



# La géographie culturelle

Joël BONNEMAISON

Établi par Maud LASSEUR et Christel THIBAUT



**La géographie culturelle**  
Cours de l'université Paris IV – Sorbonne  
1994-1997

Ministère de l'Éducation nationale  
Ministère de la Recherche  
**Comité des travaux historiques et scientifiques**

FORMAT 38

Couverture :  
Dessin de Sero Kuautonga, 1997.

ISBN : 2-7355-0458-1

© C.T.H.S. 2000

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés, y compris la photographie et le microfilm, réservés pour tous pays.

# La géographie culturelle

Cours de l'université  
Paris IV – Sorbonne  
1994-1997

JOËL BONNEMAISON

Établi par  
Maud LASSEUR et Christel THIBAUT

PARIS  
Éditions du C.T.H.S.  
2000



**Joël Bonnemaïson**  
1940-1997

## Préface

Ce cours de géographie culturelle est la trace écrite d'un ensemble d'enseignements donnés à partir de 1994, à l'Institut de géographie, par Joël Bonnemaïson, chercheur de l'ORSTOM devenu professeur à l'université de Paris IV – Sorbonne. Joël Bonnemaïson est mort soudainement en juillet 1997, au cours d'une mission en Nouvelle Calédonie. Deux de ses étudiantes, Maud Lasseur et Christel Thibault, ont alors tenu à rassembler et à faire connaître leurs notes de cours, avec la participation de Lydie Laberrondo et Laure Michel. Toutes avaient suivi les enseignements de niveau licence et DEA au cours de ces trois années.

L'entreprise de Joël Bonnemaïson était d'« explorer les voies nouvelles de la géographie culturelle » et de diffuser par le moyen de l'enseignement la réflexion qu'il menait sur les bases culturelles de la géographie humaine. Son cours s'appuyait sur des dossiers préparatoires et des notes personnelles qui ont été réunis par son épouse, Martine Bonnemaïson. Ces matériaux ont été rapprochés des notes prises par les étudiantes. Un long travail de comparaison, de vérification et de mise au point, mené avec une détermination et un enthousiasme qui ne se sont jamais démentis, a permis alors de construire le document présenté ici. Nous nous sommes toutefois interdit certaines refontes qu'aurait nécessitées le passage de l'enseignement oral à l'exposition écrite ; cela eût usurpé le rôle de l'auteur et dénaturé ce témoignage.

Dans le petit amphithéâtre de l'Institut de géographie, Joël Bonnemaison enseignait avec chaleur, fougue et humour. Convaincu et convaincant, émaillant ses propos de nombreux exemples, il savait à merveille captiver son auditoire. De cette richesse et de cette passion, il ne subsiste qu'un écho assourdi dans ce cours posthume et quelque peu austère, élaboré avec un souci constant d'exactitude et de fidélité, mais à distance des moments inoubliables pendant lesquels il a peu à peu pris naissance. C'est pourquoi nous avons pris le parti d'animer le texte par des encadrés pour illustrer des notions qui étaient chères à J. Bonnemaison et rendre justice à son écriture.

Joël Bonnemaison n'aura pu relire ces notes, non plus qu'il n'a eu le temps d'écrire le livre auquel il songeait et que préparait cet enseignement. Nous souhaitons du moins avoir respecté sa mémoire, et que grâce à cette édition du Comité des travaux historiques et scientifiques dont il était membre, le travail de ses étudiants contribue désormais à faire vivre sa pensée.

Augustin Berque et Chantal Blanc-Pamard  
Sendai et Paris, mars 2000



## Introduction

La géographie culturelle replace l'homme au centre de l'explication géographique : l'homme, ses croyances, ses passions, son vécu. La géographie culturelle se veut une science humaine, une approche particulière de la vie des gens. Cette approche géographique explore la pertinence du champ culturel dans la lecture du monde contemporain ; elle fait autant appel à des symboles qu'à des faits, à des émotions qu'à la raison.

### **De la nature de l'espace à l'espace de la culture**

Images sociales et culturelles d'un espace insulaire

[...] la question préalable consiste à se demander s'il existe au sein du concept « espace » une relation originelle entre la nature et la culture ; plus exactement s'il y a quelque part une analogie entre l'organisation *mentale* et l'organisation *naturelle* de l'espace et si cette analogie, en devenant un couple fécond, se répercute ou non sur l'organisation culturelle, les images sociales, les mythes fondateurs, les métaphores organisatrices et les symboles, qui donnent sens à la création sociale et mettent en forme le paysage, à la fois « empreinte » et « matrice » de cette vision du monde ?

En d'autres termes, existe-t-il un croisement fécond entre nature et culture ? Y a-t-il une osmose entre la nature d'un monde et l'esprit d'une civilisation, que l'organisation de l'espace et la mise en forme du paysage traduiraient par des traits visuels et donc géographiques ?

Je ne vais pas jusqu'à inverser l'idée largement acceptée à l'heure actuelle selon laquelle, on le sait, « l'espace est produit par la société », car ce serait tomber dans un « idéalisme » difficile à accepter pour un géographe. Par contre, je tendrais plutôt à rééquilibrer la relation espace/société en ajoutant la dimension culturelle qui lui fait souvent défaut. L'espace est sans doute produit par la société mais la société se crée dans un espace culturel. Je tends à penser qu'il y a plusieurs niveaux d'approche et que si la géographie culturelle existe (c'est-à-dire si elle n'est pas seulement un jeu de l'esprit), c'est parce qu'au-delà du système de production et de l'historicité, il existe un « lieu préalable » ou si l'on préfère une perception liée à une organisation mentale – qui surgit de l'osmose créatrice entre une nature précise et les quelques grands mythes fondateurs qui l'expliquent. De ce « lieu préalable » qui, pour chaque société, reste à définir, dérivent une mise en forme de l'espace et, au travers d'elle, un réseau de valeurs et de significations. Cette perspective me paraît éclairer assez bien le cas des sociétés océaniques mélanésiennes. Au commencement de tout, se trouve en effet le monde insulaire, c'est-à-dire une *nature*, et puis il y a la pirogue qui permet d'aller sur l'île, c'est-à-dire le *cadre physique d'une société* qui, au départ, est elle-même « une île errante » et un groupe de navigateurs. De ce « commencement épique », découlent une perception, une symbolique et une série d'images sociales et culturelles qui forment à proprement parler une culture ou, si l'on préfère, « une vision du monde ». Cette vision ne s'exprime pas par un discours construit ou par une idéologie, mais par des images et des métaphores qui sont à la source des mouvements de la pensée et de ses représentations. Au sein de cette vision, l'espace est perçu comme une grappe d'îles réunies par des routes et la société comme une pirogue qui permet de suivre ces routes. L'espace, dès lors, n'obéit pas au sacro-saint modèle du centre et de la périphérie, mais il s'organise selon le modèle du réseau; c'est « un tissu de nexus », une chaîne aux mailles fluides. L'espace n'est pas un pôle avec des marges, c'est une route, avec un début et plus loin un infini. Le paysage reproduit cette image et la société s'ordonne sur elle.

J. Bonnemaïson, *L'Espace Géographique*, n° 1, 1985, page 33

L'intérêt que j'éprouve pour la géographie culturelle n'est pas un engouement de hasard mais le résultat de toute une expé-

rience de recherche qui a commencé à Madagascar dès 1965, s'est poursuivie aux Nouvelles-Hébrides à partir de 1968 puis en 1985, s'est étendue à l'Australie.

Mes recherches ont d'abord porté sur la société rurale, les dynamiques agraires et les études de développement. Puis j'ai évolué vers les études de réseaux migratoires et d'insertion des migrants en milieu urbain. De plus en plus intéressé par la dimension culturelle du développement, je me suis ensuite orienté vers des études d'ethnographie et de géographie culturelle.

## **Étude de terroirs et dynamiques de système agraire**

### ***L'expérience malgache (1965-1967)***

Mon premier terrain fut une recherche conduite sur le modèle des études de terroir, tel que les géographes de l'ORSTOM<sup>1</sup> les pratiquaient à cette période, sous la direction éclairée de Gilles Sautter et Paul Pélissier.

L'étude entreprise dans un village de la montagne malgache de l'Ankaratra : Tsarahonenana, avait pour objet de répondre à plusieurs questions, notamment l'adaptation du système agricole aux possibilités du milieu naturel et l'ouverture du terroir aux finalités de l'économie de marché. En bref, il s'agissait d'évaluer le potentiel de développement d'un système agricole considéré comme traditionnel.

Dans l'Ankaratra, le riz irrigué est cultivé jusqu'à 1700 ou 1800 mètres d'altitude et les paysans aménagent des rizières dans des bas-fonds de vallée, jusqu'à 2000 mètres. Pourtant, les agronomes sont formels : cultiver du riz irrigué au-delà de 1500 mètres d'altitude ne représente pas une opération « rentable ». L'eau d'irrigation est trop froide, la saison végétative trop brève, il en résulte des rendements bas et aléatoires.

---

1. Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération devenu IRD, Institut de Recherche pour le Développement, en 1999.

Ces paysans sont des colons d'origine merina, installés là depuis un ou deux siècles ; riziculteurs par excellence dans leur milieu de départ, ils continuent à l'être dans leur nouveau milieu d'adoption. Les Merina cultivent et mangent du riz et doivent consacrer leurs surplus de paddy à des compétitions d'échange en l'honneur des ancêtres. La conscience d'identité ethnique reste inséparable de la pratique rizicole. Ils continuent donc d'être des riziculteurs, en dépit d'un environnement de montagne qui se prête mal à ce type de culture.

Ces paysans-colons développent en revanche une culture commerciale secondaire bien adaptée à leur nouveau milieu écologique : la pomme de terre. Vendue dans le bourg voisin, elle sert essentiellement à acheter le complément de riz nécessaire à l'alimentation et aux rites accomplis en l'honneur des ancêtres. Le surplus monétaire dégagé par leur culture secondaire permet de compenser la faiblesse structurelle de la riziculture. Ces paysans se révèlent à la fois des riziculteurs déterminés et d'infatigables producteurs et convoyeurs de pommes de terre.

Mais ce n'est pas tant un souci de productivité, de recherche du profit ou de spéculation nouvelle qui anime cette paysannerie. Ce qui prime, c'est la volonté ferme de reproduire le système agro-culturel d'origine dans un milieu naturel d'altitude, même s'il s'y prête mal. Manifestement la société merina vit dans un univers culturel propre ; la survie une fois assurée, les ancêtres comptent autant que les vivants. Les colons merina de l'Ankaratra « produisent » dans le cadre d'une mentalité pré-capitaliste, leur vision culturelle est dominée par un certain nombre de valeurs d'essence religieuse. En agissant de la sorte, ils continuent à être des « hommes », tels que la civilisation merina les considère. Ils plantent du riz malgré les conseils des agronomes.

## *Systèmes agraires et sociétés aux Nouvelles-Hébrides*

Affecté en Océanie, avec les Nouvelles-Hébrides pour champ de recherche, j'eus la chance de pouvoir y faire des séjours de longue durée, ce qui m'a permis d'approfondir de plus en plus les aspects culturels de ces sociétés et de leur développement.

Je suis alors passé progressivement d'une approche classique sur les structures agraires, dans une optique socio-économique, à une recherche plus large basée sur la territorialité, dans une optique socio-culturelle. J'y fus conduit par des études sur les systèmes fonciers et la mise en valeur du milieu naturel insulaire.

Les systèmes des îles d'Océanie sont divers. Notamment, les « peuples du bord de mer » qui cultivent l'igname, s'opposent aux « peuples de la montagne », qui cultivent le taro. Cette différence, qui ne s'explique pas vraiment par des contraintes écologiques, semble en revanche culturellement souhaitée, car elle invite à l'échange et facilite par là les « alliances de sang » entre groupes locaux alternativement alliés ou ennemis. Chaque groupe se spécialise dans la production de ce que l'autre ne possède pas ou pas suffisamment. Tout se passe comme si ces groupes locaux cultivaient soigneusement leurs différences pour mieux échanger leurs produits. Ils obéissent ainsi à une logique culturelle ou politique bien plus qu'à une logique économique, car ils échappent à un mimétisme qui, dans un contexte de proximité insulaire, pourrait être dangereux. En se spécialisant dans des activités économiques et rituelles complémentaires, ils rendent leur alliance obligatoire.

Le système agricole mélanésien est par ailleurs bâti sur un paradoxe. La mobilité des jardins, les modes de défrichement et de plantation, l'absence d'un parcellaire agricole permanent, la pratique toujours très importante de la cueillette, continuent à s'inscrire dans le cadre du système général de l'agriculture extensive itinérante pratiquée sur brûlis. Mais à l'intérieur de ce cadre de type *ladang* indonésien, les Mélané-

siens créent des îlots de culture intensive. Les techniques de l'irrigation et de drainage dans les champs de taros ou la culture des ignames à grandes buttes constituent des môles d'intensité au cœur d'un système de production globalement extensif. Les taros abondants et les grandes ignames produits dans ces enclaves de culture intensive sont surtout destinés à être échangés dans des rituels d'alliance dont le type et l'ampleur varient selon les îles et les aires culturelles.

Il s'ensuit que si les Mélanésiens de la société traditionnelle avaient connaissance des techniques agraires qui auraient permis l'intensification de leur système de production, ils n'ont pas jugé nécessaire de les développer outre mesure. Ils ont apparemment refusé ainsi le saut dans un mode de production intensif qui aurait inévitablement bouleversé leur mode d'organisation sociale et d'occupation de l'espace. Tout semble s'être passé comme s'ils avaient posé dès le départ le primat du politique (ou du culturel) sur l'économique. La production intensive est restée cantonnée au domaine du « beau » destiné à la production rituelle à finalité d'échange et d'alliance, tandis que la production extensive assure la subsistance au jour le jour.

### **Étude des réseaux migratoires et d'insertion urbaine des migrants**

Sollicité par les autorités franco-britanniques du Condominium pour une étude des migrations vers les deux zones urbaines de l'Archipel, au début des années 1970, je me suis engagé dans un nouveau type de recherche qui, par un chemin différent, a abouti aux mêmes interrogations.

L'étude de la dynamique migratoire conclut à l'existence de deux types de réseaux. Le premier relevait d'une série de mouvements migratoires temporaires portant sur des distances relativement courtes et de faible durée, bref d'une circulation. Le second procédait en revanche d'une migration longue, voire définitive, c'est-à-dire d'une sorte d'exode rural.

Les communautés traditionnelles contrôlent la première migration ; des groupes structurés, basés sur la communauté d'origine, s'organisent dans les zones urbaines et cherchent à contrôler certains secteurs du marché du travail. Les migrants restent entre gens originaires d'une même île et reviennent périodiquement dans leur village : cette migration n'est ni un « déracinement », ni un « exode rural », mais une forme de mobilité circulaire, située dans le droit fil des voyages de la société mélanésienne traditionnelle. Elle reste sous le contrôle de ses leaders traditionnels.

Le second type de migration peut en revanche être appelé « sauvage », parce qu'incontrôlé et imprévisible. Il se développe sur les marges de la mobilité circulaire et présente une connotation beaucoup plus individualiste : les liens avec la communauté d'origine sont plus flous et les mouvements de retour moins fréquents.

En règle générale, la mobilité circulaire est une manifestation communautaire des sociétés les plus « coutumières » : la force de la culture traditionnelle explique la profondeur du lien avec les territoires d'origine et la cohésion des structures de groupe. La mobilité sauvage révèle en revanche un trait nouveau, apparu dans les sociétés littorales acculturées et insérées dans l'économie de plantation à finalité commerciale. La distance prise par rapport à la « coutume », le degré de scolarisation, expliquent la perte progressive du lien avec le territoire, l'affaiblissement des liens de groupe et en contrepartie l'émergence d'un désir de « modernité urbaine » qui s'exprime par des modes d'insertion individuels.

Mes thèmes de recherche me renvoyant constamment, comme on le voit bien, aux valeurs de la « coutume » confrontées au monde moderne, je décidai de tenter une approche de géographie culturelle des populations considérées comme les plus traditionnelles. Ma thèse, *Les fondements d'une identité*, représente l'aboutissement de cette recherche.

## **Territoire mélanésien et dimension culturelle**

L'organisation du territoire des sociétés traditionnelles, sa liaison avec les mythes fondateurs, la correspondance entre le système social et le système spatial, la structuration de la société par le territoire, représentèrent les axes de ma nouvelle recherche. L'idée peut-être la plus féconde que l'on puisse en dégager tient dans cette découverte que la société mélanésienne insulaire s'est construite sur un modèle de société en réseau dans un espace non pas centré, mais réticulé. La raison profonde vient sans doute d'une volonté politique de société égalitaire et tout autant d'une volonté de dépassement des contraintes physiques imposées par la nature insulaire.

Dans un monde d'îles où la nature n'offre que des espaces discontinus et des bouts de terre menacés, la société mélanésienne a cherché à recréer la continuité en construisant un espace social fluide, noué par des relations multiples. Dans chacun des lieux de son réseau, elle a ensuite inventé un espace enchanté, pénétré de magie et de secrets et construit un espace de plénitude grâce à la diversification maximale de son territoire.

L'espace mélanésien en découle : c'est un espace en réseau complexe, un système fluide, réticulé, de lieux et de routes d'alliance, dessinant au sol l'image d'un tissu de nexus ordonné autour de lieux de confluence, qui eux-mêmes s'enchaînent plus loin à d'autres configurations spatiales et ainsi de suite. Les lieux et les groupes mélanésiens existent en tant que mailles dans une chaîne de relations, qui se poursuit très loin, d'île en île et d'archipel en archipel. Plus qu'un espace clôturé, le territoire océanien apparaît comme une route d'alliance qui met en relation des groupes locaux souverains et différents, parfois très éloignés les uns des autres.

L'espace réticulé – ou réticulaire – prend forme : c'est un réseau où chaque lieu et partant chaque groupe est le complément égal de celui qui le précède et le suit sur la route. La société ne peut fonctionner que grâce au consensus de cha-



cune des mailles souveraines qui s'échelonnent ainsi les unes à la suite des autres sur une même route d'alliance. Le territoire politique n'est pas un « pré-carré », mais la maille interdépendante d'un système de relations qui déborde ses limites propres et dessine dans l'espace des configurations d'alliance très étendues.

Dans le territoire réticulaire, le lieu focal n'est plus le lieu central, mais le lieu fondateur. Le territoire ne s'organise pas selon le modèle du polygone centralisé, ou selon un modèle de type centre-périphérie, mais sur une configuration de type nexus. Du lieu fondateur surgit un espace-route où se transmettent, par bonds successifs, d'une maille à l'autre, les messages, les relations politiques et les rites d'alliance. Dans un tel système, il n'y a pas d'allégeances, mais seulement des préséances. La nature de la chefferie mélanésienne en découle ; elle est plus fondée sur l'honneur que sur le pouvoir. Les Big Men, ces sortes de médiateurs efficaces, qui organisent les échanges et tissent le lien social, tiennent par contre le rôle politique essentiel.

La rédaction de ma thèse soutenue à Paris en 1985 : *Les fondements d'une identité ; histoire, société, territoire dans l'Archipel de Vanuatu (Mélanésie)*, ainsi que celle du livre *La dernière île* paru aux Éditions Arléa en co-production avec l'ORSTOM, et sa traduction en anglais : *The tree and the canoe : an ethnogeography of Tanna* (University of Hawaii Press, 1994), représentent l'aboutissement de ce cycle de recherche et le départ d'une nouvelle approche, fondée à la fois sur les espaces réticulaires et la géographie culturelle.

## Espaces réticulaires

Mes perspectives de recherche se sont élargies régionalement et thématiquement. Ce changement a correspondu à un approfondissement des questions de départ.

- En Océanie, il est apparu nécessaire d'approfondir les concepts de développement et de dépendance dans un contexte

régional marqué par l'insularité, la multiplication des États-archipels et le choc des identités.

- Sur un plan thématique, ce sont les représentations et les concepts de réseaux et de mise en forme de l'espace réticulaire qui m'ont paru les plus novateurs.

Mon affectation à l'Université Nationale Australienne (A.N.U.) à Canberra pendant deux ans m'a permis de travailler à une échelle macro-géographique, sur l'ensemble de l'Océanie.

Les sociétés mélanésiennes sont des « sociétés sans États ». Le pouvoir politique s'y gagne dans des compétitions de prestige et des relations d'échange. La société est une arène permanente où se jouent la gloire des Grands Hommes et le pouvoir des Big Men. Pour s'exercer, ce pouvoir suppose le consensus des sujets et fait l'objet de discussions et de compromis politiques multiples. Il ne dépasse que rarement l'échelle géographique d'un groupe local, soit quelques centaines de personnes. À cette société segmentée, correspond un espace de pouvoir politique éclaté fait de lieux multiples et concurrents. Il en résulte un espace non pas unifié par un centre qui « produirait » une périphérie qu'il dominerait, mais parcouru par des réseaux de groupes égaux, parfois alliés et parfois ennemis, souvent alternativement l'un et l'autre. L'espace politique n'a ni véritable centre, ni véritable périphérie, et se déploie en ligne brisée, selon un ensemble de nœuds politiques multiples qui se prolongent ensuite en réseaux secondaires autonomes quadrillant l'espace avoisinant selon un modèle adapté à la nature géographique des milieux insulaires.

La modernité politique contemporaine consiste à surimposer, sur ces structures fluides, l'organisation rigide de l'État-nation conçu comme une copie conforme du modèle de nos propres sociétés occidentales. Les anciennes relations de réseau doivent dès lors s'interrompre ou se réorganiser : un centre s'impose, qui creuse autour de lui une périphérie. L'espace se « rigidifie », la fluidité d'autrefois s'estompe, l'appareil d'État encadre la société. Cette mainmise de l'État sur la société ne

va pas sans provoquer des tensions. De nouveaux problèmes apparaissent, des forces centrifuges et des mouvements plus ou moins coordonnés, de nature libertaire, tentent de secouer l'édifice : ils visent à redonner vie à l'autonomie des groupes locaux que la force de l'État vise consciemment ou non à faire disparaître.

L'appareil étatique d'encadrement est par ailleurs coûteux, il est manifestement hors de la portée des moyens limités des micro-nations océaniques. La structure administrative n'arrive à fonctionner que grâce à l'aide extérieure fournie par de plus grands États. Mais cette assistance, qui se traduit souvent par une aide budgétaire directe d'État à État, a sa contrepartie : elle fait entrer les États-archipels océaniques dans la spirale d'une dépendance sans retour. Le dernier stade du processus est atteint lorsqu'à la dépendance de l'État – soutenu par l'aide extérieure – se conjugue la dépendance de la société civile, qui ne subsiste plus que grâce à l'envoi de fonds que font parvenir les émigrés partis travailler « à l'étranger » dans les métropoles de Sydney, Honolulu, Auckland ou Nouméa. La société locale, dépendant à la fois de l'État et de la migration extérieure, est dès lors enserrée dans une structure artificielle, qui la pérennise dans une situation fautive. Ce stade est atteint dans nombre de petits États insulaires. Comme quoi, *small is not* (toujours) *beautiful*, la petitesse qui rend exagérément fragile crée de dangereuses dépendances...

La publication de *L'atlas des îles et des États du Pacifique sud* (1988), réalisé en collaboration avec Benoît Antheaume, correspond à l'une des étapes de cette recherche et en exprime les résultats.

Dans le cadre de la collaboration entre l'ORSTOM et le GIP Reclus, j'ai accepté la co-responsabilité de l'édition, avec Benoît Antheaume, du volume *Asie du Sud-Est, Océanie*, qui constitue le volume 7 de la Géographie universelle, sous la direction de Roger Brunet. Après la géographie des micro-États insulaires, j'ai donc travaillé à une présentation des « grands espaces » australiens, ce qui représentait un nou-

veau type de terrain. L'intérêt consistait dans l'application à un espace continental et à une société moderne et occidentale des grilles d'approche culturelle forgées dans des milieux insulaires mélanésien, mettant ainsi à l'épreuve ce type de démarche dans une recherche portant sur de plus vastes ensembles. L'espace des réseaux, les territoires vus comme des archipels réunis par des flux de tous ordres, les lieux et les territoires d'identité, la dialectique mobilité/enracinement restent les fils conducteurs de ce type d'approche.

Mon intérêt pour les lieux regardés comme des « êtres géographiques » singuliers cherche de plus en plus à s'harmoniser avec une recherche générale sur la dimension culturelle des régions et des territoires. Cette dimension reste à mes yeux fondamentale pour toute étude portant sur le développement des sociétés.

## **Recherches en géographie culturelle**

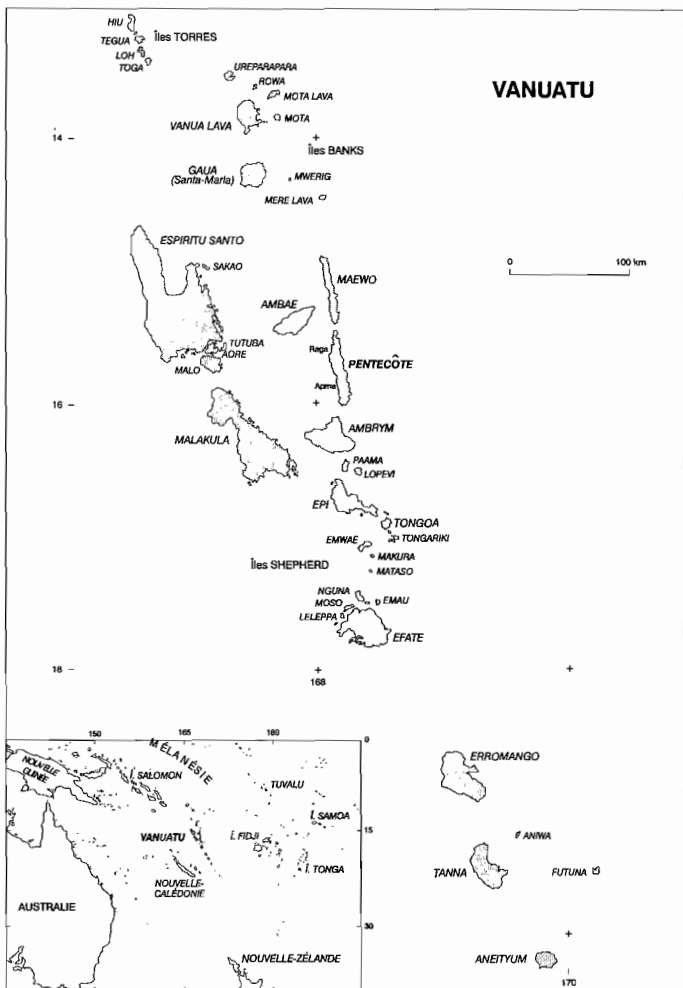
Depuis 1994, je suis professeur de géographie à l'université de Paris IV – Sorbonne. J'enseigne la géographie culturelle au niveau licence et DEA. J'ai réalisé que ce domaine était neuf, à peine parcouru. Il n'a ni théorie reconnue, ni champ d'étude bien délimité ; par contre il fait l'objet d'un intérêt général, voire d'un engouement qui a permis de nombreuses innovations et avancées dans la réflexion sur les sociétés et leur relation à l'espace. C'est à cette réflexion que je souhaite maintenant me consacrer en priorité : mon but est d'explorer les voies nouvelles de la géographie culturelle et d'approfondir le lien que ce type de recherche entretient avec les autres disciplines des sciences sociales, notamment l'anthropologie.

Mon objectif dans l'immédiat est d'enseigner, d'encadrer des recherches, de réfléchir sur les fondements culturels de la géographie humaine, bref de contribuer à un essai de mise au point sur certaines questions relevant de la géographie des cultures et de l'anthropologie de l'espace. J'espère pouvoir ainsi valoriser par un enseignement, et peut-être par une pu-

blication, une longue expérience de recherche acquise à l'ORSTOM sur les terrains du développement, en relation avec des chercheurs d'autres disciplines.

La recherche sur le développement que nous avons pratiquée à l'ORSTOM rencontre constamment le fait culturel, lorsqu'elle cherche à expliquer les différences de niveaux de développement dans les sociétés et, d'une façon générale, lorsqu'elle cherche à rendre compte des discontinuités spatiales. Elle se révèle donc particulièrement bien placée pour contribuer à une réflexion sur le sens et le contenu de la géographie culturelle.

Je crois que tout chercheur a besoin, au cours de son itinéraire, d'alterner les expériences, de participer à la gestion de la recherche, de marquer des étapes de réflexion et de transmettre ses connaissances. En passant, de façon temporaire ou stable, à l'université, il organise celles-ci, il les éprouve face à un public, il contribue à la formation de jeunes chercheurs, il s'oblige à atteindre un niveau de synthèse que ses recherches spécialisées ne lui ont pas toujours permis de réaliser. Quoi de plus intéressant pour un chercheur que de pouvoir élargir ainsi son champ, en donnant un sens à sa démarche antérieure ?



## Le renouveau de l'approche culturelle

La géographie culturelle est encore une idée neuve, ou du moins cette idée fait-elle encore l'objet d'un débat au sein de la discipline. Le terme de géographie culturelle étonne parfois, comme si la culture – discipline de l'esprit – et la géographie – discipline concrète et matérielle, ou encore discipline naturaliste, attachée aux faits et à l'espace – n'avaient pas grand-chose à voir ensemble. Dans le partage traditionnel des sciences sociales, la culture paraît plutôt « appartenir » aux ethnologues, aux anthropologues, aux sociologues ; et la nature, le milieu, aux géographes.

Pourquoi une géographie *culturelle*, et de quoi traitera-t-elle ?

Tout d'abord, il faut reconnaître que l'intérêt géographique de cette approche est parfois contesté. Pourtant, bien que l'expression soit nouvelle, l'idée même de géographie culturelle est assez ancienne. Elle a d'abord fleuri en Allemagne, les géographes allemands étant moins « naturalistes » que les géographes français. Friedrich Ratzel parlait déjà, au XIX<sup>e</sup> siècle, d'anthropo-géographie. La géographie culturelle est revenue après une longue éclipse, via l'Amérique où elle a connu un certain succès – en particulier grâce aux travaux de Carl Sauer, disciple de Ratzel et fondateur de l'école de Berkeley. En France, il s'agit moins d'une naissance que d'un renouveau, lequel s'est produit à partir des années 1980. Ce renouveau fut influencé par des Québécois francophones qui

ont réintroduit cette préoccupation culturelle dans la géographie, mais il s'inscrit dans la continuité de l'école française ; car il existe une spécificité française de la géographie culturelle. Ce renouveau semble être le résultat de plusieurs évolutions.

Il est lié, tout d'abord, à l'extension prise par le terme « culture ». Les personnes de ma génération disaient : « Tout est politique ». Aujourd'hui, « Tout est culturel ». Il y aurait donc *une mode du culturel*. On parle désormais de culture d'entreprise, de culture des partis politiques ; chaque activité, chaque groupe humain possède aussi sa culture. Nous avons même un ministre de la Culture. Et la culture a envahi les autres sciences sociales. À l'extrême, une dérive fréquente consiste à définir comme culturel tout ce qui est qualitatif et non quantifiable. Cette définition négative ne permet guère d'approfondir la question.

Le succès du culturel en géographie s'explique aussi, et peut-être surtout, par une certaine désillusion concernant la « géographie radicale » et la « nouvelle géographie ».

André Malraux avait défini le xx<sup>e</sup> siècle comme étant « ... *le siècle de l'idéologie* ... ». Or, on croit moins désormais à ces grandes idéologies qui se sont traduites par deux guerres mondiales. Le marxisme, en particulier, prétendait tout expliquer à partir des rapports de classes et des structures de production. Cette vision élémentaire, ôtant toute essence à la culture, a influencé fortement la « géographie radicale » des pays anglosaxons. La géo-culture, considérée comme une « superstructure », continue de faire défaut chez les néo-marxistes eux-mêmes. Antonio Gramsci, par exemple, estimait que les Italiens avaient une « *lecture erronée de la culture* », qu'il définissait comme un pouvoir permettant de subvertir le politique et l'économique.

Ce renouveau est également lié au parcours contestable de certaines sciences sociales à orientation positiviste – telles que la sociologie, l'économie ou bien la nouvelle géographie –



lorsqu'à un certain stade de leur développement, elles ont prétendu devenir des sciences exactes, proches des sciences physiques ou mathématiques, dites sciences « dures ». Selon cette tendance, il existe des lois scientifiques expliquant l'organisation des hommes et de l'espace, les structures économiques, sociales et bien sûr spatiales. La distribution des hommes et de leurs activités dans l'espace relèverait ainsi de lois que des modèles quasi-mathématiques permettraient de découvrir (Harvey, 1989). Le débat est toujours d'actualité. Mais d'une façon générale, l'approche quantitative, si elle a fait progresser la recherche, est devenue bien moins « totalitaire » qu'il y a vingt ans, époque où l'on avait tendance à dire « hors du quantitatif, point de salut ». La « nouvelle géographie », comme on l'appela dans les années soixante, en est revenue à des objectifs moins ambitieux. Elle laisse une place de plus en plus large à une approche culturelle, qui ne la contredit pas nécessairement et en réalité la complète en insistant sur un autre versant des choses.

L'approche marxiste de la géographie radicale et la nouvelle géographie positiviste ont régné des années soixante aux années quatre-vingt. Elles se sont déchirées, mais elles avaient la même démarche « matérialiste » ou scientiste. Pendant ce règne de la nouvelle géographie, plusieurs des protagonistes actuels de la géographie culturelle étaient ailleurs, sur des « terrains » exotiques.

Puis le renouveau de la géographie culturelle a bénéficié des travaux remarquables de certains géographes qui n'ont pas craint de s'afficher en tant que « culturels ». Au premier rang de ceux-ci l'on peut compter Paul Claval, qui fit beaucoup pour restituer une dignité à cette branche de la géographie et qui en a notamment reconstitué la genèse (Claval, 1995), ainsi que l'école de la géographie tropicale et le succès de ses travaux, avec des figures de proue telles que Pierre Gourou, Jean Gallais ou Gilles Sautter. Ces chercheurs ont rencontré des cultures différentes, des ethnies, des civilisations et ont été sensibles à leurs spécificités et particularités. Il en est de même d'Augustin Berque : travaux sur le paysage (« empreinte et

matrice de la culture »), et sur la culture japonaise qui ne dissocie pas les caractères physiques des caractères humains dans un milieu : le *fûdo*. Il ne faut pas non plus oublier à Paris IV Jean-Robert Pitte, Xavier de Planhol, Pierre Flatrès.

Mes recherches ont une orientation propre ; elles plongent dans un univers culturel radicalement autre : celui du cargo, du mythe, de la représentation. Dans *La Dernière Île*, j'évoque la révolte de Tanna, faite au nom de la coutume. Il y a là une réflexion sur la liaison entre une identité culturelle, proclamée comme telle, et un espace géographique ou plutôt la représentation d'un espace, c'est-à-dire un paysage « vu » (et en connivence... voir l'article de Gilles Sautter dans *Hérodote*), « enchanté », c'est-à-dire sacralisé.

Les trois dimensions de l'espace-paysage considérées par la géographie culturelle sont les suivantes :

- *Un territoire* au sens géopolitique du mot, avec des enjeux et une frontière. Une structuration politique avec des centres, des cœurs et des marges.
- *Un milieu géographique* : une structure écologique et géographique ; des sols, une végétation, une hydrologie, un climat, une densité humaine, un réseau de communications. L'homme fait partie intégrante de ce système écologique car tous les milieux géographiques sont plus ou moins anthropisés.
- *Un géosymbole* : la structure symbolique d'un milieu, d'un espace, ses significations. La notion est à rapprocher de celle de « médiance » au sens ou l'entend A. Berque (Berque, 1990). L'homme inscrit et montre dans son paysage les valeurs qui sont les siennes. Le géosymbole donne sens au monde, il est éthique et métaphysique. C'est la spiritualité d'un lieu : ce que l'on appelle l'esprit d'un lieu.

Cette place plus importante accordée à l'approche culturelle en géographie n'est finalement que l'application à cette discipline d'un renouveau plus général de la dimension culturelle, notamment en linguistique, en anthropologie – que l'on

qualifie de culturelle par rapport à l'anthropologie sociale –, en économie (vogue de l'anthropologie économique que l'on oppose à celle de l'économétrie), etc. Là aussi se distinguent de grands hommes, qui pensent les systèmes culturels ou les structures culturelles et en font des paradigmes explicatifs, tels bien sûr le linguiste et anthropologue Georges Dumézil ainsi que Claude Lévi-Strauss, deux grandes figures mondiales de l'anthropologie française.

Les travaux de Dumézil ont principalement concerné la langue et les mythes indo-européens. Ils ont permis de montrer que la langue originelle indo-européenne avait induit une communauté de mythes et de reconstituer les modèles sociaux et l'idéologie de ce peuple. Trois fonctions sociales élémentaires – politique, religieuse et économique – étaient ainsi définies et se retrouvaient dans les sociétés depuis l'Inde jusqu'à l'Irlande, comme dans la société française pendant l'Ancien Régime, par exemple. Au demeurant, le structuralisme de Dumézil était beaucoup moins rigide que celui d'un Lévi-Strauss.

Partant, s'impose cette idée que l'homme ne s'explique pas seulement par l'économie ou par la recherche de son intérêt matériel – qui sont des approches réductrices – mais qu'il est un système de valeurs, une structure de l'esprit, une affectivité, une volonté de territoire, une quête d'idéal et d'absolu, bref un ensemble culturel. L'homme peut être défini comme étant une construction culturelle et affective complexe. « L'homme ne vit pas seulement de pain ». Mais de quoi vit-il alors ? Ce « supplément d'âme » relève de la culture...

L'approche culturelle en géographie sera l'objet de ce cours. Ce thème est complexe et je ne pourrai le présenter de manière exhaustive, car il laisse encore à la recherche de larges champs inexplorés. D'où une partie de son intérêt.

## Les trois socles de la géographie humaine contemporaine

### *L'école allemande de géographie culturelle (géographie du Landschaft et géographie politique)*

Liée au contexte du réveil de la nation, l'école de pensée allemande émerge au XIX<sup>e</sup> siècle sous l'impulsion de la Géographie de Kant. L'idée de culture, à la fois âme et expression d'un peuple, se superpose à celle de nation dans l'esprit des géographes. Elle nourrit le rêve de l'unité et la quête d'identité nationale. Philosophes et naturalistes, les géographes allemands du XIX<sup>e</sup> siècle s'inscrivent dans le sillage universaliste des Lumières. Ils cherchent à percer le mystère de la destinée des peuples et des nations. L'étude des relations qu'ont les êtres collectifs avec leur milieu naturel, avec le paysage, devient l'objet privilégié de la réflexion géographique. Il est motivé par ces questions centrales : Quel est le sens des différences inscrites à la surface de la terre ? Les différences de culture sont-elles inhérentes aux différences de milieu ? Le destin divergent des nations en dépend-il ? Existe-t-il un déterminisme naturel au destin commun des peuples ?

### *La différenciation spatiale comme objet de réflexion géographique*

À l'origine, la géographie est une science de l'histoire conjointe de la nature et de l'humanité. Gottfried Herder (1744-1803) – père philosophique du concept moderne de « nation » – la soumet à cette approche historique. Il insiste sur le rôle joué par les communautés de culture dans la construction des paysages et des espaces. La géographie a pour vocation, selon lui, de recréer le cadre spatial et naturel de l'histoire d'un peuple. En identifiant des espaces et des territoires homogènes sur lesquels s'enracinent des ethnies, des cultures, il dessine une *différenciation spatiale* du monde. Selon lui, le génie d'un peuple, qui n'existe pas en soi, naît de sa fusion avec un sol, qu'il aménage et qu'il sème de géosymboles. Il s'exprime par l'exploitation optimale d'un milieu, par la cons-

truction d'un paysage propre à sa culture et, dans une dialectique inverse, par l'influence de cet espace sur sa culture. Le destin politique d'un peuple serait donc inscrit dans son espace historique et naturel. Développer le concept de nation moderne, au sens d'être géographique doté d'un esprit (la culture) et d'un corps (le sol), est dans l'esprit de Herder une étape vers le progrès universel.

Carl Ritter (1779-1859), philosophe naturaliste, prolonge les intuitions de Herder, en développant l'étude de la relation homme-milieu. Il accentue l'idée de l'influence déterminante du milieu naturel sur la genèse et sur l'évolution des civilisations. Il insiste aussi sur la nécessaire dialectique des échelles spatiales en considérant la commune, la région, le pays, la nation, l'aire culturelle et le monde comme des espaces *emboîtés*.

L'esprit humaniste d'Alexandre von Humboldt (1769-1859) donne un renouveau à la pensée de l'école de géographie allemande. Savant voyageur, naturaliste, il voue son esprit puissant et passionné à dresser un tableau synthétique des connaissances, où il lie et compare les cultures et les milieux. C'est dans cette tradition allemande de la géographie que s'inscrit l'un de ses disciples français, Elisée Reclus (1830-1905), auteur de l'encyclopédique *Nouvelle géographie universelle*, écrite entre 1876 et 1894.

Lorsque, en 1883, Friedrich Ratzel (1844-1904) publie *l'Anthropogéographie*, enrichie de ces expériences diverses, l'école allemande prend sa dimension culturelle. L'apport de ce zoologiste de formation est fondamental. Il reprend les idées de culture et de nature qui, combinées au darwinisme social, constituent le cadre idéologique fondamental de son époque. Il complète par une relation horizontale l'étude des relations verticales entre une société et son environnement ; il introduit le *diffusionnisme*, c'est-à-dire la thèse de la propagation des traits culturels à partir d'un foyer d'origine. En s'interrogeant sur l'influence du milieu sur l'évolution de l'humanité, il pose le problème du *déterminisme géographique*, auquel il

préfère l'appellation nuancée de *possibilisme*. Avec lui, la géographie hésite et ce, jusqu'à aujourd'hui. Peuples et cultures sont imprégnés du milieu où ils naissent, où ils mûrissent, qu'ils transforment et qu'ils interprètent. Certains sont les fruits de cette adaptation, d'autres d'une libération par rapport à ce milieu. Distinguer ce qui revient à la nature, et serait déterminé par elle, de ce qui revient à la culture, à l'histoire ou à l'économie, telle est la question philosophique majeure que soulève Ratzel.

*Les concepts fondateurs de la géographie allemande :  
le milieu, le paysage et la nation*

Pour dresser un tableau de la diversité des peuples et des paysages, la géographie allemande tire ses modèles des sciences naturelles. Elle se développe avec un corps de doctrine et des méthodes élaborées qui lui confèrent un statut scientifique, jamais neutre. Science non pas sociale mais naturelle de la société, elle se pare d'un empirisme logique pour caractériser un objet fondamental de réflexion, qui est celui de la *différenciation spatiale*. Ainsi, sous l'égale influence éclairée du naturalisme et du darwinisme, les sociétés sont perçues comme des organismes quasi biologiques, en compétition les uns avec les autres. De ce courant de pensée naît la géopolitique allemande, dont le père fondateur est Ratzel. Celui-ci voit l'espace comme un lieu de pouvoir, et le considère comme une enveloppe charnelle et matérielle de l'État, véritable âme corporelle du peuple.

En décrivant un objet, la géographie allemande définit également des concepts fondateurs. De la géographie physique – d'abord naturaliste puis considérée comme une science de l'environnement – émerge l'idée de *milieu* et du rapport qu'entretient l'homme avec celui-ci. C'est Humboldt qui est à l'origine de cette notion-clé. Il explique les dissymétries climatiques entre les façades continentales par l'effet des courants océaniques, tel celui qui porte son nom. En révélant l'analogie des climats, froids, tempérés et chauds, il introduit le concept de *milieu naturel*.

Avec l'idée de *paysage*, expression d'une culture, la géographie devient une science du paysage (*Landschaftskunde*<sup>1</sup>). Elle permet de comprendre puis de comparer l'aptitude des peuples et des nations à établir une harmonie avec la nature et à la construire en paysage. La définition du terme de *Landschaft* témoigne de cette symbiose entre le paysage, l'image et le pays. Selon Ratzel, il existerait une relation fusionnelle entre une culture et un milieu. Cette idée induira en Allemagne un romantisme du paysage teinté de nationalisme.

Ratzel développe corrélativement le concept de *nation*, celle-ci étant vue comme un acteur géographique fondamental. Les êtres collectifs sont perçus comme des êtres politiques, avec leurs mémoires, leurs rêves et leurs rivalités. Ratzel insiste sur le rôle que joue l'État dans la destinée et dans l'évolution des peuples. À ses yeux, l'Allemagne est l'empire du Milieu – la *Mittel-Europa* – à l'exemple de la Chine qui structure l'Asie. Le génie de Ratzel est d'avoir pensé et structuré le monde en grandes masses continentales solidifiées autour de noyaux durs qui sont des espaces-cœurs. Selon lui, le destin des peuples est subordonné à leur destin géographique. Celui de la nation allemande est d'assumer son rôle de puissance centrale au cœur de l'Europe. De la géopolitique découlera l'idée d'une géostratégie allemande dont Karl Haushofer, disciple de Ratzel, tirera la leçon dans la période la plus tragique du xx<sup>e</sup> siècle.

Les concepts de paysage, de milieu et de culture sont aujourd'hui au cœur de l'approche culturelle en géographie. Celle-ci redécouvre l'homme, en tant qu'être à la fois social et singulier. Avec elle, la géographie humaine renaît. Elle s'efforce en même temps de marquer, plus empiriquement, ses frontières avec la géographie politique.

---

1. Le sens originel de *Landschaft* est « région ». *Landschaft* n'est donc pas un synonyme exact de « paysage », et *Landschaftskunde* est à mi-chemin entre « science du paysage » et « géographie régionale ».

## *L'école française de géographie*

L'école française de géographie s'appuie sur la tradition allemande. Son père fondateur est Paul Vidal de la Blache (1845-1918), lequel est à l'origine d'un nouveau concept : la *région géographique*.

### *Le père fondateur : Paul Vidal de la Blache*

C'est en enseignant à l'École Normale Supérieure que Paul Vidal de la Blache a converti un certain nombre de jeunes historiens à la géographie ; en particulier Jean Brunhes, Emmanuel de Martonne, Albert Demangeon et Jules Sion, lesquels ont créé véritablement l'école française de géographie. Vidal de la Blache a donné à la géographie ses lettres de noblesse. Il a tenté de répondre à deux questions fondamentales : Comment expliquer les différences démographiques sur les cartes ? et comment expliquer la diversité régionale de l'espace terrestre ?

### *L'école régionale*

Vidal de la Blache part du modèle français traditionnel : le territoire national avec ses vieux « pays » et ses régions. Ces pays sont de véritables *êtres géographiques* issus d'une combinaison de lois physiques, bio-géologiques, et de réalités humaines. Les régions relèvent d'une réalité historique. Il s'agit de véritables structures qui transcendent les divisions politiques et leur survivent : les régions sont ancrées dans la permanence plus que dans le changement. La nation est la somme harmonieuse intégrant les différentes parties régionales qui la composent. La diversité de l'espace terrestre repose sur la juxtaposition de ces structures régionales. Là est l'objet de la géographie, qui s'attache à l'étude de la formation de ces entités.

Pour Vidal de la Blache « la géographie est science des lieux, non des hommes ». C'est comme acteur du paysage qu'on étudie l'homme, dans la mesure où il façonne et aménage ce ca-



dre. Cette géographie est résolument *possibiliste* et non pas déterministe : la nature suggère et l'homme choisit.

### *Le genre de vie*

Chaque région se fonde sur un environnement naturel, auquel l'homme s'adapte en utilisant comme intermédiaire un élément naturel pris dans le monde végétal ou animal : le riz en Asie ou le cochon en Mélanésie, par exemple (cf. Le cochon à dent au Vanuatu). Il en découle un *genre de vie*. Le genre de vie, c'est le choix opéré par un groupe au sein des éléments naturels pour créer un milieu de vie favorable et, au-delà, construire sa culture. L'étude des activités vitales qui conditionnent ces genres de vie constitue le fondement essentiel de toute la géographie humaine.

#### **Le cochon à dent au Vanuatu**

[Au nord de l'archipel du Vanuatu] règne presque uniformément ce que les ethnologues ont appelé la « hiérarchie des grades » [...]. Il [le grade] est obtenu au travers d'une épreuve à fondements économiques, d'autant plus complexe et exigeante que le grade est élevé. L'homme qui postule doit en effet payer l'ensemble des rituels afférents à ce grade et sacrifier des cochons de valeur en proportion du rang obtenu [...]. Les cochons sont l'objet d'un élevage particulier : après l'ablation des canines supérieures, la dent de la bête se développe en anneau. À chaque stade de croissance de la dent, qui peut atteindre un tour ou un tour et demi, correspondent un nom et une valeur particulière [...]. L'homme paie son grade en tuant des cochons qui ont également des grades, c'est-à-dire une valeur plus ou moins élevée [...] (p. 123-126).

Au nord de l'archipel, le but de l'élevage ne consiste pas tant à produire des cochons en quantité qu'à élever des cochons à « dents en spirale » à finalité cérémonielle [...]. Les hommes de la société traditionnelle passent beaucoup plus de temps à obtenir ce type de biens qu'à réunir la production nécessaire, *stricto sensu*, à leur subsistance [...].

Élever un cochon à dent est une longue et délicate entreprise qui comporte un pourcentage de pertes élevé. L'opération débute avec des mâles castrés d'environ deux ans, auxquels on arrache d'abord

les canines supérieures contre lesquelles les défenses [*inférieures*] viennent buter. Celles-ci tendent alors lentement à croître en forme de cercle et, en se recourbant, reviennent sur la joue supérieure de l'animal qu'elles percent de part en part puis évoluent en spirale descendante vers la mâchoire inférieure. Ce stade est décisif : la dent a toutes les chances de se heurter, après avoir développé un premier cercle, sur la mâchoire inférieure et de s'y enfoncer à nouveau, déchaussant les autres dents, ce qui à terme ne peut que provoquer la mort de l'animal. Si tout se passe bien, au contraire, la dent ne fera que glisser sur la mâchoire et débutera un deuxième cercle interne, parallèle au premier. Le cochon est alors un grand cochon, il reçoit un nom et son aventure réussie est connue dans toute la région à la grande fierté de son éleveur qui, par sa technique et ses magies, a réussi l'opération.

Dans cette quête de l'impossible, la prouesse maximale absolue était le développement achevé ou non d'un troisième cercle de dent à l'intérieur des deux premières spirales. La bête atteignait alors à ce moment un âge canonique d'une trentaine d'années au moins et était vénérée comme un ancêtre vivant [...]. Une telle dent de deux tours et demi fut offerte à la reine d'Angleterre, lors de sa dernière visite au condominium franco-britannique avant que l'archipel ne devienne indépendant.

Inutile sans doute de préciser que ce type d'élevage est un supplice raffiné pour l'animal qui ne peut plus se nourrir lui-même. Les femmes sont alors obligées de préparer les aliments en bouillie et parfois de les mâcher au préalable avant de les glisser dans la bouche du cochon, pour qu'il puisse les ingurgiter [...]. Aujourd'hui élevés dans de petits enclos de pierres ou de bois, les cochons cérémoniels vivaient autrefois dans la familiarité des hommes : les plus précieux dormaient même dans le *nakamal* avec les hommes, dont ils partageaient à la fois les menus alimentaires et l'espace domestique (p. 258-261).

J. BONNEMAISON, 1996, *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu ; Essai de géographie culturelle*, Livre I : *Gens de pirogue et gens de la terre*, ORSTOM, Paris, (p. 126-258, 258-261)

## Une dent cérémonielle de cochon et ses grades successifs (nord-est Ambae)

1 Tewasiri :  
début de la croissance en courbe des défenses du cochon

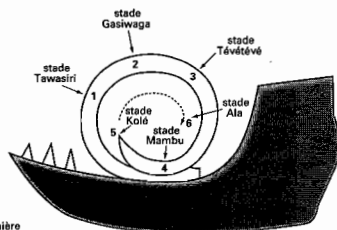
2 Gasiwaga :  
les dents commencent à percer les joues

3 Tévétévé :  
les dents à l'intérieur de la bouche se rapprochent de la mâchoire inférieure

4 Mambu :  
les dents glissent sur la mâchoire inférieure

5 Kolé :  
les dents entament une deuxième spirale à l'intérieur de la première

6 Ala :  
les dents échèvent ou tendent à échèver leur deuxième spirale



*Après incision des canines supérieures, la « dent » du cochon se développe en spirale. Chaque étape de sa croissance correspond à un « grade » et à une valeur en termes de référence coutumiers. Après un premier tour, la dent débute un second tour. Les cochons sont comme la vie : « Quand c'est fini, ça recommence ».*

Page 259, in *Gens de pirogue et gens de la terre*.

### *Les disciples de Paul Vidal de la Blache*

Vidal de la Blache compte de nombreux héritiers. Emmanuel de Martonne (1873-1955) a développé l'approche physique de la géographie. Il est devenu l'un des pères de la géomorphologie, dont il fit la branche noble de la discipline géographique. Jean Brunhes (1869-1940) est le fondateur de la géographie humaine, en tant que branche spécifique de la géographie, qu'il considère comme l'étude de la marque de l'homme sur la terre. Il aura lui aussi un disciple de talent : Pierre Deffontaines (1894-1978) qui créa chez Gallimard une grande collection de « Géographie humaine », aux titres commençant souvent par « *L'Homme et...* ». Lucien Gallois, Albert Demangeon, Jules Sion, Max Sorre et Henri Baulig sont les auteurs de la *Géographie universelle* en vingt volumes (1927-1948, sous la direction initiale de Vidal de la Blache).

## *Les critiques de Paul Vidal de la Blache*

La première critique est venue de la géopolitique avec Yves Lacoste. La région-lieu cache la réalité sociale et méconnaît le rôle déterminant du politique. Elle méconnaît également l'importance des villes car la région vidalienne est essentiellement d'essence rurale. Les attaques les plus vives sont venues des géographes marxistes, selon lesquels la région empêchait en somme de penser l'espace en tant que réalité produite par les facteurs sociaux et économiques. Par ailleurs, les autres disciplines se sont rebellées contre l'idée d'une géographie « science de synthèse ». Elles ont tendu à n'y voir qu'une branche des sciences naturelles, sans pertinence dans le domaine du social.

## *Réponses aux critiques*

Yves Lacoste est depuis revenu sur ses critiques. Dans un article de la revue *Hérodote* : « A bas Vidal, viva Vidal », il voit même en lui le premier géographe français ayant pensé le « politique », un précurseur de la géopolitique en quelque sorte, et en particulier dans sa dimension urbaine à propos de la France de l'Est.

Il est du reste indispensable de resituer P. Vidal de la Blache dans son époque avant de le juger. Les villes n'avaient pas encore atteint la puissance de polarisation régionale qui est la leur aujourd'hui. La critique marxiste est simplificatrice, du fait même que pour le matérialisme historique, ce qui compte n'est ni l'histoire locale, ni le milieu, ni la culture, mais l'économie qui les sous-tend. L'approche régionale vidalienne a été féconde, elle l'est toujours, même si elle est évidemment dépassée dans ses méthodes. Cette approche structuraliste reste le cadre incontournable d'une réflexion géographique.

La géographie française s'est bâtie à partir de trois branches : la géographie physique, la géographie humaine et la géographie régionale. Elle a défini la région géographique comme étant le paradigme fondateur, le couronnement par la synthèse ou, si l'on préfère, la branche noble. Elle a conçu le genre de

vie comme cadre fondamental de l'activité humaine – ce qui est un premier pas vers la géographie culturelle. Elle a réfléchi aux notions de lieu et de milieu. Le lieu possède une dimension naturaliste et historique, mais aussi culturelle. Il est vécu, approprié, perçu. Il n'existe pas en dehors de l'homme, tandis que le milieu naturel peut exister indépendamment. La géographie française, enfin, a placé au centre de l'analyse géographique l'étude des densités de population et leur répartition.

### *La géographie culturelle américaine*

Dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, deux écoles antagonistes se développent aux États-Unis.

- L'école du Middle West naît dans les universités du cœur de l'Amérique pionnière. Dominée par un esprit pragmatique, elle adopte une orientation économique.

Dans un pays neuf, les concepts européens ne s'appliquent pas. Il n'existe pas, au sein de l'espace américain, de différenciation culturelle du paysage. Le cadre physique, découpé en grands ensembles, ne permet pas de distinguer des « régions naturelles » comme c'est le cas en Europe. Les pionniers ont fait table rase du passé et l'espace amérindien a disparu. Il reste un espace illimité et monotone, une étendue sans différenciation interne. Ce qui différencie alors l'espace, c'est son usage, sa fonction, les productions que l'on y réalise, agricoles ou industrielles. Le paysage économique prime. Il s'organise selon des aires de production, des axes de communication, des pôles urbains. La mise en valeur différenciée de l'espace crée la région. Il en résulte une division en *belts*, ceintures fondées sur la monoculture et la valorisation maximale de l'espace : ceinture laitière au nord-est, ceinture du maïs et du soja au centre du Middle West, ceinture du blé de printemps au nord-ouest, ceinture du blé d'hiver au sud-ouest, ceinture du coton au sud, ceinture du tabac au sud-est... La ville américaine constitue à la fois un nœud de transports et un centre industriel. D'elle, vont naître la ceinture industrielle puis diverses auréoles économiques.

Il s'agit d'une nouvelle façon de découper l'espace en régions, non pas historiques ou culturelles, mais fonctionnelles. L'espace est perçu selon ses potentialités économiques. Philosophiquement, cette vision correspond au fonctionnalisme.

Cette géographie est celle d'un pays neuf, tourné vers le marché et dont les valeurs sont utilitaires. L'école du Middle West néglige les aspects culturel et historique des paysages, de même que l'organisation interne des espaces géographiques. Intellectuellement limitée, elle n'en est pas moins scientifiquement solide. Elle produit de bonnes études, basées sur des levés de terrain et une cartographie des potentialités et des modes d'utilisation du sol.

- L'école de Berkeley semble s'épanouir en réaction à cette vision matérialiste. *Carl Ortwin Sauer* (1889-1975), professeur à l'université de Berkeley, en Californie, est le père fondateur d'un courant de pensée qui marque le véritable début de la géographie culturelle américaine.

Fils d'immigrés allemands du Middle West, formé à l'école du paysage économique, Sauer ressent rapidement les limites de l'analyse fonctionnaliste. Il lit Ratzel et les géographes du *Landschaft*, dialogue avec un ethnologue culturel, Alfred L. Kroeber. Sauer réagit contre le règne de la géographie économique qui conçoit le monde comme un espace de production, traversé de *belts*. Ce déterminisme productiviste lui paraît beaucoup plus dangereux que le pseudo-déterminisme du milieu naturel. Pour lui, le meilleur anti-déterminisme est la culture car elle est l'imprévisibilité même. Face à la loi économique, la liberté des cultures est infinie.

C. Sauer critique le lieu commun qui fait de la nécessité la mère de l'invention. Il n'existe pas de déterminisme des inventions, car *l'invention est fille de la culture*. Elle ne surgit pas nécessairement là où on l'attendrait ; elle se diffuse suivant des processus spatio-temporels complexes, qu'il n'est pas possible de ramener à un déterminisme simple. Le riz, en tant que culture liée à de fortes densités de population, n'a

pas été « inventé » en vue de nourrir une population nombreuse. C'est au contraire parce que l'on a découvert la riziculture que de fortes concentrations de population ont été permises.

C. Sauer lit les travaux de Paul Vidal de la Blache et de Jean Brunhes, dont il retient l'idée de genre de vie. Il conçoit la géographie comme *l'empreinte du genre de vie dans le paysage*. En revanche, le concept de culture conserve chez Sauer son sens américain. La culture s'entend, dans son acception très large, comme *l'ensemble de l'expérience humaine*, spirituelle, intellectuelle et matérielle. La géographie culturelle de l'école de Berkeley est complète. Elle fait penser à ce qu'est, pour Vidal de la Blache, la géographie humaine.

Sauer et ses élèves sont tropicalistes. Ils travaillent en Amérique latine et centrale et ne s'intéressent guère aux États-Unis (est-ce un fait déterminant?).

En 1925, c'est l'éclosion. L'article « The morphology of landscape » (Sauer, 1925) donne le départ. La Californie devient le berceau à partir duquel la géographie culturelle acquiert le droit de cité. Portée par son maître unique, sorte de Vidal de la Blache américain, l'école de Berkeley se hisse progressivement au rang des écoles allemande ou française.

Cinq grands thèmes de la géographie culturelle de Berkeley sont à retenir :

### *L'homme-habitant*

L'homme se comprend d'abord par le milieu qu'il habite. Habiter un espace signifie le transformer ; ce faisant, l'homme s'humanise comme il humanise son espace.

Il s'agit donc d'étudier, à travers les âges, le rôle de l'homme dans les remaniements de son milieu naturel, qui visent à en développer les potentialités et les ressources. Sauer fait remonter ses recherches à l'aube de l'humanité. Il dresse des fresques éblouissantes de la co-histoire des hommes et des milieux, celle-ci expliquant la formation des paysages.

## *Les paysages, empreintes de la culture*

En exploitant et en aménageant le milieu écologique, l'homme crée le paysage. Celui-ci devient l'empreinte d'une culture donnée.

Depuis la préhistoire, l'homme ne cesse d'apposer ces empreintes, en sélectionnant les plantes et les animaux, en défrichant, en construisant... La culture, plus que les changements climatiques, constitue le grand agent de la transformation de la nature. La géographie culturelle établit ainsi un postulat anti-déterministe. Dès l'origine de l'humanité, c'est l'homme qui « détermine », « produit » le milieu, et non le milieu qui « détermine » l'homme. Cependant, l'homme ne construit pas seulement son milieu dans une perspective productiviste ; il le fait à partir de ses valeurs, de ses représentations.

La géographie culturelle s'attache à *reconstruire l'évolution des paysages* pour remonter à celui des origines. La grande prairie nord-américaine n'est pas le paysage originel ; il ne s'agit pas d'une formation végétale « naturelle » mais du résultat des feux de brousse des Indiens. Andrew Clark établit le même constat pour l'île du sud de la Nouvelle-Zélande (Clark, 1949). L'homme européen a introduit des prédateurs – en particulier le lapin – qui ont bouleversé l'écologie, préalablement transformée par les Maoris. Cette idée d'un homme-acteur de l'écologie était neuve au début du siècle, où l'on privilégiait l'impact des causes naturelles. Elle est revenue à la mode avec le développement du mouvement « conservationniste » ou écologiste.

## *L'étude des éléments culturels visibles*

Pour Sauer et ses élèves, la culture s'envisage comme *un ensemble de traits culturels liés les uns aux autres*. Le trait culturel est un élément de culture, matériel ou non, considéré comme isolable et donc susceptible d'une étude spécifique. Un trait de comportement, l'usage d'un outil ou une pratique élémentaire (boire du vin, du whisky ou du *kava*) sont des



traits culturels, dont on peut étudier l'originalité et la diffusion à partir d'un foyer.

Analyser une culture revient donc à mettre en lumière les traits culturels qui la composent. Sauer distingue dans une culture des *éléments visibles* et des *éléments invisibles*. Les éléments visibles sont liés aux aspects matériels des civilisations ; ils se lisent dans le paysage, où ils jouent un rôle de *marqueurs* permettant de définir un premier niveau d'aires culturelles.

Les traits culturels visibles sont une expression de la culture globale. Une culture d'éleveurs est faite d'un ensemble de techniques, d'outils, de biens – une technique d'élevage, des aires de parcours, un habitat spécifique constitué par exemple de tentes, une spécialisation sur telle ou telle production, lait chez les Masai, fromage ou yaourt chez les Indo-européens, travail des peaux... – mais ces éléments visibles sont également liés à des valeurs, des croyances, des rituels spécifiques. À la Réunion, les petits Blancs des hauts de Cilaos, lorsqu'ils ont fui les grandes plantations de canne à sucre de la côte, se sont spécialisés dans trois types de production, qui sont aussi les marqueurs d'une identité : le vin, les lentilles et la broderie. Tout autre groupe aurait choisi des marqueurs différents. Imaginez, à la place, une colonisation allemande ou britannique...

Les éléments visibles, marqueurs d'une culture, permettent d'en suivre l'évolution dans l'espace et dans le temps. Cela mène Sauer vers l'étude des processus de diffusion. Il revient en effet à la géographie culturelle de retracer des chemine-ments (diffusion de pratiques et d'outillages, emprunts technologiques entre groupes humains) qui vont façonner des paysages et délimiter des aires culturelles. C'est *la théorie de la diffusion* par migration des traits culturels, qui donne une profondeur historique aux faits culturels.

En faisant appel aux vestiges qui survivent dans les paysages et témoignent des époques passées, il est possible de reconstituer la propagation différentielle d'un élément à partir de son foyer culturel. Ainsi, la poterie *lapita* en Océanie témoi-

gne d'une culture élaborée entre 4 000 avant J.-C. et le début de notre ère, culture de piroguiers-pêcheurs-éleveurs de cochons sacrés, originaires d'Asie, qui ont peuplé le Pacifique et dont on peut suivre le trajet dans l'espace grâce aux fragments de poterie.

De belles études berkeleyennes ont été réalisées dans ce domaine, notamment une analyse de la trajectoire de diffusion de la sarbacane à partir d'un foyer unique retrouvé, ou des études portant sur les héritages encore visibles de la culture européenne des premiers pionniers d'Amérique.

### *Les aspects géographiques de la culture invisible*

On entre là dans un domaine neuf, encore négligé par les géographes.

Langues, croyances, coutumes, religions tissent des liens entre les hommes qui vont se marquer concrètement dans l'espace. Le paysage devient alors la matrice de l'identité et aussi l'empreinte de cette identité.

Les traits culturels invisibles créent des aires de communication privilégiée entre locuteurs d'une même langue, héritiers d'une même histoire, fidèles d'une même religion. En outre, ils se traduisent fréquemment par des signes bien visibles, des toponymes et des *géosymboles* qui balisent le territoire et le chargent de significations : monuments, statues, calvaires bretons, pigeonniers dans le sud-ouest... Nous ne sommes pas là dans le domaine de la fonction mais dans celui du signe. Les groupes culturels ont façonné des paysages propres, non pas pour mieux produire mais pour mieux exprimer leur foi et leurs valeurs. Chaque culture crée les *géosymboles* de son identité.

Par ailleurs, les traits culturels invisibles ont souvent une forte influence dans les modes d'occupation de l'espace, qu'il s'agisse de tabous (bois sacrés en Afrique, montagnes en Asie), de préférences ou d'interdits alimentaires (absence du porc en terre musulmane).

## *Ensembles et aires culturelles*

Les géosymboles et les traits culturels, visibles ou non, sont en corrélation les uns avec les autres. Ils s'intègrent dans des *ensembles culturels*, enracinés dans un territoire où ils s'organisent et d'où ils peuvent se diffuser. Le but de la géographie culturelle est de suivre leur diffusion et leur répartition spatiale, comme un fil conducteur.

La monographie de terrain apparaît dès lors comme la voie privilégiée. Un territoire géographique peut donner lieu à une synthèse culturelle ; on y étudie les genres de vie, les traits matériels, les croyances, l'identité, l'histoire des groupes..., en s'appuyant sur le binôme culture / paysage. L'école de Berkeley a réalisé ses principaux chefs-d'œuvre en Amérique latine, étudiant les tribus ou groupes culturels à la manière des anthropologues. Ces magnifiques synthèses, saluées par les autres disciplines, débouchent sur le concept d'aire culturelle. Carl Sauer a formé toute une génération de chercheurs à ce mode d'analyse, dans une mouvance que l'on a parfois appelé *l'école du paysage culturel*, par opposition à l'école du paysage économique du Middle West.

L'école berkeleyenne a ainsi défini des *aires culturelles*, ensembles cohérents et autonomes, en relation avec un certain type de paysage, et séparés les uns des autres par des frontières culturelles. Ces aires forment des sortes d'îles, le monde étant vu comme un archipel de cultures. L'Amérique latine a ainsi été divisée en quatre aires culturelles, andine, circum-caribbe, forestière tropicale et marginale ; le continent africain en Afrique de l'arc, de la lance, des clairières et des greniers (Frobenius, 1952).

## *Conclusion*

Le père fondateur de la géographie culturelle américaine a élaboré *une géographie des milieux*, attachée à l'analyse du versant naturel des sociétés humaines. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une science sociale. C. Sauer s'intéresse en effet à l'influence des cultures sur la matérialité d'un pay-

sage. L'histoire et la géographie des traits culturels sont dignes d'intérêt dans la mesure où elles façonnent des paysages, dessinent des discontinuités et créent des aires culturelles. En revanche, Sauer ne se penche guère sur les hommes eux-mêmes, sur leur relation vécue ou affective avec les paysages. Le sens des lieux reste réservé aux ethnologues. C'est là la limite de sa pensée.

C. Sauer a toutefois doté la géographie culturelle d'une grande rigueur scientifique et donné, par là-même, un nouveau souffle aux deux écoles européennes. La géographie culturelle américaine n'est pas un champ de recherche autonome, mais un pivot grâce auquel diverses informations recueillies par d'autres disciplines voisines sont interprétées et synthétisées dans un cadre géographique. La géographie culturelle américaine est reconnue comme la branche de la géographie humaine la plus enveloppante, la plus globale.

Le géographe culturel doit avoir « *un œil innocent et une tête savante* », écrit C. Sauer. Il entend par là qu'il doit faire preuve d'une certaine méfiance à l'égard des idéologies et coller aux réalités concrètes, aux faits plus qu'aux significations. Cette approche est sensible aux singularités et à la complexité des phénomènes culturels. Elle a peu de théoriciens en chambre et n'élabore des théories et des modèles qu'avec circonspection. Pour C. Sauer : « *Une science qui se porte bien, est lancée dans la découverte, la vérification, la comparaison, la généralisation : son objet sera déterminé par sa capacité d'organisation.* »

Empruntant la voie ouverte par Carl O. Sauer, ses disciples ont fondé *l'écologie culturelle*, qui conçoit l'homme et la société comme des éléments coextensifs à l'écologie. L'écologie culturelle s'intéresse à l'adaptation physiologique de l'homme au milieu, aux effets du milieu sur l'organisme, aux modifications que l'homme fait subir au milieu par l'emploi de techniques particulières. L'homme est conçu comme une partie intégrante, un rouage interne de l'écosystème, non comme un maître extérieur au système. L'écologie culturelle

ne sépare plus l'homme de la nature ; elle le traite comme une espèce naturelle. Cette position, souvent considérée comme de conception néo-évolutionniste, a une portée philosophique et critique : le progrès ne consiste pas à imposer la loi humaine à la nature, mais à la suivre, la respecter et l'épouser.

## **La géographie des aires culturelles et des civilisations**

Les prémisses de cette géographie des aires culturelles ont été posées par l'école américaine, sous l'égide de Carl O. Sauer, en partie dans le sillage de l'école allemande. Il s'agit d'une approche géographique très concrète, qui s'intéresse à la diffusion des traits culturels. Elle donne lieu à une cartographie particulière, celle des faits spirituels et matériels ; par exemple la répartition des cultures de taro et d'igname au Vanuatu.

À ce courant se rattache tout un pan de la géographie française : la géographie des civilisations. Les figures de proue en sont Pierre Gourou (monde asiatique), Xavier de Planhol (monde arabe et islamique), Pierre Flatrès (monde celtique), Olivier Sevin (Indonésie). Lire par exemple le dernier ouvrage de Xavier de Planhol sur les façons de boire (Planhol, 1995).

On peut aussi y rattacher tout le courant de la géographie historique, celle de Jean-René Trochet, Xavier de Planhol (*Géographie historique de la France*), Jean-Robert Pitte. Voir à ce sujet le numéro spécial d'*Hérodote* de 1994 sur la géographie historique.

Ce courant est balisé : il rend compte de la mosaïque humaine.

### ***La civilisation, région culturelle***

Chaque civilisation peut être considérée comme une région culturelle. Le fondement des civilisations est souvent la culture religieuse ou l'idéologie religieuse. Une civilisation peut aussi se définir par la diffusion d'un certain nombre de traits culturels et par leur organisation en systèmes ou en combinaisons.

Il existe une civilisation du bœuf à Madagascar, créée par l'organisation et l'association de certains traits culturels : des traits matériels (comme les techniques d'élevage), mais aussi sociaux (comme les formes de pouvoir ou de parenté), géographiques (comme les territoires, les lieux d'enracinement, les itinéraires de parcours, l'organisation de l'espace) ou encore spirituels (comme le culte des ancêtres ou les visions cosmologiques).

L'étude des grandes civilisations, comme productrices de paysages et de systèmes d'organisation de l'espace, est à la base de cette géographie. Les géographes tropicalistes, notamment, ont beaucoup enrichi ce courant ; cela n'est pas surprenant, puisque ces géographes ont rencontré, dans leur quotidien exotique, *l'autre*. Ils ont ainsi constaté que des cultures différentes engendraient des espaces différents.

### ***La géographie de Pierre Gourou***

Pierre Gourou, était un contemporain de Fernand Braudel et appartenait à la même famille d'esprit. Même puissance de l'esprit et aptitude à la synthèse. Même modestie. Il a fait une très grande thèse sur les paysans riziculteurs du Tonkin (Gourou, 1936). Il fut professeur au Collège de France et à l'université libre de Bruxelles. Son œuvre est colossale ; considérez en particulier *La Terre et l'homme en Extrême-Orient* (1972) et *Terres de bonne espérance : le monde tropical* (1982).

Tant cette œuvre que ses disciples (Gilles Sautter, Paul Péliissier, Jean Gallais, Jean Delvert, Olivier Sevin...) témoignent de la fécondité de la pensée de Gourou.

Pour Pierre Gourou, l'homme est un faiseur de paysages, mais il agit dans le cadre et en tant que membre d'une civilisation, qui elle-même peut se définir comme un tissu de techniques et de valeurs. *L'Homo geographicus* est d'abord un organisateur du monde : la civilisation, c'est une affaire d'organisation des traits majeurs du milieu naturel pour créer un univers habitable. Une civilisation, c'est un paysage, et inversement.

La civilisation exerce son influence à travers un cadre, défini par deux sortes de techniques :

*Les techniques de production* : l'outillage, les techniques de la matière, les logiques économiques...

*Les techniques d'encadrement* : techniques de relation et de communication entre les hommes, techniques et formes de pouvoir ; bref, l'armature des sociétés, qui comprend :

- Les organisations sociales : matriarcat, patriarcat, castes, règles d'alliance...
- Les régimes fonciers : propriété indivise, communautaire, taille des parcelles...
- Les systèmes économiques : « *Le pis, c'est de ne pas donner. Entre gens qui ne s'aiment pas, les cadeaux assurent la paix. Nous donnons ce que nous avons, c'est comme cela que nous vivons ensemble.* » (paroles d'un Bochiman)  
De tels propos impliquent que la valeur du don est supérieure à la valeur du profit. Il s'agit effectivement d'un choix de civilisation, d'un choix culturel d'où découlent une économie, une logique, une rationalité.
- Les systèmes politiques, multiples, de même que leurs cadres spatiaux (frontières et paysages).

P. Gourou insiste bien sur les décalages entre civilisations et sur leurs variations dans l'histoire. Certaines (par exemple la civilisation aborigène) sont plus spirituelles que d'autres.

L'œuvre de Gourou développe plusieurs idées-forces :

### *Les dérives culturelles*

a) Les civilisations sont les produits d'une dérive culturelle et technique. Elles dérivent du reste moins par évolution que par innovation technique, et cette dérive est donc imprévisible.

Dans certains cas, des civilisations peuvent disparaître parce que l'invention qui aurait pu les sauver n'est pas survenue à

temps. Par exemple, chez les Maya, on n'a pas pu résoudre le problème de l'érosion des sols causée par la culture du maïs.

Chaque pas dans la dérive technique est guidé par le précédent et peut orienter une spécialisation. Une invention entraîne une autre, et ainsi de suite. L'invention de l'agriculture en Mésopotamie ou en Nouvelle-Guinée n'a pas eu lieu d'un seul coup, mais à la suite d'une accumulation de minuscules acquisitions et d'observations expérimentales.

Les civilisations méditerranéennes ont ainsi abouti au pain, au vin, au fromage de chèvre, à l'huile d'olive, aux tissus de lin et de laine. Les Chinois, au riz, au thé, au fromage de soja, à l'huile de sésame, aux tissus de coton et de soie, à la boussole, à la poudre, etc.

La civilisation actuelle est une dérive technique, plus qu'une évolution consciente et maîtrisée.

b) Une civilisation est aussi une histoire qui dérive. La ville, plus qu'un paysage géographique, est une histoire. Une série de dérives cumulatives font qu'elle naît à tel endroit, et qu'elle se développe là. Alors se produit une dérive urbaine, par un ensemble de processus cumulatifs. Paris aurait pu naître ailleurs qu'à Lutèce.

Aucun déterminisme : les choses ne sont pas nécessaires, elles s'enclenchent par des processus de « dérives culturelles ».

### *La singularité des êtres géographiques*

Les paysages, explique Gourou, sont des « *individus originaux* ». Non pas des exceptions, mais des cas individuels. Il en résulte l'importance des monographies locales en géographie. « *Les faits géographiques frappent par leur originalité individuelle plus que par leur soumission à des règles.* »

Il n'existe pas un Tiers-Monde – qui s'expliquerait par une cause unique – mais *des* Tiers-Mondes, c'est-à-dire une combinaison de causes internes et externes en chaque lieu.



P. Gourou se rattache ainsi à une école de la géographie opposée à l'école positiviste, notamment à la Nouvelle géographie, qui au contraire cherche des lois et des systèmes dans l'explication des faits géographiques.

P. Gourou n'est pas un « moderne » ; il a été attaqué par les modernes. Il se montre assez ironique à l'égard des modes intellectuelles. Il pense que « *l'urbanisation de la plus grande partie du genre humain représente un danger* ». Il se méfie des idéologies politiques. Gourou serait plutôt un conservateur, mais un conservateur optimiste. Il n'a pas de regret pour un âge d'or écologique originel. Il n'écrira pas *Tristes Tropiques*, comme Claude Lévi-Strauss, mais *Terres de bonne espérance : le monde tropical*.

### *Autres géographes tropicalistes*

**Jean Gallais**, était peut-être, parmi les fils spirituels de Gourou, l'un des plus « culturels ».

La perception du temps et de l'espace varie selon les civilisations et les groupes culturels. À l'espace discontinu et cloisonné des civilisations non-modernes, Jean Gallais oppose l'espace lisse et homogène des civilisations modernes, un espace-standard lié à l'automobile. Il distingue distances objectives et distances affectives, structurales et écologiques. Il définit ainsi une écologie culturelle. Chaque ethnie ou groupe culturel a ses façons de se représenter l'espace et de le vivre. Il n'y a pas un espace « Delta du Niger » qui constituerait une « région », il y a autant d'espaces que de groupes culturels qui l'habitent (le delta des pêcheurs, des riziculteurs, des piroguiers, des éleveurs). Chaque groupe a son genre de vie, ses techniques d'encadrement social et spatial ; il en résulte une vision de l'espace, une pratique du territoire, une perception spécifique des distances (Gallais, 1967 ; 1984).

**Jean Delvert** a étudié le bouddhisme comme une structure idéologique qui explique l'organisation du paysage, les mentalités et les sociétés de l'Asie du Sud-Est (Delvert, 1961).

De même le confucianisme en Chine et en Corée. Il s'agit de religions encadrantes, qui structurent les gens et les espaces.

**Xavier de Planhol** s'est penché sur le rôle de l'islam dans le façonnement des paysages et des genres de vie. Il est spécialiste de la Turquie.

Il a travaillé à une histoire des animaux et de leur relation à l'homme. C'est un vaste esprit, dans le style de Sauer, mais qui n'a jamais cherché à faire école (Planhol, 1957 ; 1968 ; 1993).

## **La géographie humaniste ou géographie des représentations**

Il s'agit d'un courant plus nouveau et d'un terrain plus aventureux.

L'espace culturel est forgé à partir de représentations. Celles-ci le fondent en tant que tel, c'est-à-dire comme un espace de croyance en des valeurs communes, structuré par des « iconographies » (selon la terminologie de Jean Gottmann) et par des géosymboles. L'iconographie est à la fois expression et matrice des visions du monde.

### ***Les principaux courants de pensée***

La géographie « humaniste » des auteurs anglo-saxons et la géographie de « l'espace vécu » d'Armand Frémont relèvent de cette géographie des identités – peu abordée en tant que telle – et s'attachent aux rapports avec les lieux et les espaces. Elles cartographient les déplacements, établissent des cartes mentales (qui s'appuient fréquemment sur la littérature et le cinéma). Voir le manuel *Humanistic geography : problems and prospects* sous la direction de David Ley (Ley, 1983).

Les figures les plus représentatives de cette *humanistic geography* sont David Lowenthal (Lowenthal, 1976), Anne

Buttimer (Buttimer, 1983), Yi-Fu Tuan (Tuan, 1977 ; 1982), G. Olsson (Olsson, 1979). En France, on retrouve dans ce courant Paul Claval, Augustin Berque et Joël Bonnemaison. Mais c'est une recherche dans laquelle il ne faut s'engager que si l'on dispose d'une base solide de terrain ou de réflexion, car les risques de dérive sont élevés. On note également l'école de *géopoétique* de Kenneth White, l'école québécoise avec Eric Waddell, Luc Bureau et Jean Morisset. C'est une école qui a ses points forts... et ses dérives – celle de la géopoétique, justement.

L'idée principale consiste à dire que la *représentation* que les sociétés ou les individus se font d'une réalité précise, d'un être géographique, est plus importante que la réalité elle-même ; ou plus exactement que cette réalité n'existe que dans la représentation que l'on se fait d'elle. Ceci renvoie aux iconographies, aux images, mais aussi aux croyances et aux valeurs.

Par exemple : le développement et ses représentations. Le développement est plus qu'un simple concept, c'est presque un paradigme qui s'impose par sa force même. Il est pourtant très contesté : l'occidentalisation des gens du Sud ne « fonctionne » pas... Voir les ouvrages de Serge Latouche – *La planète des naufragés* en particulier – qui soulèvent le problème suivant : l'occidentalisation du monde aura-t-elle été un progrès ou un dénuement des peuples et des cultures ?

Autre exemple : l'Australie tropicale n'existe pas en soi. Les Aborigènes savaient fort bien tirer parti de ce milieu, alors que pour les Australiens blancs, il constituait un espace répulsif parce que trop différent de la vieille Angleterre et trop proche de l'Asie, du « Péril jaune ». Au XIX<sup>e</sup> siècle, on était encore persuadé que l'homme blanc était incapable physiquement de vivre et de travailler dans un milieu tropical jugé malsain. Aussi, les Britanniques ont-ils construit l'Australie à partir du sud-est du continent, où le climat est océanique, humide et frais. Actuellement toutefois, l'Asie devient un pôle attractif, si bien que l'Australie tropicale se développe de plus en plus.

## *Les deux forces contraires selon Jean Gottmann*

Jean Gottmann est un géographe qui reste mal connu en France parce qu'il a publié la plupart de ses travaux aux États-Unis (Gottmann, 1947). Ceux-ci concernent surtout deux grands domaines, la géographie de la circulation, qui considère les flux, les mouvements, la modernité, et la géographie des « iconographies », celle des images culturelles qui s'incarnent dans des territoires vecteurs d'identités.

S'interrogeant sur le cloisonnement du monde, c'est-à-dire sur les divisions géographiques de l'espace, Gottmann explique que l'espace géographique est animé par deux grands faisceaux de forces opposées : la circulation et l'iconographie (ou iconologie).

- *La circulation* décloisonne l'espace, elle l'ouvre pour le meilleur comme pour le pire en brassant les hommes, les biens, les idées. Elle engendre le mondialisme, le cosmopolitisme. Ainsi, le mouvement crée le changement dans l'organisation du monde, des régions, des États. Nous vivons actuellement dans une période de circulation généralisée.
- *L'iconographie* : la seconde force résiste au mouvement, elle cloisonne l'espace. Un système de résistance, plus abstrait que matériel, repose sur des identités et sur des liens symboliques. C'est ce que Gottmann appelle l'iconographie, et qu'il définit ainsi : « *L'iconographie est un ensemble d'éléments d'ordre culturel qui font l'unité d'un peuple* ». Elle réunit, au sein d'espaces de croyance, des groupes qui partagent les mêmes représentations, les mêmes visions du monde, les mêmes valeurs. Plus que l'idéologie, l'iconographie crée les identités stables et aide au maintien de ces identités en résistant à la circulation généralisée, par le cloisonnement géographique.

Les *icônes* se définissent habituellement comme des images saintes, à la fois expressions d'un culte et objets de culte.

Chaque pays, chaque groupe a les siennes. Le régionalisme repose sur une unité iconographique.

Pour ma part, plutôt que d'iconographie, je préfère parler d'*iconologie*, dans l'acception où l'anthropologie de l'art utilise ce terme, car il implique la notion de sens. Les icônes ont un sens qu'elles confèrent aux lieux où elles enracinent les peuples, ainsi qu'au monde qu'elles rendent intelligible. Elles offrent une image du monde, mais aussi une image de soi dans le monde. Une vue du monde, à partir d'un point particulier. Une vision enracinée.

### ***La dialectique circulation / iconologie***

La dialectique circulation / iconologie explique les tensions et les débats du monde actuel : ouverture / fermeture, mondialisme / localisme, cosmopolitisme / isolationnisme...

Platon considérait qu'une communauté politique ne peut s'épanouir qu'en se refermant sur son territoire et en se protégeant des influences étrangères ou d'une circulation qui l'envahirait. Il préconisait de petits États, bien clôturés, équilibrés, en sécurité dans leurs frontières, fondés sur la protection plus que sur la communication, sur l'équilibre plus que sur l'expansion. L'histoire ne l'a pas suivi.

Aristote au contraire plaidait pour une Grèce ouverte, en expansion. Alexandre le Grand réalisa son dessein : il créa un vaste empire fondé sur le commerce maritime, la croissance économique dans un système pluraliste, un espace structuré par un réseau polynucléaire de grandes villes.

Les États, les nations, les régions passent par des phases, oscillant entre Platon et Aristote. Les États-Unis d'aujourd'hui sont aristotéliens ; l'OMC représente la circulation généralisée, l'abattement des frontières économiques, le libre-échange. Cette tendance suscite de vives réactions. L'Europe balance entre la nécessité de la construction d'une entité supérieure et les iconographies nationales enracinées, qui résis-

tent. C'est un vaste débat. L'Europe ne pourra réussir que si elle construit une iconologie globale qui donne sens à sa constitution régionale et lui permette de « résister » à la circulation.

La dialectique circulation / iconologie pose aussi des questions d'échelle. En effet, si l'iconologie réunit à une certaine échelle, à une autre elle isole. La problématique de Jean Gottmann ne définit pas seulement le socle de la géographie politique (clôtures / frontières / régions) et de la géographie culturelle (iconologie), elle montre surtout le lien entre les deux.

Concrètement, l'étude des iconographies, changeantes, fondatrices, aboutit à une géographie qui vise à mettre en scène les acteurs. L'espace est un théâtre où des acteurs jouent leurs rôles. Au chercheur de révéler le sens de la pièce qui est jouée. L'acteur renvoie à ses croyances, à ses mythes, à sa vie, à son espace, à son histoire. La géographie des acteurs et des représentations doit donc faire appel aux récits de vie, à la littérature, au cinéma, aux interviews, etc. D'une certaine manière, cette géographie culturelle peut se ramener à une géographie des acteurs dont le problème de la signification constitue l'élément clé.

En bref, cette approche permet d'étudier le concept de culture en tant qu'instrument de structuration des communautés, déterminant autant les conditions d'appartenance au groupe que les différences entre les groupes. La culture agrège autant qu'elle peut diviser, elle est un lien autant qu'une différence. C'est une question d'échelle : ce qui unit à une échelle divise à une autre. La géographie culturelle pose donc la question de la construction des identités collectives et de leurs « territoires ». Là est peut-être son objectif principal. Il s'agit en définitive d'explorer la pertinence du champ culturel dans la lecture du monde contemporain. Cette approche fait appel autant à des symboles qu'à des faits, à des émotions qu'à la raison. Elle est également nourrie par l'apport des autres sciences humaines ou sociales (histoire, économie, ethnologie, etc.).

Elle a aussi recours à la littérature, aux témoignages et aux flâneries « intellectuelles » autant qu'aux réalités matérielles et aux chiffres. C'est une vaste tâche, un peu inhabituelle.

### *L'espace culturel : icônes et géosymboles*

Le géosymbole est un marqueur spatial, un signe dans l'espace, qui reflète et qui forge une identité. Ce peut être un lieu saint (Jérusalem, Rome), un haut-lieu (La Maison Blanche à Washington, une montagne, un monument), un lieu sacré (rôle des chênes, des fontaines sacrées, des bois et des calvaires en Bretagne). Les géosymboles marquent le territoire par des signes qui enracinent les iconologies dans des lieux. Ils bornent le territoire, l'animent, lui donnent sens, le structurent... Le géosymbole s'ancre dans un lieu ou un site (Saint-Jacques-de-Compostelle, Venise, le Mont-Saint-Michel), duquel émanera de la force. Ces lieux ou ces sites expriment en effet un système de valeurs communes, qui peuvent donner naissance à des pèlerinages. Les géosymboles de l'Amérique précolombienne attestent d'une communication entre la terre et le ciel. Symbole et valeur, le géosymbole produit et construit le territoire.

Le mariage icônes / géosymboles crée le territoire culturel (et aussi politique) et donc, à un niveau supérieur, les espaces culturels.

Pour bien comprendre la nature de l'espace culturel, la géographie doit tenir compte des cultures tout court, des valeurs, des croyances, des mythes fondateurs. L'espace culturel, fondement du territoire, n'est pas une vague superstructure. Il est la base de l'espace humain. Chaque région, chaque système politique ou culturel repose sur un espace culturel vivant, plus ou moins fermé, plus ou moins ouvert.

## Espace culturel et géosymboles

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 [...]. En Australie comme en Océanie, la représentation culturelle, la lecture des mythes induisent également une « géographie sacrée », tissée par une trame de « lieux saints » [...]. 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.

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 [...].

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. Il en résulte des « régions », des pôles, des axes, des flux, bref, une structure géographique [...]. L'espace-structure n'est pas [...] 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 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 [...]. 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 [...]. 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 [...].

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 [...]. 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 [...].

J. BONNEMAISON, « Voyage autour du territoire », *L'Espace Géographique*, n° 4, 1981, p. 249-262

### ***Les pionniers de l'espace culturel***

Il s'agit d'un domaine en plein essor, mais où l'on compte des précurseurs.

Albert Demangeon et surtout André Siegfried ont été les premiers à l'explorer. Siegfried a montré les permanences de certaines frontières françaises entre protestants et catholiques, la force des croyances et des mythes dans les identités politiques (Siegfried, 1913 ; 1952). Il a parlé d'un mythe américain, d'un mythe néo-zélandais.

Personnellement, je pense que l'on peut certainement parler d'un mythe français ou bien d'un mythe australien. Existe-t-il un mythe européen ? Pensons à la phrase de Jean Monnet : « *Si c'était à refaire, je commencerais par la culture.* »

Les géographes tropicalistes ont souvent travaillé à cette « échelle culturelle » parce qu'il est plus facile de travailler sur les cultures des autres que sur la sienne. Ils se sont en effet voués à la géographie d'autres civilisations.

## *Espace vécu et espace culturel*

L'espace n'est pas seulement une région, un système organisé, une structure ou un modèle, c'est un vécu qui n'est pas le même pour tous selon les classes sociales, les métiers ou les identités culturelles.

L'espace culturel diffère de l'espace vécu, vis-à-vis duquel il peut être contradictoire et même déconnecté. En revanche, la coïncidence de ces deux espaces explique l'attachement local, l'amour du pays, des lieux et des territoires, la force des patriotismes. Lorsqu'il y a coïncidence entre l'espace culturel, l'espace affectif et l'espace vécu, les peuples sont historiquement heureux.

Ce vécu peut être appréhendé de diverses manières, notamment par des analyses effectuées à partir de textes littéraires, d'entretiens, de récits de vie, d'enquêtes. Cette méthode a été adoptée dans l'étude pionnière d'Armand Frémont, *La région, espace vécu* (Frémont, 1976). L'auteur y analyse différents types d'espaces vécus. Celui de Madame Bovary est un espace réduit, confiné. C'est un espace de frustration, mais il s'y ajoute l'espace des rêves et des mythes. L'espace vécu des couples ouvriers de la banlieue de Caen est un espace de type réseau, dissocié et éclaté entre des lieux hétéroclites : ceux du travail, de la résidence, des loisirs, de l'origine, de la famille... L'espace vécu d'un artisan havrais au début du siècle est un espace de quartier, fermé mais cohérent, un territoire limité mais chaleureux et convivial.

L'espace vécu résulte de la somme des lieux fréquentés et familiers (genres de vie), mais aussi des lieux connus, aimés (ou détestés), perçus et représentés. Les sources littéraires et artistiques sont précieuses à cet égard. A. Frémont, pour qui « *la géographie, c'est la connaissance des rapports des hommes aux lieux qui constituent la région* », doit en effet beaucoup à la lecture de Flaubert et de Maupassant, ainsi qu'aux peintres du bocage ou du littoral.

### *L'espace des diasporas*

Certains peuples rêvent d'un autre espace que celui de leur vécu. Leur espace culturel déborde son cadre matériel. Ils habitent des espaces réels qui sont d'exil ou de refuge, alors que culturellement, ils vivent ailleurs ; leur espace culturel n'est pas dans leurs lieux réels. C'est le cas notamment des diasporas israélites, qui ont longtemps vécu ailleurs que dans les lieux garants de leur identité culturelle, à Paris ou Varsovie plutôt qu'à Jérusalem, où se situent leurs géosymboles et leurs iconologies.

### *L'espace de repli*

D'autres populations vivent à l'inverse dans un espace vécu élargi mais neutre, étranger, qui déborde leur espace culturel. Cela sans pour autant être hors de leur pays. Leur espace n'est pas vécu, mais parcouru. Ces gens pratiquent un espace vaste (pour le travail, les loisirs, la résidence...) mais leur véritable espace culturel est beaucoup plus étroit : c'est le café, la famille, l'équipe de football... Leur espace culturel devient un abri, un refuge, une petite société au sein d'un espace parcouru bien plus vaste, mais hostile ou indifférent, dans lequel il n'y a pas d'investissement culturel, ni même de réelle familiarité.

Cette schizophrénie de l'espace crée des malaises, des dysharmonies, souvent des souffrances dans le monde moderne.

Le malheur des gens, des peuples, les malheurs historiques ont ainsi souvent une cause géographique.

### *L'espace touristique, la mobilité ludique*

La croissance et la facilité de la circulation peuvent aussi entraîner d'autres phénomènes de distorsion. L'espace vécu des sociétés modernes semble uniformiser et appauvrir l'espace culturel : on peut circuler beaucoup, aller partout et rester culturellement « chez soi », au même endroit. La modernité,

en effet, tend à banaliser les lieux et à uniformiser les espaces : aéroports, hôtels, circuits du tourisme international. Inversement, on recourt au voyage à l'intérieur de sa chambre ou de son terroir, de son village.

L'espace culturel ne dépend pas de l'échelle de l'espace vécu, ni de l'ampleur des déplacements. Le voyage peut fermer l'esprit et tuer l'espace.

### *La géographie des paysages*

Qu'est-ce que le paysage ? Pour s'en tenir aux définitions classiques : « *étendue d'un pays qui présente une vue d'ensemble* » ou bien « *étendue d'un pays qui s'offre au regard* ».

Le paysage est un thème récurrent en géographie. Toujours fécond, il est en plein renouvellement. Cette importance a pu faire parler d'une « géographie-paysage », qui s'est attirée de nombreuses critiques : « *Le paysage n'est pas un but, il n'est qu'un moyen* ». On ne peut pas fonder une science sur un concept flou reposant sur des descriptions et des apparences. Actuellement, cependant, on assiste à une réhabilitation des paysages en géographie et dans les autres disciplines, notamment les études littéraires, l'urbanisme, l'architecture. D'abord parce qu'ils sont menacés : on parle de la fin des paysages, des agressions qu'ils subissent.

Redécouvert par les sciences humaines, le paysage l'est aussi par la biogéographie, discipline montante en géographie. C'est en effet un concept englobant, dont la géographie physique – éclatée en branches multiples – a besoin pour retrouver son unité. Le paysage est « *la traduction concrète et spatiale d'un écosystème* ». Le fonctionnement d'un paysage est donc, dans ce cas, celui d'un écosystème. Dans son rapport à la société, le paysage donne lieu à une catégorisation, définissant ses divers modes ou aspects :

- *Le paysage-cadre de vie*, formant le cadre extérieur, l'environnement de la vie quotidienne. Il agit comme un élé-

ment de la personnalité. Comment dissocier Madame Bovary de la Normandie ?

- *Le paysage-patrimoine*, élément de la mémoire collective des peuples, bien souvent en péril (banalisation et dégradation des sites).
- *Le paysage-ressource* : il se vend bien ; la beauté des paysages est le meilleur capital des marchands de rêves.
- *Le paysage-identité* : par les signes qu'il présente, il permet aux groupes humains de se situer dans le temps et dans l'espace, de s'identifier à une culture, à une société. Tel est le rôle des ghettos, des quartiers ethniques (les quartiers chinois). Que serait la Chine sans Pékin et la Cité interdite, la France sans Paris ?

*« Comprendons que nos paysages, nos bourgs et nos bois sont, non moins que notre langue, la substance de notre identité culturelle, le fondement de notre identité collective. »*

**Jean-Robert Pitte**, avec son *Histoire du paysage français*, a écrit un classique (Pitte, 1983).

Le paysage est une combinaison de traits culturels et de facteurs naturels qui donnent à un territoire une certaine physionomie, un visage qui est en fait un ensemble marqué par la répétition de certains traits. On a ainsi les paysages de la vigne, du blé, de la canne à sucre...

Une région est un habit culturel, le témoin durable des travaux, des croyances et des rêves d'un groupe humain. La Sologne, la Toscane, la Picardie, la Provence sont des régions, mais aussi des paysages, ou une combinaison de paysages divers réunis par un ou plusieurs traits fondateurs.

La région est un visage singulier, « vu », perçu, touché, aimé, détesté ; un espace sensoriel fait de couleurs, d'odeurs, d'images... (Béguin, 1995).

Les paysages géographiques sont des physionomies regroupant les traits physiques et culturels caractéristiques d'une

région. Mais il ne s'agit pas nécessairement d'un paysage unique, ce peut être la combinaison de plusieurs d'entre eux. Ainsi, dans le paysage du Limousin, coexistent deux grands milieux : des plateaux ondulés et vallonnés, mais cisailés par des vallées encaissées, et surmontés par des croupes arrondies. Ces hauteurs furent longtemps des pâturages, aujourd'hui ce sont des forêts de conifères. Le plateau est un bocage partagé entre bois et herbages, parsemé de fermes et de petits hameaux, sans gros villages. Les petites villes sont établies au contact du plateau et de la montagne.

Une région résulte de la combinaison d'images-types, plutôt que d'une seule image : le Haut-Limousin et le Bas-Limousin, le plateau lorrain et la plaine lorraine.

Le paysage, notamment urbain, est aussi un enchevêtrement de strates où les formes les plus récentes n'effacent pas forcément le témoignage de périodes plus anciennes. Exemple : le Quartier Latin ou la rue Saint-Jacques.

**Augustin Berque** a beaucoup réfléchi sur la relation forte entre l'homme et le paysage (Berque, 1984 ; 1990 ; 1994 ; 1995).

Il voit un lien profond entre l'identité des groupes et le paysage qu'ils vivent et que leurs ancêtres ont façonné. Il a étudié le lien créateur d'identité entre la culture japonaise et la nature japonaise. Ce lien culturel, c'est le paysage (Berque, 1982 ; 1986 ; 1993).

A. Berque explique que les Japonais ont créé un paysage sur la base d'un couple montagne / plaine : la montagne est laissée à la nature vierge, inexploitée, ce n'est pas le domaine des humains ; ceux-ci peuplent les plaines, où ils créent des noyaux fortement concentrés. Les raisons sont culturelles et non naturelles.

La construction du paysage rural, mais aussi urbain, et de façon plus intime les lieux de vie du jardin et de la maison japonaise, sont constitutifs de l'identité et de la personnalité de

base japonaise. C'est une façon de vivre l'espace à des niveaux multiples.

A. Berque développe une approche philosophique, une réflexion sur la relation entre l'homme et la nature. Le paysage est porteur de sens. Il est à la fois empreinte et matrice. Berque pense que certaines civilisations sont plus paysagères que d'autres. Pour lui, le Japonais construit la nature pour en faire un paysage où il se sent bien et qu'il aime. L'Aborigène d'Australie vit dans une nature sacrée, qu'il ne construit pas, mais qu'il parcourt : « Temps du Rêve » des ancêtres, qui vit parallèlement au paysage visible.

Un paysage est toujours essentiellement un espace culturel (icônes, géosymboles) construit sur un espace naturel : il est plus ou moins riche, plus ou moins beau, plus ou moins hérité ou moderne. Il en dit long sur la civilisation qui l'a construit. C'est le livre d'or du géographe, le terrain du géographe, comme l'archive est celui de l'historien.





## **Culture et civilisation sont-elles des concepts opérationnels en géographie ?**

### **L'idée de culture**

#### *Le résidu ?*

Un débat fut organisé en 1981 par la revue *L'Espace géographique*. Géographes universitaires et chercheurs (CNRS et ORSTOM) s'y sont rencontrés sur le thème de l'approche culturelle. Qu'est-ce que la culture en géographie ? Quel rôle peut-elle jouer ? Les voix étaient divergentes. Un certain nombre de participants ont conclu avec honnêteté que la culture est ce qui reste d'inexpliqué quand on a tout expliqué. Autrement dit, ce serait le résidu, ce qui demeure une fois que les autres grilles d'analyse ont été essayées, après le passage des spécialistes de la géographie économique, de la géographie sociale, des géographes modélisateurs, après « l'artillerie lourde » des concepts et des analyses... Ce reste mystérieux est pourtant ce qui fait « courir » les gens, ce qui les motive ; mais cela relève du non-mesurable, de l'impalpable. Cet impalpable tient à la liberté des hommes, à leur créativité. Ce n'est pas entièrement réductible à l'analyse rationnelle, ce qui ne signifie pas qu'il faille renoncer à toute analyse intelligente pour comprendre les phénomènes culturels, bien au contraire.

Exemple : l'arbre. Pourquoi le déboisement des collines des Hautes Terres malgaches ? Cela peut s'analyser méthodiquement, de même que la perception de la sécheresse, les représentations du nord de l'Australie...

En l'état de la géographie au début des années quatre-vingt, la culture était ainsi généralement perçue comme ce qui intervient en dernier, ce que l'on n'arrive pas à expliquer. Par exemple, la distribution en France des suicides, de l'alcoolisme, de la fécondité ; pourquoi le rugby dans le sud-ouest de la France ? Pourquoi 80 % des bacheliers kanak en Nouvelle-Calédonie sont-ils de Lifou ?

La culture fut donc majoritairement définie comme ce résidu qui reste dans le tamis à la fin de « l'expérience scientifique ». Quel est son coefficient explicatif ? Nous sommes là au cœur du problème. La culture est-elle un ornement ou au contraire une fondation ? Est-ce un détail de l'explication géographique, ou une part de ce qui fait sa substance ? Les culturalistes répondront bien entendu qu'elle fait partie de la substance.

### ***La culture : un accomplissement***

L'idée de culture est un héritage gréco-latin. Le mot *culture* est dérivé de l'indo-européen *kwel*, qui signifie élever, prendre soin, aimer, adorer. Son évolution a été reconstituée par les linguistes. Les Indo-Européens étaient un peuple de cavaliers, de guerriers et d'éleveurs qui vivait dans les steppes. C'est la raison pour laquelle ce terme fut appliqué d'abord au dressage des animaux, en particulier au dressage des chevaux. Les Grecs l'ont utilisé ensuite en agriculture, dans le sens de maturation de la plante cultivée. Pour eux, en effet, la culture signifie le développement de l'esprit, sa maturation, son accomplissement, un peu à l'image d'une plante dont l'énergie vitale doit être canalisée, contrôlée et constamment entretenue pour qu'elle donne le meilleur d'elle-même et développe toutes ses potentialités. C'est le fruit d'un dressage, d'une activité, d'une action constructive qui n'est ni spontanée ni

« naturelle », c'est-à-dire qu'elle ne va pas de soi. Elle est création humaine et affaire de volonté ; la plus élevée dans l'ordre de l'esprit, du savoir et de la croyance. Elle se construit au sein d'une civilisation et se transmet d'une génération à l'autre. Pour les Grecs, la culture est un accomplissement.

Le mot a disparu des langues indo-européennes avec les Grandes Invasions et avec les Barbares. Significativement, il réapparaît dans la langue française pendant le Haut Moyen Âge, aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, lors du renouveau que connaît alors la civilisation européenne. Il possède en ce temps une forte connotation religieuse : il est synonyme d'adoration. La culture entoure le *culte* chrétien et permet à l'homme de progresser sur le chemin de la sainteté.

Ce n'est qu'à la Renaissance, et surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'époque des Lumières, que le terme de culture prendra un sens plus large – son sens actuel. La culture englobe alors ce qui relève de l'esprit, du savoir et du raffinement. Elle est synonyme de progrès et de valeurs universelles, ce qui l'oppose à la nature, à la barbarie et à la superstition. Bref, la culture devient la civilisation, l'accomplissement de l'esprit humain, une création volontaire qui n'a rien de spontané, ce qui renvoie à la première définition grecque mais avec un sens moins religieux.

Cette généalogie du mot culture est importante, car elle implique un double sens et une trajectoire ascendante, allant de l'ordre inférieur de la nature à l'ordre supérieur de l'esprit. La culture repose ainsi sur la dualité profonde – matière et esprit – de l'être humain et de son action :

- elle révèle l'action que l'homme mène sur lui-même pour se construire ;
- elle révèle l'action que l'homme poursuit à l'extérieur de lui-même sur le monde qui l'entoure, en construisant son milieu.

Dans les deux cas, il s'agit de fertiliser ou de développer un terrain brut, qui resterait autrement stérile ou sauvage. Et de

lui donner un sens. Enfin, cette idée relativise la distinction entre l'inné et l'acquis, ou le dualisme nature / culture. Cette dualité est artificielle puisque, chez l'homme, l'un des deux aspects n'existe pas sans l'autre.

### *La culture dans les sciences sociales*

Pour les géographes américains, pragmatiques, relève de la culture tout ce qui ne relève pas de la nature. C'est l'expérience humaine globale. Elle recouvre ce que les géographes français appellent quant à eux la « géographie humaine », mais avec un sens plus spécialisé. Les géographes américains distinguent sur les cartes ce qui est « naturel » (sous-sol, hydrologie, végétation, relief, etc.) de ce qui est « culturel » : les maisons, les chemins, les champs, les plantations... Autrement dit, le fait culturel géographique représente ce qui a été créé par l'homme, ce qui est visible dans le paysage et susceptible de modifier un milieu. Les géographes physiciens qualifient ces faits géographiques d'anthropiques ; ils représentent le paysage humanisé.

Pour les ethnologues, la culture est au cœur même de la discipline. Chaque ethnie se définit d'abord par une culture particulière, par un ensemble complexe que l'on saisit comme un tout. Tout individu, né dans une société, participe à une culture. La culture est collective et renvoie à une communauté, clanique, sociale, etc. « *La Coutume est le roi de tout* », comme disait Hérodote. Comprendre la coutume qui rassemble les individus, c'est comprendre les individus. Les besoins primordiaux des êtres humains sont innés et universels, mais la façon de les satisfaire varie : il est mille façons de se nourrir, de dormir, de s'abriter ou de travailler. Une culture répond à ces besoins universels par une création propre, une configuration de comportements et d'attitudes acquises et apprises. C'est le « dressage culturel » du « petit d'homme », ce qui renvoie à la première définition grecque de la culture. Cette configuration de comportements et d'attitudes mentales forme un tout, elle élabore un système où tous les éléments se soutiennent les uns les autres, tel un organisme.

Les ethnologues décrivent souvent les cultures comme des systèmes holistiques, c'est-à-dire dont chacun des aspects ne peut se comprendre qu'en fonction du tout qu'ils forment ensemble. D'un point de vue holistique, à la différence des méthodes analytiques, on ne peut rendre compte d'un fait qu'en l'intégrant dans l'ensemble dont il fait partie. Exemple : le système foncier en Mélanésie ne peut être compris qu'en relation avec la chefferie, le système de parenté, le système agraire ; et réciproquement.

Cependant, les ethnologues ont longtemps travaillé à partir de monographies élevées comme des « blockhaus ». Ils ont eu tendance à ne pas envisager les relations qui pouvaient exister entre les différentes cultures. Or, toute culture communique avec les autres, même à un degré très faible. En géographie plus particulièrement, afin de mieux comprendre la réalité que l'on étudie, il ne faut pas s'enfermer dans cette discipline mais accepter parfois de travailler sur ses marges et d'emprunter certains savoirs ou certaines méthodes relevant d'autres sciences.

Selon la vision culturaliste, toutes les cultures sont à la fois différentes et semblables par certains aspects, car elles répondent de façons diverses à des besoins et à des objectifs communs. Au fond, chaque culture serait une variation locale sur des thèmes universels. Les cultures créent la profonde diversité du monde et lui donnent par là même un intérêt supplémentaire. À un niveau premier la différence sépare, à un niveau second, elle rassemble.

Mais ce sont peut-être les linguistes qui ont donné la définition la plus complète et la plus claire de la culture. Cela d'ailleurs n'a rien de surprenant : quoi de plus culturel, de plus synthétique, de plus construit et de plus symbolique qu'une langue ? Voici la définition que donne de la culture Émile Benveniste, linguiste, spécialiste de l'indo-européen : « *J'appelle culture le milieu humain, tout ce qui, par-delà l'accomplissement des fonctions biologiques, donne à la vie et à l'activité humaine forme, sens et contenu* ». De cette ci-

tation, il faut retenir le terme *milieu humain*. Il désigne le milieu géographique, c'est-à-dire une nature façonnée par une culture, et qui est tout autant une réalité sensible qu'une réalité symbolique. Le terme culture est ici employé dans sa dimension matérielle – celle des géographes américains – comme dans sa dimension intellectuelle et spirituelle, où la culture est un système d'attitudes, de croyances et de symboles. Les linguistes soulignent avec raison qu'une langue est plus qu'une simple désignation du monde ; elle constitue aussi une représentation particulière du monde, c'est-à-dire une conception locale du monde, une vue depuis un point particulier qui donne un sens à la vie des hommes de ce lieu. Par culture, il faut dès lors entendre aussi le monde des religions et des croyances. Ce dernier étage de la culture est peut-être le plus significatif et le plus sensible, le dénominateur le plus large. On parle bien d'une culture islamique, d'une culture catholique ou protestante. Ces réalités transcendent les cultures nationales, et sont parfois bien plus fortes.

La culture embrasse donc un large champ qui s'étend de l'éclat de pierre taillée que les préhistoriens trouvent dans leurs fouilles à la théologie bouddhiste ou aux mythes fondateurs, de la recette de cuisine à la construction intellectuelle la plus élaborée, idéologique ou religieuse. Cette totalité est si vaste qu'elle implique une certaine ambiguïté. Le terme culture inclut la civilisation matérielle aussi bien que la civilisation de l'esprit. Mais le postulat culturel est précisément de dire que les deux sont liées et forment un système. On parle alors de complexe culturel. Une culture est un peu comme une langue ; c'est un tout, un système holistique et interactif, dont chaque élément évolue en interdépendance avec les autres. C'est un système qui va du trait le plus matériel au trait le plus spirituel. La culture représente ce mouvement qui va de l'un à l'autre. De la façon de vivre au sens de la vie. De l'éclat de silex à l'existence de Dieu ou à sa négation.

## *L'acquis et le transmis*

Tout comme une langue, la culture se définit enfin par le fait qu'elle est transmise. C'est l'ensemble de ce que les hommes reçoivent en héritage des générations précédentes : les représentations, les savoirs, les valeurs, les idées, les sensibilités. Mais la culture, c'est aussi ce qu'ils inventent, ce qu'ils vivent à un moment et dans un espace donné. On parle ainsi de la culture des années trente, des années soixante, de la culture de telle région, telle ville, telle banlieue, de la culture d'entreprise, etc. Car chaque génération, chaque groupe innove en même temps qu'il reçoit. Chaque culture se réinvente. Il n'y a jamais de tradition pure, même pour les fondamentalistes ; toute tradition est réinterprétée par le groupe ou la génération à qui elle est transmise. C'est ainsi qu'il la fait sienne, en l'enrichissant par de nouveaux apports ou en se défaisant des aspects en lesquels il ne se reconnaît plus. C'est ainsi qu'une culture demeure une tradition vivante, un mélange de traits transmis et de traits acquis dont la réalité est mouvante. Cela, bien sûr, selon des doses très variables. Il y a en effet des cultures ouvertes et des cultures fermées, des cultures en mouvement et d'autres apparemment figées.

Cette création – ou plus exactement cette recréation – continue de la culture constitue le fondement des identités collectives, des groupes locaux, des tribus, pays, nations, entités sociales, etc. Les identités sont une mouvance perpétuelle, elles se construisent, elles se renforcent par l'enrichissement de leurs cultures, mais parfois elles s'affaiblissent : ce n'est plus alors une construction. Car si les cultures vivent, elles peuvent aussi mourir, et elles infléchissent chaque fois les identités dans des sens différents.

## *La coutume en Mélanésie*

La coutume est un terme possédant plusieurs sens qui, dans le contexte de ce que l'on appelle le « paradoxe Pacifique », prend une singulière ampleur.

Représente-t-elle une réalité ou bien une stratégie ? Constitue-t-elle la base d'un nationalisme coutumier, nécessaire pour obtenir l'indépendance ?

En Afrique du Sud, par exemple, le nationalisme des rois zoulous, fondé sur la coutume (l'*Inkata*), s'est opposé à celui de l'élite nationale éduquée à l'occidentale et vivant en milieu urbain. Le clivage coutume / culture est assez fréquent dans les pays du Tiers-Monde. La coutume semble « manipulable » lorsqu'il s'agit de conquête ou de reconquête du pouvoir. Le cas de l'île de Tanna a montré qu'une certaine récupération de la coutume avait pu servir des intérêts qui étaient extérieurs aux Ni-vanuatu, mais que ces derniers n'avaient pas été réellement manipulés puisqu'ils possédaient tout de même une conscience propre de leur coutume. C'est la raison pour laquelle les anthropologues éprouvèrent des difficultés certaines pour analyser le cas des « révoltés de la coutume ».

La coutume dispose-t-elle d'une substance propre ou bien correspond-elle à une réalité conjoncturelle ? Là encore, l'exemple de Tanna peut éclairer notre sujet.

Avant que les Nouvelles-Hébrides ne gagnent leur indépendance, l'île de Tanna fut le théâtre d'importantes révoltes face à l'occupant européen. Elle s'est libérée culturellement avant de se libérer de son joug politique. Les premiers missionnaires protestants presbytériens s'y installèrent en 1860 et tentèrent de convertir les habitants. Toutefois, ils éprouvèrent de grandes difficultés car les guerres locales étaient encore nombreuses. En 1938-1939, l'île se « déconvertit » et retourna au paganisme. Un mystérieux John Frum, prophète local en quelque sorte, vint compliquer la lutte entre chrétiens catholiques et protestants en annonçant l'arrivée d'un temps mythique et idéal, contribuant ainsi à la naissance d'une religion syncrétique – mélange de christianisme et de paganisme. En 1940, Tanna entra en insurrection culturelle et une centaine de militaires britanniques arrêterent John Frum. Il fut déporté à Port-Vila où il mourut en exil dix-sept ans plus tard. Ces dix-sept années furent également celles d'une forte répression contre



les néo-païens et d'une baisse démographique spectaculaire. La répression anglaise, loin d'éradiquer le paganisme, vint au contraire l'enraciner.

Dans ce cas précis, la coutume païenne fut, après l'Indépendance, une stratégie de reconquête du pouvoir politique octroyé par les Anglais. Au nom de la coutume, les traditionalistes ont provoqué une insurrection contre le pouvoir national qui était un pouvoir de *Black Men* – tout comme eux – mis en place par l'élite mélanésienne formée dans les écoles des Blancs (celles des missionnaires).

La coutume actuelle est-elle inventée ou bien est-elle proche de la coutume traditionnelle ? Que représente-t-elle ? Qu'implique-t-elle ?

La coutume est un recours au passé destiné à éclairer les dilemmes du présent. Elle traduit une fidélité à la mémoire des anciens : le retour aux valeurs et aux us et habitudes d'autrefois, avant que le choc du présent et de la modernité blanche ne bouleverse le cadre ancestral. C'est un repli sur l'héritage culturel : retour aux lieux, aux mythes, aux rites... retour à l'âge d'or originel.

La culture mélanésienne, présente au quotidien, s'oppose aux valeurs de la modernité blanche et souvent urbaine, à son argent et à ses exigences sociales. La coutume des *Black Men* s'arrête aux portes de la ville. Elle met en avant la vie au village, un réseau d'obligations sociales, d'entraide, de solidarités, l'exigence du clan, le lien avec la terre, l'autorité des vieux (au sens noble du terme), des chefs ou des rois en Polynésie. Aussi, ceux qui souhaitent échapper à ces relations sociales étroites, parfois oppressantes et frustrantes, ainsi qu'au mécanisme fondamental de la dette (cette solidarité obligatoire qui unit les gens et les intérêts), migrent-ils vers les agglomérations urbaines. La coutume privilégie la communauté plutôt que l'individu, et la communauté brime l'individu autant qu'elle le soutient, grâce aux réseaux d'échanges villageois fondés sur un système de don et de contre-don. Le rituel de

l'échange est caractérisé par la danse et consacré par la cérémonie du *toka*. Mais le don matériel qui est effectué entre deux réseaux d'alliance ne peut avoir de sens que s'il est accompagné par le rite, qui fait référence aux ancêtres. La préoccupation esthétique de cette danse cérémonielle est encore plus importante que la valeur des biens échangés (principalement des taros, des cochons et des jeunes filles à marier). Le *toka* permet de maintenir une certaine paix sociale.

La coutume est une affirmation d'identité, culturelle et politique. Elle resserre les liens entre les autochtones, affirme les droits des premiers habitants et lutte contre l'aliénation en excluant les « étrangers » (c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas des « parents » car « l'étranger » ne peut entrer dans le cercle de l'alliance). Elle sert fréquemment de fondement politique aux nouvelles nations ou aux mouvements nationalistes revendiquant la souveraineté (comme en Nouvelle-Calédonie).

Mais ce cri de ralliement est aussi un facteur de division. D'abord en ce qu'il exprime une altérité profonde, qui en particulier justifie les comportements culturels hors normes occidentales : « J'agis ainsi, parce que c'est ma coutume ». C'est un refus de la rationalité économique.

La coutume est aussi un espace particulier. Les places de danse au sein desquelles se déroule la cérémonie du *toka* sont des clairières ouvertes dans la forêt et réunies entre elles par des routes d'alliances qui tissent un réseau, structurent un espace réticulaire, ainsi que toute la vie sociale. Les villages traditionnels se situent donc au sein d'un maillage défini par ce réseau de routes et de places. Deux groupes d'alliance se retrouvent sur une place de danse pour la cérémonie du *toka*, après avoir fédéré autour d'eux un certain nombre de villages. Du moins en était-il ainsi jusqu'à l'arrivée des Européens. Les missionnaires ont « cassé » cet espace en installant des villages chrétiens sur le littoral, regardant vers l'extérieur. Les habitants furent regroupés au sein de ces nouveaux villages. L'intérieur fut donc abandonné pendant quelques décennies,

avant que les villageois ne retournent s'établir sur les lieux de la coutume et ne redonnent vie au cœur de l'île. Les missionnaires ont modifié la vie sociale au point d'inverser l'ordre traditionnel des sources de litiges entre villageois. En premier lieu, ces différends portaient sur les cochons, suivis des femmes et de la terre. Sous l'influence des missionnaires, la terre est devenue la source de litige la plus fréquente – précédant ainsi les femmes et les cochons.

### **La place de danse**

*Centre de l'espace et de la société traditionnelle  
dans l'île de Tanna (Vanuatu)*

La construction mythologique de Tanna se bâtit [...] sur l'idée du surgissement de pouvoirs sacrés en certains lieux, puis de leur répartition dans l'espace par le jeu des routes traditionnelles [...]. Ils [*les mythes*] révèlent une société, dont les deux pôles sont l'idée de « pirogue » (*niko*) et de place de danse (*yimwayim*). La pirogue est perçue comme l'unité la plus large ; elle réunit les hommes d'un territoire où tous les statuts sociaux, ou presque, sont représentés. La place de danse apparaît par contre comme une unité plus restreinte, correspondant à un petit groupe local assumant en général un ou plusieurs de ces statuts, mais rarement leur totalité. En d'autres termes, plusieurs places de danse (et groupes locaux) créent une pirogue ; l'unité sociale se faisant par l'allégeance envers la place de danse occupée par le groupe le plus ancien.

[...] Ce sont moins en définitive les structures sociales qui agrègent les hommes de Tanna et en font une « société » que des systèmes spatiaux de lieux hiérarchisés et de confluence d'itinéraires, bref une géographie du réseau, dont l'unité de base se fonde sur l'idée de *pirogue*. Celle-ci se décompose en trois niveaux d'organisation correspondant chacun à une échelle géographique. Au niveau supérieur se tient la pirogue proprement dite, ou *niko* [...]. L'échelle est celle du grand territoire, le pays de la coutume ou *ima* [...]. Au niveau médian apparaît le groupe de résidence, organisé localement autour d'une place de danse (*yimwayim*), qui agrège dans une même aire de relation sociale plusieurs hameaux ou segments de parenté [...] : c'est un micro-territoire de quelques dizaines d'hectares [...]. Enfin, le niveau inférieur est représenté par une « barrière » (*nowankulu*), soit un

petit hameau, autrefois clôturé, réunissant quelques maisonnées familiales correspondant à un segment de parenté patrilocal [...]. Chaque pirogue contient un nombre variable de places de danse qui se raccordent à celle que l'on considère comme primordiale par son origine et par l'élévation des fonctions sociales qui lui sont attachées [...]. Ce lieu, où la pirogue « fusionne » en un seul centre toutes les parties qui la composent, est la place de danse primordiale créée au temps de la fondation. Cette place de danse est dotée d'un caractère sacré [...]. Dans cette place de danse, les premiers ancêtres sont apparus. Les grands banians qui l'ombragent portent encore leurs noms. Des pouvoirs magiques, les statuts et les fonctions sociales y sont enracinés. Une pirogue ne vit que par ce *grand lieu* qui lui sert de cœur [...]. Les places de danse secondaires forment en revanche une *périphérie profane*, en d'autres termes un réseau secondaire, issu de la segmentation dans l'espace des grands lieux de l'origine et de leurs pouvoirs. La pirogue et la place de danse primordiale se confondent [...]. La pirogue affirme par là le plus puissant des principes : l'unité de lieu se confond avec l'unité d'origine. Toute pirogue est porteuse de la même identité.

[L'exemple de la place de danse de Lamlu : ]

La pirogue des Nalhyaone s'étend au cœur du Centre Brousse. Elle tire son unité du lieu fondateur où le premier ancêtre, Noklam, enracina (on dit en bislama « pikim », c'est-à-dire creusa) la place de danse primordiale de Lamlu. [...] Noklam vint jusqu'à Lamlu où il se fixa et se métamorphosa en homme. Il engendra alors un fils, Ya'uko, qu'il installa dans une deuxième place de danse à Lamnatu [...]. Par la suite, ces deux ancêtres engendrèrent d'autres hommes à qui ils donnèrent de nouveaux noms [...] et qu'ils envoyèrent créer de nouvelles places de danse. Noklam, en engendrant cette autre partie de lui-même qu'est Ya'uko, a donc créé en quelque sorte son « partenaire mimétique », le fils rival avec qui il échange des femmes et partage la conduite de la pirogue. Noklam et Ya'uko sont à l'origine des deux lignages initiaux qui se distribuent les pouvoirs et les fonctions principales de la pirogue Nalhyaone [...]. Ce clan est théoriquement endogame : divisé en deux lignées inter-mariantes, il n'a en principe nul besoin de l'extérieur pour se reproduire [...].

Le *yimwayim* de Lamlu se situe à la rencontre de deux grandes routes [...]. Le *yimwayim* apparaît d'abord comme une confluence d'itinéraires organisée autour d'une place centrale, où se noue l'alliance de segments inter-mariants et le lieu de départ

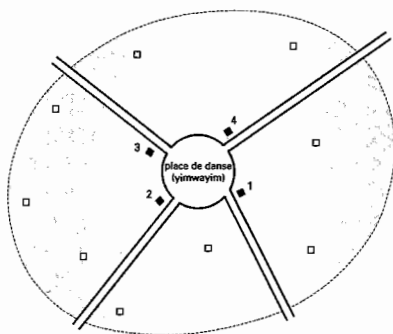
vers des alliés extérieurs plus lointains. C'est tout autant un lieu fondateur qu'un carrefour, c'est-à-dire la marque d'un relais dans la chaîne des relations d'alliance. Ces routes traversent le territoire. Elles ont autant d'importance que la place de danse. Les plus grandes d'entre elles sont dénommées et contrôlées. Un homme de la société traditionnelle, pour se définir, nomme la place de danse à laquelle il appartient et la route à laquelle il est attaché [...]. À chacune des routes qui convergent vers la place de danse correspond [...] un *nowankulu* [...] regroupant une ou plusieurs familles nucléaires, étroitement apparentées [...]. Le *nowankulu* est un lieu domestique réservé aux femmes et aux enfants en bas âge, tandis que le *yimwayim* est un lieu social réservé aux hommes qui, dès la tombée du jour, s'y rencontrent pour boire ensemble le kava [...].

Le modèle spatial de la place de danse est un système à trois éléments : le lieu proprement dit, clairière au sol nu, bordée d'arbres, où se déroulent les rituels de la coutume ; les routes [...] ; enfin, un peu plus loin, les « barrières » ou noyaux d'habitat qui correspondent à des segments familiaux [...].

Au temps de l'origine, le groupe initial occupait seulement la place de danse de fondation, mais avec l'histoire des hommes, leur croissance numérique et leur rivalité, les pirogues se sont segmentées et ont essaimé dans l'espace du territoire, créant d'autres places de danse et de nouveaux noyaux d'habitat. La pirogue entre dès lors dans un processus de fragmentation qui peut menacer son unité. Le rite a pour objet de recréer cette unité politique originelle qui ne peut se vivre que sur le lieu fondateur.

J. BONNEMAISON, 1997, *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu ; Essai de géographie culturelle*, Livre II : *Les gens des lieux ; Histoire et géosymboles d'une société enracinée* : Tana, ORSTOM, Paris, p. 145-156)

Le modèle spatial d'une place de danse  
schéma théorique



- route traditionnelle (suatu)
  "barrière" (nowankulu) ou noyau d'habitat souche
- limite englobant le territoire du groupe de résidence
  "barrière" (nowankulu) ou noyau d'habitat dérivé

*La place de la danse (yimwayim) naît au carrefour de deux routes (suatu) : à chaque tronçon d'itinéraire, se tient un hameau autrefois entouré d'une haie de roseaux protectrice (nowankulu).*

*La « route » est sous la garde de la « barrière ». Lors des rituels, les « barrières » 1 et 3, situées en vis-à-vis l'une de l'autre, se joignent, les barrières 3 et 4 font de même.*

*Les quatre « côtés » de la place de danse n'en font dès lors plus que deux, chacun étant le partenaire rituel de l'autre.*

*Toutes les « barrières » dispersées dans la profondeur du territoire sont des « barrières-dérivées » qui se rattachent à l'une ou à l'autre des quatre « barrières-souches » qu'elles considèrent comme leur lieu d'origine et à qui elles obéissent lors des rituels.*

Page 149, in *Les gens des lieux*.

Il existe en Mélanésie des lieux fondateurs de la coutume. La place de danse est un de ces lieux privilégiés ; elle est un géosymbole en ce sens qu'elle incarne autant qu'elle exprime la symbolique de la culture. Fondamentalement, ce paysage de l'origine est le seul à exister, à travers le paysage visible qui s'y surimpose. Ce système spatial exprime un système culturel fondé sur l'échange, la circulation de l'information et des biens, sur la coutume. Il constitue un espace réticulaire

en ce sens qu'il n'est pas structuré à partir d'un centre – comme dans un espace aréolaire – mais à partir d'un lieu de fondation et de plusieurs pôles en interrelation, non hiérarchisés mais dissemblables. Il y a là *spéciation* de l'espace, c'est-à-dire différenciation progressive de l'espace. La culture ne peut vivre en dehors de son espace. Sans lui, elle perd en partie sa valeur.

La coutume, culture passéiste ?

Cela signifie-t-il, au-delà de la fidélité, une réelle nostalgie du passé ? Une volonté de revenir à l'état des choses antérieures ? Fidélité, certainement. Nostalgie, pas vraiment. Il y a souvent autant de distance entre les Mélanésiens et leur passé – l'étui pénien et la pirogue – qu'entre les Français d'aujourd'hui et le casque à cornes des Gaulois. Dans la réalité, la coutume est une reconstruction idéalisée du passé pour mieux servir les choix politiques du présent et en quelque sorte anticiper le futur. Elle permet d'affirmer la force de l'identité mélanésienne dans le monde d'aujourd'hui, mais ce n'est jamais une reproduction pure et simple. Il faut éviter une vision passéiste de la culture, que l'on gèlerait comme une relique dans un espace-temps de référence. La coutume est tout autant *enracinement* dans une tradition que *mouvement* et *changement*. Ce n'est pas un système figé, bien au contraire : héritage et innovation sont deux termes nécessaires et complémentaires. La mémoire est essentielle à la culture autant que l'innovation, mais contrairement à nos propres sociétés occidentales – dont le regard culturel est braqué sur le présent ou sur l'éphémère de l'instant – les mouvements coutumiers affirment que la continuité entre la fidélité au passé et l'anticipation du futur est essentielle, de telle sorte qu'il n'y a pas de progrès ni de présent possibles sans lien avec les racines des peuples, et donc sans continuité avec leurs traditions. À ce propos, nous pourrions rappeler cette phrase de Nietzsche : « *Un peuple sans mémoire est un peuple sans avenir* ». On y retrouve un peu le sens du mot coutume : *progress with the past*.

La coutume en Mélanésie, et ce que l'on a appelé l'authenticité en Afrique, sont ainsi des phénomènes politico-culturels qui affirment non pas la primauté du passé sur le présent, ou de la tradition sur la modernité, mais le lien entre l'un et l'autre. C'est toujours une réinvention, une reconstruction, mais aussi une volonté de réenracinement dans une vision du passé, qui va rendre plus fort face à l'avenir, face à l'étranger. Il s'agit donc toujours d'un syncrétisme résultant d'un mélange de neuf et d'ancien.

### *La transmission de la culture*

Qui dit transmission de la culture, dit également communication culturelle. Car la culture implique une communication privilégiée entre tous ceux qui la partagent. L'aire géoculturelle est d'abord une aire de communication.

Cette communication a lieu par messages, selon des canaux et des réseaux qui se poursuivent dans l'espace. Une culture vit par la façon dont elle se reproduit et se transmet, autant qu'elle est modifiée par les façons dont s'opère cette transmission. Dans le monde moderne, cela s'appelle la technique de la communication, notamment les médias. Il n'est pas difficile de comprendre qu'une certaine culture est transmise par les médias, mais plus fortement encore que cette même culture est transformée par les médias. On parle ainsi d'une culture médiatique, ou culture-spectacle, qui tient lieu parfois de culture tout court – ce qui est rarement synonyme d'enrichissement ou d'accomplissement au sens grec du terme.

On arrive ainsi à une première approche de la culture : *milieu humain, matériel et spirituel, façon de vivre et sens de la vie, à la fois transmise et réinventée*, personnelle (parce qu'intériorisée par chacun, même dans le rejet) et collective (parce que structure collective inconsciente transmise par le dressage social). La culture est aussi un système de communication. Elle est de plus en plus influencée par les techniques modernes de représentation et de transmission. Pour des géographes, les notions de *milieu, d'identité, de représentation,*



*de flux culturels* sont essentielles, car elles impliquent chaque fois *l'espace* de la transmission, le *territoire* qu'elles façonnent et *l'environnement* qu'elles modifient.

## **L'idée de civilisation**

### ***Genèse du concept***

La notion a plusieurs acceptions. Si l'idée de culture, grecque, nous a été transmise par le mot latin *cultura*, le mot de *civilisation*, du moins au sens où nous l'entendons actuellement, est français. Il naît au XVIII<sup>e</sup> siècle, pour désigner ce qui s'oppose à la barbarie.

Il vient de *civitas*, la cité, au sens de « collectivité consciente et responsable ». Ce qui est « civilisé » relève des citoyens et renvoie par conséquent à la société civile, à la « civilité ». La civilité, c'est l'art de vivre ensemble. Il est des civilités plus ou moins riches et fortes. Tout ce qui polit les mœurs est civilisé.

La civilisation possède donc une connotation urbaine, alors que la culture, comme nous l'avons vu, se réfère plutôt à des sociétés rurales. Les deux termes sont également riches et complexes, mais n'en sont pas moins différents. La civilisation renvoie à la ville, au citoyen, à la communauté de la cité et donc, par extension, au politique (*polis*, d'où nous vient « politique », était l'équivalent grec de la *civitas* latine). La culture renvoie à la maturation des esprits et des formes, au biologique et au sacré, à l'art, à la nature et à ses significations : c'est un terme plus religieux, plus artistique, proche des éléments fondamentaux d'une nature qu'il sublime, et des grandes interrogations métaphysiques. La relation toujours établie entre nature et culture, vieille question philosophique, n'est pas fortuite.

Le terme de civilisation naît en France où il connaît un grand succès, avant de se répandre dans toute l'Europe. Celle-ci se définit déjà comme un Occident, une scène de progrès. Au

terme de culture, s'ajoutent alors les notions de progrès et de modernité. Le XVIII<sup>e</sup> siècle européen avait besoin de ce concept qui permettait de définir un monde en mouvement et d'opposer une culture supérieure – la sienne – à celles des Barbares. L'idée de civilisation possède un sens philosophique ; un sens positif.

### ***Singulier / pluriel***

Le mot prend donc un double sens, selon que l'on utilise celui-ci au singulier ou au pluriel. La civilisation, au singulier, c'est la civilisation universelle du bien et du progrès. Elle est associée à la ville, au développement des techniques et des savoirs, au règne de la raison ; et donc à un jugement de valeur. Une civilisation, c'est une culture qui s'est universalisée et transformée dans le sens d'un certain progrès.

Les civilisations au pluriel ont un sens variable selon les langues, mais au fond très proche de celui de culture. Les civilisations sont de grandes cultures. Ce sont des aires culturelles supérieures par leur vision et leur extension ; des cultures qui ont « réussi », si l'on ose dire.

### ***Les définitions***

Les dictionnaires définissent la civilisation comme étant : « *l'ensemble des caractères religieux, moraux, culturels, sociaux et matériels caractéristiques d'un pays ou d'une société* ». Mais dans les dictionnaires français, on confère au mot culture un sens plus restrictif que celui de civilisation : la culture est limitée à la connaissance intellectuelle, à la formation du savoir (« *La culture, c'est ce qui reste quand on a tout oublié* », selon Édouard Herriot). Elle est considérée comme l'ensemble des aspects intellectuels d'une civilisation. Elle correspond à la superstructure des marxistes.

## *Culture, civilisation, culturalisme et universalisme*

### Culturalisme et universalisme

Il n'y a pas de culture universelle, mais des cultures situées dans le temps et dans l'espace, éventuellement proches, souvent très différentes. La culture est une vue du monde, située quelque part dans le monde.

La pluralité des cultures fait la richesse de l'humanité. Cela récuse-t-il le mythe d'une civilisation universelle ou d'une raison universelle, comme le fit Kant dans sa *Critique de la raison pure* ? Il y a là un débat entre culturalisme et universalisme, qui est au centre des controverses du monde actuel.

### La définition marxiste

La culture est une superstructure idéologique qui dépend de la structure matérielle et économique de la société. Elle sert à reproduire et à perpétuer cette structure en habituant les esprits aux valeurs conventionnelles qu'elle renferme. En bref, la culture façonne les esprits en fonction de l'idéologie dominante.

Contre-discours des néo-marxistes, l'ordre des causes et des effets est inversé : on peut agir sur la structure matérielle et économique en agissant sur la superstructure. C'est la conception chinoise de la « révolution culturelle » de Mao Zedong.

Dans la théorie du pouvoir culturel de Gramsci (1891-1937), la prise de pouvoir passe par la subversion des esprits, par la contre-culture. C'est la théorie de « l'hégémonie culturelle prolétarienne ». Très souvent, la majorité idéologique et culturelle précède la majorité politique. Voir notamment les *Écrits politiques* (Gramsci, 1974-1983).

### La civilisation, forme de l'universel

Culture et civilisation relèvent de deux traditions historiques et géographiques différentes.

Pour les Français et les Anglais, la culture représente l'ensemble des traditions morales et intellectuelles qui créent une civilisation – la civilisation en étant l'aspect supérieur, artistique et littéraire. À l'époque des Lumières, de Rousseau et Diderot, la civilisation est une notion englobante, c'est-à-dire que la culture participe de la civilisation. La civilisation est l'accomplissement d'une longue maturation culturelle. Elle est synonyme de mœurs policées. Elle renvoie à l'idée de progrès, à ce qu'il y a de plus récent, de plus moderne.

La civilisation est universelle. Elle rassemble et représente l'ouverture au monde, le progrès. Elle s'ouvre au quantifiable, elle se mesure. Une civilisation peut devenir mondiale. On en parle au singulier. On adhère à un état de civilisation. Les États-Unis sont un pays de civilisation, la civilisation américaine. Les Français possèdent également, au sein de leur culture, le mythe de la civilisation ; ils font de leur culture une civilisation à vocation universelle. Cela explique qu'ils aient pratiqué la guerre sainte, avec Jeanne d'Arc ou pendant la Révolution de l'An II.

Les civilisations ont tendance à faire admettre qu'elles détiennent l'universalité et la vérité pour tous, qu'elles représentent le modèle que les autres se doivent de suivre. Les Français se définissent comme la forme universelle du Vrai ou comme la Raison universelle ; les Américains, comme la forme universelle du Bien.

Les cultures, formes de la différence

À l'inverse, on trouve la tradition allemande, où c'est la *Kultur* qui est supérieure. Elle est l'expression du local, pas de l'universel. Elle renvoie au particulier, à la subjectivité des peuples, à leurs différences. La culture est l'âme d'un peuple. On n'y entre pas, on naît dedans, on en hérite. La dimension est plus forte, mais plus fermée. L'Italie ou l'Allemagne sont des pays de culture, plus que de civilisation. Si la civilisation rassemble, la culture distingue. Les pays de civilisation sont ethnocentriques et refusent les différences. Les peuples de

culture exaltent les différences ; c'est le respect des différences qui permet d'atteindre l'universel. Fichte, dans un célèbre discours (1807), parle d'un peuple allemand « *mis au monde par sa langue* », et qui se révolte contre la civilisation que les Français voudraient lui imposer.

Le même débat va se jouer lors de la Première Guerre mondiale, lorsque les Alliés prétendront se battre pour la cause de la civilisation universelle contre les Barbares des Empires centraux, passésistes et rétrogrades. Les Allemands, au contraire, vont se battre au nom de leur culture ou, comme le dira Thomas Mann, pour « *la possibilité même d'une culture* ».

### Culturalisme et universalisme

Oswald Spengler oppose la culture – âme, vie, créativité – à la civilisation – intellect, raison, analyse – qui est le destin inéluctable de toute culture et donc sa mort (Spengler, 1931-1933). Une culture est à l'image d'une plante : ses hautes périodes sont celles de la naissance et de la jeunesse. La sève et l'innovation jaillissent de l'intérieur d'elle-même. Une civilisation représente la maturation de la plante : l'entropie gagne l'organisme, progrès et technique l'emportent sur la création spirituelle. Entre les cultures, il y a discontinuité et irréversibilité lorsqu'elles sont en phase créative. Les civilisations rassemblent des formes culturelles mortes.

### *L'idée de civilisation dans les sciences humaines*

Dans les sciences sociales, notamment en anthropologie, en histoire et en géographie, le terme de culture est entendu dans un sens bien plus large. Il y a *des* cultures, comme il y a *des* civilisations. Le concept est une fusée à deux étages : il inclut des valeurs matérielles et des valeurs spirituelles, la matière autant que l'esprit. D'où une certaine confusion. Et une contradiction apparente.

Pour un ethnologue ou un géographe culturel – c'est-à-dire pour les « culturalistes » – il n'y a pas de culture ni de civili-

sation supérieure, mais une pluralité de cultures et de civilisations qui constituent la richesse de l'humanité. Il peut y avoir entre les unes et les autres des rapports de force, qui engendrent des inégalités conjoncturelles : c'est le jeu de l'histoire ; mais aucune culture ou civilisation ne détient une substance supérieure, à laquelle les autres devraient se convertir, si bien que ces rapports changent avec le contexte. Exemple : les Aborigènes d'Australie étaient supérieurs aux Anglais du XIX<sup>e</sup> siècle qui mouraient de faim à Port Jackson.

### Les différences d'échelle

On tend à considérer qu'entre la culture et la civilisation se tient non pas une différence de nature, mais une différence d'échelle. Civilisation possède un sens et une dimension spatiale plus large que culture. Les civilisations par essence sont « grandes », ce sont des cultures englobantes, souvent réparties sur de grands espaces à peu près fixes, et souvent à vocation universelle. On parle par exemple de la civilisation occidentale : elle englobe l'Europe de l'Ouest et l'Amérique du Nord. On parle des civilisations amérindiennes, de la civilisation islamique ou indienne. Chacune de ces civilisations contient un nombre indéterminé de cultures et de systèmes culturels.

Les civilisations englobent dans des constructions synthétiques les caractères collectifs qui constituent les grands ensembles culturels et géographiques de l'humanité. Une civilisation est donc toujours une société, une économie, une culture, une histoire, une mentalité collective et, d'une certaine façon, une synthèse de tout cela. C'est un grand ensemble socio-politico-culturel et économique. La culture, au sens des valeurs communes partagées par la plupart, y représente le liant le plus essentiel, ce par quoi tient l'ensemble. C'est la source des civilisations, pas la totalité.

La civilisation s'appréhende toujours à la très petite échelle des géographes et sur le temps long des historiens, c'est-à-dire qu'elle enjambe les sociétés sur de très longues durées et

les perçoit dans leurs extensions spatiales maximales. Le temps long et le grand espace sont les deux dimensions caractéristiques de la civilisation, ce qui la différencie de la culture – relevant plutôt des groupes, du vécu, de la dimension quotidienne. La civilisation se tient au niveau macro-sociétal, dans la dimension métaculturelle ; la culture en revanche s'appréhende au micro-niveau des cultures ethniques, nationales ou régionales.

Une civilisation prétend toujours à l'universel. Elle porte un message et une prétention hégémonique. Elle est nantie d'une mission civilisatrice. Ce qui peut poser certains problèmes. Va-t-on vers un « choc des civilisations » ? Si les cultures cohabitent, les civilisations sont souvent moins tolérantes. En bref, les cultures dialoguent, alors que les civilisations se combattent. Ce problème fondamental est bien celui du xx<sup>e</sup> siècle.

La géographie culturelle englobe à la fois l'étude des cultures et des civilisations ; elle n'est pas dépaycée, puisqu'elle étudie au fond le même processus – culturel – mais à des échelles différentes : celui de la civilisation et celui des cultures.





## Le système culturel

Un système culturel se décompose en un certain nombre de pôles thématiques et se caractérise par une organisation interne particulière.

L'approche culturelle en géographie revient à étudier un système holistique dont aucune des composantes majeures n'est dissociable. Un système culturel se distingue d'un système social : il est plus englobant et se compose de quatre éléments, des savoirs, des techniques, des croyances et un espace.

### Les quatre pôles du système culturel

#### *Un savoir*

Une culture est avant tout un patrimoine de savoirs, c'est-à-dire une connaissance du monde, une « science ». À côté de la science occidentale, qui se revendique « universelle », il existe des « sciences » dans chaque autre civilisation, chaque ethnie exotique. On les appelle les ethnosciences. Ce sont les *sciences hors d'Occident*, qu'il s'agisse de sciences ou de savoirs pré-modernes. Dans le monde post-moderne qui semble être le nôtre et qui relativise justement les idées de progrès ou de science universelle, ces savoirs pré-modernes trouvent un regain d'intérêt. La culture aborigène est aujourd'hui hautement considérée, alors qu'elle était encore jugée de façon dégradante au début des années cinquante.

Les Mélanésiens d'autrefois connaissaient par exemple l'art de la trépanation, celui du massage, et avaient une connaissance du corps qui induisait des thérapeutiques à base de plantes. Ce sont les ethno-pharmacies. Les Mélanésiens connaissaient aussi l'art du jardinage, avaient la connaissance des sols, bref ils possédaient un certain savoir agronomique. Les Aborigènes sont d'excellents botanistes et sont capables de reconnaître plus de 200 plantes. Ces connaissances sont aujourd'hui précieuses. Nombre de médicaments nouveaux consistent à isoler les molécules de plantes utilisées par les peuples dits « primitifs », dont le savoir culturel s'avère d'une richesse longtemps insoupçonnée. Par exemple la malaria a été en partie guérie grâce à la quinine, extraite d'écorces amères d'arbres tropicaux que les peuples des forêts tropicales utilisaient dans leur thérapeutique.

Les artisans du Moyen Âge avaient inventé une tonalité de bleu qu'on ne sait plus reproduire. Les Chinois ont mis au point l'acupuncture et en restent les spécialistes. Les Océaniens possèdent un art de la navigation en haute mer et savent s'orienter sans boussole ni compas. Ils construisirent des pirogues et traversèrent tout le Pacifique à une époque où les îles de la Méditerranée n'étaient même pas peuplées... Les peuples traditionnels ont des techniques, des magies, des chamanismes qui sont liés à des connaissances profondes de l'être humain. Nul n'est obligé de croire en ces pratiques magiques, mais elles révèlent tout un versant de l'être humain et de son psychisme et, reposant sur celui-ci, parviennent à être efficaces. Toutes les ethno-sciences, les sciences de la magie, le chamanisme jouent un rôle fondamental dans la compréhension des cultures.

### *Un patrimoine technique*

À ces savoirs sont liés des savoir-faire, des outils. Ce peut être les façons de construire (une maison, une église, une tombe), les façons de produire, les modes de production : les systèmes agraires, les jachères, la forme des champs, le bocage ou la « campagne », les plantes cultivées, les combinai-

sons agraires, l'art de la cueillette, l'ethnomédecine, la gastronomie (voir les travaux de Jean-Robert Pitte), l'art de la chasse ou de la pêche... Toutes ces techniques induites par les savoirs traditionnels sont les signes d'une culture, ses marqueurs ; elles se distribuent dans l'espace de façon bien spécifique ; elles délimitent des aires culturelles. Une culture, c'est un patrimoine de techniques, un art qui possède une certaine « géographie », c'est-à-dire une aire de distribution. Ainsi, les toits de tuile et d'ardoise en France délimitent les deux aires culturelles de la France d'oc et de la France d'oïl.

On parle de civilisation du riz, de la vigne, des ignames, du blé ; car un système agricole n'est pas qu'une façon de produire le plus efficacement possible dans un milieu déterminé, c'est aussi une représentation du monde, une culture.

Les *genres de vie*, notion si chère à Vidal de la Blache, s'appuient précisément sur ces techniques de base, liées à une finalité culturelle propre. Ces techniques permettent de répondre aux besoins premiers de la vie, ou plutôt de la survie. Il n'y a rien de plus culturel que la façon dont les gens s'efforcent de survivre, car ils vont toujours au-delà de la satisfaction propre de la survie *stricto sensu*. C'est ce qui distingue sans doute l'homme de l'animal. Le concept de genre de vie correspond aux formes élémentaires de la survie et constitue un des éléments basiques de la culture.

### ***Des croyances***

Savoirs et techniques « hors d'Occident » sont fondés sur des croyances, des religions, une certaine vision du monde. On a coutume de dire qu'il s'agit là de l'étage supérieur de la culture. Sans doute. Cependant, cet étage supérieur constitue aussi le fondement même de la culture, ses racines, ce par quoi tient l'ensemble. Il y existe toujours un lien fondamental entre les valeurs et les techniques, entre ce qui est regard vers le ciel et ce qui est « terre-à-terre ». L'intérêt de la géographie culturelle réside dans le fait que toute société tire ses éclairages essentiels de la vision du monde qu'elle adopte ; en d'autres

mots, de ses représentations. Cette vision est souvent traduite dans des mythes fondateurs, traditionnels ou modernes, et dans un discours symbolique.

Ce discours révèle les valeurs fondamentales qui pénètrent la société et les mentalités collectives.

- Les cultures ne représentent pas seulement un genre de vie, une façon de vivre ou de survivre ; elles sont aussi un art de vivre et même, au delà, une raison de vivre. Une culture donne sens et signification au monde ; elle propose une vision du monde, un ordre de la pensée.
- Cet ordre de la pensée repose sur une croyance, sur des mythes, sur des valeurs. Il en découle une éthique et une esthétique, une morale et un art. Tout groupe humain, pour se constituer, a besoin de cet ordre culturel à la fois éthique et esthétique – les deux étant liés. Cet ordre repose à la fois sur la raison et sur la sensibilité. Les cultures ont besoin de croire en elles-mêmes ; sinon c'est le chaos.
- Cette vision du monde est une explication du monde, une façon de le voir, de le percevoir, de le sentir. On appelle cela une représentation. Toute culture est un système de représentations. Les Français ne se représentent pas le monde, le cosmos, la mort, la vie, comme les Japonais, ni même comme des voisins culturellement plus proches d'eux (les Américains par exemple). Les Africains de la savane et les Africains du Sahel n'ont pas la même représentation de l'arbre que les Africains de la forêt. Ils n'ont pas les mêmes représentations ni les mêmes goûts en matière d'aliments, pas la même vision des feux de brousse ou encore de la religion. La forêt est toujours le monde des esprits : c'est un espace enchanté pour ceux qui y vivent, redoutable pour les autres. Les Polynésiens et les Mélanésiens n'ont pas la même représentation de la mer.

Ces représentations se traduisent dans les actes, les discours, mais surtout elles s'expriment dans les mythologies et plus

encore dans les *mythes fondateurs*, ces récits plus ou moins magnifiés où se lisent les valeurs fondamentales d'une culture et dans lesquels la majorité sociale se reconnaît. Les mythes fondateurs sont essentiels pour comprendre les sociétés traditionnelles. Il faut lire Mircea Eliade. Celui-ci parle des héros civilisateurs qui ont modelé le monde mélanésien et lui servent de modèle culturel : Tagaro, Mwatiktiki, Maui...

Les mythes fondateurs sous-tendent la tradition, mais aussi la modernité qui vise à la remplacer. Dans les cultures traditionnelles, l'âge d'or est souvent passé, situé à l'origine. Chez les modernes, il est situé dans le futur : c'est le mythe du Progrès. Le mythe rousseauiste, par exemple, se situe à l'opposé du mythe traditionnel. C'est la civilisation, donc la culture, qui corrompt l'humanité – cette dernière n'étant dotée que de bons instincts. D'où l'idée d'un contrat social, pour préserver l'homme d'une société injuste, et le rêve d'une libération culturelle. Là aussi nous sommes en pleine mythologie, mais celle-ci est toujours prégnante. Ces mythes et ces visions du monde s'expriment par des symboles : la croix des chrétiens, la fleur de lys, la faucille et le marteau, les drapeaux...

Les territoires sont aussi des marqueurs puissants, où s'incarnent des symboles. Ces symboles spatiaux peuvent être appelés géosymboles. Il s'agit de lieux symboliques, marqués de signification et porteurs de signification : les forêts druidiques, le Mont-Saint-Michel, la Bastille, les Champs-Élysées, la Sorbonne... Ces géosymboles sont porteurs d'identité. Il n'y a pas d'identité sans espace porteur, sans un territoire identitaire marqué de géosymboles.

Un géosymbole est « *l'empreinte dans un lieu d'une écriture chargée de mémoire. Peuvent être considérés comme des géosymboles tout lieu, site, espace, itinéraire, accident naturel, source ou construction humaine qui donne sens au paysage et par là exprime et conforte l'identité des peuples ou des ethnies.* » (J. Bonnemaïson, 1992.)

Ce sont ces représentations, ces visions, ces mythes et ces géosymboles qui donnent force à la croyance. Ils sous-tendent toute culture. Ils structurent et confortent l'ordre de l'esprit, c'est-à-dire qu'ils font vivre la culture.

Les grandes cultures s'identifient aux grandes religions. La croyance est toujours une mémoire, transformée en mythe. Ainsi Jeanne d'Arc ou la Révolution française... Sans mémoire, il n'y a pas de culture ni d'avenir. Plus la mémoire laboure loin dans le temps, plus la culture est riche. L'absence de passé, une vie culturelle simplement reliée au temps présent, vivre dans le présent, dans l'instant, dans la mode et ses tics, sont des dérives des temps modernes qui nous conduisent à tourner le dos à toute profondeur, à toute réelle culture ; c'est l'attraction de l'artificiel et du superficiel, c'est-à-dire la négation de la culture.

Dans certains cas, la croyance religieuse peut être remplacée par l'idéologie. L'idéologie se manifeste par un discours apparemment rationnel, mais aussi par des mythes cachés. Comme la religion, elle se bâtit sur la foi, sur la croyance. Le marxisme en est un bel exemple. Religion de l'homme sans Dieu, il entend bâtir sur terre « des lendemains qui chantent » grâce au combat des classes laborieuses – ici assimilées à une sorte de christianisme rédempteur. On peut en dire autant du mythe du Grand Marché, credo de tous les banquiers et du libéralisme métaphysique ; ou encore du nationalisme et, lorsqu'il existait, du fascisme. De l'idéologie à la croyance, il n'y a qu'un pas, souvent trop vite franchi.

Une vision du monde est donc un système constitué de quatre éléments : des représentations, des mythes fondateurs, des géosymboles, une mémoire. Ce système représente l'étage supérieur de la culture. On sait que les cultures sont comme des « vies » : elles peuvent s'éteindre, mourir. Toutefois, les mentalités et les cultures sont souvent résilientes ; elles ne cessent de rebondir à travers les époques. Elles ne se transforment que lentement. Elles résistent, faiblissent parfois.

L'idéologie peut jouer le même rôle, découler d'un discours, d'un mythe, et se bâtir comme un système rationnel, mais sur des fondations qui en réalité relèvent elles aussi de la croyance.

### *Un espace*

Les cultures se construisent dans des espaces. Elles se localisent, quelle que soit leur taille. Fernand Braudel disait qu'elles possèdent un logement géographique. Elles épousent un milieu géographique, elles lui répondent, mais elles ne s'expliquent pas par lui (il n'est pas question de déterminisme géographique). Il existe par contre une dialectique constante entre le milieu géographique et la culture. Une sorte de dialogue et de lutte. Le milieu humain et le milieu naturel ne peuvent jamais être séparés ; aucun des deux n'explique l'autre et n'a de sens en soi, c'est leur relation réciproque qui crée le milieu géographique et le milieu culturel. En somme, la géographie culturelle consiste aussi à parler d'espace, de terre, de relief, de climat, de végétation, d'espèces animales, d'avantages naturels et tout autant de contraintes. Voir *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature* (Berque, 1986).

Pour les indianistes, par exemple, il existe deux Indes, deux grandes cultures. L'Inde humide des fortes pluies, des lacs, des marécages, des plantes aquatiques, de la jungle ; elle correspond aux hommes à peau brune. Et l'Inde sèche, du moyen Indus et du Gange, celle des hommes à peau claire, souvent belliqueux, guerriers conquérants. Correspondance entre deux humanités et deux milieux ; l'Inde résulte du « dialogue » (parfois de la lutte) entre ces deux cultures.

Exemple des Mélanésien et des Polynésien : Les Mélanésien habitent les grandes îles, ce sont des terriens plus que des pêcheurs, des hommes-lieux. Il s'agit d'une humanité brune, qui a bâti des sociétés égalitaires, sans grandes chefferies. Les Polynésien habitent des îles plus basses et plus petites. Ce sont des pêcheurs, des hommes de la mer, qui ont bâti des royaumes : leur société est guerrière et hiérarchisée, avec des rois et des prêtres.

Il existe des cultures de la mer, des cultures du fleuve (le rôle joué par les grands fleuves dans la construction des identités culturelles est fondamental : pensez au Nil, à l'Euphrate, au Gange, au Fleuve Jaune, au Danube...), des cultures de la montagne, des deltas, de la forêt... La force du milieu ne doit jamais être négligée par le géographe. Le milieu est toujours un défi qui oblige la société à se dépasser pour le relever, c'est sa réponse même qui crée la culture. Plus le défi est grand, plus déterminante sera la réponse (Cf. Société du réseau et espace réticulé : le cas du Vanuatu).

### **Société du réseau et espace réticulé : le cas du Vanuatu**

Les îles sont toujours des déchirures, des fins de route, des rives d'inquiétude [...]. Une fois que l'on est à terre, que le bateau ou la pirogue sont repartis, le lien avec le grand mouvement du temps est rompu [...]. Seul reste l'espace, un espace étroit, un espace clos, bordé par la grande mouvance des flots, un espace rare et dès lors un espace infiniment précieux, l'unique et seule valeur en fait.

Les peuples de pirogue qui découvrirent les îles du Vanuatu s'investirent dans une « culture des lieux ». De ces terres brisées, sans liens, sans temps, ils firent leur seule vérité, dans ces horizons clos ils plongèrent un destin d'enracinement, enfin des lieux où ils atterraient et de leurs premiers cheminements ils firent des signes de fondation où ils ancrèrent les premières marques de leur identité [...]. Les hommes des îles mélanésiennes ne lèvent pas leur regard vers le ciel, ils le plongent dans la terre [...]. Ce sont des arbres, des arbres aux racines profondes qui creusent vers le bas, vers les assises magiques du monde [...].

Les lieux mélanésien ne sont donc pas d'étendue, mais de profondeur [...]. Comme le paysage est ponctué d'arbres, l'espace est parsemé d'hommes-lieux [...]. Mais si les lieux font les hommes, les routes font les lieux. Le peuple insulaire a conservé la mémoire de son origine. Il est tout autant un peuple de voyages que de racines, un peuple de lieux qu'un peuple de routes. La métaphore mélanésienne exprime cette dualité d'origine. L'homme est un arbre, mais le groupe local est une pirogue [...]. De chaque lieu partent des routes dont le tracé en étoile dessine des itinéraires collectifs : si l'homme doit rester rivé à ses lieux, il doit aussi explorer les routes de sa pirogue. L'alliance exté-



rieure est à ce prix et bien souvent l'alliance de mariage [...]. L'*homme-arbrè* ne vit que par le *groupe-pirogue* qui lui donne les alliances nécessaires à sa survie et à sa reproduction. Chaque territoire de la coutume est ainsi un segment de route, un nexus de lieux, un système d'arbres et de pirogues [...]. Les sociétés de l'archipel sont donc des sociétés du réseau qui se sont construites dans un espace de relation aux structures fluides. Cette tentative consiste à redonner par la culture un lien que la nature refuse [...]. L'espace dans la société mélanésienne traditionnelle n'est donc pas perçu par ses divisions, ou par ses limites, mais par ses relations de route [...]. Ici, point de lieux centraux [...]. L'espace de la coutume pose à l'inverse comme axiome que chacun des lieux qui se succèdent sur la route est l'égal des autres. Pour que la relation puisse se poursuivre, l'existence de chacun des segments de la route est en effet indispensable. Si l'un des chaînons saute, si l'un des lieux meurt, la route se brise [...]. Les routes mélanésiennes convergent vers des carrefours où elles se nouent à d'autres, mais elles remontent aussi vers les lieux de fondation qui sont ceux de leur commencement [...]. À la différence du *lieu central* qui fait converger vers lui le reste de la structure, le *lieu de fondation* au contraire rejette vers l'extérieur les forces qui sourdent en lui ; loin de créer des périphéries, il recrée plus loin d'autres lieux, des « mêmes », qui se succèdent en chaîne et portent son propre pouvoir ou une parcelle de celui-ci [...]. La pirogue mélanésienne a pour destin d'étendre sa relation d'alliance jusqu'aux plus lointaines limites de l'infini que lui indiquent les routes de son territoire. Cet horizon ne se boucle pas sur lui-même, le lien qu'il projette est littéralement sans fin.

J. BONNEMAISON, 1996, *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu ; Essai de géographie culturelle*, Livre I : *Gens de pirogue et gens de la terre*, ORSTOM, Paris, p. 433-436)

L'espace intervient aussi en tant que support. La répartition des cultures dans l'espace crée des aires culturelles (cf. Frobenius, 1952). Ce thème est éminemment géographique et se tient au cœur de la géographie culturelle. Une *aire culturelle* peut se définir comme un espace relativement homogène, à l'intérieur duquel se retrouve l'association dominante de certains traits culturels. Dans les sociétés traditionnelles, il peut

s'agir d'un langage, d'un type de rituel, d'armes de chasse, de poterie ou d'une technique de tissage.

À une autre échelle, les civilisations forment des aires culturelles plus complexes, elles-mêmes décomposables en aires particulières. On peut parler d'une civilisation occidentale, islamique, africaine, extrême-orientale, d'une Océanie... Elles se caractérisent par une combinaison dominante de traits culturels et par des paradigmes communs.

Mais ces aires culturelles ne sont pas closes, elles envoient et reçoivent, échangent des traits culturels. Elles naissent d'une circulation intense, qu'elles contribuent à pérenniser. Les cultures sont en relation permanente depuis la plus haute antiquité ou la préhistoire. On s'est aperçu dans le Pacifique que les flèches d'obsidienne (pierre volcanique) ou les ornements de jade faisaient l'objet d'échanges sur des milliers de kilomètres – en pirogue, d'une île à l'autre – et ce, voilà 5 000 ans !

L'exemple du *kava* permet d'illustrer trois niveaux qui concourent à la constitution d'un système culturel : l'aire culturelle, l'espace vécu et l'espace culturel.

Cette plante, *Peper methysticum*, ne pousse qu'en Océanie. Elle y est cultivée, préparée et commercialisée. De nombreuses variétés sont connues et ont été développées par spéciation (à partir d'un tronc unique, on peut obtenir de nouvelles espèces). Il est intéressant pour le géographe d'essayer de parcourir, dans l'espace et dans le temps, l'aire de diffusion du *kava*, plante culturelle par excellence.

La préparation rituelle de cette plante permet d'obtenir un breuvage social et sacré autorisant un dialogue avec les ancêtres. Compte tenu des spéciations, les techniques culturelles et les méthodes de préparation et de consommation varient selon la coutume des îles. On peut ainsi le mâcher, le gratter, le couper ou le réduire en poudre. À Tanna, lorsque l'on boit le *kava*, l'atmosphère est très conviviale, chacun prépare le breu-

vage d'un ami, les plus jeunes le préparent pour les anciens. Seuls les hommes sont admis à participer à ce rituel. Lorsque la nuit est sur le point de tomber, le chef ouvre la cérémonie en s'abreuvant puis c'est au tour de l'invité d'honneur et des *small men* afin de respecter un certain ordre hiérarchique. Le chef invoque ensuite les ancêtres, en criant, tandis que l'assemblée devient progressivement silencieuse, à mesure que les effets du *kava* sont ressentis, jusqu'à obtenir le *tamafa*, silence absolu.

La pratique sociale du *kava* a évolué. Autrefois, ce rituel était réservé aux grandes occasions et aux chefs ; les *small men* n'y participaient qu'occasionnellement. Actuellement, l'usage de cette plante s'est démocratisé. Les consommateurs s'en abreuvent parfois quotidiennement et le préparent de manière à ce que son goût soit plus agréable. Le *kava* est ainsi devenu une boisson, il n'est plus seulement un rituel. Par ailleurs, l'influence des Européens tend à marginaliser cette pratique et à considérer ce breuvage comme une simple drogue.

Le *kava* représente également une iconographie, au sens de Gottmann.

Il renvoie à un espace culturel et exprime une vision du monde (cf. le *nakamal* au Vanuatu). Grâce aux rêves qu'il entraîne, il facilite le dialogue avec les ancêtres : les Mélanésiens « écoutent le chant du *kava* », leur esprit quitte leur corps et ils peuvent ainsi être proches de leurs ancêtres.

Une femme est à l'origine du mythe du *kava* ; c'est la raison pour laquelle les femmes sont exclues de ce rituel. Parce que trop volage, cette femme originelle fut tuée. Une plante finit par germer de son corps et traverser la couche de terre qui la recouvrait. Des rats vinrent en manger les racines, devinrent euphoriques et allèrent dormir. C'est alors que les hommes y goûtèrent à leur tour et décidèrent que le *kava* permettrait de préparer une boisson de chef.

## Le *nakamal* au Vanuatu

[Au Vanuatu], l'habitat traditionnel est dispersé en petits hameaux autrefois clos par une barrière et composés en général de moins d'une dizaine de maisons [...]. Le hameau lui-même correspond à une famille étendue ou à un segment de lignée exogame [...]. En s'espacant à quelques centaines ou dizaines de mètres les uns des autres, les différents hameaux créent une aire de résidence commune et de convivialité ; ils forment alors ce qu'on peut appeler un groupe local de résidence [...]. Le groupe local a une existence plus proprement politique, ce qui se traduit par la présence d'une maison commune des hommes [ou *nakamal*] [...]. Si l'espace domestique féminin est un espace clos, autrefois entouré d'une barrière, l'espace social masculin est à l'inverse un espace ouvert [...]. C'est le lieu par excellence de la rencontre sociale et toute présence féminine, au moins en soirée lorsque les hommes se réunissent, en est rigoureusement exclue [...].

Dans tout l'archipel, le soir venu, les hommes du groupe local et leurs alliés de passage se réunissent. Ce moment est celui où, dans de nombreuses îles, les hommes préparent, les uns pour les autres, le cérémonial du *kava*, racines d'un poivrier sauvage qu'ils mâchent ou broient et mêlent ensuite à de l'eau courante pour obtenir un breuvage aux propriétés narcotiques [...]. L'essentiel en effet dans la réunion quotidienne au *nakamal* n'est pas tant de boire que d'être ensemble et éventuellement de se causer. Le *nakamal* est un lieu social et politique, le centre du groupe de résidence local et le symbole même de son existence en tant que communauté locale autonome. Il existe d'ailleurs autant de types de *nakamal* qu'il existe d'aires culturelles. Au nord, le *nakamal* est une maison longue pouvant contenir plusieurs dizaines d'hommes dont le toit, plus encore que les cases familiales, semble de loin évoquer la forme d'une conque. Des piliers centraux en soutiennent la charpente intérieure et en compartimentent l'étendue [...]. Les braises des feux successifs où les hommes prennent ensemble leur repas du soir y rougissent en permanence.

Le *nakamal*, s'il est un espace communautaire, est toujours lié à l'existence de l'homme de rang qui a pris l'initiative de sa construction. Par son organisation, il reflète symboliquement la hiérarchie interne du groupe [...] : aux feux proches de l'entrée sont assignés les hommes du commun, vers le fond se succèdent progressivement des feux et des compartiments près desquels

seuls les hommes de rang élevé ont le droit de se tenir. Vers le fond du *nakamal*, l'espace devient sacré. [...] Tous les trésors du groupe sont ou étaient déposés dans ces maisons sacrées, dont la grandeur et la beauté sont proportionnelles au prestige et à la qualité du rang détenu par le grand homme qui se tient en position dominante [...]. Lorsque la construction d'un *nakamal* est achevée, l'ouverture se fait selon un rituel qui fait affluer vers le groupe local tous ceux qui sont en relation d'alliance avec lui. Tous viennent danser [...] et donnent des nattes et des cochons ; en retour ils reçoivent des dons équivalents [...].

Le paysage traditionnel, sans village ni ordre apparent, s'articule ainsi entre des lieux féminins de maisonnées domestiques et des lieux sociaux de « convivialité » masculine où se nouent les rapports politiques. Le groupe de résidence local naît par les liens qui agrègent les divers hameaux familiaux à des *nakamal* politiques ; de la même façon, la hiérarchie des *nakamal* entre eux exprime la structure du groupe local et de la région.

J. BONNEMAISON, 1996, *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu ; Essai de géographie culturelle*, Livre I : *Gens de pirogue et gens de la terre*, ORSTOM, Paris, p. 199-205)

### ***La vocation à l'universel***

Aujourd'hui, la diffusion des biens et des traits culturels s'est considérablement accélérée. Les cultures se heurtent à la suprématie de l'une d'entre elles, confondue avec le modèle du futur. La civilisation occidentale, en prétendant à l'universalité, s'érige en modèle dominant pour les sociétés qualifiées de « traditionnelles ». Cette civilisation occidentale est considérée comme « moderne ». Elle posséderait les clés du progrès, confondu avec son propre triomphe. C'est la première fois dans l'histoire du monde qu'on se trouve dans une situation de ce type, où l'affrontement des hommes est moins physique que culturel. Le pouvoir culturel prime sur tous les autres. Il est à la source du pouvoir politique. Il faut s'emparer des esprits, le reste en découlera (cf. Gramsci). Après le choc des nations, on irait ainsi vers le *choc des civilisations*, c'est-à-dire vers des enjeux culturels majeurs.

*Savoir, techniques, croyances, espace* sont les quatre piliers sur lesquels repose un système culturel. Chaque culture offre sa propre combinaison et chaque ethnie a sa propre culture. On aboutit aux ethnogéographies, présentant plus particulièrement la géographie de telle ou telle culture – comme l’ethnologie présente l’étude de telle ou telle ethnie.

Mais le terme ethnogéographie possède également un autre sens. Il implique la représentation de l’espace dans un système culturel : le rôle du foncier, le rapport à la terre, la façon de s’orienter, de se représenter le milieu géographique et, finalement, le rôle de l’espace dans la construction de l’identité culturelle. Le rôle que joue le territoire est fondamental. L’identité culturelle, c’est *une ethnie épousant un territoire*. Ce territoire peut même être rêvé plutôt que correspondre à une réalité. C’est le cas, par exemple, des diasporas (Israël et la Terre promise).

## **L’organisation des éléments du système culturel**

Dans une approche encore neuve comme peut l’être celle de la géographie culturelle, il importe de bien définir les termes que l’on utilise. On a défini précédemment un système culturel par ses pôles thématiques (savoirs, techniques, croyances, espace). On peut également le définir par son organisation interne, c’est-à-dire par l’intégration d’éléments matériels et spirituels à des niveaux et à des échelles différents, en partant du local pour s’élever au global.

La géographie culturelle distingue, du plus simple au plus complexe, quatre niveaux : les traits culturels ou éléments culturels, les ensembles ou complexes culturels, les cultures, les civilisations. On évolue ainsi du plus petit vers le plus grand, un peu comme dans un jeu de poupées russes. Les éléments les plus fins s’intègrent en grappes dans l’élément supérieur. Ainsi une civilisation rassemble-t-elle plusieurs cultures qui intègrent des ensembles culturels définis à leur tour par une pluralité de traits culturels.

## ***Le trait culturel ou l'élément culturel***

Un élément est la partie constitutive d'une chose ; des éléments réunis et combinés entre eux forment une autre chose. On parle des « éléments d'un problème ». En mathématiques, c'est l'un des objets qui constituent un ensemble. Éléments de connaissance, éléments naturels. Les quatre éléments : eau, terre, air et feu ont été considérés comme les principes constitutifs de tous les corps. Chimiquement, c'est un corps simple. Culturellement, il s'agit d'un trait, d'un caractère constitutif d'un ensemble. C'est l'élément culturel discernable le plus simple, qu'il soit matériel, spirituel ou artistique. Ce peut être, dans le désordre :

- une poterie (comme la poterie *lapita*),
- un silex taillé,
- un élément de flèche empennée (garni de plumes en ailerons),
- une danse, un chant, une poésie,
- un outil (une charrue ou un téléphone),
- un type de vêtement (une sandale, un étui pénien, un pagne),
- un élément de rite simple, social ou religieux,
- une façon de se saluer, de s'embrasser, de se toucher (ou de ne pas se toucher),
- un élément de paysage culturel (une haie, un chemin empierré, un village). Un paysage est fait d'un ensemble d'éléments qui se combinent. Les identifier constitue la première démarche.

## ***L'ensemble culturel (ou complexe culturel ou encore cycle culturel)***

L'ensemble culturel réunit des traits culturels divers dans un même ensemble, pour une finalité commune.

Par exemple : traire une vache, boire du lait, faire du beurre, le consommer, produire des yaourts, des fromages... sont autant de traits culturels qui s'assemblent dans ce que l'on

pourrait appeler « le complexe culturel du lait » au sein d'un peuple éleveur.

De même : élever des bœufs, les atteler à une charrue, à une charrette, tanner les peaux, en faire des chaussures, des vêtements, tout cela participe à un autre ensemble culturel que l'on pourrait qualifier de « complexe du bœuf ». Il est lié au précédent mais s'en différencie.

Un ensemble culturel archéologique : la poterie *lapita*. L'ensemble culturel *lapita* est la combinaison de tous les éléments liés à cette poterie (ciseau, bracelets, nourriture...).

D'autres ensembles culturels peuvent être cités :

- une langue ;
- un cycle rituel complexe à significations multiples, intégrant plusieurs éléments rythmiques ou chantés, des dons et des contre-dons, des symboles, etc. Exemple : le rituel du *toka* dans l'île de Tanna, avec son cycle de danses, chants, parures, dons, cochons, ornements... ;
- un ensemble de comportements ;
- un paysage : un ensemble bois-forêt-champs, un terroir ;
- un habillement ;
- un appareillage, c'est-à-dire un ensemble d'outils ;
- un corpus de textes ou de littérature orale ;
- un grand mythe à épisodes multiples.

Il peut y avoir également des sous-ensembles au sein d'un ensemble.

Étudier une culture, c'est ainsi la décomposer en ensembles, éventuellement en sous-ensembles, puis en éléments, et étudier leur combinaison.

### ***La culture***

La culture intègre différents complexes culturels dans un *système culturel* global.



Le complexe *lapita* s'intègre à la culture *lapita* (une langue, un milieu, des réseaux...).

Le complexe culturel du lait ou celui de l'élevage du bœuf sont articulés ensemble dans un même système, celui des éleveurs de bétail, que l'on retrouvera avec des variantes différentes sur des espaces géographiques très divers.

Une culture (un système culturel) englobe plusieurs ensembles : la culture des Lapons combine le complexe culturel du lait, l'attelage, le dressage du renne, l'habillage avec ses peaux, les mythes et les légendes liés au renne, les parcours géographiques suivis par les troupeaux... toute une série d'ensembles qui se combinent.

Prenons un autre exemple qui vous sera plus proche. Admettons que l'on entreprenne une étude géoculturelle de l'UFR de géographie de l'université Paris IV – Sorbonne :

- un cours serait un trait culturel ;
- un certificat serait un ensemble culturel ou un cycle culturel ;
- une UFR constituerait un système culturel avec son savoir, ses techniques d'enseignement et d'encadrement, ses mythes fondateurs, ses croyances, ses « héros », son espace, ses traditions, bref son identité.

### ***La civilisation***

Les cultures participent d'une civilisation ; elles s'intègrent dans l'étage supérieur des civilisations. C'est une question d'échelle. Il y a toujours des traits culturels, des complexes qui peuvent relever de plusieurs cultures, de plusieurs civilisations. Exemple : le rugby est un complexe culturel en soi, c'est une culture, mais qui relève de plusieurs cultures nationales.

Autre exemple, mélanésien celui-là, le rituel du *nekowiar*. Il s'agit d'un cycle rituel d'alliance entre des groupes politiques où l'on échange danses, cochons et nourriture :

- la danse du *toka* représente un trait culturel (30 danseurs) ;
- le rituel du *toka* (2 000 participants) participe à ce complexe culturel (avec chants, dons, contre-dons, sacrifice de cochons, etc.) et ne peut se comprendre qu'à l'intérieur d'un système.

Il se fonde dans le système culturel de Tanna (20 000 habitants), avec d'autres complexes : élevage du cochon, culture de l'igname, cycles mythiques, *kava*, etc. Certains de ces systèmes peuvent être communs à d'autres îles.

Cette culture d'une île participe avec d'autres à la culture mélanésienne (qui englobe 2 à 3 millions d'habitants).

La culture mélanésienne à son tour s'englobe dans la civilisation océanienne (qui compte 6 à 7 millions d'habitants).

On peut également parler d'une culture du renne, qui est transterritoriale. Elle réunit tout un ensemble de peuples arctiques, amérindiens ou sibériens. On peut aussi parler d'une culture du bœuf répartie sur des espaces très divers et qui réunira des cultures et des systèmes culturels très contrastés. Certains ont parlé d'une culture du châtaignier (Pitte, 1986).

À un palier supérieur, transgéographique, on peut parler de ces cultures en tant que civilisations. Gourou parle par exemple d'une civilisation du riz. Pour reprendre l'exemple de l'UFR, au-delà de la culture universitaire parisienne, on peut parler d'une civilisation de la connaissance et du savoir scientifique représentés par les différents mondes universitaires internationaux.

L'emboîtement des éléments qui constituent l'approche culturelle s'articule donc avec un emboîtement d'échelles spatiales. À chacun des éléments de l'approche correspond un niveau spatial. On retrouve là la géographie.

## Les espaces de la culture

Lorsqu'il y a correspondance entre une culture spécifique et un territoire particulier, on peut parler d'un espace culturel. Des correspondances semblables peuvent se nouer entre les différents étages de la construction culturelle et différents morceaux d'espace. On distingue ainsi des lieux et des foyers culturels, des régions, des aires culturelles, enfin des mondes culturels.

### *Le foyer culturel*

C'est le cœur, la capitale culturelle, et le plus souvent aussi le lieu d'origine. Chaque élément est en principe lié à un foyer, puis à une aire de diffusion. Il s'agit d'un territoire où se sont forgées, construites, puis irradiées en se différenciant dans l'espace, les idées et les pratiques culturelles. Un foyer peut s'articuler sur des échelles diverses : ce peut être un lieu ou une région. Le foyer est le berceau d'origine. Pour la France, c'est l'Île de France. Le foyer du lapita est le nord de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Le foyer de l'Asie de l'Est est la Chine du Nord ; un peuple, des techniques agricoles (le millet et le kaoliang en culture sèche, par contraste avec la riziculture irriguée de la Chine du Sud), une culture, une civilisation s'y sont développés à partir de traits et de complexes culturels simples au départ, puis se sont diffusés en se différenciant sur l'ensemble du continent chinois, ses péninsules – le Vietnam, la Corée –, son archipel – le Japon. On peut parler à cet égard d'un cœur où une civilisation s'est mise à vivre, à partir de plusieurs systèmes culturels qui se réfèrent à une origine commune située précisément dans l'espace.

Chaque culture, chaque grande civilisation, possède son ou ses foyers culturels. La Mésopotamie, la Vallée du Nil, le Bassin de l'Indus, les plaines du Gange et du Huang-He (Fleuve Jaune), la Grèce et les îles de la Mer Égée sont considérés comme les berceaux culturels des grandes civilisations.

Autres exemples : le cœur du Québec, c'est la ville de Québec et la plaine du Lac St-Jean, près de l'embouchure du Saint-

Laurent ; le cœur de l'université française, c'est la Sorbonne, tant par son origine que par son prestige. La géographie française est née dans l'Institut de géographie. *Et vous y êtes.* L'Institut a une âme.

La culture de la civilisation du lait a plusieurs foyers : la Bulgarie pour les yaourts, alors que la frange nord-ouest de l'Europe représente le berceau des fromages et de leurs spécificités de fabrication, etc.

L'idéologie, le monde du sacré, tout comme les complexes culturels plus terre-à-terre ont quelque part leurs foyers, leurs centres culturels, un point ou une voie d'origine et une aire de diffusion. Le cœur du christianisme, c'est Jérusalem, le tombeau du Christ ; celui de l'islam, La Mecque. Le cœur du marxisme, ce fut longtemps Moscou ; aujourd'hui c'est Cuba.

***La région culturelle ou le « pays » (un complexe culturel et son aire d'expansion)***

Lorsque l'extension d'un complexe culturel correspond à un espace géographique précis, il se crée une région culturelle. Corée et Japon forment des régions culturelles. Elles partagent de nombreux traits et ensembles culturels, mais combinés dans des systèmes culturels propres. Le Québec en Amérique du Nord forme une région culturelle homogène, réunie par sa langue et sa mémoire (considérez le « Je me souviens » porté sur les plaques d'immatriculation). Le Canada anglais en est une autre. Peut-être d'ailleurs y a-t-il deux Canada : le Canada français et le Canada anglais, les provinces de l'Est et celles de l'Ouest... Les USA forment une autre région (ou plusieurs, c'est un débat). Le Mexique aussi.

Les régions réunies par un même ensemble culturel sont d'échelles diverses. L'île de Tanna au Vanuatu constitue une région culturelle à elle seule, tant sa culture est originale et différente des autres ; elle se fonde sur le complexe du rituel du *toka*. Québec s'appuie sur le complexe francophone. La Laponie est une région culturelle, liée au complexe du renne.

Dans le cas des pasteurs Bara à Madagascar, ou de celui des Masai au Kenya et en Tanzanie, il s'agit du complexe du bœuf.

Les régions françaises fabriquant des fromages forment, d'un certain point de vue, une région culturelle qui se divise en sous-ensembles régionaux, ou *pays*. Ceux-ci correspondent aux divers types de fromages fabriqués dans un complexe laitier particulier. Il en va de même pour le vin.

Ainsi chaque région culturelle peut-elle se subdiviser en sous-régions selon les critères retenus.

### *Les aires culturelles (une culture et son espace)*

Une aire culturelle rassemble un groupe de régions culturelles réunies par des paradigmes communs ou par un fond culturel identique. Ainsi, l'ensemble des régions culturelles nord-américaines – Québec, Canada anglais de l'Est, de l'Ouest et États-Unis – forment une aire culturelle commune car elles correspondent à une culture commune nord-américaine. Le Mexique qui fait partie de cet ensemble géographique, et depuis peu économique (ALENA), s'en sépare au niveau de la culture, puisqu'il fait partie de l'Amérique Latine. Sans problèmes, ni état d'âme.

Ce n'est pas le cas du Québec. Toute l'ambiguïté du Québec se trouve là : c'est une région culturelle incluse dans une aire culturelle nord-américaine, dont elle partage de nombreux traits par son mode de vie, mais elle est aussi ailleurs, hors-Amérique par sa langue et ses liens affectifs avec la France et l'aire culturelle de l'Europe du Nord-Ouest. D'où l'ambivalence et le déchirement : la tentation entre le fédéralisme canadien et le séparatisme (les Canadiens parlent de « souveraineté »). Cette région culturelle, le Québec, est ainsi tiraillée entre deux aires culturelles.

De son côté, l'Europe du Nord-Ouest représente une aire culturelle comprenant un ensemble de régions réunies par des traits et des ensembles culturels communs. Elle se différencie

de l'Europe méditerranéenne et de l'Europe centrale, qui se rattachent à des cultures différentes. L'extension géographique de la culture mélanésienne forme au cœur du Pacifique une aire culturelle, avec aussi à l'intérieur de nombreuses régions originales. La Chine, le Japon, la Corée, le Vietnam forment de leur côté une aire culturelle propre, celle de l'Asie orientale, dont le foyer fut la Chine du Nord. Le Maghreb est également une aire culturelle.

Pour qu'il y ait aire culturelle, une certaine échelle est nécessaire, un espace suffisamment grand et une certaine continuité spatiale.

### *Les mondes culturels (civilisation et espace)*

#### *Le métaculturel*

Il nous faut cerner un dernier type d'espace, un dernier élément du système culturel, peut-être le plus fondamental. Au-delà des civilisations et des grandes cultures, il existe un dernier niveau : le métaculturel. Qu'est-ce que la *métaculture* ?

*Méta* exprime l'idée qu'il existe un aspect caché au-delà du terme concerné, une suite qui porte une signification encore plus profonde. *Méta* signifie ce qui dépasse, ce qui englobe. Prenons quelques exemples. La *métaphysique* est bien un au-delà : c'est la partie fondamentale de la philosophie, qui traite de l'être, vu comme une totalité, et en cherche l'explication au-delà du monde sensible. La *métamorphose* est un changement de forme, si considérable et si complet que l'être ou l'objet n'est plus reconnaissable. La forme initiale a été complètement transformée, elle s'est dépassée dans une forme qui était au-delà d'elle. Le *métamessage* est un message sur le message, le *métasystème* un système de systèmes. La *métapolitique* est ce qui, au-delà de la politique, commande le politique. C'est la grande vision, vision du monde ou vision des hommes. Il n'y a pas de vraie politique sans, au-delà de celle-ci, une vision qui ne soit métapolitique et ne se joue des clivages politiques habituels, des binômes droite / gau-

che, réformisme / conservatisme... C'est le propre des grands hommes que de se situer à ce niveau là. La *métaphore*, quant à elle, signifie qu'au-delà de l'image, il existe un autre sens, accessible par un transfert. On emploie un terme figuré pour représenter une réalité plus abstraite : ainsi pour la « cause » du mal parlera-t-on de la « racine » du mal, l'« origine » du chagrin sera la « source » du chagrin. Beaucoup de peuples parlent par images, car celles-ci livrent des sens profonds au-delà de leur représentation.

*Méta* signifie le nœud fondamental, ce qui est au-delà, ce qui touche à l'essence même des choses. En matière de recherche, *méta* représente le questionnement ultime.

On peut dès lors parler de métaculture, pour désigner ce qui est au-delà des cultures, ce qui est déjà du domaine des civilisations. Ainsi, on exprime l'idée qu'il y a, au-delà des différences culturelles, des liens culturels plus fondamentaux qui réunissent les hommes et les sociétés, c'est-à-dire des niveaux culturels plus englobants que les autres.

Au niveau de la métaculture correspond un niveau d'espace fondamental. C'est le niveau des « mondes culturels ». *Monde* peut ici prendre deux sens : celui de « racines culturelles » et celui de « bassin culturel ». On reste dans les métaphores. Certains mondes culturels s'expliquent par un réseau, d'autres par la proximité, c'est-à-dire par le bassin, par la situation au sein d'un même gisement.

### *Les racines culturelles*

Un monde culturel peut être réuni parce qu'il possède des bases communes ou un message universel. Les mondes culturels « en réseau » englobent des cultures et des civilisations différentes, ils expriment ce qui est commun à des cultures apparemment étrangères. Ceci suppose qu'il y ait, au-delà de ces cultures et de ces civilisations, un niveau qui vise à l'universel, c'est-à-dire à la totalité de l'humain ou à sa racine. En première analyse, ces mondes culturels transverses correspon-

dent à l'espace englobant de grandes religions universelles, de grandes idéologies, de grands mouvements de civilisation.

Cela commence bien sûr par les grandes religions, qui sont des métacultures visant à l'universel. Le christianisme, l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme ont engendré des mondes culturels qui, par-delà les cultures locales et les espaces régionaux, tissent des sortes de réseaux. Ils renvoient à des lieux fondateurs, à des foyers culturels, à des racines communes. Ces racines culturelles (et tout autant spatiales) donnent sens et cohésion à de vastes mondes culturels, qui trouvent là leur sens ultime.

Les grandes idéologies de notre temps, comme le marxisme au temps de son apogée, créent également des mondes culturels. Le libéralo-humanisme actuel avec son culte du marché en fonde un autre.

D'autres mouvements se dessinent qui portent en gestation la naissance de nouveaux espaces culturels. La modernité est une métaculture qui dépasse la notion de civilisation occidentale, puisqu'elle englobe le Japon et certains pays asiatiques nouvellement industrialisés. La post-modernité vient encore au-delà de la civilisation moderne et dessine de nouvelles configurations – aux limites encore floues mais réelles.

Alors que régions et aires culturelles supposent une certaine continuité ou proximité spatiale, soit une aire homogène et continue, un monde culturel peut rassembler par la culture des espaces très éloignés, séparés par la géographie : les pays islamiques baignent par exemple dans un même monde culturel, les pays catholiques aussi. Ces mondes culturels sont transverses, ce sont des espaces en réseau. Ils expliquent la configuration culturelle et politique du monde d'aujourd'hui, laquelle tend à s'organiser autour de très grands systèmes d'alliance, en réseaux plutôt qu'en blocs. Leur cohérence est d'abord culturelle, et ensuite géopolitique.

En résumé, disons qu'au-delà des cultures régionales, il existe des métacultures, qui sont transverses aux régions et aux na-



tions. Ces métacultures sont le fondement des civilisations. Elles correspondent à des mondes, lesquels s'organisent de deux façons, selon deux modèles :

- Le premier modèle est celui d'une structure en réseau s'appuyant sur des racines culturelles communes, telles les grandes religions, les idéologies, les grandes familles linguistiques. On peut parler de « mondes » qui renvoient à des métacultures et, partant, à des racines communes, à un foyer – qui est aussi un cœur, un centre spirituel, voire un centre politique. Le monde est ainsi parsemé de foyers culturels qui donnent naissance à des espaces en réseau. La configuration géoculturelle et géopolitique du monde d'aujourd'hui s'organise selon des réseaux et de grands systèmes d'alliance trans-territoriaux.
- Le second modèle est une structure d'organisation bâtie non plus sur le réseau mais sur la continuité géographique, c'est-à-dire sur la proximité, sur la familiarité avec un même milieu. On peut alors parler de « monde » au sens de bassin culturel, c'est-à-dire d'un moule géographique commun.

### *Les bassins culturels*

De nouveaux mondes peuvent également naître par une relation de proximité, de bassin géographique, plutôt que par la culture. Un mouvement tend à réunir ou à intensifier la communication entre des pays, séparés par leurs racines culturelles, mais proches géographiquement. De tels mondes ont pu se faire et se défaire au cours de l'histoire. Les configurations géopolitiques du monde actuel se jouent précisément autour de ces bassins.

On a parlé par exemple d'une civilisation méditerranéenne. La Méditerranée antique fut longtemps un lac intérieur, une voie de communication, un carrefour d'échanges, réunissant dans une même unité de destin des ethnies et des peuples différents. Ces cultures et civilisations participaient à un même monde, à la fois géographique et culturel, tout en gardant leur

spécificité. La mer, loin de séparer ces peuples, les brassait et leur permettait d'entrer en communication : des syncrétismes, des systèmes nouveaux, des religions nouvelles surgissaient. Ainsi le bassin méditerranéen, terme précis de géographie physique, était aussi un bassin culturel, un monde géoculturel, bien particulier et délimité.

Cette unité du monde méditerranéen se forgea avant l'apothéose romaine lorsque, sur le pourtour méditerranéen, régnaient des peuples de la mer, et tant que ces peuples l'emportaient sur les peuples de l'intérieur. Une culture transverse, un monde culturel s'est alors créé grâce à l'existence de ces grandes thalassocraties que furent notamment Tyr, la Crète, Athènes et Carthage, puissances essentiellement maritimes et commerciales.

La Méditerranée fut ainsi, à l'aube de l'histoire de l'Occident, un monde spécifique, le lieu d'un métissage culturel réussi. Elle devint un berceau, un terreau culturel particulièrement riche, d'où surgirent d'autres civilisations.

Cependant, rien n'est jamais définitivement acquis. Cette unité s'est brisée lorsque les thalassocraties ont été peu à peu vaincues par des nations terriennes plus guerrières, plus conquérantes que commerciales. Après avoir assumé l'héritage des thalassocraties, elles se sont peu à peu détournées de leur rivage et sont revenues à leur vérité première : la terre. Le monde culturel méditerranéen s'est alors de nouveau scindé et a éclaté en parcelles multiples, en cultures et en civilisations différentes : le Nord notamment s'est détaché du Sud. Il reste une mémoire de cette période de grâce initiale, le sentiment de l'unité perdue, une certaine nostalgie d'un monde culturel antérieur.

Le bassin méditerranéen peut-il renaître demain en tant que monde culturel ? Il s'agit là d'une grande interrogation. Cette renaissance serait susceptible de favoriser l'émergence d'un nouveau monde géopolitique, mais des forces en présence, politiques et culturelles, se combattent. Le monde méditerra-

néen peut renaître, mais le tour actuel que prennent les événements semblerait suggérer le contraire...

### *Les nouveaux grands espaces culturels*

Le monde d'aujourd'hui tend malgré tout à s'unifier, en formant de vastes régions. Il tend à rassembler au sein de grands espaces des organisations communes, bâties sur une base politique et économique – en apparence du moins. Bien que cachée et rarement mise en avant, la dimension culturelle s'y trouve pourtant essentielle. N'est-elle pas le ressort secret des grandes alliances ? Celles-ci sont solides lorsqu'elles s'appuient sur des réseaux culturels importants ou sur des bassins culturels. Car l'intérêt pur ne suffit pas, il est souvent second par rapport à l'affectif, à l'imaginaire, à la vision ; c'est-à-dire à ce qui fonde la culture.

On a ainsi parlé d'un monde atlantique – le lac de l'Occident – correspondant à une unité politique et aussi culturelle. L'Europe émerge actuellement en tant qu'unité géoculturelle et géopolitique. On tend à parler aujourd'hui d'un monde Pacifique, qui apparaît comme une unité économique et par certains côtés, politique, mais pas culturelle.

De grands espaces géoculturels se dessinent : l'Europe (UE), l'Amérique du Nord (ALENA), mais aussi le Pacifique ou l'APEC (Association Économique des Pays du Pacifique). Celle-ci réunit 18 États du Pacifique et de ses rivages. Ce n'est pour l'instant qu'un club économique qui entend développer ses échanges internes, mais il compte deux milliards d'habitants, soit 38 % de la population mondiale et 52 % du Produit Brut mondial. Il réunit notamment trois géants : États-Unis, Chine et Japon.

Certains voient dans cette communauté du bassin Pacifique un deuxième axe du monde en voie d'émergence. Pour réussir, ce monde doit toutefois réaliser son unité culturelle, c'est-à-dire qu'il doit trouver en son sein le lien qui lui permettra de communiquer par l'intermédiaire d'hommes d'affaires et

de réseaux commerciaux mais encore, et surtout, grâce au dialogue, par des représentations, des visions communes. « *L'Est et l'Ouest ne se rencontreront jamais* » disait R. Kipling. Si le bassin Pacifique devient une réalité, cela suppose que l'Est et l'Ouest se rejoignent ; ou tout au moins qu'ils dialoguent sur ce qu'ils ont en commun, c'est-à-dire qu'ils deviennent un monde culturel, comme la Méditerranée autrefois réunissait les rivages Nord et Sud.

Cette communauté n'est que virtuelle. Elle peut se métamorphoser, aller au-delà de ce qu'elle est aujourd'hui, ou bien avorter, se briser. Le sort du monde, ou tout au moins de ce monde-là, en dépend.

Si un monde culturel réel émergeait au sein du bassin Pacifique, en même temps qu'une communauté politique, le Pacifique prendrait bien alors le pouvoir. Il deviendrait ce que fut l'Atlantique Nord pendant tout un siècle : le « lac de l'Occident », le creuset fondateur de la révolution industrielle et de l'idéal démocratique, un bassin fertile en idées et en créations. Le traité militaire qui unit l'Occident ne porte-t-il pas le nom significatif de Traité de l'Atlantique Nord (l'OTAN) ?

L'idée de monde ou de bassin culturel sous-tend la naissance ou la mort d'espaces géopolitiques dominants. Elle constitue la dernière étape des constructions de la géographie culturelle. À l'idée de civilisation correspond celle de monde, à l'idée de métaculture correspond celle d'un métamonde à venir, celle des nouveaux mondes culturels, des grands axes, où s'élaborent, se créent les cultures de demain et ses configurations politiques. C'est le terme ultime de l'analyse culturelle. Il implique que les grandes structurations du monde se fondent en définitive autant sur des valeurs communes que sur des réalités économiques, sur les réunions et sur les divisions de l'esprit autant que sur celles de la production. L'une et l'autre sont irréductiblement liées.

On peut ainsi avancer l'idée que le monde s'organise en interdépendance selon des métacultures et des métamondes, plutôt qu'au regard des blocs de nations.

## La culture en tant que processus

Un processus se définit comme l'évolution d'un ensemble d'objets en fonction d'un paramètre fondateur. C'est une dynamique identifiée qui s'entretient d'elle-même, par vitesse acquise et par une succession de réactions en chaîne qui la poussent en avant. À titre d'exemple, l'industrialisation, l'urbanisation, l'acculturation sont des processus. Toute culture est un processus ; lequel peut se décomposer en quatre étapes :

**La découverte** consiste à trouver quelque chose qui existait déjà au sein de l'environnement naturel mais dont l'utilisation était jusque-là restée inconnue. Par exemple : le feu, le charbon, le fer, les virus, l'usage d'une plante alimentaire (le blé, le riz, les tubercules) ou médicale. On découvre une molécule, un nouvel usage d'un élément naturel. On ne crée pas, on utilise. Les cultures traditionnelles sont souvent bâties sur des découvertes qui vont tout transformer.

**L'invention** crée quelque chose de neuf, quelque chose d'artificiel, issu de la seule volonté humaine. Par exemple : l'acier (alliage qui transforme le fer), la télévision... Ce peut être un rituel, une technique (par exemple, l'imprimerie). L'invention constitue le moteur de l'évolution des sociétés, en particulier quand elle donne naissance à une innovation (Schumpeter, 1911). Comme nous vivons dans une société de plus en plus artificielle (cultures télévisuelles), les découvertes sont de moins en moins nombreuses, contrairement aux inventions.

**L'innovation** est l'application, dans un domaine technique et dans la vie sociale, d'une invention ou d'une découverte. L'invention du transistor, par exemple, a permis une série d'innovations dans le domaine des industries de l'électronique. Le walkman de Sony, né parce que son patron, Akio Morita, voulait jouer au golf en musique, est une innovation qui a utilisé le transistor. Mais il y a des découvertes et des inventions qui, pour des raisons culturelles, socio-économiques et politiques, n'engendrent pas d'innovations. L'invention de la pile à combustible date de plus d'un siècle, mais c'est aujourd'hui

seulement que l'on se préoccupe de l'appliquer dans l'industrie automobile.

**L'évolution** est un mouvement qui va du simple vers le complexe, de la transformation de l'innovation initiale vers des systèmes de plus en plus complexes. Exemple : l'automobile ou l'informatique. L'innovation ne cesse pas, l'invention évolue, appelle d'autres inventions, et change de nature. C'est en principe un progrès, mais l'évolution peut aussi devenir une course sans fin. Ne dit-on pas : « On n'arrête pas le progrès, on ne le maîtrise pas ». On est inquiet, mais chacun se sent impuissant devant certaines évolutions. Certains auteurs ont parlé de méga-machine, d'un affolement de la technique que l'on ne contrôle plus.

**La diffusion** : au fur et à mesure qu'il évolue, le processus se répand dans l'espace comme il se poursuit dans le temps. Exemple : la diffusion lente de la charrue en Europe occidentale, la diffusion rapide du téléphone, de la photocopie, du fax dans le contexte moderne, ou encore de l'Internet. Le blé aussi peut être considéré comme un processus culturel. Originaire d'Asie, il est le fruit d'une découverte, puis il a été réinventé par la sélection des variétés et a subi des innovations, des évolutions. Il se diffuse lentement dans le monde tempéré et ses marges. Il réapparaît en Asie.

La langue anglaise se diffuse aujourd'hui dans le monde, tout en se transformant jusqu'à devenir une langue quasi-universelle : le *basic english* est une langue simplifiée et de plus en plus différente de l'anglais d'Angleterre.

L'Amérique, grâce aux étudiants du monde entier qu'elle accueille et à sa puissance de rayonnement sur les médias internationaux, diffuse un certain modèle culturel : celui des valeurs de l'*American way of life*, qui rayonnent dans le monde entier. Mais à mesure que ces valeurs se diffusent, il arrive aussi qu'elles se transforment en une « culture Coca-Cola ».

Les colonisations, les invasions militaires se traduisent culturellement par une diffusion accélérée de modèles, de

biens culturels. Exemple : Rome et la colonie gauloise, les empires coloniaux où se sont diffusés des éléments culturels européens.

Le processus culturel est un mouvement incessant car il entraîne une série de réactions en chaîne. Il est toujours susceptible de s'inverser ou de connaître des réactions de retour, des *feed-back*. La Gaule a colonisé Rome comme Rome a recolonisé ses envahisseurs germaniques. Tout processus culturel est interactif. Toute diffusion est un processus complexe à bifurcations multiples et effets de retour. Tout processus connaît des bifurcations qui peuvent en changer le sens.

Les temps modernes ont vu une accélération prodigieuse des phénomènes de diffusion de la nouveauté. C'est la caractéristique peut-être la plus forte de la modernité. La Terre, autrefois, était une mosaïque de blocs culturels hermétiques et ethniquement homogènes. C'étaient des archipels, des blocs insulaires. Les découvertes et les inventions furent accidentelles. Leur diffusion fut extrêmement lente, franchissant progressivement les barrières politiques ou les obstacles physiques. C'est la raison pour laquelle elles ne devinrent des processus qu'à mesure que les hommes et les sociétés en découvraient les effets.

La diffusion est fonction du degré d'ouverture d'une société : plus une société est ouverte, plus la diffusion y est rapide.

### ***La mosaïque culturelle***

Plus une société est avancée, plus sa culture est complexe, hétérogène, et plus les processus d'innovation sont rapides. Les sociétés modernes ont désormais un impact formidable sur l'environnement, inimaginable autrefois. Ceci est une des principales inquiétudes de notre époque car l'environnement planétaire n'intègre plus les processus qui l'affectent.

Il y a eu dans l'histoire de l'humanité deux grandes révolutions, la révolution néolithique, dont les processus de diffu-

sion ont été très lents, et la révolution industrielle, où les processus culturels, en deux siècles, se sont intensifiés et accélérés. Nous nous dirigeons vers une troisième révolution – celle de l’informatique et de la communication – encore plus marquée par la rapidité.

La Terre est devenue une mosaïque culturelle caractérisée par la prodigieuse rapidité de diffusion des processus culturels. Cette diffusion est telle que les processus culturels tendent à uniformiser le monde. Et nous insistons là sur le fait qu’ils uniformisent le monde et non qu’ils l’unifient. Pour le meilleur comme pour le pire. Cette intensification des processus culturels conduit à une certaine occidentalisation du monde, mais elle connaît aussi des effets de retour, des bifurcations, l’émergence de phénomènes de rejet, des processus réactifs. Cette unification technique du monde représente une situation absolument nouvelle dans notre histoire et produit deux mouvements antagonistes : une certaine homogénéisation d’une part, mais également, par bien des aspects, une balkanisation politique et culturelle, un repli sur soi de nombreuses cultures qui refusent ce modèle universel parce que trop teinté d’occidentalisme. Rien n’est joué et le « village global » est peut-être bien un leurre...

Pour résumer notre propos, nous pouvons dire qu’à l’heure actuelle s’effectue un double mouvement parfaitement contradictoire. Il y a occidentalisation du monde, dans une culture basique, à la fois technique, esthétique et éthique, qui accompagne un mode de vie et un mode de pensée. L’humanité y découvre son universalité. Mais dans le même temps apparaît une banalisation du monde, une acculturation, qui ressemble bien à un appauvrissement. Il s’agit aussi d’une domination d’une partie du monde sur le reste, que dénoncent certains auteurs tels que Régis Debray. Cet espace planétaire est un leurre, car il n’y a ni échange ni réciprocité, mais imposition.

Ce même mouvement entraîne en revanche une ré-émergence des ethnies, des territorialités, de l’irrationnel, du sacré ; en



d'autres mots, la révolte du local contre le mondial. Ce débat du monde actuel divise les intellectuels, les gouvernements et les peuples. Ce n'est pas un dialogue mais une partie de bras de fer, un rapport de force.

Au plan des idées s'instaure un débat entre modernes et post-modernes. Deux questions peuvent être posées en guise de conclusion :

- Existe-t-il des cultures supérieures, des grandes cultures et des sous-cultures ?
- Comment expliquer cette diversité des cultures, si l'humanité est une ? Le problème est celui des différences culturelles et de leur répartition à la surface de la Terre, donc de leur géographie.

Voilà de bien vastes problèmes qui nécessiteraient que l'on consacre à chacun d'entre eux un cours entier et une connaissance, une expérience, que seuls quelques très grands auteurs ont su maîtriser – sans parfaitement les résoudre. Là encore le débat est présent. Je me limiterai à quelques remarques, car il s'agit là de questions qui préoccupent toutes les disciplines des sciences humaines.

### ***Cultures et sous-cultures***

Les études anthropologiques ont mis au jour l'importance des identités collectives. Elles ont défini des groupes culturels tels que des ethnies, des groupes régionaux ou nationaux. Les caractéristiques de ces cultures influencent les comportements des individus qui intériorisent les valeurs, les principes et les idées-forces. C'est ce que l'on appelle parfois le déterminisme culturel ou encore le culturalisme, c'est-à-dire la primauté conférée aux aspects culturels dans l'explication des phénomènes historiques ou sociologiques, mais aussi dans la constitution des mentalités.

Certains auteurs voient dans la culture une sagesse immanente qui programmerait les individus, leur apprendrait leur rôle, leur délivrerait une identité.

Dans le cas de petites sociétés simples, égalitaires, notamment les chasseurs-cueilleurs ou les petites sociétés paysannes, la culture, la technique, la foi, la croyance sont un bien commun partagé par tous (Clastres, 1974 ; 1980). L'individu se trouve en accord total avec une tradition qu'il a intériorisée ou avec une foi qu'il partage ; ses choix culturels sont ceux de son groupe. L'authenticité de la tradition naît de l'autochtonie de celle-ci. L'autochtonie est l'enracinement d'un peuple (et d'une tradition culturelle) dans un territoire. Ce sentiment peut être extrêmement fort ; dans ce cas, il y a plus qu'enracinement, il y a identification entre un peuple, une culture et un territoire – voir les travaux de Béatrice Collignon sur les Inuits, ceux de Sylvie Poirier (Poirier, 1996) sur les Aborigènes du désert occidental australien ou ceux de Philippe Descola (Descola, 1993) sur les Jivaros, en Amazonie.

En revanche, dans des sociétés plus complexes, agricoles ou urbaines, la différenciation sociale fait naître des groupes dominants, c'est-à-dire une « superstructure » de grands propriétaires, administrateurs, prêtres, juges ou soldats. La société encadrante réside en ville, la société encadrée à la campagne. Dans ce cas, une culture populaire, une culture des masses, se distingue de la culture des élites ; la société perd son homogénéité culturelle.

La culture populaire est parfois considérée comme un folklore. Une idéologie populiste consiste à dire que dans cette culture se trouvent la créativité et la vérité des peuples ; chez les paysans autrefois, chez les masses urbaines aujourd'hui. Inversement, il existe une idéologie élitaire, pour laquelle la créativité, les créateurs sont dans l'élite cultivée – cette thèse est soutenue par Xavier de Planhol dans la *Géographie historique de la France* (Planhol, 1988).

La culture de l'élite est plus ouverte, plus universelle, que la culture populaire qui est plus locale et repose sur l'oralité. Mais cinéma et télévision ont engendré une culture de masse qui n'est plus liée à des racines locales.

La complexification de la société fait éclater la culture. Il naît des sous-cultures ou des contre-cultures qui font partie des enjeux sociaux et politiques ; il émerge des luttes pour le pouvoir culturel, où s'affrontent idées, visions et valeurs. À une autre échelle, on peut se demander si les grandes cultures peuvent être opposées aux petites cultures. Des hiérarchies s'imposent-elles entre cultures, peut-on comparer les cultures ? Là réside la question essentielle que se posent tous les chercheurs préoccupés par les faits culturels.

### *Les différences culturelles*

Les cultures, présentes ou passées, sont innombrables. Nous ne connaissons jamais qu'un dixième d'entre elles – la partie émergée de l'iceberg. Selon Claude Lévi-Strauss, cette diversité est structurelle ; elle est liée à la vie de l'humanité et fait partie de son histoire. Elle est source d'enrichissement : ce n'est pas une pyramide, c'est un arc-en-ciel. Mais comment l'interpréter ? Par les lieux communs de l'évolutionnisme ? Cela nous place dans le darwinisme social ou culturel et, inévitablement, dans la perspective économique que Walt W. Rostow, conseiller économique de John F. Kennedy, avait exposée dans *Les Étapes de la croissance* (Rostow, 1962). Selon ce schéma dépassé et même discrédité aujourd'hui, l'histoire humaine serait divisée en quatre étapes :

- *une étape 0* : rien ne se passe, rien ne bouge ; immobilisme des sociétés sans histoire, des sociétés froides ou traditionnelles.
- *une étape 1* : décollage. La société est en transition, s'amorce le début de la fin des cultures.
- *une étape 2* : stade intermédiaire de l'évolution. La société en transition atteint, selon les termes de Rostow, une certaine maturité considérée comme étant un progrès.
- *une étape finale* : le stade ultime, celui de la société de consommation. C'est aussi la fin de l'histoire, l'apothéose de l'économie de marché et de l'*American way of life* – la culture et la société de masse.

Le primitif serait donc archaïque, et le stade ultime de l'humanité serait la société de consommation de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Cette vision a été très critiquée ; elle illustre le danger de passer des faits biologiques aux faits culturels. Il n'existe en effet ni peuples enfants ni peuples adultes. Ce darwinisme culturel ou social repose sur une vision dangereuse de l'homme et sur une fausse idée du progrès – considéré comme une succession linéaire – alors que l'histoire prouve qu'elle peut être régressive et que les bifurcations sont nombreuses.

Le marxisme partage la même vision progressiste : les cultures ne sont que l'expression de la lutte des classes et l'histoire est en marche vers un progrès ultime.

Le culturalisme quant à lui refuse cette idée de hiérarchiser les cultures dans l'optique d'un progrès définitif. Il met les cultures sur un même plan : chacune est un tout, qui doit être compris selon ses propres valeurs – de l'intérieur par conséquent. Comparer les cultures les unes aux autres n'aurait guère de sens. Porter un jugement de l'extérieur est également dangereux puisque chaque observateur est situé dans sa propre culture et ne peut donc jamais être complètement objectif. Mais le culturalisme peut également connaître des dérives : si on l'entend comme un déterminisme, ou s'il conduit à penser que les cultures sont comme des bunkers, des blocs impénétrables entre lesquels la communication et le dialogue sont impossibles.

Il faut donc se garder de deux écueils :

- Nier les différences au bénéfice d'une civilisation mondiale supérieure, qui s'imposerait en nivelant ces différences. Il s'agit là d'un concept abstrait : « une forme creuse », selon Lévi-Strauss, qui est en fait un appauvrissement de l'humanité, un nivellement par le bas. Est-ce ce qui nous guette avec la culture de masse standardisée ?
- Ériger les différences en barrières infranchissables. C'est voir l'humanité comme une juxtaposition de sociétés et de

cultures différentes, sans possibilité de dialogues ou d'apports mutuels, chacune vivant en vase clos. Complexe du bunker ou du gardien de phare dans une mer hostile.

La *civilisation humaine* est un concept riche ; elle repose sur la métaphore de l'arc-en-ciel ; la *civilisation mondiale* est une forme creuse. La civilisation implique le dialogue des cultures, mais entre des cultures offrant le maximum de diversité. Le dialogue des cultures conduit à un enrichissement mutuel d'autant plus fort que ces cultures sont diversifiées. La géographie culturelle cherche à comprendre cette diversité, en étudiant dans le temps et dans l'espace la répartition des cultures et des éléments de culture. Cette branche de la géographie humaine est préoccupée par le rôle que joue la culture dans les grands problèmes géographiques.



## Conclusion

### Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine<sup>1</sup> ?

Le territoire fait l'objet d'un débat en géographie, mais aussi dans l'ensemble des sciences humaines. L'idée de territoire connaît pourtant un certain succès, un peu comme si elle correspondait à un approfondissement de la géographie, comme si – sous l'espace – on avait découvert le territoire. Mais en même temps, cette découverte inquiète. Certains craignent d'accorder une trop large part aux fondements non rationnels et un peu obscurs de l'humanité. Bref, le nouveau paradigme serait dangereux.

Ce qui nous conduit à poser trois questions :

- La découverte du territoire est-elle le signe d'un renouvellement de la pensée géographique ? L'approche sous l'angle du territoire diffère-t-elle notamment des approches fondées sur l'organisation de l'espace géographique ?

---

1. Le texte présenté ci-dessous est l'allocution introductive de Joël Bonnemaison au colloque organisé avec Luc Cambrézy, conjointement par l'université de Paris IV et l'ORSTOM : *Le Territoire, lien ou frontière ?* qui s'est tenu à Paris en octobre 1995 (extrait de *Chroniques du Sud*, 18, 1996, ORSTOM, 109 - 113). Publié également in *Le territoire, lien ou frontière ?* J. Bonnemaison, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois (eds.), 1997, Paris, Éditions de l'ORSTOM, Collection Colloques et séminaires (cédérom).

- Pourquoi ce débat ? Pourquoi cette inquiétude ? Certains veulent voir la fin des territoires... alors que la lecture des événements contemporains prouve que le territoire est au cœur de tous les enjeux du monde politique actuel ; que loin de le faire disparaître, ce qu'on appelle le système-monde le fait resurgir, bien malgré lui, comme une sorte de réaction spontanée, un antidote post-moderne.
- Et finalement, de quel territoire parlons-nous ? Les éthologues ont depuis longtemps leur définition – « *l'espace vital terrestre, aquatique ou aérien qu'un animal, ou un groupe d'animaux, défend comme sa propriété exclusive* » –, les juristes la leur, les psychologues en parlent comme de la « dimension cachée » : qu'entendons-nous par territoire en sciences humaines et en particulier en géographie humaine ? Parlons-nous toujours de la même chose ? Il y a, à la base, un problème de définition, indispensable si l'on veut éclaircir un débat qui semble reposer sur des conceptions parfois floues qui alimentent, comme à plaisir, des malentendus.

### *Les dérives du territoire*

Ces dérives sont au nombre de deux ; elles représentent les faces inversées d'une même dénaturación de l'idée.

- Des sociétés animales aux sociétés humaines, n'y aurait-il qu'un pas ? Certains auteurs ont dénoncé le *territorialisme* implicite de la notion : le terrorisme du territoire, lié à une vision primaire de l'humanité ; il conduirait directement à un nationalisme exacerbé, au tribalisme, à l'ethnisme, entraînant de facto l'exclusion et, par là même, la « purification ». Le territoire, dans ce cas, est réduit à la « frontière », à quelque chose qui sert à produire de la guerre. Le territoire est vu comme un impératif, une pulsion qui porte à la conquête et à la défense du domaine.
- Mais la mise en garde contre cette dérive, voire sa dénonciation, peut conduire à l'excès inverse : la *banalisation*.



du concept. Le territoire, dans ce cas, apparaît dans sa version « minimale » et comme épuré : c'est une *parcelle d'espace approprié*, une maille de l'espace que la collectivité gère et aménage pour « assurer sa reproduction et satisfaire ses besoins vitaux ». On parle dans ce cas d'aménagement du territoire. Ce terme est devenu un concept technique, qui répond à une fonction géographique et qui se définit par « *l'unité de fonctionnement que le groupe lui assigne* ». Les géographes parlent alors de la « *production d'un territoire* ». Dans ce dernier cas, le territoire n'est plus qu'un support, la projection dans l'espace d'une structure sociale. C'est un canton du système-monde. Ce n'est plus une frontière, ni un impératif, mais en voulant ainsi détruire son aspect inquiétant, ne l'a-t-on pas dénaturé, banalisé à un point tel qu'il ne veut plus rien dire ?

### ***Espace et territoire***

Le territoire s'oppose-t-il à l'espace ? Les géographes ont d'abord fondé leur discipline sur la notion de région et la relation avec le milieu naturel ; puis dans les années 1960, ils se sont ralliés à l'idée d'espace géographique conçu comme un système organisé correspondant à une unité de fonctionnement dont les déterminants sont largement économiques.

L'espace est une réalité physique, c'est un support qui renvoie pour l'essentiel à des rapports de production. Une certaine géographie des structures de production en ressort. L'espace produit par le système-monde ou par l'économie-monde s'expliquerait par le jeu des centres et des périphéries ; il serait d'abord une unité fonctionnelle déterminée par l'économie. Sur les marges du système-monde, ou si l'on préfère « en-dessous », tournerait l'anti-monde – sorte de monde « à l'envers » – dont les définitions, comme les perceptions sont diverses.

Cette vision – achèvement de la notion même d'organisation de l'espace – a laissé un certain nombre de chercheurs insatisfaits, en particulier ceux qui, précisément, s'intéressent à

l'anti-monde, aux espaces cachés et peu connus, ou aux sociétés de l'extrême-périphérie, qui n'entrent pas dans la logique du système-monde. Ces chercheurs ont rencontré d'autres systèmes de valeurs. Travaillant hors de l'espace du système-monde, ils ont découvert son envers : le territoire.

Le territoire peut être défini comme l'envers de l'espace. Il est idéal et même souvent idéal, alors que l'espace est matériel. Il est une vision du monde avant d'être une organisation ; il ressort plus de la représentation que de la fonction, mais cela ne signifie pas qu'il soit pour autant démuné de structures et de réalité. Il a des configurations propres, variables selon les sociétés et les civilisations, mais sa réalité ressort plus de l'analyse culturelle, historique et politique que proprement économique. Il n'y a alors rien d'étonnant à ce que les premiers à avoir cherché dans le territoire ce que l'espace ne révélait pas aient été des chercheurs travaillant sur des sociétés traditionnelles où les valeurs économiques ne sont pas les valeurs primordiales.

Le territoire n'est donc pas nécessairement le contraire de l'espace géographique, il le complète. C'est un *ailleurs* à deux dimensions : une unité d'enracinement constitutive de l'identité et, au-delà encore, un enjeu politique.

### ***Le territoire-identité***

Le territoire, sous des configurations spatiales très diverses, est inhérent à toute civilisation. Le sentiment identitaire s'incarne dans les lieux et les géosymboles, c'est-à-dire des formes spatiales vecteurs d'identité. Il y a du territoire dans toute société : toute identité présente un lien avec des lieux qui sont aussi des cœurs. Ce n'est pas alors le sentiment de la banale appropriation qui en rend compte, mais une relation d'essence affective, voire amoureuse. Les lieux du cœur ou lieux de l'identité renvoient souvent à l'origine et baignent dans ce que Lévi-Strauss a décrit un jour comme *la grandeur indéfinissable des commencements*.

Pour Luc Bureau (1971), géographe du Québec, le territoire c'est la *résonance entre l'homme et le monde* ; on pourrait dire aussi qu'il est la résonance de la terre en l'homme. Quelque chose donc de très animal, si l'on veut, de primaire, mais aussi de très profond et par là même de superbement élevé, qui « *ouvre l'esprit au poétique, au sacré et à l'infini* ». On retrouve là toute l'ambivalence du territoire, qui est à la fois terre et poème.

Le territoire est d'abord un espace d'identité ou, si l'on préfère, d'identification. Il repose sur un sentiment et sur une vision. La forme spatiale importe peu ; elle peut être très variable. Le territoire peut même être imaginaire ou rêvé, comme pour les diasporas. Il peut être un cheminement, une constellation de lieux réunis par des pistes d'errance, comme dans les territoires aborigènes chantés plus que décrits par Bruce Chatwin, un système discontinu de pâturages comme chez les Touaregs, une route de pirogues autant qu'un lieu fondateur comme en Mélanésie. Ce peut être un cœur tout autant qu'une frontière ou tout au moins un balancement continu entre le cœur et la frontière. Le territoire, c'est cette parcelle d'espace qui enracine dans une même identité et réunit ceux qui partagent le même sentiment.

Dans ce sens, c'est bien un lien avant d'être une frontière.

Les Mélanésien se définissent par une identification à des réseaux de lieux sacrés et leurs vraies frontières ne sont pas des lignes mais des espaces vides, sans lieux ni habitants, des espaces déshumanisés où l'on ne se risque jamais. Dans ce système territorial, le cœur compte plus que le terme (ou que la borne). Le territoire est d'abord un espace culturel d'identification ou d'appartenance ; l'appropriation ne vient qu'en deuxième instance.

### ***Le territoire, enjeu politique***

Le territoire en tant qu'espace politique est d'une autre nature. La frontière le borne, elle marque l'espace de survie ou

de puissance, c'est-à-dire le cœur des enjeux géopolitiques. C'est l'espace défendu, négocié, convoité, perdu, rêvé, où se jouent les rapports de domination entre les nations. On se bat pour un territoire, pour une ligne de crête – la ligne bleue des Vosges – ou pour les îles Malouines, bien qu'elles n'aient pas d'enjeux économiques réels.

En cas de conflit, les compromis sur les biens et les richesses, sur l'espace de production sont toujours possibles ; ils ne sont pas sur le territoire. C'est bien le drame des conflits identitaires : la force affective et symbolique du territoire est telle que bien souvent aucune solution n'apparaît, c'est alors la loi du plus fort qui l'emporte.

Les conflits géopolitiques qui résultent du tracé de frontières étatiques sont au fond des problèmes d'identité mal vécus. À terme, ils mènent droit à des guerres d'autant plus violentes qu'ils ont été longtemps niés, contenus et comme comprimés. Les guerres actuelles qui ravagent l'ancienne Yougoslavie en constituent un exemple. Les adversaires se battent pour des territoires enfouis depuis des siècles dans leur mémoire et leur imaginaire, et ce n'est peut-être pas tant leur appétit d'espace qui les motive qu'une affirmation identitaire blessée, longtemps muselée et comme malade. C'est ce qui rend si viscérale leur détermination et si difficile la recherche d'une solution raisonnable.

Le territoire est également le lieu du pouvoir ; l'œil du maître ne le quitte pas. Découper, contrôler les lieux du territoire, c'est dominer tout court. Les rapports de domination entre gens et nation passent par l'exercice du contrôle du sol.

On peut ne pas aimer l'idée de territoire ou s'en méfier, parce qu'elle porte en soi cette notion de pouvoir et d'affirmation identitaire qui peut être dangereuse, mais c'est une réalité charnelle inscrite dans l'espace et dans le temps, dont nul ne peut s'affranchir. À vouloir nier le territoire, on risque d'aboutir à des crises, des excès inverses encore plus graves. Un jour de pessimisme, Claude Raffestin a écrit : « *L'espace est*

*la prison originelle, le territoire est la prison que les hommes se donnent* ». Alors est-ce une prison ou un jardin du bonheur ? Il peut être sans doute l'un et l'autre, mais il existe. On le rencontre.

### ***Le territoire comme lieu du rite***

Mais je voudrais terminer par un aspect plus culturel.

Ce qui caractérise au bout du compte le territoire, c'est la présence du rite. L'humanité traditionnelle, moderne ou post-moderne, vit au moyen de rites qui révèlent ses hiérarchies, expriment ses valeurs et confortent ses croyances, même lorsqu'elle se pense en dehors du religieux. Or, le rite a besoin de lieux sacrés et, inversement, les lieux ont besoin de rites ; le territoire réunit, dans un réseau de hauts-lieux, les géosymboles identitaires et politiques qui agrègent les communautés humaines. Ce sont des sanctuaires ou des « Saint des Saints » et cela rend le territoire magique, c'est-à-dire à la fois dangereux et envoûtant, mais en dernière approche, profondément humain.

Le territoire commence avec le rite. Il est même le plus immédiat des rites, on le sent d'autant mieux qu'il est physique, par exemple lorsqu'on marche à pied – d'où le sens des pèlerinages qui vont vers des sanctuaires (laïcs ou religieux). C'est peut-être le premier exercice rituel inventé par l'homme ou, pour paraphraser Luc Bureau, sa première résonance avec la terre.

En bref, l'idée de territoire réunit plusieurs directions de recherche. Le territoire est au confluent de l'anthropologie et de la géographie. Il sert de fondement à la géographie historique, politique et culturelle. C'est bien un nouveau paradigme qui répond à un certain nombre de fonctions géographiques, sociales et politiques, mais dont les raisons vont au-delà ; elles s'inscrivent dans l'univers de la mémoire, des représentations et des valeurs.



## Bibliographie du cours

- « L'approche culturelle », 1987, *L'Espace Géographique*, Numéro spécial, n° 4.
- BAUD (P.), 1995, *Dictionnaire de la géographie*, Paris, Hatier.
- BÉGUIN (F.), 1995, *Le paysage*, Paris, Flammarion.
- BERQUE (A.), 1982, *Vivre l'espace au Japon*, Paris, PUF.
- BERQUE (A.), 1984, « Paysage-empreinte, paysage-matrice : éléments de problématique pour une géographie culturelle », *L'Espace Géographique*, vol. 19, n° 1, p. 33-34.
- BERQUE (A.), 1986, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard.
- BERQUE (A.), 1990, *Médiance. De milieux en paysages*, Montpellier, Reclus.
- BERQUE (A.), 1993, *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Paris, Gallimard.
- BERQUE (A.), 1994, *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel, Champ Vallon.
- BERQUE (A.), 1995, *Les raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan.
- BLANC-PAMARD (C.), 1995, « Les lieux du corps. L'exemple des Hautes Terres centrales de Madagascar » in *Ethnogéographies* (Paul Claval et Singaravelou eds.), Paris, L'Harmattan.
- BLOCH (M.), 1931, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo, Institut pour l'étude comparée des civilisations. [rééd., Paris, A. Colin, 1988].
- BLOUET (B.W.), ed., 1981, *The origins of academic geography in the United States*, Hamden, Archon Books.
- BRAUDEL (F.) dir., 1985, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Paris, Flammarion. [1<sup>re</sup> éd. 1977].
- BRAUDEL (F.), 1993, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion. [1<sup>re</sup> éd. 1963].

- BRETON (R.), 1976, *Géographie des langues*, Paris, PUF.
- BRETON (R.), 1987, *Géographie des civilisations*, Paris, PUF.
- BRUNHES (J.), 1904, *L'irrigation. Ses conditions géographiques, ses modes et son organisation*, Paris, Masson.
- BRUNHES (J.), 1920-1926, *Géographie humaine de la France*, Paris, Plon, 2 vol.
- BRUNHES (J.) et VALLAUX (C.), 1921, *La géographie de l'histoire. Géographie de la paix et de la guerre*, Paris, Alcan.
- BRUNHES (J.), 1947, *La géographie humaine*, Paris, PUF. [1<sup>re</sup> éd. 1910].
- BUREAU (L.), 1971, *La terre et moi*, Montréal, Boréal.
- BUTTIMER (A.), 1983, *The practice of geography*, London, New York, Longman.
- CAMBRÉZY (L.), 1994, « L'interminable conquête, ou l'histoire d'un État propriétaire », *Géographie et Cultures*, n° 10, p. 21-34.
- CHEVALIER (M.) dir., 1989, *La géographie de la créativité et de l'innovation*, Paris, Publications du Département de géographie de l'université de Paris-Sorbonne.
- CLARK (A.), 1949, *The Invasion of New Zealand by people, plants and animals : the South Island*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- CLASTRES (P.), 1974, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit.
- CLASTRES (P.), 1980, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Le Seuil.
- CLAVAL (P.), 1973, *Principes de géographie sociale*, Paris, Genin.
- CLAVAL (P.), 1978, *Espace et pouvoir*, Paris, PUF.
- CLAVAL (P.), 1979, « Régionalisme et consommation culturelle », *L'Espace géographique*, 4, 135-156.
- CLAVAL (P.), 1980, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, Paris, PUF.
- CLAVAL (P.), 1984, *Géographie humaine et économique contemporaine*, Paris, PUF.
- CLAVAL (P.), 1990, *La conquête de l'espace américain*, Paris, Flammarion.
- CLAVAL (P.), 1993, *La géographie au temps de la chute des murs*, Paris, L'Harmattan.
- CLAVAL (P.) dir., 1993, *Autour de Vidal de la Blache. La formation de l'école française de géographie*, Paris, CNRS.
- CLAVAL (P.), 1994, *Géopolitique et géostratégie*, Paris, Nathan.
- CLAVAL (P.), 1995, *Histoire de la géographie*, Paris, PUF.
- CLAVAL (P.), 1995, *La géographie culturelle*, Paris, Nathan.
- CLAVAL (P.) et SINGARAVELOU, 1995, *Ethnogéographies*, Paris, L'Harmattan.
- COLLIGNON (B.), 1996, *Les Inuit. Ce qu'ils savent du territoire*, Paris, L'Harmattan.
- CONDOMINAS (G.), 1980, *L'espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.



- COSGROVE (D.), 1984, *Social Formation and Symbolic Landscape*, Londres, Croom Helm.
- COSGROVE (D.), DANIELS (S.), 1988, *The Iconography of Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COSGROVE (D.), JACKSON (P.), 1989, « New directions in cultural geography », *Area*, vol. 19, p. 95-101.
- DARDEL (E.), 1952, *L'homme et la terre ; nature de la réalité géographique*, Paris, PUF. [rééd. Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1990].
- DEFFONTAINES (P.), 1932, *L'homme et la forêt*, Paris, Gallimard.
- DEFFONTAINES (P.), 1948, *Géographie et religions*, Paris, Gallimard.
- DEFFONTAINES (P.), 1972, *L'Homme et sa maison*, Paris, Gallimard.
- DELVERT (J.), 1961, *Le paysan cambodgien*, Paris, La Haye, Mouton & co. [rééd. L'Harmattan, 1994].
- DEMANGEON (A.), 1920, « L'habitation rurale en France. Essai de classification des principaux types », *Annales de Géographie*, vol. 29, p. 352-375.
- DEMANGEON (A.), 1920, *Le déclin de l'Europe*, Paris, A. Colin.
- DEMANGEON (A.), 1922, *L'Empire britannique*, Paris, A. Colin.
- DEMANGEON (A.), 1927, *Belgique, Pays-Bas, Luxembourg*, Paris, A. Colin.
- DEMANGEON (A.), 1927, *Les Îles Britanniques*, Paris, A. Colin.
- DESCOLA (P.), 1993, *Les lances du crépuscule : relations Jivaros. Haute Amazonie*, Paris, Plon.
- DION (R.), 1934, *Essai sur la formation du paysage rural français*, Tours, Arrault.
- DION (R.), 1990, *Le paysage et la vigne. Essai de géographie historique*, Paris, Payot.
- DUMÉZIL (G.), 1977, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard
- DURAND (M.-F.), LÉVY (J.), RETAILLÉ (D.), 1992, *Le Monde. Espaces et systèmes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et Dalloz.
- ELIADE (M.), 1963, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- ELIADE (M.), 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard. [1<sup>re</sup> éd. 1957].
- ELIADE (M.), 1972, *Religions australiennes*, Paris, Payot
- ELKIN (A.P.), 1967, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard. [1<sup>re</sup> éd. 1938].
- FLATRÈS (P.), 1986, *La Bretagne*, Paris, PUF.
- FOUCHER (M.) dir., 1993, *Fragments d'Europe*, Paris, Fayard.
- FRÉMONT (A.), 1976, *La région, espace vécu*, Paris, PUF.
- FRÉMONT (A.), 1981, *Paysans de Normandie*, Paris, Flammarion.
- FROBENIUS (L.), 1952, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, NRF, Gallimard.
- GADE (D.W.), 1976, « L'optique culturelle dans la géographie américaine », *Annales de Géographie*, vol. 85, n° 472, p. 672-693.

- GALLAIS (J.), 1967, *Le Delta intérieur du Niger. Étude de géographie régionale*, Dakar, IFAN, 2 vol.
- GALLAIS (J.), 1984, *Hommes du Sahel. Espaces-temps et pouvoirs. Delta intérieur du Niger 1960-1980*, Paris, Flammarion.
- GALLAIS (J.), 1989, *Une géographie politique de l'Éthiopie. Le poids de l'État*, Paris, Economica.
- GALLAIS (J.), 1994, *Les Tropiques. Terres de risques et de violences*, Paris, Armand Colin
- « Géographie historique », 1994, *Hérodote*, n° 74-75.
- GOTTMANN (J.), 1947, *La politique des États et leur géographie*, Paris, Armand Colin.
- GOUROU (P.), 1936, *Les Paysans du delta tonkinois. Étude de géographie humaine*, Paris, Éditions d'Art et d'Histoire.
- GOUROU (P.), 1966, *Les pays tropicaux*, Paris, PUF [1<sup>re</sup> édition : 1947]
- GOUROU (P.), 1970, *L'Afrique*, Paris, Hachette.
- GOUROU (P.), 1971, *L'Asie*, Paris, Hachette.
- GOUROU (P.), 1972, *La terre et l'homme en Extrême-Orient*, Paris, Flammarion.
- GOUROU (P.), 1973, *Pour une géographie humaine*, Paris, Flammarion.
- GOUROU (P.), 1982, *Terres de bonne espérance : le monde tropical*, Paris, Plon.
- GOUROU (P.), 1986, *Riz et civilisation*, Paris, Fayard.
- GRAMSCI (A.), 1974-1983, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 3 vol.
- GROUSSET (R.), 1990, *Bilan de l'histoire*, Paris, Desclée de Brouwer.
- HARVEY (D.), 1989, *The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*, Cambridge, B. Blackwell.
- HAUDRICOURT (A.G.), HÉDIN (L.), 1943, *L'homme et les plantes cultivées*, Paris, Gallimard.
- HAUDRICOURT (A.G.), 1987, *La technologie, science humaine*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- HAUDRY (J.), 1981, *Les Indo-Européens*, Paris, PUF.
- HUDSON (J.C.), 1972, *Geographical Diffusion Theory*, Evanston, Northwestern University, Department of Geography.
- LAPONCE (J.), 1984, *Langue et territoire*, Québec, Presses de l'université Laval.
- LATOUCHE (S.), 1991, *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte
- LEENHARDT (M.), 1937, *Gens de la Grande Terre*, Paris, Gallimard.
- LEENHARDT (M.), 1947, *Do Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- LEROI-GOURHAN (A.), 1948-1950, *Évolution et techniques*, Paris, Albin Michel, 2 vol.

- LÉVI-STRAUSS (C.), 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1952, *Race et histoire*, Paris, UNESCO. [rééd. Gallimard, 1987].
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS (C.), 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS (C.) dir., 1977, *L'identité*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- LEY (D.) dir., 1983, *Humanistic Geography : Problems and Prospects. Place, culture, representation*. Chicago, Routledge.
- LOWENTHAL (D.), 1976, *Geographies of the Mind : Essays in Historical Geosophy in Honor of John Kirtland Wright*, Oxford University Press.
- MALINOWSKI (B.), 1963, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard. [1<sup>re</sup> éd. 1922].
- MALINOWSKI (B.), 1974, *Les jardins de corail*, Paris, Maspero. [1<sup>re</sup> éd. 1935].
- MONDADA (L.), SÖDERSTRÖM (O.), 1993, « Parcours à travers la géographie culturelle contemporaine », *Géographie et Cultures*, n° 8, p. 71-82.
- OLSSON (G.), 1979, *Philosophy of Geography*, Dordrecht, D. Reidel.
- « Paysage et cultures », 1977, *Cahiers de géographie du Québec*, Numéro spécial, vol. 21, n° 53-54.
- PÉLISSIER (P.), 1966, *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix, Fabrègue.
- PÉLISSIER (P.), 1995, *Campagnes africaines en devenir*, Paris, Arguments.
- PITTE (J.-R.), 1983, *Histoire du paysage français*, Paris, Tallandier, 2 vol.
- PITTE (J.-R.), 1986, *Terres de Castanide. Hommes et paysages du châtaignier de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Fayard.
- PITTE (J.-R.) dir., 1995, *Géographie historique et culturelle de l'Europe. Hommage au Professeur Xavier de Planhol*, Presses de l'université de Paris-Sorbonne.
- PLANHOL (X. DE), 1957, *Le Monde islamique. Essai de géographie religieuse*, Paris, PUF.
- PLANHOL (X. DE), 1968, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, Flammarion.
- PLANHOL (X. DE), 1988, *Géographie historique de la France*, Paris, Fayard.
- PLANHOL (X. DE), 1993, *Les nations du Prophète. Manuel de géographie politique musulmane*, Paris, Fayard.
- PLANHOL (X. DE), 1995, *L'eau de neige, le tiède et le frais. Histoire et géographie des boissons fraîches*, Paris, Fayard.
- POIRIER (S.), 1996, *Les jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*, Münster, LIT Verlag.
- RAFFESTIN (C.), 1977, « Paysage et territorialité », *Cahiers de géographie de Québec*, n° 53-54, p. 123-134.
- RAFFESTIN (C.), 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Litec.

- RATZEL (F.), 1880, *Kulturgeographie der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Verhältnisse*, München, Oldenburg.
- RATZEL (F.), 1881-1891, *Anthropogeographie, oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart, Englehorn, 2 vol.
- RATZEL (F.), 1885-1888, *Völkerkunde*, Leipzig, Bibliographisches Institut, 3 vol.
- RATZEL (F.), 1897, *Politische Geographie*, München, Leipzig, Oldenburg. [2<sup>e</sup> édition, 1923, Eugen Oberhummer], [trad. 1988, Editions régionales européennes].
- RECLUS (E.), 1982, *L'homme et la terre*, Paris, La Découverte, 2 t. [réédition].
- ROSTLUND (E.), 1955, *Outline of Cultural Geography*, Berkeley, University of California Press.
- ROSTOW (W.W.), 1962, *Les étapes de la croissance économique*, Paris, Seuil.
- SANGUIN (A.-L.), 1993, *Vidal de La Blache. Un génie de la géographie*, Paris, Belin.
- SAUER (C.O.), 1925, « The morphology of landscape », *University of California, Publications in Geography*, vol. 2, n° 2, p. 19-54.
- SAUER (C.O.), 1927, « Recent developments in cultural geography », in Hayes (E.C.), *Recent Developments in the Social Sciences*, Philadelphia, Lippincott, p. 154-212.
- SAUER (C.O.), 1947, « Early relations of man to plants », *Geographical Review*, vol. 37, n° 1, p. 1-25.
- SAUER (C.O.), 1963, *Land and life. A Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer*, Berkeley, University of California Press.
- SAUTTER (G.), 1966, *De l'Atlantique au fleuve Congo, une géographie du sous-peuplement. République du Congo, République Gabonaise*, Paris-La Haye, Mouton, 2 vol.
- SAUTTER (G.), 1968, *Les structures agraires en Afrique tropicale*, Paris, C.D.U.
- SAUTTER (G.), 1979, « Le paysage comme connivence », *Hérodote*, n° 16, p. 40-67.
- SAUTTER (G.), 1993 : *Parcours d'un géographe. Des paysages aux ethnies, de la brousse à la ville, de l'Afrique au monde*, Paris, Arguments, 2 vol.
- SCHEIBLING (J.), 1994, *Qu'est-ce que la géographie ?*, Paris, Hachette.
- SCHUMPETER (J.), 1935, *Théorie de l'évolution économique*. Paris, Dalloz. [Édition originale : 1911].
- SEVIN (O.), 1992, « Java entre hindouisme et islam », *Géographie et Cultures*, n° 3, p. 89-103.
- SEVIN (O.), 1993, *L'Indonésie*, Paris, PUF.
- SIEGFRIED (A.), 1913, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*, Paris, Armand Colin.
- SIEGFRIED (A.), 1952, *Géographie politique des cinq continents*, Paris, La Passerelle.

- SORRE (M.), 1943, *Les fondements biologiques de la géographie humaine. Essai d'une écologie de l'homme*, Paris, A. Colin.
- SORRE (M.), 1948, « La notion de genre de vie et sa valeur actuelle », *Annales de Géographie*, vol. 57, p. 97-108 et 193-204.
- SORRE (M.), 1957, *Rencontres entre la sociologie et la géographie*, Paris, Rivière.
- SPENCER (J.), 1978, « The growth of cultural geography », *American Behavioral Scientist*, vol. 22, p. 79-92.
- SPENCER (J.E.), THOMAS (W.L.), 1969, *Cultural Geography. An Evolutionary Introduction to Our Humanized Earth*, New-York, John Wiley.
- SPENGLER (O.), 1931-1933, *Le déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard. [rééd. 1993, 2 vol.].
- TAILLARD (C.), 1981, « Diversité des définitions et différenciation des pratiques géographiques : Contribution au débat sur la culture », *L'Espace Géographique*, n° 4, p. 263-269.
- TROCHET (J.-R.), 1993, *Aux origines de la France rurale. Outils, pays et paysages*, Paris, CNRS.
- TUAN (Y.-F.), 1977, *Space and Place : The Perspective of Experience*, London, Methuen.
- TUAN (Y.-F.), 1982, *Segmented Worlds and Self Group Life and Individual Consciousness*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- VIDAL DE LA BLACHE (P.), 1889, *États et Nations de l'Europe. Autour de la France*, Paris, Delagrave.
- VIDAL DE LA BLACHE (P.), 1903, *Tableau de la géographie de la France*, Paris, Hachette.
- VIDAL DE LA BLACHE (P.), 1913, « Des caractères distinctifs de la géographie », *Annales de Géographie*, vol. 22, p. 289-299.
- VIDAL DE LA BLACHE (P.), 1922, *Principes de géographie humaine*, Paris, A. Colin. [rééd. Paris, Utz, 1995].
- WADDELL (E.), 1976, « Valeurs religieuses et rapports homme-milieu. Perspectives de l'écologie culturelle anglo-américaine », *Protée*, p. 11-17
- WADDELL (E.), 1996, « Du sang dans le Tanoa... ou l'appel du Grand Océan », *Cahiers de Géopoétique*, n° 5, p. 61 - 84.
- WAGNER (P.L.) et MIKESSELL (M.W.) dir., 1962, *Readings in cultural geography*, Chicago, University of Chicago Press.

Voir également la revue *Géographie et Cultures*, spécialisée dans le domaine de la géographie culturelle.



## Bibliographie de Joël Bonnemaïson

### Livres

1975. *Nouvelles-Hébrides* (photos : B. Hermann), Papeete, les Éditions du Pacifique, 128 p. (Également publié en anglais sous le titre *The New Hebrides*. Réédition de la version anglaise en 1986 sous le titre *Vanuatu*.)
1976. *Tsarahonenana : des riziculteurs de montagne dans l'Ankaratra (Madagascar)*, Paris, ORSTOM, 97 p., Atlas des structures agraires à Madagascar, n° 3,
1977. *Système de migration et croissance urbaine à Port-Vila et Luganville (Nouvelles-Hébrides)*, Paris, ORSTOM, 97 p., (Travaux et documents de l'ORSTOM, n° 60).
1986. *La dernière île*, Paris, Arléa, ORSTOM, 421 p.
1986. *Les fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'Archipel de Vanuatu*, Paris, ORSTOM, (Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 201), [Tome I : L'arbre et la pirogue. 540 p ; tome II : Les hommes-lieux et les hommes-flottants, 618 p.].
1988. *Atlas des îles et des États du Pacifique Sud* (en collaboration avec B. Antheaume), Paris, Reclus, 126 p.
1994. *The Tree and the Canoe : an ethnogeography of Tanna* (traduction par Josée Penot-Demetry), Honolulu, University of Hawaiï Press, 368 p.
1995. *Asie du Sud-Est, Océanie* (en collaboration avec B. Antheaume, M. Bru-neau, C. Taillard), *Géographie universelle*, vol. 7, Paris, Belin, Reclus, 480 p.
1995. *Une aire Pacifique ?* (en collaboration avec B. Antheaume). Dossier de La Documentation photographique, Paris, La Documentation française, 16 p., 16 fiches, 15 diapositives commentées.
1996. *Gens de pirogue et gens de la terre. Les fondements géographiques d'une identité : l'Archipel du Vanuatu*, livre 1, Réédition remaniée de *L'arbre et la pirogue*, Paris, ORSTOM, 46 p.

1996. *Vanuatu Océanie. Arts des îles de cendres et de corail* : [exposition itinérante, 1996-1998], catalogue par J. Bonnemaïson *et al.*, Paris, ORSTOM, RMN, 384 p.
1997. *Les Gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna. Les fondements géographiques d'une identité : l'Archipel du Vanuatu*, livre 2, Réédition remaniée de *Tanna : les hommes-lieux*, Paris, ORSTOM, 562 p.
1999. *Les territoire, lien ou frontière ?* actes du colloque, Paris, oct. 1995, sous la direction de J. Bonnemaïson, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois, Paris, L'Harmattan, 2 vol. (vol. 1 : *Les territoires de l'identité*, vol. 2 : *La nation et le territoire*).

## Participation à des ouvrages de synthèse

1972. New Hebrides, carte de l'utilisation du sol avec notice. Dans *World Atlas of Agriculture*, Milan, p. 629-631.
1978. Custom and money : integration or breakdown in Melanesian systems of production, dans E.K. Fisk (ed.), *The Adaptation of Traditional Agriculture : socio-economic problems of urbanization*, Canberra, Development Studies Centre, p. 25-45.
1978. Man mo garen long Niu-Hebridis : olgeta rod blong prisen long fasin long Kastom. Dans R. Brunton, J. Lynch, D. Tryon ed., *Man, languis mo Kastom long Niu-Hebridis*, Canberra, Development Studies Centre, p. 31-40 (ouvrage édité en pidgin mélanésien).
1980. Moving food in rural areas : the case study of central Pentecost. Dans G. Ward, T. Mac Gee, D. Drakakis-Smith ed., *New Hebridean Systems of Food Distribution*, Canberra, Development Studies Centre, p. 150-178.
1981. La terre au Vanuatu : aspects sociaux et culturels. Dans P. Larmour (éd.), *Systèmes fonciers au Vanuatu*, Suva (Fidji), université du Pacifique Sud, p. 19-26, Édition en anglais, 1984.
1981. Les migrations en Nouvelle-Calédonie (en collaboration avec J. Fages et J-C. Roux). Dans *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances*, planche 39, Paris, ORSTOM.
1983. Du terroir au territoire : des problèmes de développement à une géographie culturelle. Dans *Profession géographe, pratique de la recherche tropicale*, Paris, ORSTOM, p. 99-106.
1984. Les jardins magiques. Le géosystème de l'horticulture vivrière dans une île mélanésienne du Pacifique Sud. Dans *Le développement rural en question*, Paris, ORSTOM, p. 461-482.
1985. Territorial control and mobility within Vanuatu societies. Dans K.M Prothero, M Chapman ed., *Circulation and Population Movement : substance and concepts from the Melanesian case*, Londres, Routledge Keegan, p. 57-79.
1988. L'expérience de la frontière : la nature et la société en Australie. Dans G. Ordonnaud, A. Sérieyx ed., *L'Australie 88 : bi-centenaire ou naissance*, Paris, France-Empire, p. 25-51.



1988. Le Nord ou la frontière dangereuse. *Ibid.*, p. 353-361.
1989. L'espace réticulé : commentaires sur l'idéologie géographique. Dans *Tropiques, lieux et liens*, Paris, ORSTOM, p. 500-510.
1989. Le sens de la route : valeurs de l'enracinement et du voyage en Mélanésie. Dans *Migrations et Identité*, Nouméa, CORAIL, vol. 1, p. 113-116.
1989. Papouasie-Nouvelle-Guinée. Dans *Encyclopædia Universalis*, Paris, p. 458-462.
1990. Articles : Fidji ; Vanuatu. Dans *Encyclopædia Universalis, thesaurus*.
1991. Le taro-roi : une horticulture d'abondance dans l'archipel du Vanuatu (Mélanésie). Dans *Aspects du monde tropical et asiatique, hommage à Jean Delvert*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, p. 305-315.
1991. Océanie. Dans M. Izard et P. Bonte (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 518-523.
1993. Australie. Dans *Encyclopédie Axis*, Paris, Hachette.
1996. Gens de l'igname et gens du taro. Dans *Mémoire de pierre, mémoire d'homme, hommage à José Garanger*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 389-404.
1996. L'Océanie. Dans Thierry Paquot (dir.), *Le monde des villes, panorama urbain de la planète*, Paris, Éditions Complexe, p. 339-244.
1996. Les mots de la terre sacrée. Dans J.-F. Vincent, D. Dory et R. Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, p. 66-73.
1996. La métaphore de l'arbre et de la pirogue. Dans *Vanuatu Océanie, arts des îles de cendre et de corail*, [exposition itinérante, 1996-1998], Paris, ORSTOM, RMN, p. 34-38.
1996. Le tissu de nexus, *Ibid.*, p. 176-177.
1996. La coutume ou les formes du pouvoir politique traditionnel au Vanuatu, *Ibid.*, p. 212-229.
1997. L'Extrême-Occident dans l'oeil du cyclone (Avec Eric Waddell). Dans *Le Tiers-monde insulaire, nations, aides, espaces* (sous la direction de Joël Bonnemaïson et de Jean Freyss), Paris, Institut d'études du développement économique et social, p. 13-34.
2000. Tsarahonenana ou la route circulaire. Postface dans C. Blanc-Pamard et Rakoto Ramiarantsoa H., *Le terroir et son double. Tsarahonenana (1966-1992) Madagascar*, Paris, Éditions de l'IRD, collection « À travers champs », p. 194-207.

## Articles

1971. Des riziculteurs d'altitude : Tsarahonenana, *Études rurales*, numéro spécial sur les Études de terroirs africains et malgaches, n° 37-38-39, p. 326-344.
1971. Le peuplement des hauts de l'Ankaratra. *Revue de géographie de Madagascar*, n° 14, p. 33-69.

1972. Système de grades et différences régionales en Aoba, *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, numéro spécial : Sociétés et espaces océaniques en transition, vol. IX, n° 1, p. 87-108.
1972. Description et classification des biens traditionnels dans la région Nord-Est d'Aoba, *Ibid*, p. 121-124.
1972. Prise de grades en Aoba, *Ibid*, p. 109-120.
1974. Changements dans la vie rurale et mutations migratoires aux Nouvelles-Hébrides, *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, vol. IX, n° 3 et 4, p. 259-286.
1974. Espaces et paysages agraires dans le nord des Nouvelles-Hébrides : l'exemple des îles d'Aoba et de Maewo. *Journal de la Société des océanistes*, n° 44, p. 163-232 et n° 45, p. 259-281.
1975. L'expérience de l'Office du logement à Port-Moresby, Papouasie-Nouvelle-Guinée, *Journal de la Société des océanistes*, n° 48, p. 361-364.
1976. Migrations circulaires et migrations sauvages aux Nouvelles-Hébrides : propositions pour une politique d'accueil aux migrants. *Bulletin du Pacifique Sud*, vol. 26, n° 4, p. 7-13. Édition en anglais (1976).
1977. The impact of population patterns and cash cropping in urban migrations in New Hebrides. *Pacific Viewpoint*, vol. 18, n° 2, p. 119-132.
1979. Le volcan, les cocotiers, le bocage : la région du volcan Yasür à Tanna. *Revue de photo-interprétation* (numéro spécial sur les paysages ruraux), n° 3, p. 35-42.
1979. Les voyages et l'enracinement : formes de fixation et de mobilité dans la société traditionnelle des Nouvelles-Hébrides, *L'Espace géographique*, t. 8, n° 4, p. 303-318.
1980. Espace géographique et identité culturelle en Vanuatu, *Journal de la Société des océanistes*, vol. 36, n° 68, p. 181-188.
1981. Voyage autour du territoire. *L'Espace géographique*, Numéro spécial sur la géographie culturelle, t. 10, n° 4, p. 249-262.
1984. Recherches géographiques dans le Tiers-monde : libres réflexions sur une pratique de la géographie à l'ORSTOM (en collaboration avec B. Antheaume, A. Lericollais, J.-Y. Marchal). *L'Espace géographique*, n° 4, p. 353-360.
1985. De la nature de l'espace à l'espace de la culture : Images sociales et culturelles d'un espace insulaire, *L'Espace géographique*, n° 1, p. 33.
1985. Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du centre et du sud de Vanuatu. *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, numéro spécial : Anthropologie et histoire, vol. 21, n° 1, p. 151-170.
1985. The tree and the canoe : roots and mobility in Vanuatu societies. *Pacific Viewpoint*, vol. 25, n° 2, p. 117-151, réédité dans : Mobility and Identity in the Pacific Islands, numéro spécial de *Pacific Viewpoint*, vol. 26, 1986, n° 1, p. 30-62.
1985. Un certain refus de l'État : autopsie d'une tentative de sécession en Mélanésie, *International Political Science Review*, vol. 6, n° 2, p. 230-247.

1985. Vanuatu : la coutume et l'indépendance. *Hérodote*, numéro spécial : Ces îles où l'on parle français, n° 37-38, p. 145-161.
1986. À propos de l'affaire Greenpeace... Là-bas, à l'ouest de l'Occident : l'Australie et la Nouvelle-Zélande... *Hérodote*, n° 40, p. 126-139.
1986. Passions et misères d'une société coloniale : les plantations au Vanuatu entre 1920 et 1980, *Journal de la Société des océanistes*, numéro spécial : Les plantations dans le Pacifique, n° 82-83, p. 65-84.
1987. Le roc des Aborigènes, *L'Espace géographique*, carnets de terrain, n° 3, p. 216.
1990. L'ORSTOM : géographes sans frontières, *Intergéo Bulletin*, n° 99, p. 20-23.
1990. Les hommes à perruque, balade à Huli en Papouasie – Nouvelle-Guinée, *L'Espace géographique*, n° 3, p. 222-223.
1990. Political review Polynesia : Wallis et Futuna, *The Contemporary Pacific*, vol. 2, n° 1, p. 176-178.
1990. Political review Melanesia : Vanuatu (en collaboration avec E. Huffer), *Ibid.*, p. 373-375-377.
1991. Le développement est un exotisme, *Ethnies*, n° 13, La fiction et la feinte, développement et peuples autochtones, p. 12-17.
1991. Magic gardens in Tanna. *Pacific Studies*, vol. 14, n° 4, p. 71-89.
1991. Vivre dans l'île : une approche de l'iléité océanienne, *L'Espace géographique*, n° 2, p. 119-125. (Texte rédigé d'une communication publiée sous le titre : « Les lieux nus : une approche de l'iléité océanienne ».)
1992. Le territoire enchanté. Croyances et territorialité en Mélanésie, *Geographie et cultures*, n° 3, p. 71-88.
1993. Préface à l'ouvrage d'Elise Huffer : *Grands hommes et petites îles : la politique extérieure de Fidji, Tonga et Vanuatu*, Paris, ORSTOM.
1993. Around territories ; two decades of *Espace géographique* : an anthology, *L'Espace géographique*, n° 5 Espaces – modes d'emploi, p. 205-220.
1993. Porter sur la nature un regard amical. Dans Savoirs 2, une terre en renaissance : les semences du développement durable. *Le Monde diplomatique*, p. 55-56.
1993. Sociocultural Development Issues : State needs and stateless societies in the Pacific Islands (en collaboration avec Paul de Deckker). Dans *Development and Planning in small island nations of the Pacific*. Selected Papers from the International Conference on Multilevel Development and Planning in Pacific Island Countries, Nuku'alofa, Tonga, 10-13 January 1990, Nagoya, United Nations Centre for Regional Development, p. 19-26.
1997. L'arbre est la métaphore de l'homme. Dans *Littératures francophones d'Asie et du Pacifique (anthologie)*, Paris, Nathan, p. 136-139.
1997. La sagesse des îles. Dans A.L. Sanguin (dir.), *Vivre dans une île : une géopolitique des insularités*, Paris, L'Harmattan, p. 121-129.

1997. Le lien territorial, entre frontières et identités (en collaboration avec Luc Cambrézy). *Géographie et cultures*, n° 20, p. 7-18.
1997. Les aspects théoriques de la question du territoire (en collaboration avec Luc Cambrézy), Avant-propos du numéro spécial : Le territoire. *Géographie et cultures*, n° 20, p. 3-5.
1997. Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie) (réédition d'un article publié en 1985 dans les *Cahiers ORSTOM*, Série *Sciences humaines*), *Autrepart*, n° 4 : Empreintes du passé, p. 11-41.
- 1997 Tsarahonenana 25 ans après : un terroir « où il fait toujours bon vivre ». Les ressorts d'un système agraire, Vakinankaratra (Madagascar) (en collaboration avec Chantal Blanc-Pamard et Hervé Rakoto Ramiarantsoa). Dans *Thème et variations. Nouvelles recherches rurales au Sud*, C. Blanc-Pamard et J. Boutrais (éd.), Paris, ORSTOM, p. 25-61.

## **Deux volumes d'hommage à Joël Bonnemaïson ont paru après son décès**

1998. *Le voyage inachevé... à Joël Bonnemaïson* (textes réunis et présentés par Dominique Guillaud, Maorie Seysset, Annie Walter, Paris, ORSTOM Éditions et PRODIG, 776 p.
1998. *B. comme Big Man. Hommage à Joël Bonnemaïson*, Paris, Grafigéo 4, PRODIG, 130 p.

## Biographie

- 1940 Naissance, le 2 août à Toulouse (France).
- 1951-59 Scolarité secondaire au lycée Jean-Baptiste Say, à Paris.
- 1959-63 Licence d'histoire et de géographie, option géographie, à la faculté des lettres et sciences humaines de Paris. Direction de *Paraboles*, journal des étudiants catholiques de la Sorbonne.
- 1963-64 Diplôme d'études supérieures de géographie, mention Très bien, à la faculté des lettres et sciences humaines de Paris : Les résidences secondaires dans le canton de Houdan.
- 1965-66 Préparation d'une thèse de doctorat d'université (3<sup>e</sup> cycle) : allocation de recherche de l'ORSTOM à Madagascar ; service civil national à Madagascar, à la disposition de l'ORSTOM.
- 1967 Recrutement à l'ORSTOM, le 1<sup>er</sup> octobre.
- 1967-68 Thèse de doctorat d'université (3<sup>e</sup> cycle), mention Très bien, à la faculté des lettres et sciences humaines de Paris : Le terroir de Tsarahonenana : introduction à la région d'Ambohibary (Madagascar).
- 1968-71 Affectation au centre ORSTOM de Nouméa (Nouvelle-Calédonie) : Étude des systèmes agricoles et des évolutions sociales dans l'archipel des Nouvelles-Hébrides. Études comparées dans les îles du Nord : Aoba, Maewo, et dans les îles du Centre : Tonga.
- 1971-72 Affectation au siège de l'ORSTOM, à Paris, secrétariat scientifique du comité technique de géographie.
- 1972-75 Affectation au centre ORSTOM de Nouméa (Nouvelle-Calédonie) : Étude des systèmes de migration et des processus de création urbaine à Port-Vila et Luganville (Archipel des Nouvelles-Hébrides) ; étude des systèmes fonciers et des transformations sociales dans l'île de Pentecôte.

- 1976-81 Affectation à Port-Vila (Nouvelles-Hébrides), création d'une mission ORSTOM aux Nouvelles-Hébrides : Études des structures foncières et des changements socioculturels dans l'île de Tanna.
- 1981-85 Affectation en France, rédaction d'une synthèse des travaux entrepris.
- 1985 Thèse de doctorat d'État ès Lettres, mention Très honorable, à l'université de Paris-IV Sorbonne : Les fondements d'une identité : histoire, territoire et société dans l'Archipel de Vanuatu.
- 1985-87 Affectation à l'*Australian National University* (ANU) à Canberra (Australie), intégration dans une équipe de recherche travaillant sur les territoires et les problèmes de développement dans les îles du Pacifique Sud. Missions de recherche à Fidji et en Papouasie-Nouvelle-Guinée.
- 1988-89 Affectation à Nouméa, délégation de l'ORSTOM pour l'Asie et le Pacifique.
- 1989-94 Affectation au siège de l'ORSTOM, à Paris, direction du département Société, Urbanisation, Développement (SUD).
- 1994 Chevalier de l'Ordre national du Mérite.
- 1994-97 Détachement de l'ORSTOM à l'université Paris IV – Sorbonne, professeur de géographie, chaire de géographie culturelle.
- 1996 Directeur adjoint de l'UMR PRODIG.
- 1997 Décès, le 6 juillet à Nouméa. À cette date, Joël Bonnemaïson était directeur de recherche de classe exceptionnelle à l'ORSTOM ; il avait fait une demande d'intégration à l'université de Paris IV – Sorbonne, pour le 01/09/97.

## TABLE DES MATIÈRES

Préface .....	7
Introduction .....	9
Étude de terroirs et dynamiques de système agraire .....	11
Étude des réseaux migratoires et d'insertion urbaine des migrants .....	14
Territoire mélanésien et dimension culturelle .....	16
Espaces réticulaires .....	17
Recherches en géographie culturelle .....	20
Le renouveau de l'approche culturelle .....	23
Les trois socles de la géographie humaine contemporaine .....	28
La géographie des aires culturelles et des civilisations .....	45
La géographie humaniste ou géographie des représentations .....	50
Culture et civilisation sont-elles des concepts opérationnels en géographie ? .....	65
L'idée de culture .....	65
L'idée de civilisation .....	81
Le système culturel .....	89
Les quatre pôles du système culturel .....	89
L'organisation des éléments du système culturel .....	102
Les espaces de la culture .....	107
La culture en tant que processus .....	117

Conclusion	
Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine ? .....	127
Bibliographie du cours .....	135
Bibliographie de Joël Bonnemaïson .....	143
Biographie .....	149



Achévé d'imprimer en janvier 2001  
par l'imprimerie REY - VILLEURBANNE

Dépôt légal : 1<sup>er</sup> trimestre 2001



De Madagascar à la Mélanésie, Joël Bonnemaïson fut l'homme des îles, ces mondes à la fois clos et ouverts où s'exprime l'essentiel de notre condition terrestre.

Ce qu'il a su en dire a refondé la géographie culturelle. Joël Bonnemaïson voyait dans les structures concrètes et l'organisation matérielle de l'espace la mise en forme d'un imaginaire peuplé de symboles, de visions et de rêves. Pour lui, les paysages observables n'étaient pas dissociables des modes de pensée dont ils dépendent et qu'ils donnent à voir.

Le géographe doit donc pénétrer cet univers mental, dans une approche qui requiert un engagement intime et une transformation personnelle. Relier et fondre deux démarches, la saisie de l'espace et l'expérience des représentations, telle a été la tâche accomplie par Joël Bonnemaïson dans l'œuvre magistrale qu'il a consacrée au Vanuatu.

De cette réussite, il a ensuite enseigné à des étudiants enthousiastes les fondements théoriques, les références scientifiques et les moyens méthodologiques. C'est l'objet de ce bref traité de *Géographie culturelle*, que deux fidèles auditrices ont tiré de leurs notes de cours.

*Né en 1940, Joël Bonnemaïson a été géographe à l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer (ORSTOM) pendant trente ans. Il a mené des recherches à Madagascar, aux Nouvelles-Hébrides, en Australie et en Nouvelle-Calédonie. Il est devenu en 1994 Professeur de Géographie Culturelle à l'université de Paris IV - Sorbonne.*

*Joël Bonnemaïson a prématurément trouvé la mort en 1997, dans cette dernière île que fut pour lui la Nouvelle-Calédonie.*

ISBN : 2-7355-0458-1

SODIS : F30405.8

Prix : 90 F / 13,72 €

