

Géographie
et cultures

Géographie et cultures

1 | 1992
Géographie et cultures n° 1

Champ et perspectives de la géographie culturelle

Paul Claval



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gc/2448>

DOI : [10.4000/gc.2448](https://doi.org/10.4000/gc.2448)

ISSN : 2267-6759

Éditeur

L'Harmattan

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1992

Pagination : 7-38

ISSN : 1165-0354

Référence électronique

Paul Claval, « Champ et perspectives de la géographie culturelle », *Géographie et cultures* [En ligne], 1 | 1992, mis en ligne le 16 juillet 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gc/2448> ; DOI : [10.4000/gc.2448](https://doi.org/10.4000/gc.2448)

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Champ et perspectives de la géographie culturelle

Paul Claval

Introduction

- 1 La fortune de la géographie culturelle a connu des hauts et des bas. Quoique le terme ne soit pas alors d'usage courant en dehors de l'Amérique du Nord, les études que nous rangerions aujourd'hui sous cette rubrique ne manquaient pas en Allemagne, en France ou aux Etats-Unis entre les deux guerres mondiales. Elles se maintiennent en devenant plus sophistiquées après la Seconde Guerre mondiale, cependant que sous l'influence des Etats-Unis, l'usage se répand de parler de géographie culturelle (Sauer 1927. Mikesell 1978). Les années 1960 sont celles du déclin. On a l'impression que la discipline est faite pour souligner ce qui différencie les sociétés dans leurs bases matérielles et dans leur manière de gérer l'environnement. Avec le progrès technique et la modernisation qui s'ensuit, la marche à l'uniformité paraît inéluctable en tous ces domaines : à quoi bon s'attarder à des études qui paraissent aussi résolument passéistes ?
- 2 Depuis une quinzaine d'années, les conditions ont profondément changé. Cela provient de l'évolution interne de la géographie : la recherche de lois, qui retint exclusivement la nouvelle géographie durant une vingtaine d'années, laisse sur leur faim les chercheurs curieux de comprendre ce qui rend chaque lieu différent des autres. Le nombre des combinaisons dans lesquelles peuvent entrer des régularités est considérable : cela suffit à expliquer une bonne partie des variations locales à la surface de la terre. Mais l'idée qu'il y a d'autres facteurs à explorer demeure : quand on passe d'une région à l'autre, d'un groupe humain à l'autre, on sent des différences de nature. Les géographes ne peuvent les ignorer, et ce, d'autant que les nouvelles modes intellectuelles, les approches phénoménologiques par exemple, rapprochent la discipline des humanités et desserrent au moins en partie ses rapports jusqu'alors exclusifs avec les sciences naturelles ou les sciences sociales.

- 3 Le renouveau de la géographie culturelle a été motivé aussi par les transformations du monde. Certains aspects de la vie matérielle – au niveau des consommations en particulier – ont effectivement tendance à devenir identiques partout à la surface de la planète : les jeunes gens portent les mêmes jeans à New York, à Moscou ou au Caire. Mais dans le même temps, certaines différences se creusent. Des peuples que rien ne différencie plus dans la manière de vivre proclament hautement leurs spécificités, soulignent ce qui les sépare et cultivent ce qui conforte leur identité. Le mouvement connaît des formes bénignes et superficielles - celles qui conduisent à inclure, dans la gamme de ce qu'on estime nécessaire à son style de vie, un certain nombre de consommations culturelles - et des formes dures, agressives, dont les fondamentalismes religieux donnent l'image. Dans le même temps, la mobilité accrue multiplie les migrations : des groupes d'origine mêlée cohabitent dans les grandes métropoles où se nouent les réseaux mondiaux de relations. Au lieu de se fondre et de donner naissance à de nouvelles identités collectives selon l'image fameuse du melting pot, ils ont tendance à s'affirmer dans leur être, à s'opposer et à refuser l'intégration qu'on leur propose souvent.
- 4 La géographie culturelle doit aux péripéties de son évolution de ne pas paraître fortement structurée. Pour la plupart, il ne s'agit que d'une catégorie commode pour regrouper des recherches assez hétérogènes, mais qui ont en commun de mettre l'accent sur le rôle des représentations, des croyances et des systèmes d'idées dans la formation des paysages et dans l'organisation de l'espace. Nous voudrions montrer ici que la cohérence est réelle et que la discipline s'articule autour de quelques grands questionnements (Cosgrove et Jackson 1988. Cosgrove 1989. Jackson 1989).
- 5 Cela veut-il dire que la géographie culturelle constitue un sous-ensemble autonome au sein de la géographie humaine ? Certains collègues sont réticents devant la multiplication d'étiquettes comme celles de géographie économique, géographie sociale ou géographie politique. Ils ont l'impression que le développement de sections au sein de la discipline fait perdre de vue son projet globalisant, qui est de comprendre le rôle de l'homme dans la différenciation spatiale, dans l'organisation régionale de l'écorce terrestre, et dans l'affirmation de l'identité des lieux. Ce n'est pas ainsi qu'il faut interpréter l'affirmation de nouveaux champs disciplinaires au sein de la géographie humaine : ils ne témoignent pas de son éclatement en segments juxtaposés et indépendants. Ils résultent d'une réflexion plus poussée sur les ressorts de l'action humaine et sur les mécanismes à l'œuvre dans la vie sociale. Distinguer géographie économique et géographie politique, ce n'est pas tracer une frontière intangible entre ce qui concerne la production et l'échange des richesses, et ce qui naît de l'exercice du pouvoir, de l'autorité et de l'influence. C'est reconnaître qu'il y a, dans les actions collectives, plusieurs logiques à l'œuvre, celles de la production de biens et de l'échange marchand en vue de la satisfaction des besoins des individus, et celle de la compétition pour le pouvoir, de l'exercice de responsabilités collectives et de la définition de l'intérêt public. Dans les situations réelles, les deux logiques se mêlent, si bien que les explications économiques appellent des compléments politiques, et vice-versa. Développer la géographie culturelle, c'est reconnaître qu'à côté des logiques économiques, sociales ou politiques à l'œuvre dans la vie collective, il en est d'autres qui tiennent aux particularités des systèmes de représentations, de signes et de symboles par lesquels nous avons pris sur le monde et parvenons à communiquer entre nous.

I - Culture et espace

a - Nature et culture

- 6 Dans un texte souvent cité, Robert S. Platt (Platt 1952,1962) explique comment les géographes américains ont été amenés à introduire le mot culture dans leurs analyses. Dans les légendes des cartes qu'ils utilisaient, tout ce qui avait trait au sous-sol, à l'hydrographie, au relief ou à la végétation spontanée figurait sous la rubrique nature. Par opposition, les routes, les chemins, les bâtiments, les champs, tout ce qui témoignait de l'industrie de l'homme, représentait la culture. La culture ainsi comprise coïncide en somme avec la géographie humaine telle qu'elle est alors définie en France par Jean Brunhes ou par l'*Anthropogeographie* allemande. Dans ce pays, l'intérêt de la plupart des collègues passe, au cours des vingt premières années du siècle, des études de portée générale aux analyses minutieuses de paysages et d'organisation de l'espace - aux études de *Landschaft*. L'habitude se prend, dans ces travaux, de désigner par *Kulturlandschaft* ce qui traduit l'activité des hommes. L'acception est très proche, on le voit, de celle de la géographie américaine.
- 7 La culture ainsi comprise est faite des éléments que l'activité humaine inscrit de manière visible dans l'environnement. Elle englobe les bâtiments, les routes, les champs, les terrassements, les clôtures et les cultures. En superficie, c'est surtout par son action sur la végétation et la faune que se marque l'impact de l'homme. La géographie culturelle met l'accent sur les aspects matériels de l'activité des groupes sociaux, et n'ose pas s'aventurer sur le terrain des représentations. Définir une culture revient à apprécier, dans le paysage, l'ensemble des modifications que l'homme a apporté à l'environnement. Il le fait généralement pour en tirer les éléments indispensables à son existence. La géographie culturelle classique est donc très soucieuse des activités productives, qu'il s'agisse de pêche, de chasse, de cueillette, ou de vie pastorale et d'agriculture. Le géographe s'enquiert de ce qu'était le couvert végétal originel, des étapes de la déforestation, des modifications que l'homme a imposées aux aires boisées en y multipliant les incendies, la dépaissance de troupeaux, l'exploitation sélective de certaines espèces ou la gestion en taillis pour l'industrie ou le bois de chauffe (Sauer 1947).
- 8 L'histoire de la domestication des espèces végétales et animales et de leurs diffusion et adoption vient généraliser ce que produisent les enquêtes monographiques consacrées à telle ou telle région, ou à tel ou tel peuple. Mais l'action des hommes se marque aussi par la propagation de cortèges de plantes parasites, par la création de conditions favorables à la diffusion des maladies des plantes et des épizooties, et par l'aggravation des épidémies qui frappent les hommes. La société ne s'arrête pas aux hommes et à leurs oeuvres matérielles : elle inclut un ensemble d'êtres vivants sans lequel on ne comprendrait ni ses succès, ni ses faiblesses, ses crises ou ses défaillances éventuelles. Les travaux de Crosby (1986) sur l'impérialisme biologique européen rappellent combien ces approches sont riches d'enseignements. L'école que crée Carl Sauer à Berkeley leur doit ses meilleurs résultats. Sans l'analyse des bases écologiques des civilisations pré-colombiennes, aurait-il jamais été possible de procéder à une estimation des populations que l'Amérique nourrissait alors (Denevan 1976) ? Aurait-on pris la mesure de la catastrophe qu'a représentée, pour toutes ces populations, le choc biologique avec l'Europe ?

- 9 La géographie culturelle s'attache, dans ses premières formes, à tout ce qui, à la surface de la terre, résulte de l'action volontaire ou involontaire des hommes. Le défaut d'une telle conception, c'est d'ignorer à peu près complètement les problèmes de représentation ou de communication : on ne les aborde que par la bande, lorsqu'on s'interroge sur la diffusion des techniques ou des espèces domestiquées. On ne les appréhende jamais pour eux-mêmes. Aussi imparfaite qu'elle soit, cette géographie culturelle apporte des résultats importants (Spencer et Thomas 1979. Daveau et Ribeiro 1973). Jusqu'à la fin du Moyen Age, le développement de l'humanité s'est fait par diversification progressive des paysages et des cultures. Depuis l'époque des Grandes Découvertes, l'europanisation du monde a, sous ses formes successives, accéléré diffusions et échanges et uniformisé l'ensemble des techniques matérielles et l'éventail des espèces utilisées. Le déclin de cette première géographie culturelle est la conséquence même de son succès : elle éclaire surtout les sociétés traditionnelles, celles qui vivent repliées sur elles-mêmes et ont dû imaginer des solutions originales pour tirer parti de leur environnement. Elle n'apprend pas beaucoup sur les civilisations modernes.
- 10 Beaucoup des recherches que nous rangerions aujourd'hui dans la catégorie des travaux culturels s'inscrivent en marge de la géographie culturelle *stricto sensu*, ou de l'étude des *Kulturlandschaft*. En France, dès les années 1920, les chercheurs qui s'intéressent aux genres de vie, ceux surtout qui travaillent sur des cellules paysannes traditionnelles ou dans le monde tropical, se rapprochent de l'ethnographie. Jean Brunhes se tourne vers l'histoire et l'étude du folklore (Brunhes 1920) alors qu'au départ (1909), il mettait l'accent sur les faits fondamentaux d'occupation des sols. La géographie humaine conçue à la manière de Pierre Deffontaines fait la part belle à la culture. Par la place qu'elle réserve aux techniques matérielles, aux plantes cultivées et aux animaux domestiques, elle a beaucoup de points communs avec l'école de Berkeley. Mais en abordant des thèmes comme celui des religions et de leur impact sur les paysages et l'organisation de l'espace, Deffontaines (1948) élargit la curiosité du côté des représentations. La *Revue de géographie humaine et d'ethnographie* qu'il lance en 1948 marque bien son refus de se cantonner au point de vue naturaliste.
- 11 Pierre Gourou (1973) n'a systématisé que tardivement ses réflexions sur l'organisation des sociétés : ses études sur les rapports des hommes et de leur environnement dans le monde tropical ont longtemps fait négliger les autres aspects de son œuvre. La leçon de ses travaux sur les civilisations de l'Extrême-Orient n'a pas été complètement comprise dès le départ : on n'a pas noté la part qu'il y faisait au village, unité de base de la société vietnamienne, dont il écrivait le fonctionnement (Gourou 1936). On a ignoré la place qu'il faisait aux techniques d'organisation sociale comme principe explicatif de la distribution des densités. Avec des auteurs comme lui, la pratique des études culturelles se trouve ainsi en avance sur la réflexion théorique qu'elles suscitent.

b - La culture comme héritage et comme invention

- 12 Les travaux de géographie culturelle diffèrent aujourd'hui de ceux d'hier par un trait fondamental : l'idée que l'on se fait de la culture est devenue plus précise, ce qui permet de mieux appréhender les processus à l'œuvre dans son développement et de comprendre le jeu de l'environnement, de l'éloignement et de l'accessibilité dans les distributions qu'elle explique. La culture est conçue comme l'ensemble de ce que les hommes reçoivent en héritage, ou qu'ils inventent (Kaplan et Manners 1972. Leach 1976) : elle est faite de

tout ce qui est transmissible. 1) Faire passer des messages ou diffuser des connaissances, c'est d'abord un problème de communication. On le mesure à un fait : les sociétés se transforment dès que les moyens dont elles disposent pour noter les informations, pour les conserver et pour les faire circuler se modifient. 2) L'imitation des gestes et des comportements d'autrui est possible chez les hommes comme elle l'est chez les animaux. Beaucoup de pratiques s'acquièrent de la sorte, sans avoir besoin d'être formalisées. Mais la plus grande partie de ce que les hommes se transmettent passe par des signes, par des signaux, et par des messages exprimés dans un code reçu par eux, c'est-à-dire dans un langage naturel ou artificiel.

- 13 La culture, c'est donc l'ensemble des représentations sur lesquelles repose la transmission des sensibilités, des idées et des normes d'une génération à une autre, ou entre partenaires du même âge. Elle inclut l'image de l'environnement proche et les connaissances, les pratiques et les outillages qui permettent d'en tirer parti. Elle comporte un arsenal de méthodes pour s'orienter : comment, sans cela, sortir de la sphère étroite qu'on embrasse du regard, qu'on fréquente tous les jours et qui nous est parfaitement familière ? L'univers dans lequel vivent les hommes n'est pas seulement matériel : il est fait d'individus, de groupes et d'organisations. Chacun a besoin de clefs qui lui permettent de se reconnaître dans les diverses situations auxquelles il est confronté. L'existence soulève des questions auxquelles personne ne peut échapper : pourquoi sommes-nous là ? pourquoi vivons-nous ? pourquoi la mort ? Les religions, les philosophies et les idéologies qui donnent un sens à la vie font partie de la culture.

c - Les processus culturels et l'espace

- 14 Les faits culturels intéressent la géographie parce que l'espace et l'environnement interviennent dans les processus de transmission, et constituent une donnée essentielle de ce qui passe des uns aux autres. L'espace intervient d'abord par les possibilités - et les obstacles - qu'il offre à la vie de relation : pour qu'il y ait transfert, une connexion doit exister entre celui d'où provient le message et celui qui le reçoit (Claval 1985. Moles 1967). Le contact peut être direct, lorsque les protagonistes de l'échange sont réunis en un même lieu, se parlent et se regardent. Il est souvent indirect : les personnes impliquées ne se trouvent pas au même endroit - et ne vivent pas toujours au même moment. L'information doit alors être codée, puis diffusée sur un support fait pour assurer sa conservation plus ou moins longue, son acheminement immédiat, ou son envoi différé.
- 15 La transmission des traits qui constituent une culture dépend donc de l'état des réseaux de transport sur lesquels cheminent les personnes qui désirent se rencontrer et échanger des nouvelles, ou sur lesquels transitent les messages qu'elles s'envoient. Elle dépend aussi de la présence de réseaux spécialisés dans la communication à distance d'informations. Tant que les moyens de transfert à distance sont rares, l'essentiel de ce qui passe des uns aux autres le fait localement. Cela introduit, dans la géographie des traits culturels, une tendance au morcellement : dès qu'une variation apparaît en un point, elle a tendance à s'y perpétuer (Claval 1973). L'écriture puis les télécommunications ont rendu facile le transfert à distance des informations : la dynamique des faits culturels s'en trouve modifiée, puisque les forces en jeu tendent désormais à l'uniformisation.
- 16 La culture n'est pas qu'héritage. Elle comporte des éléments nouveaux, elle est le fruit d'une activité inventive incessante. Les lieux où germent les idées ne sont pas distribués

au hasard (Chevalier 1989) : les régions de densité élevée et les grands centres urbains sont favorables aux rencontres et aux échanges, ce qui stimule les réflexions. Pour imaginer des solutions originales à de vieux problèmes, il est bon de disposer de l'information la plus complète sur ce qui a été déjà tenté : les endroits où s'accumulent les savoirs sont particulièrement recherchés par tous ceux qui ont l'esprit imaginaire. L'espace dans lequel la transmission des acquis se réalise se modifie sous l'effet des mutations techniques : l'écriture, l'imprimerie, puis le télégraphe, le téléphone, la photographie, le cinéma, la télévision, l'informatique et son croisement avec les télécommunications que constitue la télématique ont conduit à une restructuration sans cesse accélérée des réseaux de communications : les conditions dans lesquelles se reproduisent les cultures en sont profondément altérées.

- 17 L'espace intervient donc, à travers les systèmes de communication, comme obstacle à la transmission et comme facteur favorisant ou défavorisant la transformation des représentations. Mais il ne suffit pas qu'une chose soit plus facile en un point pour qu'elle s'y réalise automatiquement. 1) La dynamique de la culture dépend de la nature des messages : les gestes sont facilement imités lorsqu'on peut les observer, mais il est incommode de les enseigner s'il n'est pas possible de les donner à voir. Un effort plus grand est généralement demandé pour l'assimilation des connaissances abstraites, mais il est à peu près le même qu'on soit près de celui qui cherche à vous les faire comprendre, ou qu'on en soit éloigné. 2) La transmission dépend aussi de l'attitude des gens : il suffit parfois qu'on entende dire qu'une innovation a eu lieu quelque part pour qu'on se mette au travail et qu'on arrive, sans autre information, à la reproduire ou à imaginer des solutions voisines. Dans d'autres cas, des groupes exposés depuis des années – des générations parfois – à un flux incessant de nouvelles, refusent de les incorporer à leur patrimoine.
- 18 Les processus spatiaux qu'analyse la géographie culturelle sont pour partie mécaniques : ce sont ceux qui résultent de la présence, ou de l'absence, de bonnes infrastructures de transport et de communication. Mais les hommes ne sont pas des pions qui se laissent automatiquement gagner par les idées, les attitudes ou les recettes qu'on leur propose. La dynamique de la culture dépend des croyances, de convictions et de comportements qui sont eux-mêmes acquis. L'étude des processus par lesquels la culture est transmise implique qu'on s'intéresse d'abord aux rapports individuels. Elle s'attache à la manière dont chacun reçoit des informations, se voit proposer une foi et des normes et peut accéder à tel ou tel type de connaissance. Selon les cas, il refuse, il accepte sans réserve, ou il essaie de faire cadrer les éléments nouveaux avec ceux dont il disposait jusqu'alors. L'étude des processus culturels a évidemment une dimension collective, puisque les conceptions du monde, de la nature ou de la société qui nous ouvrent à toutes les influences, ou nous isolent du reste du monde, expriment les attitudes et les préférences d'un groupe qu'elles définissent. La géographie culturelle contribue à expliquer pourquoi les cellules sociales s'opposent ou pourquoi elles s'intègrent en constructions plus vastes.

d - Le paysage comme empreinte et le paysage comme matrice culturelle (Berque 1984, 1987, 1989 a et b, 1990)

- 19 Beaucoup des éléments qui composent le paysage modelé par les hommes servent de relais dans la transmission des connaissances, des valeurs ou des symboles : les champs et les prés, les granges et les étables, le bétail et les instruments aratoires constituent, dans

les sociétés rurales, une vitrine permanente de tout le savoir rural. Comment ne pas considérer comme normale la disposition des champs et la rotation des cultures qu'on observe autour de soi depuis son plus jeune âge ? En ville, les activités sont plus difficiles à déchiffrer : la plupart se déroulent dans des bureaux ou dans des usines dont on ne voit que l'extérieur. Mais la ville est ponctuée de monuments : les églises et leurs clochers, les façades doriques des tribunaux, les frontons grecs des banques, et la lourdeur baroque, la pompe républicaine ou le modernisme agressif des lieux du pouvoir ossifient la structure de la société, rappellent ses hiérarchies et désignent ceux qui y occupent des postes d'influence ou d'autorité. D'une manière plus subtile, les parcs nous parlent des ailleurs auxquels aspirent les gens, et les enseignent aux jeunes générations (Claval 1986). En ce sens, le paysage est matrice de la culture : il contribue au transfert d'une génération à l'autre des savoirs, des croyances, des rêves et des attitudes sociales.

- 20 Le paysage porte en même temps l'empreinte des cultures qui l'ont façonné : empreinte fonctionnelle d'abord, comme on vient de le voir en évoquant les paysages ruraux ; empreinte symbolique ensuite. John B. Jackson (1979) s'interroge ainsi sur la signification de la grille rigidement orthogonale que le jeune gouvernement américain imagine en 1784, et qui donne à tout le Middle West son visage. Un cadre géométrique est imposé à une nature spontanément diverse et proliférante : cela traduit une méfiance certaine à l'égard de forces qui paraissent incontrôlables. Les établissements humains ont volontiers, dans le cadre ainsi défini, un air d'improvisation qui étonne l'Européen. Les hommes n'ont apparemment pas éprouvé le besoin d'y marquer de manière durable les lieux où ils se sont installés. N'est-ce pas ce qui convient à une société très imprégnée par la foi protestante et par le puritanisme ? Les hommes ne sont ici-bas que pour œuvrer dans le sens que leur a indiqué le Seigneur. Ils agissent pour la Vérité, et doivent éviter tout ce qui distrairait leur énergie de son but essentiel.
- 21 Parmi les chercheurs qui s'intéressent aux faits de culture, les géographes sont les seuls à considérer le paysage comme médiateur dans la transmission des valeurs, et à lire dans les œuvres que les hommes ont inscrites à la surface de la terre un témoignage sur leurs aspirations et sur leurs rêves.

II - Dimensions individuelles et collectives de la culture

a - Culture, formation de l'individu et formation de la personne

- 22 Réduit à la programmation biologique qu'il reçoit, l'homme ne serait rien : le rôle de l'instinct n'est pas négligeable dans notre existence, et les aptitudes que développe la culture sont inscrites dans nos gènes, mais laissent l'homme désarmé face à un milieu qui ne le nourrit que grâce à des opérations complexes et dont aucune n'est évidente. L'individu se forme en imitant et en apprenant. L'apprentissage de la culture commence dès avant la naissance, et les premières années sont décisives pour la locomotion, l'utilisation du corps, les gestes de la vie quotidienne et le langage. Dès cinq ou six ans, l'enfant aide sa mère à la cuisine ou au ménage, ou le père, s'il est cultivateur, en gardant le troupeau, en participant aux récoltes et en effectuant des travaux légers. L'initiation à la lecture et à l'écriture commence généralement au même moment.

- 23 Rien ne vient s'opposer, au cours des premières phases de l'acquisition de la culture, à la transmission des connaissances et des attitudes : à partir du moment où l'enfant a confiance dans ceux qui l'entourent, il n'a aucune raison de refuser ce qu'on lui propose. Les éléments qui sont à sa portée ne sont généralement pas contradictoires : le garçonnet ou la fillette peuvent les intérioriser sans éprouver de difficultés. A l'adolescence, on ne se contente plus d'exiger des jeunes la conformité à un certain nombre de comportements stéréotypés. Il leur faut prouver qu'ils ont compris le ressort des rôles qui leur sont confiés. Ils doivent faire face à des obligations dans des circonstances inédites qui leur demandent des initiatives. Les rituels de passage qui prennent souvent place au cours de cette période et permettent d'accéder à l'état adulte témoignent du sérieux avec lequel ces problèmes sont abordés dans la plupart des sociétés.
- 24 Les parents et tous ceux qui participent à la formation des jeunes donnent de la solennité aux grands tournants de cette phase de l'existence tant ils ont le sentiment qu'elle pèse sur la suite de l'existence sociale. Eric Erikson (1972) a abordé l'étude de cet âge avec les préoccupations d'un analyste. C'est le moment où les éléments jusque là reçus pêle-mêle au cours de la première formation sont triés, ordonnés et intégrés : l'identité se précise, la personnalité voit ses contours dessinés (Camilleri 1990). L'individu est grâce à cela mieux armé pour la vie sociale ; il dispose de normes intériorisées dont il se sert pour préciser ce qui est intéressant et ce qui l'est moins. Mais cela se paie : confronté à des opinions ou à des croyances nouvelles, l'adolescent a perdu sa fraîcheur et la spontanéité avec laquelle il accueillait tout. Ce qu'on lui apporte risque de bouleverser l'ordre intérieur qu'il s'est bâti. L'accumulation des connaissances n'est plus dictée simplement par ce qu'offre l'environnement et par ce que les aînés s'ingénient à mettre en place comme systèmes d'apprentissage. Un individu conscient de lui-même, une personne dont l'identité s'est affirmée, trient ce qui leur est offert. Certains éléments sont indifférents car ils ne remettent en cause aucun des traits de la vie matérielle et aucune croyance de base. Il en est d'autres qu'on analyse avec soin avant de les faire siens : on s'assure qu'ils ne perturberont pas des règles laborieusement mises en place.

b - La culture comme accomplissement de soi

- 25 Pourquoi apprend-on ? pourquoi est-il nécessaire de maîtriser un grand nombre de codes, de techniques et de savoir-faire ? Pour communiquer, produire et s'intégrer à la vie sociale. Les fins utilitaires sont essentielles : lorsqu'on se place du point de vue de la collectivité, ce sont celles qui ont le plus de valeur - ce qui explique l'orientation utilitariste de la plupart des études consacrées à la culture au début de notre siècle. Mais l'acquisition des connaissances, la maîtrise de nouveaux langages et le développement de ses diverses aptitudes donnent à chacun le sentiment qu'il s'est enrichi. L'individu est fait de virtualités. Pour s'accomplir, il lui faut savoir en tirer parti, et pour ce faire, accéder aux connaissances et aux pratiques accumulées dans les domaines qui l'intéressent.
- 26 Les Grecs ont été les premiers à réfléchir sur ces aspects de la formation (Jaeger 1954). Ils comparaient volontiers le jeune enfant aux arbres dont les cultivateurs dirigent la pousse. La croissance de la plante laissée libre se fait dans tous les sens, les rameaux se multiplient, les fleurs sont innombrables, la végétation est envahissante. Mais lorsque vient le temps de la récolte, les fruits sont médiocres : trop nombreux, ils n'ont pu grossir ; la feuillaison trop abondante a empêché les rayons du soleil de les faire mûrir. C'est en taillant l'arbre, en le contraignant par mille façons, que le bon fermier force le

végétal à fournir les fruits les plus beaux : sans lui, l'arbre n'accomplirait pas pleinement son destin. Vue sous cet angle, la formation constitue une longue épreuve, mais qui porte en soi sa récompense : l'individu cultivé va au bout de lui-même, il est aussi pleinement homme qu'il est possible de l'être. La culture donne naissance à une jouissance un peu austère.

- 27 Les aptitudes des hommes ne sont pas similaires : l'effort d'accomplissement renforce donc les inégalités naturelles. Certains sont capables de progresser longtemps sur des voies qui demeurent fermées aux autres. Les sociétés qui, à l'instar de la cité grecque, offrent à leurs membres des possibilités d'accomplissement individuel, sont marquées par de forts contrastes de statuts : les élites intègrent ceux qui ont le mieux développé leurs talents - et ont tendance à réserver à leurs membres les meilleures chances d'accès aux savoirs gratifiants. Ainsi se crée la connexion fréquente entre la culture comme accomplissement et la hiérarchisation sociale. Nos sociétés sont dominées par des idéologies égalitaires : la dimension élitaire de toute politique d'épanouissement individuel leur pose problème.

c - La culture comme distraction

- 28 Ce qui est transmis d'une génération à l'autre, ou qu'on invente, arme les gens pour la vie et leur fournit les connaissances indispensables pour avoir prise sur le monde et pour se faire une place dans la société. Mais cela leur apporte autre chose : cela les distrait. Au sens fort du terme, ils échappent ainsi à l'instant et au lieu, se transportent au loin par l'esprit, imaginent des ailleurs différents et meilleurs. Plus prosaïquement, la culture nous apprend à jouer et fait de nous des acteurs ou des spectateurs (Dumazedier 1966. Goffman 1973. Sansot 1978). Étudier la géographie d'un groupe, c'est dresser l'inventaire de ses formes d'utilisation du sol, décrire la manière dont il exploite et transforme les ressources et comprendre la façon dont les consommations sont satisfaites. Mais c'est aussi saisir les rires des enfants, les plaisanteries des parents, c'est écouter les chants, c'est repérer les instruments qui les accompagnent ou servent dans les concerts. Les gens participent à des fêtes, défilent, dansent. Les jours de liesse, toute préoccupation utilitaire semble disparaître.
- 29 L'individu est sensible à tout ce que la culture qu'il acquiert lui offre comme possibilités de distraction. Dans bien des cas, il y est impliqué comme acteur : il participe à la préparation des fêtes, à la présentation des chars, est membre d'un chœur ou d'une troupe qui jouent le répertoire reçu. Tant que la différenciation sociale est peu marquée, chacun se trouve ainsi souvent du côté des amuseurs. Mais il y est des moments où il se contente passivement de regarder, où il est amusé. Les civilisations modernes ont accentué la division des rôles, et les ont professionnalisés. C'est désormais un métier que d'être poète, auteur dramatique, peintre, sculpteur, paysagiste, acteur ou chanteur. Tout un versant de la culture n'est plus alors que spectacle : la culture-distraction cesse d'être faite d'éléments actifs : elle prépare les gens à subir, durant une partie de leur temps, les séances préparées et réalisées par d'autres.
- 30 On a volontiers l'idée que la promotion de la culture aide à l'accomplissement de l'individu en lui permettant de tirer parti au maximum de ses aptitudes, et en affirmant ses spécificités. Est-ce vrai aussi de la culture-spectacle ? Il ne le semble pas : elle n'exige pas d'effort de maîtrise et de dépassement de soi, ne contribue pas à donner à chacun un profil original, en fonction de ses aptitudes et de ses goûts. Elle favorise la communion de

tous ceux qui se trouvent assemblés pour écouter la même déclamation ou le même chant, ou pour regarder la même pièce, le même film ou le même spectacle. La culture-distraction ne renforce pas les différences entre individus : sa fonction est plutôt de les gommer en faisant naître des solidarités que renforcent les émotions partagées en commun (Dollot 1974). Lorsque la société devient complexe, les possibilités de distraction se multiplient : le spectateur est passif, mais est libre de préférer l'opéra à la comédie, ou le football au tennis. La culture-distraction développe alors plutôt des réseaux de solidarité spécialisés qu'elle n'unit tout un groupe : il y a un monde entre la comédie de boulevard et la tragédie grecque, demeurée très proche de ses origines religieuses ; le spectacle n'a plus pour but de rappeler à tous un destin partagé, un héritage assumé. Elle éclate dans toutes les directions.

d - La culture et le sens de la vie

- 31 La vie pose de graves questions : pourquoi naissons-nous, pourquoi grandissons-nous ? Pourquoi les gens meurent-ils ? On aimerait que le monde soit harmonieux et que la vie soit constamment heureuse, or nul n'échappe à la douleur, aux deuils et aux chagrins. Les épreuves sont d'autant plus difficiles à supporter qu'elles sont vécues dans l'isolement. Les questions qu'elles suscitent restent alors indéfiniment sans réponse.
- 32 Une partie de ce que nous apporte la culture est une réflexion sur le sens de la vie et sur la signification du monde, de la nature et de la société (Eliade 1971). Cette méditation s'exprime sous des formes variées. Pour toucher tout le monde, des exemples conviennent mieux que des enseignements abstraits. Les mythes résument la sagesse d'une société sous la forme de récits qui racontent les origines, parlent des forces à l'œuvre dans la nature, notamment des esprits qui la peuplent et révèlent l'existence des dieux et des génies qui dirigent le monde (Caillois 1938. Gusdorf 1984. Eliade 1963). Les religions révélées substituent aux mythes d'origine anonyme un récit inspiré par Dieu, ou dicté par lui. Le procédé change, mais la forme demeure (Eliade 1976-1983) : l'Évangile nous enseigne la nouvelle foi à travers la vie du Christ, ses rencontres et ses conversations avec les disciples, ou à travers le récit des miracles qu'il accomplit, des épreuves qu'il traversa, et du martyre qu'il connût enfin.
- 33 Le sens donné au monde est ainsi très souvent véhiculé par la religion. Il peut l'être par la philosophie (Gusdorf 1984). Les énoncés prennent alors une tournure plus abstraite, ce qui a tendance à en réserver l'accès à une petite élite. Mais le cas n'est pas universel : les dialogues de Platon sont faits pour présenter de manière vivante et accessible certaines conceptions de l'homme, de la Cité et du savoir. Le grand philosophe grec avait le souci d'être aussi clair que possible. Ce qu'il proposait était cependant destiné à une élite : celle qui avait en main le devenir de tous. Dans les sociétés dominées par une religion, il est des questions auxquelles elle ne répond pas. Lorsque la religion est récusée au nom du rationalisme, c'est à la totalité de la vie qu'il faut donner un sens, alors que la métaphysique ne cherche généralement qu'à toucher une fraction de la population. Dans tous les cas, le vide est comblé par des croyances de statut moins clair que ceux des religions : on parle d'idéologies (Baechler 1976. Gauchet 1985).
- 34 Le principe sur lequel reposent religions, métaphysiques ou idéologies est simple : les hommes arrivent à comprendre le sens de leur présence en ce monde et à saisir la vraie nature de celui-ci en accédant à des ailleurs d'où la perspective devient limpide ; c'est l'au-delà des religions ou la Raison des métaphysiciens. Les cultures puisent ainsi leurs

interprétations dans leurs conceptions de l'immanence ou de la transcendance. A l'ère des idéologies, on refuse de croire que la raison humaine accède à ces ailleurs. Des possibilités de substitution existent : le monde sans mal n'est plus celui de l'au-delà, c'est le monde terrestre, mais pas celui que nous connaissons, c'est celui de l'âge d'or révolu ou de l'utopie à venir (Claval 1984, p. 233-255). Les individus trouvent dans les ailleurs dont leur culture est porteuse réponse aux grandes questions qu'ils se posent : l'origine de l'homme, les premiers jours du monde, la faute par laquelle le mal est devenu une composante nécessaire de l'existence et la possibilité de jours meilleurs. Les rituels et les fêtes qui vont avec ces croyances participent de la dynamique de la culture-distraction, de la culture-spectacle, qui cimenter les communautés et leur donne un sens aigu de leur identité.

- 35 Mais les religions, les métaphysiques et les idéologies ont un rôle plus fondamental : elles fondent un ordre normatif grâce auquel il est possible de faire des choix et d'instituer des priorités. Notre monde est imparfait, mais nous ne sommes pas condamnés à le subir passivement et à rester le jouet de nos instincts. Nous avons la possibilité et le devoir d'œuvrer pour un ordre meilleur. L'essentiel est de transformer le réel pour le rendre conforme aux idéaux dont les ailleurs décrits par la culture fournissent le modèle (Claval 1988 a et b). Selon les cas, l'accent est mis sur l'effort de purification des individus et des groupes qui doivent fuir toute souillure, sur la conformité de leurs comportements à un code moral précis, ou sur la volonté d'amender une société qui est la source essentielle des maux qui frappent si durement certains.
- 36 L'ordre normatif qui naît des religions, des métaphysiques ou des idéologies pèse sur tous les aspects de la vie, sur les actions productives, sur l'idée que l'on se fait de l'homme et de ses possibilités d'accomplissement et sur la manière dont la distraction est conçue. Pour comprendre l'ordre spatial que prennent les sociétés, il faut faire le long détour par l'analyse des valeurs et prendre en considération la hiérarchie des fins qu'elle institue. Le réel n'est jamais conforme aux modèles normatifs que transmet la culture, mais ceux-ci se reflètent toujours plus ou moins dans l'ordre du monde – l'austérité protestante explique ainsi le succès de la grille géométrique imposée aux trois quarts de l'espace américain après 1784 (Jackson 1979). Dans certains cas, les rapports entre la conception des au-delà et la géographie deviennent plus directs encore.
- 37 Ce que les religions, les métaphysiques ou les idéologies révèlent, c'est la nature des forces qui sont responsables du devenir du monde. Dans beaucoup de cas, elles sont d'essence transcendante, et n'affleurent que localement en notre monde : cela crée une opposition fondamentale entre espaces sacrés et espaces profanes (Eliade 1949, 1965. Dardel 1952. Claval 1984). Elle pèse souvent plus que toutes les considérations morphologiques ou pédologiques pour rendre compte de la disposition du peuplement. Dans d'autres cas, les forces vraies sont d'ordre rationnel : elles peuvent se manifester partout, mais le génie des hommes les méconnaît parfois, si bien que tous les lieux n'en bénéficient pas de la même manière ; il existe une géographie des Lumières et de l'obscurantisme. Pour ceux qui ne croient qu'aux forces matérielles à l'œuvre dans notre monde, les villes ou les pays où le modèle que fournit l'utopie est déjà en voie de réalisation sont d'essence supérieure. Là, l'occupation de l'espace tend à se mouler déjà sur le modèle qu'ont fourni ceux qui sont capables de concevoir la terre rédimée, la terre sans mal, et la société des lendemains qui chantent.

e - Culture et environnement

- 38 Les systèmes de représentations que sont les cultures donnent toujours une place à l'environnement. Dans les sociétés peu différenciées où tous sont impliqués dans l'exploitation de la nature, la somme de connaissances précises que chacun maîtrise est souvent étonnante. Les montagnards philippins qu'a étudiés Conklin (1954 a et b) sont d'excellents botanistes, capables d'identifier plusieurs centaines d'espèces et d'en tirer parti pour s'alimenter, pour se soigner ou pour fabriquer leurs outils. Chacun, dans de telles sociétés, a des idées précises sur l'origine des richesses auquel il a accès, et sur les forces qui les créent ou qui les sauvegardent. Les mythes fondateurs sont souvent très diserts sur la nature qui entoure le groupe, et sur ce qui lui permet de fonctionner harmonieusement. La relation est intime entre vie productive, connaissance de la nature, rituels et croyances.
- 39 La part qui est faite à l'environnement dans la culture partagée par tous tend à se réduire lorsque la division du travail s'accroît : les chasseurs, les pêcheurs, les éleveurs et les agriculteurs connaissent, chacun de leur côté, les meilleures manières de tirer profit des ressources, de les gérer, de les ménager et dans certains cas, de les multiplier. Mais ceci ne trouve pas beaucoup d'échos dans les croyances religieuses, les métaphysiques ou les idéologies qui donnent un sens à la collectivité tout entière. C'est ce qui caractérise les sociétés avancées. L'environnement ne disparaît pas du champ culturel, mais y revêt d'autres aspects. La nature est conçue comme une entité qui mérite respect ; il arrive à la société de la maltraiter : c'est une des formes essentielles que prend le mal dans notre monde. Tout ce qui touche à la nature se trouve ainsi enveloppé dans une atmosphère de religiosité qui étonne dans des civilisations qui se veulent laïques.
- 40 Les relations matérielles que les hommes tissent avec l'environnement changent avec le progrès des transports et des communications. Dans les grandes sociétés dominées par l'échange, la productivité accrue diminue la part de ceux qui exploitent directement les ressources. Celles-ci sont souvent lointaines et ceux qui les mettent en valeur appartiennent à d'autres cultures : leurs problèmes sont volontiers ignorés. L'environnement n'est plus qu'un cadre pour la distraction, le loisir, les vacances, et un sujet de réflexion sur les mœurs de la société.
- 41 L'évolution technique pèse sur les représentations que les sociétés se font de leur environnement, mais il est d'autres facteurs qui tiennent aux croyances partagées (White 1967. Cotgrove 1982. Livingstone 1983) : le Japon, les Etats-Unis et l'Europe sont au même niveau de développement, mais les attitudes à l'égard de la nature n'y sont pas semblables malgré la diffusion rapide de certaines modes. Augustin Berque (1986) souligne combien la vision japonaise demeure tributaire d'une tradition rebelle aux systèmes religieux ou philosophiques de la transcendance : l'environnement reste chargé de forces qui donnent à la mer et à la montagne une signification très forte. Dans une ville comme Tokyo, les lieux que les habitants préfèrent et citent le plus volontiers ne sont pas des monuments, mais des secteurs où la nature subsiste, et d'où l'on peut avoir une vue, par exemple, sur le Fuji-Yama (Berque 1987 a et b, Maki 1987).

III - Champs d'étude de la géographie culturelle

a - Culture et communication

- 42 Etudier la culture, c'est aborder la vie de relation sous un angle original : celui de l'invention et de la transmission des représentations. Cela explique la place qu'y tient nécessairement l'analyse des conditions dans lesquelles s'établissent les communications.
- 43 L'essentiel des échanges se fait par l'intermédiaire de codes qui prennent des formes variées. La signification des gestes n'est pas universelle, comme l'ont montré les études ethnologiques. Mais c'est surtout la multiplicité des langues qui introduit des coupures dans le tissu des interactions (Breton 1974. Laponce 1984). Les types de répartition sont variés : il est des aires linguistiques homogènes sur de très vastes surfaces sans qu'on y décèle d'appréciables variations dialectales - le jeu des accents est souvent le seul élément qui trahisse l'origine géographique des locuteurs. Dans d'autres cas, la langue tend à se diversifier en dialectes multiples sans que cela interdise l'intercommunication. Le premier modèle est celui des grands Etats issus d'une colonisation rapide, Etats-Unis, Brésil, Australie, Russie. L'Allemagne ou la Suisse fournissent, dans le monde contemporain, de bons exemples de la seconde situation. La France d'hier ressemblait sans doute à l'Allemagne, avec les multiples dialectes entre lesquels se partageaient langue d'oc et langue d'oïl. L'évolution a tendu, dans le cas de notre pays, à accentuer l'uniformité ; les dialectes ont été refoulés ; la situation n'est plus très différente, sur l'essentiel du territoire national, de ce qu'elle est aux Etats-Unis.
- 44 La pulvérisation linguistique est plus fréquente que l'uniformité : le Cameroun compte plus de 150 langues parlées entre lesquelles toute inter-communication est généralement impossible. On voit alors s'imposer l'usage de quelques langues franches : sans elles, les échanges commerciaux ou l'organisation de systèmes politiques un peu étendus seraient impossibles. La mobilité croissante de la population multiplie, dans les pays dont l'économie se développe rapidement, les groupes d'immigrés qui continuent à pratiquer leur langue. Les grandes métropoles modernes sont, à des degrés divers, plurilingues. L'étude des situations linguistiques est donc un préalable à toute enquête de géographie culturelle. Le repérage de la langue dominante ne suffit pas. Il faut aussi prendre en compte les langues secondaires, celles des minorités ethniques anciennes et celles des nouveaux arrivés, repérer les cas de diglossie, et savoir dans quelle circonstance et où s'utilise chacun des parlars en compétition. On repère ainsi les cercles d'inter-communication facile et les canaux par lesquels ils s'articulent les uns sur les autres.
- 45 La géographie des langues est inséparable de celle des champs de l'oral et de l'écrit (Cherry 1957. Ong 1982. Goody 1979, 1986). Les sociétés qui ignorent l'écriture ne disposent pas de moyens de fixer la langue, de la codifier et d'éviter l'éclatement des dialectes. L'écriture chinoise est la seule qui puisse se concilier avec un système où la dynamique de l'oralité n'est pas altérée. Partout où l'écriture repose sur un alphabet, elle a tendance à figer la langue et à ralentir l'évolution de ses formes. C'est le prix à payer pour que l'écriture apporte tout ce qu'elle promet : la conservation des savoirs et leur communication aisée dans des aires étendues. L'uniformité de la pratique linguistique dans les pays neufs tient à la fois à la jeunesse d'un peuplement d'origine commune et au rôle régulateur de l'écriture. L'uniformisation de la pratique en France est liée aux progrès d'une instruction primaire axée sur la langue nationale. En Allemagne ou en

Suisse, le choix a été différent : la scolarisation se fait dans le dialecte local, mais la pratique de l'allemand permet l'inter-communication. L'oralité a trouvé une nouvelle vigueur dans notre monde maintenant que la radio et la télévision concurrencent les livres et les journaux. On en ressent déjà les effets : les langues actuelles sont plus sensibles aux phénomènes de mode que ce n'était le cas il y a un siècle.

- 46 L'étude des modalités de la communication n'implique pas seulement la prise en compte des codes utilisés. Elle demande qu'on soit attentif à la nature des groupes qui sont mis en rapport. Dans les sociétés traditionnelles, et dans le monde rural jusqu'à nous, les enfants sont dispersés dans toute la société et vivent au milieu d'adultes. Les échanges s'établissent de manière préférentielle entre personnes d'âges différents : les jeunes ne se retrouvent en bandes qu'au moment où leurs parents n'ont rien à leur donner à faire. La transmission des savoirs est alors assurée dans les conditions les plus favorables à la reproduction à l'identique des comportements et des attitudes.
- 47 Les sociétés urbanisées modernes sont structurées différemment : les enfants y sont regroupés par classes d'âges à l'école, et les parents n'ont souvent aucun travail à demander à leur progéniture, si bien que les jeunes se retrouvent entre eux dans la rue ou dans les clubs et les institutions qui les prennent en charge hors de l'école. Les échanges se font entre pairs plutôt qu'entre classes d'âges différentes. Les relations avec le monde des adultes passent par l'école et de plus en plus par les médias, directement accessibles puisqu'ils ont une forme orale ou audio-visuelle.

b - Les techniques de la vie matérielle

- 48 La vie matérielle des hommes diffère d'un point en un autre : la géographie culturelle s'est attachée aux paysages, aux établissements humains, aux outillages et aux techniques de production dès le début du siècle. Les archéologues et les ethnologues s'intéressaient aux artefacts qu'ils trouvaient dans leurs fouilles ou qu'ils ramenaient de leurs études de terrain. Les méthodes qu'ils utilisaient pouvaient être directement mises en œuvre par les géographes (Wagner et Mikesell 1962). Ceux-ci passèrent simplement de l'environnement matériel proche, de l'inventaire des ustensiles culinaires ou des pièces de l'habillement aux outils employés aux champs, et aux techniques productives majeures - poterie, art des métaux, etc... Vidal de la Blache aimait visiter les musées ethnographiques. Aux vitrines consacrées à certains groupes, tout paraissait façonné dans le même bois, reposer sur l'emploi des mêmes fibres végétales ou sur le recours aux mêmes techniques du feu. Le rôle de l'environnement est évident dans ces choix, mais à partir de là, le génie inventif des peuples s'est donné libre cours.
- 49 Il y a de fort bonnes études sur les civilisations du bois (Deffontaines 1932), sur les multiples usages du bambou en Extrême-Orient, ou sur le rôle du granite dans telle ou telle région du Portugal. Lorsqu'une plante tient une place dominante dans l'agriculture d'une région, elle y devient le centre de tous les intérêts (Pitte 1986) : les techniques de culture sont souvent savantes, la sélection a multiplié des variétés qui conviennent à chaque milieu. Des rituels accompagnent le calendrier des travaux. Les cérémonies attirent l'attention des dieux afin de s'assurer de leur bonne grâce. L'ensemble de ce qui concourt à la production des céréales est déjà riche : Pierre Gourou le rappelait récemment pour le riz (Gourou 1989). La vigne et le vin ont suscité des complexes de traits culturels plus foisonnants encore (Dion 1959) : la sociabilité de beaucoup de sociétés

est liée aux manières de boire et d'offrir à boire. Le vin conduit à l'ivresse : de là sans doute la place qui lui revient dans nombre de religions.

- 50 Chez les éleveurs, les soins du bétail occupent une place similaire. Les Nuer ne disposent-ils pas de plusieurs centaines de permutations de couleurs pour décrire la robe de leur gros bétail, comme le rapporte Evans-Pritchard (1968) ? Les comportements, les problèmes et les savoir-faire des bergers ne ressemblent pas à ceux des bouviers, ou des nomades chameliers, ou des cavaliers des steppes froides. La maison et l'organisation de l'espace agricole ou pastoral retiennent aussi très tôt l'attention des géographes. La prolifération des détails d'architecture les inquiète un peu, comme l'irrationalité apparente de leur distribution. L'approche fonctionnaliste d'Albert Demangeon (Demangeon et Weiler 1937) leur paraît plus positive, mais Jean Brunhes sait, en cartographiant les formes de toits (Brunhes 1920), travailler comme les ethnologues. Pierre Deffontaines (1972) va plus loin encore dans cette direction. Pour beaucoup de géographes allemands, et pour Sauer, le point de départ de l'analyse est le paysage : l'impact de l'homme se marque autant dans les défrichements et dans la modification de la composition floristique des bois et des prés que dans ce qui est construit.
- 51 Les fouilles archéologiques révèlent, d'un site à l'autre, l'étroite parenté des restes matériels : on infère de cela l'unité des civilisations concernées. Mais on remarque souvent que des outillages présents à un certain niveau de stratification en un lieu n'apparaissent que plus haut dans la série en d'autres points : on en déduit qu'il y a eu diffusion de ces traits à partir des foyers où leur présence est plus ancienne. Les ethnologues travaillent à partir d'hypothèses analogues. Les géographes ne peuvent rester indifférents à des travaux qui mobilisent la cartographie (Wagner et Mikesell 1962, L'ethnocartographie en Europe 1982-1983)). La diffusion des traits matériels de la culture (Haudricourt et J. Brunhes-Delamarre 1955), à commencer par celle des plantes cultivées et des animaux domestiques (Haudricourt et Hédin 1943. Isaac 1970), va les retenir longtemps. L'opposition entre les agricultures à la houe et à la charrue, déjà soulignée par Eduard Hahn (1914) au tournant du siècle, se révèle essentielle pour comprendre les rapports des hommes à l'environnement. Les hypothèses sur lesquelles reposaient ces premiers travaux sur la diffusion étaient simplistes. Torsten Hagerstrand (1968) montre, au début des années 1950, qu'une réflexion sur les modalités de transmission des acquis aide à comprendre le rythme et les aspects apparemment irrationnels de leurs distributions au moment où ils se répandent. On sent déjà, dans de telles études, le recul pris vis-à-vis de conceptions qui réduisaient les civilisations à leurs artefacts.
- 52 Au cours des vingt dernières années, l'étude des aspects matériels des civilisations s'est développée selon deux axes :
- 1 - L'écologie s'est transformée et s'intéresse à la manière dont l'énergie solaire, ou les énergies fossiles, sont mises en oeuvre dans la transformation de la planète (Vayda et al. 1969. Kates 1987). On apprend ainsi à mesurer les modifications que l'homme apporte aux cycles naturels.
 - 2 - Les techniques matérielles sont désormais saisies dans le contexte d'ensemble de l'existence des individus et de la vie des groupes. Depuis, Marcel Mauss (1947), André Leroi-Gourhan (1943-1945) et A.G. Haudricourt (1987), on a appris à resituer l'analyse des outillages dans celle des techniques gestuelles. On éclaire de même l'étude de l'habitat en suivant le calendrier des hommes et des femmes, en précisant les emplacements qui sont réservés aux uns et aux autres, les tâches qui y sont menées, et ce qui est conçu pour la vie commune. L'étude des artefacts est toujours essentielle pour la géographie culturelle,

mais s'insère désormais dans le cadre de l'ensemble des activités humaines. La maison n'est-elle pas souvent le centre de cultes domestiques qui éclairent son ordonnance ?

c- Cultures élitaires, cultures populaires, sous-cultures et contre-cultures

- 53 On a longtemps présenté les cultures comme s'il s'agissait d'unités parfaitement cohérentes : certains travaux américains ne faisaient-ils pas de la culture une réalité supérieure, dotée d'une sorte de sagesse immanente (Duncan 1980) ? C'était la culture qui programmat les individus, leur apprenait leurs rôles, leur indiquait qu'en les respectant, ils acquerraient le respect des autres et le plus haut statut dont ils pouvaient bénéficier. Il y avait quelque chose d'idyllique dans une telle approche. Tant que les recherches ont porté sur de petites sociétés arc-boutées pour limiter leur hiérarchisation – des « *sociétés contre l'Etat* », pour reprendre l'expression de Pierre Clastres – l'hypothèse était défendable. Elle cesse de l'être lorsque l'agriculture s'affermite, et que les populations paysannes font vivre, grâce aux ponctions dont elles sont l'objet, une superstructure de grands propriétaires, d'administrateurs, de prêtres, de juges et de soldats. La paysannerie vit nécessairement dispersée à la campagne. Une partie de la société encadrante réside en ville de manière permanente ou périodique (ceux qui possèdent les terres vont surveiller travaux et récoltes durant la belle saison, puis s'installent pour l'hiver dans un centre proche, ou dans la capitale). Il est clair que les conditions de communication ne sont pas égales pour tous : l'opposition de la culture des masses de celle de l'élite est très marquée (Muchembled 1978. Poujol et Labourie 1979).
- 54 Depuis la fin du XVIII^e siècle, l'intérêt pour les cultures populaires a été d'autant plus soutenu qu'il allait avec les convictions démocratiques de beaucoup d'intellectuels. Il y avait, dans le goût allemand pour la littérature populaire, la volonté de souligner que les masses étaient restées à l'abri des engouements étrangers et de l'influence débilante de l'italien et du français (Berlin 1976). L'étude du folklore est bien souvent motivée par la quête de vraies racines. L'hypothèse qui prévaut est celle de la créativité inépuisable du peuple : les cultures élitaires ne feraient souvent que reprendre, en les appauvrissant, des thèmes qui viennent ainsi de la base. L'idéologie populiste n'est pas morte, même si elle prend de nos jours des formes un peu différentes : les intellectuels ne cherchent plus la vérité chez les paysans, en voie de disparition, et qui sont à des années-lumière de leurs préoccupations du moment. C'est du côté des masses urbaines que le regard se tourne. Lorsque Philippe Pons (1988) se penche sur Edo, c'est pour trouver, dans le milieu mêlé où évoluent les marchands d'alors, les sources du théâtre, de la littérature et d'une bonne partie de la civilisation japonaise : c'est au contact de la bourgeoisie et du peuple que s'effectue le jaillissement.
- 55 L'opposition entre culture populaire et culture élitare, entre *folk culture* et *high culture*, a relancé l'intérêt pour les sociétés paysannes : à la suite de Robert Redfield (1940), il est devenu classique d'opposer l'univers compartimenté de petites cellules rurales et les larges horizons déjà ouverts à ceux qui les dominent (Mendras 1959, 1967, 1976). Entre ruraux et citadins, des intermédiaires sont indispensables : les notables tirent de là leur pouvoir. Ils parlent la langue de culture et les dialectes locaux, connaissent les us de la grande société, et les rituels et superstitions des groupes locaux. Leur rôle est de traduire, d'adapter et d'assurer le passage d'un niveau à l'autre. Les géographes ont beaucoup tiré des recherches ethnographiques à la manière de Robert Redfield - Harvey Franklin (1969)

dans le monde anglophone, et plus récemment, Bernard Kayser (1990) en France. Mais les préoccupations de ces chercheurs sont plus sociales que culturelles. C'est encore du côté des folkloristes qu'est venue la remise en cause d'une série des hypothèses implicites dans les recherches antérieures : Xavier de Planhol (1988) s'est ainsi inspiré des travaux de Jean-Michel Guilcher (1963) et insiste sur l'origine élitaire des cultures provinciales françaises. Ne va-t-il pas trop loin dans la réaction ? L'exemple de la danse, au départ de cette critique du point de vue traditionnel, ne peut se généraliser sans précaution. Il n'est en tout cas plus possible d'ignorer la complexité des rapports entre culture populaire et culture de l'élite : c'est là un problème géographique essentiel.

- 56 Il convient donc de se pencher davantage qu'on ne le faisait jusqu'ici sur la consistance de l'une et de l'autre des traditions. La culture de l'élite repose largement sur les facilités de transmission assurées par l'écrit et par les institutions scolaires et universitaires. La culture populaire est essentiellement orale : c'est l'opposition que l'on observe dans les pays où l'analphabétisme domine encore les campagnes. Mais la généralisation de l'instruction primaire et la diffusion de la presse ont eu tendance, depuis le milieu du XIX^e siècle, à restreindre l'autonomie culturelle des milieux populaires. En sens inverse, le retour en force de l'audiovisuel, avec le cinéma et la télévision, débouche sur un renouveau de la culture populaire. Mais c'est d'une culture de masse (Dollot 1974) qu'il s'agit : elle n'a plus de racines locales, est liée à l'indépendance relative des communautés de jeunes et met en péril la reproduction des savoirs traditionnels. Il y a déculturation et ré-acculturation. C'est là un problème majeur dans les grandes cités du monde moderne.
- 57 A partir du moment où l'on prend conscience de la différenciation de la culture en fonction des milieux, la notion de sous-culture s'impose : les groupes n'ont pas accès de la même manière au capital culturel de la société. Certains s'en trouvent de plus en plus coupés : les recherches sur la culture de la pauvreté (Hoggart 1970) qui caractérise certains ghettos, sont fort révélatrices de cela, comme tous les travaux sur l'impact inégal de l'institution scolaire selon les revenus et la formation des parents. L'éclatement de la culture en une constellation de sous-cultures donne une image nouvelle des fonctions de ce qui est transmis. Il n'est plus possible d'assimiler la société à une machine dont la culture constituerait le programme. Une partie des conflits qui déchirent les collectivités vient de ce qu'elles voient s'affronter des attitudes conformistes et des contre-cultures (Roszak 1969). L'analyse des tensions, des contradictions et des luttes ne peut se mener en termes purement sociaux : elle a une dimension culturelle, de la même manière que la compétition pour le pouvoir (Bernstein 1971. Bell 1979. Giddens 1987). Dans les pays anglo-saxons, c'est certainement dans ce domaine que les travaux de la nouvelle géographie culturelle (Agnew, Mercer, Sopher, 1984) ont apporté le plus de nouveauté au cours des dix dernières années.

d - Culture, identité, territoire

- 58 Dans le monde francophone, les travaux récents font une large place aux identités collectives. La personnalité que les hommes sont amenés à se forger repose sur l'intériorisation d'un certain nombre d'idées-forces, d'attitudes et de principes qui permettent à l'individu de se situer par rapport aux autres et de se diriger seul. L'idée qu'il faut être soi-même et agir conformément à sa nature est largement partagée. Elle prend un relief particulier lorsqu'on sait satisfaire les besoins matériels immédiats et que l'attention s'attache davantage à ce qui donne signification à la vie (Cohen 1985. Mendras,

1988). L'identité peut toujours être remise en cause : en changer constitue souvent une stratégie payante sur le plan social.

- 59 Ce qui garantit à l'individu l'authenticité de ses choix, c'est le sentiment qu'il a d'être en accord avec une tradition qu'il a intériorisée, ou avec une foi qu'il partage – les deux ne sont pas antinomiques. L'authenticité de la tradition peut naître de l'autochtonie de celle-ci : comment pourrait-on se tromper lorsque ce que l'on fait et ce que l'on veut être s'inscrivent dans le prolongement de ce que les héros fondateurs ont mis en place à l'origine des temps ? Les travaux que Joël Bonnemaison (1979, 1981, 1986) a consacrés aux sociétés du Vanuatu font saisir sur le vif la puissance d'un tel ressort. Lorsqu'un peuple est installé sur un territoire dont il a chassé ou parqué les premiers occupants, l'autochtonie perd de sa crédibilité (Claval 1990). L'enracinement trouve alors plus volontiers sa source dans la conscience d'une unité ethnique que dans l'identification directe à un territoire.
- 60 Le jeu de l'autochtonie et de l'ethnicité, comme principes de base de l'identité des groupes et de l'articulation de l'espace en territoires, n'a pas disparu, mais d'autres dimensions se dessinent. A partir du moment où les contacts se multiplient et où les cellules sociales sont en relations constantes, leur identité ne résulte plus seulement de l'intériorisation de normes propres. Elle provient en partie de l'image que les autres se font d'elles, et qu'elles leur renvoient en miroir : on proteste contre ce qu'on considère comme une caricature, mais on ne peut l'ignorer. Par bravade, on accepte souvent d'apparaître tel que les autres vous décrivent : avec un chapeau rond lorsque l'on est breton, ou avec la naïveté qu'on prête à Bécassine. Les recherches menées depuis une quinzaine d'années ont fait découvrir, dans la France du XIX^e siècle, l'affirmation de ces stéréotypes, liés à l'ouverture des sociétés régionales (Michaud 1978. Bertho 1980. Martel 1987. Carbonell 1987). L'identité nationale française est alors volontiers conçue à deux niveaux : être Français, c'est être auvergnat, lorrain ou provençal, et participer en même temps d'une communauté plus large. La première identité fait participer à une culture populaire, la seconde ouvre une culture nationale supérieure à visée universaliste.
- 61 L'adhésion à la communauté française repose sur une foi partagée beaucoup plus que sur l'idée d'une autochtonie ou d'une origine communes - la diversité du pays et le souvenir des vagues successives de peuplement qu'il a connues rendent plus difficiles qu'ailleurs la recherche d'une territorialité de type traditionnel. Mais les identités bâties sur une foi partagée n'impliquent pas nécessairement un territoire commun : le peuple juif est là pour le rappeler. Les identités qui naissent d'une culture ou d'une sous-culture partagée ne sont pas nécessairement territoriales : elles s'alignent souvent sur l'articulation en classes de la société. Il y a des moments où les différences fortement ressenties sont essentiellement d'ordre économique, ou liées aux statuts, et d'autres où elles prennent une base culturelle (Bell 1976. Mendras 1988. Giddens 1987). Parce que l'on est agriculteur, soldat ou ouvrier, parce qu'on utilise des savoir-faire voisins et qu'on se heurte aux mêmes problèmes, on découvre que l'on constitue un corps. La conscience de classe chère aux marxistes a une dimension culturelle qu'ils ont oubliée jusqu'à Gramsci – et après Gramsci.
- 62 Dans le monde moderne, il est souvent impossible aux groupes dont l'identité est réelle de s'organiser sur un territoire continu. La production et les échanges appellent des gens d'origine variée à travailler aux mêmes lieux. La territorialité ne reprend alors ses droits qu'une fois la journée finie, lorsque chacun rejoint sa famille. Les grandes métropoles offrent l'image de populations qui possèdent en commun des techniques qui leur

permettent d'organiser des relations lointaines, de créer des organisations puissantes et de produire efficacement, mais les projets de vie de ceux qu'elles réunissent sont souvent très divers (Agnew, Mercer, Sopher, 1984. *Diversité Culturelle...* 1984. Ward 1989). Les problèmes de territorialité fragmentée ne sont plus l'apanage des villes orientales, ou de celles du Nouveau Monde qui attirent des immigrants de tous les pays. C'est une caractéristique majeure de notre temps.

e - Culture et architecture des organisations sociales

- 63 L'étude des identités et des sentiments de territorialité nous conduit du côté des idéologies spatiales. Mais la culture a aussi un impact sur la manière dont les relations sociales se construisent. Elle aide à définir le cadre institutionnel, et les organisations possibles et celles qui ne le sont pas (Claval 1973). Depuis Tocqueville, et plus récemment, depuis les travaux de Louis Dumont (1966, 1977, 1983), on a conscience de l'opposition entre deux grandes familles de sociétés : celles qui mettent la communauté au-dessus de tous (dans le jargon moderne, on dit volontiers qu'elles sont holistes), et celles qui donnent à l'individu la priorité. Pour les premières, l'idée de hiérarchie va de soi, si bien que la société peut être pensée sous la forme d'une série de pyramides régissant les divers aspects de la vie. Dans les systèmes individualistes, la mise en place d'organisations est plus difficile, puisque la subordination n'est pas naturelle. Celle-ci doit trouver, pour être acceptée, des justifications fonctionnelles.
- 64 Les études ethnologiques, à la manière de celle que Jacques Maquet a consacrées à l'Afrique (Maquet 1970), dressent l'inventaire de l'ensemble des grammaires sociales que pratiquent des sociétés encore peu évoluées : descendance et alliance, association, échange marchand, relation féodale, pouvoir tyrannique, autorité fondée sur le sacré, inégalité généralisée des systèmes de castes. Les combinaisons qu'on peut tirer de cet arsenal sont infinies. Certains groupes de l'Ouest africain ne sortent guère du cadre familial, alors que les grands royaumes de l'Afrique inter-lacustre relèvent d'une architecture sociale fort complexe. C'est du côté des croyances religieuses qu'il faut chercher ce qui permet l'épanouissement des subordonations féodales, des relations de castes ou des monarchies sacrées.
- 65 Dans les sociétés indiennes, l'exercice violent du pouvoir ne peut jamais se trouver légitimé : il y a un hiatus irrémédiable entre l'ordre des valeurs morales et celui de la puissance. L'instabilité si frappante des constructions politiques du sous-continent trouve là son origine (Dumont 1966). Dans le monde chinois, la sacralisation du pouvoir explique la permanence de l'institution impériale, quand bien même des révolutions de palais entraînent le changement de souverain ou de dynastie (Balazs 1968). De là provient la permanence du réseau urbain (Wheatley 1971). Les sociétés traditionnelles n'ignorent pas les bureaucraties. Dans la mesure où elles croient à l'inégalité des hommes, leur mise en place n'offre pas de difficultés. Mais leur fonctionnement est généralement imparfait, ce qui limite l'efficacité de tout l'appareil politique.
- 66 Les idéologies égalitaires donnent une dimension nouvelle aux relations de pouvoir et aux organisations bureaucratiques (Claval 1978). S'il n'y a pas de hiérarchie naturelle, l'autorité ne peut avoir d'autre source que la délégation consentie par ceux sur lesquels elle s'exerce : la doctrine démocratique fonde donc les sociétés modernes. Dans le même temps, les organisations qui s'y développent sont soumises à une incessante critique,

puisque la hiérarchie qu'elles impliquent doit sans cesse être justifiée : elle ne peut l'être que par les services qu'elle rend.

- 67 Les institutions de type démocratique ont de la peine à être acceptées dans les sociétés où la séparation entre pouvoir laïque et autorité religieuse ne va pas de soi : c'est un des grands problèmes du monde islamique contemporain. Comme le souligne Bertrand Badie (1986), la contestation y débouche automatiquement sur la mise en cause de la légitimité de ceux qui gouvernent. La vie politique est seconde par rapport à la foi : si un régime ne satisfait pas la conscience des citoyens, c'est qu'il ne respecte pas la *charia*. Il n'est d'autre solution que de le renverser pour restaurer le juste rapport entre religion et politique.
- 68 L'influence des croyances religieuses et des idéologies sur le fonctionnement des institutions et l'équilibre d'ensemble des sociétés est classique depuis Max Weber. En systématisant sous le nom d'idéal-type la logique des relations dont la culture est porteuse, il offrait une voie originale pour la prise en compte de la dimension culturelle des faits sociaux. Mais comme les relations impliquent communication, elles sont très sensibles, quelles qu'elles soient, aux effets de l'éloignement. En facilitant les échanges, en créant des conditions de confiance, les expériences et les idées partagées permettent de mieux maîtriser la distance. On passe ainsi sans mal de l'approche wébérienne à une démarche géographique (Claval 1973, 1978).

IV - Les ethnogéographies

- 69 L'étude spatiale des réalités culturelles repose sur l'analyse des phénomènes de transmission et des logiques de représentation, et sur la détermination de leur impact sur les distributions humaines. Mais il est possible d'aller plus loin dans le décentrement qu'implique toute réflexion sur la culture : c'est à cela que correspond le développement récent de l'ethnogéographie. De quoi s'agit-il ? De prendre une vue globale des représentations qu'une société se fait du monde, de la nature et des caractères spatiaux de la vie de relation.

a - La naissance tardive de l'ethnogéographie

- 70 Le terme d'ethnogéographie n'est usité que depuis peu. Il ne figure pas dans l'index de la classique *Cultural Geography* de Spencer et Thomas (1969) ou dans le *Dictionnaire de Géographie* de Pierre George (1970). La collection de géographie culturelle que dirigeait Philip Wagner chez Prentice Hall à la fin des années 1960 et au début des années 1970 ne le connaît pas plus. Yi-Fu Tuan ne l'intègre pas à son vocabulaire. Le général Hurault l'utilise, dans un article sur les Indiens de Guyane paru dans *Le Monde* en 1972. Au début des années 1980, l'idée est présente chez Georges Condominas (1980), un ethnologue soucieux des problèmes spatiaux, mais qui parle d'ethnoscience en général, et pas d'ethnogéographie. Le mot est employé dans un article de Christian Taillard en 1981 : il vient tout naturellement à côté de ceux d'ethnobotanique, ethnozoologie, ethnolinguistique et ethnohistoire, qui sont déjà bien connus à l'époque.
- 71 Si l'expression est récente, la pratique est plus ancienne. Elle naît dans le sillage des premiers travaux d'ethnobotanique (ils apparaissent dès 1894) et d'ethnozoologie (ils datent de 1914) : lorsque les géographes de l'école de Sauer dressent le bilan des plantes utilisées par tel ou tel groupe humain, ils sont dans la logique des recherches

d'ethnobotanique. Marvin Mikesell raconte qu'ayant décidé de travailler sur les problèmes culturels du Rif marocain, Carl Sauer lui dit : « Vous allez être gêné par le problème linguistique. Vous ne connaissez pas l'allemand ». Etonnement de Mikesell : les recensions botaniques de cette région étaient l'oeuvre d'Allemands !

- 72 Le travail de Conklin (1954a et b) sur les Hunanoo, aux Philippines, fait date : il saisit les rapports de ce groupe ethnique et de l'environnement en détaillant les outils dont celui-ci dispose, les catégories qu'il utilise pour désigner les terroirs et les plantes, l'idée qu'il se fait de la croissance des végétaux et les manières de les utiliser. Il lance ainsi les recherches d'ethnoécologie et introduit le terme. Une partie de l'ethnologie américaine est marquée par ces orientations, très voisines, mais plus systématiques que celles de l'école de Berkeley. A la même époque, Harold Garfinkel (1968) lance les recherches d'ethnométhodologie. Les travaux de Lévi-Strauss mettent en évidence, au début des années 1960, la logique de « la pensée sauvage » (Lévi-Strauss 1962). C'est aussi une invite à interroger les systèmes de représentation de tous les peuples. Condominas y trouve le point de départ de ses enquêtes. Une seconde racine des recherches ethnogéographiques se situe du côté des psychologues du début du siècle. Ils sont passionnés par les problèmes de l'orientation (cf. 1^{er} chap. de Lynch 1959) ; ils utilisent largement les rapports des explorateurs, et s'intéressent aux termes utilisés pour désigner les points cardinaux et aux procédés connus pour s'orienter. Les Esquimaux et les Polynésiens font l'objet d'analyses déjà fouillées.
- 73 La manière dont les peuples se représentent leur organisation spatiale a été moins systématiquement analysée. Elle a retenu l'attention de certains anthropologues : ils ont noté, à la façon de Griaule (1966), comment les groupes tel celui des Dogons, expriment leurs croyances fondamentales dans la morphologie qu'ils donnent à leurs villages. Ils approfondissent, à la manière de Georges Condominas (1980, p. 259-316), la notion d'espace social : en passant en revue l'évolution des systèmes thaïs, c'est l'ensemble des représentations relatives au pouvoir, à la richesse et aux hommes qu'il aborde, et leur impact sur la distribution des hommes qu'il évoque. On éprouve depuis quelques années le besoin de structurer le champ. Condominas s'y est essayé du côté des ethnologues. Marion Ségaud et Françoise Paul-Lévy ont dressé l'esquisse d'une « Anthropologie de l'espace » (Paul-Lévy, Ségaud 1983), assez proche dans son ambition de l'ethnogéographie. Elles insistent sur le rôle des limites, s'intéressent à l'orientation - et à son équivalent dans le temps, la fondation. Elles notent les inscriptions sociales auxquelles prête l'espace. Lorsqu'un pouvoir décide de remodeler une société, c'est souvent en bouleversant son organisation spatiale qu'il procède. Les problèmes propres aux représentations et aux figurations de l'espace les retiennent enfin.
- 74 Les géographes ont beaucoup progressé dans cette voie depuis une dizaine d'années : il ne leur vient plus à l'idée d'aborder une civilisation étrangère sans s'interroger sur ses valeurs et sur la manière dont elle se représente l'espace. C'est là l'apport essentiel de travaux comme ceux de Joël Bonnemaïson ou d'Augustin Berque (Berque 1982. Bonnemaïson 1986) : ils n'ont pas jusqu'ici d'équivalent en langue anglaise.
- 75 L'histoire grecque s'est enrichie en s'inspirant des approches ethnographiques. Depuis « Clisthène l'Athénien » de Pierre Levêque et Pierre Vidal-Naquet (1964), l'espace tient une large place dans ces travaux : François de Polignac (1984) restitue l'ontologie spatiale de la cité grecque ; Christian Jacob (1983, 1985, 1987) suit les cheminements complexes de la représentation du monde et de la cartographie chez les Grecs.

b - La structure des ethnogéographies

- 76 Les peuples ont besoin d'un cadre général pour comprendre pour quoi ils sont là, et ce qu'ils ont à faire. Les ethnogéographies sont généralement ancrées dans des cosmologies qui indiquent la nature des ciels, de la terre, des eaux et de la mer et retracent l'histoire de leur mise en place : c'est cet équivalent de la Genèse que J. Bonnemaïson a étudié minutieusement pour les gens de Tanna, au Vanuatu (Bonnemaïson 1986). La vision du Cosmos informe une ontologie spatiale qui influe ensuite très lourd sur la vie du groupe : en définissant des espaces sacrés et des espaces profanes, en indiquant ce qui est authentique et ce qui est trivial, en repérant les champs de force qu'il faut rechercher ou éviter, elle dessine une topographie invisible qui pèse sur toutes les décisions ultérieures.
- 77 La cosmologie est souvent liée de près à l'orientation : la place de l'étoile polaire et les points cardinaux trouvent leur explication dans la vision générale de l'univers et de la création que proposent les mythes fondateurs de la société. Mais la représentation de l'espace est aussi préoccupation scientifique, et affaire pratique : ces trois composantes se mêlent de manière si intime qu'il est difficile de faire le départ de chacune. La cosmologie a enfin à voir avec la manière dont l'environnement est conçu : elle rend compte des forces à l'oeuvre dans les mouvements de l'atmosphère, dans le cheminement des eaux courantes et dans les masses lacustres ou marines, et de la vie sous ses formes végétales et animales. Il est important de comprendre les classifications opérées par les gens et de repérer l'étendue de leurs connaissances : elles apparaissent d'habitude remarquables au civilisé qui ne vit plus au contact de la nature. La fertilité des sols, l'articulation des terroirs, les méfaits de l'érosion sont souvent justement appréciés : les interprétations proposées étonnent, mais ce qui compte, c'est l'appréhension des faits, et la compréhension des processus qu'ils expriment.
- 78 Marcel Mauss avait déjà senti, lorsqu'il s'attachait aux « variations saisonnières des sociétés eskimos » (Mauss, 1904-1905), que groupement et dispersion sont liés aux nécessités de l'exploitation écologique du milieu, mais conduisent à des modes d'existence collective qui peuvent être très différents dans leurs principes : la période religieuse est celle où les ménages se rassemblent autour des trous d'eau où l'on chasse le phoque, alors que la dispersion estivale est marquée par des préoccupations essentiellement profanes. Dans des sociétés plus complexes, c'est la relation de l'architecture des relations sociales à l'espace qui donne lieu à spéculation : certaines fonctions et certains statuts sont liés à certains lieux. Il y a à cela des raisons fonctionnelles - le pouvoir doit disposer de bonnes communications et choisit volontiers de s'exercer à partir des points où convergent des voies qui existent déjà. Mais l'ontologie spatiale joue un rôle et peut, à l'inverse, déterminer la localisation de centres qui deviendront par la suite fonctionnels en attirant les ressources et les hommes.
- 79 Une culture est porteuse de codes (Zanetto 1987) qui y autorisent le développement de tel ou tel type de relations sociales : outre la descendance et l'alliance, on trouve l'association et l'autorité sacrée ici, le système d'engagement féodal là, l'inégalité généralisée qu'impliquent les castes ailleurs. Si l'on veut que la géographie sociale du groupe ne soit pas un simple inventaire des revenus ou des statuts, il convient donc d'explorer les normes qui établissent un climat favorable à telle ou telle institution, la font fonctionner efficacement sur de grands espaces, ou la condamnent à rester confinée dans des aires étroites.

- 80 Les études d'ethnogéographie analysent aussi les ailleurs dont la société étudiée est porteuse : ils sont à la source de son ontologie spatiale. Ils guident aussi les décisions de tous, et celles des responsables en particulier : c'est de la vision d'un ordre à promouvoir que l'organisation volontaire de l'espace dérive. A court terme, les impératifs écologiques et les contraintes économiques laissent large ouvert le hiatus entre aspirations et possibilités, mais à long terme, les modèles normatifs que la société s'est donnés finissent par se traduire par l'aménagement d'une partie au moins de l'espace, par peser sur toutes les utilisations du sol et par déterminer les interprétations symboliques des paysages.

c - La signification des travaux d'ethnogéographie

- 81 Les travaux d'ethnogéographie font pénétrer dans l'intimité des civilisations. Ils appréhendent la spécificité des lieux et des paysages liés à telle ou telle culture. Comment aller au tréfonds de pays comme la Birmanie, la Thaïlande, le Laos ou le Cambodge si l'on ne sait pas le rôle du bouddhisme de petit véhicule dans les croyances, le système de reproduction sociale, les institutions et la symbolique dominante (Taillard 1989) ? Comment saisir la logique de l'espace des aborigènes si l'on ignore le rôle qu'y jouent les héros fondateurs (Elkin 1967) ou celle de Tanna (Bonnemaison 1986) sans connaître la horde hurlante des pierres magiques, la mise en place de la société des pirogues et les exploits des héros culturels ? Entre Maoris et Néo-Zélandais de souche britannique, la compréhension est difficile car ils ne conçoivent pas la terre de la même manière : certains lieux, les *marae* où l'on s'assemble par exemple, fondent l'identité des premiers (Yoon 1986). Pour les seconds, le sol ne compte que par sa valeur économique. L'effort de décentrement qu'implique l'étude des ethnogéographies a d'autres résultats : la diversité des normes qui président à l'organisation de l'espace est bien plus grande que ne le laissent supposer les modèles plus ou moins fonctionnalistes qui dominent encore en géographie économique, en géographie sociale ou en géographie politique.
- 82 Le dernier apport de l'approche ethnogéographique est plus indirect, et plus subtil : nous ne pouvons pas regarder la tradition dont est née la géographie occidentale du même oeil lorsqu'on a appris à démêler la complexité des représentations de l'espace dans d'autres contextes. Les travaux de Christian Jacob (1987) placent la géographie grecque dans une perspective inusitée : la cartographie implique un effort de réflexion théorique inséparable de toute la cosmologie grecque, et de techniques matérielles très terre-à-terre - celles qui ont trait par exemple à la graphie. Pour déterminer les longitudes, force est de se fier aux témoignages des voyageurs : les critères qu'Eratosthène apprend à appliquer dans ce domaine sont inspirés par ceux mis au point pour les textes juridiques conservés à la Bibliothèque d'Alexandrie qu'il dirige. La manière de décrire un pays et de le voir comme si l'on volait au-dessus tient de certains genres littéraires. Nous voici bien loin de l'histoire rationaliste du progrès scientifique à laquelle nous étions habitués. Et que dire de l'influence d'idéologies variées sur le cours des recherches ? On commence à peine à en explorer les modalités.

Conclusion

- 83 La géographie avait besoin, à la fin des années 1950, d'une restructuration profonde. Qu'on ait commencé par les aspects de la discipline les plus aisés à systématiser, cela n'a rien d'étonnant. Les résultats obtenus par ces démarches sont essentiels, mais laissent le

vrai géographe sur sa faim. La montée actuelle de la géographie culturelle vient de cela : l'homme est plus riche que ne le suppose la plupart des modèles analysés, et a imaginé tant de façons de tirer parti de l'environnement, d'aménager l'espace, de le rendre lisible à force d'y inscrire des symboles qu'une approche plus sensible, plus soucieuse de la diversité humaine et plus ouverte sur l'histoire, était indispensable. Les géographes s'attachaient hier aux aspects matériels, au *hardware* des groupes humains. La géographie culturelle leur fait découvrir la signification de leurs logiciels, de leur *software*.

BIBLIOGRAPHIE

- AGNEW, J., MERCER, J. & SOPHER, D., eds., 1984, *The city in cultural context*, Boston, Allen and Unwin.
- BADIE, B., 1986, *Les deux états*, Paris, Fayard.
- BAECHLER, J., 1976, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard.
- BALAZS, E., 1968, *La bureaucratie céleste*, Paris, Gallimard.
- BELL, D., 1979, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF ; éd. or., New York, Basic Books, 1976.
- BERNSTEIN, B., 1971, *Class, codes and control*, Londres, Routledge et Kegan Paul.
- 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 (1) : 33-34.
- BERQUE, A., 1986, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la Nature*, Paris, Gallimard.
- BERQUE, A., 1987 a, Paroles sur la ville et expression urbaine. Tôkyô, années quatre-vingts, in BERQUE, A., ed., *La qualité de la ville. Urbanité française, urbanité japonaise*, Tokyo, Maison franco-japonaise, p. 8-15.
- BERQUE, A., 1987 b, Milieu et motivation paysagère, *L'Espace Géographique*, vol. 16, 4, p. 241-250.
- BERQUE, A., 1989, Les mille naissances du paysage, in *Paysages Photographies*, Paris, Hazan, p. 21-49.
- BERQUE, A., 1989, *L'ère du paysagement*, Manuscrit, 1989, 50 p.
- BERQUE, A., 1990, *Médiance. De milieux en paysages*, Montpellier, Reclus.
- BERLIN, I., 1978, *Vico and Herder*, Londres, Hogarth Press, 1976.
- BERTHO, C., 1980, L'invention de la Bretagne : genèse d'un stéréotype, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, vol. 35, p. 45-62
- BONNEMAISON, J., 1979, Les voyages et l'enracinement, *L'Espace Géographique*, vol. 8, 4, p. 303-318.
- BONNEMAISON, J., 1981, Voyage autour du territoire, *L'Espace Géographique*, vol. 10, 4, p. 249-262.

- BONNEMAISON, J., 1986, *Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu*, Paris, ORSTOM, 2 vol.
- BRÉTON, R., 1974, *Géographie des langues*, Paris, PUF.
- BRUNHES, J., 1909, *La géographie humaine*, Paris, Alcan (cf. chap. VIII, « Par delà les faits essentiels. Géographie régionale, ethnographie, géographie sociale, géographie de l'histoire ».)
- BRUNHES, J., 1920, *La géographie humaine de la France*, Paris, Plon, tome 1 (cf. chap. 14, « Types régionaux de maisons »).
- CAILLOIS, R., 1938, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard.
- CAMILLERI, C. et alii., 1990, *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.
- CARBONELL, C.O., 1987, Midi, histoire d'un mot, *Midi*, 2, p. 11-24.
- CHERRY, C., 1957, *On human communication*, Cambridge (Mass.), The M.I.T. Press.
- CHEVALIER, M., ed., 1989, *La géographie de la créativité et de l'innovation*, Paris, Publications du Département de Géographie de l'Université de Paris-Sorbonne.
- CLAVAL, P., 1973, *Principes de géographie sociale*, Paris, LITEC.
- CLAVAL, P., 1978, *Espace et pouvoir*. Paris, PUF.
- CLAVAL, P., 1983, *Models of man in geography*, Syracuse, Department of Geography.
- CLAVAL, P., 1984, *Géographie humaine et économique contemporaine*, Paris, PUF (cf. chap. 11, « Les modèles de l'homme en géographie », p. 233-255.)
- CLAVAL, P., 1985, Nouvelle géographie, communication et transparence, *Annales de Géographie*, vol. 94, 2, p. 129-144.
- CLAVAL, P., 1986, Les jardins et la ville. Une étude géographique. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, n° 7-8, p. 45-59.
- CLAVAL, P., 1988 a, Notre monde et les autres mondes : la pensée normative spatiale, *Revue des Sciences Morales et Politiques*, 143^e année, 1, p. 7-18.
- CLAVAL, P., 1988 b, Problèmes d'histoire de la pensée normative spatiale, in KREISEL, W., hsgb., *Geisteshaltung und Umwelt*, Aix-la-Chapelle, Alano Verlag, p. 22-44.
- CLAVAL, P., 1990., *La conquête de l'espace américain*, Paris, Flammarion.
- COHEN, A.P., 1985, *The symbolic construction of community*, Londres, Tavistock.
- CONDOMINAS, G., 1980, *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.
- CONKLIN, H.C., 1954 a, An ethnoecological approach to shifting agriculture, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 2nd ser., vol. 17, p. 133-144.
- CONKLIN, H.C., 1954 b, *The relations of Hunanoo culture to the plant world*, New Haven, Yale University (Ph.D. Dissertation).
- COSGROVE, D., 1989, A terrain of metaphor : cultural geography, 1986-1989, *Progress in Human Geography*, vol. 13, 4, p. 566-575..
- COSGROVE, D. et JACKSON, P., 1988, New directions in cultural geography, 1988, *Area*, vol. 19, p. 95-101.
- COTGROVE, S., 1982, *Catastrophe or cornucopia*, New York, John Wiley, 1982.

- CROSBY, A.W., 1986, *Ecological imperialism. The biological expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DARDEL, E., 1952, *L'homme et la Terre*, Paris, PUF.
- DAVEAU, S, et RIBEIRO, O., 1973, *La zone intertropicale humide*, Paris, A. Colin.
- DEFFONTAINES, P., 1932, *L'homme et la forêt*, Paris, Gallimard.
- DEFFONTAINES, P., 1948, *Géographie et religion*, Paris, Gallimard.
- DEFFONTAINES, P., 1972, *L'homme et sa maison*, Paris, Gallimard.
- DEMANGEON, A. & WEILER, A., 1937, *La maison des hommes. De la hutte au gratte-ciel*, Paris, Bourrelie.
- DENEVAN, W., ed., 1976, *The native population of the Americas in 1492*, Madison, University of Wisconsin Press.
- DION, R., 1959, *Histoire de la vigne et du vin en France*, Paris, chez l'auteur.
- Diversité culturelle, Société industrielle, Etat national*, 1984, Paris, L'Harmattan.
- DOLLOT, J., 1974, *Culture individuelle et culture de masse*, Paris, PUF.
- DUMAZEDIER, J. & RIPERT, A., 1966, *Loisir et culture*, Paris, Le Seuil, 1966.
- DUMONT, L., 1966, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, L., 1977, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, L., 1983, *Essais sur l'individualisme moderne*, Paris, Le Seuil.
- DUNCAN, J.S., 1980, The superorganic in American cultural geography, *Annals, Association of American Geographers*, vol. 70, 2, p. 181-198.
- ELKIN, A.P., 1967, *Les aborigènes australiens*, Paris, Gallimard ; 3e éd. australienne, 1953.
- ELIADE, M., 1949, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot. ELIADE, M., 1963, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- ELIADE, M., 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard ; éd. or., Hambourg, Rowohlt, 1957.
- ELIADE, M., 1971, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard ; éd. or. américaine, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- ELIADE, M., 1976-1983, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 3 vol.
- ERIKSON, E., 1972, *Adolescence et crise. La quête d'une identité*, Paris, Flammarion.
- Ethnocartographie en Europe (L'), 1982-1983, Actes de la Table Ronde Internationale d'Aix-en-Provence 25-27 novembre 1982, *Technologies, idéologies, pratiques*, n° spécial, vol. 4, 363 p.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., 1968, *Les Nuer*, Paris, Gallimard ; éd. or. anglaise, 1937.
- FRANKLIN, H., 1969, *European peasantry. The final stage*, Londres, Methuen.
- GARFINKEL, H., 1968, The origins of the term « Ethnomethodology », in HILL, R.J. et CRITTENDEN, K.S., eds., *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomedology*, Purdue, p. 5-11.
- GAUCHET, M., 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- GEORGE, P. ed., 1970, *Dictionnaire de Géographie*, Paris, P.U.F.
- GIDDENS, A., 1987, *La constitution de la société*, Paris, PUF ; éd. or., Cambridge, Polity Press, 1984.

- GOFFMAN, E., 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de Minuit.
- GOODY, J., 1979, *La raison graphique*, Paris, Editions de Minuit ; éd. or. anglaise, Cambridge University Press, 1977.
- GOODY, J., 1986, *La logique de l'écriture*, Paris, A. Colin.
- GOUROU, P., 1936, *Les paysans du delta tonkinois. Etude de géographie humaine*, Paris, Editions d'Art et d'Histoire.
- GOUROU, P., 1973, *Pour une géographie humaine*, Paris, Flammarion.
- GOUROU, P., 1989, *Riz et civilisation*, Paris, Fayard.
- GRIAULE, M., 1966, *Dieu d'eau*, Paris, Fayard.
- GUILCHER, J.M., 1963, *La tradition populaire de danse en Basse-Bretagne*, Paris-La Haye, Mouton.
- GUSDORF, G., 1984, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1ère éd., 1953.
- HÄGERSTRAND, T., 1968, *Innovation diffusion as a spatial process*, Chicago, University of Chicago Press ; éd. or., Lund, C.W.K. Gleerup, 1953.
- HAHN, E., 1914, *Von der Hacke zum Pfluge*, Leipzig, Quelle et Meyer.
- HAUDRICOURT, A.G., 1987, *La technologie, science humaine*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- HAUDRICOURT, A.G. et J.-BRUNHES-DELAMARRE, M., 1955, *L'homme et la charrue à travers le monde*, Paris, Gallimard.
- HAUDRICOURT, A.G. et HEDIN, L., 1943, *L'homme et les plantes cultivées*, Paris, Gallimard.
- HOGGART, R., 1970, *La culture du pauvre*, Paris, Editions de Minuit.
- ISAAC, E., 1970, *Geography of domestication*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- JACKSON, J.B., 1979, The order of landscape, in MEINIG, D.W., ed., *The interpretation of ordinary landscapes*, Londres, Oxford University Press, pp. 152-163.
- JACKSON, P., 1989, *Maps of meaning*, Londres, Unwin Hyman.
- JACOB, C., 1983, Carte Greche, in PRONTERA, F., ed., *Geografia e Geografi ne mondo antico*, Bari, Laterza, p. 48-67.
- JACOB, C., 1985, Lectures antiques de la carte, *Etudes françaises*, vol. 21, 2, p. 21-46.
- JACOB, C., 1987, *Géographie et culture en Grèce ancienne. Essai de lecture de la « description de la terre habitée » de Denys d'Alexandrie*, Paris, EHESS (Thèse).
- JACOB, C., 1988, Ecriture, géométrie, dessin figuratif. Essai de lecture d'une carte grecque. *Mappemonde*, vol. 1, 1, p. 1-4.
- JAEGER, W., 1954, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard.
- KAPLAN, D. et MANNERS, R.A., 1972, *Culture theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- KATES, R.W., 1987, The human environment : the road not taken, the road still beckoning, *Annals, Association of American Geographers*, vol. 77, p. 525-534.
- KAYSER, B., 1990, *La renaissance rurale*, Paris, A. Colin.
- LAPONCE, J., 1984, *Langue et territoire*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- LEACH, E., 1976, *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*, Cambridge, Cambridge University Press.

- LEROI-GOURHAN, A., 1943-1945, *Evolution et technique*, Paris, Albin Michel, 2 vol. .
- LEVEQUE, P. et VIDAL-NAQUET, P., 1964, *Clistène l'Athénien*. Paris, Les Belles Lettres.
- LEVI-STRAUSS, C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LIVINGSTONE, D.N.L., 1983, Environmental theology : prospect in retrospect, *Progress in Human Geography*, vol. 7, 1, p. 133-140.
- LYNCH, K., 1959, *The image of the city*, Cambridge (Mass), The M.I.T. Press.
- MAKI, F., 1987, La construction des lieux, in BERQUE, A., 1987b, p. 112-114.
- MAQUET, J., 1970, *Pouvoir et Société en Afrique*, Paris, Hachette.
- MARTEL, P., ed., 1987, L'invention du Midi. Représentations du Sud pendant la période révolutionnaire, *Amiros/Repères occitans*, n° spécial.
- MAUSS, M., 1904-1905, Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos, *Année sociologique*, vol. 9, repris in MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, 1968, p. 469-477.
- MAUSS, M., 1947, *Manuel d'ethnologie*, Paris, Payot.
- MENDRAS, H., 1959, *Sociologie de la campagne française*, Paris, PUF.
- MENDRAS, H., 1967, *La fin des paysans*, Paris, SEIDEIS.
- MENDRAS, H., 1976, *Sociétés paysannes*, Paris, A. Colin.
- MENDRAS, H., 1988, *La seconde révolution française 1965-1984*, Paris, Gallimard (cf. 5e partie : « Une civilisation des moeurs ».)
- MICHAUD, G., ed., 1978, *Identités collectives et relations inter-culturelles*, Bruxelles, Edition Complexe.
- MIKESELL, M.W., 1978, Tradition and innovation in cultural geography, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 68, 1, p. 1-16.
- MOLES, A.A., *Socio-dynamique de la culture*, Paris-La Haye, Mouton, 1967.
- MUCHEMBLED, R., 1978, *Culture populaire et culture des élites*, Paris, Flammarion.
- ONG, W.J., 1982, *Orality and literacy*, Londres, Methuen.
- PAUL-LEVY, F. et SEGAUD, M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges Pompidou.
- PITTE, J.R., 1986, *Terre de Castanide*, Paris, Fayard.
- PLANHOL, X. de., 1988, *Géographie historique de la France*, Paris, Fayard.
- PLATT, R.S, 1952, The rise of cultural geography in America, in *Proceedings I.G.U. Eighth General Assembly and Seventeenth International Congress*, Washington, I.G.U. , repris in : WAGNER, P.L. et MIKESELL, M.W., eds., 1962, p. 35-43.
- POLIGNAC, F. de., 1984, *La naissance de la cité grecque*, Paris, la Découverte.
- PONS, P., 1988, *D'Edo à Tokyo*, Paris, Gallimard.
- POUJOL, G. & LABOURIE, R., 1979, *Les cultures populaires*, Toulouse, Privat.
- REDFIELD, R., 1940, The folk society and culture, *American Journal of Sociology*, vol. 45, p. 731-742.
- ROSZAK, T., 1969, *The making of a counter culture*, Garden City, New York, Doubleday.
- ROWNTREE, L.B., 1988, Orthodoxy and new directions : cultural/humanistic geography, *Progress in Human Geography*, vol. 12, 4, pp. 575-586.

- SANSOT, P. *et alii.*, 1978, *L'espace et son double*, Paris, Editions du Champ Urbain.
- SAUER, C., 1927, Recent developments in cultural geography. In HAYES, E.C., *ed.*, *Recent developments in the social sciences*, Philadelphie, Lippincott, pp. 154-212.
- SAUER, C., 1947, Early relations of man to plants, *Geographical Review*, vol. 37, 1, p. 1-25.
- SPENCER, J. E. et THOMAS, W.L., 1969, *Cultural geography*, New York, John Wiley.
- TAILLARD, C., 1981, Diversité des définitions et différenciation des pratiques géographiques : contribution au débat sur la culture. *L'Espace Géographique*, vol. 10, 4, p. 263-269.
- TAILLARD, C., 1989, *Le Laos*, Montpellier, Reclus.
- VAYDA, A.P., *éd.*, 1969, *Environment and cultural behaviour*, Garden City, N.Y., Natural History Press.
- WAGNER, P.L. et MIKESSELL, M.W., *eds.*, 1962, *Readings in cultural geography*, Chicago, Chicago University Press.
- WARD, D., 1989, *Poverty, ethnicity and the American city. 1840-1925*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WHEATLEY, P., 1971, *The pivot of the four corners*, Chicago, Aldine.
- WHITE, L., Jr., 1967, The historical roots of our ecological crisis, *Science*, vol. 155, p. 1203-1207.
- YOON, H.K., 1986, *Maori mind, maori land*, Berne, Peter Lang.
- ZANETTO, G., *ed.*, 1987, *Les langages des représentations géographiques*, Venise, Università degli Studi, 2 vol.

RÉSUMÉS

La géographie culturelle, apparue au début du siècle, connaît un essor aujourd'hui rapide après une période de déclin dans les années 1960. La culture est l'ensemble de ce qui est transmis aux hommes et de ce qu'ils inventent. Elle leur donne des instruments pour appréhender et mettre en valeur la nature, s'insérer dans la société, l'organiser et l'encadrer. Elle répond aux questions que se posent tous les individus sur la signification du monde et fonde, sur les au-delà dont elle les dote, leurs normes morales et les modèles qui guident leur action. Le contenu des cultures dépend des techniques de communication dont disposent les sociétés : les cultures de masse modernes ne ressemblent guère aux cultures traditionnelles. L'héritage culturel des classes populaires n'est pas celui de l'élite, et chaque société connaît des sous-cultures et des contre-cultures : les conflits sociaux ont une dimension culturelle souvent occultée. L'ensemble des représentations qu'une société se fait du monde, de la nature et de la distribution spatiale des groupes sociaux constitue une vision originale des rapports des hommes à la terre, une ethnogéographie. L'étude contemporaine des ethnogéographies nous apprend à nous décentrer et fait apparaître l'eurocentrisme de nos propres conceptions.

Cultural geography, born at the beginning of our century, thrives to-day after a period of decline during the 1960s. Culture is made of whatever has been transmitted to men and of whatever they have invented. It give them means for grasping and mastering nature, insert themselves into society, organize it and rule over it. It answers the questions that everyone is asking about the significance of the World and founds his moral norms and the models which guide his action. The content of culture depends on the techniques of communication: modern mass cultures do not look like the traditional ones. The cultural inheritance of lower classes differs from the elites' one, and every society has its own subcultures and countercultures: social conflicts have a

cultural dimension which has often been ignored. The set of representations of the World, of nature and of the spatial distribution of men developed by a society constitutes an original vision of the man/Earth relationships, an ethnogeography. The comparative study of ethnogeographies shows us how to adopt other perspectives and makes evident the europeocentrism of our conceptions.

AUTEUR

PAUL CLAVAL

Université de Paris-Sorbonne