

Marxisme et géographie politique.

Raffestin, Claude.

Cita:

Raffestin, Claude (1985). *Marxisme et géographie politique*. *Cahiers de géographie du Québec*, 29 (77), 271-281.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/raffestin/21>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pVV6/eFd>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



Article scientifique

Article

1985

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Religions, relations de pouvoir et géographie politique

Raffestin, Claude

How to cite

RAFFESTIN, Claude. Religions, relations de pouvoir et géographie politique. In: Cahiers de géographie du Québec, 1985, vol. 29, n° 76, p. 101–107. doi: 10.7202/021697ar

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:4339>

Publication DOI: [10.7202/021697ar](https://doi.org/10.7202/021697ar)

RELIGIONS, RELATIONS DE POUVOIR ET GÉOGRAPHIE POLITIQUE

par

Claude RAFFESTIN

Département de géographie, Université de Genève, Genève, Suisse

Les sciences de l'homme ont bien senti confusément que les religions jouaient un rôle dans les sociétés, rôle que l'on n'est pas parvenu à élucider d'une manière satisfaisante¹. À cet égard, René Girard pense «que le secret de l'homme, seul le religieux est à même de le livrer» et il ajoute qu'à «une certaine époque, de 1860 à 1920 environ, le but paraissait si proche que les chercheurs faisaient preuve de fébrilité.» On les devine tous soucieux d'être les premiers à écrire l'équivalent ethnologique de *L'Origine des espèces*, cette «"Origine des religions" qui jouerait dans les sciences de l'homme et de la société le même rôle décisif que le grand livre de Darwin dans les sciences de la vie» (Girard, 1978, p. 10). L'ouvrage fameux de Rudolf Otto, *Le Sacré* (das Heilige) paru en 1917, malgré son succès, ne fut pas cette «Origine des religions». Cependant, si l'on en croit Mircea Eliade, le livre connut un retentissement mondial à cause de la nouveauté de sa « perspective » orientée sur « les modalités de l'expérience religieuse » plutôt que sur « les idées de Dieu et de religion » (1965, p. 13). Ce livre a tenté d'explicitier le sentiment du religieux et ses moyens d'expression tant directs, la solennité de la communauté lors d'une cérémonie, qu'indirects, l'effrayant, le terrible, le sublime. Ces moyens d'expression n'ont pas manqué, à l'intérieur du monde sacré, d'accompagner les relations de pouvoir qui s'en trouvaient ainsi surdéterminées. Le pouvoir politico-religieux des anciennes civilisations était même largement conditionné par ce jeu du sacré. Il en tirait sa légitimité, une partie de son autorité, surtout du point de vue symbolique, et finalement une bonne part de sa cohérence à travers des mécanismes de régulation dont la rationalité était tout à fait spécifique. Avec le temps, le rôle du sacré s'est affaibli jusqu'à disparaître, du moins en apparence, presque totalement dans les sociétés politiques contemporaines. Il ne s'agit, en fait, que d'une apparence car j'ai le sentiment, que j'essaierai d'étayer, qu'il y a d'assez nombreuses rémanences qui représentent moins un «vécu sacré» qu'une utilisation fonctionnelle d'une «forme sacrée». De cela, à ma connaissance, la géographie *politique* ne s'en est guère préoccupée. Les auteurs, qui l'illustrent, ont préféré porter leur effort sur le rôle que jouaient les églises dans une configuration politique, sur les alliances qui pouvaient se nouer entre les Églises et les États, sur les oppositions et les conflits qui éclataient entre monde sacré et monde profane. Autrement dit, l'essentiel des travaux a mis l'accent sur les rapports de pouvoir entre organisations spirituelles et organisations temporelles. Il me semble, en revanche, que la géographie politique a quelque peu négligé la reconstitution à l'intérieur même du profane de «formes sacrées laïques» consécutives à la divinisation de l'État. C'est en quelque sorte un hommage rendu par le politique au religieux, par le profane au sacré.

La géographie humaine, sans s'en préoccuper d'une manière très intense, n'a pourtant pas négligé l'étude des religions et de nombreux travaux ont pris en compte les répartitions des religions ainsi que les effets spatiaux des croyances religieuses sur l'habitat, la distribution du peuplement et les marques dans les pratiques sociales, culturelles, économiques et politiques de la vie quotidienne². Si l'intérêt de ces travaux n'est pas contestable, on découvre, toutefois, assez rapidement qu'ils privilégient surtout les classifications et les localisations. Ce sont certes deux « moments » fondamentaux du raisonnement géographique mais ce sont aussi les deux formes les plus élémentaires du travail géographique. Elles n'épuisent donc pas, tant s'en faut, les perspectives et les objectifs d'une discipline des sciences de l'homme. Classification et domiciliation des effets des religions sollicitent davantage la cartographie, instrument nécessaire mais non suffisant à la représentation, que la géographie en tant que système de pensée.

Par ailleurs, aborder l'étude des religions à l'aide des deux notions de classification et de domiciliation c'est, d'entrée de jeu, assimiler le phénomène religieux, dont la complexité nous échappe en grande partie, à d'autres phénomènes économiques ou politiques par exemple, dont la complexité n'est peut-être pas moindre, mais qui, en tout cas, sont mieux identifiés. En effet, on a très souvent classé et localisé des phénomènes religieux sans savoir vraiment ce qu'étaient les religions. Que signifie l'inscription sur une carte d'un phénomène mal identifié? Que signifie la marque spatiale d'un phénomène mal identifié? Que signifie l'indice dans une pratique quotidienne d'un phénomène mal identifié? La réponse à ces questions n'est pas aisée mais faut-il pour autant éviter de les poser?

Fort heureusement, les historiens des religions nous rappellent à l'ordre en posant ce problème de l'identification de l'objet. De quoi parle-t-on lorsqu'on évoque la religion ou les religions? La religion « n'est-elle pas un mélange hétérogène de doctrines philosophiques et sociales, d'éléments fantastiques, de sentiments et de pratiques de la nature la plus diverse » ? (*Histoire des religions*, 1970, p. 4). Sans doute a-t-on utilisé le critère du sacré pour identifier la religion mais, dans ce cas, va-t-on bien au-delà d'une simple tautologie: « est religion ce qui se fonde sur le "sacré", est "sacré" ce qui se trouve à la base de toute expérience religieuse » (*ibid.*). Je n'ai nullement la prétention de résoudre ce problème qui est la pierre d'achoppement de l'histoire des religions mais son évocation m'importe dans la mesure où je ne voudrais pas laisser croire que je suis dupe d'une catégorie essentiellement occidentale :

Le concept de « religion » s'est formé (et l'on peut dire qu'il continue de se former) tout au long de l'histoire de la civilisation occidentale. Il est important de rappeler qu'aucune langue des peuples primitifs, aucune des civilisations supérieures archaïques, ni même le grec et le latin plus proches de nous, ne possèdent un terme correspondant à ce concept qui s'est historiquement défini à une époque et dans un milieu particulier. (*ibid.*, p. 7)

Finalement le concept de religion que nous employons est très dépendant de la religion chrétienne. Même si le sacré n'est pas suffisant pour définir la religion, il n'en demeure pas moins une notion d'une extrême importance qui permet de distinguer

une réalité d'un tout autre ordre que les réalités « naturelles » (Eliade, p. 14). Roger Caillois l'a bien montré : « Toute conception religieuse du monde implique la distinction du sacré et du profane, oppose un monde où le fidèle vaque librement à ses occupations, exerce une activité sans conséquence pour son salut, un domaine où la crainte et l'espoir le paralysent tour à tour, où, comme au bord d'un abîme, le moindre écart dans le moindre geste peut irrémédiablement le perdre ». (Caillois, 1963)

On est en droit de se demander si toute conception politique du monde fondée sur la notion d'État totalitaire ou non n'implique pas, à l'intérieur même de toute

organisation une distinction du même genre qui tendrait par là à reconstituer un sacré de nature politique? Par rejets successifs, le pouvoir politique a éliminé le sacré traditionnel d'origine religieuse (évidemment pas partout comme en témoigne, entre autres, le réveil de l'Islam) mais il a fini par être contraint à une recréation du « sacré » pour se garantir et se renforcer dans son intériorité. C'est une invention proprement moderne comme l'a bien montré Julien Benda (1927, p. 28). Le sacré a été reconstitué à partir du peuple et de la nation et on a :

glorifié l'application des hommes à se sentir dans leur nation, dans leur race, en tant qu'elles les distinguent et les opposent, et on leur fait honte de toute aspiration à se sentir en tant qu'hommes, dans ce que cette qualité a de général et de transcendant aux désinences ethniques (*ibid.*).

Des expressions telles que « mystique républicaine » et « égoïsme sacré » témoignent, sur le mode immédiat du langage courant, de cette reconstitution du « sacré laïc ». Dans ces deux exemples, il s'agit bien sûr de la simple transposition d'un lexique d'origine religieuse comme lorsque les militaires parlent de « sanctuaire » mais c'est déjà révélateur d'une volonté de différenciation, de distinction entre deux mondes.

Cette reconstitution du sacré par le peuple et la nation est le fait de la Révolution française car de :

1789 à 1793, c'est le « peuple » qui entre en scène. Le peuple est à « comprendre comme le signifiant majeur de la domination moderne dans l'État ; il est par conséquent à lui seul, mais pas le seul, un authentique mythe de puissance ». (Mairet, 1981, p. 53 et 55)

Le mythe renvoie, ici, au sacré ou du moins à l'une de ses formes domestiquées par le pouvoir d'État.

Les rémanences et/ou les reconstitutions du sacré se donnent à déchiffrer, à lire, dans les conceptions territoriales. Le territoire, que délimite la frontière, peut aisément s'analyser à travers l'opposition intériorité versus extériorité. Par là même, on dispose de deux orientations : l'une directe, de l'intérieur vers l'extérieur, et l'autre inverse, de l'extérieur vers l'intérieur. Proposer une pareille distinction c'est admettre que « l'espace n'est pas homogène » (Eliade, 1965, p. 21) ; c'est admettre qu'il y a des discontinuités, « des ruptures, des cassures » (*ibid.*) qui se réalisent au lieu géométrique de la frontière. L'intériorité est qualitativement différente de l'extériorité. Les rapports de pouvoir qui s'établissent le long du premier axe (de l'intérieur vers l'extérieur), et jusqu'à la frontière sont d'organisation et de pacification, de fondation et de consécration. Ce sont de semblables idées qui ont lié sacré et profane dans l'ancienne Egypte et dans la vieille Chine à travers, par exemple, respectivement la croisée de l'axe solaire et de l'axe fluvial et l'idée de croix fondatrice d'un ordre structurel. Cette « croix » est destinée à protéger le centre, autrement dit le territoire.

Dans ces conceptions, la frontière ne pouvait pas ne pas posséder un caractère sacré et l'on sait bien, depuis les études de Benveniste, qu'il y a une relation entre le mot *rex* et le verbe *regere* : « cette notion double est présente dans l'expression importante *regere fines*, acte religieux, acte préliminaire de la construction ; *regere fines* signifie littéralement "tracer en lignes droites les frontières" » (Benveniste, 1969, p. 14). Ce tracé ne peut être que l'œuvre du personnage investi des plus hauts pouvoirs, le « *rex* ». Le territoire, dont nous avons hérité dans les sociétés modernes, a des origines sacrées qui se perpétuent dans le rôle que l'on fait jouer à la frontière qui n'est plus « tracée » par le *rex* ou le prince mais par l'État investi du pouvoir par le

« peuple souverain ». Une inscription, que j'ai relevée sur le monument aux morts de Cavour, dans le Piémont, en témoigne éloquemment: « Pour revendiquer les limites sacrées que la nature a placées comme frontière de la patrie, ils ont affronté, impavides, une mort glorieuse... » (cité par Guichonnet et Raffestin, 1974, p. 5). Dans ce cas, il s'agit moins d'une rémanence que d'une reconstitution d'un sacré à usage politique; ce n'est plus le traçage qui est sacré mais la revendication qui l'est.

Dans cette perspective, le territoire politique contemporain est un espace « consacré » au sens que Mircea Eliade donne à ce terme:

pour l'homme religieux, cette non-homogénéisation spatiale se traduit par l'expérience d'une opposition entre l'espace sacré, le seul qui soit réel, qui existe réellement, et tout le reste, l'étendue informe qui l'entoure. (1965, p. 21)

Si l'on remplaçait « homme religieux » par « homme d'État » par exemple, on découvrirait toute la pertinence de cette phrase dans le contexte politique moderne.

L'État moderne a « sacralisé » le territoire et le mécanisme de sacralisation (autrefois le sacre du roi en était l'expression métonymique) s'est maintenu par le recours à des « cosmologies idéologiques » qui fonctionnent comme une « hiérophanie (qui) révèle un "point fixe" absolu, un "Centre" » (Eliade, 1965, p. 22). Alors que l'homme religieux, autrefois, s'orientait par rapport à ce « Centre du Monde », l'homme politique s'oriente, aujourd'hui, par rapport à « son centre du monde », son territoire, son sanctuaire, en quelque sorte. Même si l'homme d'État ne recourt pas explicitement à la référence du sacré, il n'en agit pas moins comme si le territoire était défini par référence au sacré. Beaucoup de frontières dans le monde sont contrôlées et défendues comme l'étaient, dans le passé, les enceintes des temples et des villes. Le passage des frontières contemporaines s'accompagne, d'ailleurs, d'un rituel, tant à l'Est qu'à l'Ouest, dont l'objectif n'est pas épuisé par la fonction administrative-policrière. Le rituel a aussi pour finalité de faire comprendre que l'on passe en « terre sainte » : « Dieu dit : N'approche pas d'ici, ôte tes souliers de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte » (Exode, III, 5, cité par Eliade, 1965, p. 21).

A n'en pas douter, ces rémanences sacrées ou ces reconstitutions sacrées sont utiles au pouvoir politique car

quel que soit le degré de désacralisation du Monde auquel il est arrivé, l'homme qui a opté pour une vie profane ne réussit pas à abolir le comportement religieux... l'existence même la plus désacralisée conserve encore les traces d'une valorisation religieuse du Monde. (Korinman et Ronai, 1981, p. 211)

C'est dans le besoin de la différenciation que s'enracinent les rémanences ou les reconstitutions du sacré. Du même besoin procèdent, peut-être, à partir du XVIII^e siècle les idéologies du territoire: « en fait, le territoire est une idée neuve dans l'Europe du XVIII^e siècle. Il devient la figure centrale des conduites et des discours du pouvoir » (*ibid.*).

La Révolution française s'est immédiatement occupée à produire un territoire nouveau : changement de pouvoir, changement de maillage (Raffestin, 1980, p. 154). Ce sera l'apparition d'une maille privilégiée qui traversera tous les régimes jusqu'à nos jours : le département (source de tous les bienfaits et de tous les maux ? !). La France devient un tout indivisible. Pour préserver ce « tout », les révolutionnaires ont inventé les frontières naturelles et par voie de conséquence le territoire naturel : « Les limites

de la France sont marquées par la nature. Nous les atteindrons dans leurs quatre points, à l'Océan, au Rhin, aux Alpes et aux Pyrénées» (Korinman et Ronai, 1981).

Nous sommes bien, là, au cœur même de l'idéologie que Prieto définit comme :

tout discours se référant à une connaissance de la réalité matérielle qui vise à « naturaliser » cette connaissance, c'est-à-dire à l'expliquer ou à la faire apparaître comme étant la conséquence nécessaire de ce qu'est son objet. (Prieto, 1975, p. 196)

Cette « naturalité » est devenue une forme du « sacré révolutionnaire » qui a conditionné les rapports de pouvoir de la France avec les pays voisins. Toute naturalisation tend à sacraliser dans la mesure où il n'y a pas de place pour « autre chose ».

Dans le même ordre d'idée, il y a l'idéologie du territoire promis: « L'américanisation du monde est notre destinée ». Théodore Roosevelt, en 1898, énonce ainsi la double détermination du discours américain, messianique et impérial. La « manifest destiny » associe une théologie de l'expansion à une stratégie délibérément planétaire, toutes deux enracinées solidement dans la conscience américaine à travers l'idéologie de la terre/territoire, promis(e) (Korinman et Ronai, 1981, p. 222)³. Les discours qui accompagnent, en la commentant, cette idéologie, prennent souvent une forme religieuse : « Les Américains sont les pèlerins de l'Occident qui transportent avec eux la grande masse des arts et des sciences, l'ardeur et l'assiduité... » (*ibid.*) Nixon fera écho à Roosevelt: « nous ne sommes pas impérialistes, nous souhaitons seulement apporter un mode de vie » (cité par Virilio, 1976, p. 32). Ce vocabulaire prophétique est une des conditions pour la légitimation de rapports de pouvoir expansionnistes. C'est toujours l'illustration de l'orientation intérieur/extérieur. C'est au fond l'expression d'une forme de « Jihâd » occidentale: « Quant aux Américains, ils sont sous la protection divine. Seul un peuple élu pouvait occuper une contrée si généreusement dotée » (Korinman et Ronai, 1981).

L'espace vital (Lebensraum), autre idéologie du territoire, occupe une place de choix dans la géopolitique qui n'a pas été fondée par Ratzel mais à laquelle ce grand géographe a fourni un encadrement conceptuel. Le territoire vital a joué, pour les États totalitaires, à l'époque du fascisme et du nazisme, un rôle sacré: c'est même l'espace sacré par excellence en tant que foyer du peuple élu.

Les rapports de pouvoir qui se réalisent le long du second axe (de l'extérieur vers l'intérieur) sont de désorganisation et de transgression, de mise en question et de destruction du territoire sacré. C'est au fond la crise par la disparition des limites car « en supprimant les frontières, la guerre totale abolit les franges protectrices des réalités nationales; ce qui se passait sur les fronts linéaires se passe à l'intérieur » (Virilio, 1976, p. 33). C'est alors l'effritement de la périphérie vers le centre, le basculement d'une cosmologie idéologique nationale.

Les deux axes sont évidemment complémentaires dans l'analyse puisqu'au territoire sacré correspond la « guerre sainte ». Je ne fais pas allusion à la guerre sainte de l'Islam mais à toutes les guerres lorsqu'elles doivent être justifiées devant l'opinion publique. C'est alors que le vocabulaire politique retrouve des expressions du type « lutte pour la civilisation », « défense des valeurs ». Il s'agit bien là d'une reconstitution de formes « sacrées » dont l'objectif est de mobiliser certaines énergies.

Il y a donc création d'une information ou plus exactement d'une méta-information qui connote l'événement sur un autre plan. Aucun système politique ne peut se passer de cette méta-information qui lui sert à expliquer ses propres actions par référence à un contexte idéologique transcendantal. C'est la vérification empirique, en politique,

du principe selon lequel on ne peut pas expliquer un système par lui-même mais par rapport à un méta-système.

Les moyens d'expression du «religieux politique», du «sacré laïc» sont également (à l'instar du sentiment religieux traditionnel) directs et indirects. Lorsqu'ils sont directs, ils donnent naissance à des cérémonies dont la solennité n'est pas moindre que celle des cérémonies religieuses stricto sensu. Les fêtes nationales, les défilés grandioses (comme ceux qui ont pour cadre la Place Rouge, à Moscou), les cérémonies commémoratives suivent une liturgie qui a pour rôle de déclencher ou d'entretenir la «foi» du peuple dans la grandeur et la puissance de ses institutions. Lorsqu'ils sont indirects, les moyens d'expression manipulent le terrible en entourant de mystères, par exemple par une surveillance renforcée, certains édifices chargés d'exprimer la grandeur de l'État. On va même jusqu'à créer une territorialité spécifique dans les rapports au sublime ou à ce qui est considéré comme tel.

Pour entretenir ce caractère « sacré », les États s'entourent de « limites abstraites », d'interdits en quelque sorte dont la transgression est réprimée et punie... mais, ici-bas, dans des prisons et des camps (Brunet, 1981). Les rapports de pouvoir inter-étatiques et ceux entre gouvernants et gouvernés sont encadrés par des codes dans lesquels ne circulent pas seulement une information de nature juridique mais aussi une méta-information de type sacré.

La géographie politique n'a pas, à ma connaissance, exploré ce champ des rémanences et des reconstitutions du sacré¹. On peut le regretter car, si tel avait été le cas, on disposerait d'éléments qui permettraient d'interpréter d'une part les structurations de l'espace et du temps politique à la lumière de cette méta-information et d'autre part la signification de ces rémanences et de ces reconstitutions du sacré dans le rôle qu'elles jouent dans les décisions politiques.

Ces quelques réflexions rapides sont donc bien à considérer comme une note de recherche qui devrait se poursuivre par une série d'inventaires destinés à démasquer et à identifier cette méta-information qui se dissimule non seulement dans les idéologies du territoire mais encore dans celles relatives à la population et bien sûr dans celles relatives au pouvoir lui-même.

NOTES

¹ Ce texte, à caractère exploratoire, tout en rassemblant des suggestions provenant de sources diverses, a pour but essentiel de souligner la fécondité d'un domaine de recherches particulier.

² Cf. sur ce sujet les travaux de Pierre Deffontaines, de David Sopher, de Jean Celerier et de Xavier de Planhol, entre autres.

³ On peut rappeler ici la forme spécifiquement québécoise de cette idéologie de la terre promise, bien illustrée par Morissonneau (1978).

⁴ Il faut cependant noter que, pour leur part, les historiens et les politologues ont souvent rappelé les liens qui pouvaient exister entre diverses formes d'État et les lieux sacrés.

SOURCES CITÉES

- BENDA, Julien (1927) *La trahison des Clercs*. Paris, Grasset.
 BENVENISTE, Emile (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Pouvoir, droit, religion*. Paris, Éditions de Minuit, tome 2.

- BRUNET, Roger (1981) Géographie du Goulag. *L'Espace Géographique*, X(3): 215-232.
- CAILLOIS, Roger (1963) *L'homme et le sacré*. Paris, Gallimard, Coll. Idées.
- ELIADE, Mircea (1965) *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, Coll. Idées.
- GIRARD, René (1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Bernard Grasset.
- GUICHONNET, Paul et RAFFESTIN, Claude (1974) *Géographie des frontières*. Paris, Presses universitaires de France.
- HISTOIRE des religions (1970) *Encyclopédie de la Pléiade*. Paris, **Gallimard, tome 1**.
- KORINMAN, Michel et RONAI, Maurice (1981) Les idéologies **du territoire**. *Les Idéologies, de Rousseau à Mao*. Verviers, Marabout, tome 3. MAIRET, Gérard (1981) Peuple et nation. *Les Idéologies, de Rousseau à Mao*. Verviers, Marabout, tome 3. MORISSONNEAU, Christian (1978) *La terre promise: le mythe du Nord québécois*. Montréal, Hurtubise HMH.
- PRIETO, Luis (1975) *Pertinence et pratique*. Paris, Éditions de Minuit.
- RAFFESTIN, Claude (1980) *Pour une géographie du pouvoir*. Paris, Litec.
- VIRILIO, Paul (1976) *L'insécurité du territoire*. Paris, Stock.

(acceptation définitive en décembre 1984)