L'Espace Géographique, n° 4, 1981, 249-262.
Doin, 8, place de l'Odéon, Paris-VI°.

N

VOYAGE AUTOUR DU TERRITOIRE

Joël BONNEMAISON
Mission ORSTOM au Vanuatu

GÉOGRAPHIE CULTURELLE
MYTHES
TERRITOIRE

RESUME. — L'homme est un animal économique, social et culturel. L'espace des géographes est bien une structure et un système où jouent des paramètres sociaux et économiques, mais il est aussi pour les hommes qui l'habitent un territoire, perçu à travers les grilles de leur culture. Le territoire est lié à l'ethnie et à la culture qui le mettent en forme. Traduit en termes d'espace, le concept de culture renvoie immanquablement à celui de territoire. L'existence de la culture crée en effet le territoire et c'est par le territoire que s'incarne la relation symbolique qui existe entre la culture et l'espace. Le territoire devient dès lors un « géosymbole » : c'est-à-dire un lieu, un itinéraire, un espace, qui prend aux yeux des peuples et des groupes ethniques, une dimension symbolique et culturelle, où s'enracinent leurs valeurs et se conforte leur identité.

CULTURAL GEOGRAPHY
MYTHES
TERRITORY

ABSTRACT. — *A Journey around the Territory.* — Man is an economic, social and cultural animal. Space is, for geographers, both a structure and a system in which social and economic parameters play a role; but space, for the men who live in it, is also a territory, which they see through the lenses of their culture. This territory is linked to the ethnic identity and the culture which gives it form. Translated into spatial terms, the concept of culture must inevitably raise the concept of territory. In fact it is the existence of the culture which creates the territory, and it is the territory which makes manifest the symbolic relationship between culture and space. Territory is then a "geosymbol"; that is, a place, an itinerary, a space, which acquires in the eyes of ethnic groups and peoples the cultural and symbolic dimension in which their values are rooted and through which their identity is affirmed.

Avant-propos.

Ce texte est écrit par un géographe tropicaliste, qui, plus est, a toujours travaillé dans des îles et comme par une pente fatale, dans des îles de plus en plus petites. Cela ne signifie pas que je veuille me comparer à Robinson Crusoë, mais ce détail peut avoir son importance, si l'on veut situer le texte qui va suivre. Il s'agit en effet d'une réflexion faite à partir de sociétés traditionnelles insulaires éclatées en une multitude de petits groupes indépendants les uns des autres. Le problème est de savoir si le type d'approche que j'ai été amené à adopter pour comprendre ces sociétés peut apporter, ou non, quelque chose aux géographes qui travaillent dans des sociétés et des milieux physiques différents, en particulier ceux qui travaillent sur les « grands espaces » et dans les sociétés urbaines ou industrielles.

Enfin, ce texte n'est pas écrit comme un article classique. Il est beaucoup plus un itinéraire qu'une démonstration. Il y entre une grande part de réflexions mûries au long d'une insularité qui n'était pas que physique. Confronté à des sociétés différentes, j'ai d'abord cherché à comprendre; ceci m'a conduit à remettre en question certaines des idées et méthodes qui étaient les miennes au départ.

O.R.S.T.O.M.
Fonds Documentaire
N° 2206 ex 1
Co B
Date 30 DEC. 1982

B -

L'évolution des idées, de la sensibilité, le déplacement des centres d'intérêt qui sont au cœur des sociétés contemporaines interrogent les Sciences Humaines et les conduisent vers de nouvelles directions. La géographie n'y échappe pas : au départ analyse régionale et étude des genres de vie, elle est devenue après guerre, science sociale, étude du paysage et analyse quantitative. Pour certains, elle apparaît aujourd'hui comme un nouveau révélateur des rapports de classe et le champ d'étude possible pour la stratégie révolutionnaire qui les bouleverserait (1).

Cette émergence de ce que l'on appelle la « nouvelle géographie » provient souvent de développements conceptuels surgis au sein des disciplines voisines. Ainsi l'analyse du paysage doit-elle beaucoup au développement du structuralisme en ethnologie et en linguistique : un paysage est une structure visuelle où se lisent à la fois le dynamisme et les relations entre une série de faits physiques, sociaux et économiques. De même la géographie sociale enrichit-elle son approche de concepts et de préoccupations jusque-là négligés par la géographie classique et qui dérivent du progrès des méthodes mathématiques en économie ou de l'affinement des concepts marxistes ou néo-marxistes en sciences sociales. Autrement dit, la géographie s'est développée parce qu'à sa porte les autres sciences économiques et sociales s'enrichissaient de concepts nouveaux qui ont suscité en elle une nouvelle réflexion.

La réciprocité est respectée : l'espace, centre et objet même de « la nouvelle géographie » devient une idée nouvelle dont s'emparent urbanistes, économistes, sociologues et linguistes.

De ces empiètements réciproques sur ce que les Sciences Humaines considèrent chacune comme leur domaine respectif, devrait naître une nouvelle fécondité, créatrice d'idées et de concepts nouveaux. A terme, le rôle de plus en plus central joué par la notion d'espace dans l'ensemble des Sciences Sociales ne va pourtant pas sans créer un risque de dépossession pour les géographes. Ce risque doit nous inciter à mieux creuser notre spécificité et à ne pas hésiter à explorer de nouveaux champs de recherche.

L'étude du « champ social » en géographie a permis de mieux définir l'espace en le pensant en termes de structures, de rapports sociaux, de flux économiques et de modes de production. Mais il existe parallèlement d'autres lectures du réel : avons-nous réellement épuisé le sujet en le limitant à un tel type de problématique ? Il semble que la prise en charge du « champ culturel » reste pour les géographes, plus que jamais, une idée neuve.

(1) Se reporter à ce sujet à Yves LACOSTE, *La Géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*. Paris, Maspéro, 1976, ou encore à David HARVEY, *Social justice and the city*. Londres, Arnold, 1973.

1. *La prise en charge du « champ culturel ».*

Une attention nouvelle est apportée aujourd'hui à l'irréductibilité du fait culturel. Celui-ci n'apparaît plus comme la superstructure vague et floue où tente de l'enfermer une conception trop matérialiste. La culture tend aujourd'hui à être comprise comme un autre versant du réel, un système de représentation symbolique existant en soi, et si l'on va au bout du raisonnement, comme une « vision du monde » qui a sa cohérence et ses propres effets sur la relation des sociétés à l'espace. La culture est, pour les géographes, riche de significations, car elle se tient comme un type de réponse au plan idéologique et spirituel au problème d'exister collectivement dans un certain environnement naturel, dans un espace, et dans une conjoncture historique et économique remise en cause à chaque génération. De ce fait, le culturel apparaît comme la face cachée de la réalité : il est à la fois héritage et projet, et dans les deux cas, confrontation à une réalité historique qui parfois l'occulte, en particulier lorsque les problèmes de survie priment sur tous les autres, ou au contraire le révèle, ce qui semble avoir été le cas ces dernières années. Bref, l'analyse culturelle en géographie peut être une nouvelle approche pour découvrir ce que Claude Raffestin appelle la « géostructure », c'est-à-dire un « système réel à rendre intelligible » (2).

Jusqu'à présent, ce sont les géographes d'écriture anglo-saxonne, américains en particulier, qui ont surtout développé l'idée d'une géographie culturelle, comme branche distinctive de la géographie. Il manque toutefois un travail encore réellement convaincant en ce domaine, peut-être faute d'une démarche théorique suffisamment élaborée. Les recherches d'Ann Buttimer (3) sont à l'heure actuelle les plus originales, bien que le ton délibérément philosophique de ses articles et ses références à l'approche phénoménologique ou à Heidegger apparaissent souvent assez déroutants.

La démarche d'Ann Buttimer part d'une constatation : les géostructures décodées par le langage régionaliste, paysagiste, puis social, renvoient toujours à l'idée de visuel, puis de structure. Le vécu n'est pas pris en charge. Pour cet auteur, il s'agit moins de conceptualiser que de venir à une « *géographie existentielle* », qui restituerait à l'ensemble du monde

(2) Claude RAFFESTIN, dans « Paysage et Territorialité » publié dans les *Cahiers de Géographie de Québec*, vol. 21, n° 53-64, sept. décem. 1977, p. 123-134. On se reportera avec intérêt à cet article plusieurs fois cité dans ce texte, de même qu'à l'ensemble de ce Cahier consacré à la « Géographie Culturelle ».

(3) Ann BUTTIMER, "Social space in interdisciplinary perspective", *Geographical Review*, n° 59, 1969, p. 417-26, ou encore "Grasping the dynamism of Lifeworld", *ibid.*, vol. 66, juin 1976, n° 2, p. 277-282.

vivant (« lifeworld ») son dynamisme et ses relations vécues : « l'espace social », selon Ann Buttimer qui reprend certaines idées du géographe français Max. Sorre (4), est essentiellement une notion subjective et culturelle.

Plus près de nous, nos cousins québécois, héritiers d'une expérience historique singulière, développent un point de vue original. L'existence du fait québécois posée en termes de culture spécifique tout autant qu'en termes de dépendance sociale et économique apparaît simultanément irréductible et fragile parce que fondée essentiellement sur une volonté et sur une conscience. Sensibles à ce fait, les géographes de Québec cherchent à « discuter les fondements d'une théorie du champ culturel, comme élément constitutif de la région » (5). Parce que les explications entrant dans la logique de l'objectivité économique, non seulement n'expliquent pas grand-chose de la situation québécoise, mais encore risquent d'en donner une fausse image, trop « réductible » en quelque sorte, les géographes de ce pays redéfinissent leur approche en termes nouveaux : « l'une des tâches de la géographie de ce pays devient ainsi l'étude des représentations, des valeurs et des idéologies par et selon lesquelles un territoire se développe et prend forme » (6). Il s'agit là d'une excellente définition de ce que le point de vue culturel peut apporter en géographie.

L'affirmation d'une certaine primauté du culturel se retrouve dans les mouvements écologistes et régionalistes. Au-delà d'une certaine vogue intellectuelle, l'écologie pose de façon nouvelle le problème des relations de l'homme à son milieu. La dichotomie homme-nature y est refusée, ce qui revient à remettre en question la notion même de « progrès »; celle d'un temps linéaire et évolutif au bout duquel l'homme ayant imposé ses propres lois à la nature, l'aura en quelque sorte vaincue et totalement domestiquée. Le mouvement écologique fonctionne à plusieurs niveaux, mais dans sa cohérence la plus profonde, il consiste en une volonté de situer l'homme au sein de la nature, dans son animalité — c'est le versant biologique et éthologique —, mais aussi et plus fondamentalement dans son aspect culturel, ce qui permet de définir une écologie culturelle, qui concerne à la fois les géographes et les anthropologues. Eric Waddell, autre géographe de Québec, définit ainsi le point de vue de l'écologie culturelle : « l'homme est préadapté sur le plan biologique... mais il doit sa réussite (si l'on peut dire) à sa capacité culturelle. Le rôle que l'on attribue à la culture s'applique autant au domaine symbolique qu'au domaine matériel... Le sens que l'homme donne aux choses devient aussi important que les choses elles-mêmes » (7).

A un point de vue d'écologie culturelle sont également redevables certains travaux de géographes tropicalistes. Celui de Michel Benoît sur le Peuple Peul (8) constitue en fait une véritable *ethnogéographie,* qui restitue une dignité perdue à la vieille notion de « genre de vie ». « Le genre de vie », écrit M. Benoît, « est un ensemble d'habitudes qui permet au groupe qui les pratique d'assurer son existence». Pour comprendre les Peul et leur nomadisme, l'auteur s'est efforcé de comprendre la vision du monde et la spiritualité Peul. De celle-ci découle un certain nombre de pratiques, face à un milieu naturel donné et un type de réponse particulier aux exigences économiques. M. Benoît conclut : « La préoccupation des Peul du Boobola n'est pas la possession de l'espace, mais sa pénétration ».

Enfin, on note parmi les géographes français la convergence vers de nouvelles interrogations. Armand Frémont (9) a tenté autour du concept d'« espace vécu » une synthèse qui vise à redécouvrir la notion de région : « l'espace des hommes » en sort à la fois rajeuni et réinterprété. Même si elle n'est pas poussée jusqu'à son terme, l'approche culturelle reste, dans ce type de démarche, sous-jacente. L'espace vécu constitue un premier mouvement vers une interrogation plus centrale, celle que Gilles Sautter appelle « le regard de l'habitant » (10). Pour G. Sautter, il existe en effet entre les hommes et leurs paysages une connivence secrète dont le « discours rationnel, scientifique, décorticateur et classificateur » ne peut rendre compte. Le paysage est à la fois « le prolongement et le reflet d'une société en même temps qu'un point d'appui offert aux individus pour se penser dans la différence avec d'autres paysages et d'autres sociétés » (11). La correspondance entre l'homme et les lieux, entre une société et son paysage, est chargée d'affectivité et exprime une relation culturelle au sens large du mot. Il n'y a du reste rien d'étonnant au fait que ce soient les géographes tropicalistes, imprégnés de l'esprit et des valeurs des sociétés traditionnelles, qui aient posé avec le plus de force le problème d'une spécificité de l'espace selon les civilisations.

(4) Ann Buttimer cite souvent les travaux de Max. Sorre, notamment *Les fondements de la géographie humaine,* Paris, 1943; ou encore les études sur l'agglomération parisienne réalisées par l'équipe de Chombart de Lauwe.

(5) Marcel Bélanger, « De la géographie comme culture à la géographie des cultures », texte d'introduction au *Cahier de géographie de Québec* (vol. 21, n° 53-54, sept.-déc. 1977, p. 117-122) consacré à la géographie culturelle.

(6) Marcel Bélanger, *op. cit.*

(7) Eric Waddell, dans « Valeurs religieuses et rapports homme-milieu. Perspectives de l'écologie culturelle anglo-américaine », publié dans la revue *Protée,* printemps 1976, p. 11-17.

(8) Michel Benoît, « Le chemin des Peul du Boobola ». *Travaux et Documents de l'ORSTOM,* n° 101. Paris, ORSTOM, 1979.

(9) Armand Frémont, *La région, espace vécu.* Paris, PUF, 1976.

(10) Gilles Sautter, « Le paysage comme connivence ». *Hérodote,* n° 16, 1979, p. 40-67.

(11) Gilles Sautter, *op. cit.*

Jean Gallais oppose ainsi « l'espace-standard lisse et homogène » des sociétés industrielles à « l'espace-discontinu et cloisonné » du monde tropical traditionnel, où les distances ne sont pas objectives, mais « affectives, structurales et écologiques » (12). Dans le Delta intérieur du Niger, décrit par Gallais, chaque ethnie se rattache à un élément du milieu écologique pour y fondre un système qui lui permet de survivre à travers une vision du monde spécifique. J. Gallais reprenant la suite des travaux d'autres géographes tropicalistes, ceux de Gourou bien sûr, mais aussi de Sautter, Pélissier, Delvert, Raison, ouvre ainsi le véritable débat qui est au centre de l'approche culturelle : « dans les sociétés tropicales pré-industrielles, le jeu des distances structurales, affectives et écologiques introduit un espace vécu d'une grande richesse et d'une inépuisable variété... les recherches de ces limites et l'analyse de ce qu'elles signifient me semblent devoir être menées par une approche subjective adaptée aux cultures et civilisations régionales » (13). Le rôle central de la culture est ainsi affirmé; l'espace est subjectif, lié à l'ethnie, à la culture et à la civilisation régionale...

Tous ces textes convergent. Les recherches autour de « l'espace vécu », l'écologie culturelle, la direction de plus en plus ethnogéographique prise par des tropicalistes, les interrogations de G. Sautter autour du paysage-connivence, indiquent un retournement. Le discours géographique actuel, volontairement desséché n'exprime en effet qu'une part de la réalité : il existe entre l'homme et son sol, entre l'homme et son paysage, d'autres niveaux de relation.

L'ethnie et le territoire sont, à mon sens, les deux concepts qui commandent l'approche culturelle : il importe au préalable d'en approfondir la signification.

2. *L'ethnie et le groupe culturel.*

La notion d'ethnie n'est utilisée qu'avec précaution et semble-t-il non sans réticences par les géographes, même tropicalistes, sans doute parce qu'elle est apparue dans un certain contexte idéologique, lié au passé colonial et qu'elle fut longtemps confinée dans une définition trop étroite.

Pourtant, le concept d'ethnie est indispensable parce que fondamentalement lié à celui d'aire culturelle. Pour un géographe tropicaliste, l'ethnie constitue la première rencontre — et souvent le premier choc — avec le fait culturel.

De fait, l'ethnie est à considérer dans un sens élargi, sans référence à une origine biologique commune. Qu'il y ait ou non des ancêtres communs (réels ou supposés l'être) à un groupe ethnique est chose relativement secondaire. Une ethnie existe d'abord par la conscience qu'elle a d'elle-même et par la culture qu'elle produit. C'est en son sein que s'élabore et se perpétue la somme de croyances, de rituels et de pratiques qui fondent la culture et permettent aux groupes de se reproduire. En d'autres mots, l'ethnie est ce qu'on appelle ailleurs un groupe culturel, mais dont les contours dans les civilisations traditionnelles sont forts, parce que liés souvent à une expression politique — chefferies, royaumes, éventuellement nations — et géographique, c'est-à-dire un territoire ou tout au moins une certaine aire de répartition spatiale.

Sans ethnie « porteuse », il ne peut exister ni culture ni vision culturelle. L'ethnie élabore la culture et réciproquement l'existence de la culture fonde l'identité de l'ethnie. On peut dans cette mesure parler d'ethnie pour tout groupe humain dont la fonction sociale ou la simple existence géographique conduit à une spécificité culturelle.

L'ethnie, réalité « forte » dans les sociétés traditionnelles, en particulier celles du monde tropical actuel, peut-elle trouver un champ d'application dans l'étude des sociétés urbaines ou industrielles ?

Il est bien possible que oui. Telle ou telle catégorie socio-professionnelle, telle « société géographique » au sens où l'entend J.P. Raison (14), telle classe d'âge, tel groupe de militants d'un parti politique ou de fidèles d'une église ne peuvent-ils pas s'interpréter, et toute chose égale par ailleurs, comme des « groupes culturels », c'est-à-dire de véritables ethnies ayant un comportement propre, un être-collectif qui se traduit à la fois par une vision du monde et par des types de territorialité ? Au sein du corps social français, les enseignants, les hommes politiques, les milieux dits « intellectuels », les chefs d'entreprise, les ouvriers de tel secteur industriel ou de tel syndicat, le clergé, les gendarmes, les délinquants, ce qu'on appelle aussi les groupes marginaux, semblent bien être des ethnies au sens large tout autant que des catégories ou des groupes sociaux. Ces « ethnies modernes » ont des contours plus flous que les ethnies traditionnelles : elles n'ont pas de « territoires », au sens où ils existent dans les civilisations traditionnelles, mais elles ont des lieux et des espaces privilégiés. Elles ont aussi leurs codes, leurs journaux, des centres d'intérêt et des goûts communs, une conscience collective face à ceux qui sont « au-dehors », une façon de vivre leurs loisirs, de partir ou de ne pas partir en vacances, etc.

A l'intérieur de ces ethnies modernes se joue la compétition interne pour une certaine forme de pouvoir et émergent des gourous ou des maîtres qui fondent et renouvellent la vision culturelle. Dans la société moderne urbanisée, ce qui tient lieu d'ethnie sont des groupes complexes aux contours mouvants, eux-mêmes stratifiés en une infinité de micro-groupes

(12) Jean GALLAIS, « De quelques aspects de l'espace vécu dans les civilisations du monde tropical ». *L'Espace géographique,* 1976, t. V, n° 1, p. 5-10.

(13) J. GALLAIS, *op. cit.*

(14) J.P. RAISON, « Espaces signifiants et perspectives régionales à Madagascar », *L'Espace Géographique,* 1976, t. V, n° 3, p. 189-203. La société géographique y est définie par le lien résidentiel.

possédant chacun son type de discours. Ils constituent le cadre réel d'existence de tout un chacun.

Un best-seller américain paru ces dernières années peut nous permettre d'ouvrir une parenthèse. L'auteur, Erica Jong (15), y décrit joyeusement ses démêlés conjugaux et extra-conjugaux avec toute une catégorie sociale précise à laquelle elle donne le nom exotique de « jivaros ». Il s'agit des psychanalystes new-yorkais, dont elle décrit avec humour et férocité les mythologies, mœurs, rites et modes d'existence. Qu'Erica Jong ait songé à donner le nom d'une tribu amérindienne, chasseur de têtes, aux disciples nord-américains de Sigmund Freud, révèle un sens aigu de la perception ethnique. L'auteur voyage parmi les psychanalystes à la façon d'un explorateur au milieu d'une ethnie étrange, qui parlerait un langage ésotérique, et dont les rituels complexes se réfèrent à l'enseignement de gourous vénérés, « héros fondateurs » de leur vision culturelle, au même titre que les « héros civilisateurs » jouent ce rôle pour les aborigènes d'Australie et les peuples d'Océanie.

Le concept d'ethnie peut être conçu comme le champ d'existence et de culture, vécu de façon collective par un certain nombre d'individus. Il faut l'entendre non pas comme une réalité figée et biologique, mais comme une réalité dynamique, déterminée par la référence à un ou plusieurs modèles culturels et qui ne peut s'appréhender qu'à une échelle relativement réduite, celle du groupe vécu. La culture, en effet, telle que nous l'entendons, se réfère au cadre de l'existence quotidienne. Il s'ensuit que des notions vastes comme celles de « culture nationale » notamment dans les Etats centralisés ne peuvent être que fort vagues parce que saisies à une trop grande dimension pour être pertinentes. Un corps social complexe, comme celui de la société française, peut être perçu non plus seulement comme une entité nationale (vision classique) ou comme un ensemble de classes sociales antagonistes ou tactiquement alliées (vision marxiste), mais comme une collection d'ethnies diverses, porteuses de visions culturelles originales et se situant les unes par rapport aux autres dans une relation dynamique et compétitive.

L'idée d'ethnie et de groupe culturel intéresse le géographe car elle engendre l'idée d'un « espace-territoire ». La territorialité découle en effet de l'ethnie en ce qu'elle est d'abord la relation culturellement vécue entre un groupe humain et une trame de lieux hiérarchisés et interdépendants, dont la figure au sol constitue un système spatial, autrement dit un territoire.

3. *Territoire et territorialité.*

Pour me définir de prime d'abord, je serai enclin à penser que de même que l'idée de culture va de pair avec celle d'ethnie, toute culture s'incarne au-delà d'un discours par une forme de territorialité. Il n'existe pas d'ethnie ou de groupe culturel qui, d'une façon ou d'une autre, ne s'investisse physiquement et culturellement dans un territoire.

Le concept de territoire est apparu dans le domaine scientifique avec l'éthologie. La première définition remonte en 1920 à Elliot Howard, un ornithologue anglais, qui passa de longues heures à étudier la vie sociale des fauvettes. Il en déduisit un certain nombre de concepts révolutionnaires à l'époque. Les oiseaux ont une société territoriale : les conflits entre individus portent sur la délimitation d'un territoire exclusif dont la possession détermine ensuite la hiérarchie sociale et l'accès aux femelles (16).

Selon Howard, la territorialité animale peut se définir « comme la conduite caractéristique adoptée par un organisme pour prendre possession d'un territoire et le défendre contre les membres de sa propre espèce » (17).

Le comportement animal, perçu comme une « territorialité innée » fut ensuite étendu à d'autres sociétés animales par les éthologues, puis, par certains, élargi à l'étude du comportement humain (18). Ce qui revient à faire un saut philosophique et épistémologique auquel beaucoup ont dénié, et non sans passion, toute validité. Il s'agit là d'un autre problème.

Dans les sociétés animales, le territoire est certes lié à l'idée d'appropriation biologique : il est exclusif, au moins pour les membres d'une même espèce, et limité par une frontière. Les éthologues distinguent au sein du territoire animal le noyau central, zone de sécurité, et en périphérie une aire frontière qui se dégrade au fur et à mesure que l'on s'éloigne du noyau, en zone dangereuse. Les singes hurleurs viennent quotidiennement s'y insulter puis se bombarder avec les membres des bandes voisines et parfois, mais le cas est plus rare, se battre (19). A la périphérie du territoire, la frontière apparaît comme un espace dangereux, une zone de compétition, où l'animal, seul ou en groupe, se risque et brave l'étranger du groupe voisin. Il ne pénètre pas dans le territoire voisin, et si d'aventure s'y risque, apparaît tellement inhibé qu'il aura le dessous dans les combats qui surviennent immanquablement.

Les sociétés humaines ont une conception différente du territoire. Il n'est pas forcément clos, il n'est pas toujours un tissu spatial uni, il n'induit pas non plus un comportement nécessairement stable. L'expérience océanienne révèle qu'un territoire avant d'être une frontière, est d'abord un ensemble de lieux hiérar-

(15) Erica JONG, *Le complexe d'Icare,* Livre de poche.

(16) Elliot HOWARD, *Territory in bird's life.* New York, 1920, cité dans Robert ARDREY, *L'impératif territorial.* Paris, 1966; E.T. HALL, *La dimension cachée.* Le Seuil, 1970, et C. RAFFESTIN *op. cit.*

(17) E. HOWARD, *op. cit.*

(18) Notamment par Irenaus EIBL-EIBESFELDT, *L'homme programmé,* Paris, Flammarion, 1976; R. ARDREY, *op. cit.;* Desmond MORRIS, *Le singe nu,* Paris, 1970. Konrad Lorenz s'est révélé quant à lui beaucoup plus prudent en ce qui concerne l'extrapolation de ses propres découvertes.

(19) R. ARDREY, *op. cit.*

chisés, connectés à un réseau d'itinéraires. L'ethnie se crée et se conforte par la profondeur de son ancrage au sol, et par le degré de correspondance plus ou moins élaboré qu'elle entretient avec un espace qu'elle structure, quadrille et polarise selon ses propres finalités et représentations symboliques. A l'intérieur de cet espace-territoire, les groupes et les ethnies vivent un certain rapport entre l'enracinement et les voyages; ce rapport fait d'un dosage entre deux notions contraires est évidemment fort variable selon les statuts sociaux, les genres de vie, les époques et les types de société. Il peut prendre des formes culturelles multiples. La territorialité se situe à la jointure de ces deux attitudes; elle englobe à la fois ce qui est fixation et ce qui est mobilité, autrement dit, les itinéraires tout autant que les lieux.

La territorialité se comprend dès lors beaucoup plus par la relation sociale et culturelle qu'un groupe entretient avec la trame de lieux et d'itinéraires qui constituent son territoire, que par la référence aux concepts habituels d'appropriation biologique et de frontière. Il existe ainsi des peuples pour qui la notion de frontière est pratiquement inexistante, sans que cela implique pour autant qu'ils n'aient pas de territoire. Les nomades ou certains peuples chasseurs-cueilleurs ont par exemple une aire de parcours aux contours fluides et qui, bien que ce dernier cas soit peu fréquent, peut éventuellement se partager avec d'autres, mais ils se rattachent à un certain nombre de « points forts » fixes et à des itinéraires reconnus qui déterminent des « territoires d'errance ».

Du reste, même parmi les peuples enracinés et sédentaires, la notion de frontière n'est pas aussi essentielle qu'on veut bien le croire. En Océanie, de nombreux territoires mélanésiens n'ont jamais eu de ligne-frontière. En dehors du noyau central regroupant habitat et zones de culture, la frontière est souvent représentée par une zone aux contours flous, laissée en forêt et à l'errance des esprits malveillants. Ces zones-tampons, zones de forêt profonde et lieux d'inquiétude, séparent les groupes politiques les uns des autres et l'on ne s'y risque qu'avec précaution.

Dans d'autres cas, les territoires de certains groupes politiques, comme ceux des îles Shepherds aux Nouvelles-Hébrides, sont éclatés et s'emboîtent les uns dans les autres en une mosaïque complexe. Ces territoires « en archipel » consistent en une collection de lieux dénommés et appropriés, géographiquement dispersés et cernés d'espaces aux contours vagues, que limitent non pas des lignes, mais quelques points remarquables : rochers, arbres, dénivellations, etc.

Enfin, dans les sociétés traditionnelles et « primitives », le territoire peut être clos de façon farouche, comme il peut être ouvert aux alliés et voisins : dans la plupart des cas il est alternativement l'un et l'autre, la mobilité hors du territoire étant culturellement formalisée (20).

L'extension aujourd'hui quasi universelle de la notion de frontière, dressée comme une ligne de « démarcation » quand ce n'est pas un mur ou une ligne électrifiée entre deux entités géopolitiques différentes apparaît comme un fait moderne à mettre au compte du « progrès » et du développement des Etats. Il n'est pas du tout sûr que la frontière-clôture ait été très répandue dans l'ensemble des sociétés traditionnelles. Il s'ensuit qu'un territoire est bien autre chose qu'un espace clos protégé par une frontière. Au fond, il est un « noyau », c'est-à-dire un centre beaucoup plus qu'une clôture, et un type de relation affective et culturelle à une terre, avant d'être un réflexe d'appropriation ou d'exclusion de l'étranger.

4. *Pour une analyse géoculturelle.*

L'idée de culture, traduite en termes d'espace, ne peut être séparée de celle de territoire. C'est en effet par l'existence d'une culture que se crée un territoire, et c'est par le territoire que se conforte et s'exprime la relation symbolique existant entre la culture et l'espace. On peut dès lors appeler approche culturelle ou analyse géoculturelle, tout ce qui consiste à faire ressurgir les relations qui existent au niveau spatial entre l'ethnie et sa culture.

La somme de valeurs religieuses et morales qui fonde une culture s'appuie ordinairement sur un discours et dans les sociétés traditionnelles sur un corpus de mythes et de traditions qui, en retour, explique l'organisation symbolique des rituels. C'est souvent par le rite qu'une société exprime ses valeurs profondes et révèle son organisation sociale. En Australie comme en Océanie, la représentation culturelle, la lecture des mythes induisent également une « géographie sacrée », tissée par une trame de « lieux saints » (21). Dès lors, la lecture d'un mythe n'est pas seulement littéraire ou structurale : elle devient aussi spatiale. La géographie des lieux visités par le héros civilisateur, le saint ou le gourou, les itinéraires qu'il a parcourus, les endroits où il a révélé sa puissance magique, tissent une structure spatiale symbolique qui met en forme et crée le territoire. Cette géographie sacrée donne au « mythe fondateur » sa pesanteur : elle l'incarne dans une terre et le révèle en tant que geste créateur de société.

Dès lors, et autant que faire se peut, les géographes doivent essayer de comprendre la conception du monde qui réside au cœur du groupe ou de la société qu'ils étudient. Ceci, moins pour l'étude de la représentation culturelle en elle-même que pour celle de ses expressions spatiales. Il s'agit là de

(20) Joël Bonnemaison, « Les voyages et l'enracinement », *L'Espace Géographique,* 1979, t. VIII, n° 4, p. 303-318.

(21) On se reportera sur ce sujet, aux travaux de Mircéa Eliade sur la religion dans les sociétés primitives, en particulier *Religions australiennes,* Payot, 1972.

retrouver les lieux où s'exprime la culture et, plus loin, l'espèce de relation sourde et émotionnelle qui lie les hommes à leur terre et dans le même mouvement fonde leur identité culturelle.

Parallèlement, sont à considérer l'organisation sociale et hiérarchique, les fonctions politiques, sociales et économiques du groupe ou de la société étudiée. En se reproduisant dans l'espace, elles révèlent les structures de pouvoir et d'encadrement. Cet « espace social », en quelque sorte produit par la société est un concept de plus en plus utilisé par les géographes et les antropologues (22).

L'analyse géoculturelle ne peut négliger, ni séparer ces deux aspects complémentaires. Le terriotoire est tout à la fois « espace social » et « espace culturel » : il est associé autant à la fonction sociale qu'à la fonction symbolique.

Certains auteurs, géographes en particulier, semblent toutefois mal admettre que le champ culturel puisse avoir une existence propre; ils pensent qu'en traitant du système social ils épuisent en même temps la culture. Celle-ci se réduit dans cette perspective à un simple « résidu » ou encore à une vague superstructure, sorte de « friandise » intellectuelle laissée aux chercheurs en mal d'esthétisme ou de religiosité. Il reviendrait par contre aux gens sérieux ce qui est « scientifique »; c'est-à-dire le social et l'économique. Une telle démarche essentiellement réductrice revient à couper l'homme d'une partie de lui-même, et à appauvrir le champ de recherche (23).

En toute évidence, culture et société sont les deux faces d'une même réalité : la fonction sociale et la fonction symbolique s'éclairent l'une par l'autre. Pourtant entre l'espace social et l'espace culturel, il existe une différence fondamentale, à la fois de plan et de type de regard. L'espace social est produit, l'espace culturel est animé. Le premier se conçoit en termes d'organisation et de production, le second en termes de signification et de relation symbolique. L'un encadre, l'autre est porteur de sens. La géographie culturelle existera lorsqu'elle aura cerné et défini un espace qui lui est propre; non pas nécessairement autonome, mais cohérent en lui-même.

L'étude des sociétés traditionnelles et « primitives » amène tout chercheur à s'interroger un jour sur ce qui existe au-delà des géostructures et sur la réalité d'un espace culturel qu'il pressent plus qu'il ne le perçoit. Le projet de toute analyse géoculturelle est de chercher à cerner cet espace où niche la culture. Cela n'est pas simple, car la culture n'organise pas l'espace, mais elle le pénètre. Elle dessine au sol une sémiographie faite d'un entrelacs de signes, figures et systèmes spatiaux qui sont la représentation, risquons le mot, « géosymbolique », de la conception que les hommes se font du monde et de leurs destinées. Cette sémiographie quadrille l'espace de territoires qui sont sociaux et, plus en profondeur, culturels.

Siège terrestre de la vision du monde, le territoire devient en cela même l'objet de l'approche géoculturelle. Dans la société traditionnelle, le territoire répond à deux fonctions principales, l'une d'ordre politique — la sécurité — l'autre d'ordre plus spécifiquement cluturel — l'idendité. Selon les époques historiques et les types de civilisation, les problèmes d'identité ou de sécurité se posent en des termes différents et dès lors le dessin du territoire, sa cohérence, ses contours, ses systèmes de polarisation se modifient. Il arrive qu'un territoire disparaisse dans certains contextes politico-culturels parce que la culture et l'ethnie meurent, comme c'est le cas aujourd'hui de nombreuses cultures régionales paysannes au sein de l'espace ouest-européen. Mais des territoires peuvent renaître ailleurs sous des formes étonnantes et absolument nouvelles, comme par exemple dans certaines grandes villes nord-américaines, ce qui ne manque pas de provoquer la stupeur des sociologues. L'espace des hommes semble bien être de nature territoriale : il change, meurt ou renaît, selon la vie et le destin des groupes culturels qui le mettent en forme.

L'approche culturelle conduit par conséquent à poser en premier lieu un espace culturel qui se détermine autant par sa dimension territoriale que par sa dimension historique. Territoire et culture ne peuvent être saisis qu'à l'intérieur d'une durée et en tant que réalité mobile et conjoncturelle.

Mais, de même qu'il est une réalié historique, l'espace culturel est, par la somme de ses territoires, une réalité inscrite dans la terre. Espace vécu à travers une certaine vision et sensibilité culturelle, le territoire se construit à la fois comme un système et un symbole. Un système parce qu'il s'organise et se hiérarchise pour répondre aux besoins et fonctions assumés par le groupe qui le constitue. Un symbole parce qu'il prend forme autour de pôles géographiques qui représentent les valeurs politiques et religieuses qui commandent sa vision du monde. Il existe ainsi entre la construction sociale, la fonction

(22) Se reporter notamment aux études de Christian TAILLARD, « L'Espace social : quelques réflexions à propos de deux exemples au Laos » *in* « Espace social et analyse des sociétés en Asie du Sud-Est ». *ASEMI*, 1977, vol. VIII, n° 2; ou bien encore parmi les anthropologues au texte de G. CONDOMINAS, *L'Espace social : à propos de l'Asie du S.E.* — Appendice à l'introduction : « le concept de culture », Paris, Flammarion, 1980.

(23) Adopter cette démarche réductionniste en géographie serait d'autant plus anachronique qu'à l'heure actuelle les autres sciences sociales tendent à l'inverse à accorder une place de plus en plus grande aux « mythes fondateurs » et à la dimension sacrée ou religieuse des sociétés, même de celles qui se veulent les plus laïques. Se reporter à ce sujet au livre récent de Paul CLAVAL, *Les mythes fondateurs des Sciences Sociales*, PUF, 1980. Voir aussi dans *Le Nouvel Observateur* n° 808 du 5 mai 1980, l'interview de J.P. VERNANT : « A quoi servent les religions... »; ou encore les articles de Pierre CLASTRE, *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, 1980.

symbolique et l'organisation du territoire d'un groupe humain une inter-relation constante et comme une loi de symétrie. Le paysage en est un premier reflet visuel, mais toute une partie reste invisible, parce que liée au monde sous-jacent de l'affectivité, des attitudes mentales et des représentations culturelles. C'est un peu ce qu'a tenté de définir G. Sautter en cherchant la connivence secrète qui lie les hommes à leur paysage, à la fois médiateur et miroir de leur sensibilité culturelle. Le paysage-connivence est souvent le lieu d'une rencontre et d'une émotion quasi sensuelle entre les hommes et la terre. Le territoire prend là tout le sens que lui ont donné des siècles de civilisation paysanne; il est à la fois racines et culture. Le fait que ces deux mots aient un même champ sémantique et une référence commune à la terre nourricière n'est pas fortuit.

Malgré tout, la territorialité d'un groupe ou d'un individu ne peut se réduire à l'étude de son système territorial. La territorialité est l'expression d'un comportement vécu : elle englobe à la fois la relation au territoire et à partir de celle-ci la relation à l'espace « étranger ». Elle inclut ce qui fixe l'homme aux lieux qui sont les siens et ce qui pousse au dehors du territoire, là où commence « l'espace ».

Toute analyse de territorialité s'appuie donc sur une relation interne et sur une relation externe : la territorialité est un balancement continu entre le fixe et le mobile, entre d'une part le territoire « sécurisant », symbole d'identité et de l'autre, l'espace qui ouvre sur la liberté, parfois aussi sur l'aliénation.

Il semble qu'une ethnie ne se maintienne que tant que sa territorialité reste préservée. Il existe un lien très fort entre la vision culturelle et le champ d'existence réel (ou sublimé en mythe) que constitue le territoire. Dé-territorialiser une ethnie est la meilleure façon de la voir disparaître pour se fondre dans un magma sociologique, comme le sont par exemple les bidonvilles du Tiers Monde ou d'ailleurs. Dans ces lieux d'acculturation et de déracinement, le seul moyen qui reste à un groupe pour survivre est de se constituer un nouveau territoire, si infime soit-il, et s'il ne le peut, de s'en recréer un, ailleurs, dans le rêve et dans le mythe...

Le sens ultime de l'approche culturelle en géographie est sans doute bien là : retrouver la richesse et la profondeur de la relation qui unit l'homme aux lieux. Cette relation varie selon les civilisations et les époques, elle peut être réelle, comme elle peut être seulement rêvée. Contre elle se brisent toutes les tentatives de réduction à une explication de type scientiste. Le monde moderne en offre aujourd'hui de nombreux exemples : les diasporas dispersées à travers le monde ne gardent leur unité que tant qu'est maintenu le lien rêvé au territoire perdu et pour certaines tant que dure l'espoir de le retrouver. « L'an prochain à Jérusalem... », c'est un peu le symbole de toutes les diasporas, juives ou palestiniennes, mais de combien d'autres encore ? L'espoir des peuples tourne autour de certains lieux chargés d'histoire et de symboles. On ne peut couper les peuples de leur territoire sans que cela ressemble à un ethnocide (24).

5. *L'espace-symbole.*

En conduisant à un approfondissement des concepts de culture, d'ethnie et de territoire, l'approche culturelle nous conduit à définir un espace nouveau, celui des géosymboles. Un géosymbole peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une étendue qui, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une dimension symbolique qui les conforte dans leur identité.

L'espace qu'étudient les géographes apparaît en effet comme une construction à trois étages. Le premier niveau peut être qualifié d'espace structural ou objectif, le second d'espace vécu, le troisième enfin, d'espace culturel. Ces trois niveaux relèvent d'une seule et même réalité, mais ils impliquent des types de regards, des démarches et des méthodes de recherches différentes.

De ces trois niveaux, l'espace objectif, celui des structures, est jusqu'à présent le mieux étudié. Toute société ordonne et structure un espace originel selon ses propres finalités, ses fonctions et son niveau technologique. En s'adaptant à un milieu naturel précis et dans une certaine configuration spatiale, les sociétés interprètent et produisent leur espace. Il en résulte des « régions », des pôles, des axes, des flux, bref, une structure géographique. Nous sommes là en terrain familier : l'espace géographique est formé d'un ensemble de géo-structures plaquées ou emboîtées sur des milieux naturels, et dont les paysages sont autant de révélateurs visuels. La géographie sociale et économique, l'école paysagiste, les géographes quantitatifs se sont attachés à l'exploration de ce premier niveau d'espace.

Au-delà de l'espace conçu comme une structure, « l'espace vécu » et les recherches qui s'y rattachent, celles d'A. Buttimer ou d'A. Frémont, apportent une nouvelle dimension, plus riche en données subjectives et existentielles. L'espace-structure n'est pas en effet vécu de façon identique dans toutes les sociétés ni surtout à l'intérieur de celles-ci par les hommes et les différents groupes qui les constituent. L'espace vécu est, pour reprendre un terme d'A. Frémont, un « espace-mouvement », formé par la somme des lieux et trajets qui sont usuels à un groupe ou à un individu. Il s'agit donc d'un espace de reconnaissance

(24) Pour le sens à donner au mot « ethnocide », se reporter aux définitions qu'en donne Pierre CLASTRE (*Encyclopedia Universalis*, Paris, 1974) : « L'ethnocide c'est la suppression des différences culturelles jugées inférieures et mauvaises, c'est la mise en œuvre... d'un projet de réduction au même (l'indien amazonien supprimé comme autre et réduit au même comme citoyen brésilien). En d'autres termes l'ethnocide aboutit à la dissolution du multiple dans l'Un. »

et de familiarité lié à la vie quotidienne. Toutefois, cet espace quotidien et subjectif, lié à un statut et à un comportement social, ne correspond pas nécessairement à un « espace de culture », encore moins à un territoire.

La culture englobe en effet le vécu tout autant qu'elle le transcende. La représentation culturelle va au-delà de l'horizon quotidien; elle naît de la sensibilité, et de la recherche de significations. On sait que souvent les hommes vivent, luttent et meurent pour des chimères, c'est-à-dire pour un « réel » dont la vérité n'est pas tant vécue, que rêvée.

Pour un géographe, la culture s'appréhende « au sol », c'est-à-dire comme un faisceau de valeurs nouées dans l'espace-territoire. Ce qui revient à dire, géographiquement parlant, qu'il ne peut exister de groupes cohérents, ni d'ethnie, ni peut-être même de culture sans territoire-porteur. Inversement, les territoires, les lieux, et au-delà, le paysage ne peuvent se comprendre qu'en référence à l'univers culturel.

La réflexion sur la culture conduit à approfondir le rôle du symbolique dans l'espace. Les symboles prennent d'autant plus de force et de relief qu'ils s'incarnent dans des lieux. L'espace culturel est un espace géosymbolique chargé d'affectivité et de significations : dans son expression la plus forte, il devient territoire-sanctuaire, c'est-à-dire un espace de communion avec un ensemble de signes et de valeurs. L'idée de territoire devient alors associée à celle de repliement et de conservation culturelle (25).

On sait du reste depuis quelques années, qu'il n'y a pas de mouvement de libération nationale qui ait une chance de survivre et à plus forte raison de l'emporter, s'il n'a pas quelque part un sanctuaire-symbole, un territoire caché où il pourra se replier sur lui-même et mieux ressurgir. La valeur n'en est pas que militaire ou tactique... la chute des sanctuaires et des capitales a toujours provoqué lors des affrontements guerriers un cataclysme moral chez ceux qui les subissaient, sans proportion avec leur valeur réellement stratégique.

Cet espace culturel, perçu comme une trame de territoires vivants, chargés de culture, de symboles et d'affectivité, peut renouveler l'approche des géographes et accrocher leurs interrogations à un versant du réel jusqu'ici négligé par un discours asséchant. L'approche culturelle en géographie ne consiste pas à appréhender le fait culturel en lui-même, mais à définir des territoires, révélateurs d'ethnies et de culture.

L'histoire, comme les événements actuels, peuvent s'interpréter par l'idée de quête et de mise en forme du territoire. Il serait dommage que les géographes n'aient sur ce point rien à dire, alors qu'on se trouve là au centre, ou au point d'aboutissement de leur domaine. Les groupes, les ethnies et les peuples existent par leur référence à un territoire, réel ou rêvé, habité ou perdu. Cette quête du territoire, présente tout au long de l'histoire, ne s'explique pas, ou pas seulement, par des motivations de compétition économique. La longue marche du peuple juif à travers le Sinaï ouvre ainsi, aux portes de l'histoire, la première quête connue d'un territoire politico-culturel. Grâce à cette terre de « miel et de lait », les tribus déracinées d'Israël vont pouvoir survivre, maintenir leur identité et bâtir à Jérusalem un sanctuaire pour leur Dieu. L'histoire du peuple tragique d'Israël semble s'inscrire dans celle de son territoire, promis puis perdu, repris encore et menacé à nouveau, tandis qu'un autre peuple errant et déterminé se dresse aujourd'hui à ses frontières. De même et tout au long de l'histoire les communautés juives dispersées ne pourront se préserver qu'en recréant dans les pays d'exil, vonlontairement ou parce qu'on les y obligeait, des territoires réels — les ghettos — et « ailleurs » un territoire rêvé — la terre d'Israël. Elles en payèrent au cours des siècles le prix sinistre que l'on sait.

Chaque diaspora peut s'interpréter comme une tentative pour reconstituer le territoire perdu. Les Noirs américains, déportés et dispersés vont s'inventer une nouvelle culture, une façon d'être, une langue (le Black English), une musique (le Blues, le Jazz), en se regroupant dans de nouveaux territoires au sein des grandes villes américaines et que l'on appellera aussi ghettos.

Toujours en Amérique du Nord, les groupes francophones menacés à l'heure actuelle de disparition culturelle n'ont de chance que si, quelque part, un territoire-sanctuaire s'érige en « lieu fort » et centre de rayonnement. Comme l'écrit un géographe de Laval : « Sans doute faut-il inventer un Québec autonome (ou carrément fort) afin d'assurer la survie de la diaspora canadienne française d'Amérique du Nord » (E. Waddell, com. pers.). L'exemple québécois illustre bien ce lien profond qui lie la destinée des ethnies et des cultures à celle de leurs géosymboles. René Levesque, actuel Premier Ministre du Québec le dit en termes clairs : « Plus le Québec sera français et sûr de lui, et solide, et plus la francophonie nord-américaine s'en ressentira et plus les retombées seront bénéfiques. Toute notre histoire est là pour nous l'enseigner si on veut bien l'écouter un peu » (26).

(25) Ce qui n'implique pas nécessairement qu'il y ait absence de dimension universelle ou de dialogue avec l'extérieur. L'écrivain québécois, Jean Tremblay, écrivait en 1972 « Plus on est local et plus on est universel » (cité par Jean Thibau, *La France colonisée*, Paris, Flammarion, 1980). Ce n'est pas un mince paradoxe que de constater que les grandes œuvres littéraires ou artistiques à dimension universelle sont la plupart du temps des œuvres fortement « localisées », tirant leur richesse d'un enracinement et d'une relation profonde envers un territoire.

(26) Extrait d'un discours de René Lévesque, cité par Eric Waddell, « Du continent perdu à l'archipel retrouvé : le Québec et l'Amérique française », in *Les Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 23, n° 58, avril 1979.

Le sort de l'Acadie, des Cadjins de Louisiane, des communautés dispersées de l'Ouest Canadien, du Maine ou du Vermont, dépend ainsi de l'enjeu en cours sur les rives du Saint-Laurent. L'originalité et la force des Canadiens français tient à leur enracinement dans un territoire contrôlé et édifié en sanctuaire. Il ne sagit pas tant d'un combat « nationaliste », que de l'affirmation d'une identité poussée jusqu'à son terme.

Par là se joue le destin de la diversité culturelle d'un continent entier et avec lui celui des autres minorités ethniques nord-américaines. Le rêve de « l'Amérique anglophone, centralisante et capitaliste » passe en effet par l'assimilation des territoires ethniques et culturels, c'est-à-dire par leur élimination. Entre « l'Amérique-espace » et « l'Amérique-territoire », s'est ouvert un vaste débat qui n'en finit pas de durer.

Un autre exemple peut être fourni par celui des diasporas chinoises, dispersées en Océanie ou ailleurs. Elles ne maintiennent culture et cohésion que tant qu'elles constituent de nouveaux territoires qui apparaissent comme autant de morceaux de Chine en exil. Les Chinois s'y regroupent dans des quartiers qu'ils réorganisent selon leurs modèles sociaux et culturels et conservent par là une forte cohésion (par exemple les quartiers chinois de Vancouver ou San Francisco). L'espoir de retour au pays, souvent devenu impossible pour des raisons politiques, devient moins lancinant, puisque le pays a été reconstitué. C'est du reste le cas des réfugiés d'Asie du Sud-Est accueillis en France; ils tendent également à refuser la dispersion que leur proposent les organismes responsables et, dès que possible, reconstituent des « territoires » autour de certaines rues et quartiers parisiens. Tout se passe comme si une ethnie ne pouvait survivre sans un territoire; c'est-à-dire sans un enracinement, où elle puisse ancrer ses géosymboles et fixer un espace vécu qui lui soit familier (27).

L'histoire de France nous paraît également riche de significations. Les Vendéens, lors de la Révolution Française, ne se révoltèrent pas pour le Roi, peut-être un peu pour leur religion, mais beaucoup plus sûrement par une sorte de passion mystique et violente pour leur terre. C'est seulement en 1793, lorsque la Convention décréta la patrie en danger et la conscription générale, que les paysans du marais poitevin et de l'Anjou se soulevèrent, refusant d'aller se battre aux frontières d'une nation qui pour eux restait une abstraction. Les gens des villes, la bourgeoisie, restèrent « bleus » et acquis à la Révolution, mais la paysannerie s'embrasa d'un seul coup. Dans son surgissement le plus spontané, la révolte vendéenne fut un sursaut territorial et plébéien (28).

On se battit pour rester maître chez soi, dans son espace culturel et dans ses territoires paroissiaux, au sein du bocage et du marais, près des saints locaux, des sources et des chênes miraculeux où les statues de la Vierge n'avaient fait que remplacer les anciens dieux gaulois. Cela, un de leurs chefs les plus éclatants, Charrette, le résuma un jour en quelques mots « Ils (les Bleus) ont la patrie dans leur tête, pour nous, elle est sous nos pieds » (29). Les Vendéens, invincibles chez eux, devinrent comme inhibés et allèrent d'échec en échec dès qu'ils franchirent la rive droite de la Loire. Leurs colonnes périrent à Savenay dans un combat qui fut un massacre : hors de leur territoire, les lions s'étaient changés en moutons craintifs et incertains (30).

Il existe ainsi toute une lecture de l'histoire à partir de la relation vécue et quasi-charnelle que les hommes nouent à leur territoire. La géographie régionale classique avait bien senti ce lien; il est très clairement exprimé par Max. Sorre (31).

L'espace des géographes se déplie ainsi selon des niveaux de perception successifs, un peu comme les psychologues distinguent au sein de l'esprit humain des niveaux différents qui vont du conscient à l'inconscient. Il existe un espace objectif, celui des structures géographiques, plus loin un espace subjectif ou vécu, et au-delà un espace culturel, lieu d'une écriture géosymbolique. Toute société regroupe ainsi en un ensemble spatial plus ou moins harmonieux ou plus ou moins tendu ces différents niveaux de perception et donne à chacun de ces types d'espace une configuration au sol, une signification et un rôle particulier.

(27) L'excellente étude d'Alain SAUSSOL, « L'héritage » publié à la Société des Océanistes (n° 40, 1980), consacrée aux racines du problème foncier en Nouvelle-Calédonie, illustre bien ce lien qui fait dépendre l'univers culturel de son enracinement territorial. Le cantonnement des tribus canaques de Nouvelle-Calédonie à la fin du XIXe siècle fut un bouleversement total et une spoliation mais en même temps, il donna les territoires nécessaires, où celles-ci allaient pouvoir conserver leur culture et leur identité. D'où l'ambiguïté affective des Mélanésiens à l'égard de leurs réserves : fruits d'une injustice historique et ressentis comme tels, elles sont en même temps les sanctuaires qui ont permis le renouveau culturel, démographique et politique des Mélanésiens. Voir aussi sur le même sujet : J.C. ROUX, « La crise de la réserve autochtone et le passage des Mélanésiens dans l'économie de la Nouvelle-Calédonie » (ORSTOM, 1974), et la thèse à paraître de J.P. DOUMENGE, « Les Mélanésiens et leur espace en Nouvelle-Calédonie » (Bordeaux, CEGET, 1980).

(28) Du reste lorsqu'en 1816, le Roi Louis XVIII demanda une garde d'honneur composée de Vendéens, il ne se trouva pas un seul volontaire dans le Bocage ou dans le Marais poitevin pour répondre à cet appel. Hormis quelques chefs, est-on bien sûr que les Vendéens étaient royalistes ?

(29) Citation d'un discours de Charrette à ses troupes, publié dans *Monsieur de Charrette*, par M. DE SAINT-PIERRE, La Table Ronde, Paris, 1977.

(30) Sur l'histoire de la Vendée, se reporter à *La vie quotidienne en Vendée sous la Révolution* par G. BORDONOVE, Hachette, Paris 1974, ou encore *Résumé des guerres de Vendée*, par M. DAMAING, Paris, 1826, réédité par les Editions Copernic sous le titre *L'Ouest dans la tourmente*, Paris, 1980.

(31) Notamment dans *Rencontre entre la sociologie et la géographie*. Paris, 1957.

6. *Du terroir au territoire.*

On m'excusera pour terminer de parler de ma propre expérience de chercheur et du ton personnel des lignes qui vont suivre, mais c'est une façon peut-être plus directe de se faire comprendre. J'ai commencé comme une vingtaine d'autres géographes au milieu des années 60 par des études de terroir en milieu tropical. Le goût de l'aventure et des voyages, la quête d'un type nouveau de relations humaines, nous y poussaient tout autant et même certainement plus que la simple curiosité scientifique envers les « structures ». Cela s'est passé dans mon cas personnel à Madagascar, dans un village, au fond d'une vallée des montagnes de l'Ankaratra, parmi des gens polis et réservés qui se demandaient bien ce que je venais faire chex eux. Le type de recherche avait été défini au préalable et la méthodologie déjà bien éprouvée (32). Au bout de plusieurs mois, j'avais fini de mesurer et de cartographier les champs de montagne et la marquetterie de rizières irriguées qui s'étendaient à leurs pieds. J'avais tracé dans les rizières des carrés de densité au sein desquels je comptais minutieusement les panicules de riz, les épis et les grains qu'elles portaient; avec un collègue, nous nous penchions sur des trous pour examiner longuement une terre rouge et noire, gorgée d'eau.

Je tâchais ainsi de cerner une géostructure en mesurant, autant que faire se pouvait, les éléments qui la constituaient : population, champs, habitat, production, analyse des sols, etc. C'était une approche délibérément axée sur l'étude du système de production et de ses conditions de réalisation, par rapport à un environnement naturel et en référence à un type de civilisation agricole. Le système agraire était vu et pesé sous tous les angles. Le grand intérêt pour moi a consisté dans le caractère d'initiation que rendait obligatoire ce genre de recherche; elle nous obligeait à passer des mois entiers dans le village étudié, en relation quotidienne avec les gens. Très vite, ils apparaissaient avec leur vérité propre, leur complexité; ils n'étaient plus — Dieu merci — des objets d'enquête, mais les maîtres du jeu.

Quand tout fut fini, « mon » terroir avait, du moins à mes yeux, une certaine transparence (33). J'avais discerné des types de champs et de rizières, des catégories de sols, des mouvements migratoires vers les zones hautes de la montagne, senti aussi un certain nombre de tensions internes, en partie causées par ma présence... l'étranger perturbe. Bref, j'avais vécu et approché une société villageoise. Le mode de production surtout, pesé et analysé, n'avait plus de secret pour moi. Rien de tout cela n'était faux ou inutile, mais en partant, j'avais pourtant l'impression de n'avoir effleuré que la superficie des choses. Je repense depuis à ce village très souvent; par bien des aspects, il m'est resté mystérieux.

L'approche que j'avais menée m'est apparue depuis particulièrement limitée au niveau de l'analyse des régimes et des systèmes fonciers. Sur cet aspect fondamental, je restais en deçà. La relation que la société villageoise entretenait avec son terroir — et dans le cas précis il s'agissait bien d'un territoire — impliquait d'aller au-delà de l'analyse et de la mesure des géostructures, au-delà même de la carte de la répartition foncière et de ce que le paysage reflétait à première vue. Les régimes fonciers ne dépendaient pas d'un déploiement de règles juridiques ni d'une simple « coutume » de répartition; ils s'inscrivaient au sein d'une vision culturelle et émotionnelle de la terre, c'est-à-dire dans une relation de territorialité. La terre n'était pas qu'un lieu de production, mais aussi le support d'une vision du monde. Le partage foncier n'était pas seulement social et juridique : il reflétait le type de relation que les lignages villageois entretenaient avec leurs ancêtres et au-delà l'espèce de solidarité subtile et indissoluble qui en unissait les membres. Les inégalités sociales apparentes qui découlaient du partage foncier étaient en fait partiellement compensées par l'existence de relations patriarcales à l'intérieur des lignages. La propriété individuelle n'existait pas à proprement parler, du moins au sens occidental du mot, mais par contre existaient des ancêtres, des territoires et une certaine fluidité foncière à l'intérieur des territoires-lignages. Comprendre le système d'attribution des terres exigeait donc au préalable de pénétrer dans une conception du monde. Il fallait dans un premier temps comprendre le système social, entrer ensuite le plus avant possible dans la perception culturelle que les villageois avaient de leur terre, et aborder enfin les représentations spatiales visibles au sol, en particulier celles que révélait la carte d'attribution des terres. Je ne possédais que le premier et le dernier terme de la trilogie; mon approche était donc bancale.

Fallait-il devenir un peu ethnologue ? Sans doute, mais d'une façon non classique, sans pour cela cesser d'être géographe. Le terroir que j'appréhendais était tout ensemble le lieu d'une culture, un espace vécu et un milieu naturel aménagé en vue d'une certaine production matérielle : la perception culturelle ne pouvait être séparée du géosystème. En outre, le fait d'être géographe me conduisait à voir les choses dans leur répartition spatiale, c'est-à-dire avec les pieds tout autant qu'avec la tête et d'une façon finalement assez proche de celle des habitants du village. A ce terroir géographique visible, formé d'un ensemble de lieux, de champs et de rizières correspondait, mais invisible aux yeux étrangers, un territoire sacré habité par l'âme et par les tombes des ancêtres : les morts et les vivants, l'esprit et la terre ne faisaient qu'un. Au-delà des structures, l'approche géoculturelle aurait permis d'entrer plus avant dans le vécu

(32) Gilles SAUTTER et Paul PÉLISSIER, « Pour un atlas des terroirs africains » publié dans *L'Homme,* Paris, La Haye, 1964, p. 56-72.

(33) Joël BONNEMAISON, « Tsarahonenana, des riziculteurs de montagne dans l'Ankaratra », *Atlas des Structures Agraires à Madagascar,* n° 3, ORSTOM, Paris, 1976, 97 p, 4 cartes h.t.

social et peut-être, but suprême et jamais atteint, voir ou du moins tenter de voir le monde avec « les yeux de l'habitant ».

Il est des types de civilisation — Madagascar comme l'Océanie sont de ce type — où le social et le culturel se confondent dans la mise en forme du territoire; en cela les cartes du partage foncier et de l'utilisation des sols représentent un outil particulièrement éclairant. Du reste les ethno-sociologues enfermés dans un autre type de démarche se heurtent généralement à un problème inverse de celui des géographes, précisément parce que les clés du social et du culturel qu'ils étudient résident souvent dans ce qu'ils délaissent, c'est-à-dire dans une géographie du territoire.

Sous le terroir que j'avais étudié j'avais donc pressenti un territoire et par là un niveau de relation plus profond. Plus exactement, je comprenais que pour répondre aux questions habituelles qui sont celles du géographe, il me fallait aller au-delà d'une démarche strictement géographique et tenter une approche globale.

Mon expérience malgache s'est ensuite prolongée par une longue expérience océanienne, dans laquelle je reste plongé. J'y ai passé plusieurs années, tournant et retournant autour des géostructures, mesurant à nouveau, cherchant une vérité dans les structures agraires et la production matérielle. Le sens profond des choses me restait mystérieux.

Le culturel me fascinait. La chance me fut donnée de rencontrer des groupes ethniques non acculturés, fiers de leurs « coutumes » et passionnément attachés à leurs territoires. Je cherchais à comprendre. On m'avait demandé d'analyser des modes de développement — l'irruption du « progrès » en quelque sorte —, or ce qui me fascinait, c'était justement la résistance au développement, du moins à un développement conçu selon nos normes.

Les Mélanésiens eurent l'amabilité de me supporter : ils ne répondaient par forcément à mes questions pour autant, mais ils m'accueillaient. Le soir nous buvions du « kava » (34) et peut-être me supportaient-ils en grande partie à cause de ce goût que nous avions en commun : celui du départ collectif dans les « nuages ». Au bout d'un certain temps, lors d'un retour dans un de ces villages que l'on appelle le « terrain » et où faute d'avoir compris, je revenais inlassablement, les gens commencèrent à me donner une première lecture de leur territoire. Ils me désignèrent des lieux, des rochers, des bosquets d'arbres, des sentiers : chacun était nommé et chargé de sens. Depuis j'ai fini par comprendre que ces lieux étaient des géo-symboles : ils étaient la vérification terrestre des mythes, la source des pouvoirs cosmiques et les fondements de l'organisation sociale. Cette géographie sacrée dessinait dans la terre des lettres d'un langage symbolique, sorte d'écriture codée à partir de laquelle le groupe lit, diffuse et reproduit sa propre vision du monde.

Comprendre une société qui n'est pas la sienne est une gageure presque impossible. Le problème est de trouver la clé qui permette d'accrocher la partie du réel qui soit la plus signifiante. Les linguistes ont ainsi l'avantage de la connaissance de la langue et peuvent analyser le « discours ». Les ethnologues tentent à travers l'étude des systèmes de parenté, la littérature orale, la technologie, les types de pouvoir et d'organisation sociale, de reconstituer la culture. Pour moi, géographe, l'espace perçu comme une trame géosymbolique m'est apparu comme une forme de langage, un outil de communication partagé par tous, et en définitive le lieu où s'inscrivait l'ensemble de la vision culturelle.

Au fond, je n'ai progressé que le jour où j'ai accepté ce que les gens ne cessaient de me dire : « La terre est notre vie. Tout est dans la terre. Ce que tu cherches, c'est sous nos pieds que tu le trouveras ». L'île de Tanna, au Sud de Vanuatu (ex Nouvelles Hébrides), fut pour moi la révélation. Je découvrais de façon claire, ce que partout ailleurs, je n'avais fait que pressentir : à travers sa territorialité un peuple exprime sa conception du monde, son organisation, ses hiérarchies et ses fonctions sociales. Cela, il fallait le prouver et pour ce faire entreprendre la cartographie du champ culturel des quelques groupes avec qui j'avais partie liée. Cette cartographie est un essai de transcription dans l'espace de l'univers mental qui fonde à la fois la fonction sociale et la fonction symbolique.

La cartographie du champ culturel peut être considérée comme la vérification de l'hypothèse de départ. On arrive au but ou on échoue; les lieux parlent ou sont muets; le groupe concerné s'y retrouve ou ne s'y retrouve pas. Pour ma part, je n'ai pu persévérer dans l'entreprise que parce que j'avais promis aux gens avec qui je travaillais de leur retourner les cartes en priorité et de me faire l'artisan d'une œuvre dont, au bout du compte, ils étaient les maîtres d'œuvre.

Ainsi une certaine cartographie constitue-t-elle l'aboutissement de l'approche géoculturelle. Nous n'avons, géographes, jusqu'à présent, cartographié que des structures ou des données objectives : données physiques, lieux de production et flux économiques. Il nous reste peut-être à inventer une cartographie nouvelle qui représenterait le champ culturel vécu par les groupes humains et dont l'objet serait constitué par le dessin au sol de leurs diverses territorialités.

7. *L'espace, la région, le territoire.*

L'adoption d'un point de vue culturel en géographie n'est certes pas gratuit, ni relevant seulement

(34) Le kava est une boisson obtenue par l'écrasement des racines d'une plante spéciale (*Peper Methysticum*) que l'on gratte ou que l'on mâche au préalable. Ses effets sont curieux; bien différents de ceux de l'alcool, ils conduisent à une certaine forme d'ivresse.

du domaine de la méthode de recherche, pas plus du moins que l'est la géographie sociale ou quantitative. Le concept d'espace géographique est en effet un concept logique : l'espace est lisse, uniforme et sans mystère, il se mesure et se prête bien aux constructions géométriques. A ce titre, il entre de plus en plus dans le langage des appareils technocratiques et fait la joie des spécialistes de l'aménagement. L'espace, en somme, est une addition de territoires conceptualisés pour être mieux niés. L'espace est Nation, Etat, et à terme Mondialisation et Organisation. A l'inverse, le territoire fait appel à tout ce qui dans l'homme se dérobe au discours scientifique et frôle l'irrationnel : il est vécu, affectivité, subjectivité, et bien souvent le nœud d'une religiosité, terrienne, païenne ou déiste. Alors que l'espace tend à l'uniformité et au nivellement, le territoire rappelle les idées de différence, d'ethnies et d'identité culturelle.

Claude Raffestin a écrit fort justement que la territorialité est d'abord une relation à l'altérité (35). Le territoire en effet est d'abord une certaine façon de vivre avec les autres; dans de nombreux cas, ses limites géographiques sont celles des relations quotidiennes. L'espace commence au-delà. Il est l'inconnu, le jeu, la liberté, mais aussi le danger. Chaque groupe existe ainsi en se créant un équilibre — toujours instable — entre le territoire et l'espace, entre la sécurité et le risque, entre le fixe et le mobile, entre le regard sur soi — ethnocentrique — et le regard vers les autres. En d'autres mots, on pourrait dire que le territoire est d'abord une convivialité. L'espace commence hors du territoire lorsque l'individu est seul, confronté et non plus associé à des lieux, dans une relation d'où est exclue toute intimité. Sans doute nos sociétés contemporaines produisent-elles de moins en moins de territoire et de plus en plus d'espace : l'individu y devient errant et non plus enraciné, ses voisins lui sont des étrangers, d'autant que la mobilité privilégiée pour des raisons économiques devient souvent synonyme d'ascension sociale (36). Quant aux territoires, lorsqu'ils existent, ils se réduisent à des « refuges » minuscules, à quelques mètres carrés de pelouse standardisée où chacun cherche à se protéger contre les agressions du monde moderne; ils ne sont plus ou trop rarement des lieux de convivialité.

L'approche que j'ai tentée ici, fondée sur un voyage autour des idées d'ethnie et de territoire, est sans doute plus pertinente dans les sociétés traditionnelles et « primitives ». Ces sociétés fonctionnent par la création et la construction successive de territoires qui se jouxtent et s'imbriquent pour former des ensembles culturels et politiques plus vastes. Les sociétés urbaines ou industrielles tendent à l'inverse à restreindre l'étendue et le rôle de ces territoires multi-centrés au bénéfice d'un espace centralisé, neutre et symboliquement vide, associé seulement à des fonctions sociales et économiques.

Espace et territoire ont des connotations à la fois inverses et complémentaires. Les territoires ont besoin d'une certaine profondeur spatiale, pour se constituer en pôles et créer autour d'eux une aire de sécurité, qui peut aussi satisfaire éventuellement à des fonctions économiques ou sociales secondaires, comme par exemple les bois communaux à la périphérie des anciens terroirs d'Europe. C'est du reste tout le problème des îles, aux horizons étroits et confinés, que de ne pas avoir suffisamment d'espace entre les territoires : l'accrochage au sol, la susceptibilité des enracinements, le « patriotisme » local, y sont beaucoup plus forts qu'ailleurs. Mais inversement l'espace ne crée pas l'identité; il est un vide aliénant qui ne s'humanise que par la médiation culturelle.

Il entre dans le territoire une signification biologique, économique, sociale et politique, mais au sens où il est entendu ici et dans son expression la plus « humaine », il est essentiellement le lieu de médiation entre les hommes et leur culture. L'homme cherche à nouer des faisceaux de significations dans certains sites et lieux privilégiés. Dans les sociétés « primitives », les points remarquables, les niches écologiques particulièrement protégées et hospitalières, les sources, les lignes de hauteurs sont ainsi les premiers lieux à être saisis et investis. Autour d'eux se développe ce qu'un ethnologue de l'Océanie (37) a appelé « le séjour paisible ». Le territoire naît ainsi de points et de marques sur le sol : autour de lui s'ordonne le milieu de vie et s'enracine le groupe social, tandis qu'à sa périphérie et de façon variable, le territoire s'atténue progressivement en espace secondaire aux contours plus ou moins nets.

La charge en géosymboles humanise ainsi l'espace et le diversifie en le marquant d'une emprise culturelle. La richesse culturelle d'une civilisation se lit dans la multiplication de ces « séjours paisibles », signes et lieux d'enracinement que sont les territoires. Inversement la disparition de ces territoires au bénéfice d'un espace « banalisé » est le signe d'un appauvrissement culturel, quand ce n'est pas celui d'une certaine infirmité à communiquer avec une terre, mais aussi avec ses semblables. Le territoire en effet ne répond pas seulement à des besoins d'identité et de sécurité, il est aussi le lieu d'une altérité consentie. Les espaces nord-américains sont à cet égard des révélateurs en négatif et la marque d'une certaine absence. De même, la « normalisation » en cours des vieux territoires européens au profit d'un espace fonctionnel et centralisé, productif, mais banal, est également significative d'une pente de la civilisation actuelle.

(35) Claude RAFFESTIN, *op. cit.*

(36) On se reportera sur ce sujet à l'étonnante étude du sociologue américain Vance PACKARD, *Une société d'étrangers* Calmann-Lévy, Paris, 1972. Les effets d'une frénésie de mobilité qui est celle de la société américaine (40 millions d'Américains déménagent chaque année) sont exposés avec une grande rigueur.

(37) Maurice Leenhardt.

La fluctuation des territoires dans l'espace reflète ainsi le jeu des forces sociales dominantes. Pourtant, espace et territoire ne peuvent être dissociés; l'espace est errance, le territoire est enracinement. Le territoire a besoin d'espace pour acquérir la pesanteur et l'étendue, sans lesquelles il ne peut exister, l'espace a besoin du territoire pour devenir humain. Il y a là comme une relation dialectique car chacun des deux termes est à la fois complément et porteur de significations contraires. De l'union des contraires devrait surgir un terme de synthèse ou tout au moins une notion-charnière. En ce qui concerne les géographes, ce terme médian ne peut être que la région. Entre l'espace-structure, organisé selon des fonctions économiques et sociales et le territoire, lieu vécu et de culture, la région est bien sans doute ce système de régulation où ils s'intègrent l'un et l'autre à des niveaux différents.

« La géographie est science des lieux » a écrit quelque part Vidal de la Blache. A. Frémont a repris cette formule en ajoutant « l'objet fondamental de la géographie est le rapport des hommes aux lieux qui constituent la région ». Ce double objectif paraît toujours actuel et la géographie du territoire peut apporter ici une dimension supplémentaire, car si l'espace habité est une région, l'espace rêvé et vu par l'homme renvoie à une culture qui se projette au sol par le dessin d'un territoire.

Le concept de région semble à l'heure actuelle en voie de redécouverte par les géographes. Un certain nombre de recherches récentes, notamment celles de Roger Brunet (38) ont renouvelé l'approche de l'idée régionale en la pensant en termes de polarisation et de système de régulation spatiale. Cette démarche qui s'applique particulièrement bien aux sociétés urbaines et industrielles peut également être enrichie par une approche culturelle, conçue en termes de territorialité et de représentation géosymbolique. L'exemple des civilisations traditionnelles et « primitives » peut à cet égard servir de fil conducteur. L'espace, traversé de signes et de pôles, est porteur de sens; le message qui s'y écrit en termes géosymboliques reflète le poids du rêve, des croyances des hommes et de leur quête de signification. Il serait intéressant de porter un même regard et des interrogations identiques sur l'espace de nos propres sociétés.

Au terme de cet itinéraire, le territoire m'apparaît comme le dérivé charnel de la culture, beaucoup plus qu'un reflet, il est un incarnateur. Poussée jusqu'à son terme, l'approche culturelle peut représenter pour la géographie ce que la découverte des attitudes mentales et la prise en charge du vécu social ont été pour le renouveau de l'histoire. Il reste pour cela non plus à voyager autour du territoire, mais à l'envahir pour de bon. L'aventure vaut au moins la peine d'être tentée.

(38) Lire en particulier « Pour une théorie de la géographie régionale » in *Travaux de l'Institut de Géographie de Reims*, 1972, n° 11.