



## Archives de sciences sociales des religions

116 | octobre - décembre 2001  
Varia

---

### Jean-Luc Piveteau, *Temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*

Genève, Zoé, 1995, 265 p.

Salvatore Abbruzzese

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/502>

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 2 octobre 2001

Pagination : 93-156

ISBN : 2-222-96712-0

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Salvatore Abbruzzese, « Jean-Luc Piveteau, *Temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 116 | octobre - décembre 2001, document 116.32, mis en ligne le 17 octobre 2005, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/502>

---

les membres d'un club de football « islamique » à Gaza. Il montre, en citant de nombreux entretiens, que c'est la moralité qui est synonyme d'islam pour ses membres. Cette définition permet à ces jeunes Palestiniens de se différencier des autres Palestiniens en se donnant un monopole sur la définition d'une éthique islamique et en se construisant une identité commune. En même temps, l'A. montre que les raisons d'appartenir à un club de football islamique ne sont pas seulement religieuses : l'intérêt personnel (épanouissement individuel, accès à certaines ressources, etc...) interviennent aussi. Pourtant, la popularité des associations islamiques n'est pas nécessairement à lier aux ressources matérielles qu'elles offrent. Si la jeunesse palestinienne se tourne vers la religion, c'est en grande partie à cause d'un très fort sentiment d'impuissance. Ce sentiment n'est même pas pallié par le club, qui ne propose pas de discours idéologique ou de formation politique à ses adhérents, qui eux, puisent dans des registres individualisés. « (...) il semble être possible d'être un islamiste actif simplement en jouant au football une heure et demie, trois fois par semaine » (p. 214).

Armando Salvatore, en chapitre 3, redéfinit ce qu'on appelle le fondamentalisme islamique en s'intéressant non pas directement aux acteurs en tant que tels, mais à leur discours. Il différencie – à partir du cas égyptien – entre deux grands schèmes interprétatifs du discours public arabo-islamique : les interprétations *conflationist* (fusionnant l'islam et le politique, l'islam étant vu comme *din* – religion – et *dawla* – État) et *deconflationist* (qui déconnectent l'islam et le politique en fondant l'islam comme *din* – religion – et *dunya* – monde-). Il se refuse, pour décrire le débat sur la place du religieux dans la société égyptienne, de reprendre la dichotomie islamisme/sécularisme qui, en reprenant les termes utilisés dans le contexte occidental, ne font qu'obscurcir la description. Il préfère reprendre des termes plus proches des concepts endogènes, ou « indigènes ». Pour illustrer cette dichotomie, il se fonde sur deux grandes figures intellectuelles égyptiennes : Sayyid Qutb et Ali Abd al-Raziq, et sur leur réappropriation par deux intellectuels égyptiens après les années 1970 : Youssef al-Qaradawi et Mohamed Ahmed Khalafallah.

En tentant de se rapprocher au plus près de ces deux systèmes interprétatifs sans les regarder à travers la lunette de l'histoire occidentale, Armando Salvatore revoit l'interprétation généralement faite par les chercheurs de ces deux grands paradigmes. Au lieu de les opposer comme étant contradictoires, il retient ce qui les rassemble. Tous deux reconnaissent que le

*shar'*, la loi divine est la création de Dieu, et qu'elle doit être prise en charge et mise en acte par la personne humaine. Leurs interprétations, même si elles divergent, partent d'une position « religieuse ». Il montre en particulier, à travers l'analyse des écrits d'une des figures les plus lues dans le monde musulman, le cheikh Qaradawi, comment les notions de *sahwa* (« réveil ») islamique et de *shari'a* ont créé une sorte d'idiome islamique commun et à vocation universelle, qui sert aux intellectuels islamistes à communiquer dans l'espace public. Ce langage informe un nouveau type de discours lié à un savoir sur l'islam dans lequel se reconnaissent les « classes moyennes ». Ce discours devient hégémonique dans l'espace public ne laissant place qu'à deux types de solutions : l'existence possible ou impossible d'un État islamique. La notion de *shari'a*, notamment, est un concept ambigu, extrêmement chargé symboliquement, car son contenu reste très peu explicité et peut devenir le réceptacle de plusieurs types d'interprétations. A. Salvatore conclut que les deux grands paradigmes définis sur la scène intellectuelle égyptienne se sont réifiés et rigidifiés, laissant peu d'opportunités pour faire évoluer les discours en place.

Malika Zeghal.

116.32

PIVETEAU (Jean-Luc).

**Temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace.** Genève, Zoé, 1995, 265 p..

Le territoire, appris et analysé en tant qu'« espace habité socialement » est le résultat d'une lecture sociale à partir de laquelle des différenciations se rendent possibles : géographiques et morphologiques, mais tout d'abord socioculturelles. La multiplicité des fonctions qui lui sont attribuées par les sociétés qui l'habitent au cours des différentes périodes historiques différencie l'espace. En acquérant une épaisseur sociale par-delà de simples différenciations morphologiques, l'espace habité socialement ne relève pas des seules dimensions résidentielles, ni du marquage entre centre et périphéries. Lu et interprété de manière différente selon les époques, il est aussi multiplié en espaces spécifiques, traduisant des sentiments particuliers. Observé au plan historique, le territoire révèle le décalage frappant entre un passé où sujet et territoire s'observaient mutuellement et un présent où l'accélération de la mobilité, poussée jusqu'à la « fin du temps de voyage » (c'est le « temps réel » des communications télématiques) semble faire table rase d'un territoire qui ne prenait sens qu'au

regard de l'observateur qui le traversait ou y résidait.

Tel est l'argument auquel J.-L.P. – l'un des principaux représentants dans le domaine francophone d'une approche historique des représentations spatiales – consacre ce recueil d'articles écrits entre 1969 et 1993. Le territoire, constamment réaménagé, déconstruit et reconstruit s'expose ainsi aux variables temporelles et partant, aux lectures historiques. C'est à partir de ces lectures que les dichotomies entre l'inchangé, le privé tout proche d'une part, le disparu (le public) et le variable proposé par les lieux « d'échanges et de métissages » d'autre part se découpent constamment.

Les questions posées par l'auteur ne sont pas d'actualité. Si des changements dans la relation de l'homme à l'espace se sont produits au cours de l'histoire, dans quelle mesure le présent instaure-t-il une relation territoriale particulière ? Qu'est-ce que le territoire aujourd'hui ? C'est à partir de cette perspective temporelle que les éléments religieux trouvent leur place dans l'analyse de l'A. En effet quels sont les rapports entre éthique et territorialité, et notamment quel est « l'impact des religions bibliques » sur la genèse du sentiment territorial actuel ? L'explosion de la communication télématique a sûrement joué en direction de la déterritorialisation, faisant du territoire « ce qui se défait, en relatif ou en absolu ». On pourrait ajouter, à lire des auteurs tels que Z. Bauman ou R. Sennet que la déconstruction du territoire est l'un des gages du processus de mondialisation. Mais J.-L.P. s'éloigne de toute lecture misant sur l'irréversibilité des changements en cours pour appréhender le territoire comme le lieu où des inchangés demeurent aussi. La communauté de voisinage, ces « coquilles proches », chères à Uli Bräker n'ont point disparues, bien qu'elles n'atteignent que rarement les formes et les fonctions qui étaient les leurs dans le passé.

La démultiplication des acteurs et des structures sociales et politiques et, partant, des différents systèmes de signification apparaît évidente à l'observateur. La territorialisation est moins défaite que brouillée, la « désémantisation du territoire » n'est qu'un aspect d'une territorialisation qui est à apprendre selon un paradigme nouveau à l'heure des nouveaux modes de communication et de leur constante transformation. C'est pour cela que la question du territoire devient celle des temps par lesquels celui-ci est perçu, interprété, redécoupé. Ce temps de l'observateur est aussi celui de l'histoire qui pour lui fait sens. C'est à partir de cette histoire que des lieux de mémoire sont

produits et que le territoire est articulé selon une perspective nouvelle.

La religion a été longtemps l'un des instruments principaux de ce processus d'articulation et de signification du territoire. C'est là l'image sociale d'une « terre sainte » établie par un Dieu et, par conséquent, non pénétrable par toute culture emprunte de croyances autres ou de non croyances. C'est là que se comprend l'interdiction d'accès et d'activité du porteur culturel (enseignant, prêtre, croyant dévoué), qui, par son activité et la révélation de ses croyances, mine.

Pour l'A. l'élément religieux est révélateur d'une lecture transculturelle et transhistorique du territoire. Dans la religion judéo-chrétienne on peut repérer la tendance à la dé-territorialisation : la dimension eschatologique prend constamment la relève sur les lieux et le Christ délie la présence divine de tout lieu privilégié (Michel de Certeau). Mais, en même temps, c'est bien à partir de l'institutionnalisation de la cure d'âmes marque le territoire. Le travail des Églises consiste à s'impliquer dans l'espace par les « pavages emboîtés de diocèses et paroisses » et – on pourrait ajouter – par la dispersion des sanctuaires, des chapelles et des calvaires où, dans un autre contexte, l'édification des mosquées. La dimension religieuse est révélatrice de la tension entre l'enracinement et le déracinement qui permet de se tourner vers un salut résidant aussi bien dans un chemin intérieur que dans une attente venant de l'extérieur. En effet – ajoutons-nous – le monastère, avec ses terrains, ou les chartreuses avec le lopin de terre pour chaque religieux, ne sont-ils pas autant de découpages spécifiques d'un territoire en réponse à un désir de perfection extramondaine ?

Les spécialistes de la sociologie des religions peuvent cueillir dans les travaux de J.-L.P. non seulement l'héritage wébérien, mais surtout le lien que l'A. trace entre le religieux et le social : il exprime sous forme de paradigme la tension même d'un sujet qui est toujours pris par le double mouvement de l'enracinement et du refus des cloisons. « L'arbre et la pirogue se valorisent mutuellement », la patrie se découvre en exil, le mouvement crée le stable (cf. à ce propos l'article sur J.J. Rousseau, pp. 47-56). La déterritorialisation produit la thérapeutique concrète de la « réinvention du patrimoine », les administrateurs parlent de plus en plus de « milieu régional » soutenu par un large consensus social misant sur la valorisation des identités locales. L'heure où le travail se fait flexible est aussi l'heure où les lieux, les « espaces construits socialement » deviennent objets d'intérêt. Si l'époque

contemporaine nous fait passer de plus en plus de temps dans les « non lieux » des gares et des aéroports (Augé), on ne peut éviter de remarquer l'importance de ce travail du social qui, parfois, a besoin de « lieux » pour relancer et ré-établir l'identité sociale des sujets (pp. 103-109).

Le territoire est illisible, il n'est point percevable en dehors de toute catégorisation socio-temporelle. La relation à l'espace révèle la culture et la conception du monde tout en les façonnant. L'espace habité socialement, produit social, est aussi « notre langage » qui s'articule historiquement. En ce sens, « notre relation actuelle au territoire », pour être comprise, « postule de faire corps avec le temps ».

Salvatore Abbruzzese.

116.33

SHAFIR (Shlomo).

**Ambiguous Relations. The American Jewish Community and Germany Since 1945.** Detroit, Wayne State University Press, 1999, 508 p. (bibliog., index).

Le propos de ce livre repose sur une idée originale. Rompant avec l'approche politologique habituelle qui s'intéresse aux relations d'Etat à Etat, l'auteur se propose de suivre et d'analyser l'évolution de la relation asymétrique qui se noue au lendemain de la guerre entre, d'un côté, la communauté juive américaine et de l'autre, les autorités allemandes (essentiellement celles de la RFA, à partir de 1949, un seul chapitre étant consacré à la RDA). Le titre annonce d'emblée la conclusion : malgré les efforts et les avancées relevés de part et d'autre, ces relations demeurent pour le moins ambiguës, plombées par le « passé qui ne veut pas passer ». Méthodique dans sa démarche, soucieux d'équilibre et d'objectivité, S.S. s'attache à restituer l'éventail des points de vue et des prises de positions des divers acteurs engagés dans cette relation pour le moins difficile et complexe.

Que retenir, sinon le constat d'ambiguïtés partagées ? Les leaders des grandes organisations juives américaines ne sont pas les seuls acteurs engagés dans l'affaire ; ils ne peuvent ignorer les impératifs de la politique de leur pays, ni les priorités changeantes qu'affiche le calendrier des relations américano-germaniques. Ainsi, bien vite, l'ennemi vaincu d'hier devient l'allié d'aujourd'hui dans la nouvelle guerre froide qui s'engage contre le communisme. Les quatre D qui figuraient en première page de l'agenda politique des forces d'occupation alliées au lendemain de la victoire et dont la

mise en œuvre était vivement encouragée par la plupart des organisations juives américaines – dénazification, démocratisation, démilitarisation, décartélisation de l'Allemagne – sont peu à peu remplacés par la volonté des responsables américains de faire de l'Allemagne un partenaire politique et économique intégré dans l'Alliance atlantique. Avec la détérioration des relations est-ouest, le jugement des criminels de guerre cesse d'être une priorité, une exigence morale (ou un simple acte de justice) pour les États-Unis et en vient à se transformer en un véritable boulet politique. Les responsables juifs constatent ainsi, non sans amertume pour certains, que leurs interventions ne font pas le poids face aux intérêts politiques, économiques et militaires de leur pays. Ce sont ces intérêts qui dictent l'attitude de Washington face à l'Allemagne. De même, les juifs américains ne peuvent cacher leur malaise face aux invitations adressées à des artistes, des intellectuels, des scientifiques allemands, compromis avec le nazisme, à venir exercer leurs talents aux États-Unis, ou encore face à l'impuissance de leurs représentants à empêcher la tenue, dès 1949, de foires commerciales et industrielles auxquelles participent des entreprises allemandes notoirement engagées aux côtés des nazis.

De son côté, le leadership juif ne parvient pas à s'entendre sur l'attitude à tenir vis-à-vis de l'Allemagne : face à un courant radical favorable à une mise à l'écart durable de celle-ci et partisan d'un 'cordon sanitaire', un courant libéral modéré s'impose qui entend apporter sa contribution à la construction d'une Allemagne démocratique intégrée à l'Europe, aux fins de garantir la stabilité et la paix sur le vieux continent, et la liberté de commerce. Ce qui n'empêche pas la persistance d'une méfiance à l'égard de l'Allemagne, toujours suspecte d'antisémitisme et de nostalgie nazie, les insuffisances de la dénazification et la réintégration d'anciens responsables et membres du parti nazi dans la société civile et politique de la RFA ne faisant qu'alimenter cette méfiance. Pour autant, dans le climat de guerre froide et de maccarthisme qui s'installe, toute campagne visant à dénoncer le nazisme ou ses résurgences (réelles ou supposées), toute parole critique vis-à-vis de ce rapprochement inconditionnel, deviennent suspectes d'être inspirées, au mieux par un sentiment de vengeance, au pire par un sentiment pro-communiste.

Si l'ouverture de longues et pénibles négociations entre la RFA, Israël et les organisations juives sur les réparations, et les accords de Luxembourg de 1952 constituent une amorce positive à la reprise d'un dialogue judéo-allemand, les critiques et prises de position juives hostiles à cette