Milano, Skira, 2001.

MIKOU S., « Mosquée de Strasbourg - Zaha Hadid finaliste, Paolo Portoghesi lauréat », *Architecture d'aujourd'hui*, n° 336, Septembre-Octobre 2001, p. 48-50.

PORTOGHESI P., *Borromini nella cultura europea*, Roma, Officina, 1964.

PORTOGHESI P., *Borromini - Architecture, langage*, Paris, Vincent Fréal & Cie, 1969.

SPOSITO A., PORTOGHESI P., PISANI M., al., *La moschea di Roma - The mosque in Rome*, Palermo, Alloro editrice, 1993.

UNE CONGRÉGATION RELIGIEUSE DANS L'ESPACE PUBLIC :
LES SŒURS DE SAINT-JOSEPH DE TARBES
ET L'ÉPIDÉMIE DE CHOLÉRA EN ARIÈGE (1854-1855)

Benjamin Astresses

Doctorant en Histoire contemporaine

Université de Pau et des Pays de l'Adour

«Vous avez pour monastère les maisons des malades ; pour cellule, votre chambre de louange ; pour chapelle, l'église paroissiale ; pour cloître, les rues de la ville ; pour clôture, l'obéissance ; pour grille, la crainte de Dieu ; pour voile, la sainte modestie ». Cette citation de Vincent de Paul revêt un aspect novateur pour le XVII^e siècle puisque depuis la bulle *Pericoloso* du pape Boniface VIII publiée en 1298, les moniales ont pour obligation de vivre cloîtrées, c'est-à-dire recluses de manière perpétuelle dans un couvent fermé et délimité par un obstacle matériel – une grille, une porte verrouillée ou un mur – duquel elles ne peuvent sortir.

En 1633, Vincent de Paul et Louise de Marillac fondent une congrégation religieuse féminine appelée la Compagnie des Filles de la Charité¹. Cette dernière se voue au service corporel et spirituel des malades et des pauvres et se consacre à toutes les formes de misère : les Sœurs sont en charge d'améliorer les conditions de vie des galériens, d'assister les prisonniers, les blessés et les mourants sur les champs de

1 - La Compagnie des Filles de la Charité est également connue sous le nom des Sœurs de Saint-Vincent-de-Paul.

bataille, de secourir les enfants abandonnés, les vieillards, les handicapés physiques et mentaux etc. Pour accomplir ces différentes missions, Vincent de Paul et Louise de Marillac souhaitent établir une nouvelle forme de vie consacrée qui ferait des religieuses des personnes vivant dans le monde allant à la rencontre de toutes les détreesses.

Le XIX^e siècle voit se multiplier en France les congrégations religieuses féminines. Parmi celles nouvellement fondées se trouvent les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes. Ces religieuses qui souhaitent être initialement soumises à la règle de la clôture vont être amenées à en sortir et se tourner vers l'espace public, vers la rue. De cette décision résulte pour elles une première épreuve, la lutte contre les effets de l'épidémie de choléra qui touche le département de l'Ariège de 1854 à 1855.

LES SŒURS DE SAINT-JOSEPH DE TARBES : DE LA CLÔTURE À LA RUE

82

En 1842, à Cantaous, simple hameau situé au centre du département des Hautes-Pyrénées qui compte environ soixante-dix feux, six jeunes paysannes², peu après rejointes par une septième³, conçoivent le désir de se consacrer à Dieu dans la vie religieuse. Leur pensée première est d'adopter une vie de carmélites, c'est-à-dire une vie intégralement orientée vers la contemplation, la prière, le silence et dont la clôture est la règle. Pauvres et ignorantes, elles doivent acquérir l'expérience, la formation et l'instruction nécessaires pour pouvoir être reçues dans une communauté religieuse. À cet effet, et n'ayant pas d'école ni dans le hameau de Cantaous ni dans les environs, elles entrent en qualité de pensionnaires au couvent dirigé par la Congrégation des Filles de la Croix d'Ozon⁴. Nulle autre communauté ne pouvait mieux répondre à leur dessein carmélite que celle des Filles de la Croix qui sont de vie religieuse très mortifiée.

2 - Il s'agit de Dominiquette et de sa sœur Eulalie Barrère, de Blandine Barrère, de Marie Barrère, de Jeanne Duffo et de Marie Dupuy. La plus âgée n'a pas vingt-cinq ans et la plus jeune n'en a pas quinze.

3 - Il s'agit de Jeanne-Marie Barrère.

4 - Les Filles de la Croix d'Ozon sont également connues sous le nom des Sœurs de Saint-André.

Les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes⁵ et le chanoine Gaétan Bernoville⁶ ont chacun écrit l'histoire de la Congrégation. Pour l'historien, ces sources sont à analyser avec prudence car si elles contiennent des renseignements précieux sur la genèse de la communauté, elles sont également hagiographiques. Selon ces sources, une jeune paroissienne soumet l'idée d'établir un couvent dans le hameau au curé de la paroisse, l'abbé Bazerque : « Ces jeunes filles s'en iront bientôt au loin embrasser la vie religieuse. Pourquoi ne pas les retirer ici même, dans un couvent qu'on ferait bâtir ? Leur présence serait pour le pays une source de bénédictions »⁷. L'abbé Bazerque fait part aux postulantes de cette proposition et s'offre à diriger leur formation religieuse en devenant leur supérieur ecclésiastique. Les jeunes femmes acceptent en n'émettant qu'une seule condition : elles désirent se retirer hors de leurs familles et du monde pour vivre l'esprit du Carmel en un lieu séparé et en communauté.

De fait, l'année 1842 ne s'est pas encore écoulée que les jeunes paysannes sont de retour à Cantaous. Cependant, comme aucun local n'est disponible dans le hameau pour les accueillir, elles continuent d'habiter dans leurs familles. Pour honorer la condition émise par les postulantes, l'abbé Bazerque transforme son presbytère en couvent provisoire et après quelques mois d'une vie dans le monde partagée entre le chantier, l'église et leur foyer parental, les novices s'y installent le 14 août 1843. Le type de vie religieuse que l'abbé Bazerque établit dans un règlement de vie rudimentaire qu'il rédige lui-même est bien le régime carmélite austère tel qu'il avait été initialement souhaité par les jeunes paysannes elles-mêmes : le cloître, la contemplation, la prière et le silence sont rigoureusement observés.

5 - *Débuts de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes*, 1930 ; *Les Religieuses de Saint-Joseph de Tarbes*, s. d ; *Notes sur les Origines de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes (1843-1926)*, s. d ; *Quelques notes sur l'origine et le développement de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes, Les Quatre Cahiers*, s. d ; *Tous servis du même amour. Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes*, Éd. du Rameaux, 1985.

6 - BERNOVILLE G., *Terre de Bigorre. Les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes*, Grasset, Paris, 1961.

7 - *Débuts de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes*, op.cit., p. 7.

Cependant, il manque à la congrégation naissante à la fois une organisation hiérarchique et un règlement de vie plus élaboré. Successivement, elle reçoit ces deux éléments indispensables qui changent l'orientation carmélite initialement envisagée pour laisser place à une orientation spirituelle définitive plus active qui lui permet de se tourner vers l'extérieur, vers l'espace public, vers la rue.

L'abbé Bertrand-Sévère Laurence, vicaire-général du diocèse de Tarbes, prend en main la destinée de la jeune congrégation en la dotant tout d'abord d'une organisation hiérarchique. Il souhaite pourvoir la petite communauté d'une supérieure générale mais aucune des sept postulantes ne possède ni les qualités particulières ni le minimum d'expérience requis pour ce type de fonction. En conséquence, le vicaire-général porte son choix sur l'ancienne institutrice de Mauléon-Barousse et d'Ossun qu'il connaît de longue date, Francine Gorres. Âgée de trente-trois ans, cette dernière reçoit l'habit religieux des mains de Laurence le 17 octobre 1843 dans la chapelle du Grand Séminaire de Tarbes ainsi que le nom de religion de Mère Marie des Anges.

84

Devenu évêque du diocèse de Tarbes en 1845, la deuxième mesure que prend Laurence pour stabiliser et faire grandir les jeunes et fragiles fondements de la petite communauté est la rédaction en 1849 d'un nouveau règlement de vie⁸ en remplacement de celui de l'abbé Bazerque. Dans l'esprit du prélat, ce règlement se veut certes provisoire puisqu'il n'est pas imprimé mais contenant néanmoins les thèmes essentiels. En effet, aux trois vœux de religion que sont la chasteté, l'obéissance et la pauvreté, Mgr Laurence ajoute les vœux d'instruction des pauvres et de soin des malades : « Elles portent le nom de Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes et s'efforcent d'honorer

8 - Mgr Laurence écrit dans son *Ordo* de 1849 conservé aux archives diocésaines de Tarbes :

« Vendredi 28 juillet. Départ pour me rendre à Cantaous. Clôture de la retraite donnée aux sœurs par M. Peydessus. Lecture et explication de la Règle écrite que j'ai donnée aux sœurs de Saint-Joseph ».

« Samedi 29 juillet. Les professes ont renouvelé leurs vœux pour un an. Le soir, j'ai terminé l'explication de la Règle, fixé avec la Supérieure le personnel des sœurs pour leurs paroisses respectives et arrêté leur départ au mardi 2 octobre ».

leur glorieux patron en consacrant leur vie aux travaux qu'exigent dans l'ordre du salut l'instruction chrétienne des jeunes filles et le soin des malades »⁹. De fait, la communauté se trouve ainsi officiellement confirmée dans son rôle de congrégation active : « Une sœur se tromperait si elle pensait n'être entrée dans la Congrégation que pour y vivre sans travail et sans gêne, ou pour s'occuper uniquement des exercices de piété »¹⁰.

Sur le terrain, les habitants de Cantaous souhaitent mettre en pratique ces deux nouveaux vœux du règlement de vie et entreprennent donc une démarche en ce sens auprès de Mère Marie des Anges afin d'obtenir tout d'abord une école pour leurs enfants. Son passé d'institutrice et son expérience de l'enseignement élémentaire la poussent à accéder à leur requête. Elle devient donc directrice et s'adjoint deux novices pour l'instruction des enfants. Outre cette première démarche, les habitants de Cantaous demandent également à Mère Marie des Anges que les postulantes assistent, visitent et donnent soins et consolations aux malades du hameau. C'est donc à partir de ce moment précis que la Congrégation religieuse des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes prend sa double orientation définitive : elle devient à la fois enseignante et hospitalière¹¹.

Cette seconde orientation entraîne les Sœurs vers leur première épreuve : l'épidémie de choléra qui touche le département de l'Ariège de 1854 à 1855.

LES SŒURS DE SAINT-JOSEPH DE TARBES FACE À L'ÉPIDÉMIE DE CHOLÉRA

En quelques années, la petite communauté, sollicitée de toute part, multiplie le nombre de ses fondations. Outre la maison-mère du hameau de Cantaous fondée en 1842, elle compte dix maisons secondaires en 1853, à la veille de l'épidémie de choléra.

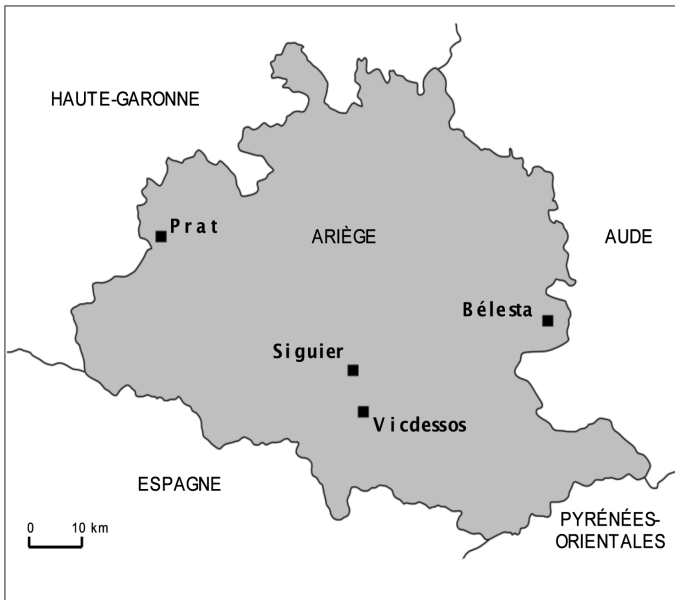
9 - *Notes sur les Origines de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes (1843-1926)*, p. 36.

10 - BERNVILLE G., *op.cit.*, p. 64.

11 - *Les Religieuses de Saint-Joseph de Tarbes*, p. 64.

Ces dix fondations se situent non seulement dans le département des Hautes-Pyrénées (Cantaous, Bordes, Séron, Tuzaguet, Oursbelille et Tarbes) mais également dans les départements pyrénéens voisins. En effet, la Congrégation s'implante dans les Basses-Pyrénées (Coarraze) et en Ariège (Bélesta, Prat, Sigquier et Vicdessos)¹².

RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE DES QUATRE FONDATIONS
DES SŒURS DE SAINT-JOSEPH DE TARBES EN ARIÈGE (1854-1855)



Réalisation : B. Astresses, 2012.

L'épidémie de *cholera morbus* marque profondément l'histoire sanitaire et démographique de l'Ariège. En effet, elle fait son apparition dès la fin du mois d'août 1854 et cause une véritable hécatombe parmi la population. De par son indice de surmortalité générale et de par son taux brut de mortalité cholérique (41,98 ‰), l'Ariège est le

12 - *Tous servis du même amour. Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes, op.cit.*, p. 11.

département français le plus atteint par le choléra¹³. Avec un taux de 66,8 %, l'arrondissement de Foix, où se situe la maison secondaire de Vicdessos, compte parmi les plus sinistrés comme le montrent les exemples des cantons de La Bastide-de-Sérou (121,7%), des Cabannes (95 %) et de Quérigut (84 %) ¹⁴. Selon l'historien Jean-François Soulet, cette hécatombe s'explique par la misère aiguë qui sévit dans les campagnes pyrénéennes – et en particulier ariégeoises – causée par trois principaux facteurs qui frappent successivement ou simultanément l'ensemble du département à cette période : le surpeuplement, les insuffisances physiologiques et médicales, les carences de la production et de l'alimentation¹⁵.

L'arrivée de l'épidémie de choléra est l'occasion pour les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes de faire face à leur première épreuve et de mettre en pratique leur orientation hospitalière. A cette occasion, elles sortent de leur résidence pour se rendre au domicile des malades et elles leur prodiguent non seulement les soins matériels des corps mais également les soins spirituels des âmes.

Pour illustrer ces différents soins prodigués au domicile même des malades, nous allons prendre comme support cinq vignettes tirées d'une bande dessinée¹⁶ publiée en 1985 qui porte à la connaissance d'un jeune public l'action des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes pendant l'épidémie de choléra qui sévit dans la commune de Vicdessos. Pour l'historien, ces vignettes sont à analyser avec prudence car si elles constituent autant de représentations *a posteriori* du rôle des religieuses indiquant les temps forts et la mémoire qu'en garde la Congrégation, elles n'évoquent ni les éventuelles faiblesses de ces femmes ni les aspects les plus réels et les plus sordides du choléra.

13 - BOURDELAIS P., RAULOT J.-Y., « La marche du choléra en France », *Annales ESC*, janv.-févr. 1978, p. 127, tableau 1.

14 - SOULET J.-F., *Les Pyrénées au XIX^e siècle. L'éveil d'une société civile*, Éd. Sud Ouest, Bordeaux, 2004, p. 348.

15 - SOULET J.-F., *op.cit.*, p. 321-384.

16 - *Tous servis du même amour. Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes*, *op.cit.*, p. 11-12.



88

Dans la première vignette, un homme frappe à la fenêtre d'une maison. Dans la deuxième vignette, il s'adresse à une religieuse en lui disant : « Ma femme est au plus mal... ». Cette religieuse est une Sœur de Saint-Joseph de Tarbes reconnaissable à son habit : elle porte un serre-tête, une cornette et une guimpe de couleur blanche, une robe noire et un crucifix autour du cou¹⁷. La demande de l'homme qui invite implicitement la religieuse à le suivre démontre que les Sœurs vont faire face à l'épidémie de choléra en sortant de leur résidence, en sillonnant les rues des villes et les villages, en allant de maison en maison à la recherche de malades isolés ou abandonnés pour leur assurer des soins à domicile.

De partout les religieuses sont appelées et de partout elles accourent selon une organisation très précise de leur journée : elles quittent leur résidence au petit matin, y reviennent à midi pour se restaurer et repartent aussitôt jusqu'au soir¹⁸.

La troisième vignette représente le premier type de soins que les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes prodiguent aux malades : les soins matériels des

17 - *Débuts de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes, op.cit.*, p. 16.

18 - *Quelques notes sur l'origine et le développement de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes, Les Quatre Cahiers*, p. 32.



corps. Le *cholera morbus* provoque des diarrhées brutales, douloureuses et des vomissements abondants qui engendrent une sévère déshydratation. Dans cette vignette, une religieuse se tient au chevet d'une femme malade alitée, lui tend un bol contenant un liquide chaud et lui dit : «Tenez, ça vous fera du bien ». Les Sœurs s'occupent non seulement de distribuer des aliments aux malades mais également de leur faire prendre des médicaments en respectant la posologie prescrite par les médecins et de leur

fournir des vêtements et parfois même de l'argent. Une tâche plus rude leur incombe même parfois : elles doivent elles-mêmes procéder à l'enlèvement et à l'inhumation des cadavres au cimetière lorsque « les parents délaissent les parents et les amis délaissent les amis »¹⁹.

89



Dans la quatrième vignette, une religieuse change la couche d'un nourrisson allongé sur une table. Il s'agit ici de la métaphore d'un autre type de secours prodigué par les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes. En effet, une conséquence majeure de l'épidémie de choléra est la situation des enfants orphelins qui sont pris en charge par les congrégations.

19 - Notes sur les Origines de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes (1843-1926), p. 70.



90

La cinquième vignette représente le second type de soins que les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes prodiguent aux malades : les soins spirituels des âmes. Une religieuse se tient au chevet d'une femme qui vient de mourir et prie à haute voix devant les membres de la famille présents : « Accueillez cette jeune maman dans votre ciel, Seigneur ». L'attitude des Sœurs procure tout d'abord aux malades et aux mourants un mieux-être et un réconfort affectif et psychique. En effet, elles apportent auprès d'eux les paroles et les pensées qui consolent et qui rendent leurs souffrances plus supportables. Dans l'affolement général, elles gardent leur calme et leur patience et les malades reprennent courage à les voir si vaillantes²⁰. De plus, elles leur procurent également un réconfort spirituel car lorsque la mort approche, elles disposent les mourants à recevoir les derniers sacrements pour le salut de leurs âmes. Dans les correspondances échangées entre le supérieur de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes, Pierre Laurence, et la supérieure de la communauté de Vicdessos, Sœur Marie de l'Incarnation, le neveu et vicaire-général de Mgr Laurence insiste à de nombreuses reprises sur l'importance des soins spirituels des âmes comme en témoigne sa lettre du 9 septembre 1854 : « Tenons nous prêts, soyons plein de dévouement

20 - BERNOVILLE G., *op.cit.*, p. 77.

pour le soulagement de nos frères, cherchons à sauver les âmes »²¹ ou encore celle du 22 septembre 1854 : « Soulagez les souffrances de cette vie et ne négligez pas les âmes immortelles »²².

Les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes font face à leur première épreuve en sortant de leur résidence pour se rendre au domicile des malades et leur prodiguer les soins matériels des corps et les soins spirituels des âmes. L'épidémie de choléra qui touche le département de l'Ariège de 1854 à 1855 peut-elle être considérée comme l'acte fondateur de la jeune congrégation ?

UNE PREMIÈRE ÉPREUVE QUI FONDE VÉRITABLEMENT LA CONGRÉGATION DES SŒURS DE SAINT-JOSEPH DE TARBES ?

Les correspondances échangées entre Pierre Laurence et Sœur Marie de l'Incarnation indiquent que la capacité des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes à se dévouer, à faire don de leur personne et à se sacrifier pour leurs malades est fondamentale. Pour ces dernières, les épidémies sont souvent assimilées à des batailles et perdre la vie au chevet des mourants est donc considéré comme une grande chance puisque cette mort peut leur ouvrir la porte des cieux comme en témoigne la lettre du supérieur de la Congrégation du 9 septembre 1854 : « Ce serait encore une bonne fortune de mourir martyr de la charité !²³ » Cet état d'esprit explique la minimisation extrême de la dangerosité du choléra dans certaines correspondances de Pierre Laurence : par exemple, au cours de cette même lettre, il indique que « la maladie n'est pas contagieuse, on peut donner des soins aux malades, les toucher, rester

21 - Archives de la maison-mère de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes à Cantaous, lettre de Pierre Laurence à Sœur Marie de l'Incarnation, 9 septembre 1854.

22 - Archives de la maison-mère de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes à Cantaous, lettre de Pierre Laurence à Sœur Marie de l'Incarnation, 22 septembre 1854.

23 - Archives de la maison-mère de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes à Cantaous, lettre de Pierre Laurence à Sœur Marie de l'Incarnation, 9 septembre 1854.

après d'eux et ne pas prendre le mal »²⁴ et finit par cette affirmation : « Vous n'avez rien à craindre »²⁵. Les faits donnent raison au supérieur de la Congrégation car lorsque l'épidémie cesse en 1855, aucune des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes n'a succombé du choléra.

Dans la lettre du 22 septembre 1854, Pierre Laurence écrit : « Ma très bonne sœur, l'œuvre à laquelle vous êtes employée vous et vos sœurs est sublime aux yeux des hommes et très méritoire devant Dieu »²⁶. En effet, au fur et à mesure de la progression de l'épidémie de choléra, les Sœurs se révèlent indispensables à la fois aux yeux de la population et des autorités civiles et ecclésiastiques. Les municipalités débordées se reposent largement sur les religieuses pour assurer les différents soins prodigués au domicile même des malades. De fait, les communes se les disputent et lorsqu'il y a une menace de départ d'une ou de plusieurs Sœurs vers d'autres localités plus éprouvées par l'épidémie, certains maires demandent leur maintien et empêchent leur départ avec l'aide de la population. Ainsi, le 14 septembre 1854 s'ouvre à la maison-mère de Cantaous la retraite spirituelle annuelle à laquelle doivent participer les religieuses de toutes les communautés et notamment celles de Vicdessos. La population, les autorités civiles par l'entremise du maire et du préfet et les autorités ecclésiastiques par l'intermédiaire du curé s'unissent pour conjurer les Sœurs à rester sur place, que ce soit sous forme de lettres²⁷ ou de manière plus brutale en les consignants dans leur résidence²⁸. En conséquence, Pierre Laurence écrit à Sœur Marie de l'Incarnation : « Je ne doute pas que vous ayez pris le parti de rester à Vicdessos. Dans un cas de calamité publique, lorsque nous pouvons être utiles à nos frères, il n'y a pas à balancer : le prêtre, la religieuse doit se dévouer dans l'exercice de la charité. Mon intention est que vous fassiez le sacrifice de la retraite ; restez au milieu

92

24 - *Idem*.

25 - *Idem*.

26 - Archives de la maison-mère de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes à Cantaous, lettre de Pierre Laurence à Sœur Marie de l'Incarnation, 22 septembre 1854.

27 - *Les Religieuses de Saint-Joseph de Tarbes*, p. 64.

28 - *Notes sur les Origines de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes (1843-1926)*, p. 70.

de la population de Vicdessos et rassurez par votre présence, par votre courage, les plus timides »²⁹.

Lorsque l'épidémie de choléra cesse en 1855, les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes ont droit aux félicitations de Mgr Laurence. En effet, le prélat se rend lui-même sur le théâtre des opérations à Tarascon (Ariège) et réunit à cette occasion toutes les religieuses des différentes maisons secondaires ariégeoises pour leur rendre hommage et les récompenser de leur action et de leur rôle lors de l'épidémie. À cette occasion, il prononce un discours au cours duquel il insiste sur leur conduite et leur persévérance à affronter tous les dangers : « Oh ! Mes sœurs, que de diamants vous venez de gagner pour vos couronnes du ciel »³⁰. Ce déplacement de Mgr Laurence à la suite de la première épreuve traversée par les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes marque l'acte fondateur de la jeune congrégation.

* * *

À partir de sa fondation le 14 août 1843, la Congrégation religieuse des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes connaît un développement croissant tout au long de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Initialement soumises à la règle de la clôture, les sept jeunes fondatrices se tournent rapidement vers l'espace public, vers la rue. Une première épreuve, la lutte contre les effets de l'épidémie de choléra qui touche le département de l'Ariège de 1854 à 1855, offre aux religieuses l'occasion de mettre en pratique leur orientation hospitalière et marque ainsi l'acte fondateur de la petite communauté.

À cet instant, les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes commencent leur expansion missionnaire au delà de la France et fondent des maisons secondaires en Inde (Bangalore, 1882) et en Amérique latine (Équateur, 1887 ; Vénézuéla, 1889 ; Pérou, 1892 et Colombie, 1897).

29 - Archives de la maison-mère de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes à Cantaous, lettre de Pierre Laurence à Sœur Marie de l'Incarnation, 9 septembre 1854.

30 - *Quelques notes sur l'origine et le développement de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes, Les Quatre Cahiers*, p. 34.

SOURCES

Correspondances échangées entre le supérieur de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes, Pierre Laurence, et la supérieure de la communauté de Vicdessos, Sœur Marie de l'Incarnation, conservées aux archives de la maison-mère de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes à Cantaous.

Ordo de Mgr Laurence conservé aux archives diocésaines de Tarbes, année 1849.

BIBLIOGRAPHIE

SUR LA CONGRÉGATION DES SŒURS DE SAINT-JOSEPH DE TARBES

BERNOVILLE G., *Terre de Bigorre. Les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes*, Grasset, Paris, 1961.

Débuts de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes, 1930.

Les Religieuses de Saint-Joseph de Tarbes, s. d.

Notes sur les Origines de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes (1843-1926), s. d.

Quelques notes sur l'origine et le développement de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes, Les Quatre Cahiers, s. d.

Tous servis du même amour. Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes, Éd. du Rameaux, 1985.

SUR L'ÉPIDÉMIE DE CHOLÉRA MORBUS DANS LE DÉPARTEMENT DE L'ARIÈGE

BOURDELAIS P., RAULOT J.-Y., « La marche du choléra en France », *Annales ESC*, janv.-févr. 1978, p. 125-142.

BOUSIGUE J.-Y., *Le choléra de 1854 dans le canton des Cabannes (Ariège). Épidémiologie et mentalités*, mém. maîtr. histoire, Toulouse, 1984, 157 p. dactyl.

FOURNIÉ M., *Le choléra de 1854 en Ariège*, DEA, Toulouse, 1983.

GARISSON R., « Une page tragique de l'histoire de Saint-Girons. L'épidémie de choléra en 1854 », *Bull. Soc. ariégeoise*, 1973, p. 173-197.

SOULET J.-F., *Les Pyrénées au XIX^e siècle. L'éveil d'une société civile*, Éd. Sud Ouest, Bordeaux, 2004.

LA RELIGION TSIGANE DANS L'ESPACE PUBLIC

Julia Peyron

Doctorante en Géographie

Université de Bordeaux III

Doctorante en thèse de géographie, mes travaux de recherches portent sur les mobilités religieuses des populations tsiganes en France. Cette contribution porte plus spécifiquement sur les enjeux liés à la pratique de la religion des populations tsiganes sur le territoire français. Les enjeux sont multiples mais se concentrent essentiellement autour de l'accueil et du stationnement des familles dans l'espace public : ils concernent alors les questions de négociations, d'insertion de populations, de visibilité, et par là-même d'enjeux politiques et électoraux. Le stationnement dans le cadre des mobilités religieuses se faisant en groupe de caravanes et fourgons de 100 à 5 000 véhicules et dans l'espace public, les pouvoirs publics se doivent de se saisir de ce phénomène. Ces enjeux s'inscrivent dans un contexte politique actuel plutôt défavorable à leur mobilité, qui peut être perçue comme une menace par les pouvoirs publics.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient d'éclaircir ce que l'on entend par populations tsiganes. Le terme tsigane est utilisé comme terme générique recouvrant trois groupes aux particularités propres et qui auraient pour origine lointaine l'Inde. Ces groupes se sont diversifiés au cours de migrations historiques en Europe : les gitans, majoritaires dans le Sud, les manouches, majoritaires dans le Nord, et les roms majoritaires dans les pays de l'Est. La France est à une

position de carrefour et compte la présence des trois groupes. Malgré les très fortes disparités culturelles qui en découlent, ces groupes ont gardé la conscience d'appartenir à une même communauté et partagent des éléments culturels communs. Ils se définissent en opposition aux non-tsiganes, dits les gadjé. Le pluriel « populations tsiganes » est privilégié du fait qu'il n'existe pas une population tsigane homogène mais qu'il s'agit d'un groupe très hétérogène, recouvrant des réalités considérablement variées, entre les groupes, selon les familles. On entend souvent le terme « gens du voyage » pour désigner ces populations tsiganes. Ce terme résulte d'une fabrication de l'administration française pour désigner des populations répondant à un statut juridique spécifique. Il apparaît pour la première fois dans la loi de 1969 pour remplacer l'ancien terme de nomade jusqu'alors utilisé. Aussi, alors que certaines populations tsiganes, (notamment les personnes sédentaires) sont exclues de cette désignation, certaines personnes ont le statut de gens du voyage sans être tsigane (ainsi les forains). Ce terme n'a pas de réalité culturelWe ou ethnique.

96

Traditionnellement, les populations tsiganes ont toujours adopté la religion des pays qui les accueillent, orthodoxes en Grèce, musulmans en Turquie, ou catholiques en Europe de l'Ouest. Ils intègrent la religion des pays où ils sont, tout en restant en marge des institutions religieuses, avec une façon de vivre la religion à part. Aussi, depuis leur arrivée en France autour du XV^e siècle, les populations tsiganes en France sont traditionnellement catholiques.

Cependant, depuis les années 1950, après des siècles d'attachement au catholicisme, beaucoup de familles rejoignent la mouvance pentecôtiste au sein de la Mission Évangélique Tsigane, la MET, reconnue par la Fédération Protestante de France. Les raisons de cet essor sont multiples. Les pasteurs sont directement issus de leur propre communauté, alors que dans la religion catholique, les rachaï - prêtres - ne sont pas tsiganes. Les raisons de ce succès sont également issues du monde catholique où les tsiganes se sentent marginalisés, incompris, mal accueillis dans les églises dans lesquelles l'authenticité de leur foi est parfois mise en doute. Les deux mouvements

sont en grande concurrence, et provoquent des conflits familiaux. À l'heure d'aujourd'hui, il est difficile de connaître les proportions de conversion au pentecôtisme, mais beaucoup d'acteurs parlent de plus de la moitié de la communauté convertie. Ce qui nous intéresse ici c'est de savoir que le mouvement pentecôtiste rassemble un nombre beaucoup plus important de personnes que le mouvement catholique lors des rassemblements religieux – on note des maximums de 30 000 personnes sur une mission contre 8 000 sur un pèlerinage –.

La religion est une des trois raisons principales poussant au voyage. Les deux autres étant d'une part les motivations familiales (mariage, décès, baptême, maladie) et d'autre part les raisons économiques, avec la nécessité de se déplacer vers la clientèle. Depuis les années 1950, à la sortie des camps d'internement pour nomades on note un regain des mobilités religieuses, qui deviennent mieux structurées. Il faut savoir que c'est une population qui en sort traumatisée et qui a besoin de se reconstruire. La religion se saisit de ces problématiques : naissance de l'aumônerie nationale des gens du voyage en 1948¹ et premières conversions au pentecôtisme dans les années 1950², au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

1 - Le père Barthelemy, un des premiers à se consacrer au monde tsigane, reconnaît que la structure paroissiale commune ne favorise pas l'évangélisation adaptée à un monde mal connu, mal intégré ou nomade. La difficulté est alors de trouver sa place en tant que voyageur dans une église sédentaire. Aujourd'hui, la pastorale des gens du voyage est l'une des composantes du Service National de la Pastorale des Migrants et des Personnes Itinérantes.

2 - Le pasteur Clément le Cossec s'intéresse aux populations tsiganes, suite à la guérison miraculeuse d'une femme tsigane lors d'une tournée d'évangélisation en Bretagne. De cette guérison naît l'engouement de ces populations pour le pentecôtisme. Le pasteur Le Cossec va alors se consacrer à l'évangélisation des tsiganes, et va s'attacher particulièrement à former des prédicateurs issus de la communauté.

LES PRATIQUES ET LES FONCTIONS DES MOBILITÉS RELIGIEUSES FACE AU CONTEXTE ACTUEL DE LA MOBILITÉ

De fortes similitudes se retrouvent dans les mobilités induites par le mouvement catholique et pentecôtiste, notamment dans la fonction du déplacement.

Les tsiganes catholiques se déplacent dans le cadre des pèlerinages organisés par l'aumônerie des gens du voyage. Il en existe une soixantaine en France chaque année, dont les deux nationaux sont les Saintes-Maries-de-la-Mer en mai et Lourdes en août. Les déplacements se font sur des lieux précis, sacrés. Les tsiganes pentecôtistes se déplacent dans le cadre de missions ou conventions, organisées par l'association Vie et Lumière. On compte en 2011 plus d'une centaine de groupes qui ont sillonné la France, soit un peu plus d'un millier d'arrêts sur le territoire. Les deux conventions nationales sont celles de Gien en avril et celle d'août dont le lieu change chaque année. Les mobilités religieuses sont toujours des mobilités saisonnières, d'avril à septembre. Les rassemblements nationaux ouvrent et ferment la saison. Ces déplacements créent des réseaux d'itinéraires durant les beaux jours. Ces rassemblements utilisent souvent un chapiteau sous lequel se déroulent les cultes.

98

Nous allons ici parler des pèlerinages tsiganes en territoire français. La particularité de la France par rapport aux autres pays européens est sa politique envers la circulation des populations tsiganes. La circulation y est autorisée, contrairement à beaucoup de pays européens où elle y est interdite - ainsi la Roumanie ou l'Espagne -. L'État a cependant mis en place plusieurs lois sévères et vexatoires afin de contrôler les populations tsiganes qui voyagent, et de les en dissuader. La loi de 1912 oblige les nomades à se munir d'un carnet anthropométrique à tamponner à chaque arrivée et départ, loi abrogée et remplacée par la loi de 1969 toujours d'actualité qui remplace ces carnets par des carnets ou des livrets de circulation. Mais jusqu'à présent, même si de plus en plus de familles se sédentarisent, les déplacements perdurent toujours. La spécificité française

est bien de prendre en compte le voyage dans ses dispositifs d'accueil qui permettent aux familles de faire halte et de repartir, ceci depuis la loi Besson de 1990. Ces éléments sont décisifs pour appréhender l'accueil des populations sur les lieux de pèlerinage.

Tout groupe humain est défini dans son rapport au territoire et existe dans un cadre géographique défini. Les tsiganes maîtrisent un espace. La relation qu'ils entretiennent avec le temps et l'espace est spécifique et peu concevable pour la société non-tsigane. Les tsiganes ne sont pas étrangers à leur territoire. Leur territoire est la somme des espaces parcourus. Les populations tsiganes n'errent pas sans but, ainsi, les déplacements sont liés à des impératifs économiques (nécessité de se déplacer vers la clientèle), sociaux, familiaux, ou encore religieux et forment un réseau. Il n'y a pas de hasard dans leurs déplacements. L'organisation du voyage est réfléchie et cohérente. Les limites d'un tel territoire sont variables. L'espace est utilisé d'une façon spécifique. Les tsiganes se repèrent dans l'espace selon un système de référence qui leur est propre. Ainsi les tsiganes ont construit un environnement selon une logique qui leur est propre. Cet environnement va servir de trame de référence autour de laquelle vont alors s'organiser les activités, les croyances, les connaissances. Cependant l'organisation de l'espace par le tsigane est de plus en plus perturbée par l'aménagement de l'espace par la société englobante. Les tsiganes se sentent exclus de la relation entre la société dite « sédentaire » et le territoire. Le tsigane a donc une image de plus en plus négative de son environnement, de même que beaucoup de sédentaires ne parviennent pas à intégrer la présence des tsiganes dans leur environnement.

De nos jours, le voyage n'est plus constitutif de l'identité tsigane en raison de la forte sédentarisation. En effet le clivage nomade/sédentaire correspond de moins en moins à la réalité, les situations sont souvent plus complexes. L'importance du facteur territorial prend un peu plus d'ampleur. Mais le voyage reste un pilier de la tradition tsigane. La notion de voyage revêt une importance d'ordre psychologique, comme celle de se définir en opposition avec les non-tsiganes qui ne voyagent pas. Le territoire actuel des tsiganes est constitué par les

interstices laissés libres par les gadjé : souvent espace de la marge, du rejet, de la misère, des décharges, mais pas toujours. Malgré une forte sédentarisation, les événements familiaux, les grands rassemblements, les pèlerinages restent des raisons importantes poussant au départ.

Depuis les années 1950, les mobilités des populations tsiganes sont bouleversées en raison des transformations que connaissent nos sociétés : urbanisation croissante réduisant l'espace, territoire de plus en plus planifié, obligation scolaire, disparition des métiers traditionnels, prix de l'essence. La liberté de stationner est constamment réduite par des interdictions et réglementations (notamment concernant le stationnement des caravanes). Le stationnement étant de plus en plus difficile, les caractéristiques de la mobilité sont modifiées. La sédentarisation massive est une des conséquences de tous ces changements. Malgré tout, le voyage reste un état d'esprit ; même sédentarisés, les tsiganes conservent un mode de vie marqué par la mobilité.

Face à ce contexte de mobilité freinée, il se trouve que les rassemblements religieux permettent et facilitent le voyage. En effet, ce n'est plus la famille qui doit gérer le stationnement, avec tous les enjeux liés au risque d'expulsion, mais les organisateurs. Les familles peuvent retrouver un peu de mobilité à travers les rassemblements religieux. Pour les voyageurs c'est l'occasion de stationner dans un cadre sécurisant. Et pour les semi-sédentaires ou sédentaires – que ce soit en maison ou en caravane –, c'est l'occasion de renouer avec une tradition nomade, l'occasion de revivre la vie nomade positivement. Les pèlerinages et missions sont un temps fort du vécu de la foi, aussi important qu'une réunion d'église, il s'agit de la manifestation religieuse principale. Les familles tsiganes fréquentent peu l'église. Les populations tsiganes ont leurs propres rassemblements annuels, très peu sont mixtes avec les gadjé. Certaines familles sillonnent la France pendant la belle saison de pèlerinages en pèlerinages, créant des réseaux d'itinéraires spécifiques et reliant les lieux saints entre eux. Ces pèlerinages sont des pèlerinages saisonniers. On parle de saisons de pèlerinages. Ce sont les deux pèlerinages nationaux qui ouvrent et ferment cette saison.

Le pèlerinage a trois fonctions reconnues : une fonction religieuse, une fonction familiale et une fonction commerciale. La dimension de rassemblement communautaire est également à prendre en compte.

Si les rassemblements religieux sont des actes religieux, c'est aussi l'occasion de retrouver la famille, des connaissances. En effet, une des caractéristiques majeures de ces rassemblements est que ce sont des déplacements collectifs, plus exactement des déplacements familiaux. C'est tout le groupe familial qui se déplace, groupe plus ou moins élargi, on y retrouve de la parenté dispersé en France. Le fait de partir en pèlerinage peut correspondre à un réflexe social de comportement répondant à des sollicitations internes et externes, personnelles ou collectives d'une communauté. Le pèlerinage est porteur d'une tradition familiale : « Ma mère, mon père, mes grands-parents sont venus ici bien avant moi, et moi je continue avec mes enfants, parce que chez nous, nous l'avons toujours fait »³. C'est aussi un lieu de rencontres entre jeunes gens. On y vient pour faire la fête, faire de la musique autour de grillades. À leur arrivée sur les sites de pèlerinage, les familles s'installent selon les retrouvailles familiales. Aussi, dans les grands pèlerinages à rayonnement national, les places de stationnement sont organisées selon les groupes familiaux. Les groupes se reconnaissent et s'installent ensemble, il n'y a pas de brassage entre plusieurs groupes. Les premiers arrivés choisissent les meilleurs emplacements et réservent les places pour leur entourage en créant ainsi un espace familial.

Ainsi, outre l'intérêt religieux proprement dit, ces rassemblements ont plusieurs intérêts pour les familles tsiganes qui y participent. Intérêt de rassemblements occasionnels de la parenté, mais aussi intérêts économiques. Le rassemblement de nombreuses personnes permettent à de nouvelles dynamiques économiques d'émerger, l'apparition de nouveaux circuits, et la rencontre de nouvelles personnes. De plus, se déplacer est onéreux, les familles commerçantes peuvent et doivent continuer à travailler durant cette période. Daniel Elzière, responsable de l'aumônerie, explique que ceux qui

3 - Entretien avec Mme X, du 14 février 2011, Bordeaux.

vendent des jeans à Strasbourg, en arrivant à Lourdes s'installent au marché, et ils arrivent le camion chargé⁴. La fonction commerciale se greffe sur la fonction religieuse. Entre les heures des événements religieux, les familles vaquent à leurs occupations habituelles, voire profitent des vacances. Aussi sur les rassemblements qui durent plus de quelques jours, soit les commerçants rejoignent les marchés existants, soit des marchés sont mis en place.

Enfin, les pèlerinages tsiganes ont aussi pour vocation de rassembler les tsiganes à l'échelle de la communauté entière. Les rassemblements religieux réunissent la communauté tzigane dans son ensemble, avec un regroupement des différents groupes gitans, manouches, roms. Chaque pèlerinage correspond à un groupe plus représenté selon les implantations locales. Cette fonction prend toute son ampleur lors des deux grands pèlerinages nationaux. On se fait voir en tant que tzigane, et on en est fier. Le clan est regroupé au-delà du clan, le pèlerinage transcende les différences, on est dans quelque chose de plus vaste, dicit Robert Cuillé⁵. Ces rassemblements permettent à la communauté de se sentir unie, par exemple lorsqu'elle marche sous les bannières communes lors des processions. Le pèlerinage devient alors la propriété des voyageurs. Il s'agit de développer une sensation de force, d'affirmer la fierté d'être ce que l'on est, même si durant les pèlerinages il n'y a aucune revendication affichée, que ce soit politique ou identitaire. C'est quelque chose qui se joue de manière implicite, discrète. À travers une visibilité positive les tsiganes se présentent comme une entité et où ils donnent à voir une image positive du groupe, à travers la religion.

Comme interrogent Jean-René Bertrand et Colette Muller, saura-t-on jamais ce qui conduit profondément à la démarche pèlerine ?

4 - Entretien avec Daniel Elzière, du 23 mars 2011, Toulouse.

5 - Entretien avec Robert Cuillé, du 08 septembre 2010, Toulouse.

L'ORGANISATION DE CES DÉPLACEMENTS SUR LE TERRITOIRE FRANÇAIS

À la fin de cette première partie, on voit que les motivations aux mobilités religieuses sont comparables dans le mouvement catholique et pentecôtiste. Les rassemblements ont des fonctions similaires : religieuses, familiales, économiques et identitaires. Ce qui explique que l'on retrouve parfois des catholiques sur les missions pentecôtistes, et des pentecôtistes sur les pèlerinages catholiques. Parce que les populations tsiganes ne cherchent pas seulement l'aspect religieux, mais une dimension de plus vaste.

La question de l'encadrement des déplacements à l'occasion des rassemblements est cruciale pour tous les acteurs impliqués : populations tsiganes, aumôniers, responsables provinciaux, élus, riverains. La gestion de ces déplacements est donc un enjeu majeur pour les populations tsiganes, mais aussi pour les pouvoirs publics nationaux et locaux. Il s'agit d'accueillir au mieux ces populations dans le but qu'il y ait le moins de dérangement possible pour les riverains et les municipalités. La particularité de ces rassemblements est le déplacement en groupe important de caravanes ou de fourgons. Ce sont des mobilités très visibles dans l'espace public. On comprend ici que l'accueil de ces groupes est fortement corollaire aux enjeux électoraux, liés aux questions de paix et de sécurité publique, avec parfois instauration de couvre-feux. La question de l'encadrement est cruciale pour tous les acteurs impliqués. Les enjeux ne sont évidemment pas les mêmes selon le rayonnement du rassemblement - national, régional, local -. On peut noter toutefois un rejet permanent des riverains.

Cependant, l'organisation des déplacements diffère entre les deux mouvements catholique et pentecôtiste. Les outils mobilisés ne sont pas les mêmes, et les rapports aux pouvoirs publics non plus. La question centrale demeure celle du stationnement des caravanes.

LES PÈLERINAGES CATHOLIQUES

Les pèlerinages sont organisés par l'aumônerie nationale des gens du voyage. L'aumônerie vise à mieux encadrer la foi des populations tsiganes et organise les pèlerinages, qui sont un des modes privilégiés de son action. Elle reconnaît que les populations tsiganes ont besoin d'une pastorale spécifique, tout en restant dans l'universalité de l'Église. Cette aumônerie est composée de rachaï, et religieuses gadjé. Il n'existe que trois prêtres issus du monde tsigane, et quelques diacres.

L'accueil sur les lieux de pèlerinage se négocie entre l'aumônier en charge du pèlerinage et la mairie du lieu où il se déroule. Si les Saintes-Maries-de-la-Mer et Lourdes attirent près de 1 400 caravanes chacune, les pèlerinages locaux rassemblent de 50 à 500 caravanes. Ce sont des pèlerinages qui se répètent chaque année sur le même lieu. On peut alors dire que les pèlerinages tsiganes s'inscrivent dans une tradition de la ville d'accueil qui a l'habitude chaque année de recevoir ces groupes. La mairie met à disposition un ou plusieurs terrains sur lequel le groupe peut s'installer avec l'équipe d'aumônerie. Les dates d'arrivée et de départ sont déterminées par des arrêtés municipaux. On note peu de problèmes sur les pèlerinages locaux. Lourdes se passe aussi très bien, mais avec une lourde préparation en amont entre mairie, aumônerie, service de police. Quant aux Saintes-Maries-de-la-Mer, la situation est très difficile et conflictuelle. Le maire souhaitant en finir avec ce pèlerinage qui selon les mots du maire « envahit la ville ». Dans le mouvement catholique, les tsiganes ne sont pas acteurs de leurs mobilités. On organise pour eux. Les négociations pour l'accueil se font entre gadjé.

Outre le rôle des pouvoirs publics locaux, le rôle de l'aumônerie des gens du voyage est principal. Son intérêt est de travailler en co-organisation avec les pouvoirs publics. Chaque pèlerinage est géré par un responsable de l'aumônerie. Cette équipe a également pour mission de rappeler les règles, gestion de l'eau et électricité, respect des équipements, respect du code de la route. Sur chaque terrain est installé un point d'aumônerie animé par un rachaï. Ces points

permettent d'intensifier l'évangélisation, et de mieux contrôler les terrains en jouant le lien de proximité. Outre ces points d'aumônerie repartis selon les terrains occupés, il existe un point d'aumônerie central. C'est là que tous les aumôniers et personnes de l'équipe de l'aumônerie nationale se retrouvent, c'est également un lieu d'accueil pour les visiteurs.

LES MISSIONS ET CONVENTIONS PENTECÔTISTES

Les mobilités pentecôtistes se réalisent dans le cadre de missions, qui réunissent quelques familles, ou de conventions, qui réunissent alors plusieurs centaines voire milliers de familles, ce sont des lieux de cultes itinérants. Ces cultes peuvent se dérouler n'importe où, le protestantisme n'attachant pas de sacralité à un territoire. L'été, tout le territoire de la France est alors parsemé de ces rassemblements. Les tsiganes ont acquis les capacités d'organiser leurs conventions, qui rassemblent parfois plus de 2 000 caravanes, d'avoir des relations avec les autorités municipales, préfectorales, de sécurité. En effet, les pasteurs sont formés aujourd'hui à organiser ces rassemblements, et à négocier avec les autorités locales.

105

L'organisation des rassemblements pentecôtistes est remarquable. L'association Action Grands Passages, liée à l'association Vie et Lumière, gère ce que l'on appelle maintenant les grands passages. Il s'agit du déplacement de groupes de plus de 50 caravanes. Cette association a réussi à faire émerger la question des aires de grands passages et de grands rassemblements (plus de 200 caravanes) dans le monde législatif. Chaque département doit se doter depuis 1990 d'un schéma départemental d'accueil des gens du voyage, dans lequel sont déterminés, outre les aires d'accueil, les besoins de chaque département concernant les grands passages. Ceci en vue de créer des aires de grands passages pouvant accueillir les groupes pentecôtistes sillonnant les territoires pendant l'été. L'idée est alors de créer des espaces où les groupes peuvent s'installer, en gênant le moins possible. Il s'agit d'une organisation qui se met en place. Les départements se dotent de plus en plus de référents, chargés de missions grands

passages pour jouer le rôle d'interlocuteurs avec les pasteurs. Dans les cas où ces aires n'existent pas, les groupes s'installent de manière illégale sur tout terrain susceptible de les accueillir : stades, parkings de supermarchés, champs privés... Normalement chaque groupe doit faire des demandes aux communes ou préfectures dès septembre, et ensuite chaque département organise l'accueil de ces groupes, en mettant en place des plannings en concertation.

LES SCHÉMAS DÉPARTEMENTAUX

Le schéma départemental est l'outil mis en place pour décrire le dispositif d'accueil des gens du voyage, il en est en quelque sorte le pivot. Il détermine entre autre les communes concernées. Ce document est le bilan de l'analyse des besoins par département. La création de la commission consultative des gens du voyage permet le suivi du schéma départemental et sa mise en œuvre. La commission est composée de représentants de l'État, du Conseil Général, de la CAF, d'élus et d'associations. Le schéma est révisé tous les 6 ans. Ces schémas départementaux prévoient donc le maillage du territoire en aires d'accueil, et la détermination des emplacements désignés pour les grands rassemblements.

Les aires de grands passages et les aires de grands rassemblements sont des aires inscrites dans les schémas départementaux. Les aires de grands passages se définissent comme des terrains visant à accueillir de façon discontinue, sur de courtes durées (moins de 15 jours), et à des périodes identifiées, de grands groupes (de 50 à 200 caravanes), qui viennent de façon organisée sur des passages connus et récurrents. Ces aires sont utilisées comme étapes par des clans familiaux larges sur la route des rassemblements religieux, rassemblant un nombre bien supérieur de caravanes. Quant aux aires de grands rassemblements elles se doivent d'être beaucoup plus grandes. L'article 1^{er}-II-alinéa 3 de la loi du 5 Juillet 2000 stipule que « le schéma départemental détermine les emplacements susceptibles d'être occupés temporairement à l'occasion de rassemblements traditionnels ou occasionnels et définit les conditions dans lesquelles l'État intervient pour assurer

le bon déroulement de ces rassemblements ». Les aires de grands passages sont en principe d'une capacité suffisante pour 200 caravanes. Ces aires ne peuvent être utilisées par les populations tsiganes que sur des courtes périodes de quelques jours à quelques semaines. Ces aires ne nécessitent pas d'aménagement ou de construction justifiant un permis de construire. Elles peuvent donc être situées hors des zones urbanisées et constructibles des plans locaux d'urbanisme. Il peut par exemple s'agir d'espaces naturels (champs, prés). Les communes prennent en charge la mise en place des équipements ponctuels minimums : une arrivée d'eau et d'électricité, des sanitaires, un ramassage d'ordures. Quant à l'État, il s'engage à remplir le rôle de coordonnateur. Il transmet l'analyse des besoins aux communes qui se chargent alors à leur tour de transmettre au préfet des propositions d'emplacements. Ceci se fait d'après les pasteurs évangéliques tsiganes qui acceptent d'envoyer leur circuit annuel et les dates de séjour proposées dans chaque département concerné.

Deux circulaires viennent compléter la loi Besson. La première est la circulaire 2001-49 du 5 Juillet 2001. Elle stipule que « compte tenu du développement, constaté au plan national, de groupes importants voyageant ensemble, les départements devront disposer de capacités d'accueil adaptées aux besoins de ces groupes, qui incluent les groupes convergeant vers les lieux de grands rassemblements traditionnels ou occasionnels, quelques temps avant ou après ces rassemblements eux-mêmes. Il est donc important de distinguer les « grands passages » qui ne dépassent pas généralement les 200 caravanes et qui ne sont connus que deux ou trois mois avant leur passage, des « rassemblements traditionnels ou occasionnels » qui sont, eux, connus longtemps à l'avance et regroupent un nombre bien supérieur de caravanes. La seconde est la circulaire du 8 juillet 2003. Elle prend en compte les courtes haltes de groupes de 50 à 200 caravanes qui convergent vers les lieux de grands rassemblements. Cette circulaire demande aux communes d'organiser l'accueil de ces groupes afin de réunir les meilleures conditions de sécurité. Ainsi les terrains mis à disposition sont à rechercher dans le patrimoine de l'État.

La pratique de la religion se déroule donc bien dans l'espace public. Il s'agit de stationner des groupes plus ou moins importants sur des territoires municipaux. Pour les populations tsiganes l'organisation telle qu'elle se met en place est une source de remobilisation autour du voyage qui est sécurisé. Les familles peuvent organiser leurs déplacements près de la moitié de l'année en s'en remettant aux organisateurs. C'est une solution tout à fait adaptée que les tsiganes ont trouvé pour stationner sans craindre l'expulsion pour une ou deux semaines. D'autant plus que l'on retrouve ces rassemblements un peu partout en France, voire en Europe. C'est maintenant aux pouvoirs publics de parvenir à gérer au mieux ces stationnements. Ces rassemblements amènent à prendre en compte certaines notions corollaires telles la scolarisation, la santé ou le logement. Il est donc important d'analyser les modalités d'accueil et de stationnement pour ces familles en déplacement lors des conventions. En effet, la régularité des grands rassemblements pentecôtistes, particulièrement en période estivale, appelle des réponses spécifiques en termes de lieux d'accueil. L'importance de ces rassemblements ne permet pas aux familles d'utiliser les aires d'accueil de taille trop modeste.

108

Aujourd'hui le mouvement catholique est en pleine recomposition, et mutation, du fait de l'explosion du pentecôtisme. Aussi le monde catholique empreinte des manières de faire des pentecôtistes, qui ont réussi à mieux se couler dans la culture tsigane. On voit apparaître l'idée de tournée missionnaire catholique, avec notamment l'association La Tente de la rencontre. Cependant, les groupes catholiques utilisent très peu les aires de grands passages déterminées par chaque schéma départemental d'accueil des gens du voyage, alors que pour rejoindre le lieu des pèlerinages, ils sont amenés à se déplacer et à stationner avec des groupes importants.

L'ÉVANGÉLISATION DE RUE : L'ACTION DE LA MINORITÉ PROTESTANTE
DANS L'ESPAGNE MONARCHIQUE ET RÉPUBLICAINE
(1905-1936)

Carole Gabel

Doctorante en Histoire contemporaine

Université de Pau et des Pays de l'Adour

En Espagne, sous le régime monarchique et à plus forte raison durant la Seconde République, la rue constitue un espace de rencontres entre la minorité protestante et la population qu'elle souhaite évangéliser. Du colportage biblique aux meetings religieux, les protestants se sont adaptés aux possibilités légales qui s'offraient à eux. À la limite de la loi sous la monarchie catholique, l'œuvre protestante connaît sous la Seconde République espagnole une expansion importante grâce à la séparation de l'Église catholique et de l'État.

En effet, à la fin du XIX^e siècle, l'article XI de la Constitution espagnole de 1876 disposait que :

« La religion catholique, apostolique, romaine, est celle de l'État. La Nation est obligée de maintenir le culte et ses ministres. Personne ne sera molesté sur le territoire espagnol en raison de ses opinions religieuses ni pour l'exercice de son culte respectif, sauf le respect étant dû à la morale chrétienne. On ne permettra pas, toutefois, d'autres cérémonies ni manifestations publiques que celles de la religion de l'État ».

Le catholicisme, religion officielle, jouissait donc de tous les privilèges, tandis que les autres religions ou confessions, bien que tolérées, ne pouvaient pas se manifester dans l'espace public. Avec l'avènement de la Seconde République, la situation change radicalement. Dès le 23 mai 1931, le gouvernement provisoire publie un décret sur la liberté des cultes. Son troisième article modifie profondément la situation légale du protestantisme en Espagne puisque qu'il prévoit que : « Toutes les confessions religieuses sont autorisées ainsi que leur exercice privé ou public, sans autres restrictions que celles imposées par les règlements de la loi de l'ordre public. » La séparation entre l'État et l'Église catholique est officialisée dans la constitution du 9 décembre 1931, qui lui consacre son article III : « L'État espagnol n'a pas de religion officielle ».

Le cas de l'Aragon, région dans laquelle une mission protestante française, fondée par le pasteur Albert Cadier, s'est installée et développée à partir de 1906 révèle l'importance de la rue dans le processus d'évangélisation¹. Il est vrai que comme le signale Jean-Pierre Bastian « dans ce sud de l'Europe modelé par le catholicisme, le protestantisme fut et reste fondamentalement un fait missionnaire et prosélyte »². Dans ce cas, le colportage qui n'est pas

110

1- Il s'agit de la Mission française du Haut-Aragon (MFHA) qui est une mission protestante d'évangélisation fondée en 1905, à Oloron-Sainte-Marie par le pasteur Albert Cadier puis qui déplace son champ d'action l'année suivante vers l'Espagne. Plusieurs études peuvent éclairer le lecteur sur les débuts de la MFHA : TUCOO-CHALA S., « 1906-2006 la MFHA. Un maillon de la chaîne du protestantisme évangélique européen », *Bulletin du Centre d'Étude du Protestantisme Béarnais*, n° 42, décembre 2007 ; BANCEL E., *Un exemple d'implantation du protestantisme en Espagne : la communauté protestante du Haut-Aragon (1907-1919)*, Pau, CEPB, coll. « Jeunes Historiens », 2001 ; BELLEAU S., *La mission française du Haut-Aragon à Jaca (1919-1936)*, Pau, CEPB, coll. « Jeunes Historiens », 2001 ; REVET J.-N., *La mission française du Haut-Aragon 1905-1929*, mémoire de maîtrise, Institut de théologie protestant de Montpellier, 1987.

2 - BASTIAN J.-P., « Les dynamiques européennes des évangélismes ibériques et leur redéploiement contemporain », *Les dynamiques européennes des évangélismes* in Roland Campiche (éd.), « Les dynamiques européennes des évangélismes », *Cahier n° 2 de l'Observatoire des Religions en Suisse*, Lausanne, 2002, p. 43.

l'unique moyen d'approcher les populations, permet la diffusion du message évangélique dans la rue. D'ailleurs, les archives de la Mission française du Haut-Aragon, conservées au Centre d'étude du protestantisme béarnais, démontrent qu'au début de l'œuvre cette méthode de travail est privilégiée. En effet, le corpus se compose de nombreux rapports de colportage, d'une volumineuse correspondance échangée entre les directeurs de l'œuvre et leurs agents, ainsi que des publications et des photographies. Cette action dans l'espace public permet d'économiser la location ou l'achat d'un local, mais surtout elle offre une visibilité plus importante à cette minorité religieuse en lui permettant d'approcher l'ensemble de la société. Ainsi, dans la rue, espace cosmopolite, des colporteurs ou pasteurs, à l'occasion des fêtes catholiques, des marchés et des foires commerciales répandent des traités religieux.

DES PROTESTANTS DANS LES RUES ESPAGNOLES : UNE ENTREPRISE STRUCTURÉE

111

Les différentes archives insistent sur l'importance que tient la rue dans le développement de l'œuvre. Peu nombreux et presque inconnus, les protestants ont utilisé l'espace public pour être à la vue de tous. Dès 1906, les voyages d'Albert Cadier en Haut-Aragon sont l'occasion de rencontrer des familles ; durant trente ans les responsables successifs de l'œuvre visitent les postes au moins semestriellement n'hésitant pas à accompagner les colporteurs ou même, comme nous le verrons, à tenir des meetings religieux sur les places des villages durant la Seconde République.

Pourtant, afin de mener une action durable, il est nécessaire d'être présent quotidiennement sur le terrain. Dans ce but, dès octobre 1908, Albert Cadier installe Luis Delgado de Vargas et son épouse à Jaca. De cette ville, le couple rayonne jusqu'à Urdués en effectuant notamment un travail de colportage, cependant cette expérience dure moins d'une année. Pour ne pas abandonner cette province, en 1910, le directeur de la MFHA recrute Antonio Castro

qui s'établit à Santa-Cilia-de-Jaca, village situé sur la route qui conduit de Jaca à Pampelune, à treize kilomètres à l'ouest de Jaca. Néanmoins, la Première Guerre mondiale ralentit les activités sur le sol espagnol qui ne sont relancées qu'en 1919.

À partir de 1919, la fondation des premiers postes missionnaires dotés d'école à Jaca, Monzón et Laguarres, nécessite l'emploi de pasteurs-instituteurs qui, associés à des colporteurs, participent également à cette action dans la rue³. La grande majorité des agents œuvrant sur le sol espagnol, pour le compte de la Mission française du Haut-Aragon, est de nationalité espagnole. Seul un homme français mais né en Espagne, Jacques Rennes, entre au service de l'œuvre à Barbastro en 1933. Après la Première Guerre mondiale, l'équipe se renouvelle. Dès 1919 le pasteur Salvador Ramirez est installé à Jaca⁴ et Juan Bibiloni colporte à Barbastro, ce dernier ne reste qu'une année au service de la MFHA. En 1921, le pasteur Victorino Marrugal, placé à Monzón, renforce l'équipe, tandis qu'au cours des années 1920 et 1930 plusieurs hommes se consacrent entièrement à l'évangélisation. Daniel Araujo, José et Francisco Garcia sont installés dans différents postes pour soutenir les pasteurs ou s'installer dans de nouvelles localités⁵. On

112

3 - Deux postes sont également fondés dans les années 1920 et 1930 à Barbastro et Capella, mais ils ne sont pas pourvus d'une école. Des salles de réunions sont néanmoins louées pour que les agents de l'œuvre puissent réunir les familles qu'ils rencontrent.

4 - Salvador Ramirez Martinez de Castilla est né le 4 mai 1873 à Chilches, un petit village de la province de Malaga, dans un foyer protestant. Après des études à San Sebastián, et au collège théologique de Santa-Maria, il est consacré pasteur. Il exerce à Cordoue, San Fernando, Puerto de Santa-Maria et Malaga. Il entre ensuite en contact avec Albert Cadier qu'il seconde un an à Oloron-Sainte-Marie avant de s'installer à Jaca pour fonder une école.

5 - En 1923, Daniel Araujo fait un stage à Jaca auprès de son beau-frère Salvador Ramirez en attendant de se fixer à Laguarres pour ouvrir une école. En 1927, après la fermeture de l'école de Laguarres par les autorités, il est rappelé à Jaca où il aide Ramirez pendant quelques mois. En 1930, l'école ouvre à nouveau, elle est confiée à José Garcia, tandis que son frère Francisco, jeune candidat colporteur-évangéliste supplée Ramirez à Jaca. En septembre 1933, Francisco Garcia part à Laguarres remplacer son frère et José s'associe à l'école de Jaca, avant de partir en 1935 à Barbastro aux côtés du pasteur Rennes où Conrado León Moreno avait colporté

note néanmoins un profil plus atypique, celui de Conrado Léon Moreno qui est embauché en novembre 1929 pour s'installer à Barbastro. Si les autres agents de la Mission consacrent tout leur temps à l'évangélisation ou à l'enseignement, Conrado Léon Moreno quant à lui, exerce la profession de *praticante* et de barbier ce qui permet à la Mission de lui donner seulement 50 pesetas par mois⁶. Très satisfait de son activité, le Comité directeur de la MFHA relève qu'il « déploie un zèle très actif, en 3 mois il a vendu 5 000 Évangiles, ainsi que de nombreuses Bibles. Il n'y a pas de village dans toute la région de Barbastro qu'il n'ait visité »⁷. Néanmoins, « il a malheureusement certaines idées théologiques assez étroites, mais il semble vouloir s'en libérer »⁸. Pourtant, en 1932, à cause de sa trop grande « indépendance à tous les points de vue » la séparation semble inévitable⁹. La MFHA collabore également avec les agents de la *British and Foreign Bible Society*¹⁰, comme en 1923, avec Arthur Moore, fils d'un pasteur presbytérien qui a longtemps colporté à Tanger parmi les Espagnols et qui s'installe à Jaca pour collaborer à l'œuvre. Relevant officiellement de la société britannique il n'est pas à la charge de la MFHA.

Les Bibles et Évangiles en castillan, distribués lors des tournées de colportage, proviennent de l'agence madrilène de la *British and Foreign Bible Society*, tandis que les traités sont fournis par la *Religious Tract Society* dont une antenne est également installée dans la capitale

pour la MFHA au début du mois de novembre 1929. Enfin, au début de l'année 1933, Francisco Garcia quitte Laguarres pour Capella.

6 - Les *praticantes*, sans avoir le titre de docteur, ont des fonctions d'apothicaire et d'infirmier et ont le droit jusqu'à un certain point d'exercer la médecine.

7 - ADPA, CEPB, 60J237/19, Cahier des procès-verbaux des séances du Conseil d'administration de la MFHA, séance du 25 février 1930.

8 - *Idem*.

9 - ADPA, CEPB, 60J237/19, Cahier des procès-verbaux des séances du Conseil d'administration de la MFHA, séance du 17 novembre 1932.

10 - Fondée en 1804 à Londres pour traduire la Bible en gallois, la *British and Foreign Bible Society* est devenue rapidement la plus importante des sociétés religieuses anglo-saxonnes. Voir : CARLIER J.-Y., « Colporteurs bibliques et colporteurs évangéliques (1837-1960) : deux visages de l'évangélisation protestante », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. 149/IV, 2003, p. 719-741.

espagnole. Afin que ces ouvrages soient à la disposition des agents de l'œuvre lorsqu'ils partent en tournée, des dépôts bibliques sont mis en place à Jaca et Monzón. De plus, la Société évangélique de Genève (SEG) qui dès sa fondation, en 1831, a privilégié « l'accès aux couches populaires, la lutte contre l'ignorance et le recours aux textes fondateurs pour structurer la construction sociale selon des normes chrétiennes », participe également à cette diffusion et la soutient en attribuant des allocations aux colporteurs ou des remises sur la vente des ouvrages¹¹. En 1925, le directeur de la Société évangélique de Genève propose deux moyens pour aider la MFHA : « soit d'engager un colporteur qui ferait exclusivement ce travail et serait choisi par vous puisque nous n'avons personne sous la main, soit d'accorder à ceux de vos agents qui colportent une remise d'environ 50 % sur leurs ventes »¹². Pourtant, cinq années plus tard, certaines exigences de la SEG ne semblent plus convenir à la direction de la MFHA. Pour la prise en charge de Moreno, la société genevoise : « [...] semble vouloir soutenir notre colporteur qu'à la condition que celui-ci vende un certain nombre de N. T. [Nouveaux Testaments] par jour. Il nous est difficile d'entrer dans ses vues et de suivre ses méthodes »¹³.

114

Les familles aragonaises rencontrées lors des tournées de colportage connaissent de graves difficultés économiques : « Il nous faut vendre certains livres très bon marché à cause de la misère qui règne en certains endroits, quelquefois même nous devrions les donner pour rien¹⁴ ». Pourtant, dans les années 1930, Conrado León Moreno se trouve confronté dans plusieurs villes aux colporteurs de la Société biblique qui vendent les cinq Évangiles pour 25 centimes, tandis que la Bible la moins chère qu'il propose coûte 3 pesetas. Ne

11 - DELPAL B., « Le colportage religieux genevois à destination de la France au XIX^e siècle », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 90-91, 2003, p. 2.

12 - ADPA, CEPB, 60J86/32, lettre du directeur de la SEG à Albert Cadier, 17 janvier 1925.

13 - ADPA, CEPB, 60J237/19, Cahier des procès-verbaux des séances du Conseil d'administration de la MFHA, séance du 25 février 1930.

14 - CADIER C., « Un nouveau colporteur en Aragon », *L'Étoile du Matin*, n° 52, février-mars 1930, p. 523.

pouvant pas rivaliser avec les tarifs proposés par ses concurrents, il se contente de signaler cette situation à sa direction. Malgré la collaboration qui existe entre les directions des différentes sociétés, à l'échelle locale, une certaine concurrence peut donc naître entre leurs agents.

LES TEMPS FORTS DE L'ACTION DANS L'ESPACE PUBLIC

Les tournées de colportage touchent en premier lieu les petits villages. Elles se déroulent toute l'année, été comme hiver, la plupart du temps les colporteurs se déplacent à bicyclette emportant avec eux des traités religieux qu'ils distribuent gratuitement, des Évangiles ou la Bible qu'ils vendent dans la rue.



ADPA, CEPB, 60J159/180, le pasteur Salvador Ramirez
en tournée de colportage.

L'action des protestants dans la rue est avant tout l'occasion de rencontres, qu'elles soient individuelles ou collectives. Luis Delgado de Vargas nous en offre un exemple à Hecho le 4 décembre 1908 :

« Sortant de la rue, je monte vers l'Église et rencontre assise sur une chaise une femme âgée, qui tricote des bas. Généralement j'aborde les personnes en leur demandant : "Savez-vous lire ?" Et comme c'est presque toujours le cas, cette femme ne sait pas lire »¹⁵.

Malgré l'illettrisme de son interlocutrice, il lui donne un Évangile, puis lui en lit quelques passages, avant de répondre à ses questions¹⁶. Poursuivant sa route, il nous décrit ses rencontres dans la rue voisine : « une femme qui exprime tout haut sa manière de voir, ses paroles attirent d'autres femmes et je me trouve bientôt en présence d'un petit auditoire, auquel je me mets à lire des fragments de la Bible accompagnés de commentaires »¹⁷. Il les quitte non sans faire une distribution d'Évangiles. Quotidiennement, les agents de la MFHA arpègent les rues pour distribuer des ouvrages, en lire des portions et surtout les expliquer.

Pourtant, certaines occasions sont plus propices pour distribuer des ouvrages. Les moments les plus favorables sont ceux où la population se masse dans les rues, c'est notamment le cas lors des processions catholiques. Sous le régime monarchique, les manifestations publiques réservées au catholicisme sont fréquentes, elles ont lieu au niveau national dans toutes les villes à l'occasion de la Semaine Sainte ; mais aussi plus localement, en l'honneur d'un Saint ou d'une Sainte protectrice d'une province, c'est notamment le cas en Haut-Aragon où Santa-Orosia est fêtée le 25 juin. À cette date, comme l'explique Jeanine Fribourg : « le saint doit sortir de l'église où il demeure toute l'année comme si par ce rituel il reprenait possession du domaine dont il est le protecteur et renouait le contact avec l'ensemble de la communauté »¹⁸. Ces fêtes rencontrent un

116

15 - DELGADO L., « Hecho », *L'Étoile du Matin*, juillet 1909, p. 23.

16 - L'Espagne compte au début du xx^e siècle entre 63 et 67 % d'analphabètes, voir RUIZ BERRIO J., « La rénovation pédagogique en Espagne de la fin du xix^e siècle à 1939 » in « L'enseignement en Espagne xvi^e-xx^e siècles », *Histoire de l'éducation*, n^o 78, mai 1998, p. 135.

17 - DELGADO L., « Hecho », *L'Étoile du Matin*, juillet 1909, p. 23.

18 - FRIBOURG J., « Les Rues de la ville. Scène du Religieux », *Archives des sciences*

succès populaire et constituent un moment fort où la population s'approprie la rue. Elles offrent donc aux protestants l'occasion de distribuer des traités. En 1912, Albert Cadier explique dans *L'Étoile du Matin*, comment les colporteurs profitent des processions organisées en l'honneur de Santa-Orosia pour distribuer leurs traités discrètement aux deux mille personnes présentes :

« Les colporteurs attendirent que la dispersion fut faite pour commencer leur vente, afin de ne pas risquer de prendre une attitude de provocateurs [...] C'est ainsi qu'en un rien de temps, l'Évangile atteignait des représentants de plus de trente villages »¹⁹.

Les jours de foires commerciales représentent également des occasions pour diffuser les Écritures. Le 29 juin 1911, lors de la foire de Jaca, Francisco Gorria accompagné par Antonio Castro, colporteur de la MFHA pour le versant français des Pyrénées, vend vingt-neuf Nouveaux Testaments, une Bible et un Évangile. Au-delà des chiffres, comme lors des processions catholiques, l'accent est mis sur les populations touchées qui proviennent de toute la région : « Ceux que nous atteignons ainsi sont pour la plupart des montagnards venus de villages lointains »²⁰.

Les enterrements sont également l'occasion pour les protestants de manifester publiquement leur appartenance religieuse. À Monzón en novembre 1927, le pasteur Marrugal est pour la première fois confronté au décès d'une femme âgée qui était rattachée à sa Fraternité. Peu de détails nous sont donnés sur les obsèques, mais le pasteur signale que : « Ces funérailles furent une belle occasion de manifester publiquement notre foi. Elles furent un véritable événement, très favorablement commenté par certains éléments de la population »²¹. Un autre exemple est quant à lui bien détaillé, il

sociales des religions, n° 73, 1991. p 51.

19 - CADIER A., « Los Puertos de Santa Orosia », *L'Étoile du Matin*, janv. 1912, p. 76.

20 - GORRIA F., « Évangélisation à Jaca pendant les fêtes de Santa-Orosia », *L'Étoile du Matin*, janv. 1911, p. 63.

21 - « Extraits de lettres de nos Agents », *L'Étoile du Matin*, n° 47, mai 1928, p. 475.

s'agit du décès d'un enfant de six mois, dont les parents résidant à Graus font appel au pasteur Jacques Rennes pour présider l'enterrement. Accompagné de José Garcia, il se rend chez la famille où une centaine de personnes sont présentes, après avoir prié et chanté un cantique le père de l'enfant prit un paquet de revues et de traités pour les distribuer lui-même, à la porte, à tous les assistants. Après cela, le groupe se rend au cimetière où « José a parlé de nouveau et nous avons encore chanté un autre cantique »²². Sous la monarchie catholique, les pasteurs mettent à profit toutes les occasions pour sortir dans l'espace public, mais ils restent toutefois le plus souvent discrets.

Avec l'avènement de la Seconde République, les protestants entrevoient de nouvelles possibilités : le temps de la prudence est révolu. Alors que précédemment, ils prenaient garde de ne pas s'attirer les foudres des autorités civiles et religieuses ; avec le nouveau régime, ils n'hésitent plus à faire ouvertement du prosélytisme en pleine rue. Du 19 au 28 septembre 1931, Jacques Delpech accompagné des agents de l'œuvre entreprend une première tournée de conférences missionnaires en Haut-Aragon²³. L'organisation et le déroulement de ces manifestations sont connus grâce à un article publié par le directeur de l'œuvre dans *L'Étoile du Matin*²⁴. Avant chaque soirée, afin d'informer la population, des feuillets sont distribués dans la rue, comme à Monzón, où Marrugal a fait imprimer des feuilles roses invitant la population à assister à un grand « Meeting d’Affirmation Évangélique » sur ce sujet : « La liberté de conscience, la séparation de l'Église et de l'État et ce que croient et sont les protestants »²⁵, titre révélateur d'une minorité en quête de reconnaissance. En plus de ces distributions, le crieur public est mis à contribution. Il parcourt les rues, agite sa sonnette ou souffle dans sa trompette avant de lire le texte rédigé par les pasteurs pour annoncer les conférences.

22 - ADPA, CEPB, 60J86/35, lettre de Jacques Rennes à Jacques Delpech, 12 mai 1936.

23 - Une autre tournée est organisée du 14 au 20 septembre 1933.

24 - DELPECH J., « Une tournée de conférences dans le Haut-Aragon », *L'Étoile du Matin*, n° 57, nov. 1931, p. 580-582.

25 - *Idem.*, p. 580.

En dehors de Graus et de Monzón, tous les meetings ont lieu en plein air sur la place principale du village où l'orateur prend la parole d'un balcon afin de surplomber son auditoire. Le public paraît conquis : « Partout les derniers mots de la conférence furent accueillis par des applaudissements nourris et des marques d'approbations sincères »²⁶. Avant que la foule ne se disperse, les pasteurs en profitent pour distribuer des traités religieux parmi l'assistance.

Enfin, l'œuvre scolaire peut également permettre au protestantisme d'obtenir une visibilité dans la rue. À l'occasion du serment au drapeau des nouvelles recrues militaires, les écoles de Jaca, dont celle dirigée par le pasteur Ramirez, sont invitées. Grâce à cet événement, « nos enfants, écrit le pasteur Ramirez, plus de 130, ont défilé dans les rues de Jaca. Tous les spectateurs leur souriaient... »²⁷. Si le défilé des élèves suscite un sentiment de sympathie, les activités des protestants dans les rues espagnoles ont provoqué des réactions variées.

DES RÉACTIONS MULTIFORMES

FACE À UNE PRÉSENCE DANS L'ESPACE PUBLIC

En Aragon, le clergé tient une place primordiale dans la société ; l'exemple de Barbastro permet de mesurer l'importance du catholicisme dans cette région espagnole. Dans cette ville épiscopale on compte deux séminaires, dont un missionnaire, plusieurs couvents et à quelques kilomètres, un immense monastère. Face à la présence des protestants dans les rues, c'est donc le clergé catholique qui réagit le premier. Sa réaction est parfois indifférente, mais elle est le plus souvent hostile comme en témoignent quelques documents. À Jaca, le dimanche 26 juin 1910, lors d'une distribution de traités dans la calle Mayor, la présence des prêtres n'empêche toutefois pas les colporteurs de poursuivre leur œuvre :

26 - *Idem.*, p. 581.

27 - Sans, « Nouvelles de nos postes, l'heure de l'action », *L'Étoile du Matin*, n° 58, mars 1932, p. 598.

« Nous y avons lu à haute voix des passages du Nouveau Testament, malgré les prêtres qui se promenaient par groupe, s'arrêtaient en nous montrant du doigt et lisaient ouvertement nos traités qu'ils déchiraient ensuite, ce qui soulevait l'indignation des uns et l'approbation des autres »²⁸.

Si cet épisode révèle la colère du clergé catholique, trois jours plus tard, lors de la foire de Jaca, les colporteurs vendent leurs traités devant « Les curés de Jaca [qui] nous regardent faire sans la moindre démonstration d'hostilité »²⁹. Néanmoins le plus souvent, dans toutes les localités, les prêtres cherchent à reprendre les ouvrages distribués : « Le lendemain, quand la tournée de colportage fut faite, les curés cherchèrent à se faire donner tous les livres vendus ainsi que les traités, les dénonçant à leurs paroissiens comme aussi détestables que ceux qui leur avaient offerts »³⁰.

La réaction des populations face aux activités des protestants dans les rues espagnoles est également très variable. Toutes les catégories socioprofessionnelles sont touchées qu'elles montrent de l'intérêt ou se moquent de l'action des colporteurs : « Des soldats, des paysans, des employés d'octroi s'intéressent à notre propagande et achètent nos livres. D'autres par contre nous raillent et nous déclarent que pour pouvoir vivre à Jaca, il faut être hypocrite³¹ ». Si l'hypocrisie permet à certains de conserver de bonnes relations avec le clergé, d'autres au contraire sont réellement choqués par les activités publiques des protestants. À la fin de l'année 1929, l'enterrement d'une protestante de Monzón, Maria Latorre, éclaire les trois types de réaction qui coexistent en Haut-Aragon : « un paysan bien connu pour ses idées républicaines en voyant passer cet enterrement [...] s'écria d'enthousiasme : "Vive Luther" ». Le protestantisme est ici

28 - GORRIA F., « Évangélisation à Jaca pendant les fêtes de Santa-Orosia », *L'Étoile du Matin*, janv. 1911, p. 63.

29 - *Idem*.

30 - CADIER A., « Berdún et Ansó », *L'Étoile du Matin*, octobre 1910, p. 53.

31 - GORRIA F., « Notes de voyages en Aragon par les frères Castro et Gorria », *L'Étoile du Matin*, avril 1910, p. 46.

confondu avec les idées républicaines, plutôt hostiles au catholicisme. Rappelant l'hypocrisie relevée 20 années plus tôt, un commerçant en céréales commenta : « Ici, si les protestants au lieu d'être peu nombreux et pauvres, étaient puissants et riches, nous suivrions tous le chemin de l'Évangile ». Pourtant, le pasteur Marrugal relève avant tout des différences générationnelles : « Les jeunes gens nous approuvaient, mais les vieux attachés aux traditions, disaient avec mépris : "Peut-on imaginer un enterrement sans curés, sans cloches et sans chapelets"³² ! »

Face à ces diverses réactions, le but des colporteurs est d'emporter l'adhésion des groupes qu'ils rencontrent. La situation suivante insiste sur un des fondements du protestantisme, la nécessité d'abandonner les intermédiaires entre les croyants et Dieu :

« Comme je parlais de l'Évangile dans la rue, à un groupe de femmes, l'une me dit qu'elle avait une dévotion profonde pour Saint-Antoine. Je lui dis : "Êtes-vous bien sûre que Saint-Antoine soit saint et qu'il soit dans la gloire ?" Elle me répondit que non. Alors ajoutais-je, s'il en était autrement, il se trouverait que vous adressez vos prières à un damné. Il faut éviter pareille chose, et pour cela se borner à adresser ses prières à Dieu et à Jésus-Christ. Nous sommes sûrs ainsi de ne pas nous tromper. Toutes les femmes m'ont donné raison »³³.

121

* * *

La rue fut donc pour la minorité protestante un espace de rencontres, de visibilité, mais aussi de tensions. Le nombre de familles ralliées par cette entreprise est difficile à mesurer, il serait imprudent d'avancer des chiffres. Si les ventes de livres peuvent fournir quelques indications, il est néanmoins malaisé d'avoir une vision précise des familles qui se sont rattachées aux communautés protestantes suite

32 - CADIER C., « Nouvelle de la Mission », *L'Étoile du Matin*, n° 52, février-mars 1930, p. 526.

33 - Assemblée générale de la Société évangélique de Genève, 15 juin 1921, p. 17-18.

à leurs actions dans la rue. Cette technique est d'ailleurs, non pas abandonnée, mais délaissée au moment où les écoles sont ouvertes. Par manque de temps tout d'abord, mais aussi sans doute par la conviction que l'enseignement apporte plus de résultats. Un contact régulier avec les enfants et leur famille est privilégié à des rencontres qui peuvent être éphémères en pleine rue. Il n'en reste pas moins que l'évangélisation dans la rue a permis au protestantisme de se montrer à la vue de tous. Sous la monarchie, les pasteurs s'attachent à ne pas perturber l'ordre public en s'insérant dans les temps religieux ou économiques traditionnels. Ainsi, ils ne provoquent pas les autorités en organisant de grandes réunions publiques, mais cherchent simplement à toucher directement des individus ou des groupes familiaux et sociaux restreints. À l'inverse, avec la Seconde République de grandes manifestations sont organisées afin d'atteindre un plus vaste public. Dans une société majoritairement catholique, cette méthode de travail a donc contribué à faire connaître une minorité confessionnelle, qui avait besoin d'un espace d'expression pour espérer se développer.

122

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

BANCEL E., *Un exemple d'implantation du protestantisme en Espagne : la communauté protestante du Haut-Aragon (1907-1919)*, coll. « Jeunes Historiens », Pau, CEPB, 2001, 145 p.

BASTIAN J.-P., « Les dynamiques européennes des évangélismes ibériques et leur redéploiement contemporain », in Roland CAMPICHE (éd.), « Les dynamiques européennes des évangélismes », *Cahier n° 2 de l'Observatoire des Religions en Suisse*, Lausanne, 2002, p. 43-54.

BELLEAU S., *La mission française du Haut-Aragon à Jaca (1919-1936)*, Pau, CEPB, coll. « Jeunes Historiens », 2001, 164 p.

CARLUER J.-Y., « Colporteurs bibliques et colporteurs évangéliques (1837-1960) : deux visages de l'évangélisation protestante », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. 149/IV, 2003, p. 719-741.

DELPAL B., « Le colportage religieux genevois à destination de la France au XIX^e siècle », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], n° 90-91, 2003, mis en ligne le 1^{er} janvier 2006, consulté le 20 mai 2012. URL : <http://chrhc.revues.org/1449>.

FRIBOURG J., « Les Rues de la ville. Scène du Religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 73, 1991. p. 51-61.

GARCÍA RUBIO P., *La Iglesia evangélica española, Iglesia protestante, 125 años de vida y testimonio*, Barcelona, Departamento de Publicaciones de la IEE, 1994, 524 p.

REVEY J.-N., *La mission française du Haut-Aragon 1905-1929*, mémoire de maîtrise, Institut de théologie protestant de Montpellier, 1987, 116 p.

TUCOO-CHALA S., « 1906-2006 la MFHA. Un maillon de la chaîne du protestantisme évangélique européen », *Bulletin du Centre d'Étude du Protestantisme Béarnais*, décembre 2007, p. 23-28.

VILAR J.-B., *Intolerancia y libertad en la España contemporánea : los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Istmo, 1994, 452 p.



LE FAIT RELIGIEUX DANS L'ESPACE PUBLIC AMPLIFIÉ PAR LES PENTECÔTISMES CAMEROUNAIS

Sariette Batibonak

Doctorante en Anthropologie

Aix-Marseille Université, CEMAf Aix-en-Provence

L'une des politiques accaparantes des religions repose très souvent sur l'offre des solutions fantaisistes à de nouvelles recrues y faisant foi. Certaines usent de méthodes imprégnées de suavité et, d'autres de moyens fort agressifs. Quels que soient les modes d'interventions, le prosélytisme est souvent sous-jacent. Plus que par le passé, la médiatisation à outrance donne au christianisme une touche singulière. Dans cette mouvance, les chrétiens en général et singulièrement ceux des dénominations pentecôtistes monopolisent la scène médiatique.

L'écriture, la parole, l'image et les moyens de diffusion de diverses natures constituent de véritables courroies d'expression du fait religieux dans les espaces publics, et principalement dans les métropoles camerounaises. L'effervescence *coram populo* de la vapeur religieuse au Cameroun apparaît avec la loi sur la liberté des associations. Les pentecôtistes en profitent pour accentuer leur visibilité. On assiste ainsi à une augmentation sans cesse croissante du discours religieux.

En effet, depuis l'avènement des nouvelles technologies de l'information et de la communication ponctuée d'une publicité ambiante, les pentecôtistes constituent sans doute le groupe religieux

phare dans la cohue médiatique¹. Une taxonomie range les pentecôtismes parmi les protestantismes évangéliques. Ce qui rappelle le panorama de Pierre-Yves Kirschleger évoquant sans ambages « la présence protestante » sur la scène publique ces dernières années². Dans ce contexte, ausculter cette omniprésence pentecôtiste devient pertinent. Comment donc comprendre cette monopolisation de la communication religieuse ? Comment comprendre l'usage de ces dispositifs médiatiques ? Autrement dit, qu'est-ce qui explique la propension des dénominations pentecôtistes à s'accaparer l'espace public à travers divers canaux ?

L'objectif de cette réflexion a pour mission de réexaminer la place de ces nouveaux acteurs de la pensée communicationnelle. Originellement ethnographique, cette recherche anthropologique s'inscrit dans la thématique de l'effervescence pentecôtiste camerounaise amplifiée par la mise en présence publique abusive de l'instance divine. Pour y parvenir, nous considérerons tout d'abord quelques éléments du cadre théorique jugés pertinents, puis nous tenterons de lever le voile sur le contexte socioreligieux qui a présidé à une mise en scène du divin, avant de déployer une vue panoramique des diverses lianes marketistes.

126

SOUBASSEMENTS THÉORIQUES DES EXPRESSIONS DU RELIGIEUX AU PIÉDESTAL

La cohésion entre le religieux et le pilori a fait couler beaucoup d'encre en sciences sociales et humaines. Ainsi, la revue de la littérature donne à constater que plusieurs aspects théoriques peuvent permettre de cerner les raisons pour lesquelles les religieux s'investissent dans les médias. *A priori*, il serait abscons de prétendre chercher une théorie

1 - FER Y., *Pentecôtisme en Polynésie française : l'évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides, 2005.

2 - KIRSCHLEGER P.-Y. (dir.), « Du converti au connecté. La présence protestante sur le web », FATH S. & WILLAIME J.-P., *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition du XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011.

univoque rendant compte de cette thématique. À cet effet, la théorie médiatisante de la religion, le comportement mimétique, l'appropriation des nouveaux moyens de communication pour un rendement plus efficient, l'accommodation médiatique, le principe de l'efficacité magique de l'image, constituent autant d'éléments théoriques pouvant conduire à la saisie de ce phénomène.

Stig Hjarvard, dans sa théorie sur la médiatisation de la religion, essaie de montrer dans quelle mesure le tonus émanant des médias, véhicule privilégié des idées, féconde les accommodats religieux³. Les nouveaux mouvements religieux agissent souvent comme des minorités. Et les groupes minoritaires à posture marginale ont souvent conscience de ce que leur survie proviendra des mécanismes de défense et des capacités d'adaptation. Le mode de communication joue ici un rôle capital car il contribue à vaincre l'adversité à laquelle le groupe fait face. Les pentecôtistes, pour leur compte, semblent si bien apprivoiser ce principe qu'ils s'affichent de moult manières dans la sphère publique pour attirer les membres. Ainsi, leur entrepreneuriat oblige la masse populaire à jouer le rôle de réceptacle dans la mesure où pour ce groupe religieux, l'effectivité de la communication a été prouvée.

127

Les pasteurs évangéliques et pentecôtistes estiment que les nouveaux moyens de communication ont des effets immédiats sur le public, ainsi que le démontre Jacques Gutwirth dans son article sur *L'« Église électronique » américaine*⁴. Ce qui rappelle l'appoint absolu des médias dans les stratégies opératoires des assemblées pentecôtistes de nos jours. Selon cet auteur, la présence des prédicateurs sur les ondes radiophoniques est consacrée depuis les années 1920, lorsque les prédicateurs constatent que « l'onction peut être transmise » à distance. Cette découverte semble avoir impulsé les autres interve-

3 - HJARVARD S., « The mediatization of religion : A theory of the media as agents of religious change », *Northen lights : film and media studies Yearbook*, vol. 6, juin 2008 (2002).

4 - GUTWIRTH, J., « L'« Église électronique » américaine », *Études*, vol. 366, n° 6, 1987.

nants dans le domaine. Ainsi, plus que jamais, de nombreux acteurs ecclésiastiques se réapproprient constamment ce principe et par extrapolation, apprivoisent des stratégies variées pour marquer l'espace public de leur empreinte. L'extérieur comme l'intérieur de l'Église s'érige en champ médiatique.

Le dispositif communicationnel se prête à la métamorphose des églises en sphères médiatiques : les mégas superficies, les appareils de sonorisation, les éléments liturgiques, la posture ultra-expressive des officiants. Yannick Fer⁵ démontre l'importance du relationnel, dont la thématique est calquée sur la silhouette de l'évangile de la communication chez les pentecôtistes pour qui, rester en accointance avec Dieu, est primordial. En clair pour Yannick Fer, leurs cultes sont conçus comme des temps de communication intense avec l'instance céleste, mieux des « métacomUNICATIONS ». Les pasteurs s'érigent en « montreurs de communication ». Parfois, les autres moyens sont convoqués dans la mêlée : écrans géants, CD en vente à la sortie des cérémonies, transmission des cultes sur ondes radiophoniques ou sur les chaînes de télévision, au point où l'on puisse leur conférer, à juste titre, le sacre baptismal des « Églises électroniques »⁶ ou « Églises médiatiques » reconnues comme *media church*⁷. Ce faisant, elles acclimatent cette idée à l'extérieur et font de la rue un véritable terrain fertile. Pour eux, « la communication est la solution »⁸. En quête de nouvelles modalités, les pentecôtistes « ont transformé la religion du Livre en religion visuelle »⁹.

En considérant l'efficacité magique de l'image, la gente pentecôtiste se déploie sur le terrain de diverses manières. Dans un élan de concurrence, investir dans la publicité est un véritable business. Les

5 - FER Y., *op. cit.*

6 - GUTWIRTH J., *op. cit.*

7 - MOTTIER D., *Églises africaines en France. Pentecôtismes congolais et entreprises prophétiques*, thèse de Doctorat, EHESS, Paris, 2011.

8 - FER Y., « Genèse des émotions au sein des assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives des Sciences Sociales des Religions* [en ligne], n^{os} 131-132, juillet-décembre 2005b, mis en ligne le 30 juin 2008, consulté le 25 septembre 2012.

9 - MOTTIER D., *op. cit.*, p. 139.

entrepreneurs n'ont donc pas de peine à s'atteler à ce genre d'innovation. Sous cet angle, plus on investit, plus on accroche, plus l'effectif connaît un accroissement et plus on a des rentrées financières aux fins de produire les images à exposer. Ainsi, vendre l'image constitue un maillon rentable de la longue chaîne des services du marché religieux en concurrence au Cameroun. Ce qui confirme l'idée des entreprises religieuses¹⁰ calquées sur le modèle économique ou encore des « Églises entreprises »¹¹. Les fondateurs manipulent les données du marché religieux pour marquer ce prosélytisme de rue. « Ces pasteurs n'ont pas de peine à afficher leurs posters. Ils savent que c'est un investissement qu'ils vont récupérer au bout d'un certain temps » précise Anatole Moussi¹². Cette atmosphère augure ce que le Bishop Robert Ondo Enyegue baptise la « génération des panneaux publicitaires »¹³. Cette posture d'affichage ainsi que les autres mediums sont inéluctablement absorbants. Seulement, elle sert parfois à voiler les lacunes intellectuelles des leaders religieux.

Les sermons des prédicateurs pentecôtistes sont décrits dans un climat de communications attractives¹⁴. Paradoxalement, ces discours ne sont pas intellectuellement des plus accrocheurs. Jacques Gutwirth

10 - La notion d'entrepreneurs religieux est étudiée par KADYA TALL E., « Les nouveaux entrepreneurs en religion : la génération montante des chefs de culte de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil), *Autrepart* (27), p. 75-90, 2003.

11 - COLONOMOS A., *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.

12 - Anatole Moussi est un fonctionnaire et enseignant à la retraite résidant à Yaoundé ; en même tant observateur critique de « ces églises qui envahissent la rue ». Cette expression émane des entretiens avec cet interlocuteur.

13 - Le Bishop Dr. Robert Ondo Enyegue est le dernier évêque à avoir été consacré dans le cadre des Églises pentecôtistes au Cameroun par Bishop Margaret Benson-Idahosa, la dame de Archbishop Benson Idahosa du Nigeria. En parlant de « génération des panneaux publicitaires », il fait mention de ces nouveaux entrepreneurs religieux affichant régulièrement leur portrait sur les panneaux géants dans les métropoles. Le paragraphe sur l'effervescence religieuse en fait écho.

14 - AUBOURG V., *L'Église à l'épreuve du pentecôtisme. Une expérience religieuse à l'île de la Réunion*, thèse de doctorat anthropologie-ethnologie, Université de la Réunion, 2011.

qualifie de « message intellectuellement pauvre mais affectivement riche »¹⁵, les prédications des leaders de ce groupe religieux. Dans la même menée, Walter Hollenweger montre qu'un bon prédicateur *is not a man of fine phrases* mais un *genius for communication*¹⁶. Comment comprendre un tel paradoxe ? Effectivement, la rhétorique pentecôtiste est souvent intellectuellement pauvre même lorsqu'elle est conçue par des sujets dénommés « docteurs ». Dans le contexte camerounais, il n'est pas rare d'enregistrer des figures doctes. C'est le cas du professeur Zacharias Taneé Fomum, fondateur de la Communauté Missionnaire Camerounaise Internationale (CMCI)¹⁷. Ce personnage camerounais décédé en 2009, abdiqua la couronne, refusant ainsi toutes sortes de titres sacerdotaux pour revêtir l'appellation de Brother Zach ou Frère Zach. En tant que professeur à l'Université de Yaoundé I, il dispose de publications scientifiques et évangéliques à son actif¹⁸. Par ses écrits, il a inspiré de nombreux prédicateurs. On reconnaît en revanche plusieurs autres s'autoproclamant « docteurs » notamment Tsala Essomba dont les discours sont réellement « intellectuellement pauvres » et, qui détient la plus grande *media church* du Cameroun à l'heure actuelle.

130

CONTEXTE D'EFFERVESCENCE MÉDIATIQUE

Plusieurs angles peuvent permettre de cerner les abords de l'effervescence médiatique sous l'influence pentecôtiste. Pour y parvenir, nous interrogerons le contexte socioreligieux qui a présidé à cette émergence. Citons au premier chef le processus de libéralisation dont le point culminant émerge dans la décennie 1990.

Le Cameroun entre de plein pied dans le bal du processus de prolifération religieuse au cours de la décennie 1980, période d'accueil des

15 - GUTWIRTH J., *op. cit.*, p. 826.

16 - HOLLENWEGER W.-J., *The pentecostals*, Peabody (Massachusetts), Hendrickson Publishers, 1988.

17 - La CMCI, présente dans tout le Cameroun, se revendique comme étant le plus numériquement représenté des pentecôtistes à l'heure actuelle.

18 - À sa mort en 2009, Brother Zach était professeur de chimie organique à l'Université de Yaoundé I en Faculté de sciences.

missionnaires de renom de divers pays à travers les grandes campagnes d'évangélisation. La croisade organisée par Reinhard Bonnke en 1987 regroupera de fulgurants effectifs d'au moins deux cent mille participants à Yaoundé et quatre cent mille à Douala. En parallèle, l'arrivée des missionnaires indépendants nigériens, zairois, béninois et togolais produit un véritable foisonnement. Ce « magma ecclésiastique », au sens de Cornélius Castoriadis, atteint son paroxysme à l'aube des années 1990 où de nombreuses églises pentecôtistes jaillissent dans le pays tandis que d'autres sont « importées » véritablement par le vent de libéralisation politico-économique de la même décennie. Tout comme le précise spécifiquement Mukori Dinde¹⁹, « c'est avec l'avènement de la loi sur les associations au Cameroun qu'on va assister à l'expansion des groupes pentecôtistes aujourd'hui dans le pays ».

Dans cette optique, ces années de libéralisation impulsent le pluralisme religieux. Les nouvelles églises jadis « étouffées »²⁰ par les grandes confessions historiques dites classiques sortent enfin de l'ombre. Elles tentent mordicus de s'affirmer sur la carte religieuse scandée par des concurrences sur le marché de la foi chrétienne. Il faut dire que dans la réalité, au fil des ans, la politique ecclésiastique de la zone d'influence semble s'abriter d'elle-même car les grandes tendances religieuses camerounaises se sont de plus en plus « nationalisées »²¹. Dans ce contexte, des opportunistes pentecôtistes, s'inscrivant dans l'académisme, en profitent pour sceller leur territoire et se tailler une place sur l'atlas de piété. Vu sa proximité avec le Nigéria, le modèle anglo-saxon influence les mœurs de cette mouvance en envol. Au total, « la loi du 19 décembre 1990 sur la liberté d'association a contribué à l'apparition sur la scène publique de quantité de nouveaux mouvements religieux qui occupaient déjà, en fait, discrètement le terrain. Cet accroissement phénoménal de l'offre culturelle accentue encore la concurrence entre entrepreneurs religieux. Dans l'univers

19 - Entretien du 23 février 2012 et cf. ouvrage inédit rédigé par cet auteur.

20 - Ce concept est de Hermine Mbassi de l'Église du Christ Vivant de Yaoundé (cf. entretien du 10 janvier 2011).

21 - LABURTHE-TOLRA Ph., *Vers la lumière ? ou le désir d'Ariel. À Propos des Beti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Paris, Karthala, 1999.

du christianisme, c'est la mouvance pentecôtiste et évangélique qui s'est la mieux affirmée »²².

Depuis les années 1990, les pentecôtistes s'illustrent par des pratiques rituelles qui agacent leur entourage²³. Les « non-initiés » s'inscrivent en faux contre la saturation de l'espace public par les messages de ces acteurs, la médiatisation à outrance de leurs programmes, des bruits intempestifs enregistrés pendant leurs rituels à travers les chants, les cadences, le matériel de sonorisation, les instruments de musique, les danses, les prières à haute voix parfois en public, les rituels en *open air*, les tapages nocturnes suppliants orchestrés « au nom de Dieu », les campagnes d'évangélisation, ainsi que toutes formes de mise en présence publique du divin²⁴. Dans le même temps, d'autres aspects tels que la décadence du monopole étatique sur les moyens de communication sont effectifs.

Par ce biais, les médias ont connu une importante mutation au Cameroun. Les entrepreneurs religieux ont immédiatement saisi la balle au bond dans cette ouverture médiatique. La Radio Bonne Nouvelle, créée à la fin des années 90, se présente comme l'une des premières chaînes privées au Cameroun²⁵. Dès lors la radio s'est considérablement diversifiée et dans les villes, aux bords des rues, dans les transports publics, dans les taxis ; des émissions très appréciées aguichent des auditeurs lors des tranches sermonnant le commun des mortels à l'adhésion. Cette réalité témoigne d'une libéralisation de la parole radiodiffusée. Au départ détenu majoritairement par l'État

132

22 - LASSEUR M., « Cameroun : les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique Contemporaine*, n° 215, 2005, p. 114.

23 - À titre d'illustration, il n'est pas rare de voir des voisins des lieux des cultes pentecôtistes se plaindre de nuisances sonores et de troubles à la tranquillité.

24 - La question de la mise en présence du divin est largement abordée par AMIOTTE-SUCHET L., *Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale : analyse comparée des modes de mise en présence du divin*, thèse de doctorat en sociologie religieuse, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2006.

25 - Cette Radio est de nos jours installée dans cinq villes camerounaises et à sa suite, plusieurs autres radios sont détenues par les chrétiens et singulièrement de tendances pentecôtistes.

et fortement influencé par les programmes occidentaux, le secteur télévision, quant à lui, est traversé par un phénomène disruptif de chaînes. Désormais, le petit écran accueille les émissions chrétiennes. En sus, lorsqu'elles ne sont pas diffusées depuis le Nigéria (entre autres Emmanuel TV), les chaînes de télévision chrétiennes voient le jour (Christ TV, Divine TV). Dans ces médias, des programmes sont relayés dans les commerces, les boutiques, les marchés et parfois dans les bureaux officiels²⁶.

Favorisée par l'effervescence médiatique, l'expression religieuse dont les pentecôtistes sont les pionniers a saturé l'atmosphère. Les innovations initiées par ces croyants charrient une mutation de l'usage public de l'expression ecclésiale. Les supports médiatiques diversiformes servent d'adjuvant à la vulgarisation de ces programmes. Les autres dénominations religieuses, en l'occurrence musulmanes et catholiques, s'inscrivent en faux contre une telle gloutonnerie médiatique prêtant à l'ubiquité. Pour ce qui concerne ces derniers, depuis 2009, chaque fin d'année est ponctuée des sessions de délivrance collective sous le label « Christade » à Yaoundé et Douala. Cette large bande, auréolant les abords de la cathédrale de Yaoundé en décembre 2011 annonce la veillée de l'an calquée sur le modèle pentecôtiste. Dans cette atmosphère mimétique, force est de noter que la pastichée a vu ses lauriers dans son emprise sur l'expressivité religieuse. Cette mouvance s'approprie la publicité comme mode d'expansion en augurant ainsi un changement de paradigme.

La « génération des panneaux publicitaires » tente de construire une certaine identité. Les pentecôtistes ont procédé par la diversification des moyens de communication pour exprimer *coram populo* leurs croyances. Il est à relever que cette liberté d'expression se profile aussi dans un contexte de crise économique. Il est donc traditionnellement admis que les minorités servent de bouc émissaire, d'exutoire à la violente répulsion entretenue par les populations et

26 - En général, les propriétaires des structures dans lesquelles ces tranches d'antennes sont diffusées, sont des pentecôtistes qui font de leurs entreprises un espace communicationnel.

surtout d'échappatoire pour dérober l'attention. Sans entrer dans les détails, précisons que les manifestations de la « multi-crise »²⁷ peuvent entraîner le défolement dans des formes d'expressions difficilement contrôlables ; les croyants dans ce cas ont la possibilité de se hisser de manières diverses sur un piédestal.

Étant donné que ces acteurs religieux se croient investis d'une certaine liberté, ils exploitent ce penchant pour se répandre autant que faire se peut *via* la mise en évidence publique du divin. Plus que jamais, les Camerounais semblent avoir compris le principe de « démocratisation » des pouvoirs à travers les dons de l'Esprit »²⁸. Cette « démocratisation » s'est ainsi répercutée sur leur capital médiatique et, pour se déployer, les croyants pentecôtistes optent pour une course au partage de l'univers public.

DIVERSITÉ DES SUPPORTS DE MISE EN PRÉSENCE PUBLIQUE DU DIVIN

Dès les origines de l'effervescence religieuse, les villes s'offrent comme le théâtre du foisonnement des groupements pentecôtistes. En Afrique en général et au Cameroun en particulier, cette réalité est plus que criarde. Allan Anderson étudie l'émergence du pentecôtisme dans le monde²⁹ et pour qui l'urbanisation et la globalisation constituent les germes instigateurs de la prolifération de ce mouvement dynamique. C'est ce que révèlent sous un autre angle, Dorier-Apprill et Kouvouama³⁰ d'une part puis, Dorier-Apprill et Ziavoula³¹ d'autre part, dans leurs investigations sur les pays africains.

27 - DE BOECK F., « “Le deuxième monde” et les “enfants sorciers” », *Politique Africaine*, n° 80, 2000.

28 - FANCELLO S., *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD/Karthala, 2006, p. 149.

29 - ANDERSON A., *An Introduction to Pentecostalism : Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press, 2004.

30 - DORIER-APPRILL E., et KOUVOUAMA A., « Pluralisme religieux et société urbaine à Brazzaville », *Afrique Contemporaine*, n° 186, 1998, p. 58-76.

31 - DORIER-APPRILL E., et ZIAVOULA R. E., « La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux », *Hérodote*, n° 119, 2005, p. 129-156.

Le développement des pentecôtismes urbains se prête à une diffusion médiatique d'acabit divers.

L'effervescence médiatique favorise l'expression religieuse et les pionniers pentecôtistes, champions de l'exhibition publique du divin, en profitent pour saturer l'atmosphère. Il n'est pas rare de trouver des exemplaires de la Bible et de la littérature évangélique dans les bureaux de l'administration publique, appartenant soit aux fonctionnaires de la place, soit au patrimoine de la bibliothèque d'accueil des visiteurs. Cette même réalité s'observe aussi bien dans des hôtels que dans des centres hospitaliers. Dans ces différents lieux, l'Association des Gédéons International s'illustre dans la distribution des Nouveaux Testaments. Par ailleurs, portions de l'Évangile, Nouveaux Testaments, brochures, traités, tracts, invitations et flyers, sont distribués sur les trottoirs. Affiches et banderoles agrémentent murs et poteaux. Des panneaux publicitaires traversés de versets bibliques, des plaques d'églises, des sons de musique gospel, des émissions radiophoniques chrétiennes en sont des échos omniprésents dans les rues des métropoles. Les façades des bâtiments, les murs des maisons, les tenues vestimentaires (tricots, chapeaux, tissus), les véhicules automobiles (privés ou publics), les plaques d'entreprises et les outils d'ornement s'érigent en supports de messages bibliques. La musique chrétienne est omniprésente *via* les haut-parleurs dans les coins des rues et dans les marchés en *open air*. Par ailleurs, les émissions des radios et chaînes de télévision privées animées par les pentecôtistes obnubilent l'espace public (véhicules de transports publics, bureaux administratifs, places commerciales)³². Ainsi s'annonce un pan de l'effervescence de ce courant religieux au Cameroun³³. Quelquefois, des voitures publici-

32 - Les programmes de délivrance organisés sont relayés sur les médias. Quotidiennement, les publicités de ces programmes sont diffusées sur les ondes radiophoniques appartenant aux Églises. Et les antennes chrétiennes (telle que Radio Bonne Nouvelle, au service de toutes les Églises pentecôtistes) servent à diffuser les annonces des autres églises moyennant une contribution financière. Une réflexion ultérieure sur l'effervescence médiatique permettra d'élucider cette thématique.

33 - La liste des supports médiatiques usités par ces acteurs de la communication n'est pas exhaustive.

taires équipées de haut-parleurs sillonnent les villes. Au terme de ce panorama de la diversité des supports de communication du religieux dans une atmosphère d'ambiance publique, relevons pour les passer au peigne fin, deux points spécifiques : les posters géants des pasteurs et les prédicateurs des rues et/ou des marchés.

La diversification des médiums évangéliques a drainé un certain nombre de nouveaux éléments dans la scène médiatique à l'instar des enseignes publicitaires. Quelques acteurs impulsent l'agenda médiatique et redéfinissent les normes. Par l'émergence de ces nouvelles spécialités communicationnelles, des figures rituelles imposent ainsi des fils conducteurs. C'est de cette manière que les panneaux marketistes portant les portraits des serviteurs de Dieu se sont vulgarisés. Il semble judicieux de s'attarder sur cet épiphénomène. Le pasteur camerounais Wafô réside à Abidjan en Côte d'Ivoire. Voyant le succès de cette publicité sur les panneaux géants dans sa ville d'accueil, il importe dans une chaleur d'académisme son initiative dans la capitale politique camerounaise. À l'observation, les autres entrepreneurs religieux se seraient servis de cet « exemple » pour implanter leurs panneaux à maints endroits dans les villes. Il s'agit de Kamdem Dieunedort et de Tsala Essomba. Ceux-ci sont relayés à la période des fins d'années par des femmes pasteures et prophétesses à l'instar de Esther Kulmann et Joso Kebila. La liste n'est pas exhaustive. À la fin de l'année 2011, une vingtaine de ce type d'affiches géantes auréolent les axes routiers majeurs de la ville de Yaoundé. À Douala, deuxième ville du Cameroun, ce phénomène est moins accentué. Les posters géants sont plus rares mais quelques plaques de la même trame pullulent. Un des espaces publicitaires au bord de la route principale donnant au quartier Bonamoussadi est pris en otage par Bethel World Outreach Ministry depuis une dizaine d'années. Ce panneau géant porte l'inscription suivante :

« Choose eternal life
Choose Jésus
Choisis la vie éternelle
Choisis Jésus
Église protestante Béthel ».

En second lieu, il convient de signaler les astuces des prédicateurs itinérants comme l'un des canons religieux de ces expressions publiques. Apparemment récent, des prédicateurs dans les rues, aux coins des carrefours et dans les marchés, avec leurs mégaphones et/ou leur véhicule (vélo, vélomoteur, pousse-pousse), illustrent un véritable abattis spatial par l'évangile pentecôtisant. Ce phénomène des prédicateurs itinérants est attesté par plusieurs recherches en l'occurrence celle menée par Yvan Droz³⁴ dans le cadre kényan. Ces dernières années, les cités camerounaises voient apparaître ce phénomène autrefois marginal.

« Venez acheter sans argent ! Recevez gratuitement ! Vous aurez la santé, la victoire sur les démons et sur les sorciers (...). Moi aussi, j'étais perdue comme vous. Maintenant, je suis libérée de satan (...) ! Vous avez reçu les invitations, vous avez vu les affiches (...). Ne manquez pas le rendez-vous de ce weekend »³⁵.

En ces termes, se résume une « publicité religieuse » d'une commerçante convertie en vendeuse de charité et criant des prédications par-dessus le marché du Mfoundi à Yaoundé. En 2012, ces missionnaires ambulants se comptaient dans les arènes des principaux marchés des deux premières métropoles camerounaises. Il convient de relever que ces prêcheurs d'illusions opèrent indépendamment de toute tutelle ecclésiale. « Nous travaillons selon l'ordre du Seigneur Jésus d'aller et de faire de toutes les nations ses disciples » affirme Paul au nom de son équipe constituée de trois évangélistes au marché Elig-Edzoa au Premier Arrondissement de la ville de Yaoundé (Yaoundé I).

Matthew Engelke analyse le lien entre la religion et les médias. Il en conclut que l'usage des médias par ces acteurs débouche sur un

34 - Sur les prédicateurs itinérants, voir DROZ Y., « Des origines vernaculaires du Réveil pentecôtiste kényan : conversion, guérison, mobilité sociale et politique », CORTEN A. et MARY A. (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtisme : Afrique/Amérique Latine*, Paris, Karthala, 2000, p. 81-101.

35 - Marie est convertie à la foi pentecôtiste et exerce la fonction de prédicatrice itinérante de marché dans son lieu de commerce sis au marché du Mfoundi, un des plus grands marchés de Yaoundé.

« *media turn*³⁶ » donc tournant médiatique. Au regard de ce qui précède, on peut affirmer que, par leur entrepreneuriat médiatique, les pentecôtistes ont inauguré un *media turn* dans le contexte camerounais.

* * *

Au terme de cette réflexion, force est de relever que, par la publicité gloutonne, ces entrepreneurs religieux réagissent à un flux médiatique engrangé par la libéralisation socioreligieuse déclenchée dans la décennie 1990. Étant donné que ces acteurs religieux sont imbus d'un investissement libertaire auquel ils prêtent foi, par des méthodes envahissantes, ils instaurent une communication constante entraînant la coexistence des faits religieux dans la rue. Au départ sous l'instigation des acteurs pentecôtistes, le fait religieux dans la rue a connu une généralisation vertigineuse. De nos jours, il est possible d'affirmer que cette mouvance de nouveaux acteurs de la communication a inauguré un paradigme nouveau de mise en présence publique du divin au point où même les religions et Églises historiques traditionnellement réticentes à l'expression médiatique se voient contraintes à adopter un code de conduite et innovent par des séances collectives de rituels. Pour tout dire, les pentecôtistes ont réussi à imposer la donne de l'expressivité divine dans l'espace public en inaugurant un nouveau paradigme, un *media turn*.

138

BIBLIOGRAPHIE

AMIOTTE-SUCHET L., *Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale : analyse comparée des modes de mise en présence du divin*, thèse de doctorat en sociologie religieuse, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2006.

ANDERSON A., *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

AUBOURG V., *L'Église à l'épreuve du pentecôtisme. Une expérience religieuse à l'île de la Réunion*, thèse de doctorat en anthropologie-ethnologie, Saint Denis, Université de la Réunion, 2011.

36 - ENGELKE M., « Religion and the media turn : A review essay », *American Ethnologist*, vol. 37, issue 2, 2010, p. 177-199.

COLONOMOS A., *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.

DE BOECK, F., « “Le deuxième monde” et les “enfants sorciers” », *Politique Africaine*, n° 80, p. 32-57, 2000.

DORIER-APPRILL E. et KOUVOUAMA A., « Pluralisme religieux et société urbaine à Brazzaville », *Afrique Contemporaine*, n° 186, 1998, p. 58-76.

DORIER-APPRILL E. et ZIAVOULA R. E., « La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux », *Hérodote*, n° 119, 2005, p. 129-156.

DROZ Y., « Des origines vernaculaires du Réveil pentecôtiste kényan : conversion, guérison, mobilité sociale et politique », CORTEN A. et MARY A. (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtisme : Afrique/Amérique Latine*, Paris, Karthala, 2000, p. 81-101.

DURAN-NDAYA T., « Prendre le bic » : « le combat spirituel » congolais et les transformations sociales, Leiden, African Studies Centre, African studies collection 7, 2008.

ENGELKE M., « Religion and the media turn : A review essay », *American Ethnologist*, vol. 37, issue 2, 2010, p. 177-199.

FANCELLO S., *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD/Karthala, 2006.

FER Y., *Pentecôtisme en Polynésie française : l'évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides, 2005.

FER Y., « Genèse des émotions au sein des assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives des Sciences Sociales des Religions* [en ligne], n°s 131-132, juillet-décembre 2005b, mis en ligne le 30 juin 2008, consulté le 25 septembre 2012, URL : <http://assr.revues.org/3265>

GUTWIRTH J., « L'“Église électronique” américaine », *Études*, vol 366, n° 6, 1987.

HOLLENWEGER W. J., *The pentecostals*, Peabody (Massachussets), Hendrickson Publishers, 1988.

KADYA TALL E., « Les nouveaux entrepreneurs en religion : la génération montante des chefs de culte de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil) », *Autrepart* n° 27, 2003, p. 75-90.

KIRSCHLEGER P.-Y. (dir.), « Du converti au connecté. La présence protestante sur le web », FATH S. & WILLAIME J.-P., *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition du XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011.

LABURTHE-TOLRA Ph., *Vers la lumière ? ou le désir d'Ariel. À Propos des Beti du Cameroun. Sociologue de la conversion*, Paris, Karthala, 1999.

LASSEUR M., « Cameroun : les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique Contemporaine*, n° 215, 2005, p. 93-116.

MOTTIER D., *Églises africaines en France. Pentecôtismes congolais et entreprises prophétiques*, thèse de Doctorat, EHESS, Paris, 2011.

STIG H., « The mediatization of religion : A theory of the media as agents of religious change », *Northen lights : film and media studies Yearbook*, Vol. 6 (1), juin 2008 [2002].

LA FONCTION DU PORTAIL ROMAN SUR L'ESPACE PUBLIC, LE CAS DE SAINT-PIERRE DE SÉVIGNACQ-THÈZE

Carole Blancher

Doctorante en Histoire de l'Art médiéval

Université de Pau et des Pays de l'Adour

Dès l'époque carolingienne, le portail est un aspect intermédiaire entre le monde du sacré et celui du profane¹. L'espace liminal qu'il incarne est une réminiscence des fonctions d'accueil des *atria* de l'Antiquité tardive, qui étaient le lieu de débats juridiques et religieux, et où l'on pouvait prêter serment. Ainsi, les portails romans restent profondément marqués par cet usage profane². Ils le sont davantage encore lorsqu'ils sont orientés vers le bourg, avec ses rues et son cimetière – ce qui a parfois un réel impact sur le programme iconographique de sa sculpture. La présente étude se propose de le démontrer à travers l'étude d'un cas particulièrement intéressant : celle du portail méridional de l'église de Saint-Pierre de Sévignacq-Thèze en Vic-Bilh. On verra notamment qu'en tant qu'espace intermédiaire, il joue un rôle fondamental dans l'espace public, tout en illustrant le rapport parfois conflictuel ou complémentaire qui existe entre les mondes sacrés et profanes.

1 - ZINK A., *Clochers et troupeaux. Les communautés rurales des Landes du Sud-Ouest avant la révolution*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996, p. 231-232.

2 - ROUX C., « Entre sacré et profane. Essai sur la symbolique et les fonctions du portail d'église en France entre le XI^e et le XII^e siècle », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, fasc. 4, Bruxelles, 2004, p. 851.

Saint-Pierre de Sévignacq-Thèze appartient au groupe important d'églises rurales³ qui furent construites à l'époque romane en Béarn, qui devint ainsi, un centre de ramification des routes menant à Saint-Jacques-de-Compostelle⁴. De nombreux facteurs expliqueraient sa situation particulière dans l'espace public : le statut de l'église dans l'histoire, la topographie, le climat – éléments qu'on rappellera brièvement, avant de présenter le programme iconographique de son portail méridional.

UNE ÉGLISE DANS SON MILIEU

Sévignacq-Thèze est un ancien oppidum gallo-romain composé d'une villa. Au Moyen Âge, l'église Saint-Pierre, idéalement située au centre du bourg primitif, a été construite sur ces vestiges antiques. Les vestiges sur lesquels est érigée l'église seraient vraisemblablement réemployés en tant que fondation. Il n'y a pas de relation culturelle entre le bâtiment antique et l'église médiévale⁵. Contrairement aux ensembles plus imposants tels que la cathédrale Sainte-Marie d'Oloron, ce bâtiment culturel propose un plan aux dimensions modestes⁶. L'édifice primitif daterait de la fin du XI^e siècle ou du début

142

3 - TUCCO-CHALAT P. et DESPLAT C., *La principauté de Béarn*, Paris, Société Nouvelle d'éditions régionales et de diffusion, 1980. La deuxième moitié du XII^e siècle, et notamment la Reconquista, renforce ces voies de pèlerinage et leur sécurité. La multiplication des églises rurales implique une grande valorisation des reliques locales auprès des pèlerins qui n'hésitent pas à faire un large crochet sur les routes secondaires.

4 - Au XII^e siècle les paroisses rurales béarnaises sont en plein essor, impliquant une floraison romane dans les vicomtés dont les chemins sont sous la protection des Vicomtes.

5 - COLIN M.-G., *Christianisation et peuplement des campagnes entre Garonne et Pyrénées, IV-X^e siècles*, Carcassonne, Centre d'Archéologie médiévale du Languedoc, supplément n° 5, 2008, CD Rom, notice sur Sévignacq-Thèze n° 121.

6 - Les églises rurales béarnaises, de petites dimensions, sont généralement construites sur le même plan ; celui d'une église à nef unique, charpentée, ouvrant sur une abside de plan semi-circulaire. Le mur occidental se termine par un pignon, laissant la porte principale prendre place sur le mur méridional. On retrouve ainsi ce type d'architecture en Vic-Bilh, et notamment à Diusse, Aubous, Aurions,

du XII^e siècle, date à laquelle les chanoines disposèrent de ces revenus⁷. Le XII^e siècle marque l'adjonction d'une nouvelle abside construite en hémicycle contre le flan sud de la nef. Cette abside est prolongée, à l'occident, par une autre nef qui fut transformée ultérieurement en collatéral par des arcades communiquant avec la nef originelle. Ce collatéral est percé, dans la première travée occidentale, d'un portail richement décoré sur le mur méridional. Ainsi, la disposition latérale du portail sur le mur méridional entraîne un désaxement de l'entrée par rapport au sanctuaire, annihilant toute fonction d'accueil du portail occidental, qui lui est dès lors transférée. Cette particularité n'étonne guère dans une région où les précipitations viennent de l'ouest ou du nord-ouest et où, dès lors, l'implantation de portails à l'ouest est évitée.

Le portail méridional s'ouvre largement sur la rue principale conduisant à plusieurs routes importantes⁸, reliant Sévignacq au nord-ouest au Castelnau de Thèze, à l'Est, au village d'Escurès qui est une motte castrale importante du Vic-Bilh qui fut avant Morlaàs la capitale du Vic-Bilh, centralisant le pouvoir vicomtal⁹. Enfin au sud, une route relie Sévignacq-Thèze, au Gabas et à son moulin (commerce fluvial). Une autre mène à Morlaàs, ancienne capitale du Vic-Bilh, dont le marché public est important pour le commerce du sel. C'est également à partir de Morlaàs que le réseau principal des chemins de Saint-Jacques de Compostelle reprend son cours vers Lescar, Lacommande, Oloron-sainte-Marie, Saint Christau et Sarrance, pour conclure la voie française à l'abbaye-hospice de Sainte-Christine du

Arrosès, Montpezat, Escurrès, Simacourbe, Thèze, Lannecaube, Sedze.

7 - LACOSTE J., *Les grandes œuvres de la sculpture romane en Béarn*, Bordeaux, Éd. Sud-Ouest, 2007, p. 223.

8 - De plus, le cadastre napoléonien de Sévignacq (Sévignacq Section C. 2 dite de La Pardessus, 2^e feuille) matérialise clairement une forme d'enceinte autour de l'église attestant du caractère central de l'édifice au sein du bourg primitif.

9 - Lieu de la cour des chênes de marché, de tribunal, de montre féodale. Sevignacq étant reliée ainsi à cette place forte, devait vraisemblablement être sous la protection de la vicomté d'Escurès.

Somport¹⁰, un des plus importants hôpitaux du monde chrétien avec ceux de Rome et Jérusalem.

ENTRE SACRÉ ET PROFANE, L'OPPOSITION ENTRE DEUX RÉALITÉS

Le portail est un passage intermédiaire indiquant l'entrée dans l'Éclésiastique. La sacralité du portail est présente tout au long du Moyen Âge dans les écrits liturgiques. De fait, le franchissement de la porte marque les temps forts des cérémonies religieuses, telles les processions du dimanche de Pâques¹¹, lors desquelles, le cortège est jalonné de stations prolongées face à l'entrée de l'église. Le cortège commence le rituel en récitant les paroles du rite pascal du Psaume « Oui, le bonheur et la grâce m'accompagneront tous les jours de ma vie, Et j'habiterai dans la maison de l'Éternel jusqu'à la fin de mes jours » (Ps. 23, 6). Il en est de même pour les rituels de pénitence, de condamnation et d'absolution, qui s'articulent autour du portail¹².

Le portail de Saint-Pierre de Sévignacq – œuvre de l'atelier des sculpteurs ayant travaillé à Morlaàs et Oloron¹³ – est composé de

144

10 - En effet, Gaston IV, dit « le Croisé », vicomte de Béarn (1090-1131) donne l'ordre de construire plusieurs refuges sur les chemins de Saint-Jacques de Compostelle et fonde l'Hôpital de Lescar, donation à Sainte-Christine du Somport. De plus, il est également à l'origine de la création des refuges de Mifaget, Lacommande et Sauvelade.

11 - Après avoir fait le tour de l'édifice et du cimetière, la procession s'arrête devant l'église et le chœur récite une demande auprès du Diacre afin d'entrer dans le bâtiment cultuel. Puis, le célébrant frappe la porte de l'église à trois reprises, afin de laisser pénétrer les fidèles à l'intérieur.

12 - De plus, durant les rituels de dédicaces, l'ouverture de la porte évoque l'évacuation du péché.

13 - D'après LACOSTE J., *Les Grandes œuvres de la sculpture...*, op. cit., p. 222-232, Sainte-Foy de Morlaàs et Sainte-Marie d'Oloron sont les deux chantiers majeurs du Béarn roman. À la fin des travaux, l'atelier s'est dispersé. Alors, le schéma de base essaime sur des édifices secondaires (invention ou imitation). Ainsi, les sculptures d'Uncastillo, de Sévignacq, ou encore de Lacommande sont le résultat des sculpteurs de l'atelier de Morlaàs et Oloron. Sur une étude de certaines églises romanes du Vic-Bilh, voir CABRERO-RAVEL L., LASSERE J.-L., GARLAND E., *Églises romanes en Vic-Bilh*, Pau, Amis des Églises anciennes du Béarn, 2003, p. 55-56.

plusieurs voussures reposant sur des piédroits à colonnes, encadrant un tympan où est sculptée une récréation médiévale de la *Traditio legis*, d'origine paléochrétienne¹⁴. On y voit donc le Christ trônant et nimbé remettant les clefs à saint Pierre (à droite) et un *volumen* à saint Paul (à gauche), double référence au pouvoir religieux et laïque – ce qui introduit la notion de jugement au sein de ce portail. Sans qu'on en soit dès lors surpris, on y voit l'évocation de plusieurs vices¹⁵.

Les voussures¹⁶ du portail méridional offrent, d'Ouest en Est, un premier glouton qui semble s'étrangler tandis que le second est marqué par les stigmates de son péché. Dans un mouvement de douloureuse torsion, le pécheur porte sur son visage les désagréments de l'abus de nourriture et de boisson. La bouche grande ouverte, les yeux écarquillés et la main sur la gorge, indiquent sans aucun doute l'envie de régurgiter ce qu'il a absorbé. La gourmandise est un vice lié à la concupiscence du corps et de l'esprit. La « fureur du ventre »¹⁷ est un vice charnel et naturel se nourrissant du corps et générant d'autres péchés. L'absorption de nourriture annihile les sens et entraîne une attitude libidineuse glissant vers la luxure. Il n'est alors pas anodin que ces évocations de gourmandises soient suivies par une femme soulevant sa jupe afin de montrer son sexe. Elle est tournée vers un individu tenant fermement son membre viril, qui précède un tireur d'épine¹⁸ aux attributs hypertrophiés et un personnage assis

14 - Sur la *Traditio legis*, voir l'ouvrage de THEREL M.-L., *Les symboles de l'« Eclésia » dans la création iconographique de l'art chrétien du III^e au VI^e siècle*, Rome, 1973, p. 75.

15 - Sur les vices dans l'iconographie médiévale, voir notamment CASAGRANDE C. et VECCHIO S., *Histoire des sept péchés capitaux au Moyen Age*, Turin, 2000 ; KATZENELLENBOGEN A., *Allégorie des vertus et des vices dans l'art médiéval : de l'antiquité chrétienne du XIII^e siècle*, Toronto ; Buffalo ; Londres : University of Toronto Press en association avec la Medieval Academy of America, 1989 et NORMAN C., *Les fanatiques de l'Apocalypse : courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle : avec une postface sur le XX^e siècle*, Paris, Julliard, 1962.

16 - Sous la voussure principale, se développent des motifs végétalisés (rosaces ou palmettes...) qui sont purement ornementaux. L'étude de ce décor n'entre pas dans nos préoccupations iconographiques.

17 - CASSIEN Jean, *Collationes*, V, 2 (éd. E. Pichery, SC 42, 1955 p. 190).

18 - Sur l'iconographie de tireur d'épines – exhibitionniste, voir MORALEJO

jambes croisées, appuyant sa tête sur sa main. Ces trois hommes et cette femme ont une attitude résultant du vice de luxure, engendrant l'acédie. Par ailleurs, Raban Maur décrit la journée d'une personne oisive mentionnant que : « Levé le matin de son lit après une nuit d'ébriété, il ne se consacre à aucune tâche utile, ne va pas prier à l'église, ne se hâte pas d'aller écouter la parole de dieu, [...] jusqu'à ce que soit prêt son repas, entre-temps préparé par des serviteurs laborieux »¹⁹.

Un joueur de viole succède à ces personnages impudiques. Durant le Moyen Age, les musiciens étaient considérés comme des personnes profanes. La pratique de la musique se rattache directement à une importante série de péchés, généralement liés aux gestes et surtout à la parole. Au portail de Conques, un diable tient un instrument de musique et arrache la langue d'un homme qui pourrait être un jongleur²⁰. Cette image du Diable musicien confère aux praticiens de la musique une dimension diabolique. Il est accompagné par deux personnages licencieux : un jeune moine, reconnaissable à sa tonsure et son livre de prière, qui est tourné vers une femme posant voluptueusement ses mains sur ses hanches. Ces deux représentations illustreraient le désordre provoqué par la vue de la gent féminine et le péché de chair qu'elle suscite chez les clercs. La luxure est un vice « naturellement présent chez l'homme »²¹. Pour Jean Cassien, la fornication²², comme la gourmandise, impliquent une participation physique²³ et

146

ALVAREZ S., « Marcolfo, el Espinario, Priapo : un testimonio iconografico gallego », dans *Primera reunion gallega de estudios clasicos* (Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979), Saint-Jacques de Compostelle, 1981, p. 331-355.

19 - RABAN M., *De ecclesiastica disciplina*, III (P. L. 112, col. 1251-1253).

20 - ANGHEBEN M., *Les chapiteaux romans de Bourgogne...*, *op. cit.*, p. 393, n° 254.

21 - CASSIEN J., *Collationes*, V, 3-4, Pichery E., éd., SC 42, 1955, p. 190. Sur le vice de Luxure, voir CASAGRANDE C. et VECCHIO S., *Histoire des sept péchés capitaux...*, *op. cit.*, p. 229-263.

22 - DE SÉVILLE I., *Etymologiarum sive Originum libri XX*, X, 110, (éd. W.M. LINDSAY, Oxford, Clarendon Press, 1962, l'emprunt du terme *Fornix* par Isidore de Séville, désignant un édifice en forme d'arc près duquel se tenaient les prostituées et l'union charnelle hors mariage.

23 - CASSIEN J., *Collationes*, V, 4, *op. cit.*, p. 190.

sont liées par l'excès et l'excitation²⁴. Enfin, la série de personnages s'achève par un homme se tirant la barbe et un ivrogne portant son tonneau. Selon Marcello Angheben, le thème des hommes se tirant la barbe seraient des adversaires ayant le même statut social²⁵ et luttant corps à corps. Il semblerait que ce thème se réfère à l'image de la Discorde dans les versions illustrées de la *Psychomachie* de Prudence²⁶. À noter toutefois que dans le texte de Prudence, la Discorde combat la Concorde avec un poignard, mais elle est rapidement arrêtée par la Foi qui lui transperce la langue. Cependant, cette occurrence aurait une autre symbolique, celle de l'allégorie de la colère. En effet, le livre de prière dit de Sainte-Hildegarde (vers 1180-1190), présente des colériques se battant à mains nues²⁷. Le premier exemple méridional reste le *Beatus* de Saint-Sever²⁸, où au folio 184, deux hommes se tiennent mutuellement la barbe, tandis que l'autre main est placée derrière la nuque de l'adversaire. À côté des deux lutteurs, on aperçoit une femme, les observant. La scène est accompagnée de deux inscriptions : *Frontibus attritis barbas conscindere fas est et calvi duo pro hac muliere (attriverunt) barbas*²⁹. En Pays Basque, un chapiteau de la nef de Sainte-Engrâce présente des hommes tirant leur propre barbe, associés à des individus tirant sur leurs bouches. Ces personnages

24 - LE GRAND G., *Moralia in Job*, XXXI, XLV, 89, ADRIAEN M., éd., CCL 143, 143A, 143B, 1979-1985.

25 - ANGHEBEN M., *les chapiteaux romans de Bourgogne: thèmes et programmes, Belgique*, 2003, p. 250.

26 - Prudence, *Psychomachie*, 665-725, LAVARENNE M., éd., Paris, les Belles Lettres 1948, p. 73-75. Sur les versions illustrées de ce texte, voir STETTINER R., *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, Berlin, 2 vols, 1895-1905.

27 - Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 935, f^o. 38v et f^o. 39v. D'après ANGHEBEN M., *op.cit.*, p.250, note n^o 15.

28 - Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. Lat. 8878, f^o. 184. Le *Beatus* de Saint-Sever a été réalisé pour l'Abbé Montaner entre 1028 et 1060, ou avant 1072. Sur son illustration, voir WILLIAMS J., *The illustrated Beatus. A corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, vol. 3, Londres, Harvey Miller, 1998 p. 44-58.

29 - « Ces deux hommes chauves se tirent les barbes pour cette femme » et « si deux personnes se heurtent de front, elles peuvent se tirer la barbe » DE MERINDOL C., *Le thème de la Dispute dans le Beatus de Saint-Sever, origines et diffusion*, Dax, Bulletin de la Société de Borda, 1995, 120^e, année p. 12.

pourraient évoquer l'image d'un péché de langue qui s'apparenterait à la colère. Le cycle peint de Buonamico Buffalmacco sur les murs du Camposanto de Pise, bien que tardif – vers 1330 – montre des coléreux se battant entre eux ou dévorant leurs propres mains³⁰. Il semble exister une corrélation entre les pécheurs ; l'ivrognerie est considérée comme un péché véniel, mais reste étroitement lié à celui de la gourmandise, faisant tous deux appels au même organe, la bouche³¹. De plus, c'est un thème relativement présent en Béarn, dans les Landes ou encore en Pays Basque, comme sur les modillons des chevets de Lucq de Béarn, de Saint Sever et de Sainte Marie d'Arthous. Le portail méridional est donc en corrélation avec le cimetière ou la rue principale du bourg. Ces espaces sont, durant le Moyen Âge, le théâtre d'activités marchandes³², d'exhibitions artistiques (musiciens, jongleurs, danseurs), voire pernicieuses (prostitution), poussant les autorités ecclésiastiques à revendiquer le caractère saint de l'entrée de l'église. Il existe donc une opposition forte entre les laïques et le clergé quant à l'appropriation des abords de l'édifice religieux et de son environnement. Cette série peccamineuse prend fin avec l'apparition de masques grimaçants à la base de la voussure.

148

* * *

Le programme iconographique s'articulant autour des péchés, combiné à l'idée de chute matérialisée par la voussure, confère au portail une symbolique forte de la morale chrétienne à l'époque romane, où la peur de l'après vie terrestre reste une constante. Les chapiteaux du portail dénoncent cette valeur négative et infernale.

30 - BASCHET J., Les sept péchés capitaux et leurs châtiments dans l'iconographie médiévale, dans CASAGRANDE C. et VECCHIO S., *Histoire des sept péchés...op.cit.*, p. 339-376.

31 - CASSIEN J., *Collationes*, V, 16, *op. cit.*, p. 209. Selon Jean Cassien et Isidore de Séville, l'ivrognerie serait même un rejeton de la gourmandise.

32 - De plus, dès les XI^e et XII^e siècles les cimetières peuvent être habités par les laïques car ils relèvent d'un statut immunitaire. Ils deviennent également un lieu d'asile fortifié au XII^e siècle et derniers bastions en cas de siège de la ville.

En cela, il existe un rapport de convenance entre l'iconographie et son lieu de représentation, marquant une hiérarchie clairement établie entre l'espace intérieur et extérieur³³. La présence du Christ et la « transmission du mandat apostolique » par le Christ à saint Pierre et saint Paul rappellent aux fidèles ce qui les attend après le trépas. Saint Paul a pour mission de faire comprendre la Loi à tous et de lutter contre la concupiscence du corps et de l'esprit.



Portail méridional de Saint-Pierre de Sévignacq,
Ph. Carole Blancher

33 - Sachant que de par son caractère liminal, le portail accueille un programme iconographique où la morale chrétienne est exacerbée.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES TEXTUELLES

- CASSIEN J., *Collationnes*, I-IV-XXIV, PICHERY E., éd., SC, 42, 1955.
- LE GRAND G., *Moralia in Job*, XXXI, Adriaen M., éd., CCL 143, 143 A, 143 B, 1979-1985.
- DE SEVILLE I., *Etymologiarum sive Originum libri XX*, X, 110, LINDSAY W.M., éd., Oxford, Clarendon Press, 1962.
- PRUDENCE, *Psychomachia*, 665-725, LAVARENNE M., éd., p.73-75.
- RABAN M., *De ecclesiastica disciplina*, III, P.L. 112 col. 1251-1253.

BIBLIOGRAPHIE

- ANGHEBEN M., *Les chapiteaux romans de Bourgogne : thèmes et programmes*, Belgique, Brepols, 2003.
- ALLEGRE V., *Les vieilles églises du Béarn, étude archéologique*, tome 1, Toulouse, 1952.
- BASCHET J., *Lieu sacré, lieu d'image, les fresques de Bominaco (Abruzzes 1263)*, École française de Rome, Paris, 1991.
- BASCHET J., « Les sept péchés capitaux et leurs châtiments dans l'iconographie médiévale », dans C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, *Histoire des sept péchés capitaux au Moyen Age*, Paris, éd. Flammarion, 2003, p. 339-376.
- BLANCHER C., *L'Abbaye d'Arthous, programme iconographique de l'église Sainte-Marie*, Mémoire de Master I, sous la direction de CABRERO-RAVEL L., UPPA, 2008.
- BLANCHER C., *L'iconographie des vices dans les églises romanes de Gascogne*, Mémoire de Master II, sous la direction de CABRERO-RAVEL L., UPPA, 2009.
- CABRERO-RAVEL L., LASSERE J.-L., GARLAND E., *Églises romanes en Vic-Bilh*, Pau, Amis des Églises anciennes du Béarn, 2003.
- CASAGRANDE C. et VECCHIO S., *Les péchés de langue, discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, le Cerf, 1991.
- CASAGRANDE C. et VECCHIO S., *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*, Paris, éd. Flammarion, 2003.

COLIN M.-G., *Christianisation et peuplement des campagnes entre Garonne et Pyrénées, IV^e-X^e siècles*, Carcassonne, Centre d'Archéologie médiévale du Languedoc, supplément n° 5, 2008, CD Rom, notice sur Sévignacq-Thèze n° 121.

ETCHEVERRY M., *Sainte-Engrâce et son rayonnement sur les églises romanes de Haute-Soule*, Mémoire de Master I, sous la direction de Laurence Cabrero-Ravel, UPPA, 2008.

KATZENELLENBOGEN A., *Allégorie des vertus et des vices dans l'art médiéval : de l'antiquité chrétienne du XIII^e siècle*, Toronto ; Buffalo ; Londres : University of Toronto Press en association avec la Medieval Academy of America, 1989.

LABORDE J.-B., *Précis d'Histoire du Béarn*, Marseille, Laffitte, Reprints, 1983.

LABORDE-BALEN L., *Le guide du Béarn*, (2^e éd. Rev.et actualisée), Lyon, La Manufacture, 1993.

LACOSTE J., *Les grandes œuvres de la sculpture romane en Béarn*, Bordeaux, Éd. Sud-Ouest, 2007.

LACOSTE J., *Sévignacq-Thèze, l'Église Saint Pierre*, Jurançon, Pau, Les Amis des églises anciennes du Béarn, 1978.

LECLERCQ-MARX J., « De la Terre-Mère à la Luxure. À propos de la Migration des Symboles », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XVIII, 1975.

DE MERINDOL C., *Le thème de la Dispute dans le Beatus de Saint-Sever, origines et diffusion*, Dax, Bulletin de la Société de Borda, 1995.

NORMAN C., *Les fanatiques de l'Apocalypse : courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle : avec une postface sur le XX^e siècle*, Paris, Julliard, 1962.

ROUX. C., « Entre sacré et profane. Essai sur la symbolique et les fonctions du portail d'église en France entre le XI^e et le XII^e siècle », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 4, Bruxelles, 2004, p. 839-854.

ROUX C., *La Pierre et le seuil, Portails romans en Haute-Auvergne*, Clermont-Ferrand, Presse Universitaire Blaise-Pascal, 2004.

SAPIN Ch., (dir.), *Avant-nef et espaces d'accueils dans l'église entre le IV^e et le XII^e siècle*, Paris, C. T. H. S., 2002.

SIMON D.-L., (dir.), « L'espace urbain médiéval », *Actas congresos Transpyrenalia*, Oloron-Sainte-Marie, Uncastillo, 2008.

THEREL M.-L., *Les symboles de l'«Éclésia» dans la création iconographique de l'art chrétien du III^e au VI^e siècle*, Rome, 1973.

TUCCO-CHALA P. et DESPLAT C., *La principauté de Béarn*, Paris, Société Nouvelle d'éditions régionales et de diffusion, 1980.

TUCCO-CHALA P. et DESPLAT C., *Atlas historique du Béarn*, Pau, Société Nouvelle d'éditions régionales et de diffusion, 1980.

TUCCO-CHALA P., *Un relai en Béarn sur les chemins de Saint-Jacques*, Pau, Les Amis des églises du Béarn, 1976.

VAUCHEZ A. (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte et sanctuaires*, Paris, 2000.

WILLIAMS J., *The illustrated Beatus. A corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, vol. 3, Londres, Harvey Miller, 1998.

ZINK A., *Clochers et troupeaux. Les communautés rurales des Landes du Sud-Ouest avant la révolution*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996.

LA RENCONTRE DE LA RELIGION ET DE L'ART
DANS LES RUES DU MOYEN-ORIENT

Susanne Drake

Doctorante en Histoire de l'Art contemporain

Université de Pau et des Pays de l'Adour

L'idée que nous nous faisons du Moyen-Orient est basée sur l'interaction des trois religions monothéistes qui y trouvent leur origine. La rue est un lieu de discussion et d'échange, elle est, aujourd'hui en temps de révolte, plus que jamais l'agora. La mixité des religions au Moyen-Orient ne fait pas de doute malgré une majorité claire de sunnites. Des coptes en Égypte aux différentes communautés religieuses du Liban, il y a les minorités influentes comme les alaouites en Syrie et les Arabes chrétiens en Palestine et en Jordanie.

Nous allons observer les différents domaines de l'expression visuelle dans la rue, c'est-à-dire l'expression planifiée et éducative des sculptures placées par les gouvernements, quelques bâtiments publics « phares », tout comme l'œuvre spontanée et ludique des graffeurs utilisant la rue comme moyen d'expression. Ceci nous permettra d'analyser à quel point ces œuvres expriment une conviction religieuse ou sont réglementées par celle-ci.

Le Moyen-Orient a été géré pendant de longs siècles par l'empire ottoman c'est-à-dire par des représentants locaux d'une administration centralisée. Au cours de la période ottomane, les bâtiments publics et les œuvres destinées à la place publique sont approuvés et

commandités par la cour d'Istanbul¹. Dans les provinces de l'Empire ottoman, on sent aussi l'influence culturelle des voisins et de la culture locale. Les changements esthétiques dans la rue sont donc largement influencés par Istanbul tout en gardant une empreinte locale. Le corps impérial d'architectes de la cour, fondé en 1520, préparait les dessins, achetait le matériel et tenait des livres témoins pour toute construction financée par l'Empire. Les gouverneurs de l'Empire veillaient eux aussi à une certaine homogénéité stylistique. L'architecte le plus connu de l'époque classique est Sinan². Né en 1489, il meurt à Istanbul en 1588. Ses parents, des chrétiens d'origine grecque ou arménienne, vivaient près de Kayseri. À vingt-deux ans, Sinan entre chez les janissaires (troupes régulières) comme ingénieur militaire. Au cours de cette période de sa vie, il voyage beaucoup et découvre la presque totalité de l'empire : Bagdad, Damas, la Perse et l'Égypte. Il y subit l'influence des monuments anciens et des ruines antiques. À l'âge de cinquante ans il devient le chef des architectes royaux à Istanbul³. Tout au long de sa carrière, Sinan construit des centaines de bâtiments, des ponts, des mosquées, des palais, des tombeaux, des hôpitaux, des écoles, etc. La mosquée de Soliman le Magnifique à Damas, construite par Sinan⁴, comprend aussi bien un hammam qu'une cuisine de soupe populaire et une école coranique. Sinan est par ailleurs responsable de la rénovation du Dôme du Rocher à Jérusalem. Ses mosquées sont basées sur la structure de Sainte-Sophie (Hagia Sophia, bâtiment chrétien byzantin) à Istanbul avec son dôme central léger, un véritable

154

1 - Le nom de « Constantinople » a été utilisé officiellement jusqu'en 1926. Les Ottomans appelaient la ville « Islambol » à partir de la victoire de Mehmet II sur Byzance en 1453, ce qui dans l'usage familial devient Istanbul, mais ils continuent d'utiliser « Konstantiniyye » dans les correspondances diplomatiques, sur les monnaies et dans la plupart des documents officiels, ainsi que pour la Poste. Le nom de « Stamboul » désignait un quartier de la ville. Pour plus de facilité nous utilisons le nom actuel.

2 - SHARP D., *The Illustrated Encyclopedia of Architects and Architecture*, New York, Quatro Publishing, 1991, p. 141-142.

3 - <http://www.turkishculture.org/architecture-403.htm>

4 - RIHAWI A. Q., *Arabic Islamic Architecture in Syria*, Damascus, Ministry of Culture and National Heritage, 1979, p. 239-247.

puits de lumière. Sinan est un chaînon extrêmement important entre l'art byzantin et l'art islamique.



Sinan, *Mosquée de Sélimiye*, Edirne, 1567-75
Photos : © <http://www.turkishculture.org/architecture-403.htm>

Au XVIII^e siècle les rapports étroits entre les cours européennes et la sublime porte⁵ entraînent le transfert du goût de la décoration baroque et rococo au Bosphore. Au XIX^e siècle, les jeunes étudiants des pays de l'Empire ottoman partent apprendre les nouvelles technologies dans les universités européennes et ramènent de leurs périples une architecture haussmannienne avec ses larges boulevards, permettant de voir défiler le militaire, avec ses théâtres, ses places publiques et ses statues. Toutefois les emprunts au goût local restent le fil conducteur au Moyen-Orient. L'architecture des mosquées reste d'ailleurs hermétique à ces idées européennes⁶ et garde sa fonction et ses formes classiques. Le XIX^e siècle est celui des monuments publics en Europe. Ils sont présents sur toutes les places pour rappeler les « grands hommes »⁷ et les événements importants. Les débuts du

155

5 - La cour ottomane d'Istanbul.

6 - RENDA G., *The Ottoman empire and Europe : a cultural encounter*, Manchester, FSTS, 2006 [en ligne] http://www.muslimheritage.com/uploads/The_Ottoman_Empire_and_Europe1.pdf

7 - RUHL C., *Mythos Monument - Urbane Strategien in Architektur und Kunst seit 1945*,

culte des monuments au Moyen-Orient sous le règne des Ottomans ne sont pas seulement commémoratifs mais affirmatifs : tout à fait dans l'esprit des utopies réalisables, on veut rallier le peuple dans l'espoir commun d'une société meilleure⁸ et dans le maintien d'une communauté imaginaire⁹. Les événements historiques deviennent les annonceurs des développements futurs. Seul celui qui a le pouvoir peut définir cette logique car seulement les puissants sont capables de transmettre leur interprétation de l'histoire à la postérité. Par l'image représentée, cette affirmation de pouvoir est domptée et reçoit l'aura de l'artistique¹⁰. Au début du XX^e siècle, un monument portait en lui également la promesse du développement technologique et social européen. On n'y fait pas allusion à la religion ou au style local, même pour glorifier les héros nationaux, car l'Empire ottoman portait en lui l'histoire diversifiée de multiples religions et essayait d'imiter dans certains aspects les sociétés européennes.

Mahmoud Mokhtar (1891-1934) était le premier sculpteur égyptien qui chercha le renouveau de l'art égyptien ancien et qui, politiquement proche du parti libéral Wafd¹¹, avait étudié à Paris. Il introduit un style qui mêla une iconographie de l'ancienne Égypte à une esthétique proche de l'art déco et du réalisme socialiste. *Le réveil de l'Égypte* de 1928 montre un sphinx flanqué d'une femme paysanne qui enlève son voile de sa main gauche. Libération du pays et libération de la femme, refus de l'ignorance et de l'obscurantisme, vont ensemble. Les temps de Nasser et Sadat, années marquées par des conflits violents

Transcript, Bielefeld, 2011, p. 13-14, traduction S. Drake.

8 - RIEGL A., *Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen und seine Entstehung*, [1903], in RIEGL A., *Gesammelte Aufsätze*, Berlin, Éd. Logos, 1995, p. 144-194.

9 - SAVARESE E., « Benedict Anderson, L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme », *Politix*, vol. 9, n° 36, 1996, p. 198-202, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/issue/polix_0295-2319_1996_num_9_36

10 - RUHL C., *op. cit.*

11 - Le Wafd est un des partis nationalistes égyptiens qui combattit le mandat britannique et lutta pour la démocratie. Historiquement proche des élites du business et des coptes, il perdra leur soutien car il entra dans une courte alliance avec les frères musulmans. Voir <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2011/09/20/al-wafd-delegation-party>

avec Israël, un dirigisme étatique et une forte influence de l'Union Soviétique, ont laissé peu de traces en matière de sculpture publique. Nasser se fit construire le monument le plus impressionnant avec le barrage qui porte son nom. Son nom reste par ailleurs lié à la crise du canal de Suez, autre monument à l'indépendance et à la décolonisation. Au cours de l'ère Moubarak, la culture continue à stagner



Sayed Abdou Selim, *Naguib Mahfouz*,
(détail), 2003.

Photo : © Khaled Elfiqi/European
Pressphoto Agency

devenant l'aire de jeux des artistes patronnés par la famille. En témoigne la statue de quatre mètres de haut que Sayed Abdou Selim (né en 1952) fit du prix Nobel Naguib Mahfouz. Cette statue, située à Gizeh et inaugurée par Moubarak en 2003, est toujours dans ce même esprit monumentaliste célébrant le pouvoir de l'État. Pendant la révolution de 2011, un pansement lui fut rajouté à l'œil droit afin de rappeler les blessures infligées aux manifestants par le gaz lacrymogène utilisé par la police.

L'influence soviétique est elle aussi très présente en Syrie. La République Arabe Syrienne fut déclarée en 1946. Hafiz al Assad prend le pouvoir en 1971. Il bénéficie du soutien de la France qui estime qu'un gouvernement minoritaire alaouite est préférable à un gouvernement tenu par une majorité de sunnites. Assad se rapprochera aussi de l'Union Soviétique, une relation privilégiée perceptible encore maintenant au niveau des échanges culturels et des boursiers syriens présents en Russie. Les monuments publics continuèrent à véhiculer des valeurs nationalistes et la glorification du dictateur. Son fils Bashar prendra le pouvoir après la mort de Hafez en 2000. Au début, Bashar Al Assad semble vouloir promouvoir davantage de liberté et d'ouverture. Le « Printemps de Damas » en 2001 donne un peu plus de liberté de parole aux intellectuels. Bashar ouvre le pays vers l'Ouest et autorise les premiers téléphones mobiles. En 2004, l'Opéra de Damas ouvre ses portes, œuvre commencée mais jamais terminée sous le règne de

son père Hafez. Situé sur la place Omeyyade, l'Opéra est entouré de jardins soignés et de statues en marbre, réalisées lors des symposiums annuels de sculpture contemporaine. Bashar et son épouse Asma se plaisent dès le début de leur mandat présidentiel dans le rôle de mécènes et d'amateurs d'art. En 2008, lors de sa visite en France, Asma Al Assad inaugure une œuvre du sculpteur syrien Mustafa Ali. Le bas-relief de trente-six mètres carrés est à présent scellé dans le sol de la terrasse de l'Institut du Monde Arabe à Paris¹². Le sculpteur Mustafa Ali fait partie des artistes proches de la famille du dictateur, il est alaouite comme eux¹³. Ali utilise des cages et des masques pour critiquer subtilement l'oppression. Ce « criticisme » ne fait cependant pas peur au régime. Tout au contraire¹⁴ : Mustafa Ali est promu par le régime lui-même qui lui a commandé un grand nombre de sculptures notamment pour le palais présidentiel. Il donne de la Syrie une image laïque, ouverte et moderne. Les influences islamiques que d'autres artistes voudraient éventuellement mettre en avant sont bannies de l'art public. Ceci s'explique par la crainte d'une guerre civile comme au Liban et la crainte d'une prise de pouvoir par les Frères musulmans.

158

Ce refus de promouvoir un style islamique est finalement visible partout au Moyen-Orient. Même un des tous grands héros du Moyen-Orient, le vainqueur des croisés chrétiens, Saladin¹⁵, est glorifié dans l'art contemporain de manière à rappeler les statues européennes du XIX^e siècle. Un bon exemple en est la statue de Saladin à Damas qui est l'œuvre de Abdallah al-Sayed (né en 1939), financée par la mairie et érigée pour son 800^e anniversaire près de sa tombe à coté de la

12 - Institut du monde Arabe, communiqué de presse, 12 juillet 2008, *Madame Asma El Assad* <http://www.imarabe.org/node/1460>

13 - Voir : http://openhandsinitiative.org/artExchange/artExchange_MustafaAli.html

14 - COOKE M., *Dissident Syria : Making Oppositional Arts Official*, Durham, NC, Duke University Press, 2007.

15 - Saladin (en arabe *Sala al Din Yusuf al-Ayyubi*) : il s'empara de Jérusalem le 2 octobre 1187 après 88 ans de règne croisé. La troisième croisade reprit Acre et Saladin fut battu par le roi Richard I^{er} d'Angleterre en 1191. D'après <http://dclick.ath.cx/histoire/26nov1.htm>

Grande Mosquée Omeyyade. On y voit le vainqueur des Croisés dans un style historisant dont la pose et les vêtements sont identiques à ceux qu'on retrouve dans les images européennes du XIX^e siècle. À côté de Saladin se trouve un soldat à pied et un soufi¹⁶. Derrière le cheval, deux chevaliers croisés sont agenouillés. Cette statue thématise certes la religion mais elle n'est pas de style islamique. On trouve des statues contemporaines semblables au Caire, à Kerek en Jordanie et à Jérusalem. Une seule autre statue contemporaine de Saladin montre une iconographie différente. Cette statue étonnante se trouve à Tamra, un petit village arabe dans le nord de la Galilée.



Ahmad Canaan, *Salah'd'in*, 2006
Photo : © Gerd Greune

16 - *Sufisme* (n. m.), doctrine ésotérique de l'Islam, abandon et soumission à Dieu et ses commandements, souvent accompagné par techniques de méditation et transe (danse).

La statue de presque quatre mètres de haut montre une figure humanoïde stylisée sur un cheval trapu et puissant. Elle porte un drapeau dans une main et un bouclier dans l'autre et est, tout comme le cheval, couverte d'écailles métalliques. Cette couverture métallique recouvre tout et la sculpture en devient totalement futuriste, inhumaine et fantastique. À regarder les écailles de plus près, on distingue des centaines de formes d'un cavalier sur son cheval, identiques à la statue, coupées dans de la tôle galvanisée. On pense aux armées de fourmis, à l'intelligence collective des bancs de poissons ou des essaims d'abeilles. L'artiste Ahmad Canaan, né en 1965, a souvent évoqué *Salahad'din* (Saladin) dans ses œuvres, également présentes à Haïfa, à Jérusalem et en Europe. Pour lui comme pour la plupart des Palestiniens, Saladin revêt le rôle du sauveur, celui qui libéra la Palestine encore et qui sauvera la culture arabe. Tout en acceptant et chérissant ses racines culturelles multiples, Canaan se voit dans une tradition islamique éclairée mais se garde bien, dans un entourage hostile aux œuvres figuratives, de donner un visage à son chevalier. En effet, le métier d'artiste n'est pas sans risque. Une autre statue de Canaan fut brûlée car elle faisait allusion aux idoles assyriennes. L'art contemporain urbain peine à se faire respecter quand il essaie d'ouvrir de nouvelles voies.

160

Ce manque d'intérêt pour l'art public se manifeste également au Liban où les problèmes sont pourtant bien différents. En 2011 eut lieu la première rétrospective complète et significative depuis 1974 pour une des plus grandes artistes du pays, Saloua Raouda Choucair¹⁷. Née à Beyrouth en 1916, elle développa son langage artistique à partir des écritures soufi et des principes scientifiques, combinaison qui pour elle était la plus adaptée au monde moderne. Ses sculptures monumentales abstraites sont internationalement acclamées et se trouvent dans

17 - Voir <http://artsbeirut.wordpress.com/2011/10/01/saloua-raouda-choucair-ou-quand-lart-a-une-ame/>; http://www.onefineart.com/en/artists/saloua_raouda_choucair/page3.shtml ; WILSON-GOLDIE K., *7 decades of Saloua Raouda Choucair*, The Daily Star, Beyrouth, 4 Oct. 2011, WILSON-GOLDIE K., *The Remains Of The Day*, Frieze Magazine, Jan-Feb. 2012, <http://www.frieze.com/issue/article/remains-of-the-day/>

des collections prestigieuses. Au Liban, elle tombe cependant dans l'oubli. Un manque d'intérêt qui mène jusqu'à la destruction : une sculpture publique de Choucair en 1982 fut vandalisée et disparût par la suite, et ce seulement quelques mois après son inauguration pompeuse par les représentants de l'État libanais qui la présentaient comme le symbole de l'union et de la solidarité entre les fractions jadis combattantes. Bien que d'autres œuvres de Choucair fussent acquises par l'entreprise immobilière SOLIDERE, elles ne connurent pas une destinée meilleure et se trouvent actuellement abandonnées dans des terrains vagues. D'autres événements perturbent : un corps sans vie est trouvé dans l'installation de Ziad Abillama¹⁸ « San Balech » en 1992. Une statue de Tony Chakar¹⁹ est détruite lors de la dernière nuit d'exposition dans le cadre d'un projet artistique public en 1995. Les religions, qui sont les boucs émissaires du conflit perdurant au Liban, monopolisent l'imagination. « Traditionnel », « européen », « arabe », « universel », « ottoman », « moderne », « islamique », « nationaliste » et « individuel » sont les différentes catégories d'art qui sont évoquées faute de mieux pour désigner des projets visant à transformer la société. En d'autres mots : « Comment évoquer une guerre interrompue par une loi d'amnistie générale qui a relégué dans l'inconscient individuel et collectif ce qui va prendre la forme de traumatismes enfouis, profonds, indicibles ? »²⁰. En Europe, cette phase des repères brouillés s'appelle le postmodernisme. L'identité postmoderne se base sur la fin des récits utopistes. Les métarécits des religions et idéologies ne pouvaient plus servir de guide après les horreurs de la Première et de la Seconde Guerre mondiale. L'homme postmoderne était libre de choisir son identité subjective parmi toutes

18 - Ziad Abillama est né au Liban en 1969. Il a étudié à la Rhode Island School of Design et Amherst College, USA. Selon l'artiste, il a vécu une deuxième naissance aux États-Unis pendant la guerre du Golfe en 1991 et retourna au Liban où il vit et travaille maintenant. Voir : http://www.thefutureofapromise.com/index.php/artists/statement/ziad_abillama

19 - Architecte, artiste, écrivain et professeur d'architecture de l'Académie Libanaise des Beaux Arts (ALBA), né en 1968.

20 - SAYEGH G., La figure de l'archive dans l'oeuvre de Lamia Joreige : http://www.lamiajoreige.com/admin/uploads/Ghada_Sayegh-Figure_de_l_archive.pdf

les idéologies offertes et de faire les mélanges qui lui convenaient²¹. Mais cette liberté de choix le privait aussi de ses repères. Le refus de l'administration libanaise d'admettre les schismes existant entre les factions politiques et les récits religieux différents a donné lieu à une architecture publique et une politique d'urbanisme qui restent détachées de la réalité vécue par la population²². Dans les années 1990 on voit au Liban une grande montée de l'activité architecturale, essayant de faire disparaître les cicatrices de presque vingt ans de guerre civile. La reconstruction du centre ville de Beyrouth fut menée dans un but officiel de recréer un espace urbain tout en conservant les bâtiments anciens. L'entreprise SOLIDERE, appartenant à la famille Hariri, a toutefois œuvré à travers un secteur privé en plein essor libéral. Parallèlement, l'Égypte se complaisait dans un style hybride et déchaîné en ligne avec la politique des « portes ouvertes » de l'administration Moubarak (1981-2011). Avant la chute du régime de Hosni Moubarak, la ville du Caire fut livrée aux spéculateurs et entrepreneurs sans ligne directrice ni stratégie autre que celle de réserver les meilleures localisations aux groupes proches du régime – des pratiques dénoncées par la presse en 2011²³. Le résultat à Beyrouth, comme au Caire, est un historicisme à la « Disneyland »²⁴ qui ne reflète pas les véritables bases culturelles des différents quartiers et de leurs habitants encore très traditionnels. Si au Caire cela se traduit par un mélange des époques qui frôle le grotesque, au Liban ceci mena à une architecture passe-partout. La nouvelle génération d'artistes libanais

162

21 - BRUDER K.-J., *La condition postmoderne - est-ce qu'elle est passée ? Eine Zeitdiagnose*, cité d'après <http://www.foucault.de/macht.htm>

22 - ROGERS S., « L'art de l'après-guerre à Beyrouth », *La pensée de midi*, 1/2007, n° 20, p. 115-123. URL : www.cairn.info/revue-la-pensee-de-midi-2007-1-page-115.htm

23 - BARTHEL P.-A., « Repenser les “villes nouvelles” du Caire : défis pour mettre fin à un développement non durable », *Égypte/Monde arabe, Troisième série, Développement durable au Caire : une provocation ?*, [En ligne], mis en ligne le 1^{er} septembre 2012. URL : <http://ema.revues.org/index2990.html>

24 - DAHER R., « Global Capital, Urban Regeneration, and Heritage Conservation in the Levant », *The Middle East Institute Viewpoints : Architecture and Urbanization in the Middle East*, Amman, CALABRESE J., éd., 2009, p. 22-26. Source : www.medeasti.org

cherche à célébrer l'unité du pays et toute référence à une appartenance religieuse a été officiellement honnie. Le ministre Georges Corm implore avec un certain désespoir : « [...] le référent religieux prédomine dans beaucoup trop d'analyses sur le Proche-Orient et [...] la convivialité au Liban transcende largement les communautés et les religions »²⁵, tout en reconnaissant par ailleurs que l'Arabie Saoudite investit fortement dans la construction des mosquées. Le monument pour Rafik Hariri, tué par une bombe en 2005 avec vingt-deux autres personnes, a été construit sur le lieu du massacre et dévoilé en 2008. Ce monument est très certainement à l'image de la politique libanaise.



Monument pour Rafik Hariri, Beyrouth,

<http://www.google.fr/imgres?imgurl=http://www.mountainsotravelphotos.com/Lebanon/Best/slides/Beirut>

Le fait qu'il fut construit avec une pierre naturelle venant de Syrie a un tant soit peu chauffé les esprits à Beyrouth. La famille Hariri paya pour le monument alors que l'emplacement fut gracieusement mis à disposition par l'État. La statue en bronze sculptée par l'artiste arménien Mkrtych Mazmanian se trouve dans une réplique du jardin

25 - CHEBLI M., *Le théâtre au Liban : appartenances, interactions et financements*, mémoire de recherche présenté sous la direction de SIMOULIN V., Institut d'Études Politiques de Toulouse, Toulouse, 2010.

privé de l'ancien Premier ministre assassiné, à côté d'une stèle plus monumentale faite par Anachar Basbous, couverte des vers calligraphiés de l'hymne national libanais. À proximité, près de l'hôtel Saint-Georges dévasté dans l'explosion, se trouve une troisième statue qui commémore l'événement. Chaque jour à l'heure de l'attentat, un carillon de cloches d'églises résonne pendant cinq minutes, mêlé à l'appel à la prière des mosquées, et une flamme jaillit du flambeau. Rafik Hariri, l'entrepreneur, multimilliardaire et politicien sunnite rusé, a été promu martyr. Selon Lucia Volk, le message devient truqué : « Il est mort pour la coexistence chrétienne-musulmane. Il a été coopté. L'art réécrit l'histoire »²⁶.

Dans la rue, malgré l'effort des administrations pour gommer toute référence religieuse, les habitants des villes du Moyen-Orient dont l'âge moyen est de 21,8 ans²⁷, s'expriment à travers des images colorées et des « tags »²⁸ qui démarquent leurs territoires respectifs. Dans son livre *Marking Beyrouth*, Tala Saleh raconte que beaucoup de tags et de logos à caractère politique décorent les murs de Beyrouth et ce depuis toujours. Toutes les milices de guerre ont marqué leur territoire avec leurs slogans et les logos de leur parti, travaillés majoritairement au pochoir. Tout aussi efficaces que des « check-points », les tags des différentes fractions politiques interdisaient l'entrée aux zones tenues par des rivaux. Aujourd'hui les graffitis sont devenus plus fantaisistes et imaginatifs ; parfois davantage poétiques, ils traduisent un désir de vivre en paix²⁹. Mais les graffeurs rencontrent plus de difficultés comme en témoigne l'artiste Semaan Khawam plusieurs fois arrêté pour ses graffitis : « Les interdits existent et se rapportent toujours

164

26 - VOLK L., *Martyrs' Memorials in Modern Lebanon: representing the National via the Ethno-Religious*, Department of Anthropology, Berkeley, San Francisco State University, 2009.

27 - TABUTIN D. et SCHOUMAKER B., « La démographie du monde arabe et du Moyen-Orient des années 1950 aux années 2000 », *Population*, vol. 60, 2005, p. 611-724, [en ligne] www.cairn.info/revue-population-2005-5-page-611.htm

28 - Les auteurs utilisent souvent les termes *tags* et *graffitis* en synonyme.

29 - Voir aussi : ZOGHBI P., *Arabic Graffiti*, Berlin, From here to fame publishing, 2011.

à trois grands tabous : la politique, la religion et le sexe. L'origine de ces interdits est toujours confessionnelle. [...] Ce communautarisme mine notre société. Il est aujourd'hui interdit de parler de l'armée, des révolutions arabes, du président de la République, du Hezbollah, etc., au risque de heurter la susceptibilité de telle ou telle communauté. Il faut que les gens comprennent que rien n'est sacré et que l'on doit avoir le droit de tout critiquer. Mais cela ne peut se faire que dans un État séculier »³⁰.

Dans un pays en pleine révolte comme la Syrie les graffitis servent à rallier les protestataires et à leur rappeler leur engagement et les causes de leur émoi. C'est d'ailleurs un slogan écrit à la hâte sur les murs de Dara'a, petite ville dans le sud, qui est à l'origine de la révolution ; de jeunes étudiants, par la suite arrêtés et torturés, avaient écrit : « le peuple veut changer de régime ! (Alshaab yurid isqat alnizam) »³¹. Le succès des graffitis en Syrie vient d'un court-métrage appelé *Le graffeur*³². Le titre du film est devenu une référence dit Rana Jarbou : « Il y a un graffeur dans chaque ville syrienne maintenant. Les jeunes savent que leurs graffitis seront immédiatement effacés, alors ils les immortalisent sur YouTube »³³. En ce moment la Syrie lutte toujours pour le droit à la parole, toutes religions confondues, même si d'autres intérêts politiques, extérieurs au pays, sont déjà en train de récupérer ces mouvements et mettent de l'huile sur le feu de la violence.

Dans les rues de Palestine, que ce soit en Cisjordanie ou à Gaza, on trouve des graffitis, mais aussi beaucoup d'affiches pour les *shaheed* (martyrs) dans la lutte contre l'occupation. Cela a été source d'inspi-

30 - GRIRA S., journaliste à France 24, *Un artiste libanais risque trois mois de prison pour des graffitis de soldats*, 5 Avril 2012, <http://observers.france24.com/node/467056>.

31 - SHAW A. et HARRIS G., *Arab protesters put their art on the streets. Artists have used the walls of Cairo, Damascus and Tripoli to document the uprisings*, News, Issue 231, January 2012, Published online : 30 December 2011. Traduction S. Drake.

32 - MARROUCH R., « La guerre des graffiti en Syrie », *Le monde arabe en révolution(s)*, 13 Mars 2012, <http://monde-arabe.arte.tv/rima-marrouch-la-guerre-des-graffiti-en-syrie/>

33 - *Ibid.*



Graffiti à Gaza représentant Sheikh Jassin
Photo © Mia Gröndaal

166

ration pour Mohammad Al Hawajiri, artiste de Gaza, qui dresse des portraits hyperréalistes mettant l'art et la religion dans la rue : « Dans ce projet je montre de nouvelles images de martyrs palestiniens encore vivants, dans une forme nouvelle et créative qui ne parle pas de mort et de dissolution »³⁴. Il y a là une critique sous-jacente du culte de la mort dans la glorification des victimes de l'occupation israélienne. Le Hamas à Gaza ne se préoccupe pas d'édifier des monuments. Son programme cible plutôt la charité et le don à Dieu. Il fournit cependant de la

peinture et des bombes de peinture aux graffeurs. On y trouve les « stencils »³⁵ de la Ka'aba et les symboles des fractions politiques, des images de martyrs et de représentants de la lutte contre l'occupation, des slogans politiques ; les maisons sont décorées pour fêter le retour d'un habitant pieux ayant fait le voyage à la Mecque. Alors que les autorités palestiniennes supportent les graffitis à Gaza comme en Cisjordanie, les Israéliens manifestent, quant à eux, un refus clair et les graffeurs palestiniens jouent au chat et à la souris, jeu dangereux qui a fait aussi des victimes.

En Cisjordanie, le « mur » qu'Israël appelle la barrière de séparation et les Palestiniens le mur de l'apartheid, constitue un support formidable pour peindre sa colère. Tout comme sur le mur de

34 - Catalogue de l'exposition *Jeunes artistes* 2011, Birzeit. Traduction S. Drake.

35 - Des images faites à l'aide d'un pochoir.

Berlin, un côté seulement a pu être décoré : c'est celui des Palestiniens. Des artistes du monde entier se sont joints à eux pour contribuer à un message collectif de refus de cette séparation. Les jeunes graffeurs utilisent la calligraphie pour rendre hommage à la langue arabe et aux textes sacrés ; ces réalisations se mêlent à des iconographies plus européennes reflétant ainsi aussi les commanditaires des œuvres, souvent des ONG européennes, et leur appartenance politique. Le « mur » de huit mètres de haut s'est ainsi peu à peu transformé en une gigantesque bande dessinée.

En Égypte aussi la rue reste un lieu privilégié de rencontres depuis la révolution. Les graffitis du Caire reflètent les événements quasiment en temps réel. Les murs autour de la place Tahrir se sont depuis janvier 2011 transformés en « journaux muraux », décorés avec des œuvres d'artistes connus comme avec des tags spontanés. Reste à voir comment cet art public évoluera après la victoire des partis islamiques aux premières élections post-révolution et une nouvelle proclamation de l'état d'urgence. Les jeunes graffeurs critiquent modérément³⁶ les arrestations par les islamistes des femmes ayant participé à la révolution mais prennent soin de ne pas attaquer la religion de front.

167

* * *

Historiquement, l'art public du Moyen-Orient, espace multi-religieux, était voué au culte des présidents et rois, aux hommes célèbres et aux événements historiques. L'Islam sunnite, pourtant majoritaire, n'était pas thématiqué, de crainte d'une prise de pouvoir des fondamentalistes et d'une guerre civile qui s'ensuivra. Ce laïcisme forcé a ostracisé de grandes parties de la société et ne constitue plus une vision pour l'avenir. Le communautarisme religieux, basé sur l'idée de ne pas vouloir représenter une religion aux dépens des autres, a perdu sa crédibilité lors de la guerre civile libanaise et aussi par la création de l'État d'Israël et le destin des Palestiniens. Le Moyen-Orient a

36 - Sur les graffitis en Égypte : <http://suzeeinthecity.wordpress.com/>

souffert d'une perte totale de repères moraux et de vision sociale. L'aspect des rues, influencé pendant des siècles par la multitude des religions et l'admiration de l'Europe, est clairement amené à changer. L'urbanisme des deux dernières décennies a été imprégné du libéralisme économique et du postmodernisme. Les œuvres publiques, que ce soient les bâtiments ou les statues, étaient réalisées par des artistes proches des familles gouvernantes. Aujourd'hui, les premières statues de présidents tombent ; les œuvres figuratives sont vandalisées et les œuvres abstraites ne trouvent pas d'écho positif. Dans les rues du Moyen-Orient de 2012, l'Islam est présent dans les photos des *shaheeds*, dans le nombre croissant de femmes voilées et dans les nouveaux édifices de culte, financés majoritairement par l'Arabie Saoudite qui veut gagner en influence dans la région. Toutefois, les fondamentalistes islamiques restent eux aussi minoritaires. Leurs partis ont du succès actuellement à cause du manque d'une politique sociale, à cause des inégalités, de la corruption et du népotisme des régimes actuels. Mais la jeunesse sur la place Tahrir, à Homs et à Beyrouth, tout comme à Ramallah, n'a pas seulement besoin de pain ; le graffiti est omniprésent et témoigne de leur soif de liberté, de pouvoir communiquer sans censure et aussi de leur désir de poésie et de transcendance du quotidien. Leur utilisation des moyens de communication en réseau les met en contact direct avec la jeunesse d'autres pays. Cet échange nous donne espoir qu'ils ne vont pas s'isoler du monde pour sombrer dans l'obscurantisme.

168

BIBLIOGRAPHIE

BARTHEL P.-A., « Repenser les “villes nouvelles” du Caire : défis pour mettre fin à un développement non durable », *Égypte/Monde arabe, Troisième série, Développement durable au Caire : une provocation ?*, [En ligne], mis en ligne le 01 septembre 2012. URL : <http://ema.revues.org/index2990.html>. Consulté le 05 juillet 2012.

BRUDER K. J., *La condition postmoderne - est-ce qu'elle est passée ? Eine Zeitdiagnose*, cité d'après <http://www.foucault.de/macht.htm>

CHEBLI M., *Le théâtre au Liban : appartenances, interactions et financements*, mémoire de recherche présenté sous la direction de Vincent Simoulin, Institut d'Études Politiques de Toulouse, Toulouse, 2010.

COOKE M., *Dissident Syria: Making Oppositional Arts Official*, Durham, NC, Duke University Press, 2007.

DAHER R., « Global Capital, Urban Regeneration, and Heritage Conservation in the Levant », *The Middle East Institute Viewpoints: Architecture and Urbanization in the Middle East*, Amman, CALABRESE, J., éd., 2009, p. 22-26, www.medeasti.org

GRIRA S., journaliste à France 24, *Un artiste libanais risque trois mois de prison pour des graffitis de soldats*, 5 Avril 2012, <http://observers.france24.com/node/467056>

MARROUCH R., « La guerre des graffiti en Syrie », *Le monde arabe en révolution(s)*, 13 mars 2012, <http://monde-arabe.arte.tv/rima-marrouch-la-guerre-des-graffiti-en-syrie/>

REND A. G., *The Ottoman empire and Europe: a cultural encounter*, Manchester, FSTS, 2006, http://www.muslimheritage.com/uploads/The_Ottoman_Empire_and_Europe1.pdf

RIEGL A., *Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen und seine Entstehung* [1903], in RIEGL A., *Gesammelte Aufsätze*, Berlin, Edition Logos, 1995, p. 144-194.

RIHAWI A. Q., *Arabic Islamic Architecture in Syria*, Damascus, Ministry of Culture and National Heritage, 1979, p. 239-247.

ROGERS S., « L'art de l'après-guerre à Beyrouth », *La pensée de midi*, 1/2007, n° 20, p. 115-123. URL : www.cairn.info/revue-la-pensee-de-midi-2007-1-page-115.htm

RUHL C., *Mythos Monument - Urbane Strategien in Architektur und Kunst seit 1945*, Bielefeld, Transcript, 2011, p. 13-14.

SAVARESE E., « Benedict Anderson - L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme », *Politix*, vol. 9, n° 36, 1996, p. 198-202.

SAYEGH G., *La figure de l'archive dans l'oeuvre de Lamia Joreige*, http://www.lamiajoreige.com/admin/uploads/Ghada_Sayegh-Figure_de_l_archive.pdf

SHARP D., *The Illustrated Encyclopedia of Architects and Architecture*, New York, Quatro Publishing, 1991, p. 141-142.

SHAW A. et HARRIS G., *Arab protesters put their art on the streets. Artists have used the walls of Cairo, Damascus and Tripoli to document the uprisings*, News, Issue 231, January 2012, published online: 30 December 2011.

TABUTIN D. et SCHOUMAKER B., « La démographie du monde arabe et du Moyen-Orient des années 1950 aux années 2000 », *Population*, vol. 60, 2005, p. 611-724. URL : www.cairn.info/revue-population-2005-5-page-611.htm. DOI : 10.3917/popu.505.0611

VOLK L., *Martyrs' Memorials in Modern Lebanon: Representing the National via the Ethno-Religious*, Department of Anthropology, Berkeley, San Francisco State University, 2009.

WILSON-GOLDIE K., « 7 decades of Saloua Raouda Choucair », *The Daily Star*, Beyrouth, 4 Oct. 2011.

WILSON-GOLDIE K., « The Remains Of The Day », *Frieze Magazine*, Jan-Feb. 2012, <http://www.frieze.com/issue/article/remains-of-the-day/>

ZOGHBI P., *Arabic Graffiti*, Berlin, From here to fame publishing, 2011.

DU DÉSERT BÉARNAIS À LA RUE ESPAGNOLE :
PRATIQUES CLANDESTINES ET DISCOURS MÉMORIELS PROTESTANTS
(XVIII^E-XIX^E SIÈCLES)

Hélène Lanusse-Cazalé

Docteure en Histoire contemporaine

Université de Pau et des Pays de l'Adour

Au XVIII^e siècle, la diffusion de la philosophie des Lumières et des idées libérales participe à la contestation du principe de *cujus regio, ejus religio*. La remise en cause d'un tel statut bouleverse les fondements des États, dont la construction et l'affirmation se sont généralement appuyées sur la religion. C'est le cas notamment de la France, fille aînée de l'Église catholique, mais aussi de l'Espagne, où, avant la fin de la *Reconquista*, l'État s'est affirmé en défenseur de la foi catholique.

Dès son introduction en France et en Espagne, la Réforme est combattue et les minorités protestantes, objets de persécutions. De la sorte, l'accès à la rue et les manifestations publiques des cultes protestants sont interdits. En effet, en France, annoncée par les persécutions croissantes qui précédèrent puis suivirent la révocation de l'Édit de Nantes en 1685, la politique d'éradication de la dissidence engagée par l'État prive les assemblées de leurs pasteurs et de leurs temples¹. Commence alors une période au cours de laquelle les réformés sont contraints de se réunir au Désert, référence biblique à l'errance des

1 - CARBONNIER-BURKARD M., CABANEL P., *Une histoire des protestants en France (XVI^e-XX^e siècles)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 215 p.

juifs durant quarante ans, utilisée par les protestants eux-mêmes, pour définir ce siècle de clandestinité. En Espagne, la minorité protestante a été éradiquée à l'aide de l'Inquisition, fondée en 1478².

Cependant, aux XVIII^e et XIX^e siècles, cette clandestinité participe à la construction des identités religieuses, à la formation de communautés dissidentes, qui surpassent l'existence des États, voire s'affirment, par le biais de réseaux d'évangélisation internationaux, comme un facteur de déconstruction de la frontière politique. Ces démarches reposent, en partie, sur le recours à l'histoire et à la mémoire, qui deviennent un trait caractéristique des identités protestantes française et espagnole.

DU DÉSERT AU STATUT DE CONFESSION RECONNUE EN FRANCE

À partir des années 1710, les protestants français, sous l'égide d'Antoine Court, entreprennent la restauration clandestine de leur culte et de leur organisation ecclésiastique³. En Béarn, la réorganisation des Églises « sous la croix » est plus tardive, puisqu'elle ne débute réellement qu'en 1755, lorsqu'Étienne Defferre, pasteur languedocien, y est envoyé par Antoine Court de Gébelin, fils du premier, avec qui les protestants béarnais entretiennent une correspondance⁴. Dès lors et durant 12 ans se réunissent des Assemblées dans les bois au Pabaâ près de Bellocq, ou à Moundiou (Baigts-de-Béarn) par exemple. Spectaculaires notamment lors des chants, elles ont pour vocation de signifier aux pouvoirs publics la résistance des protestants. Cependant,

172

2 - BENNASSAR B. (dir.), *L'Inquisition espagnole (XV^e-XIX^e siècles)*, Paris, Hachette, rééd. 2009, 382 p.

3 - Sur ce mouvement : BOST H., « De la secte à l'Église. La quête de légitimité dans le protestantisme méridional au XVIII^e siècle », *Rives méditerranéennes*, n^o 10, 2002, p. 53-58.

4 - BOST H., « Correspondance entre Court de Gébelin et les protestants d'Orthez (1763-1782) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français (ci-après BSHPF)*, t. 140, 1994, p. 409-454. Du même auteur : « Espoirs et déconvenues des protestants béarnais entre 1760 et 1787 », *Revue de Pau et du Béarn*, 1995, n^o 22, p. 263-286.

ces célébrations, symboliques, irritent les autorités civiles. Ces dernières négocient alors, comme l'a démontré Philippe Chareyre, avec les consistoires locaux, un compromis : les autorités publiques feraient preuve d'une plus grande tolérance si les protestants acceptaient de ne plus célébrer leur culte en plein air, mais d'une manière plus discrète, dans des granges⁵. Alors que ce compromis règle localement la situation des protestants et met fin aux dragonnades (la dernière date de 1778 dans le Sud aquitain), les pouvoirs centraux français entament à partir de 1787 un processus de réintégration des protestants dans la société globale. Celui-ci peut être décomposé en trois étapes. En 1787, Louis XVI octroie un état civil aux non-catholiques par la promulgation de l'édit de Tolérance. De la sorte, les protestants sont en mesure de légaliser leurs unions matrimoniales, jusqu'alors célébrées dans la clandestinité⁶. Pour autant, la liberté de conscience et celle de culte ne sont promulguées respectivement qu'en 1789, par la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen, et en 1791 dans la Constitution de la Première République. Enfin, Napoléon Bonaparte octroie au protestantisme le statut de confession reconnue par les Articles organiques du 18 germinal an X. Encadré par la législation, le culte réformé bénéficie notamment des secours financiers de l'État⁷.

173

Ce processus de reconnaissance permet aux protestants d'investir à nouveau l'espace public. En 1790, à Orthez, ces derniers entreprennent, avant même la promulgation de la liberté de culte, la reconstruction de ce qui est probablement le premier temple réformé édifié depuis la Révocation. Ne pouvant se prévaloir d'une entière légitimité, les membres du consistoire d'Orthez invoquent les non-dits de l'édit de Tolérance :

5 - CHAREYRE P., « De bois en granges : le relèvement des Églises du Béarn (1755-1767) », dans FOUILLERON J. et MICHEL H., *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, tome 2 : *La Réforme*, Montpellier, Centre d'Histoire moderne et contemporaine de l'Europe méditerranéenne et ses périphéries, 2003, p. 265-290.

6 - CHÊNE C., « Le contenu et l'accueil de « l'Édit de Tolérance » de novembre 1787 », *BSHPF*, vol. 134/2, 1988, 133-139.

7 - ROBERT D., *Les Églises réformées en France (1800-1830)*, Paris, PUF, 1961, p. 71-77.

« A été dit que l'édit de 1787 concernant les non catholiques assure aux protestans un état civil dont ils étoient privés depuis plus d'un siècle, que l'exercice [sic] de leur religion et du culte sans y être textuellement autorisé y paroît permis. Il reconnoit l'existence [sic] des pasteurs et des batêmes [sic] qu'ils administrent, il ne défend en aucune manière l'exercice de leur ministère, d'où l'on peut raisonnablement conclure qu'ils sont tacitement permis [...] »⁸. »

Le temple, dont le terrain a été acheté à titre privé par des Anciens, nom donné aux membres d'un consistoire, est inauguré le 25 novembre 1790⁹. Il est ainsi le premier d'une longue série de constructions d'édifices culturels en France. En Sud aquitain, en 1905, on recense vingt-deux lieux de culte réformés à la veille de la séparation des Églises et de l'État¹⁰. Ce réinvestissement des protestants dans la sphère publique place les Églises réformées dans une situation de concurrence vis-à-vis de l'Église catholique qui bénéficiait jusqu'alors d'un monopole dans la gestion religieuse et morale des âmes¹¹. Surtout il ne se limite pas à la seule reconstruction des édifices culturels et, dès les années 1820, sous l'effet du Réveil, mouvement à la croisée du piétisme allemand et du méthodisme anglo-saxon qui prône un retour aux Écritures et une dimension personnelle de la religion, les protestants entreprennent l'évangélisation des populations catholiques par l'intermédiaire de Sociétés d'évangélisation. La première structure à direction française est fondée en 1833 et porte le nom de Société évangélique de France¹². En Béarn, en 1850, est créée, par les pasteurs

174

8 - Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques (ci-après ADPA), Centre d'étude du protestantisme béarnais (CEPB), 60J 50/136, registre des délibérations du consistoire d'Orthez, 10/12/1789.

9 - *Idem*, 25 /11/1790.

10 - LANUSSE-CAZALÉ H., « Autour de la reconstruction des temples : l'identité territoriale de la minorité réformée. Le cas du Sud aquitain (1802-1905) », *Annales du Midi*, t. 123, n° 275, juil.-sept. 2011, p. 369-389.

11 - CHAMP N., *La religion et l'espace public. Catholiques, protestants et anticléricaux en Charente-Inférieure au XIX^e siècle*, Bordeaux, Fédération historique du Sud-Ouest, 2010, p. 250-276.

12 - BAUBÉROT J., *L'évangélisation protestante non concordataire en France et les*

des Églises réformées locales, la Société d'évangélisation du Béarn et des Pyrénées, qui, à partir de 1853, devient une Société-branche de la Société centrale d'évangélisation, née, en 1847, de la fusion de plusieurs Sociétés d'évangélisation régionales¹³. Si ces institutions ont pour vocation première de « réveiller » les communautés protestantes « endormies » par plus d'un siècle de clandestinité et de persécutions, elles visent aussi à convertir les populations d'origine catholique¹⁴. Progressivement, l'assise nationale de ces Sociétés devient internationale par l'entremise de certains pasteurs qui entendent diffuser le protestantisme en terre païenne mais aussi dans des pays européens traditionnellement catholiques.

ÉVANGÉLISATION DE L'ESPAGNE : ENTRE PERSÉCUTIONS ET DISCOURS MÉMORIELS

En 1856, Joseph Nogaret, pasteur de Bayonne entre 1850 et 1890, fonde le Comité de Paris. Cette institution, composée de pasteurs parisiens représentant les différentes mouvances protes-
tantes, entreprend d'introduire clandestinement les Écritures en Espagne, notamment par le biais de la contrebande. Son action n'est pas à proprement parler française, puisqu'elle bénéficie du soutien de Sociétés britanniques, telles que la *British and Foreign Bible Society* ou la *Spanish Evangelization Society*¹⁵. Après plusieurs années de tentatives infructueuses d'introduction des Écritures en Espagne, ce conseil décide d'employer Manuel Matamoros en 1859. Né le 8 avril 1834 à Lepe (Province de Huelva), ce jeune homme d'origine modeste

problèmes de la liberté religieuse au XIX^e siècle : la Société évangélique de 1833 à 1883, Thèse de doctorat 3^e cycle, Paris, 1966.

13 - ADPA, CEPB, 60J 65/1, acte de fondation de la Société d'évangélisation du Béarn, 1850 ; ADPA, CEPB, 60J 65/22, documents concernant les Conférences religieuses du Béarn, 1853 ; 60J 65/7, rapports annuels de la Société d'évangélisation du Béarn et des Pyrénées, 1855.

14 - ADPA, CEPB, 60J 65/1, acte de fondation de la Société d'évangélisation du Béarn, 1850.

15 - ADPA, CEPB, 60J 64/1, registre des délibérations du Comité espagnol dit de Paris, 1856-1867.

rencontre l'un des principaux protagonistes du protestantisme espagnol, Francisco de Paula de Ruet¹⁶, à Gibraltar en 1858, où il s'est exilé pour des raisons politiques. Contraint d'effectuer son service militaire à Séville, il y rencontre également José Vázquez¹⁷. De cette époque date la conversion de Manuel Matamoros¹⁸.

Dans un premier temps, Manuel Matamoros contribue à la propagation du protestantisme dans la région de Malaga. Il y établit une communauté protestante d'environ quatre-vingt personnes, qui adopte un système proto-synodal pour se protéger des persécutions. En effet, la loi interdisant toute réunion de plus de vingt personnes, il est décidé de diviser la communauté en congrégations composées de dix-huit individus. Pour maintenir une unité, chacune d'entre elles élit un représentant qui participe chaque semaine aux réunions du Comité directeur. Il est également en charge de la direction de la prière le dimanche et le mercredi. Cette dernière assemblée est consacrée plus particulièrement à l'organisation de la congrégation et de son œuvre missionnaire, malgré la prudence qu'impose la clandestinité¹⁹. Le 12 décembre 1859, Manuel Matamoros quitte Malaga où le gouverneur avait exprimé son intention de l'arrêter et devient un agent du Comité de Paris sur recommandation de Vázquez et de Ruet²⁰. Il se rend alors

176

16 - Francisco Paula de Ruet (1826-1878) est originaire de Barcelone. C'est en Italie qu'il se convertit au protestantisme dans les années 1840. De retour dans sa ville natale en 1854, il participe à la propagation des Écritures. Condamné le 18 septembre 1856 à l'exil perpétuel par le tribunal diocésain de Barcelone, il se réfugie à Gibraltar où il devient le pasteur de l'Église espagnole pour le compte de la *Spanish Evangelization Society*. Source : VILAR J. B., *Intolerancia y libertad en la España contemporánea*, Madrid, Istmo, 1994, p. 228-234.

17 - José Vázquez est un ancien professeur de langue moderne à l'Université de Grenade converti au protestantisme. Il est à cette époque agent pour la *Spanish Evangelization Society* d'Édimbourg à Séville.

18 - VILAR J. B., *Manuel Matamoros : fondateur du protestantisme espagnol contemporain*, Orthez, Éditions Gascogne, 2007, 199 p.

19 - Discours de Manuel Matamoros à Pau en février 1866 publié dans HOLLARD R., « Évangélisation de l'Espagne. Derniers jours de Matamoros », *Le chrétien évangélique*, vol. 9, 1866, p. 452-453.

20 - ADPA, CEPB, 60J 64/4, enregistrement de la correspondance reçue du Comité de Paris, lettre de Manuel Matamoros du 12/12/1859 (n° 328).

à Barcelone où Francisco Paula de Ruet avait organisé une petite communauté avant de s'installer à Gibraltar²¹. Cette œuvre est de très courte durée puisque le 9 octobre 1860, Manuel Matamoros est arrêté à la suite de la perte d'une lettre de Ruet. Il est emprisonné un temps à Barcelone avant d'être déporté à Grenade où sont également retenus José Alhama (1826-1892), l'un des principaux promoteurs du protestantisme grenadin, et Miguel Trigo (1825- ?) converti par Matamoros. Les principaux réseaux protestants sont ainsi démantelés : le 11 avril 1861, une vaste opération est menée à Malaga et conduit à l'arrestation de 34 personnes converties par Manuel Matamoros. Ces persécutions provoquent une vive indignation internationale et le développement d'un soutien international. Dès 1861, l'Alliance évangélique, organisation fondée en 1846 dans l'objectif de permettre le rapprochement des protestants de diverses mouvances et de divers pays, mandate son Comité britannique pour intervenir en faveur des prisonniers. Des adresses sont rédigées à l'encontre des gouvernements, des délégations se rendent à Madrid pour rencontrer Manuel Matamoros et ses compagnons d'infortune. En octobre 1862, les prisonniers de Grenade sont condamnés à plusieurs années de travaux forcés. Quelques mois plus tard, la reine Isabel II consent, toutefois, à commuer la peine en bannissement perpétuel. Les anciens condamnés trouvent alors refuge en France et en Suisse : Manuel Matamoros s'installe, par exemple, un temps chez le pasteur Joseph Nogaret avant de gagner la Suisse puis de revenir à Pau²².

177

En France, le soutien aux protestants espagnols, même après la commutation des peines, s'appuie sur un discours mémoriel afin d'émouvoir la communauté protestante qui a, elle aussi, connu les persécutions. Par exemple, Athanase Coquerel fils, pasteur de l'Oratoire du Louvre à Paris, signe en 1866 une étude historique sur *Les forçats de la foi*, où il rend compte des persécutions subies par les protestants français entre 1684 et 1775. Au terme de son ouvrage,

21 - ADPA, CEPB, 60J 64/1, séance du 2/11/1859.

22 - VILAR J.-B., *Manuel Matamoros : fondateur du protestantisme espagnol contemporain*, op. cit., 2007, p. 33-88.

dont l'objectif est de réaffirmer que « la notion même de la liberté est celle d'un droit individuel, non pas isolé, mais restreint nécessairement par le droit identique de chacune des individualités dont se compose une société particulière ou l'ensemble des nations » et que « tout ce qui porterait atteinte [...] au droit que possède chaque être humain d'exister et de se développer conformément à sa nature, serait un attentat contre l'homme et contre celui dont l'homme est l'ouvrage²³ », l'auteur prend en exemple le cas des prisonniers de Grenade et établit un nouveau parallèle avec les galériens français :

« En Espagne, où la foi réformée est encore un crime puni par les lois, nous retrouvons de nos jours, comme en France sous Louis XIV, des protestants condamnés aux galères. Depuis le 5 [sic] octobre 1860, jour où don Manuel Matamoros fut incarcéré à Barcelone, d'autres protestants espagnols furent emprisonnés à Malaga, à Séville, à Grenade, et des poursuites eurent lieu contre plusieurs habitants de Jaén et de Cordoue. Après une procédure de plusieurs années, Messieurs Matamoros, Gonzalès, Carasco, Marisco, Alhama et Trigo furent condamnés, les trois premiers à neuf ans, les trois derniers à sept ans de *présides* ; et plusieurs autres personnes furent frappées de pénalités plus ou moins graves. On sait que les *présides* sont des bagnes situés sur la côte du Maroc, où les nouveaux *forçats pour la foi*, comme leurs prédécesseurs en France, devaient vivre confondus avec des faussaires, des voleurs et des assassins. Une grâce royale, vivement sollicitée par des Espagnols et par des étrangers en très grand nombre, a commué, pour les six personnes que nous venons de nommer la peine des galères en un bannissement de même durée. Plusieurs de ces exilés ont trouvé un asile sur la terre de France²⁴. »

Moins connue est l'implication de la *Société de l'histoire du protestantisme français* dans l'évangélisation des populations espagnoles. L'article 2 des statuts de 1852 dispose notamment « qu'elle s'occupe aussi de l'histoire des Églises d'origine allemande devenues françaises

23 - COQUEREL A., *Les forçats de la foi. Étude historique (1664-1775)*, Paris, Michel Lévy frères, 1866, p. 4.

24 - *Id.*, p. 144-145.

par annexion de territoires, et des tentatives faites pour introduire la Réforme en Italie et en Espagne »²⁵. Si la bibliothèque s'efforce de conserver des ouvrages sur la Réforme espagnole, rares sont pourtant les allusions à cette histoire dans le *Bulletin*²⁶. En 1868, pour conclure un article sur Sébastien Castellion²⁷ et la tolérance religieuse, Jules Bonnet, historien du protestantisme et secrétaire de la SHPF, établit un parallèle entre le théologien et Manuel Matamoros, « cœur héroïque que l'exil a brisé, mais dont le nom sera inscrit en lettres d'or sur la liste des grands initiateurs de sa patrie²⁸. »

Si le soutien aux protestants espagnols s'organise à l'échelle internationale, en revanche, l'évangélisation de l'Espagne est foncièrement désorganisée à la suite de l'arrestation de Manuel Matamoros et de ses compagnons. Elle connaît, néanmoins, un nouvel essor au lendemain de la révolution de 1868.

DE LA LIBERTÉ DE CULTE À LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE EN ESPAGNE (1868-DÉBUT XX^E SIÈCLE)

179

La Révolution de septembre 1868 a renversé Isabel II, qui s'est exilée en France, mais n'abdique qu'en 1870. Les généraux Serrano et Prim, tous deux opposants d'Isabel II, sont nommés respectivement régent et chef du gouvernement alors qu'une assemblée consti-

25 - *Notice sur la Société de l'histoire du protestantisme français (1852-1872)*, Paris, Bibliothèque du protestantisme français, 1874, p. 17.

26 - Voir les « Chroniques de bibliothèque » du *BSHPF*, notamment le tome 23, 1874, p. 44.

27 - Sébastien Castellion (1515-1563) est né à Nantua. Après des études à Lyon, il devient protestant et se rend à Strasbourg où il fait la connaissance de Calvin. Ce dernier le nomme directeur du Collège de Rive à Genève. Cependant, des divergences l'opposent à Calvin et le contraignent à se rendre à Bâle en 1545, où il devient professeur de grec à l'Université en 1553. Traducteur de la Bible, il admet, dans les Livres Saints, l'existence de passages obscurs et leurs diverses interprétations possibles. Il s'affirme comme l'un des adversaires de l'intolérance et du recours à la violence.

28 - BONNET J., « Sébastien Castellion et la tolérance religieuse », *BSHPF*, t. 27, 1868, p. 64.

tuante est élue. La Constitution qui en découle a un caractère libéral et monarchique : elle établit notamment la souveraineté nationale, le suffrage universel, la liberté de la presse, d'association et de réunion. Par ailleurs, l'article 21 instaure la liberté de culte, bien que l'Église catholique demeure officiellement soutenue. Grâce à ces inflexions politiques, les protestants peuvent célébrer leur culte publiquement²⁹. À la clandestinité se substitue donc le temps de la fondation officielle des Églises et celui de leur structuration. Le 15 juillet 1869 se tient, à Séville, le premier synode de la *Iglesia Reformada Española*. Sous l'égide de Juan Bautista Cabrera³⁰, cette Église se dote d'une organisation synodale, qui regroupe l'ensemble des Églises protestantes locales, et d'une confession de foi³¹.

À Madrid, le *Comité espagnol de la Société d'évangélisation du Béarn et des Pyrénées*, qui a pris la suite du Comité parisien, choisit de soutenir l'œuvre du pasteur Curie, chapelain de l'ambassadeur de Prusse. Il finance, conjointement avec le *Comité de Madrid*, composé de Britanniques et d'Allemands habitant la capitale espagnole et soutenant la diffusion du protestantisme en Espagne, le pasteur Francisco Paula de Ruet à la *Madera Baja* puis à la Chapelle du Limon, qu'il fait construire³².

180

29 - ROZENBERG D., *L'Espagne contemporaine et la question juive : les fils renoués de la mémoire et de l'histoire*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2006, p. 60 ; PEREZ J., *Histoire de l'Espagne*, Paris, Fayard, 1996, p. 596-610.

30 - Juan Bautista Cabrera est né le 23 avril 1837 à Benisa (Province d'Alicante). Issu d'une famille catholique, il est ordonné prêtre à Valence le 15 mars 1862. Il effectue son ministère à Albarracín, où il entreprend l'étude de la Bible. Ses convictions religieuses troublées, il s'exile à Gibraltar, où il abandonne le catholicisme et prend la direction de la *Iglesia Española Reformada* en 1867. Il abandonne par la suite cette Église pour fonder en 1880 la *Iglesia Española Reformada Episcopal*, sur le modèle de l'Église anglicane. Cf. VILAR J. B., *Intolerancia y libertad...*, p. 374-376.

31 - La *Iglesia Reformada Española* se définit comme « une communion de congrégations » dotée d'une confession de foi commune. Elle prend le nom d'*Iglesia Cristiana Española* en 1872 avant de s'unir à l'Union Ibéro-évangélique et de devenir la *Iglesia Evangélica Española* en 1886 lors de la X^e Assemblée de l'Église chrétienne espagnole. Voir GARCIA P., *La Iglesia evangélica española, Iglesia protestante 125 años de vida y testimonio*, Barcelona, Departamento de Publicaciones de la IEE, 1994, 524 p.

32 - ADPA, CEPB, 60J 65/23, séances du 10/01/1869, 3/03/1869, 6/04/1870.

Mais réalisant les difficultés que provoque l'immixtion d'étrangers dans l'établissement d'une Église nationale de type presbytérien, le Comité décide « de laisser aux Églises d'Espagne toute leur liberté d'action, soit dans leur organisation intérieure, soit dans leur œuvre d'expansion, et que son influence ne peut s'exercer à leur égard que par voie de conseils affectueux et fraternels ». La guerre franco-prussienne et l'absence régulière de fonds ne sont pas étrangères, non plus, à cette résolution³³. Ce désengagement n'est finalement qu'une courte suspension, puisque les délibérations du Comité orthézien reprennent en novembre 1871. À cette époque, en raison d'un conflit d'influence, le *Comité de Madrid* annonce sa volonté de se dégager de toute responsabilité dans l'œuvre de la Chapelle du Limon³⁴. L'œuvre de l'Église presbytérienne unie d'Écosse offre, toutefois, de diriger cette entreprise par l'intermédiaire du révérend John Jameson, la participation du Comité orthézien se limiterait dès lors à une participation financière. L'approche proposée par Jameson se veut différente et pragmatique. Dans une perspective d'unité, il récuse toute idée de fondation d'Église, préférant instruire en amont les Espagnols :

« La formation d'églises régulières au milieu d'un peuple aussi peu instruit que les Espagnols a été une faute, en donnant lieu à une foule de difficultés. Il faut instruire avant d'organiser ; ne pas fonder des églises, mais faire connaître les Évangiles³⁵. »

Pour cela, il quitte la chapelle du Limon pour le palais Leganitos où il fonde des écoles de tous niveaux. Il crée également des Unions de jeunes gens, engage des colporteurs et organise plusieurs fois par semaine des conférences. Ses principaux collaborateurs sont des anciens prêtres convertis au protestantisme. La mission prospère,

33 - ADPA, CEPB, 60J 65/23, séance du 3/09/1870. En 1872, ce même comité finance de nouveau le protestantisme espagnol, mais de manière plus ponctuelle. L'œuvre en Espagne se termine de manière définitive en 1878.

34 - ADPA, CEPB, 60J 65/23, séance du 14/11/1871.

35 - *Rapport imprimé* de la Société d'évangélisation du Béarn et des Pyrénées, 1874, p. 23.

touchant principalement les couches aisées de la population madrilène. Le couronnement d'Alphonse XII et le retour des conservateurs au pouvoir ne semble pas avoir de prise sur la prospérité de l'œuvre : à la fin de l'année 1874, les écoles accueillent 106 enfants et jeunes gens ; un lieu de culte pouvant contenir 1000 auditeurs est inauguré³⁶. Un journal hebdomadaire *La Bandera de la Reforma* est également édité³⁷. Deux nuances sont tout de même émises par Jameson : il craint, tout d'abord, que « ne connaissant pas la vérité chrétienne, il [le peuple espagnol] passe du romanisme à l'incrédulité »³⁸. Dans le même ordre d'idée, il exprime le regret que les fidèles portent plus d'importance au prédicateur qu'au contenu de son discours³⁹. En 1876, la Constitution est, toutefois, modifiée : la liberté de culte est transformée en tolérance religieuse⁴⁰. Bien qu'elle n'ait pas de conséquences néfastes sur le développement de l'œuvre de la rue Leganitos, cette modification des droits des minorités religieuses contraint les protestants à retirer les plaques et inscriptions qui indiquaient les lieux de cultes et les écoles⁴¹.

182

Afin de continuer à engranger des dons en faveur du protestantisme espagnol, le Comité orthézien multiplie les références à l'histoire du protestantisme français :

« Il est permis d'espérer qu'aucune mesure générale, rappelant dans de moindres proportions la révocation de l'édit de Nantes, ne viendra couronner les tracasseries actuelles ; mais si de graves décisions s'imposaient aux fidèles espagnols comme autrefois à nos pères, il

36 - *Id.*, p. 23-25.

37 - *Id.*, 1875, p. 20-22.

38 - *Id.*, 1874, p. 25.

39 - *Id.*, 1875, p. 20.

40 - En 1876, le catholicisme redevient religion d'État, mais « nul ne sera inquiété, sur le territoire espagnol, pour ses opinions religieuses ou pour l'exercice de son propre culte à condition de respecter la morale chrétienne ». De même, « ne seront pas autorisées les cérémonies ou les manifestations publiques autres que celles de la religion de l'État » (article 11).

41 - *Rapport imprimé* de l'œuvre espagnole de la SEBP, 1876, p. 4.

serait bon que leur foi eût été soigneusement affermie en des temps plus calmes, et que nous pussions leur offrir en Algérie, non pas sans doute un pays protestant, mais des temples déjà habitués à entendre l'Évangile dans leur langue et prêts à les accueillir⁴². »

Ce type de discours mémoriel s'observe également dans l'espace espagnol. Il se manifeste notamment par la fondation de la chapelle Matamoros à Malaga par Enrique Blanco, le demi-frère de l'évangéliste disparu. Avec le concours de protestants français, anglais, suisses, il entreprend, en 1887-1888, la restauration de la maison familiale dévastée, en 1885, par un tremblement de terre⁴³. Par l'évocation de la mémoire de Manuel Matamoros, chose rare lorsqu'il s'agit de nommer un lieu de culte protestant, les membres de sa famille entendent poursuivre son œuvre et même la développer en lui donnant un caractère global qui dépasse la seule célébration du culte : en 1900, la maison adjacente est louée pour développer la mission d'évangélisation. À côté du lieu de culte, une école, accueillant les jeunes filles et les enfants et dirigée par Aurora Blanco, est ouverte. Ce bâtiment intègre également une classe du soir pour les jeunes gens, les Écoles du Dimanche destinées à l'apprentissage de l'histoire-sainte et du catéchisme, les activités chrétiennes pour la jeunesse comme les Unions chrétiennes, ainsi qu'un atelier de menuiserie⁴⁴.

183

Mais les protestants espagnols, lorsqu'ils font preuve de prosélytisme et qu'ils bravent les prescriptions de la Constitution espagnole, sont l'objet de poursuites judiciaires. L'auteur du rapport francophone de la chapelle Matamoros, Margaret Browne, une Britannique installée à Malaga, n'hésite pas, en racontant les dernières persécutions subies par des évangélistes à Villanueva del Rosario à quarante kilomètres de Malaga, à rappeler le rôle joué jadis par Manuel Matamoros dans la diffusion du protestantisme en Espagne :

42 - *Idem*, 1881, p. 9.

43 - *Chapelle Matamoros, mission d'évangélisation*, Orthez, Goude-Dumesnil, 1888.

44 - *Chapelle Matamoros, salle d'évangélisation. Malaga-Espagne, huitième rapport*, Lausanne, Imprimerie Georges Bridel, août 1903, p. 1.

« Il y a un an, un poste d'évangélisation a été créé à « Villanueva del Rosario » localité située dans la Sierra de Grenade [...]. Un colporteur, un évangéliste et une femme de la Bible y travaillent, mais non sans être persécutés. Le « cacique » ou maire qui exerce un pouvoir absolu dans la contrée a emprisonné, durant trois jours, le jeune Blanco, l'évangéliste et le colporteur. Il a fallu faire appel à la justice pour qu'ils fussent relâchés. On s'était cependant mis en règle vis-à-vis du procureur et de la Constitution.

De nombreux groupes d'évangélisation sont disséminés dans toute l'Espagne. Tous ont droit à la sympathie et à l'assistance des chrétiens évangéliques. Je plaide leur cause, tout en rappelant encore une fois la « chapelle Matamoros » et le poste de « Villanueva del Rosario », qui se rattachent à la mémoire de ce Matamoros, enseveli à La Sallaz, à Lausanne⁴⁵. »

* * *

184 Ainsi, les destins du protestantisme en France et en Espagne sont intimement liés. Tout d'abord, ce lien repose sur des réseaux d'évangélisation à dimension européenne. Au lendemain de la reconnaissance officielle du protestantisme par les Articles organiques du 18 germinal an X et au terme d'un siècle de persécutions qui a vu les protestants réorganiser clandestinement leurs Églises, ces derniers investissent l'espace public en reconstruisant, dans un premier temps, leurs principaux lieux de culte. Dans le sillon du Réveil, l'émergence des réseaux internationaux d'évangélisation permet la diffusion du protestantisme auprès des populations catholiques locales. Par la suite, les protestants français, sous l'égide de Joseph Nogaret, participent eux aussi à l'évangélisation de l'Espagne.

Mais cette solidarité protestante est également la conséquence de l'émergence d'une vision identitaire et communautaire. En France comme en Espagne, les discours historiques et mémoriels, relatant les persécutions et érigeant en martyrs de la foi ses principaux protagon-

45 - *Id.*, p. 2.

nistes, visent à resserrer les liens entre deux minorités confessionnelles, toutes deux contraintes, durant un temps, à la clandestinité. Ils favorisent également les dons en faveur des Sociétés d'évangélisation. De la sorte, le protestantisme, que ce soit dans des temps obscurs ou propices à l'émergence d'une vision spatiale de son culte, tente de s'imposer au sein de l'espace public, comme une alternative au catholicisme, et, par ses réseaux internationaux, affirme l'universalité de ses principes.

BIBLIOGRAPHIE

BAUBÉROT J., *L'évangélisation protestante non concordataire en France et les problèmes de la liberté religieuse au XIX^e siècle : la Société évangélique de 1833 à 1883*, Thèse de doctorat 3^e cycle, Paris, 1966.

BENNASSAR B. (dir.), *L'Inquisition espagnole (XV^e-XIX^e siècles)*, Paris, Hachette, rééd. 2009, 382 p.

BOST H., « Correspondance entre Court de Gébelin et les protestants d'Orthez (1763-1782) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français (ci-après BSHPF)*, t. 140, 1994, p. 409-454.

BOST H., « Espoirs et déconvenues des protestants béarnais entre 1760 et 1787 », *Revue de Pau et du Béarn*, 1995, n^o 22, p. 263-286.

BOST H., « De la secte à l'Église. La quête de légitimité dans le protestantisme méridional au XVIII^e siècle », *Rives méditerranéennes*, n^o 10, 2002, p. 53-58.

CARBONNIER-BURKARD M., CABANEL P., *Une histoire des protestants en France (XVI^e-XX^e siècles)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 215 p.

CHAMP N., *La religion et l'espace public. Catholiques, protestants et anticléricaux en Charente-Inférieure au XIX^e siècle*, Bordeaux, Fédération historique du Sud-Ouest, 2010, 520 p.

CHAREYRE P., « De bois en granges : le relèvement des Églises du Béarn (1755-1767) », dans FOUILLERON Joël et MICHEL Henri, *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, tome 2 : *La Réforme*, Montpellier, Centre d'Histoire moderne et contemporaine de l'Europe méditerranéenne et ses périphéries, 2003, p. 265-290.

CHÈNE C., « Le contenu et l'accueil de « l'Édit de Tolérance » de novembre 1787 », *BSHPP*, vol. 134/2, 1988, 133-139.

GARCIA P., *La Iglesia evangélica española, Iglesia protestante 125 años de vida y testimonio*, Barcelona, Departamento de Publicaciones de la IEE, 1994, 524 p.

LANUSSE-CAZALÉ H., « Autour de la reconstruction des temples : l'identité territoriale de la minorité réformée. Le cas du Sud aquitain (1802-1905) », *Annales du Midi*, t. 123, n° 275, juillet-septembre 2011, p. 369-389.

PÉREZ J., *Histoire de l'Espagne*, Paris, Fayard, 1996, 921 p.

ROBERT D., *Les Églises réformées en France (1800-1830)*, Paris, PUF, 1961, 632 p.

ROZENBERG D., *L'Espagne contemporaine et la question juive : les fils renoués de la mémoire et de l'histoire*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2006, 296 p.

VILAR J.-B., *Intolerancia y libertad en la España contemporánea*, Madrid, Istmo, 1994, p. 228-234.

VILAR J.-B., *Manuel Matamoros : fondateur du protestantisme espagnol contemporain*, Orthez, Éditions Gascogne, 2007, 199 p.

CONFÉRENCE CONCLUSIVE :
LIBERTÉ DE CONSCIENCE ET LIBERTÉ DE CULTE :
LES ESPACES DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE EN FRANCE
(XVI^E-XXI^E SIÈCLES)

Patrick Cabanel
Professeur d'Histoire contemporaine
Université Toulouse II-Le Mirail

Les historiens ont appris à se défier de mots qui sont de « faux amis » : ainsi de *tolérance*, qui conduit quasiment au contresens si nous lui prêtons son sens actuel lorsque nous le rencontrons au XVI^e ou au XVII^e siècle, à l'époque où *tolérer*, ce n'est pas se réjouir d'une pluralité de différences, mais souffrir, à tous les sens, ce qui ne peut être supprimé et dont il faut bien s'accommoder, en attendant mieux¹. Il convient également, dans un ordre d'idées assez voisin, de mettre à distance la *liberté de conscience*. *A priori*, c'est pourtant le plus inestimable, le plus profond, le plus intime, des droits de l'homme, celui auquel le

187

1 - Rabaut Saint-Étienne condamne le mot en 1789 : « La Tolérance ! je demande qu'il soit prescrit à son tour ; et il le sera, ce mot injuste, qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne. [...] Je demande donc, Messieurs, pour les protestants français, pour tous les non-catholiques du royaume, ce que vous demandez pour vous : la liberté, l'égalité de droits ». *Opinion de M. Rabaut de Saint-Étienne sur la motion suivante de M. le comte de Castellane...*, reproduit (non paginé) à la fin de l'ouvrage de DUPONT A., *Rabaut Saint-Étienne 1743-1793. Un protestant défenseur de la liberté religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1989 [1946].

totalitarisme s'en est pris au xx^e siècle, puisque le « tout » qu'il recherchait visait à pénétrer et pervertir le for intérieur. Mais là encore gardons-nous de tout anachronisme, et posons que la liberté de conscience, dans le domaine religieux, et pour le dire familièrement, c'est une *liberté tout seul*. Une liberté dématérialisée, inostensible, invisible, inoffensive ; pour ne pas dire une liberté tacite, qu'un État ou une société veulent bien reconnaître, et qu'il leur est assez facile d'accorder, sauf bien sûr s'ils cèdent à l'*hubris* inquisitoriale ou totalitaire (et certes ils l'ont fait trop souvent). Nous verrons que les rois de France, à partir des années 1560, l'ont toujours explicitement accordée à leurs sujets protestants ; et un Louis XIV lui-même a pu paraître en faire autant, au dernier article de l'édit de Fontainebleau, en 1685.

Là où le bât blesse, c'est lorsque la liberté religieuse prétend quitter l'autel domestique, le for privé, l'âme, l'individuel, pour se répandre, se grouper, se matérialiser, se laisser ou se faire voir, occuper l'espace et le temps collectifs. Lorsque la religion devient rite, totem, tabou, statue, culte, service, procession, chœur, vêtement, temple, cortège, fête, calendrier, interdit... : c'est tout autre chose que de prier chez soi, toutes portes closes. Et, pour un État et une société, cette liberté-là, qui n'est autre que la *liberté de culte*, est bien plus difficile à autoriser, et ce jusqu'à nos jours. Le pasteur Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne, au moment des débats sur la rédaction de l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, a eu cette phrase qu'un Durkheim n'aurait pas désavouée : « Tout culte est nécessairement un culte de plusieurs² ». Deux siècles auparavant, le successeur de Calvin à Genève, Théodore de Bèze, avait déclaré pareillement : « J'appelle rien, ou plutôt liberté de n'avoir nulle religion, ce qu'on appelle liberté de conscience sans exercice de religion³ ». L'histoire de leur minorité avait appris aux deux hommes que la liberté de religion sans liberté de culte peut être une illusion, voire un piège. Calvin avait même mené continûment bataille contre ceux

188

2 - *Ibid.*

3 - Dans une lettre à François de La Noue, juin-juillet 1577, *Correspondance de Théodore de Bèze, t. XVIII, 1577*, Genève, Droz, 1995, p. 128, lettre n° 1263.

qu'il a appelés, au sein des protestants français, les « nicodémistes », du nom de ce disciple du Christ qui venait le voir de nuit, de peur d'être découvert : nicodémiste celui qui, face à la persécution, ou par cynisme, effectue tous les gestes extérieurs du catholicisme, tout en restant de cœur fidèle à la Réforme. Calvin voulait, quel qu'en fût le prix, que les protestants affirment publiquement leurs convictions et leur culte. À sa suite, et à celle de Bèze et Rabaut Saint-Étienne, je propose de parcourir l'histoire complexe de la construction des libertés de conscience et de culte en France, du XVI^e siècle à nos jours.

On peut considérer que les choses commencent en 1561, lorsque la monarchie française envisage d'organiser juridiquement, pour la première fois, une coexistence entre catholiques et protestants, après trois décennies de persécution inefficace de ces derniers. D'emblée, la réflexion porte sur les libertés de conscience et de culte. Un texte fondateur (il est du reste traduit en latin et en allemand), généralement attribué à Étienne Pasquier, l'*Exhortation aux Princes et Seigneurs du Conseil privé du Roy, pour obvier aux séditions qui semblent nous menacer pour le fait de la Religion*⁴, demande, au nom de la paix civile, que le royaume autorise la confession protestante à côté de la catholique. L'auteur tente de combattre les oppositions que la majorité catholique ne manquera pas de faire. La plus « soft » est la suivante : ne suffirait-il pas d'endurer les protestants « par connivence », « leur permettant vivre librement entre nous, leur défendant néanmoins toutes assemblées » ? L'*Exhortation* ne manque pas de définir ce que le droit des religions du XIX^e siècle devait appeler un culte : « notre religion chrétienne a les sacrements de la Cène, et du Baptême, que l'on ne peut célébrer sans la congrégation des fidèles. Et toutefois sans la célébration d'iceux, c'est se rendre de tout point Ethnique [païen]⁵ ». De fait, l'édit de Saint-Germain, dit « édit de janvier » (17 janvier 1562), interdit toute évangélisation protestante et toute assemblée religieuse, en public comme en privé,

4 - Cf. LECLER J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, 1994 [1955], p. 437-442. Le texte est reproduit dans les *Écrits politiques* de Pasquier, Genève, Droz, 1966.

5 - *Écrits politiques, op. cit.*, p. 65-70.

de jour comme de nuit, *dans les villes*, mais les autorise à l'extérieur de celles-ci. C'est le début d'une liberté de culte très sévèrement contingentée, dont les principales villes, à commencer bien sûr par Paris, seront continûment privées jusqu'à la Révolution (y compris sous l'édit de Nantes), mais officiellement organisée, malgré tout. La liberté de conscience, elle, ne sera plus jamais remise en cause avant 1685. Citons pour l'exemple l'article 2 de l'édit d'Amboise, en 1563, qui fait suite à la première guerre de Religion et constitue le premier de ces édits de pacification qui se succèdent jusqu'en 1598 : « Chacun pourra vivre et demeurer partout en sa maison librement, sans être recherché ni molesté, forcé ni contraint pour le fait de sa conscience ». Mais pour ce qui est de la liberté de culte, l'édit de Nantes prend soin de préciser qu'elle est interdite partout où elle n'est pas autorisée – et les typologies d'autorisations, qu'il n'est pas nécessaire d'étudier ici, sont très strictement limitatives et figées – : « Défendons très expressément à ceux de ladite religion faire aucun exercice d'icelle, tant pour le ministère, règlement, discipline ou instruction publique d'enfants et autres en cestui notre royaume et pays de notre obéissance, en ce qui concerne la religion, fors qu'ès lieux permis et octroyés par le présent édit » (article 13).

190

Là même où le culte est autorisé et où des temples peuvent être édifiés, les commissaires de l'édit, ces « *missi dominici* » d'Henri IV chargés de veiller à la bonne exécution du texte sur le terrain, exigent qu'ils n'aient ni portes ni fenêtres sur rue (Crest, Drôme), ni ouverture sur le chemin (Saint-Marcellin, Isère). À Beaurepaire (Isère), les huguenots pourront allonger et élargir la maison qu'ils s'approprient à acheter pour en faire leur temple, mais l'ouverture devra être faite dans une petite allée en retrait de huit à neuf pieds sur la grand rue, « sur laquelle ne sera laissée aucune vue ni fenestration dudit temple pour éviter toute occasion de trouble ». Culte public, certes, mais temples cachés... Je n'insiste pas sur la minutie extrême avec laquelle sont réglementés au même moment les cortèges protestants sur la voie publique (qui reste une voie catholique), à l'occasion des baptêmes, mariages et enterrements, ou encore sur la distance qui doit séparer un temple d'une église ou chapelle, afin que le bruit du chant

des psaumes (un trait typique du culte protestant) ne gêne pas les exercices religieux des catholiques. Lorsque, à partir des années 1660, l'édit de Nantes est appliqué « à la rigueur » (de manière à étouffer le culte public, précisément, tout en restant dans les bornes légales du texte), intendants et juges royaux ne rougissent pas de mesurer ces distances, allant jusqu'à faire tendre des cordes par-dessus les toitures, la ligne droite étant plus avantageuse, pour leur cause, que le lacis des ruelles médiévales, et même, dans un geste ubuesque de très belle eau, à Niort comme à Grenoble, jusqu'à faire hurler des foules catholiques, guidées par les prêtres, à l'intérieur des temples, afin de prouver que le bâtiment est trop proche et qu'il faut le déplacer ou le condamner⁶.

L'édit de Fontainebleau, qui révoque celui de Nantes, en octobre 1685, interdit la liberté de conscience, dans un extraordinaire retour en arrière, puisqu'il ramène la France à l'avant 1562. Les historiens se sont toutefois montrés embarrassés, tout comme certains intendants de l'époque, devant l'article 12, et dernier, de l'édit :

« Pourront au surplus lesdits de ladite RPR⁷ en attendant qu'il plaise à Dieu les éclairer comme les autres, demeurer dans les villes et lieux de notre Royaume, pays et terres de notre obéissance, et y continuer leur commerce, et jouir de leurs biens, *sans pouvoir être troublés ni empêchés sous prétexte de ladite RPR à condition, comme dit est, de ne point faire d'exercice, ni de s'assembler sous prétexte de prières ou de culte de ladite Religion, de quelque nature qu'il soit* » (je souligne).

191

C'était, semble-t-il, revenir à la liberté de conscience, conçue dans un sens strictement privé. Des témoignages concordants⁸ révèlent

6 - Sur tout ceci, je prends la liberté de renvoyer à mon *Histoire des protestants en France xv^e-xx^e siècle*, Fayard, 2012, *passim*.

7 - RPR : Religion prétendue réformée, le nom officiel du protestantisme sous la monarchie catholique.

8 - Cf. CAMBOLIVE É., *Histoire de divers événements contenant en abrégé les persécutions exercées en France...*, Amsterdam, Isaac Du Main, 1698, p. 167 ; VALAT J., *Mémoires d'un protestant du Vigan. Des dragonnades au Refuge (1683-1686)*, Les Éditions de Paris, 2011, p. 82-83 ; *Mémoires de Madame Du Noyer*, Mercure de France, 2005, p. 63.

que cette clause a d'abord rempli d'espoir des protestants, confortant dans leur choix ceux qui n'avaient pas encore cédé aux conversions acquises par la violence et la panique, et remplissant de regrets un certain nombre de convertis. Dans le Poitou, l'intendant Foucault est contraint de réunir les gentilshommes protestants pour dénoncer l'interprétation tendancieuse qui consiste à prétendre que Sa Majesté « les laisse en liberté de conscience, dans le temps qu'elle la leur ôte formellement en ordonnant la démolition de tout ce qui reste de temples en France et qu'elle en bannit tous les ministres ». L'intendant feint de n'avoir pas compris la distinction entre conscience et culte. L'article 12 était-il une « gaffe » des juristes, ou bien une habileté, pour adoucir en apparence la violence de l'édit, retenir ceux, notamment de riches négociants, que tentait l'exil (interdit par la loi), apaiser les princes protestants d'Europe, bref, gagner du temps ? Maladresse ou cynisme, les historiens restent dans l'expectative⁹. La brutalité de la répression contre toute liberté de conscience est venue rapidement fixer les choses. Quelques années plus tard, le prêtre anonyme dont Vauban a joint la consultation à son mémoire demandant la « réhabilitation » de l'édit de Nantes, estime que les protestants, échaudés par le non-respect de l'article 12, ne seront satisfaits que si l'exercice public, dans des temples, leur est rendu¹⁰.

192

Deux ou trois générations plus tard, la monarchie française, en dépit d'un arsenal répressif intact et même régulièrement « rafraîchi », a commencé à respecter *tacitement* la liberté de conscience des « nouveaux convertis », ne sévissant qu'à l'encontre des reprises du culte, désormais clandestin (les célèbres assemblées du Désert). Le débat a fait rage, dans le royaume et dans l'Europe du Refuge huguenot, sur l'attitude que devaient adopter les protestants français : se satisfaire de cette liberté de conscience, tacite mais tangible (comme si l'article 12 de Fontainebleau était finalement entré en application), ou imposer, par des actes de désobéissance non-violente mûrement

9 - Même remarque qu'à la note 6, voir aux pages 627-629.

10 - *Les oisivetés de Monsieur de Vauban...*, édition intégrale sous la dir. de VIROL M., Seyssel, Champ Vallon, 2007, p. 113.

réfléchis et assumés, le droit pour des chrétiens de vivre pleinement une religion qui implique l'écoute de la Parole de Dieu, le chant collectif des psaumes, la participation à la cène, etc. Dès 1718, le restaurateur du protestantisme, Antoine Court, fait publier à Genève un *Sermon dans lequel on fait voir la nécessité de l'exercice public de la religion*. Son collègue Basnage, depuis l'exil, réplique en dénonçant les assemblées clandestines, source potentielle de désordre. Désormais, les tenants du nicodémisme se trouvent à l'étranger, et ses adversaires, en cela héritiers fidèles de Calvin, au cœur du péril, dans le royaume. La monarchie française s'est même invitée, en sous main, dans le débat, en soutenant les partisans du nicodémisme : « On ne leur interdit que les assemblées prosrites par les lois du royaume [...]. Du reste il est libre aux protestants français [...] d'y servir Dieu à leur manière dans l'intérieur de leurs maisons », déclare une lettre de Paris, authentique ou non, publiée dans la *Gazette d'Utrecht* en juin 1745¹¹. La *Lettre d'un patriote sur la tolérance civile...* demande en 1756 « que l'on permette seulement [aux protestants] d'avouer publiquement la religion qu'ils professent dans le cœur », et ajoute : « qu'en un mot on leur accorde les mêmes avantages que l'on ne refuse pas aux juifs¹² », ces derniers ayant effectivement des synagogues (indécélables de l'extérieur mais autorisées) à Paris et Bordeaux. L'édit sur les non-catholiques, en 1787, très improprement appelé « édit de tolérance », finit par institutionnaliser cette situation : il accorde aux protestants le droit à l'existence, à un état civil, à la liberté de conscience, mais interdit tout exercice public du culte – tout en reconnaissant, en leur défendant de porter en public un habit spécifique, l'existence de pasteurs¹³. « La religion catholique que nous avons le bonheur de professer jouira seule, dans

11 - Cité par WEIL F., « Antoine Court auteur de libelles (1745-1752) », in BOST H., LAURIOL Cl., dir., *Entre Désert et Europe, le pasteur Antoine Court*, Champion, 1998, p. 293-294.

12 - Cité par Otto Selles, éd., COURT A., *Le patriote français et impartial*, Champion, 2002, p. CXXI. L'auteur de cette *Lettre d'un patriote...* mal identifié, n'est pas Court, contrairement à ce qui est parfois avancé.

13 - « Ministres ou pasteurs » ne pourront se réclamer de leur qualité dans aucun acte public, ni délivrer des certificats de naissance, mariage ou décès (article 4).

notre Royaume, des droits et des honneurs du culte public », déclare le préambule.

Deux ans plus tard, la Révolution semble tout accorder en termes de liberté religieuse. Mais, en vérité, le bât blesse toujours autour du culte. Rabaut Saint-Étienne, un des inspirateurs de l'édit de 1787, bien averti de l'échec relatif de ce texte pour sa communauté, propose de rédiger ainsi l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « Tout homme est libre dans ses opinions ; tout citoyen a le droit de professer librement son culte, et nul ne peut être inquiété à cause de sa religion »¹⁴. Notons que c'est à peu près la formulation de l'article 1 de la loi de décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'État, mais non pas la version finale de l'article 10, proposée par l'abbé Dillon, un député du Poitou, et dont on cite trop souvent une version tronquée : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, dès lors que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » (je souligne). Passons sur ce « même religieuses », qui en dit long sur les réticences d'une majorité de la Constituante, et arrêtons-nous sur la fin de la phrase, qui contient en elle toutes les atteintes potentielles à la liberté de culte (la « manifestation » des opinions religieuses). Cette liberté pourra être très sérieusement entravée, car la notion de « trouble à l'ordre public établi par la loi » peut se révéler très extensive, selon les gouvernements et les époques, au détriment des protestants un jour, des catholiques un autre, etc.

Prenons quelques exemples. En 1802, le 45^e article organique du culte catholique dans la loi du 8 germinal an X (sur le Concordat) interdit les manifestations religieuses extérieures – telles les processions –, quand, sur le territoire de la commune, existent « des temples destinés à différents cultes », c'est-à-dire, pour l'essentiel, des temples protestants. Il s'agissait d'éviter, de part et d'autre, de possibles provocations, ou simplement des « ostensions » identitaires. Or les catholiques peuvent estimer à juste titre que les processions

14 - La veille, le comte de Castellane a proposé cette formulation : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions religieuses, troublé dans l'exercice de sa religion ».

font partie intégrante de leur liberté de culte. Ils en sont privés, sous l'Empire, dans des villes comme Paris, Nîmes, Genève, Strasbourg, Colmar, Mulhouse, Le Vigan, La Rochelle, selon un comptage non exhaustif¹⁵. Mais une circulaire d'avril 1803 est venue réduire l'application du 45^e organique aux seuls chefs-lieux des Églises (protestantes) consistoriales, et ces chefs-lieux ont été opportunément placés dans des faubourgs ou communes de banlieue, ce qui permet d'autoriser à nouveau les processions dans les villes, ainsi à Lyon. La Fête-Dieu, généralisée sous la Restauration, ouvre dès lors la porte, comme au XVII^e siècle, à une série d'incidents puis de procès, en 1817 et 1818 : les protestants doivent-ils se découvrir devant le Saint-Sacrement ? Doivent-ils « tendre » leurs maisons sur le passage de la procession ? La Cour de cassation finit par donner raison à un protestant de Lourmarin, en novembre 1818. Le ministre de l'Intérieur, Lainé, venait d'indiquer qu'il ne fallait jamais user de contrainte envers les non-catholiques en matière de processions. En 1822-1823, toutefois, les services du ministère spécifient que si le temple protestant se trouve sur le trajet de la procession, le jour de la Fête-Dieu, le service religieux devra y avoir lieu plus tôt.

Il y a plus grave : au cours des années 1850, des préfets se sont appuyés sur l'article 10 pour freiner ou même interdire l'évangélisation protestante dans des régions sans tradition réformée, comme en Limousin, au prétexte que l'absence de la seconde faisait de la première un risque de trouble à l'ordre public¹⁶. On voit combien restait fragile la liberté de culte des protestants, même au cœur du XIX^e siècle. À la fin de la période, à l'inverse, ce sont les catholiques qui se sont retrouvés sur la défensive, dans un certain nombre de communes « rouges », en banlieue parisienne comme dans le Languedoc viticole, dont les municipalités anticléricales entendaient laïciser strictement la rue : les interdictions, parfois confirmées par le Conseil d'État (surtout

15 - Liste dressée par ROBERT D., *Les Églises réformées en France (1800-1830)*, PUF, 1961, p. 98.

16 - Voir le détail des affaires dans ENCREVÉ A., *Protestants français au milieu du XIX^e siècle. Les réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 566-577.

dans un premier temps, les choses s'apaisant par la suite), frappent les processions de la Fête-Dieu (ou autres), le port du viatique au mourant, les cortèges funèbres, et jusqu'au port de la soutane sur le territoire communal, au nom du 43^e article organique du culte catholique (qui prescrit aux prêtres de s'habiller à la française et en noir)¹⁷.

Il était donc resté, après 1802 comme après 1789, une zone de plasticité et d'incertitude quant à la plénitude de la liberté de culte, chez les uns ou les autres. C'est ce à quoi la loi de Séparation a entendu mettre fin, mais en continuant malgré tout à marquer une réserve, dans l'incise soulignée ci-après : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes, *sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public* » (article 1^{er}). Achevons dans un premier temps de dire le positif, en mentionnant que l'article 2 de la même loi enfreint, dans sa seconde partie, l'interdiction de toute dépense publique relative à l'exercice des cultes, édictée dans ses célèbres premiers mots (« La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte »). Il prévoit en effet d'inscrire aux budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie « et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons ». L'État met donc des aumôniers à disposition de celles et ceux qui, sans cela, seraient privés de la liberté de culte, dans la mesure où ils sont privés de la liberté de se déplacer le dimanche jusqu'à une église, provisoirement ou définitivement (internes, malades, prisonniers, mais aussi militaires). Plus tard, par la loi de septembre 1986 sur l'audiovisuel, l'État a organisé, avec là encore de l'injection d'argent public, ce que l'on a pu appeler une « aumônerie cathodique » : les émissions religieuses du dimanche matin ont pour but d'apporter le

196

17 - D'HOLLANDER P., dir., *L'Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle*, Limoges, Pulim, 2001 ; CABANEL P., « Les catholiques dans la rue. L'Église et le contrôle de la voie publique en France (XIX^e-XX^e siècles) », BRODY J., dir., *La Rue*, Toulouse, PUIM, 2005, p. 63-80 ; GARNAULT M.-L., *L'anticléricalisme au village en terre d'Aude (1879-1905)*, mémoire de maîtrise, Univ. Toulouse-Le Mirail, 2000.

culte à celles et ceux qui ne peuvent pas se déplacer¹⁸. Pour autant, mais ce n'est pas le sujet, il ne faut rien idéaliser : car la plasticité, l'extension relative des droits des uns ou des autres peuvent porter désormais sur la définition même de ce qu'est un culte. Dès lors que la France, contrairement aux États-Unis, par exemple, a entendu distinguer la « secte » de la religion, et interdire à la première ce qu'elle autorise à la seconde, les fidèles de la « secte » peuvent estimer que leur liberté de culte est remise en question.

Revenons, pour terminer, à ce « sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public », dans l'article 1^{er} de la loi de 1905. Même de manière adoucie par rapport à l'article 10 de 1789, la République continue à refuser ce que serait une pleine liberté de culte : l'ordre public conserve la priorité. De quoi s'agit-il ? Les articles 34 et 35 de la loi de 1905 préviennent toute utilisation politique du lieu de culte : « si un discours prononcé ou un écrit affiché ou distribué publiquement dans les lieux où s'exerce le culte contient une provocation directe à résister à l'exécution des lois ou aux actes légaux de l'autorité publique » (art. 35), le ministre du culte qui s'en sera rendu coupable sera puni d'un emprisonnement de trois mois à deux ans. A l'évidence, le législateur visait alors les prêtres catholiques, voire les évêques, qui pouvaient être tentés de se dresser, comme certains l'avaient fait dans un proche passé, au nom du catholicisme et de la « France chrétienne », contre la laïcité de l'école publique (« l'école sans Dieu »), les lois de 1901 et 1904 contre les congrégations religieuses, ou la Séparation elle-même. Mais ces articles auraient pu ou pourraient être utilisés dans de tout autres circonstances : contre des prédications de « résistance spirituelle » au cours des années 1940 (le régime de Vichy s'est montré très attentif

18 - Article 56 de la loi du 30 septembre 1986 : « France Télévisions programme le dimanche matin des émissions à caractère religieux consacrées aux principaux cultes pratiqués en France. Ces émissions sont réalisées sous la responsabilité des représentants de ces cultes et se présentent sous la forme de retransmissions de cérémonies cultuelles ou de commentaires religieux. Les frais de réalisation sont pris en charge par la société dans la limite d'un plafond fixé par les dispositions annuelles du cahier des charges ».

sur ce point, notamment pour les cultes protestants radiodiffusés¹⁹), ou contre certains prêches d'imams dans les mosquées aujourd'hui.

De manière moins immédiatement politique, la loi de 1905 interdit à l'avenir d'élever ou apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou dans un emplacement public²⁰, et régleme cérémonies, processions et autres manifestations extérieures d'un culte. Ainsi les cérémonies religieuses non traditionnelles sont-elles soumises à déclaration préalable (auprès des autorités municipales, trois jours au moins avant la date de la manifestation) ; les cérémonies traditionnelles, mais qui ne correspondent pas à des traditions ou des usages locaux – c'est le cas de l'islam –, sont tenues à la même déclaration, alors que les autres, en raison de leur caractère régulier, qui fait que leur déroulement paisible est présumé, en sont dispensées. C'est à propos de ces dernières, (presque) exclusivement catholiques, que les juges du Conseil d'État ont annulé, principalement dans les années 1920 et 1930, toutes les interdictions municipales qui n'étaient pas fondées sur la seule nécessité de garantir l'ordre public, mais, par exemple, sur la crainte de contre-manifestations, la disparité entre les cultes, la gêne pour les riverains, l'entrave à la circulation en cas de manifestation non religieuse autorisée sur le même parcours²¹. La loi de 1905 statue également sur les sonneries de cloches, désormais réglées par arrêté municipal : ces cloches – catholiques – ne peuvent être utilisées pour des sonneries civiles que dans des cas strictement définis (tocsin, passage du président de la République, fêtes nationales), leur usage est interdit pour des mariages ou enterrements

198

19 - Voir le rapport du pasteur Marc Boegner, président de la Fédération protestante de France, dans *Les Églises protestantes pendant la guerre et l'occupation*, Messageries évangéliques, 1946, p. 41-42.

20 - Sauf, précise l'article 28, sur les édifices servant au culte, dans les cimetières, sur les monuments funéraires et dans les musées et expositions.

21 - MESSNER F., PRÉLOT P.-H., WOEHLING J.-M., dir., *Traité de droit français des religions*, Litec, 2003, p. 519-520. LECA Antoine, « L'évolution de la jurisprudence du Conseil d'État en matière de culte (1879-1914) », NELIDOFF Ph. et DEVAUX O., dir., *Christianisme et politique dans le Tarn sous la III^e République*, Toulouse, Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, 2000, p. 145-162.

civils ou des cérémonies d'un autre culte. Des libres penseurs avaient vainement mené bataille pour obtenir l'usage des cloches pour ces cérémonies civiles, ou pour faire taire des sonneries qui continuaient à catholiciser indûment, à leurs oreilles, l'espace public²². Il reste bien un paysage sonore de nature catholique, auquel nous ne prêtons plus guère attention : mais il suffirait que l'islam revendique l'utilisation des minarets pour l'appel à la prière, pour que nous redécouvrions que la liberté de culte peut revêtir un aspect sonore, dès lors que les fidèles estiment qu'ils doivent entendre l'appel à la prière ou à la messe. La laïcité, c'est aussi le droit au silence ; et la liberté de culte peut être une liberté bruyante : chanter, sonner les cloches, appeler dans un haut-parleur... De tels « bruits » seraient ou sont bien plus difficiles à admettre que la liberté de conscience, que personne ne songe à nier aujourd'hui en Europe, alors que la Suisse a voté en 2009 l'interdiction des minarets, et que la chancelière allemande Angela Merkel a fait savoir en 2007 que ces mêmes minarets ne devaient pas être intentionnellement construits de sorte à s'élever au-dessus des clochers des églises.

* * *

Redisons-le : la liberté de conscience est la plus haute des libertés, mais en matière de religion son octroi peut s'avérer très insuffisant. Seules, sans doute, une religion toute spiritualiste, et par là individualiste – ou une religion de dieux lares, d'autels domestiques – pourraient n'avoir rien d'autre à exiger. Pour toutes les autres, pour ces « cultes », comme le dit à juste titre le vocabulaire administratif du XIX^e siècle, les conflits éventuels surgissent immédiatement, qu'il s'agisse des lieux, des manifestations, des calendriers (les fêtes religieuses), etc. Une définition séduisante mais insuffisante de la laïcité évoque une « privatisation du religieux » : un espace public vide de toute religion, des espaces et des temps privés librement offerts

22 - CORBIN A., *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Albin Michel, 1994 ; LALOUETTE J., *La libre pensée en France 1848-1940*, Albin Michel, 1997.

aux dieux. Si cet objectif était accessible, la quadrature du cercle (le plein exercice des deux libertés), recherchée depuis les édits de pacification des années 1560, pourrait raisonnablement être en vue. Mais le religieux n'est jamais totalement « privatisable » (sauf à l'interdire et à le réduire à la clandestinité : une religion des « catacombes ») : ses clochers ou minarets atteignent une certaine hauteur, ses façades ont pignon sur rue, si l'on ose dire, ses cloches sonnent (ou non), son clergé, voire ses fidèles, portent certains habits, son temps propre n'est pas celui de tous (le jour de repos et de culte n'est pas le même, du vendredi au dimanche ; le ramadan ne se confond pas avec le carême, etc.). C'est toujours à cet endroit que des questions se sont posées, c'est là qu'elles continuent à se poser, parce qu'une religion empiète toujours un peu (parfois au sens propre : la procession) sur l'espace public.

————— *INDEX* —————



INDEX

A

Agora : 153

Alaouite : 153, 157-158

Apartheid : 166

Architectural : voir Architecture

Architecture : 67-70, 72, 74-79

Assyrien : 160

Autorité : 17

– Autorité locale : 17

– Autorité nationale : 17

B

BEA : 49, 58, 60-63

Beatus de Saint-Sever : 147

Burqa : 26

C

Cameroun : 125, 129-132, 134-138

Camerounais : voir Cameroun

Carmélite : 81-84

Catholicisme : 95-98, 103-104, 108-111, 116-122, 171, 180
Catholique : voir Catholicisme
Check-point : 164
Choléra : 81, 85-89, 91-94
Chrétien : 37-38, 42-43
Cimetière : 17, 30, 36, 141, 144, 148
Clandestinité : 172-173, 175-176, 180, 185
Clôture : 81, 82, 93
Code : 37, 44, 46
Colère : 147-148
Colportage : 110-115, 117, 119-121
Colporteur : voir Colportage
Communauté : 81-85, 90, 92, 94
Communication : 125-130, 132-133, 136, 138
Congrégation : 81-87, 90-94
Convergence : 17, 21, 29, 31
Copte : 153, 156
Coupole : 67, 73-75, 78, 79

204

D

Dialogue : 67-68
Discorde : 147
Dissimulation illicite du visage : 22
Domicile : 81, 87-88, 91-92
Droit subjectif de manifester ses convictions : 25

E

Édifice du culte : 49, 52, 54-55, 58
Effervescence : 125-126, 130, 133-135
Église : 127-128, 131, 135, 138
– Église médiatique : 128
Empire 154
– Empire ottoman : 153, 155-156
Espace public : 17, 19-20, 26-27, 31-33, 35-37, 40, 42, 44-45, 47, 81-82, 84, 93, 126
Espagne : 171-172, 175, 178-181, 183-184
Établissement scolaire : 17
Évangélisation : 109-110, 112-113, 122

Exécutif local : 21

Expression : 30

- Expression des convictions : 32
- Expression de son appartenance religieuse : 24
- Expression religieuse : 31

F

Fondation : 81, 85-86

France : 171-172, 174, 177-178, 184

Frères musulmans : 158

G

Gens du voyage : 97-98, 104-106, 108

Gourmandise : 145-146, 148

Graffeur : 153, 164-167

H

Hospitalière : 81, 85, 87, 93

I

Iconographie : 156, 159, 167

Intérêt public local : 49, 59-60

Islam : 37-38, 41, 43, 47, 67-70

Ivrognerie : 148

L

Laïcité : 17-18, 27, 29, 31-32, 37-42, 47

Législateur : 22

Liberté : 17-20, 22, 23-24, 29, 173, 180, 182

- Liberté de conscience : 18, 23-24, 173
- Liberté de culte : 173, 180, 182
- Liberté de manifester son appartenance religieuse : 22
- Liberté d'expression : 19-20, 22, 29
- Liberté d'expression (Liberté de manifestation) : 17
- Liberté d'opinion : 17-18, 22

Lieux : 67

– Lieux de culte musulmans : 67-68
Local : 31, 49
Loi : 18-19, 24, 31-32,
– Loi anti-burqa : 32
Luxure : 145-146

M

Malade : 81, 84-85, 87-92
Média : 125-128, 130, 132-138
Médiatique : voir Média
Médiatisation : voir Média
Meeting : 109, 111, 118-119
Mémoire : 172, 183-184
Mesure locale : 20
Métarécit : 161
Minaret : 67, 73, 75-76, 78
Minorité : 172
Mission : 95-98, 100, 103-106
Mobilité : 95, 97-98, 100, 103-105
Mosquée : 49, 56, 60, 64, 67-76, 78-79
Musicien : 146, 148
Musulman : 37, 41-47, 67, 70

N

Nationale : 20
Népotisme : 168
Neutralité : 18, 29-30, 32, 49-50, 52, 59-60, 62
– Neutralité absolue : 31
– Neutralité (Obligation de) : 17
– Neutralité (Principe de) : 17, 49
Non-Subventionnement (Principe de) : voir Subvention
Nouveaux mouvements religieux : 127

O

Occupation : 165-166
Omeyyade : 158-159
Ordre public : 122

- Ordre public immatériel : 17, 26, 27
- Ordre public matériel : 17, 25, 26

P

- Pasteur : 111-112, 118-119, 122
Pauvre : 81, 84
Pèlerinage : 95, 97-104, 108
Pentecôtisme : 97, 108, 125-135, 138
Persécution : 171, 175-177, 183-184
Police : 17, 23
 - Police de l'opinion : 23
 - Police (notion) : 17Prière : 67
Profane : 141, 144, 146
Prosélytisme : 118
Protestant : voir Protestantisme
Protestantisme : 109-111, 115, 117-121, 173, 175-177, 179-185
Psychomachie : 147

207

R

- Religieux : 37-42, 47, 125-138
République : 37, 41-42, 44, 46
Rue : 17, 27, 37, 42-43, 47, 81-82, 84, 88, 93, 109-112, 115-119, 121-122, 141, 143

S

- Sacré : 141, 144
Salle de prière : 67, 76-78
Salubrité : 25, 31
Sécurité publique : 22, 25
Soin : 81, 87, 88, 90-91
 - Soin matériel : 81, 87, 88, 91
 - Soin spirituel : 81, 87, 90-91Subvention : 49-52, 54, 56-64
Subventionnement : voir Subvention
Sunnite : 153, 157, 167

T

Tag : 164, 167

Tolérance religieuse : 179, 182

Topographie : 142

Traditio legis : 145

Tsigane : 95-101, 103-105, 107-108

U

Urbanisme : 162, 168

V

Ville : 67, 69, 70-72, 76

TABLE DES ARRÊTS ET DES TEXTES OFFICIELS

TABLE DES ARRÊTS

Arrêts du Conseil d'État

- CE, 19 fév. 1909, req. n°27335 req. n°27335, *Abbé Olivier*, Rec., p. 181 - 28
CE, 19 mai 1933, req. n°17413 et n°17520, *Benjamin*, Rec., p. 541 - 19
CE, 27 mars 1936, req. n°32147, *Assoc. culturelle israélite de Valenciennes*, Rec., p. 383 - 26
CE, 9 juill. 1943, req. n°73487, *Sieur Ferrand*, Rec., p. 176 - 25
CE, 21 janv. 1944, req. n°72710, *Sieurs Darmon et autres*, Rec., p. 22 - 29
CE, 5 janv. 1977, req. n°03108, *Ministre d'État, Ministre de l'intérieur*, Rec., p. 4 - 20
CE, 5 juin 1987, req. n°47036, *Ministre délégué après du ministre de l'économie, des finances, chargé du budget*, Rec., t., p. 700 - 20
CE, Sect., 12 fév. 1988, req. n°38765, *Assoc. des résidents des quartiers Portugal Italie*, Rec., p. 66 - 56
CE, 2 nov. 1992, req. n°130394, *Kherouara*, Rec., p. 389 - 32
CE, 25 nov. 1994, req. n°110002, *Assoc. culturelle israélite Cha'are Shalom Ve-Tsedek*, Rec., p. 509 - 26
CE, Ass., 27 octobre 1995, req. n°136727, *Cne de Morsang-sur-Orge*, Rec., p. 372 - 26
CE, 30 sept. 1996, req. n°164114, *préfet de la Seine et Marne*, Rec., t, p. 1011 - 20
CE, 23 juin 2000, req. n°215152, *Ministre de l'Économie, des finances et de l'industrie* - 24
CE, ord., 25 août 2005, req. n°284307, *Cne de Massat*, Rec., p. 386 - 19
CE, 6 janv. 2006, req. n°260307, *Martinot*, Rec., p. 8 - 22
CE, ord., 6 mars 2006, req. n°289947, *Assoc. United Sikhs*, Rec., p. 111 - 25, 29
CE, 15 déc. 2006, req. n°289946, *Assoc. United Sikhs*, Rec., p. 565 - 25, 29
CE, Ass., 19 juill. 2011, req. n°309161, *Cté urbaine le Mans métropole*, Rec., p. 394 - 18, 31
CE, Ass., 19 juill. 2011, req. n°308544, *Cne de Trelaze*, Rec., p. 371 - 18
CE, Ass., 19 juill. 2011, req. n°308817, *Fédération de la libre pensée et de l'action sociale du Rhône*, Rec., p. 392 - 18, 57

CE, Ass., 19 juill. 2011, req. n°313518, *Cne de Montpellier*, Rec., p. 398 - 18, 57
CE, Ass., 19 juill. 2011, req. n°320796, *Mme Patricia Vayssière.*, Rec., 396 - 18, 58

Arrêts des cours administratives d'appel

CAA Versailles, 29 mars 2007, req. n°05VE00560, *EARL du Puits Romain* - 31
CAA Nantes, 5 juin 2007, req. n°06NT01080, *Cté urbaine Le Mans Métropole*, Rec.,
t, p.840 - 31
CAA Versailles, 28 juin 2007, req. n°05VE00787, *Assoc. culturelle des musulmans de Garges-
les-Gonnesse* - 25

Jugements des tribunaux administratifs

TA Lyon, 6 juil. 2011, req. n°1102501, *préfet du Rhône* - 18

Décisions du Conseil constitutionnel

210 CC., 23 nov. 1977, n°77-87DC, *Loi complémentaire à la loi n° 59-1557 du 31 décembre
1959 modifiée par la loi n° 71-400 du 1^{er} juin 1971 et relative à la liberté de l'enseignement*,
JORF, 25 nov. 1977, p. 5530 - 19
CC., 7 oct. 2010, n°2010-613 DC, *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace
public*, *JORF* du 12 oct. 2010, p. 18345 - 26

Arrêts de la Cour européenne des droits de l'homme

CEDH, 13 fév. 2003, *Refah Partisi*, n°41340/98 - 24
CEDH, 18 fév. 1993, *Bouessel du bourg c. France* - 54

TABLE DES TEXTES CONSTITUTIONNELS

Table des textes constitutionnels

Constitution espagnole de 1869 - 180
Constitution espagnole de 1876
– Article XI - 109, 182
Constitution espagnole du 9 déc. 1931
– Article III - 110

- Constitution française des 3 et 4 septembre 1791 - 173
Constitution française du 4 oct. 1958 - 18, 27, 173, 194
Constitution malienne
– Préambule - 39
– Article 2 - 38
– Article 4 - 39
– Article 42 - 41

Table des textes législatifs

- Loi du 9 déc. 1905 concernant la séparation de l'Église et de l'État, *JORF*, 11 déc. 1905, p. 7205 - 17-19, 24, 31, 49, 51, 55-56, 194, 196-198
Loi n°78-17 du 6 janv. 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés, *JORF*, 7 janv. 1978, p. 227 - 67
Loi n°2000-614 du 5 juill. 2000 relative à l'accueil et à l'habitat des gens du voyage, *JORF*, 6 juill. 2000, p. 10189 - 107
Loi n°2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales, *JORF*, 13 juin 2001, p. 9337 - 23
Loi n°2004-528 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, *JORF*, 16 mars 2004, p. 5176 - 32
Loi n°2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, *JORF*, 12 oct. 2010, p. 18344 - 20
Code de la famille malien
– Article 6 - 46
– Article 75 - 45
– Article 282 - 45
– Article 312 - 45
– Article 482 - 44

Table des textes réglementaires

- Circ. du 5 juill. 2001 relative à l'application de la loi n°2000-614 relative à l'accueil et à l'habitat des gens du voyage, NOR : EQUU0110141C - 107
Circ. du 8 juill. 2003 relative aux grands rassemblements des gens du voyage, NOR : EQUU0310120C - 107
Circ. du 19 fév. 2008 du ministre de l'intérieur relative à la police des lieux de sépul-

ture : aménagement des cimetières - Regroupements confessionnels des sépultures,
NOR : INTA0800038C - 30

Décret n° 2009-724 du 19 juin 2009 relatif à l'incrimination de dissimulation illicite
du visage à l'occasion de manifestations sur la voie publique, *JORF*, 20 juin 2009,
p. 10067 - 22

Circ. du 2 mars 2011 relative à la mise en œuvre de la loi n°2010-1192 du 11 octobre
2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, *JORF*, 3 mars 2011,
p. 4128 - 20

Autres textes officiels

Édit de Saint Germain - 189

Édit de Nantes - 190, 191, 192

Édit d'Ambroise - 190

Édit de Fontainebleau - 191, 192

Édit de Versailles - 193, 194

Loi du 8 germinal An X - 194

Achevé d'imprimer sur les presses d'Ipadour
85 Cami Salié - 64000 Pau
pour le compte des PUPPA
Juin 2013

