Zeitschrift: Revue économique et sociale : bulletin de la Société d'Etudes Economiques et Sociales

Herausgeber: Société d'Etudes Economiques et Sociales

Band: 51 (1993)

Heft: 4

Artikel: La foi dans la ville : la ville et le sacré

Autor: Racine, Jean-Bernard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-140234

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA FOI DANS LA VILLE : LA VILLE ET LE SACRE

Jean-Bernard RACINE,
Professeur
Université de Lausanne

La foi dans la ville![1] Ce titre peut-être étonnant dans un programme de séminaire intitulé: «Vie urbaine» s'inscrit bien dans la ligne de la question fondamentale posée par les organisateurs: «La ville a-t-elle un avenir ?». De fait il a déjà été utilisé en tête de la troisième partie d'un ouvrage, *La ville entre Dieu et les hommes* (Racine, 1993), consacré à l'étude critique, tant historique que géographique, du devenir de l'urbain entre ses origines religieuses où la dialectique du sacré et du profane a joué un rôle clé, et les formes que prendra l'expérience humaine de la ville des hommes de demain. Dans le contexte difficile de la ville d'aujourd'hui, tel que décrit par les autres intervenants, on peut se demander à quoi peuvent correspondre, en cette fin de siècle, les rémanences du sacré d'une part, la foi d'autre part, que nombre d'entre nous avons encore dans la ville, dans l'idée de ville et ses devenirs, une foi qui ne consisterait pas à chercher des solutions «conçues au rétroviseur» (Corboz, 1990), à imaginer on ne sait quel retour au paradis rural perdu alors que la Bible elle-même, en dépit de toutes les imprécations dont la ville fait l'objet depuis Caïn, fixe pour l'homme, un horizon urbain, celui de la Nouvelle Jérusalem (Ellul, 1975). La foi, mais aussi les valeurs de la foi telles qu'elles pourraient s'incarner par ceux qui s'en disent porteurs.

La ville d'aujourd'hui: une société d'exclus?

En deux générations, notre société est devenue urbaine et la ville le territoire de la vie quotidienne, le principal réceptacle où s'est cristallisée la mémoire historique de l'humanité. Un miroir où se reflète ce que sont les hommes d'aujourd'hui. Le problème étant que sous le choc brutal d'une croissance mal maîtrisée et faute d'une vision globale de leur destin, ceux-ci en viennent à se demander si les villes ne sont pas en train de perdre la mémoire, celle d'un patrimoine millénaire, sans rien créer de mémorable pour autant.

Mais n'est-ce pas un simple effet de rhétorique que de le dire ainsi? La vie va, et vite et nos représentations méritent d'être révisées. Chacun reconnaît aujourd'hui que

[1] Conférence donnée lors de la 27e Journée du Mont-Pélerin, le 22.10.1993.

tout en étant de moins en moins lié à la ville au sens strict, le fait urbain a saisi la société toute entière, s'étant étendu à l'ensemble du territoire. Ce qui n'empêche pas certains (Piveteau, 1989) de se plaindre de l'étiolement et parfois de l'implosion, comme à Détroit, Los Angeles et peut-être bientôt, plus près de nous, à Marseille, du coeur des villes, dont témoigne par exemple, le mouvement de désaffection qui gagne plusieurs grands centres, accompagné d'une substitution de population mal intégrée à une population d'esprit citadin qui, elle, part résider dans une périphérie aux limites de plus en plus floues, la ville y perdant ses structures matérielles et formelles.

Force est de constater pourtant que le discours inverse commence également à avoir droit de cité, voulant que la globalisation de l'économie et l'empreinte du capitalisme avancé conduisent actuellement à une recentralisation, parfois violente, de l'activité économique, s'exprimant simultanément par la renaissance des centres-ville et l'émergence parallèle de ces «edge cities», cités-lisières au sein des aires métropolitaines nord-américaines, la renaissance centrale prenant de fait la forme complexe d'une urbanisation congestionnée, fragmentée et polarisée au sein de laquelle le processus d'élitisation des centres (la *gentrification* des auteurs anglo-saxons, le retour des classes riches et moyennes des banlieues vers les centre-ville, la réhabilitation des vieux quartiers par les *yuppies,* nouveaux jeunes professionnels urbains) introduit de nouvelles polarisations, toujours difficiles à assumer. La gentrification a, en effet, ses corrolaires obligés dont l'exclusion à terme des plus faibles et des marginaux de tous types.

Ces polarisations s'inscrivent dans un phénomène plus général de partition qui renvoie lui-même à l'opposition entre *exclusion* et *participation.* La nouvelle société urbaine est de plus en plus considérée comme une «fabrique d'exclus» (Touraine, 1991). Même dans les pays occidentaux les plus avancés et les plus riches, le constat s'impose: la société à deux vitesses devient la composante dominante de la structuration sociale, et spatiale. Nous vivons dans un espace divisé, un puzzle complexe en fait, multidimensionnel et multiscalaire. Dont le principe, au sens premier de cause agissante mais aussi de règle de composition, semble avoir considérablement évolué ces vingt dernières années et porte aujourd'hui un nom incontournable, celui de réseau. «*Etre ou ne pas être dans le réseau, telle est la question*». Il y a ceux qui sont «branchés» comme on dit, et il y a les exclus, ceux dont on n'a que faire dans la nouvelle histoire qui commence avec les années 80, celle du capitalisme post-fordisme, flexible, porteur de nouvelles forces économiques, sociales, politiques, culturelles (Racine, 1992).

Que devient alors notre idéal démocratique, qui suppose une «égale dignité de tous»? Que peut-il signifier au double plan des hommes et des territoires? C'est en tout cas l'une des dimensions du problème de l'avenir des villes auquel ce séminaire nous invitait à réfléchir et que nous pouvons relier d'une certaine manière à l'une des composantes de ce qui depuis toujours fonde la dialectique, consubstantielle du phénomène urbain, de la séparation du sacré et du profane, d'un modèle, doublement territorial et humain, de première et de secondes zones, d'inscription du discontinu dans le continu,

le sacré intervenant quand cette discontinuité qui se cristallise dans la ville tend à être considérée comme naturelle, quand le sens du sacré impose à l'homme -nous paraphrasons ici une remarque de K.Noschis, (1991)- le recours à un symbolisme mythico-rituel comme «parcours indirect lui permettant de justifier et de rendre possibles les rapports pratiques matériels».

Certes, dans l'histoire urbaine, comme le note P. Sansot (1984), l'espace urbain s'est vite désacralisé. Evoquant les réformes de Clystème l'Athénien, l'auteur de la *Poétique de la ville* montre que quand le pouvoir du Roi s'affaiblit au même titre que celui des grandes familles, l'espace perd de son mystère. Si la prestigieuse citadelle de l'Acropole demeure, si les processions vénérables se font dans le respect, selon un rituel précis, l'agora est ouvert, public, tout le monde peut y pénétrer. «L'introduction de la démocratie urbaine fait reculer la charge sacrée de l'espace». La poussée de nouvelles conditions va transformer la vocation de la ville. Qui deviendra plus évidente encore, dès Rome où, comme l'écrivait Hegel, «la politique a pris la place de l'antique destin». Mais est-il si évident que les hommes échappent beaucoup mieux que par ce si lointain passé, au retour du refoulé ?

Le sacré dans la ville d'aujourd'hui

Lié au besoin de différenciation et d'enracinement, le sacré a eu un rôle clé, créateur de discontinuités et de consécrations, processus primordial d'organisation de l'espace. Un rôle qui s'est certes affaibli avec le temps. Mais de fait, il n'a disparu qu'«en apparence» rappelle de son côté C.Raffestin (1985). Ne découvre-t-on pas encore, en essayant de déchiffrer et de lire les sociétés politiques et les conceptions territoriales contemporaines (et les comportements de «l'homme politique»), «d'assez nombreuses rémanences qui représentent moins un vécu sacré» qu'une utilisation fonctionnelle d'une «forme sacrée»? C'est tout le problème de la recréation/reconstitution à l'intérieur même du profane, d'un «sacré laïc» dont l'exploration mérite d'être poursuivie par la géographie politique, et qui pourrait devenir aussi, bien au-delà du poids de la religion sur le site, la forme et les fonctions et le statut des villes, et plus généralement de la seule étude des marques du «signe religieux» qui ont retenu l'attention de P.Deffontaines (1948) dans son ouvrage pionnier, l'une des dimension privilégiées de la géographie urbaine.

Force est peut-être de reconnaître, dans la ville, non seulement ce «reste inéliminable» que M.Gauchet (1985) concède à notre monde désenchanté, le religieux subjectif de l'expérience personnelle, mais aussi, autre chose, autres choses au pluriel, soit qu'elles relèvent plus du rapport au Sacré au sens où l'entendent les psychologues de l'espace A.Moles et E.Rohmer (1982), qu'au religieux, soit, comme en fait l'hypothèse P.Ladrière (1986) qu'on se demande si ne continue pas d'exister «une forme de religion qui, après avoir participé à l'avènement de l'autonomie, persiste, en tant que religion, à

travailler au maintien et à l'approfondissement de cette autonomie- ce qui serait tout autre chose qu'une religion de l'intériorité». Car comme l'écrivait encore K. Noschis (1991), «le Sacré se porte bien, mais il se porte autrement».

Si les mythes aujourd'hui s'analysent plutôt qu'ils ne fondent, si bien des rites sont tombés en désuétude, le sacré reste encore prégnant dans certains comportements de détail de la vie de tous les jours, en dépit des efforts de la pensée rationaliste et de la science pour le traquer partout où elle croit le rencontrer, quitte à le forcer justement à se réfugier, à se condenser en des lieux et des êtres spéciaux. C'est là une hypothèse chère à A.Moles et E.Rhomer qui proposent d'appeler des dieux comme réservoirs du sacré (originel), un sacré existant comme matière première- que les religions servent donc moins à fabriquer qu'à structurer, à canaliser, à manipuler, à mettre en valeur, les «préposés aux choses vagues» que sont les prêtres selon P.Valery se trouvant plus spéciquement chargés de cette manipulation. Une manipulation toujours possible dans le mesure où ce sacré matière première demeure la cause cachée de comportements, d'attitudes, de phénomènes culturels bien observables aujourd'hui encore. A.Moles et E.Rhomer l'illustrent à merveille dans leur réflexion sur les champs du Sacré et les «lignes isosacrées» qui les structurent, qu'il s'agisse d'un monastère roumain ou d'un aéroport européen, «l'ensemble linéaire de points sur lesquels, en gros, les comportements de la majorité des individus participant d'une culture sont identiques». L'opposition continue de fonctionner, comme fonction topologique entre le Sacré et le Profane dans les lieux consacrés, permettant éventuellement de calculer une densité, un gradient, voire un potentiel de Sacré.

Théoricien de la *Cité séculière* née des transformations corrélatives de l'urbanisation et du développement des techniques, H.Cox (1965) n'ignorait pas que la civilisation technique a ses idoles, et d'abord l'argent et le sexe qui exercent un attrait dépassant de loin ce qu'on peut en attendre rationnellement: de nouveaux mythes se sont formés autour d'eux. L'une des dimensions de la recherche serait donc d'interroger, en regard de la dynamique du phénomène urbain, et dans une perspective plus pratique, plus orientée sur l'action, l'ensemble des projets dont on va découvrir qu'ils sont ancrés dans une mythologie, celle qui nourrit encore l'une ou l'autre des religions d'aujourd'hui.

Du désenchantement au réenchantement du monde urbain

A cet égard, l'étude qui vient d'être conduite par deux collègues sur Vancouver (Ley et Martin, 1993) est tout à la fois significative et décourageante. Ses résultats expriment peut-être la réponse, éminemment négative, du religieux au processus de gentrification des villes.

Le quartier Kitsilano à Vancouver au Canada, sous la plume de deux géographes: *Ouvert à la fin des années 20 dans un quartier socialement très mélangé, et après s'être relocalisé dans les années 50 à quelques blocs de son lieu originel pour occuper une in-*

tersection géographiquement et socialement plus stratégique, le «gospel hall» de Bethany Mission a connu une véritable apogée dans sa liste de membres au tournant des années 50 et 60 mais n'a pourtant pas fini la décennie 70, la congrégation de ce qui était entre temps devenu le Bethany Tabernacle s'étant dissoute, ses membres ayant vieilli ou ayant déménagé, la propriété elle-même étant vendue, le bâtiment démoli, le site redéveloppé et occupé par un bâtiment public, un centre communautaire de voisinage.

Une histoire comme il y en a tant dans cette Amérique du Nord à l'immigration volatile et de forte mobilité sociale, qui nous oblige à réaliser que tout se passe comme si les lieux de culte vivaient, comme les espaces, et comme les hommes qui les occupent, un cycle de vie, avec naissance quasi missionnaire, jeunesse, maturité, vieillesse et mort, cycle évidemment en étroite relation avec l'évolution du contexte urbain, social et spatial, en constante transformation. Un mouvement, une dynamique, que l'on connait bien dans les villes, correspondant au réaménagement des cités au cours des 25 dernières années, qui, après un quart de siècle d'exurbanisation et de suburbanisation à outrance, mouvement qu'ont largement suivi les églises de la *middle class*, a entraîné de nouvelle tendances, nulle part plus aigües que dans les villes où le phénomène de *gentrification* a pu être observé.

La question se pose: s'agit-il d'une nouvelle expression, ou de l'expression la plus radicale, du processus de sécularisation qui a traversé la société industrielle et continue d'infuser la société post-industrielle? Processus marqué cette fois par la disparition des «maisons de Dieu» dans l'espace et les pratiques, et par leur remplacement par des maisons profanes, du type immeuble médical, boutiques, magasins de meubles ou concessionnaires automobiles, cliniques de massage divers ou luxueux condominiums résidentiels, voire, pourquoi pas, dans le cadre d'utilisations du sol moins étrangères à la précédente, maisons communautaires ou centres culturels et artistiques? Avec ceci d'amusant que ces derniers incorporent parfois, dans des constructions réalisées à d'autres fins, comme l'Université du Québec à Montréal, les façades des anciennes structures religieuses, perpétuant et conservant ainsi, d'une certaine manière du moins, qualifiée justement de «façadisme», la mémoire du passé et quelque chose d'un espace sacré, au coeur de nos cités modernes, traces muséologiques d'une ère durant laquelle la croyance religieuse était plus répandue et ancrée dans l'espace vécu et quotidien des habitants.

De fait, cette gentrification est l'expression spatiale de la transformation de la ville industrielle en ville post-industrielle et de l'émergence corrélative d'une nouvelle classe culturelle, celle des professionnels et des managers du tertiaire, des artistes aussi, classe jeune encore, hautement éduquée, généralement sans enfants, plutôt libérale politiquement, essentiellement liée aux activités du tertiaire supérieur et du quaternaire, *dinks* et *yuppies* et aujourd'hui *cocooners* surreprésentés dans les plus grandes villes de l'Occident, et surreprésentés dans ses centres-villes, et au sein de quartiers spécificiques réhabilités et revalorisés, proches du centre des affaires, et des aménités culturelles et envi-

ronnementales, que ces dernières résident dans la valeur patrimoniale de l'habitat ou la proximité des parcs, des fronts d'eau et des points de vue, et largement farcis d'éléments urbains de plus en plus jugés consubstanciels de l'urbanité, grands équipements médicaux et universitaires, cinémas, théâtres, galeries d'arts, restaurants ethniques, etc..en bref, Georges Town à Washington, Granville Island, Kitsilano et Fairview à Vancouver.

Dans l'ensemble des descripteurs économiques et sociaux des recensements de la population, D.Ley et Bruce Martin ont ainsi identifié un sous-ensemble de variables étroitement intereliées qu'ils ont qualifié d'*index post-industriel* et qu'ils ont pu corréler, à toutes les échelles d'ailleurs, du pays au quartier, à l'expression, également recensée au Canada, de la non-croyance en une quelconque religion, variable considérée comme mesure de la sécularisation.

Il faut dire qu'en dépit de l'ambiguité de cette variable, les résultats sont étonnants dans leur généralité et leur robustesse. Ils témoignent en tout cas de l'importance des liens entre cette expression de la sécularisation et l'émergence des attributs de la société post-industrielle, son accroissement rapide entre 1970 et 1980, son rôle moteur plus important encore dans la croissance des proportions de non-religieux, que les effets de milieux liés à l'appartenance confessionnelle majoritaire (catholiques ou protestants) ou que la région d'origine.

Encore une fois, cela est vrai à l'échelle du pays, avec son fort gradient est-ouest d'incroyance, c'est vrai à l'échelle de ses principales villes, (à ville plus grande, incroyance plus marquée), c'est vrai à l'échelle intra-urbaine, où les centres sont moins croyants que les banlieues, ce qui, au demeurant, va de pair d'ailleurs avec l'expression d'autres valeurs, le carriérisme et le consumérisme des centres par opposition aux valeurs plus familiales et communalistes des banlieues. La relation reste vraie encore à l'échelle des districts où cette liaison se manifeste à travers des mesures cette fois beaucoup plus fines de l'élitisation des quartiers, voire de leur invasion progressive par la contre-culture et l'apparition de styles de vie alternatifs qui va précéder la revitalisation post-moderniste de l'habitat d'une part, l'apparition du désenchantement d'autre part. C'est à Fairview Slopes, dans ce monde de nuances post-modernes tout en couleurs gaies et pastel, la plus grande concentration de prix d'architecture du Canada, restés très *british* d'ailleurs, sans enregistrer de changements substantiels sur le plan ethnique, que l'érosion a été la plus grande en termes de participation religieuse et ce, très exactement semble-t-il avec les débuts de la *gentrification*, c'est-à-dire après 1971. Une véritable hémorragie, 53% en moyenne, une spirale négative: on passe ici de 1700 membres à 100 vingt ans plus tard, là de 700 à plus rien du tout, l'église fermant ses portes.

Avec ceci de particulier cependant que cette érosion a principalement et d'abord touché l'église officielle, la plus grande et la plus libérale, l'*United Church*, et ce même si le taux de déperdition s'est un peu affaibli avec le temps, passant de -3.2% par an

dans les années 60, à -2.7% dans les années 70 à -1.5% dans la première moitié des années 80. Piétistes et fondamentalistes ont été nettement moins touchés.

Mais ce qui est intéressant pour nous ici, c'est que la *gentrification* n'implique pas simplement la transformation du marché du logement. Elle se traduit par une restructuration des magasins, des services, des institutions, des organisations communautaires, comme les églises justement. La vie sociale ne disparaît pas, elle prend d'autres formes, elle est redéfinie autour de nouveaux axes d'expression des valeurs communautaires, que sont la convivialité et la récréation. Les quartiers gentrifiés et sécularisés sont aussi ceux qui ont le plus de centres de fitness dévolus à la culture du corps, de centres dévolus aussi à la culture de l'identité sociale, restaurants fins, cuisine étrangère: ils ont quadruplé en 20 ans alors que les églises perdaient la moitié de leurs ouialles. C'est le *pub* qui fonctionne aujourd'hui comme centre communautaire, procurant le lieu où les résidents peuvent se rencontrer et socialiser. Et c'est peut-être là l'une des caractéristiques de la sécularisation. «Les structures de la fonction de la religion pré-existante demeurent: il s'agissait de construire ou de permettre la construction de la communauté locale: la fonction demeure, mais sous forme séculière, son contenu ayant été reconsidéré, transformé. Les gens continuent de se rassembler le dimanche matin, au coin de la 4ème et de MacDonald, mais leur destination aujourd'hui est le café du coin, et plus le Tabernacle de Bethany. Les rassemblements au brunch du dimanche matin au restaurant du coin impliquent quatre fois plus de monde que les rassemblements au sein des églises locales».

Nous disions que les églises les plus officielles et les plus libérales étaient les plus touchées. De fait, on met le doigt ici sur un phénomène qu'il convient de retenir en regard de notre réflexion sur la géographie du sacré dans la ville moderne ou post-moderne: la multiplication quasi délirante des formes de croyance non conventionnelles, et éclectiques, que l'on pourrait fort bien décrire comme des processus de «dis-sacralisation», et qui consistent écrivait J.J.Wunnenburger (1981) dans son petit livre sur *Le sacré*, en «une désacralisation et une resacralisation simultanées, par recomposition inédite de fragments du sacré antérieur». Les géographes de Vancouver parlent de «philosophie éclectique de connaissance de soi et d'auto-transcendance»; nous avons eu, personnellement, la nette impression d'être là-bas systématiquement confrontés, face à ces églises aux dénominations multiples, - les auteurs citent, outre celles que nous connaissons ici, la *Church of the Radiant Flame*, the *Divine Light Mission*, l'*Institut d'hypnose*, la *Church of Divine man* ou encore la *Société onthologique et le temple JE SUIS*-, à un phénomène récurrent: la dilatation du moi. Et J.J.Wunnenburger parle fort justement «d'extase psychothérapeutique», «d'amplification du potentiel psychique», de «folie sacrée», de «transes ludiques»... Tant qu'il s'agit de cela, et non de possession sectaire, ou de sacré ethnolâtre, ce n'est pas forcément dangereux. Il reste que ces deux fiefs de la post-modernité que sont à Vancouver Kitsilano et Fairview sont aussi le coeur du mouvement *New Age* dans la métropole. Autant dire que le sacré, sinon le re-

ligieux, et encore moins la foi, ont de beaux jours devant eux, et rien ne paraît plus éloigné de la vérité que l'image d'un monde désenchanté.

Certes, nous sommes bien passés d'un monde monocentriste ayant pour foyer symbolique l'église et l'hôtel de ville, autour desquels s'organisait, selon une structure pyramidale et hiérarchisée, la vie de la communauté humaine, à un monde polycentriste où nos diverses activités, professionnelles ou non, s'organisent et s'agencent autour de plusieurs centres souvent mobiles. Certes, les quartiers du coeur de la ville n'appartiennent plus seulement à ceux qui les habitent, mais à ceux qui y circulent et y consomment ou y -ou s'y- consument. Certes, les parvis de l'Eglise ont perdu leur fonction sociale originelle et ne sont plus les centres d'un certain type de vie communautaire. Certes, les laïcs ont obtenu partout une partie du pouvoir sacré, celui-ci y perdant d'ailleurs une partie de son pouvoir latent et quasi magique. Il n'en reste pas moins que demeurent vivantes toutes sortes de communautés sélectives au sein desquelles le sacré continue de circuler, et, éventuellement, de dominer les âmes et les coeurs, voire les corps eux-mêmes, même si, dans la majorité des cas, on ne trouve plus de lieux spécifiquement déterminés, mais, à une autre échelle des contextes socio-spatiaux plus ou moins favorables. Les théologiens diront que l'heure est bien venue, pour la *Missio Dei*, d'une «théologie contextuelle» supposant, pour l'Eglise et les chrétiens, d'autres types d'engagements sur les traces du Christ. Dont'acte! Encore qu'il faille faire bien attention.

Du sacré à la sainteté

La ville à la contribution de laquelle nous devons participer ne sera pas la Nouvelle Jérusalem. La discussion des expériences communautaires et la mise en évidence des signes du Royaume qui permettent aujourd'hui encore d'avoir foi dans la ville ne paraissent pas conduire à la conclusion que la solution à la crise des villes réside dans la redécouverte du Sacré. Et pour plusieurs raisons. D'abord parce que d'éventuelles retrouvailles avec un Dieu enfermé dans le ghetto des Eglises, alors qu'il serait expulsé de tous les autres domaines de la vie, des centrales nucléaires et des gratte-ciel, et de l'ensemble des rapports qui aujourd'hui définissent notre vie urbaine et notre manière de vivre la quotidienneté, ne serait qu'un leurre.

Et ce d'autant plus que finalement le sacré est encore dans la ville et dans les rituels qu'elle nous impose, un sacré qui a pris d'autres formes, dont nous ne possédons pas la maîtrise et qui nous effraie, et qui ont tous dans la ville leurs lieux d'expression, dont le caractère mythique n'est pourtant plus à démontrer. Ils en ont en tout cas la transcendance abstraite. Mais si aujourd'hui ce sont des dieux, ce ne sont pas ceux de la Vie: ils sont probablement l'expression du caché de la Mort.

Tout un monde qui sécrète en tout cas son Antimonde (Brunet, 1986), et qui même ne fonctionnerait pas sans cet Antimonde qu'il engendre en permanence. Celui des

espaces spécialisés, en forme de zones d'ombre, dont certaines sont fort bien structurées, voire permanentes. Arrière-cuisines de la reproduction économique et sociale, espaces de la drogue et des trafics occultes, du sexe commercialisé, des laissés-pour-compte de la scolarité, des exilés, des immigrés, des chômeurs, et, dans un autre contexte sans doute, celui des femmes qui, on commence à s'en rendre compte, a ses spécificités et ses problèmes, ceux de l'informel et du travail au noir, espaces accueillant soit des activités tolérées et limitées, tolérées parce que limitées, ou cachant la population des déviants, des marginaux, des différents. Est-ce vraiment de sacré dont ces gens ont besoin, ou plutôt de ce qui se résume en quatre mots : qu'on retrouve dans la ville le sens de la vie ?

En fait, le sacré est une idée non chrétienne. Le sacré dans ses deux caractères essentiels de séparation et d'inviolabilité, est certes l'essence du religieux. Il indique des interdits et des attachements fondamentaux pour l'existence humaine. Il se manifeste par des prohibitions et par des préoccupations dont ni la commodité technique, ni l'explication rationnelle, ni l'institution sociale ne suffisent à rendre compte... Par le sacré, l'homme se constitue un univers à la fois protégé, exigeant, orienté et prometteur. Il domestique ainsi, ou à tout le moins se concilie, l'au-delà de son savoir, de son pouvoir et de son espoir... (Dumas, 1989). Mais la tradition biblique, particulièrement dans les prophètes, entend justement distinguer Dieu, invisible et puissant, des idoles, trop visibles et mortes, comme si la sainteté du Dieu d'Israël et de l'Eglise de Jésus Christ était autre que le sacré universellement sécrété par la terre des hommes. Le sacré a permis aux hommes de produire des religions. De ces religions qui justement les instruisent en retour sur les rapports à entretenir avec le sacré.

La révélation biblique n'a rien à voir avec ce jeu-là, avec cette sorte de savoir-faire de l'humanité visant à résoudre mythologiquement les inconciliables de l'expérience vécue et qui recule heureusement face à la connaissance scientifique. Si on assiste aujourd'hui au retour du sacré, y compris astrologique, A. Dumas nous dit qu'il faut s'en désoler quand le mot sacré ne recouvre qu'une manipulation de la fragilité humaine. Dans la Bible, Dieu n'est pas sacré. Il est Saint, et toute la Révélation biblique s'appuie justement sur l'histoire de cette lutte que Dieu livre, à travers son peuple élu, contre les ensorcellements du sacré, que celui-ci se réfugie dans la nature ou dans les idoles forgées de main d'homme. La sacralisation a partie liée avec l'obscur, l'invérifiable, l'inatteignable. La sanctification à laquelle Dieu invite constamment son peuple voudrait au contraire se trouver en rapport avec l'écoutable, l'accessible, le révélé, le manifesté. Si la séparation profane/sacré prend son origine dans la distinction humain/super-humain, la Bible y oppose l'incarnation, le venue de Dieu dans le monde, la volonté de Dieu étant que l'homme sanctifie sa vie entière au lieu de la répartir entre deux secteurs antithétiques.

Face aux problèmes des banlieues, où chercher les réponses? Faut-il détruire, réhabiliter, animer, multiplier les services publics et les animateurs sociaux, réformer la po-

lice, associer les habitants à la maîtrise de leur destin ? Même sans douter que les différents trains de mesures qu'ont annoncé en France, depuis qu'il existe un Ministère de la ville, ses titulaires successifs, devraient favoriser l'insertion économique et sociale des jeunes, leur découverte d'eux-mêmes et de leur identité, les insérant, comme le théâtre en prison, dans d'autres systèmes de liens et parfois même d'expression, que ceux de la passivité, de la soumission aux gangs et à la drogue, comment se masquer le fait qu'il s'agit à l'évidence de mesures qui ne répondent pas à la question que posait une femme flic au lendemain de la mort d'une de ses collègues à Mantes-la-Jolie. «Des terrains de foot pour les banlieues ? Oui, mais "ils" se battent ou "cassent" parfois à dix mètres d'un terrain. Que leur dire quand nous intervenons ? De prendre un ballon et d'aller jouer ? Notre principal problème est cette "parole" qu'ils pourraient entendre et que nous cherchons parfois désespérement, car nous ne la connaissons pas».

La ville moderne est une ville-chaos qui ne débouche malheureusement, malgré le désir suintant des effets de mode, et même si on a tant cru pouvoir se gargariser du concept, sur aucune «post-modernité». Pour J.Chesneaux (1992), ce terme entretiendrait l'illusion de sortie de crise. A quelques élucubrations architecturales près, nourries de l'art de la citation et de recours aux sources, que nous pouvons d'ailleurs fort bien apprécier dans le décor, «la ville elle-même n'est pas dans le *post*, le dépassement, mais dans l'impasse du patchwork aléatoire qu'elle est devenue».

Et J.Chesneaux d'ajouter: «La performance, le réseau, mais aussi la niche, - le *cocooning* des Américains - ne sont pas des valeurs "post-modernes" mais des références qui reflètent directement les contraintes de la modernité et ses effets de conditionnement. Si ces valeurs sont modernes et non post-modernes, elles sont cependant post-urbaines, c'est-à-dire des figures de la crise, de la défaillance et de la déchéance de la ville».

«Chance suprême des hommes parce qu'elle leur permet de se rencontrer et de se confronter» écrivait P. Sansot de la ville. On ne saurait mieux dire, à un certain niveau du moins. Que nous dirait Saint Augustin, qui a bien mis en évidence la nature fondamentale du mal urbain dans sa Cité de Dieu, s'il était parmi nous?

«Deux amours ont fait deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la cité céleste».

Qu'est-ce à dire sinon que la ville a moins besoin de strutures nouvelles que d'hommes nouveaux. Dont acte!

BIBLIOGRAPHIE

BRUNET, R. (1986) *L'espace, règles du jeu*, in AURIAC F. et BRUNET R. (éds.) Espaces, jeux et enjeux, Paris, Nouvelle Encyclopédie des sciences et des techniques, Fayard

CHESNEAUX J. (1992) Insoutenable modernité, *La Revue nouvelle*, Février-Mars, 54-63

COX, H. (1985) *La cité séculière; essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, Tournay, Casterman

DEFFONTAINES, P. (1948) *Géogrpahie et religions*, Paris, Gallimard

DUMAS, A. (1989) Sacré: approche phénoménologique et théologique, *Encyclopaedia Universalis*, 20.

ELIADE, M. (1957) *Le Sacré et le profane,* Paris, Gallimard

GAUCHET M (1985) *Le Désenchantement du monde,* Paris, Gallimard

LEY D. et MARTIN R.B. (1993) Gentrification as Securalization: The Status of Religious Belief in the Post-Industrial City, *Social Compass*, 40(2), 217-232

MOLES, A et ROHMER, E. (1982) *Labyrinthe du vécu: l'espace: matière d'actions*, Paris, Méridiens, coll. Sociologie au quotidien

NOSCHIS, K. (1991) Le Sacré aujourd'hui, *La Vouivre,* Cahiers romands de psychologie analytique, 2,1992,117-134.

RACINE, J.B.(1992) Développement urbain métropolitain et crise de la ville: un monde en transition, Revue suisse d'Ecopnomie politique et de Statistique, vol.128(39,241-260

RACINE, J.B. (1993) *La ville entre Dieu et les hommes*, Paris, Anthropos, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires

RAFFESTIN, C. (1985) Religions, relations de pouvoir et géographie politique, *Cahiers de Géographie du Québec*, vo,29, no.76

SANSOT, P. (1988) *La poétique de la ville.* Paris, Méridiens Klincksieck (éd. originale, 1971)

TOURAINE, A. (1991) Face à l'exclusion, *in* BAUDRILLARD, J. LIPOVETSKY, G. *et al.*, Citoyenneté et urbanité, *Esprit*, 1991, 165-173.

WUNNENBURGER J.J. (1981) *Le Sacré,* Paris, PUF, Que sais-je?