

Le territoire dans la transition à la postmodernité

Paul CLAVAL
Université de Paris-Sorbonne

Les géographes des années 1960 ramenaient tout à l'espace. Ceux d'aujourd'hui parlent plus volontiers de territoire. Ce changement reflète pour une part les débats épistémologiques internes à la discipline. Il témoigne surtout d'une transformation profonde du monde et d'une mutation corrélative des façons de le comprendre : y concourent le déclin des idéologies à dominante économique si populaires durant les Trente Glorieuses, l'attention plus aiguë accordée à la manière dont les hommes vivent le milieu où ils sont installés, et la fragilisation des identités qu'entraîne le déclin des philosophies de l'histoire qui servaient à interpréter le monde. C'est désormais aux lieux et à ce qui les différencient que beaucoup se réfèrent pour dire ce qu'ils sont, et en quoi ils se différencient des autres.

1- Le territoire : une découverte récente de la géographie humaine

1-1. Territoire, contrôle et pouvoir

a- Dès le début du siècle, les géographes sont amenés à parler de territoire lorsqu'ils s'attachent aux problèmes de géographie politique et traitent de l'espace dévolu à une nation et structuré par un État. Bien des problèmes naissent du désaccord entre la distribution des populations et les limites étatiques; d'autres résultent de la difficulté que certains pays éprouvent à assurer leur sécurité dans les limites que le peuplement national devraient leur imposer : ils cherchent à se donner des frontières plus faciles à défendre, fleuves ou chaînes de montagne. Pour les justifier, leurs représentants prétendent que c'est la nature qui les a assignées comme bornes au territoire national.

Le territoire, dans ces acceptions, résulte de l'appropriation collective de l'espace par un groupe.

b- Jean Gottmann tire parti à la fois des approches de la géographie politique et de la géopolitique de l'entre-deux-guerres, et de la pensée des théoriciens de l'État lorsqu'il associe la conception moderne du territoire à celle de souveraineté (1973). Pour qu'une entité politique puisse faire l'expérience de l'absolu du pouvoir, il faut qu'elle soit sans concurrence et exerce un monopole total sur un espace donné : elle est alors souveraine. L'idée de territoire se trouve ainsi liée à celle de contrôle, et le justifie.

Au territoire de l'État tel qu'il résulte de la théorie politique moderne s'oppose ceux qui reflétaient d'autres structures du pouvoir : la pratique féodale d'un pouvoir hiérarchisé et dont chaque échelon ne dispose que d'attributs limités aboutit à une structuration d'espaces qui s'emboîtent ou qui se chevauchent; elle ne conduit pas à la géométrie simple des territoires à laquelle la pratique internationale a conduit en Europe d'abord, puis dans l'ensemble du monde, depuis le XVII^{ème} siècle.

c- Robert Sack (1986) a proposé une interprétation de la territorialité assez voisine de celle de Gottmann, mais applicable à toutes les échelles. Lorsque vous avez de jeunes enfants, dit-il, vous pouvez leur interdire d'ouvrir tel ou tel tiroir de votre bureau, de jouer avec votre ordinateur, votre téléphone ou votre télécopieur, de prendre des livres sur les étagères et de les

remettre n'importe où. La liste des interdits risque ainsi de s'allonger à l'infini, ce qui en atténue l'effet et nuit à leur efficacité. En interdisant purement et simplement l'accès du bureau à votre progéniture, vous parviendrez au résultat recherché à bien moindres frais. Le territoire naît donc des stratégies de contrôle nécessaire à la vie sociale - ce qui est une autre manière de dire qu'il exprime une souveraineté. La démarche de Robert Sack a l'intérêt de souligner que l'idée de territorialité s'applique à toutes les échelles, de celle de la pièce à celle de l'État.

1-2. *Territoire et réalité sociale*

a- Une autre composante de l'idée de territoire vient de l'éthologie animale. Les travaux de l'Autrichien Konrad Lorenz (1973) et du Néerlandais Nikolaas Tinbergen (1967) font découvrir le rôle que joue la territorialité dans la vie de beaucoup d'espèces. Les espaces de vie y sont jalousement marqués. A l'intérieur des cellules ainsi délimitées, un ordre hiérarchique est institué - un *pecking order* selon l'expression anglaise souvent reprise. Un mâle les domine généralement, affirme sa supériorité sur les plus jeunes à l'occasion d'affrontements qui reprennent périodiquement. Il élimine les concurrents éventuels dès qu'ils franchissent les limites. C'est par ce contrôle du territoire que les groupes animaux assurent leur reproduction et limitent leurs effectifs.

L'idée de transposer les enseignements de l'éthologie aux sociétés humaines est popularisée à travers les publications de Robert Ardrey (1966) ou de Desmond Morris (1969). La plupart des spécialistes des sciences sociales n'approuvent pas la transposition aux comportements humains d'acquis de la biologie ou des sciences naturelles. Ils se demandent ce que valent les comparaisons effectuées entre groupes de primates et bandes de primitifs.

Les géographes se refusent à transposer les leçons de Tinbergen ou de Lorenz à leur domaine, mais retirent des exemples fournis par l'éthologie l'idée qu'il faut s'attacher aux moyens mis en œuvre pour contrôler l'espace si l'on veut comprendre le dynamisme des sociétés (Malmberg, 1980). Pourquoi l'appropriation d'une certaine étendue ne serait-elle pas nécessaire à l'épanouissement de certaines fonctions sociales ?

b- Le succès de la géographie radicale d'inspiration marxiste aboutit, au début des années 1970, à une étrange rhétorique sur la création de l'espace : par refus de "naturaliser" les faits sociaux, on fait de la société la réalité première. Elle n'est pas plongée dans un milieu qui lui préexisterait au moins en partie : elle le suscite et le façonne.

De telles positions sont intenable pour qui se veut matérialiste : les géographes marxistes qui se veulent cohérents découvrent vite qu'il leur faut cesser de parler de création d'espace. Les sociétés humaines construisent leurs territoires à partir de l'étendue qu'elles contrôlent et transforment.

1-3. *Territoire, symboles et représentations*

a- La dimension symbolique du territoire est en effet présente dans les travaux des géographes depuis l'entre-deux-guerres au moins. Jean Gottmann la systématise lorsqu'il propose, en 1952, de faire l'analyse des iconographies, c'est-à-dire des représentations territoriales, une des bases de la géographie politique.

Les travaux d'inspiration phénoménologique et humaniste vont dans le même sens. Éric Dardel souligne que pour les sociétés primitives, la terre est *puissance*, car elle est *origine* (c'est d'elle que toute réalité procède), *présence* (c'est "de sa rencontre avec un paysage qui lui fait face et s'annonce à lui" "que le présent se retrempe et se transmet comme en une réserve cachée de verdure et de force" (Dardel, 1990, p. 69)) et *force surnaturelle* ("à la base de la géographie des

primitifs, il y a ...un comportement religieux, et c'est au travers de cette valeur sacrée que se manifestent les "faits" géographiques" (Dardel, 1990, p. 74)).

b- La dimension symbolique du territoire devient un des thèmes essentiels de la géographie lorsque se développent les recherches sur l'espace vécu, dans les années 1970 et dans les années 1980. Dans les pays anglo-saxons, on s'attache au sens des lieux, *the sense of place*, la tradition vidalienne d'analyse de la personnalité des constructions géographiques ressuscite. L'attention va aussi à la manière dont les toponymes sont choisis, et aux significations qui leur sont attachés.

Les hauts lieux suscitent un grand intérêt :

"Ce sont des lieux de mémoire; leur valeur symbolique est plus ou moins élevée, locale, nationale, internationale, mondiale, ou propre à une religion, à une culture; ils sont souvent sources d'identité collective et, aussi, d'activités économiques." (Brunet *et alii*, 1992, p. 232)

c- La géographie se penche de nouveau sur le sentiment d'enracinement, sur les liens affectifs et moraux que les groupes tissent avec le sol où ils sont nés et où sont enterrés leurs ancêtres.

Les géographes s'étaient contentés, entre les deux guerres mondiales, de sonder les âmes et les cœurs des citoyens des nations modernes. Dans le même temps, les ethnologues découvraient des attachements analogues, mais souvent beaucoup plus forts encore, chez les peuples primitifs. Les travaux d'Elkin (1967) le soulignaient. Les aborigènes australiens pratiquaient une économie de chasse et de cueillette qui aurait dû les laisser indifférents à l'environnement à partir du moment où ils y trouvaient plantes utiles et gibier; ils s'identifiaient si profondément aux lieux de séjour de leurs ancêtres fondateurs du temps du mythe, que beaucoup se laissaient mourir lorsqu'ils se trouvaient déplacés.

Les travaux de géographie tropicale se rapprochent peu à peu de ceux des ethnologues par les méthodes mises en œuvre : les séjours sur le terrain se font plus longs, l'attention accordée aux monographies de détail devient plus grande. Il n'est plus question de parler de gens dont on ne comprend pas la langue.

Jean-Pierre Raison (1977) est fasciné, à Madagascar, par l'incapacité des cultures indigènes à se définir sans référence à l'espace. Les groupes n'existent que par le territoire avec lequel il s'identifie. Joël Bonnemaison (1986) découvre, au Vanuatu, une réalité analogue, et démonte patiemment l'écheveau de mythes qui ont ancré les ancêtres venus en pirogue dans des temps reculés à l'espace qu'ils occupent aujourd'hui. Hong-Key Yoon (1986) souligne que les conflits entre la population de souche européenne et les Maoris de Nouvelle-Zélande résultent le plus souvent de la relation différente que les deux groupes nouent avec la terre : les premiers n'y voient qu'une commodité qui s'échange comme n'importe quelle autre, alors que les seconds n'existent que par et pour la place sacrée, le *marae*, où ils se retrouvent et où ils dansent.

Les sociétés géographiques, selon l'expression forgée par Jean-Pierre Raison, sont exceptionnelles, mais les liens symboliques que les groupes nouent avec le territoire paraissent universels. Le vocabulaire occidental le dit : l'on se bat pour la patrie, la terre du père dit l'ethymologie, ou pour la mère-patrie, curieuse expression puisqu'elle voudrait que la terre du père est notre mère. Comment souligner plus fortement le rôle de l'enracinement dans des sociétés qui proclament haut et fort qu'elles sont attachées à la mobilité responsable du progrès ?

d- La prise en compte de la dimension territoriale traduit une mutation profonde dans la démarche géographique : parler de territoire au lieu d'espace, c'est souligner que les lieux dans lesquels s'inscrivent les existences humaines sont construits par les hommes à la fois par leur action technique et par les discours qu'ils tiennent à leur propos. Les relations que les groupes

noient avec le milieu ne sont pas simplement matérielles : elles sont aussi d'ordre symbolique, ce qui les rend réflexives. Les hommes créent leur environnement, qui leur offre en miroir une image d'eux-mêmes et les aide à prendre conscience de ce qu'ils partagent :

"(Le territoire) contribue en retour (...) à conforter le sentiment d'appartenance, il aide à la cristallisation de représentations collectives, des symboles qui s'incarnent dans des hauts lieux." (Brunet *et alii*, 1992, p. 436)

Les géographes sont longtemps restés très prudents dès que l'on évoquait les clivages sociaux. Le concept de classe n'est utilisé par la discipline qu'à partir des années 1950 en France, 1970 dans le monde anglo-saxon, mais il l'est sans esprit critique : on l'adopte sans préciser que la prise de conscience qui crée la classe (ou toute autre catégorie collective) implique, outre la similarité objective des situations, un système de communication assez efficace pour que chacun puisse comparer son statut à celui d'autres membres du groupe (Claval, 1973).

Le territoire apparaît, de ce point de vue, comme essentiel : offrant à ceux qui l'habitent des conditions d'intercommunication facile et des repères symboliques forts, il constitue une catégorie fondamentale de toute structure vécue : la classe spatiale. Comme pour tous les phénomènes de classes, des hiérarchies existent : l'on dit "nous" pour le quartier, le village, le petit pays, ou la nation selon le contexte dans lequel on se trouve, où le type de match auquel on assiste (Claval, 1973).

2- L'apport des travaux sur l'identité

Les sciences de l'homme ne se passionnent que depuis peu pour les problèmes d'identité : c'est par la psychanalyse que les recherches débutent en ce domaine, aux alentours de la Seconde Guerre mondiale. La curiosité s'élargit brusquement à l'ensemble des sciences sociales dans les années 1970, au moment où l'on commence à faire des problèmes d'identité une des caractéristiques des sociétés contemporaines.

2-1. Identité et personnalité : la conception essentialiste de l'individu et du groupe

Le premier courant de recherche sur l'identité la met en rapport avec l'idée de personnalité. Erik Erikson (1972) s'attache à la crise de l'adolescence. Jusqu'à cet âge, la société attend des enfants qu'ils se conforment à des modèles de comportement qui leur sont imposés de l'extérieur par les codes et grammaires de communication qu'ils doivent assimiler, les ordres qu'ils reçoivent, les interdictions qui leur sont signifiées et les règles de politesse qu'on les force à appliquer. L'adolescence est un moment difficile parce que les jeunes doivent apprendre à ne compter que sur eux : il leur faut intérioriser les règles et les obligations qu'on leur a appris, ce qui les oblige à rendre cohérent leur système de valeur. Ce travail d'assimilation et de hiérarchisation façonne le caractère de l'individu et le transforme en "personne".

Le résultat des ajustements qui se déroulent ainsi avant l'entrée dans l'âge adulte, et que des rites de passage solennisent, varie d'une culture à l'autre. Ici, on admet que beaucoup des choix sont dictés de l'extérieur, ce qui restreint considérablement la responsabilité de chacun (Héritier, 1977). Ailleurs, ce qui compte surtout, c'est de ne jamais perdre de vue l'intérêt supérieur du groupe dont on est solidaire, comme dans les morales du point d'honneur. Dans les sociétés chrétiennes, pour le protestantisme en particulier, l'homme est libre et responsable de ses choix. Le marxisme et le freudisme insistent sur les conditionnements externes de l'individu, celui qui vient de la classe à laquelle on appartient, ou celui que la société impose, à travers l'image du Père, à l'être profond de chacun. Pour ces philosophies modernes, la personne cesse d'être du côté de la société et de la culture; elle a ses sources dans la nature et dans la spontanéité que l'éducation ou les conventions sociales répriment.

La construction de l'identité prend une dimension nouvelle chaque fois que les jeunes ont la possibilité de choisir entre plusieurs systèmes de valeurs. Tous n'intériorisent pas alors les mêmes règles : les milieux où les cultures se mélangent connaissent des identités fuyantes ou instables. De là les critiques qui sont souvent adressées aux métis : on ne sait pas toujours quel système de valeurs ils ont fait leur, celui du père ou celui de la mère; il leur arrive, dans des moments difficiles ou lors de crises, de changer d'identité.

Les situations de contact sont si dangereuses pour le maintien des identités que les cultures depuis longtemps exposées ont imaginé des systèmes qui limitent la portée des échanges auxquels elles se livrent. L'endogamie évite le métissage biologique. Les interdits alimentaires interdisent de s'asseoir à la même table que l'autre, ou de boire avec lui.

La construction des identités prend, de ce point de vue, une dimension géographique : un groupe soucieux de ne pas voir ses jeunes générations s'écarter des idéaux traditionnellement professés à intérêt à vivre isolé. La construction du territoire fait partie des stratégies identitaires.

2-2. Identité et altérité : les conceptions relationnelles de l'identité

L'identité est-elle toujours réellement le résultat de ce que l'on est, et des manières que l'on s'est donné de sentir, de réagir et d'agir ? Non. Depuis une vingtaine d'années, l'accent est volontiers mis sur la nature relationnelle des sentiments d'identité. C'est le regard que les autres portent sur vous qui vous définit.

Les historiens ont très largement contribué à faire triompher ces approches. Dans les sociétés occidentales, les bouleversements politiques et l'accroissement de la mobilité ont souvent remis en cause les identités traditionnelles. Etre français, dans la France d'Ancien Régime, c'était être lié au Roi. Selon les provinces, la relation était différente en fonction du moment et des circonstances où l'intégration au Royaume s'était faite. Il n'y avait nulle contradiction à se sentir à la fois provençal et français.

La Révolution rompt ces liens et accélère la mutation vers la mobilité. Un exemple le montre. Il n'y avait pas en France de Midi avant 1789. C'est à la suite de l'épisode révolutionnaire que les gens prennent conscience de la similitude des accents et des attitudes de ce gros tiers du pays (Martel, 1987). Les études linguistiques n'ont pas encore fait assez de progrès pour qu'on les attribue au fait occitan. C'est des réactions des Français du Nord face à des concitoyens volontiers hâbleurs et démonstratifs que naît l'image du méridional, bientôt appropriée par les gens du Midi. C'est parce que la psychologie de l'époque attribue volontiers la faconde aux effets d'un climat plus clément et d'un soleil généreux que le Midi est présenté comme un pays de soleil et d'exubérance. Les recherches d'Olivier Carbonell (1987) datent très bien la mutation qui marque la naissance du Midi.

Les travaux de Catherine Bertho (1980) sur la naissance de la Bretagne sont plus connues encore, mais elles ont trait à une réalité plus complexe. La Bretagne est une vieille province qui a toujours été jalouse de ses prérogatives et chatouilleuse à l'égard de certaines initiatives parisiennes :

"Le génie de la Bretagne, écrivait Michelet, c'est un génie d'indomptable résistance et d'opposition intrépide, opiniâtre, aveugle; témoin Moreau, l'adversaire de Bonaparte. La chose est plus sensible encore dans l'histoire de la philosophie et de la littérature." (Michelet, 1966, p. 20)

Mais ce n'est pas autour de cette image traditionnelle et flatteuse, qui reflète la manière dont les Bretons se conçoivent eux-mêmes, que les stéréotypes modernes se sont construits. Le type populaire du Breton sort plutôt du personnage de Bécassine et de la réaction des Parisiens

confrontés à l'afflux de paysans pauvres, peu instruits, ignorant tout de la ville, et partant balourds. L'identité est bâtie par le regard de l'autre. Les Bretons font contre mauvaise fortune bon cœur et s'approprient une image qui ne les flattent pourtant pas, mais dont ils ne peuvent se libérer.

2-3. *La nature des identités*

Les analyses de la personnalité abordent le problème de la personnalité sous l'angle de l'individu et de la psychologie. Les approches relationnelles nous rappellent que ce qui en est jeu, c'est à la fois le moi et le nous, qui ne peuvent se concevoir sans un regard sur les autres, et bien souvent, sans le regard des autres.

L'ethnologie repose sur le décentrement et la découverte de ce qui est étranger. Celui qui la pratique est nécessairement conduit, à travers ses expériences de terrain, à se poser des questions sur ce qu'il est, et à découvrir que sa propre identité, qui lui semblait aller de soi, n'est pas un absolu. C'est dire tout ce que la réflexion des anthropologues apporte à la compréhension de l'identité.

C'est parce qu'il est confronté à des forces d'altérité que l'individu a besoin d'identité. Parlant des Samo, Françoise Héritier écrit :

"Pour exister, l'homme doit vaincre l'indifférence de Dieu, l'impuissance des ancêtres, l'hostilité de la brousse et de la féminité. Il ne peut naître vraiment que d'une tolérance de la nature et de la féminité. C'est pour cela que des structures sociales sont nécessaires à l'homme-*vir*. Sans elles, il n'aurait pas d'existence. C'est un cadre rigoureux, déterminé pour 'faire' l'individu comme existant, posé *contre* l'hostilité ou l'indifférence de la nature dont relève les femmes, de ces forces de vie que sont naturellement la brousse et les femmes, conçues de façon antinomiques comme forces de mort (...). C'est en ce sens que la socialisation, affaire masculine, est là pour donner à l'homme en groupe, nié en tant qu'individu, une vérité et une identité dont la fonction est de contenir autant que faire se peut des forces incontrôlables." (Héritier, dans Lévi-Strauss, 1977, p. 70-71)

L'identité apparaît comme une construction culturelle. Elle répond à un besoin existentiel profond, celui de répondre à la question : "qui suis-je ?". Elle le fait en sélectionnant un certain nombre des éléments qui caractérisent à la fois l'individu et le groupe : artefacts, costumes, genres de vie, milieux, mais aussi systèmes de relations institutionnalisés, conceptions de la nature, de l'individu et du groupe, comme le rappelle Françoise Héritier à propos des Samo. Les traits qui caractérisent les gens sont si nombreux qu'une partie seulement est retenue pour définir l'identité - ce qui veut dire qu'à partir de la même situation, d'autres conceptualisations seraient possibles. Mais l'identité, une fois définie, contribue à figer la constellation des traits qu'elle a retenus et à les soustraire aux dérives du temps.

A travers le témoignage des anthropologues se dessine l'idée que l'identité doit être analysée comme un discours que les groupes tiennent sur eux-mêmes et sur les autres pour donner un sens à leur existence. Le type ainsi défini prend appui sur des traits bien réels de la vie matérielle, de l'organisation sociale et de l'univers des valeurs de la collectivité, mais c'est une construction qui est par nature arbitraire. C'est ce qui explique que les termes auxquels on a recours soient souvent imposés par les autres et intériorisés et valorisés par défi.

L'identité est une notion évasive. Denis-Constant Martin le souligne très bien :

"La difficulté à laquelle se sont heurtées les sciences sociales a probablement consisté en ce qu'elles ont évoqué l'identité à propos de certains phénomènes tout en la caractérisant par un manque, une absence, un défaut : Erik Erikson parle de quête; Claude Lévi-Strauss, de foyer virtuel; Lucian Paye, de crise et Jacques Berque d'horizon." (Martin, 1994, p 18)

Claude Lévi-Strauss était tout aussi explicite :

"(...) l'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle."
(Lévi-Strauss, 1977, p. 332)

2-4. Identité, temporalité et territorialité

L'identité implique des référents sans laquelle elle ne pourrait être définie : "*Le récit identitaire reconstruit quatre piliers de l'expérience humaine : le temps, l'espace, la culture et les systèmes de croyance*" écrit Denis-Constant Martin. Il a besoin du temps pour prouver le sérieux des reconstitutions qu'il propose :

"L'unité devant l'événement, la cohésion nécessaire à l'action face à l'Autre qui a été défini doivent être enracinées dans le passé. Il convient de recréer l'histoire, d'inventer des traditions' (Hobsbawm et Ranger, 1983) pour démontrer que la communauté a de tous temps été pareillement organisée et que (...) un passé glorieux lui donne le droit d'espérer un avenir heureux, et de lutter pour en jouir." (Martin, 1994, p. 25)

Le sentiment identitaire permet de se sentir pleinement membre d'un groupe. Le doter d'une base spatiale le lest de réalité :

"La mémoire s'investit dans des 'lieux', des 'portions de nature' où sont enracinés des potentiels, disait Jacques Berque (Berque, 1970, p. 478) et la relation tissée entre l'histoire et l'espace fournit une base apparemment matérielle à l'identité : elle lui procure un territoire. L'occupation, entraînant le travail de la sensibilité sur l'enracinement physique, confère aux 'pays', aux villes, aux quartiers, une dimension symbolique (...), une qualité qui secrète l'attachement." (Martin, 1994, p. 25-26).

On voit donc pourquoi les problèmes du territoire et la question de l'identité sont indissolublement liés : la construction des représentations qui font de certaines portions de l'espace humanisé des territoires est inséparable de la construction des identités. L'une et l'autre de ces catégories sont des produits de la culture, à un certain moment, dans un certain cadre. Comme toutes les constructions, elles peuvent être remises en cause et le sont parfois : il y a des crises identitaires, qui entraînent souvent une modification du rapport à l'espace; les transformations de la réalité spatiale risquent d'entraîner, à l'inverse, une remise en cause des constructions identitaires : celles-ci doivent être reformulées ou rebâties sur des bases nouvelles.

Le support territorial identitaire le plus simple est celui qui est exclusif et se présente d'un seul tenant : c'est celui des sociétés géographiques dont nous parlions plus haut. Dans de tels contextes, l'espace et les identités sont des réalités clairement définies. Chaque groupe peut s'épanouir dans un espace où il échappe aux risques de pollution dont l'Autre est porteur. Mais de telles situations seraient intenable sans aménagements, car elles rendraient impossible tout contact et tout échange entre les groupes; elles condamneraient l'humanité à ne vivre que sous le signe de l'hostilité ou de l'indifférence. La trame des territoires est donc interrompue par des marches aux statuts indécis, mais où les groupes se rencontrent, ou par des places neutres où les relations deviennent licites - les marchés jouent souvent ce rôle, mais il peut l'être aussi par des aires cérémonielles ou des pèlerinages.

2-5. Le support territorial des identités

Le support territorial des identités n'a pas besoin d'être continu et d'un seul bloc lorsque la construction du moi et du nous est moins fragile et n'est pas menacée de dissolution au moindre contact : ce qui compte en pareil cas, c'est la dimension symbolique de certains référents spatiaux, lieux de culte, tombes des ancêtres. La territorialité s'exprime plutôt en termes de polarité que d'étendue. Rien ne s'oppose, en pareil cas, à ce que les groupes dont les identités

diffèrent se juxtaposent ou s'imbriquent : leur cohabitation ne soulève pas de problème de nature politique et religieuse puisque chacun dispose de repères qui l'amarrent à une portion d'espace. Les sociétés traditionnelles offrent de multiples exemples, à la campagne ou à la ville, de mosaïques territoriales stables.

Peut-il y avoir des identités sans référent spatial ? Oui et non. Non, tout d'abord : les groupes éclatés souffrent à tel point de ne pas disposer de référents spatiaux qui garantissent leur existence qu'ils se le créent dans l'imaginaire. Ils le situent parfois dans le passé, dans la terre des origines, ou le projettent vers l'avenir, dans la terre promise. Les Juifs de la diaspora se disaient rituellement : "L'an prochain à Jérusalem", ce qui était à la fois rappel et référence au futur.

Les communautés éclatées ne se contentent pas toujours d'un centre symbolique proche, clocher ou minaret, pour se fédérer. Elles éprouvent le besoin de se barricader dans des micro-territoires dont elles ne sortent que pour effectuer le travail et les échanges qui les font vivre. Elles créent des colonies, ou acceptent sans trop en souffrir d'être enfermées dans des ghettos, dans la mesure où ceux-ci garantissent leur identité. L'idéal, pour beaucoup, n'est pas de se rassembler pour recréer une grande unité territoriale, mais de transformer le ghetto en petit territoire inviolable - ce que réalisait par exemple le *shtetl* des anciens territoires du royaume de Pologne-Lituanie (Ertel, 1986).

Au stade suivant, le territoire symbolique devient mobile. C'est le cas de certains nomades, qui reconstituent l'espace sacré qui donne un sens à leur vie partout où ils s'installent. On le dit aussi des Juifs, pour lesquels l'espace territorial se reconstitue partout où se trouvent réalisées les conditions pour que la torah soit respectée et louée.

Les constructions politiques modernes, les États, sont nées de la fusion de populations diverses. Celles-ci ont dû renoncer, en s'unissant, aux territorialités exclusives qui étaient les leurs dans le passé, et apprendre à vivre avec des territorialités polarisées, qui permettent juxtapositions ou emboîtements. Elles ont appris à s'identifier à des constructions territoriales plus vastes et souvent continues - le territoire national - mais aussi à des symboles qui peuvent partout rappeler la collectivité - ainsi le drapeau.

3- L'identité et le territoire dans la transition à la postmodernité

3-1. L'évolution des identités et des territorialités

Quoique les identités semblent faites d'abord pour soustraire les individus et les groupes aux atteintes du temps, elles ne sont pas figées. Lorsque les gens font partie de plusieurs groupes, il leur est possible de se réclamer, selon les moments et les opportunités, de l'un ou de l'autre d'entre eux. La conversion fait rompre avec des éléments centraux du système de valeurs incorporés dans l'identité pour leur en substituer d'autres.

On serait tenté de proposer un schéma général d'évolution des identités et des territorialités : on passerait ainsi de constructions culturelles du moi et du nous ressenties comme fragiles, et partant assorties de territorialités exclusives et jalouses, à des identités fortement structurées, plus résistantes aux contacts et aux échanges, et partant plus facilement associées à des territorialités symboliques, et donc discontinues, en mosaïque ou emboîtées. La modernisation des sociétés conduirait, à la suite de l'uniformisation des techniques et des conditions de vie et de l'adoption de valeurs universelles, à l'élargissement des sentiments identitaires et au triomphe du village planétaire. C'est un peu en ce sens que l'on présentait traditionnellement les réflexions sur le territoire.

L'observation incite à la prudence. Dans les grandes cités qui prolifèrent un peu partout, les groupes de jeunes se structurent en gangs et essaient de s'assurer le contrôle exclusif de territoires qu'ils défendent jalousement contre les intrusions des voisins. Dans les sociétés paysannes traditionnelles, les jeunes se battaient de même, village contre village, pour s'affirmer, prouver leur virilité et montrer leur capacité à s'imposer face aux autres. Le progrès technique a-t-il les effets supposés ? Dans ce cas, non.

La multiplication des déplacements et la rapidité des communications a cependant des effets incontestables sur les sentiments identitaires. Tant que l'univers dans lequel vivent les gens est borné, l'identité est vécue sur le mode de la nécessité : l'individu ne voit pas comment il pourrait se soustraire à ce que le groupe dont il fait partie, et ceux qui s'opposent à lui de manière permanente, lui imposent comme disciplines, valeurs, manières d'être et images. L'identité est si prégnante qu'il n'est guère besoin de la définir. On se contente de s'opposer aux autres, de dire nous pour tous ceux que l'on sent proches, et de ranger le reste du monde dans quelques grandes catégories fourre-tout. Les êtres qui en font partie ne valent pas ceux qui font partie du groupe. Ce sont des gavaches, des barbares. Ils appartiennent à une humanité inférieure, à une sous-humanité, ou sont exclus de l'humanité. Dans la construction de ces identités, éléments matériels, appartenances territoriales et valeurs sont mises sur le même plan.

L'ouverture de la société remet en cause ces certitudes faciles : elle multiplie les contacts avec l'Autre, et montre la complexité et la diversité de celui-ci. Cette confrontation élargie conduit souvent à des attitudes défensives : l'affirmation identitaire devient explicite. Pour la souligner, on multiplie les signes et l'on investit les éléments objectifs de différenciation d'une valeur symbolique nouvelle. Les sociétés paysannes européennes réagissent ainsi, durant le XIX^{ème} siècle, à la menace de dissolution dans de grands ensembles anonymes qu'apportent le chemin de fer et le progrès en inventant de nouveaux costumes, de nouvelles coiffes ou des formes nouvelles d'architecture. En moins d'un siècle, on passe en Bretagne de moins de 10 types de coiffes à plus de 100 (Creston, 1974) !

De telles stratégies cessent d'être applicables lorsque le progrès se poursuit et que les aires de circulation des biens et des personnes s'élargissent. Avec l'industrialisation des fabrications, les outillages se standardisent, les costumes sont faits des mêmes étoffes et selon des modèles similaires - le pantalon en blue jean qui est devenu l'uniforme d'une partie de la population du monde en fournit la démonstration.

Mais la dissolution des identités traditionnelles va de pair, au XIX^{ème} siècle et durant la première moitié du XX^{ème} siècle, avec la formation d'identités élargies, celles des Etats-nations qui en viennent à occuper toute la scène mondiale. Allant dans le sens de l'histoire, elles englobent sans que cela soulève généralement de difficulté, ce qui subsiste des sentiments d'appartenance et des territorialités du passé. Celles-ci cessent d'être vécues sur le mode de la territorialité continue : elles se transforment en territorialités symboliques qui se prêtent parfaitement au jeu de la hiérarchisation et de l'imbrication des appartenances.

3-2. De l'identité à l'identification

Les référents matériels qui proclamaient les identités et affichaient la nature des individus et des groupes cessent de s'imposer à chacun par nécessité. Rien n'oblige, c'est vrai, les jeunes à s'habiller partout de la même manière : les choix qui leur sont offerts n'ont jamais été aussi larges. Tout se passe comme si de très larges parts de l'univers matériel avaient cessé d'être conçues comme des supports possibles d'identité.

Le besoin de se différencier ne disparaît cependant pas. Il n'est pas vécu de la même manière : ce qui nous oppose aux autres ne nous est pas imposé par le climat, le genre de vie,

les techniques à disposition. L'identité cesse de s'instituer toute seule, naturellement. Ceux qui ne veulent pas ou ne savent pas la fonder sur une construction rigoureuse de la personne en sont réduits à la chercher dans l'univers des objets dont ils s'entourent (Maffesoli, 1978). L'identité est conférée par l'environnement ou certains des éléments de l'environnement que l'on a choisis. Nous sommes entrés dans un monde de signes et de consommations culturelles (Claval, 1980).

Celui qui désire s'affirmer achète une maison ancienne qu'il restaure religieusement en respectant les règles traditionnelles de construction. Il pave le sol de tommettes, court les antiquaires pour trouver des meubles qui aillent bien avec le décor ainsi planté.

Les stratégies d'identification sont infinies : c'est Michel Maffesoli (1988) qui souligne ainsi le passage entre les modalités traditionnelles de l'identité et celles qui naissent de l'universalisation des instruments de la vie matérielle, mais aussi de leur diversification. L'identité traditionnelle s'inscrivait dans le registre du subi, du profond et de l'authentique. Le souci d'identification qui éclate dans les sociétés contemporaines ressort plutôt du jeu et de l'arbitraire. Il ne doit pas pour autant être pris à la légère : il témoigne de l'inquiétude de gens qui ne savent plus quel sens donner à leur vie.

La transformation contemporaine des sentiments d'identité a des répercussions sur la territorialité : elle entraîne une réaffirmation appuyée des formes symboliques d'identification. Le sens retrouvé de la fête en témoigne. Les gens sont plus sensibles aux lieux, et aux hauts-lieux, que ce n'était le cas il y a une ou deux générations. L'engouement que connaît le patrimoine est un autre signe de ces transformations.

Dans la mesure où l'identification à des objets laisse l'individu et le groupe fragiles, certains pensent nécessaire de les consolider par des mesures territoriales d'exclusion.

3-3. Fin de l'histoire, postmodernité et territorialité

Les formes traditionnelles de territorialité ne sont pas remises en cause seulement par l'incidence de l'industrialisation et du progrès des moyens de communication. Elles sont profondément affectées par le déclin ou l'effondrement d'une partie des idéologies sur lesquelles reposait notre monde. Les principes sur lesquels reposaient les sociétés occidentales ont perdu leur crédibilité : c'est ce qui conduit à dire que nous vivons le passage à la postmodernité.

Les pays de l'Est s'étaient donnés une religion laïque, le communisme. Son crédo reposait sur une idée simple : les hommes peuvent et doivent connaître le bonheur auquel ils ont droit en ce monde, et qui leur permettra de s'épanouir pleinement. Le développement des forces productives y conduira, à la condition que le cours de l'histoire ne soit pas infléchi par des modes d'organisation sociale et économique défectueux ou injustes - à condition donc que l'on combatte, détruise et dépasse le capitalisme.

Le marxisme-léninisme est une philosophie totalitariste de l'histoire, car elle s'arroge le monopole du futur. Elle offre aux hommes la seule solution possible pour accéder aux lendemains qui chantent. Toutes les autres formes de pensée sont récusées ou combattues : les religions, parce qu'elles donnent des recettes illusoire de bonheur; le libéralisme, parce qu'il n'est que le camouflage des intérêts du Capital.

Le communisme interdisait donc aux populations des pays de l'Est de rêver autrement que selon les schémas marxistes-léninistes. Un dérivatif était cependant toléré : comme les cultures populaires étaient tenues en haute estime, les différents peuples constituant l'Union Soviétique ou l'Europe de l'Est étaient invités à se retrouver dans leurs folklores. Les sentiments nationaux se trouvaient à cette occasion magnifiés, mais hors de tout contexte historique. Chaque groupe

avait tendance à s'identifier aux grands moments révolus du passé. Le territoire rêvé des nationalismes qui se formaient ainsi débordait largement de celui que le groupe occupe aujourd'hui. L'histoire devait être revue, pour remettre en accord la géographie des territoires avec les aspirations des groupes. C'était revenir vers les formes de territorialité exclusives que les philosophies de l'histoire avaient permis de dépasser au nom de l'universalisme.

La remise en cause des philosophies de l'histoire a été particulièrement brutale dans le monde socialiste, mais elle n'épargne pas les pays où régnait le libéralisme. La fin de la guerre froide rend manifeste une évolution engagée depuis une cinquantaine d'années au moins. Les sociétés développées ont toutes désormais des régimes démocratiques qu'aucune idéologie n'appelle à dépasser. On ne voit pas ce qui peut faire sortir la vie de la plus grande partie des gens de la grisaille où elle s'inscrit actuellement.

La quête d'identification que nous notions plus haut manifeste ce désenchantement. Il est propice, comme à l'Est, à la résurgence de formes de territorialité qu'on avait cru un moment dépassées.

3-4. La prolifération des discours identitaires

Le sentiment d'identité est de tous les temps. Le besoin d'en parler est propre à certaines périodes, celle où les certitudes s'évanouissent et où la multiplication des contacts conduit les gens à douter de ceux qu'ils sont. Denis-Constant Martin écrit :

"Le caractère récent de (la) littérature (sur l'identité) suggère que c'est dans le monde contemporain qu'il faut d'abord étudier ce que les textes désignent par identité : le monde d'après la décolonisation et l'effondrement des blocs, le monde "retourné" par l'arrivée sur la scène internationale de tant de nouveaux États." (Martin, 1994, p. 18).

Nous vivons dans un monde où les gens ne savent plus toujours ce qu'ils sont, mais où les facilités de communication et de déplacement multiplient les points de référence où ils peuvent s'accrocher. Les valeurs naguère dominantes sont érodées, mais il y a hésitation sur celles qui pourraient leur être substituées. Les voies que peuvent suivre la reconstruction des identités sont donc multiples. C'est pour cela qu'on en parle tant. La raison en est simple, comme le souligne Denis-Constant Martin :

"(L'individu) peut donc (...) changer ses affiliations et ses degrés d'appartenance."

"La fonction du récit identitaire est d'orienter ce choix, de rendre normal, logique, nécessaire, inévitable le sentiment d'appartenir, avec une forte intensité, à un groupe. Il s'adresse à l'émotivité; il s'efforce de toucher, d'émouvoir afin que ce sentiment d'appartenance pousse, le cas échéant, à agir; rende, sentiment d'appartenance pousse, insupportable le refus de soutenir. Afin de créer les conditions de cette adhésion, le récit identitaire a pour tâche de définir le groupe, de le faire passer de l'état latent à celui de 'communauté' dont les membres sont persuadés d'avoir des intérêts communs, d'avoir quelque chose à défendre ensemble." (Martin, 1994, p. 23).

Quels sont les effets des identités que l'on cherche ainsi à susciter ?

"D'abord, le récit identitaire classe, définit et pousse à opérer des choix. Il doit conduire à distinguer l'un de l'Autre, de manière à exclure l'autre, à en faire un responsable, un péril... Cette distinction, cette division, entrent dans les têtes, dans les pratiques; des deux côtés, car désigner un Autre, c'est l'inciter, le contraindre parfois à accepter cette altérité et cette définition qui est fournie de l'extérieur." (Martin, 1994, p. 24).

Les discours identitaires contemporains se veulent militants. Ils ont pour but de faire sortir un ordre de ce qui est ressenti comme le chaos. Les groupes qui se forment espèrent ainsi échapper à l'inquiétude ambiante, mais ils savent leur entreprise menacée. Pour la mener à bien,

il ne suffit pas de démontrer aux gens qu'ils appartiennent à un groupe uni. Il faut les délivrer des forces dissolvantes qui risqueraient de ruiner l'entreprise qu'ils sont en train de mener.

Rien d'étonnant, donc, à constater que les identités que l'on cherche à mettre en place exige des territorialités continues et absolues : il ne s'agit pas simplement de s'affirmer; l'objectif est de se soustraire à la contagion de modes de pensée que l'on condamne, à l'effet d'entraînement de comportements et d'attitudes que l'on réprovoie moralement, et aux pollutions auxquels on s'expose à rester dans des environnements impurs. Les discours identitaires contemporains proclament donc la nécessité pour le groupe de disposer d'un contrôle absolu du territoire qu'il fait sien. Il ne lui suffit pas de disposer d'un foyer symbolique, d'un pôle de ralliement. Il lui faut s'isoler des autres. Les mouvements nationalistes ou régionalistes réclament la constitution à leur profit de nouvelles entités souveraines. Les minorités urbaines affichent la volonté de disposer de quartiers où elles feront régner l'ordre à leur guise, sans avoir recours à la police et à la justice officielles, auxquelles elles dénie toute autorité.

Denis-Constant Martin souligne à juste titre l'écart entre le contenu explicite des discours identitaires et les réalités qu'ils recouvrent. La volonté de s'isoler et d'ignorer l'Autre

"signifie également que derrière les énoncés, on s'efforce de rechercher, à l'inverse de ce qui est affirmé, des structures relationnelles et interactives, des modalités de gestion du changement. Et bien sûr, du changement dans les relations, en d'autres termes, des évolutions de rapports collectifs qui, dans les sociétés modernes, se nouent, dès qu'ils ont quelque ampleur et conditionnent l'accès aux ressources, autour du pouvoir." (Martin, 1994, p. 21-22).

La contradiction est évidente entre la volonté affichée d'ignorer le monde et le souci réel de renégocier avec les autres, ou avec les autorités encadrantes, sa position. La position affichée ignore en effet, les nécessités de l'échange banal, les complémentarités économiques. Dans les revendications territoriales, il n'est nulle part prévu d'instituer ces espaces de contact, ces aires de neutralité qui permettaient traditionnellement aux espaces voisins de communiquer sans risque d'être dénaturés.

Conclusion

L'organisation de la vie selon les normes et les valeurs affirmées par une culture et la mise en place systèmes de relations institutionnalisés qu'elle suppose ne peuvent se faire dans le vide : elles se déroulent dans l'espace et l'impliquent à tous les niveaux. Il leur est nécessaire comme support matériel, et leur fournit une de leurs bases symboliques. La plupart des structures connues de la vie collective se traduisent par des formes de territorialité.

Celles-ci sont variées : elles vont de la prise de possession complète au simple ancrage symbolique, et partant, de la division en unités discrètes et qui se nient et s'ignorent, à l'articulation autour de foyers auxquels s'accrochent les identités. Si la territorialité est indispensable à l'affirmation et à l'épanouissement des formes d'existence et d'identité collectives, ses formes et ses modalités sont multiples.

La diversification de l'humanité, et l'enrichissement collectif global qui en est résulté, doivent beaucoup aux stratégies de structuration territoriale et aux modalités d'échange qui les ont généralement accompagnées : institutions de zones neutres entre territoires indépendants, ou d'aires de rencontres entre des groupes juxtaposés et polarisés plutôt autour de lieux d'identité et de mémoire.

La mise en œuvre des territorialités exclusives implique prise de possession globale, exercice de la souveraineté et mise en œuvre de stratégies de contrôle. C'est sous cette forme

qu'une nouvelle forme de territorialité exclusive a été codifiée, au début des temps modernes : celle de l'État. Elle mettait en œuvre des espaces neutres - marchés, ou enclaves extra-territoriales des ambassades. Tout le système international de relations que nous connaissons repose sur ce modèle territorial, et sur la capacité de la société nationale à dépasser des formes de sociabilité et de culture qui lui préexistaient, et à englober les territoires qui leur correspondaient (Badie, 1995).

La généralisation des formes territoriales de l'Etat-nation est devenue universelle avec la décolonisation. Mais ce triomphe est à la fois trompeur et fragile : trompeur, parce que dans beaucoup de nouveaux États, le territoire n'est qu'une coquille vide et sans valeur symbolique pour la plupart des citoyens; fragile, parce que les philosophies sociales sur lesquelles reposaient la modernités sont aujourd'hui critiquées.

Cette érosion des valeurs traditionnelles s'ajoute à la mobilité accrue et à la facilité des communications pour créer des situations profondément nouvelles pour l'immense majorité de la population mondiale : celle où les opportunités de choisir ses propres valeurs s'ouvrent, et où les identités de jadis cessent d'être vécues comme éléments d'un destin auxquels on ne peut se soustraire. L'universalisation des modes de vie matériel et la ruine des philosophies de l'histoire créent un vide. Face au désarroi qui s'ensuit (Badie et Smouts, 1992), les tentatives sont nombreuses. Les discours identitaires se multiplient. Quelles vont être leurs effets sur les structures territoriales et l'organisation de l'espace ? C'est là un des défis essentiels que pose le monde actuel à la géographie

L'intérêt que suscite la notion de territoire, les nouvelles formes de territorialité et les géopolitiques qu'elles impliquent est considérable. C'est en explorant ces modalités inédites des rapports des groupes à l'espace que les géographes peuvent œuvrer positivement pour un monde meilleur et plus juste. La tâche comporte cependant un risque : celui de favoriser l'éclosion de nouveaux discours identitaires, au lieu de les considérer d'un œil critique ceux qui existent. Le rôle de l'intellectuel n'est pas de forger des idéologies, mais de démonter leurs mécanismes et de faire comprendre à quoi elles servent, et quels dangers elles comportent.

Bibliographie

Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.

Ardrey, Robert, 1966, *Le Territoire. Une enquête personnelle sur les origines animales de la propriété et des nations*, Paris, Stock.

Badie, Bertrand, 1995, *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard.

Badie, Bertrand, Marie-Claude Smouts, 1992, *Le Retournement du monde. Sociologie de la vie internationale*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Dalloz.

Berque, Jacques, 1970, "Qu'est-ce qu'une identité collective", p. 11-18 de : Jean Pouillon et Pierre Miranda (dir.), *Échanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire*, La Haye, Paris, Mouton.

Bertho, Catherine, 1980, "L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, p. 45-62.

Bonnemaison, Joël, 1986, *Les Fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu*, Paris, ORSTOM, 2 vol.

Brunet, Roger et alii, 1990, *Les Mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Paris, Montpellier, La Documentation française, Reclus.

- Carbonnell, Ch.-O., 1987, "Midi, histoire d'un mot", *Midi. Revue de Sciences Humaines et de Littérature de la France du Sud*, p. 11-24.
- Claval, Paul, 1973, *Principes de géographie humaine*, Paris, Genin et Litec.
- Claval, Paul, 1979, Régionalisme et consommation culturelle, *L'Espace Géographique*, vol. 8, n° 4, p. 293-302
- Creston, R.Y., 1974, *Le Costume breton*, Paris.
- Dardel, Eric, 1990, *La Terre et l'Homme*, Paris, C.T.H.S.; 1^{ère} éd. 1952.
- Elkin, A.P., 1967, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard; 1^{ère} éd. 1938.
- Erikson, Eric, 1972, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion; 1^{ère} éd., 1968.
- Ertel, Rachel, 1986, *Le Shtetl. La bourgade juive de Pologne*, Paris, Payot.
- Gottmann, Jean, 1952, *La Politique des États et leur géographie*, Paris, A. Colin.
- Gottmann, Jean, 1973, *The Significance of Territory*, Charlottesville (Va.), University of Virginia Press.
- Héritier, Françoise, 1977, "L'identité samo", p. 51-72 de : Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'Identité*, Paris, PUF.
- Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence O. (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (dir.), 1977, *L'Identité*, Paris, PUF.
- Lorenz, Konrad, 1973, *Evolution and Modification of Behaviour*, Chicago, University of Chicago Press; 1^o éd. 1965.
- Maffesoli, Michel, 1988, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- Malmberg, Torsten, 1980, *Human Territoriality*, New York, La Haye, Paris, Mouton.
- Martel, Philippe (dir.), 1987, *L'Invention du Midi. Représentations du Sud pendant la période révolutionnaire*, Aix-en-Provence, Edisud.
- Martin, Denis-Constant, 1994, "Identités et politique : récit, mythe et idéologie", p. 13-38 de : Martin, Denis-Constant (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Michelet, Jules, 1966, *Tableau de la France*, Paris, Hermès-Waleffe; 1^{ère} éd., 1833.
- Morris Desmond, 1969, *Le Singe nu*, Paris, Grasset.
- Raison, J.-P., 1977, "Perception et réalisation de l'espace dans la société Mérina", *Annales, E.S.C.*, n° 3, p. 412-432.
- Sack, Robert D., 1986, *Human Territoriality. Its Theory and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Thual, François, 1995, *Les Conflits identitaires*, Paris, Ellipses.
- Tinbergen, Nikolaas, 1967, *La Vie sociale des animaux : introduction à la sociologie animale*, Paris, Payot.
- Yoon, Hong-Key, 1986, *Maori Mind, Maori Land*, Berne, Peter Lang.