

## Les aires culturelles hier et aujourd'hui

**Paul Claval**

*Université de Paris-Sorbonne*

*Membre d'honneur de la Société Catalane de Géographie*

Les géographes ont été depuis longtemps frappés par l'homogénéité des comportements, des genres de vie, des paysages et des valeurs au sein d'espaces souvent très vastes et où les conditions naturelles varient. A une époque où l'on invoquait souvent l'influence du milieu pour rendre compte des distributions humaines, ces ensembles échappaient au modèle interprétatif dominant. Pour les expliquer, il fallait admettre que dans les distributions observées, les facteurs humains l'emportaient dans bien des cas sur les données physiques, mais qu'ils ne jouaient pas le même rôle partout. C'est ainsi que naquit la perspective culturelle et que débutèrent les réflexions sur les aires culturelles. Elles ont partout joué un rôle important dans le développement de la réflexion géographique, en France en particulier, où elles n'étaient pas étrangères à Vidal de la Blache, et retirent l'attention de Jean Brunhes et Pierre Deffontaines. Il n'y a qu'aux Etats-Unis qu'elles furent codifiées et devinrent une branche majeure de la discipline grâce à Carl O. Sauer et à l'école de Berkeley qu'il avait créée et qu'il animait (LEIGHLY, 1963).

Cette première approche culturelle insistait volontiers sur la diversité des techniques et des savoir-faire imaginés par les hommes pour mettre en valeur les environnements dans lesquels ils s'étaient installés, y aménager leurs habitations et y créer les outillages et les équipements indispensables à la vie. A partir du milieu du *xxe* siècle, la diffusion des innovations s'est accélérée et les techniques, bâties sur une base plus scientifique, ont cessé d'être spécifiques à tel ou tel environnement naturel ou à telle ou telle aire culturelle.

L'uniformisation de la vie matérielle s'est accélérée. Cela a conduit, dans un premier temps, au recul des recherches portant sur la diversité des cultures, puisque celle-ci paraissait proche de disparaître. Depuis le début des années 1980, c'est un mouvement inverse que l'on observe: l'approche culturelle n'a jamais attiré autant de chercheurs.

La géographie des distributions culturelles est en train de se modifier. L'uniformisation des techniques productives et des consommations quotidiennes ne conduit pas à l'homogénéisation de tous les aspects de la vie humaine et à la banalisation des paysages. Certains contrastes s'ordonnent toujours par grandes zones. Ailleurs, le rôle des réseaux s'affirme.

## **La distribution des aires culturelles**

### **L'apport de Fernand Braudel**

Dans les années 1960, l'exploitation des recherches menées depuis le début du <sup>xx</sup>e siècle dans le domaine de la géographie culturelle conduit à souligner le rôle et la vigueur de grandes aires relativement homogènes. Pour Fernand Braudel, il s'agit d'un des résultats essentiels de la géohistoire qu'il est en train de bâtir. Il s'intéresse aux évolutions de longue durée. Les historiens avaient l'habitude de s'attacher aux événements, aux crises, aux révolutions, aux guerres, à tout ce qui peut entraîner des inflexions rapides de la vie des groupes. Ils négligeaient les cadres économiques, les environnements matériels, les manières de vivre et d'agir des pays dont ils retraçaient l'évolution. Ce ne sont pourtant pas des éléments stables, mais les transformations qui les affectent ne s'inscrivent pas dans des temporalités analogues à celles de l'histoire événementielle. Dans la réflexion sur la longue durée qu'il menait depuis la fin des années 1930, Fernand Braudel ne pouvait donc manquer de se pencher sur les aires culturelles.

La place qu'il leur accorde est si considérable qu'il propose de consacrer à leur présentation et à leur explication une bonne moitié du programme d'histoire des classes terminales que le Ministère de l'Education Nationale lui demande d'élaborer au début des années 1960. Le sujet est si neuf qu'il se sent obligé de rédiger lui-même un texte sur la question. L'essai qu'il compose constitue la première partie d'un manuel rédigé en collaboration avec S. Baille et R. Philippe et qui paraît chez Belin en 1963: *Le Monde actuel, histoire et civilisation* (BAILLE, BRAUDEL et PHILIPPE, 1963). Le texte a depuis lors fait l'objet d'une réédition indépendante, chez Arthaud puis chez Champs-Flammarion, sous le titre: *Grammaire des civilisations* (BRAUDEL, 1987; 1993).

Fernand Braudel ne cesse de revenir sur le thème des aires culturelles. On le retrouve dans sa dernière publication, *L'Identité de la France* (BRAUDEL, 1986). Il y traque ce qui a fait de la France le pays que nous connaissons: les volumes publiés évoquent le poids de l'environnement (le rôle de la «géographie») et celui des héritages historiques. La mort surprend Braudel au moment où il abor-

de le dernier volume, celui dont l'éclairage devait être le plus ethnologique, celui où il aurait vraiment percé à jour la genèse des comportements français.

La réflexion de Braudel sur les aires culturelles est donc restée inachevée, mais ce qu'il nous a laissé est substantiel. La première partie de *Grammaire des civilisations* dessine des pistes très claires. Au point de départ, Braudel tire parti de Lucien Febvre et de son travail sur le mot civilisation (FEBVRE, 1930), mais il prend acte de l'introduction, dans les sciences sociales françaises, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, du terme de culture: c'est donc sur l'ensemble des deux termes de culture et de civilisation qu'il se penche. Deux idées s'imposent à lui: 1) Une civilisation est une réalité globale, c'est-à-dire à la fois un espace, une société, une économie et un ensemble de mentalités collectives (c'est à ce dernier point que l'on ramène trop souvent l'idée de culture). 2) Les civilisations sont des continuités et leur histoire s'inscrit dans la longue durée.

Le reste de l'ouvrage est consacré à un tableau des grandes aires de civilisation. Il est bâti sur l'opposition entre les civilisations non-européennes (Islam, continent noir, Extrême-Orient) et civilisations européennes (en Europe et en Amérique). Ces ensembles ne sont pas de même nature: l'Islam constitue un espace conscient d'une unité qui naît d'une foi partagée; le pèlerinage à la Mecque y assure des contacts à l'échelle du monde des croyants. Le continent noir est fait d'une multitude d'ethnies qui n'ont pas le sentiment de partager grand-chose, et dont chacune se sent étrangère aux autres. C'est pour ceux qui lui sont étrangers que le monde africain apparaît comme une aire de civilisation: pour les marchands d'esclaves qui l'ont ravagé et en partie dépeuplé depuis le développement de la traite avec le monde islamique puis avec l'Amérique, et pour les Européens qui ont colonisé cet espace et l'étudient aujourd'hui. Dans le cas de la Chine, l'unité vient de techniques maîtrisées en commun, mais qui sont tout autant des techniques sociales ou des techniques de communication que des techniques matérielles. L'écriture chinoise utilise des signes qui représentent des contenus et ne cherchent pas à transcrire une prononciation; elle peut être lue par des populations qui ne parlent pas le même dialecte; elle permet d'unifier une mosaïque de groupes sans qu'il soit nécessaire d'imposer partout la même langue; la construction d'un Empire s'en trouve facilitée.

Selon les cas, le ciment des représentations collectives qu'évoque Braudel est fourni par la religion (dans le cas de l'Islam), par le croisement d'un système religieux et d'un mode d'organisation hiérarchique de la société (dans le cas de l'Inde), par des conceptions voisines des relations sociales élémentaires (dans le cas du continent noir) ou par un système de communication et une construction politique unifiés (comme en Chine). On mesure à cela combien l'interprétation de Braudel est séduisante, mais combien il faudrait la creuser pour lui donner une formulation tout à fait rigoureuse. Le tableau se complique par la suite, d'ailleurs, lorsque Braudel reprend à l'historien allemand Wilhelm Röpke l'idée des économies-mondes, qui le conduit nécessairement à dissocier ce qu'il pensait jusqu'alors unis, à savoir l'espace, la société, les mentalités collectives d'une part, et l'économie de l'autre (BRAUDEL, 1967-1979).

## L'idée d'aire culturelle: de l'ethnologie diffusionniste à l'école de Berkeley

L'idée d'aire culturelle a d'abord germé chez les ethnologues diffusionnistes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>. Leurs travaux reposaient sur l'idée que chaque innovation était née dans un foyer à partir duquel elle s'était répandue. A un moment donné, l'aire où un artefact se est présent constitue un espace continu centré sur son foyer d'origine.

L'idée d'aire culturelle se précise avec les travaux que H. Baumann et D. Westermann consacrent à l'Afrique et dont ils proposent une synthèse au début des années 1940 (BAUMANN et WESTERMANN, 1947; 1942 pour l'édition allemande). Ils y mettent en évidence des cercles culturels au sein desquels on retrouve partout les mêmes artefacts.

La notion d'aire culturelle s'enrichit lorsqu'elle est adoptée par les géographes. L'allemand Eduard Hahn souligne l'opposition entre les agricultures à la charrue, que l'on trouvait, à la veille des Grandes Découvertes, du Japon, de la Chine ou de l'Asie du Sud-Est jusqu'en l'Europe de l'Ouest, et des agricultures à la houe, présentes dans les montagnes d'Asie du Sud-Est et d'Indonésie, en Océanie, en Afrique sud-saharienne et en Amérique (HAHN, 1896; 1909; 1914). Pierre Gourou reprend le thème lorsqu'il signale l'omniprésence des agricultures sur brûlis dans les régions chaudes et humides du monde: pour lui, c'est ce qui confère une unité au monde tropical (GOUROU, 1947).

L'analyse des distributions culturelles tient une place importante dans les productions de l'école de Berkeley. Carl O. Sauer développe la piste inaugurée par Hahn et précise les origines de l'agriculture à la houe (SAUER, 1952). Il ne cherche jamais à dresser un tableau exhaustif des aires culturelles à la surface de la terre. Sa curiosité s'attache à d'autres échelles: 1) il aime les monographies locales ou régionales qui permettent de saisir le fonctionnement des cultures, la manière dont elles mettent à contribution l'environnement et les symbioses originales que les hommes y développent en favorisant certaines espèces végétales ou animales, celles qu'ils cultivent ou qu'ils élèvent, et celles qu'ils répandent involontairement parce qu'il s'agit de plantes parasites qui font partie du cortège de celles dont ils dépendent pour leur alimentation; dans ce domaine, les travaux de Sauer portent pour l'essentiel sur les petites cellules indiennes ou sur les populations issues du mélange des Indiens et des colons hispaniques en Amérique centrale ou dans la Caraïbe. 2) Sauer s'interroge sur les équilibres planétaires et sur la manière dont la civilisation occidentale les met en péril (c'est le côté écologiste, très moderne, de sa pensée) (Sauer, 1938). L'effort de systématisation de la réflexion sur les aires culturelles vient de certains des élèves de Sauer.

L'ouvrage que Spencer et Thomas consacre en 1969 à la géographie culturelle souligne bien ce que la géographie américaine apporte à l'appréhension des aires culturelles (SPENCER et THOMAS, 1969). La première partie décrit l'espace humanisé d'aujourd'hui comme une mosaïque. Comment en est-on arri-

vé là? Une phase de rapprochement et d'unification a débuté à la Renaissance. Elle fait suite à un longue période de différenciation. Les aires culturelles sont nées de foyers séparés: les cultures sont diverses dès le départ. Les systèmes les plus efficaces ou les plus séduisants se propagent de proche en proche, d'une manière généralement assez lente, si bien qu'elles se transforment en même temps qu'elles migrent: la multiplicité initiale se complique.

Si le monde est différencié, c'est que d'assez nombreuses manières de maîtriser l'environnement ont été indépendamment inventées en des lieux variés. Cette thèse a été confortée par les recherches que le botaniste et généticien soviétique Vavilov a menées dans les années 1920 ou 1930: elles ont montré que l'essentiel des plantes cultivées provenaient de quelques régions du monde, le Moyen-Orient, la Chine du Nord-Ouest, la Nouvelle-Guinée, l'Ethiopie, l'Afrique de l'Ouest, le Mexique, les hautes terres andines entre Colombie et Bolivie, etc. Dans le cas des civilisations nées du Moyen-Orient à partir du néolithique, une interprétation plus complète de la diffusion avait été proposée par l'archéologue britannique V. Gordon Childe (CHILDE, 1943).

Au Moyen-Orient, le succès précoce de la domestication des plantes et des animaux tient, d'après les interprétations classiques, au front climatique qui y sépare les aires humides et les zones arides: la bande étroite de prairies qui s'étend dans la zone de contact aurait été favorable à la mise au point de la céréaliculture, puisque la végétation naturelle offrait des grains comestibles qu'il était tentant de multiplier; elle aurait conduit aussi à la mise au point de l'élevage, puisqu'elle était parcourue par des troupeaux d'herbivores faciles à domestiquer. Des foyers comme ceux du Moyen-Orient ou ceux de la Chine du Nord ont vu ainsi s'opérer à la fois la domestication des plantes et celle des animaux, et la mise au point de genres de vie qui les associaient. La diffusion a pris des caractères différents selon qu'elle s'effectuait vers les zones humides, où la culture pouvait tenir un rôle essentiel, ou vers les zones arides, où l'élevage réussissait à la condition de devenir nomade. La naissance et la différenciation des cultures s'expliquent ainsi par le jeu des contraintes naturelles. Elles se prolongent par des évolutions divergentes par effet de miroir.

A partir du moment où la circulation s'accélère et où les aires qu'elle embrasse deviennent plus vastes, la tendance à l'uniformisation tend à l'emporter. Pour simplifier, on peut dire que le tournant décisif dans l'histoire de l'humanité est, de ce point de vue, celui des Grandes Découvertes. En quelques décennies, les espaces américains voient affluer les espèces cultivées et les animaux domestiqués volontairement apportés d'Europe, et les plantes herbacées dont le bétail transporte les graines attachées à ses poils (CROSBY, 1986). L'Europe reçoit le maïs, la pomme de terre, la tomate, les courges, le tabac, le haricot, le dindon. Dans les espaces tropicaux, jusqu'alors fragmentés, chacun a pu, selon les milieux, tirer parti de l'igname, du taro, du manioc, du riz, du sorgho ou du maïs. Mais le mouvement ne concerne pas seulement les aspects matériels de la culture. En deux siècles, 300 Jésuites partis évangéliser la Chine font connaître en Occident beaucoup de traits de la pensée et de l'art chinois (ETIEMBLE, 1988).

Certaines des interprétations retenues par Spencer et Thomas ont été remises en cause par les développements récents de la recherche. François Sigault a justement fait remarquer qu'un foyer comme celui du Moyen-Orient ne tient sans doute pas tant sa fécondité à sa situation sur un front climatique qu'à son rôle de carrefour (SIGAUT, 1972). Les innovations réalisées au Nord, au Sud, à l'Est ou à l'Ouest du foyer moyen-oriental à la veille du néolithique y ont été rapidement importées. C'est de leur confrontation que sont nées les combinaisons agricoles ou d'élevage qui ont porté les grandes civilisations. L'origine des foyers de diffusion des cultures est certainement plus complexe qu'on ne l'avait indiqué, mais l'image générale du processus de différenciation qui en résulte n'est pas fondamentalement altérée, comme le montrent les travaux de Colin Renfrew sur la révolution néolithique en Europe (RENFREW, 1987).

### **Modernisation de la géographie et aires culturelles**

A partir de 1967, on assiste, dans le monde anglo-saxon, à la multiplication de manuels qui essaient de mettre à la portée des étudiants l'essentiel des résultats que la nouvelle géographie structurée autour des grands résultats de l'analyse économique spatiale a apportés. Ces ouvrages ne font malheureusement aucune place au milieu et à l'histoire. Lorsque je rédige en français un manuel du même type, j'y incorpore une partie où je fais état des développements récents de l'écologie à base énergétique (CLAVAL, 1976). Je conclus l'ouvrage par quelques chapitres consacrés à la distribution des formes de civilisation. J'y dresse un bilan de ce que la géohistoire à la française et la géographie culturelle à l'américaine ont apporté. Je m'y inspire de Spencer et Thomas, d'autres travaux américains, de *La Grammaire des civilisations* de Braudel, et d'autres ouvrages de géohistoire, ceux de Maurice Lombard sur l'Islam (M. LOMBARD, 1971) ou de René Grousset sur *L'Empire des Steppes* par exemple (GROUSSET, 1939). Le thème de l'humanisation de la planète à partir d'une pluralité de foyers dont les traditions se différencient au fur et à mesure que l'on s'éloigne d'eux me paraît fécond. Je retiens aussi l'idée du développement en miroir de traditions à partir de lignes où elles entrent en contact et s'affrontent: ce modèle avait surtout servi à éclairer la genèse de genres de vie aussi opposés qu'agriculture sédentaire et nomadisme, issus pourtant d'une même aire. Je le transpose dans des cadres historiques plus proches, en soulignant les effets de miroir entre islam et chrétienté, Europe du Sud/Europe du Nord, Europe catholique ou protestante/Europe orthodoxe.

Les aires culturelles que j'essaie de cerner doivent leurs contours et leurs particularités aux milieux où leurs combinaisons productives originelles ont été élaborées, mais c'est à leurs modes de pensée, à leurs valeurs religieuses et aux systèmes et techniques de communication qu'elles ont été élaborées qu'elles doivent l'essentiel de leurs caractères.

## Les aires culturelles et l'inertie des groupes humains

On pourrait multiplier les analyses de travaux des années 1960 ou 1970 sur les aires culturelles sans en apprendre beaucoup plus sur les facteurs qui expliquent leur genèse et leur persistance que ce qui vient d'être rappelé. Les civilisations —ou les cultures, peu importe le terme dont on fait usage— sont des réalités durables, même si ce sont des produits de l'histoire et si elles changent avec le temps. Elles doivent leur inertie à toute une série de facteurs. Certains sont d'ordre naturel: dans beaucoup de cas, les sociétés ne savent mettre en œuvre qu'une seule combinaison productive pour tirer parti des milieux auxquels elles sont confrontées. C'est ce que soulignait déjà Ratzel lorsqu'il parlait des *Naturvölker*, ces groupes primitifs obligés de prendre largement en compte les pesanteurs de l'environnement. Il opposait à ces humanités premières les *Kulturvölker*, les peuples capables, grâce à des techniques matérielles et sociales plus évoluées, de s'isoler de la nature pour la mieux dominer (RATZEL, 1881-1891). Mais même dans le cas des grandes sociétés à Etat que nous décrit l'histoire, le poids des contraintes qu'elles rencontrent et la difficulté à les surmonter se lisent au poids qu'y tient le secteur agricole et à l'inertie que cela introduit dans leur évolution. Braudel y était sensible lorsqu'il se penchait sur l'identité de la France: la plus grande originalité de notre pays venait pour lui de ce qu'il était fondamentalement resté, et jusqu'à récemment, une société paysanne (BRAUDEL, 1986). On aurait pu le dire, avec tout autant de raisons, de la civilisation chinoise, de la civilisation indoue ou de la civilisation aztèque.

Mais l'inertie qui faisait des aires culturelles des objets que seule l'histoire de longue durée permet d'appréhender avait d'autres sources. Elle tenait à ce qu'elles constituaient des structures de communication et que ces systèmes ne pouvaient que difficilement changer. Cela provenait des techniques d'acheminement des informations sur lesquelles elles reposaient: la révolution de l'écriture n'y avait pas remis en cause le poids de l'oralité; elle avait seulement abouti à la constitution de sociétés à deux vitesses, avec des bases populaires où l'échange direct, de bouche à oreille, dominait, et des élites encadrantes qui savaient utiliser l'écriture pour tenir des comptabilités publiques —ou commerciales—, acheminer des ordres et des informations politiques, et propager de nouvelles normes morales ou religieuses. Dans la mesure où l'oralité jouait encore un rôle décisif, beaucoup d'éléments restaient confinés dans des cercles étroits. Les aires culturelles étaient compartimentées en cellules de base qui n'étaient pas nécessairement similaires par la langue, la religion ou les mentalités. C'était le poids de ces unités de niveau inférieur qui lestait l'ensemble, l'empêchait d'évoluer rapidement et faisait que les religions anciennes demeuraient celles des campagnes, des paysans, des païens, alors que les groupes encadrants évoluaient déjà souvent à des rythmes différents.

Les travaux d'ethnographie à la manière de Robert Redfield aident, à partir des années 1940, à mieux comprendre la spécificité des sociétés où dominent

l'oralité, et le statut original des groupes paysans et des fractions populaires des populations urbaines qui n'utilisent pas directement l'écriture mais sont intégrés dans des sociétés dont les structures encadrantes reposent sur elle (REDFIELD, 1947). Les décalages dans les rythmes d'évolution qui naissent de cette dualité éclairent la mécanique de la longue durée dans toutes les sociétés historiques qui précèdent les révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle (BRAUDEL, 1957): révolution économique de l'industrie et des transports et révolution des modes de communication — instruction généralisée et baisse du prix de l'écrit grâce à la modernisation de l'imprimerie.

Dans les tableaux des aires culturelles que l'on dresse dans les années 1950 ou 1960, une opposition se dessine entre deux grands ensembles: dans l'Ancien Monde, de l'Europe occidentale à l'Inde et à la Chine, les aires correspondent à des ensembles dont les membres sont conscients de ce qui fait leurs solidarités, même si celles-ci ne sont pas partout identiques: sentiment d'appartenance religieuse pour la Chrétienté, pour l'Islam et dans une certaine mesure, pour le monde hindouiste, sentiment de partager la même conception du monde social en Inde, intégration dans une structure politique unitaire en Chine. Dans le Nouveau Monde d'avant Christophe Colomb et dans les parties méridionales de l'Ancien Monde — continent noir, comme disait Braudel, régions montagneuses de l'Asie du Sud-Est ou de l'Insulinde, Océanie — les groupes que nous intégrons dans une même aire culturelle n'ont aucune conscience de leur solidarité: les liens qu'ils tissent entre eux sont d'une portée trop réduite pour qu'il en aille autrement. C'est l'observateur occidental, l'ethnologue, qui dessine les ensembles. Les aires culturelles que l'on se plaît à reconnaître ne sont donc pas partout de même nature. Celles que l'on rencontre dans les parties de l'Ancien Monde où les relations à longue distance ont pris leur essor depuis longtemps résultent déjà en partie de processus d'unification liés à la circulation, alors que dans les autres parties du monde, les processus de différenciation locale sont demeurés vivants jusqu'aux contacts avec l'Europe, qui n'ont eu souvent d'effets décisifs que lorsque la pénétration à l'intérieur des continents est devenue effective — pas avant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle dans la plupart des cas.

Les aires culturelles retenues dans les grandes synthèses géographiques ne sont pas toutes de même origine. L'idée d'aire culturelle ne constitue pas un concept fondamental pour la recherche. C'est un outil commode pour présenter d'une manière claire des résultats provenant de travaux dispersés menés par des chercheurs de diverses sciences sociales — historiens, archéologues, linguistes, folkloristes, ethnographes, géographes. Par les vues d'ensemble qu'il permet d'offrir sur les répartitions à l'échelle de grands ensembles, de continents parfois, il occupe une place de choix dans la géohistoire. La présentation des grandes aires culturelles fournit aux étudiants un moyen de se familiariser avec les traits de longue durée de la géographie du monde. Elle les dote d'un bagage de connaissances générales qu'ils n'ont généralement pas acquis durant leurs études secondaires: d'où la place qui lui revient dans les stratégies pédagogiques des années 1950, 1960 ou 1970.



L'intérêt pour les aires culturelles est moins vif aujourd'hui qu'il y a une génération. Cela tient à l'évolution du monde et à celle des centres d'intérêts de l'approche culturelle. L'idée d'aire culturelle n'a cependant pas perdu toute valeur: c'est ce que nous voudrions montrer maintenant.

## **Globalisation et nouvelles réalités culturelles**

### **Uniformisation des techniques de la vie matérielle et érosion des aires culturelles traditionnelles**

L'attention accordée aux réalités culturelles ne cesse de s'amoindrir au cours des années 1960 et 1970, à la mesure de l'uniformisation que le progrès des techniques et des moyens de transport et de communication entraîne. Ces transformations sont particulièrement spectaculaires dans le domaine de la production.

Les groupes humains avaient imaginé des méthodes de mise en valeur adaptées aux environnements où ils étaient installés: selon le cas, l'accent était mis sur la chasse, la pêche, l'élevage ou l'agriculture. Les plantes et les animaux sur lesquels reposait l'alimentation avaient été domestiqués sur place ou avaient été adoptés à la suite d'essais dont beaucoup étaient restés infructueux. Les outillages utilisés étaient souvent spécifiques de chaque petit pays: les savoir-faire indispensables pour les fabriquer voyageaient mal, alors qu'ils se transmettaient sans peine à l'intérieur de chaque unité.

Les révolutions techniques qui avaient pris place en Europe occidentale et en Amérique du Nord au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> avaient affecté les techniques de transformation des biens. Le chemin de fer avait permis la diffusion à faible coût des produits manufacturés, ruinant l'artisanat au profit de l'industrie. Les campagnes avaient vu progressivement disparaître les tisserands, les tailleurs, les forgerons, les tallandiers, etc., qu'elles abritaient depuis toujours. La production agricole n'était pas encore été affectée d'une manière aussi dramatique. En Europe occidentale, les protectionnismes mis en place à la fin du XIX<sup>e</sup> maintiennent encore en vue les paysanneries durant l'entre-deux-guerres.

La diffusion du moteur à explosion et celle de l'électricité s'accélérent après la Seconde Guerre mondiale: les tracteurs remplacent les attelages; comme ils sont beaucoup plus puissants, de nouvelles machines sont nécessaires. En vingt ou trente ans, les genres de vie qui caractérisaient les campagnes depuis des générations disparaissent. Leur effondrement est d'autant plus dramatique que les nouveaux équipements demandent moins de main-d'œuvre, si bien que la modernisation accélère dramatiquement le dépeuplement de l'espace rural.

Une bonne partie de ce qui distinguait les aires culturelles résultait de la variété de leurs techniques agricoles: voici qu'en quelques années, elles se mettent à se ressembler de plus en plus. L'uniformisation n'est certes pas complète: les aptitudes naturelles tiennent encore un rôle décisif; le riz demeure une

plante des régions chaudes et humides, surtout si l'irrigation y est possible; des journées lourdes et moites accélèrent la croissance du maïs; les climats tempérés à pluies modérées conviennent mieux au blé. Mais à l'intérieur de chacun de ces grands domaines, les différences s'estompent. Le matériel de culture utilisé en Amérique du Nord, en Europe occidentale et dans la plupart des régions modernisées de l'Amérique latine est conçu à partir des mêmes modèles et provient souvent des mêmes firmes. Au Japon et dans toute l'Asie orientale et du Sud-Est, la motorisation repose sur le motoculteur plutôt que sur la charrue polysoc portée par un tracteur: les ingénieurs japonais ont su adapter les nouvelles machines à des parcelles plus petits et à la culture irriguée.

Les habitudes alimentaires dépendaient des cultures dominantes. La baisse des coûts de transport et la diffusion plus rapide des informations favorisent l'uniformisation des goûts. Les Japonais demeurent de consommateurs de riz, mais ils ont pris le goût des steacks et de la charcuterie; ce sont de grands amateurs de pizza; en Occident, les restaurants chinois connaissent partout le succès. Dans toutes les villes du monde tropical, et plus particulièrement en Amérique du Sud et en Afrique, la consommation de pain augmente. Dans le domaine des régimes alimentaires, les contrastes entre aires culturelles s'amenuisent, même s'ils n'ont pas disparu.

Les effets de démonstration sont de plus en plus sensibles dans le monde en voie de développement sous l'effet des nouveaux moyens de communication. Ces pays ne sont encore dotés que d'infrastructures incomplètes. Leurs outils de production demeurent souvent démodés et peu efficaces, ce qui interdit la fabrication locale des biens de consommation sophistiqués. L'apprentissage des techniques modernes prend du temps. Les investissements à effectuer sont sans commune mesure avec l'épargne disponible localement. Mais les nouveaux modes de consommation sont connus partout, dans les villes déjà largement occidentalisées, mais aussi dans des campagnes où rien n'a encore apparemment changé. Mais la diffusion du transistor, la retransmission de plus en plus large des programmes de télévision par satellite, les leçons tirées des visites dans les villes proches et l'impact des lettres envoyées par ceux que l'émigration a tentés bouleversent les univers de référence.

### **La montée des problèmes identitaires**

L'uniformisation des techniques fait perdre, à partir des années 1950, une bonne partie de leur actualité aux recherches de géographie culturelle. Mais leur intérêt est stimulé par d'autres aspects des évolutions en cours. Les modes d'explication socio-économiques auxquels on avait recours depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour rendre compte des grandes mutations et des révolutions se révèlent impuissants à expliquer la plupart des mutations contemporaines. On s'attendait, après la décolonisation, à voir les pays nouvellement indépendants critiquer les systèmes que les puissances occidentales leur avaient imposés depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle: qu'ils préfèrent le modèle socialiste soviétique au libéralisme qui avait

couvert l'impérialisme paraissait assez logique. Mais comment rendre compte de la Révolution iranienne? Même si les Russes et les Anglais avaient exercé une influence profonde sur le pays depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, celui-ci avait échappé à la colonisation. L'exploitation pétrolière avait permis, à partir de la Seconde Guerre mondiale, de lancer une politique d'équipement. Une réforme foncière avait fait accéder une bonne partie des masses paysannes à la propriété. Que ces transformations de fond aient eu des effets bénéfiques, rien ne le montre mieux que l'évolution des mouvements d'opposition: ceux qui s'inspiraient du modèle socialiste ou soviétique, à la manière du Dr Mossadegh, perdent l'essentiel de leurs soutiens dans les années 1960. Le sort d'une partie notable de la population s'est amélioré. L'opposition s'alimente désormais à d'autres sources: elle est d'inspiration religieuse et condamne l'Occident pour son immoralité beaucoup plus que pour l'exploitation impérialiste dont il serait responsable. Dans un pays chiite où le clergé encadre les populations de manière efficace, le fondamentalisme auquel se rallient de plus en plus les mollahs apparaît comme une force irrésistible. En 1978, le régime du Shah est balayé en quelques semaines. N'est-ce pas le signe que l'on a trop tôt renoncé à l'étude des réalités culturelles?

Comment expliquer, ailleurs, la longue lutte des Basques espagnols pour la reconnaissance de leur peuple et celle des catholiques d'Irlande du Nord pour la prise en compte de leur spécificité religieuse? Comment ne pas être frappé de la montée des consommations culturelles dans les pays d'Europe occidentale ou en Amérique du Nord? Lorsque l'Empire soviétique commence à s'effriter, on découvre avec stupeur que trois-quarts de siècle de communisme n'ont pas fait disparaître les passions nationalistes —qu'ils les ont même avivées: le conflit entre l'Arménie et l'Arzeïbadjan est prémonitoire. La Caucasic et la Transcaucasie sont bientôt à feu et à sang. La Yougoslavie éclate. La Tchécoslovaquie se scinde.

Un peu partout, les questionnements identitaires se multiplient. Les jeunes des banlieues ne savent plus qui ils sont. Ceux qui sont enfants d'immigrés refusent souvent de s'intégrer dans la société qui a accueilli leurs parents. Ils sont fiers de leurs origines, sont contents de garder la nationalité de leurs pères, mais n'arrivent pas à trouver une place dans la société dont ils se réclament lorsqu'ils cherchent à s'y réinstaller. Pour les enfants de familles françaises (ou anglaises en Angleterre, américaines aux Etats-Unis, etc.), le problème est différent, mais il est tout aussi réel: ce qu'ils refusent, c'est de se fondre dans la société des aînés; cela se marque par le succès de toutes les formes de contestation. On les observe dans les comportements quotidiens comme dans les choix politiques. Les électeurs qui viennent juste d'être inscrits sur les listes apportent volontiers leurs suffrages aux partis plus critiques vis-à-vis de la société - les verts par exemple à l'heure actuelle.

Les raisons pour redécouvrir la culture ne manquent pas. La manière dont le renouveau intervient ne s'explique pourtant que si l'on prend en compte le mouvement d'ensemble de la réflexion sociale, et les transformations propres de la pensée géographique au cours des vingt dernières années.

## **Le renouveau des approches culturelles et son impact sur l'étude des aires culturelles**

### **Vie sociale et diversité locale des cultures**

Le regard porté sur les réalités culturelles a beaucoup changé au cours des trente dernières années. Les travaux du début du *xxe* siècle échelle se situaient volontiers à l'échelle régionale. Un tel choix était réducteur, beaucoup de géographes en étaient conscients. Mais leur réaction avait été de se tourner vers les échelles qui permettaient de comprendre les grands ensembles qui structuraient le monde: de là étaient venues, à partir des années 1950, l'attention accordée à l'opposition entre système libéral et système soviétique, à la distinction entre le monde développé et celui qui l'était moins, et à la prise en compte, que nous venons d'évoquer, des grandes aires culturelles.

C'est vers les réalités de toute petite dimension que se tourne les nouvelles approches culturelles. La curiosité pour les réalités globales ne disparaît pas, le souci de rendre compte de l'existence de grands ensembles est toujours présent, l'attention accordée aux réalités nationales et aux instances plurinationales qui les concurrencent aujourd'hui reste vive. Si l'on se tourne d'abord vers des réalités de plus petite dimension, à plus grande échelle, c'est pour des raisons épistémologiques.

Les géographes parlent, comme le font les autres spécialistes des sciences sociales, de sociétés, de nations, d'Etats, mais ce qu'ils classent sous ses étiquettes est beaucoup moins clair qu'on ne le pensait naguère. Qu'est-ce que la société française? Peut-on en fournir une définition simple et claire? L'usage du français? Mais il n'est pas universel en France, et se rencontre en Wallonie, à Bruxelles, en Suisse romande, au Québec, en Haïti, sans que ces pays fassent pour autant partie de la société française. L'adhésion à un même régime politique? Les partisans de la Monarchie ont fini par disparaître. Peut-on dire pour autant que la République, dont tous se réclament, signifie la même chose pour tous les groupes, toutes les classes, toutes les régions? Qu'est-ce que c'est que d'être Français lorsque l'on est Alsacien, Breton, Basque français, Corse, Limousin ou Auvergnat? Pas la même chose, sûrement.

Comment partir de réalités plus solides, d'éléments moins contestables? Au lieu d'appréhender les sociétés de manière globale à un instant donné, pourquoi ne pas analyser les trajectoires des individus qui les composent? C'est l'essence des approches longitudinales bien connues en démographie. En géographie, c'est l'inscription de la vie de chacun dans l'espace qui est désormais prise en compte.

Est-ce à dire que l'on ne reconnaisse, comme réalité sociale, que l'individu? Non: on voit celui-ci grandir et se construire au contact d'autrui. La société est aussi importante que l'individu; elle est donnée en même temps que lui, non pas sous la forme d'une réalité abstraite, mais sous celle de contacts, de rencontres fortuites, d'intégration à des réseaux permanents et institutionnalisés. Les gens reçoivent de ceux qui les entourent des savoirs et des savoir-faire

qu'ils enrichissent de leur expérience propre. La nouvelle approche géographique met au premier plan les modalités de construction de la culture. Celle-ci n'apparaît plus comme une entité abstraite qui imprégnerait tous ceux qui vivent dans une même collectivité territoriale. La culture change d'un individu à l'autre, parce que deux personnes n'ont jamais exactement les mêmes relations et les mêmes contacts, parce qu'elles ne vivent pas rigoureusement les mêmes aventures, et parce que la part qu'elles donnent aux enseignements reçus et à l'expérience personnelle n'est pas la même.

La réflexion méthodologique contemporaine remet donc en question un des présupposés implicites de l'idée d'aire culturelle: celui qui voulait que tous ceux qui vivent dans une même zone tendent à adopter les mêmes attitudes et à faire des choix identiques.

### **Communication, homogénéité et diversité**

La société n'est jamais une réalité homogène. Ceux qui comprennent les idées qui y ont cours exactement de la même façon, recourent aux mêmes pratiques et conçoivent la vie de manière identique, partagent la même culture. Tous ceux qui participent à un même cercle d'intersubjectivité sont dans ce cas —ceux qui ont appris le sens donné à l'expression «centre ville» en fréquentant la même ville, ceux qui ont compris ce qu'est la nature en parcourant les mêmes itinéraires avec les mêmes guides et les mêmes amis. Ces cercles d'intersubjectivité se définissent à diverses échelles selon qu'ils sont liés à l'échange oral —cercles d'inter-oralité—, à l'échange écrit —cercles d'inter-textualité— ou à l'échange par les moyens de télécommunications modernes —cercles d'inter-télévisualité.

Les gens ne font vraiment partie de la même société que s'ils appartiennent aux mêmes cercles. Dans les sociétés où la communication demeure un phénomène de proximité parce qu'elle est exclusivement orale, les chances de voir les connaissances, les attitudes et les croyances retenues par un individu différer fondamentalement de celles intériorisées par ses voisins sont faibles. Au fur et à mesure que les transferts lointains deviennent plus aisés et plus rapides, la liberté de chacun augmente.

La révolution des télécommunications transforme la géographie des échanges culturels: les spectacles que le cinéma et la télévision diffusent sont faits de gestes que l'on peut imiter, impliquent des attitudes qui paraissent aller de soi et mettent en œuvre des manières d'agir et de consommer avec lesquelles il est facile de se familiariser. La communication audio-visuelle nous ramène au temps de l'oralité, mais d'une oralité qui n'est plus limitée à des cercles étroits: elle partage avec la communication écrite la possibilité de toucher des publics éloignés.

1) La lenteur et la difficulté des communications suffiraient à expliquer l'homogénéité des petites cellules auxquelles les ethnologues s'attachaient quasi exclusivement jusqu'aux années 1970; à elle seule, elle permettrait de rendre compte de la formation de petites aires culturelles.

2) Dans des groupes où les techniques de mise en valeur sont peu nombreuses, le poids des contraintes environnementales peut conduire les mêmes genres de vie à dominer partout où règnent les mêmes conditions: c'est d'ailleurs ce qui permet de rassembler au sein d'une même aire des groupes qui diffèrent par ailleurs par leurs règles d'organisation, leurs systèmes de parenté, ou les formes de hiérarchisation sociale et d'organisation du pouvoir qu'ils connaissent —de présenter les aborigènes australiens comme faisant partie d'une même culture alors qu'ils ont expérimenté toutes les formes de parenté classificatoire (LÉVI-STRAUSS, 1949), ou de parler d'un continent noir, alors que tout le monde sait que les différences l'emportent sur les similitudes lorsqu'on compare les groupes «paléonégritiques» de l'Afrique de l'Ouest aux sociétés complexes de l'Afrique interlacustre (MAQUET, 1970).

Dans presque toutes les sociétés cependant, et dans celles du monde moderne plus que dans les autres, les processus de communication ne conduisent pas à la standardisation des comportements. S'il existe des aires homogènes, c'est que d'autres processus sont à l'œuvre.

### **La construction des identités**

Les problèmes que rencontrent les individus ne sont pas seulement de nature écologique ou économique: les savoir-faire que les gens ont reçus d'autrui ou tirés de leur propre expérience n'ont pas simplement pour but de leur permettre de manger, de comprendre les groupes dans lesquelles ils vivent et de savoir comment s'y comporter. La société qui nous entoure, et qui est nécessaire à chaque individu, devient menaçante pour lui s'il n'y est pas reçu et accepté. Les personnes n'échappent vraiment à cette menace et à l'angoisse qui en découle, que si leur existence est reconnue par d'autres, que s'ils sont considérés comme membres d'un groupe, et plus généralement d'une série de groupes emboîtés - famille, clan, collectivité locale, tribu, canton, province, peuple, nation, etc.

Les hommes et les femmes deviennent vite conscients de la nécessité de s'intégrer à des collectivités. Ils apprennent que pour y être reçus, il convient d'adopter certains styles de comportement et de se conformer à certaines règles. Qu'est-ce qui prouve que cette intégration est réussie? L'accomplissement de rites de passage et l'acceptation de certains signes matériels de reconnaissance. Ceux-ci ont trait à l'habillement, au type d'habitat et au paysage.

Ceux qui adhèrent aux mêmes systèmes de croyance et qui ont passé avec succès les épreuves qu'on leur impose afin de confirmer leur intégration au groupe, font partie d'ensembles où au lieu de parler des autres en disant: «ils», on peut dire: «nous». La construction du moi et du nous est inséparable de celle des catégories auxquelles ils s'opposent: le monde culturel est toujours défini par la définition de couples antinomiques, «nous-autres» et les «étrangers», «nous-autres» et «eux-autres», comme disent les Canadiens français.

Les processus de construction des identités sont étalés dans le temps. C'est à l'adolescence que la plupart des sociétés ont institutionnalisé les barrières et les rites qui obligent à faire le tri entre les éléments que l'on a reçus et à opter pour ceux que le groupe a retenus. Mais les valeurs sont par la suite soumises à réinterprétation permanente, car il faut les appliquer à des circonstances qui changent. Les limites qui permettent de dire ce qu'est une classe, de distinguer les membres du groupe et les étrangers, de dire ce que doit être un homme ou ce que doit être une femme, ne sont pas stables. Les individus eux-mêmes sont parfois amenés à changer de systèmes de valeurs: ils se convertissent, renient le Christianisme pour l'Islam ou l'inverse, ou bien quittent l'église catholique pour une secte pentecôtiste. Certains perdent la foi. Dans le domaine politique, qui est celui de l'adhésion aux grandes idéologies, les remises en cause sont encore plus fréquentes.

L'approche culturelle moderne souligne donc la manière dont les personnalités se construisent, dont les frontières entre le moi, le nous et les autres s'établissent. Elle permet de comprendre le tri qui est exigé de chacun à certains moments de la vie, et la standardisation qui en résulte et sans laquelle on ne comprendrait pas la relative homogénéité des attitudes, des valeurs et des règles au sein des groupes. Elle souligne aussi que stabilité ne veut pas dire immobilité: les règles peuvent être lues de bien des manières; dans certains cas, elles sont critiquées et remplacées par d'autres. Tout ceci montre la complexité des processus à l'œuvre dans la constitution des ensembles culturels: ils ne conduisent pas automatiquement à la construction d'aires homogènes.

La nouvelle approche culturelle et la manière dont elle aborde l'étude des processus culturels, jettent un jour nouveau sur le jeu de transmission, de réinterprétation et de recomposition qui caractérise notre monde, et fait comprendre pourquoi nous sommes en train de passer du monde d'aires culturelles que l'on essayait d'appréhender dans les années 1960 à un monde où le jeu des réseaux devient plus significatif.

## **Aires culturelles et réseaux: des configurations nouvelles**

### **La situation d'autrefois: des répartitions qui se font souvent par aires homogènes**

Les géographes pouvaient décrire le monde d'hier en termes de structures territoriales hiérarchisées: aux communautés locales et régionales sur le plan social correspondaient sur le plan politique des collectivités locales et régionales. Aux groupes nationaux répondaient des Etats. L'adéquation entre circonscriptions territoriales et réalités sociales n'était jamais parfaite: c'est ce qui motivait tous ceux qui rêvaient de systèmes politiques plus décentralisés afin de mieux prendre en compte les contours des collectivités vivantes; c'est ce qui expliquait la vigueur des mouvements autonomistes ou des irrédentismes chaque fois qu'une minorité se trouvait englobée dans un Etat où elle se sentait étrangère.

Alors que la vie sociale et l'organisation politique se moulaient assez bien dans des structures territoriales, la vie économique impliquait de plus en plus une logique de réseaux. A partir de l'instant où les échanges se développent et dépassent l'échelle locale ou régionale, le rôle des villes s'accroît: elles servent de nœuds aux transports; c'est par elles que transitent les flux destinés aux clientèles éloignées; les plus petites desservent des marchés locaux. Au fur et à mesure que l'on monte dans la hiérarchie urbaine, les aires de chalandise des centres s'accroissent. Dans ce cas, c'est la structure en réseau hiérarchisé qui génère l'organisation territoriale.

Les faits de culture s'ordonnaient par grandes aires. Plusieurs facteurs y concouraient. Comme les techniques de la vie matérielle voyageaient mal, elles avaient tendance à se structurer par petites aires; à la longue, une diffusion intervenait cependant. Elle s'arrêtait souvent, dans le domaine de l'agriculture, aux frontières des grands ensembles naturels, parce que les plantes et les animaux sur lesquels s'appuyaient les systèmes agraires ne convenaient pas hors de ces zones; elles s'arrêtaient aussi parfois aux limites linguistiques faute de traduction facile des codes qui permettent de concevoir les pièces des outils et de les monter.

Les aires culturelles étaient généralement plus larges lorsque l'unité qu'elles exprimaient résultait de communications dans lesquelles l'écriture jouait un rôle important: la chrétienté, l'Islam, le bouddhisme et dans une moindre mesure l'hindouisme avaient créé des zones où les valeurs, les attitudes et les manières de faire étaient largement partagées. La diffusion de ces systèmes de pensée était assurée par des réseaux, mais le poids des contraintes de voisinage demeurait assez notable pour qu'à partir des relais locaux progressivement créés, les idées soient adoptées par tous. Le phénomène n'était cependant pas universel: les communautés rurales résistaient souvent aux entraînements venus des villes; en Europe orientale ou au Moyen-Orient, il n'était pas rare de voir des villages proches rester fidèles à des langues ou à des religions différentes. Dans les villes de ces régions, la population se regroupait volontiers par quartiers en fonction des origines ethniques ou de la foi.

Les constructions politiques tissaient des faisceaux de solidarité qui conduisaient normalement à l'homogénéisation des comportements et à la naissance d'identités partagées. C'est au sein de structures d'encadrement très solides jusqu'au niveau local que la culture chinoise s'était formée et avait fini par s'imposer sur de vastes espaces, soit directement en Chine, soit indirectement, à travers des régimes politiques inspirés du modèle chinois, en Corée ou au Viêt-nam en particulier.

Les structures à forte différenciation culturelle se rencontraient là où les autorités y trouvaient quelque avantage: dans le cas de l'Islam, les religions du Livre devaient être tolérées à la condition que ceux qui s'en réclament acceptent de reconnaître la légitimité du Prince musulman; celui-ci n'avait pas intérêt à faire disparaître les minorités, puisque c'est de celles-ci que provenaient une bonne partie de ses recettes fiscales.



## **L'érosion des aires culturelles fondées sur la spécificité des techniques matérielles**

Les révolutions techniques qui se sont succédé depuis deux siècles et les nouveaux processus à l'œuvre dans le domaine de la culture conduisent à des formes de distribution différentes. Les facilités de communication sont telles que les réseaux de relais à multiples niveaux hiérarchiques sont devenus inutiles pour nouer des contacts ou mener des relations suivies avec des partenaires situés à l'autre bout de la planète. Dans le domaine économique, les entreprises n'hésitent plus à chercher très loin des sous-traitants et à assurer directement la distribution de leurs produits à l'étranger. Dans la sphère politique internationale, les services diplomatiques des Etats sont de plus en plus concurrencés par les organisations non gouvernementales; celles-ci tiennent une place de choix dans l'action caritative et la diffusion d'attitudes critiques à l'égard des gouvernements locaux.

Les structures territoriales sont sapées par ces évolutions. On ne sait plus comment délimiter les collectivités locales tant la mobilité s'est accrue. Les Etats ont perdu le pouvoir qu'ils exerçaient sur les entreprises maintenant qu'il est facile pour celles-ci de se délocaliser. Les autorités locales le savent: elles ne peuvent plus compter sur les échelons supérieurs de l'Etat pour attirer les emplois dont elles ont besoin; elles se mettent donc à traiter directement avec les hommes d'affaires, ce qui accentue le déclin de la nation comme entité politique et économique. L'émergence de grands espaces, à l'image de l'Union européenne, accentue le mouvement ainsi esquissé.

Les structures sociales et politiques se laissent de moins en moins enfermer dans des espaces aux limites claires et stables. Qu'en est-il des faits de culture?

La révolution contemporaine des communications a tendance à gommer les différenciations locales liées à la diversité des techniques de production. Dans le domaine des comportements de consommation, elle se traduit par la diffusion universelle des mêmes modèles, des mêmes formes de vêtement, des mêmes jeux, des mêmes conceptions de l'habitat. Les bases des aires culturelles liées aux faits de culture matérielle se trouvent ainsi compromises.

Dans le même temps, le souci des autorités locales d'attirer des entrepreneurs donne du poids à tout ce qui contribue à la singularité des lieux. Comme celle-ci est doublement menacée par l'universalisation des techniques de production et des habitudes de consommation, les politiques de préservation des paysages connaissent le succès.

## **Aires culturelles fondées sur des valeurs partagées et sociétés axiales**

Les modes de communication conditionnent en large partie les formes de culture transmises: aux sociétés où règne l'oralité pure, celles qu'affectionnaient naguère les ethnologues, s'opposent celles où cohabitent communication orale et écriture. Dans ces dernières, les cultures populaires diffèrent de celles des élites: d'un côté, des savoir-faire relatifs à la vie domestique et aux genres de

vie, des règles applicables à la sociabilité proche, un type de pratiques religieuses qui encadrent de manière très concrète la vie de chacun; de l'autre, des connaissances abstraites, des principes de droit, une morale qui s'exprime à travers des normes de portée générale, des doctrines théologiques, une conception de la religion qui met l'accent sur la conformité à des principes révélés.

L'introduction des moyens de communication de masse a bouleversé le tableau. Les cultures populaires de jadis sont remplacées par celles que propagent la radio, le cinéma et surtout la télévision: les savoirs et les attitudes que partagent les gens ordinaires ne leur sont plus essentiellement - ou seulement - transmis par ceux qui les entourent, qu'ils écoutent ou qu'ils regardent vivre. Les références sont du côté de Hollywood, de Hong-Kong, du Japon, du Brésil, des pays qui produisent les grandes séries télévisées ou les bandes dessinées exportées dans le monde entier. Ces cultures de masse diffèrent aussi des cultures populaires de jadis par leur contenu: elles apprennent à consommer, à meubler les loisirs; elles ne portent guère sur les savoirs indispensables à la tenue d'un ménage ou d'une maison, encore moins sur ce qui a trait à la sphère productive.

Face aux cultures de masses, les cultures des élites de jadis ont été remplacées par des cultures spécialisées techniques ou scientifiques: elles reposent sur l'enseignement, sur l'utilisation de l'écriture, et de plus en plus, sur la constitution de réseaux que permet l'accès à internet et la place croissante que tient la communication par E-mail.

L'uniformisation si notable dans la sphère matérielle, les paysages urbains ou la manière de s'habiller des foules, ne s'étend cependant pas à tous les domaines. Depuis l'apparition de l'écriture, les systèmes de pensée universaliste disposaient d'un support qui aurait dû permettre leur diffusion sur de vastes espaces. Pourquoi n'ont-ils jamais réussi à s'imposer partout? C'est la question à laquelle a cherché à répondre le sociologue israélien N. S. Eisenstadt dans ses études sur les civilisations axiales (EISENSTADT, 1982; 1986).

Sa thèse est simple: le premier millénaire avant notre ère a vu émerger en plusieurs points du globe des systèmes de pensée qui répondent en gros au même besoin: celui d'unifier les valeurs auxquelles souscrivent les individus en les structurant autour de préceptes théologiques ou métaphysiques. Les sociétés axiales ont donné naissance à des Etats structurés. Ceux-ci imposent sans difficulté leur domination aux groupes qui demeurent acéphales ou qui ne parviennent pas à transformer les autorités religieuses qu'elles se donnent en pôles de pouvoir politique. Le christianisme triomphe ainsi en Amérique et en Océanie et fait des progrès rapides dans l'Afrique sud-saharienne à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. L'Islam progresse de même en Afrique ou en Asie centrale.

Lorsque deux sociétés à cultures axiales sont confrontées, l'issue est moins évidente: dans la plupart des cas, les conversions de masse sont exclues, les limites culturelles demeurent stables sur de longues périodes. Lorsqu'une religion l'emporte sur l'autre, cela tient aux difficultés locales que rencontrait celle-ci

(d'où les succès de l'Islam partout où l'Eglise byzantine cherchait à extirper des hérésies), ou à la facilité avec laquelle elle permet certaines mutations sociales (d'où la progression de l'Islam en Malaisie et en Indonésie, où il offrait un univers intellectuel plus satisfaisant pour les nouvelles élites commerçantes que ce n'était le cas de l'hindouisme, trop lié aux formes traditionnelles de pouvoir agraire) (D. LOMBARD, 1990).

C'est donc à ces propriétés des civilisations axiales que l'on doit la genèse et la longue persistance des aires culturelles fondées sur la religion ou sur des systèmes où pouvoir et religion sont intimement liés, comme en Chine ou au Japon.

### **Cultures axiales, idéologies et philosophies de l'histoire**

En Occident, les systèmes traditionnels de pensée axiale ont cédé progressivement la place à des idéologies qui les pourvoyaient de valeurs similaires, mais sans que celles-ci soient liées à des dogmes théologiques ou à des systèmes métaphysique. Ce n'est plus la promesse de la Résurrection qui motive les gens, mais celle d'un avenir heureux ici-bas, bientôt. S'agissant d'un idéal laïque, rien ne s'oppose à ce qu'il se juxtapose à d'autres systèmes de pensée que ceux de la Chrétienté où il est né. On a cru un temps que le progrès allait s'imposer partout comme la valeur fondamentale, permettant de faire converger autour de valeurs simples toutes les sociétés humaines. L'accélération de la diffusion des techniques modernes a fait croire, aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, que le temps de cet univers apaisé était proche. L'effondrement du socialisme est apparu à certains comme le signe d'une mutation capitale: on sortait des philosophies de l'histoire, parce que les conditions pour que triomphent partout les mêmes choix étaient enfin réunies (FUKUYAMA, 1992).

L'unification des valeurs que produit ainsi le ralliement à l'idée de progrès est-elle aussi profonde qu'on ne le dit d'habitude? Non. Deux exemples le montrent: 1) le succès des fondamentalismes religieux, qui reposent sur un retour à des croyances religieuses qui refusent de faire de la recherche du bonheur en ce monde le but de la vie; 2) l'évolution récente de l'Union européenne.

Les peuples européens partagent un large éventail de valeurs. Ils sont hostiles aux guerres et lui préfèrent la négociation; ils reconnaissent les droits de l'homme; ils pensent que chacun doit avoir le maximum de chances d'accéder au bonheur, ce qui implique une forte égalité entre les individus.

Les Pays-Bas et la France appartiennent au noyau des pays occidentaux où la démocratie a triomphé le plus tôt et où elle est la plus solidement implantée. Or à quoi assiste-t-on lorsque les accords de Schengen suppriment les contrôles douaniers et la présentation des passeports aux frontières? A un heurt de front entre les deux Etats soutenus par leurs opinions publiques. Les Français reprochent aux Néerlandais leur laxisme (leur libéralisme, répondent ces derniers) en matière de consommation individuelle de drogue. Les jeunes Français se précipitent en Hollande pour y acheter du haschich dès que cela devient possible, compromettant toute la politique française en la matière.

Si la querelle s'envenime, c'est qu'elle est fondée sur deux conceptions fondamentalement différentes des rapports des individus et de l'Etat, sur deux cultures politiques démocratiques, mais incompatibles. Dans la tradition française, il n'existe aucun intermédiaire entre l'individu et la l'Etat, auquel incombe donc la responsabilité de choisir le destin de la collectivité. A cause de la Réforme, les Pays-Bas sont nés comme un conglomérat de communautés. La fonction de l'Etat, c'est de permettre à chaque groupe et à chacun de ses membres de s'épanouir librement dans le cadre qu'il a choisi, et qui correspond à l'une ou l'autre des communautés (LIJPHART, 1968).

L'utilisation de techniques de plus en plus similaires et l'acceptation du même objectif politique global, à savoir la réalisation du plus grand bonheur pour le plus grand nombre ici-bas, le plus tôt possible, n'empêche pas le maintien de divergences importantes. Les traditions locales, les structures familiales, les attitudes à l'égard des Eglises et des partis politiques ne sont pas les mêmes en France qu'aux Pays-Bas. Les conditions de socialisation des jeunes demeurent assez différentes pour que des options différentes se transmettent dans les deux Etats.

Il serait possible de se livrer au même type d'analyse en comparant d'autres Etats au sein de l'Union européenne, Italie et Allemagne, Espagne et pays Scandinaves, ou en s'interrogeant sur ce que les Européens de l'Ouest et les Américains du Nord ont en commun, et ce par quoi ils diffèrent. Dans tous les cas, on arriverait à la même conclusion: l'uniformisation du monde matériel et l'acceptation par tous d'un certain nombre de grands principes n'empêche pas à certaines traditions culturelles territoriales de se maintenir, ou de s'accroître. Il est probable qu'une partie des réactions identitaires qui se sont multipliées depuis que la globalisation s'est accélérée sont de cette nature: à l'exception des fondamentalismes religieux les plus fanatiques, elles ne remettent pas en cause la recherche du bonheur et d'une plus grande aisance matérielle pour tous.

Les aires culturelles qui résultent de l'existence de systèmes de valeur spécifiques à certains espaces ne se sont donc pas effondrées au cours des trente dernières années. La culture chinoise, la culture japonaise ont perdu une partie des traits matériels qui soulignaient leur singularité, mais l'impact de la globalisation et des nouveaux moyens de communication n'a pas, jusqu'ici, fait disparaître les modes locaux de socialisation et les attitudes et systèmes de pensée dont ils assurent la reproduction d'une génération à l'autre.

### **Recompositions urbaines, multiculturalisme et effets de réseaux**

L'urbanisation accélérée du monde implique des courants migratoires continus et importants des campagnes vers les villes. Ces flux proviennent d'espaces proches, mais aussi de zones souvent lointaines. Ils conduisent à mettre en présence, dans les aires urbaines, des populations qui ne partagent pas les mêmes cultures.

Le phénomène est ancien. Il s'est manifesté, en Occident, par le maintien d'une diaspora juive qui a réussi à garder son identité et sa foi durant deux millénaires. Dans les civilisations impériales, la structure en mosaïque des populations était beaucoup plus fréquente: les villes y étaient déjà multiculturelles; toutes les communautés y étaient soumises à une autorité qui limitait leur liberté et arrivait tant bien que mal à éviter les explosions de haine raciste ou religieuse.

A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les immigrants installés dans les grandes villes du monde industriel venaient de milieux modestes; la plupart étaient analphabètes et ne parlaient que le dialecte local de la région d'où ils provenaient; ils ne connaissaient pas les langues de culture de l'Empire où elle se trouvait située. Ils ne pouvaient se tenir au courant des nouvelles de leur pays qu'à travers la correspondance qu'ils entretenaient par écrivains publics interposés avec leurs familles restées sur place. Les voyages étaient trop chers et trop lents pour qu'on puisse revenir voir ses proches. La plupart des immigrants jouaient donc la carte de l'intégration, se contentant de maintenir leur spécificité dans le domaine religieux.

La situation d'aujourd'hui est différente. Les immigrants proviennent de plus en plus de pays où la scolarisation est généralisée. Ils savent lire et écrire la langue officielle ou la langue de culture de leur pays d'origine. Ils profitent des congès payés pour revenir, souvent tous les ans, dans leurs cellules d'origine. Les satellites leur permettent de suivre les programmes de télévision du pays qu'ils ont quitté. Il leur est donc beaucoup plus facile de maintenir vivants les liens avec le milieu d'où ils sont issus. Chacun reste fidèle à l'identité qui était sienne avant son départ: en conséquence, les grandes villes du monde occidental apparaissent de plus en plus comme des ensembles multiculturels.

Les pays hôtes y trouvent souvent bénéfice. Dans un monde où la globalisation s'affirme, les entreprises sont conduites à développer des relations avec un nombre croissant de pays. Trouver dans la ville où l'on réside des gens capables de mener des négociations dans une langue qu'on ne parle pas ou d'entretenir une correspondance avec des commerçants qui ne connaissent que le dialecte de leur région offre d'indubitables avantages.

Les problèmes des villes multiculturelles ne concernent pas seulement leur population adulte. Il y a un demi-siècle, les enfants d'immigrés recevaient deux formes de culture: 1) les traditions populaires que leur apprenaient leurs parents, et qui étaient celles du Minho portugais, de la Kabylie algérienne, du Rif marocain, du Kurdistan turc, des communautés chaldéennes chrétiennes du nord de l'Irak, etc; 2) la culture écrite du pays hôte, apprise à l'Ecole. La situation est aujourd'hui différente. Les influences du pays d'origine sont plus diverses. 1) Il y a toujours la culture populaire des parents, c'est-à-dire celle d'un lieu spécifique ou d'une région particulière. 2) Il s'y ajoute la culture nationale du pays d'origine de la famille, que diffusent les programmes de télévision reçus grâce aux satellites et les cours de langue dispensés par les consulats pour que les enfants d'immigrés n'oublient pas tout

à fait leur pays d'origine. 3) Ces enfants vont par ailleurs à l'école française. 4) Ils sont soumis, comme tous les jeunes des quartiers dans lesquels ils vivent, aux formes de la culture de masse que véhiculent la télévision, les clips et les journaux qui visent le public des adolescents. La culture qui vient de leurs parents et celle que dispense l'école perdent du coup une partie de leur prestige. Les rituels qui permettent, entre jeunes, d'affirmer son identité cessent d'être ceux qu'impose la société adulte. Ils naissent dans les bandes qui se multiplient dans les quartiers défavorisés et prennent souvent la forme de confrontations violentes avec d'autres groupes. Au lieu d'évoluer vers les formes assagies liées à l'usage de l'écriture et que l'on croyait devoir se généraliser avec le progrès, les sociétés urbaines renouent avec certaines des formes de socialisation que les ethnologues décrivaient il y a une génération comme spécifiques des humanités primitives ou des cellules paysannes du monde traditionnel.

## Conclusion

Les transformations de la scène mondiale ont été très rapides depuis une génération. Elles concernent l'environnement, dont les déséquilibres concernent des aires de plus en plus étendues, la distribution des activités économiques, avec la montée de nouveaux pays industriels, la crise des vieilles régions industrielles et la poursuite d'une urbanisation et d'une suburbanisation de plus en plus poussées.

Que le progrès des techniques de transport et des systèmes de télécommunication couplés aux ordinateurs ait joué un rôle déterminant dans ces mutations, tout le monde en est d'accord. Ce que l'on mesure moins, c'est combien les dimensions culturelles de la géographie s'en sont trouvées affectées.

L'uniformisation des technologies fait disparaître de larges pans de la diversité des paysages et des modes de mise en valeur qu'il était encore si essentiel de comprendre aux alentours de 1950. Mais le mouvement a des effets induits dont on n'a mesuré la signification qu'avec un certain retard: il ruine beaucoup des sentiments d'appartenance qui trouvaient leur justification dans l'existence de différences matérielles beaucoup plus que dans des options idéologiques ou religieuses. L'uniformisation a entraîné une crise identitaire qui touche aussi bien les pays développés que le monde en voie de modernisation.

La révolution des télécommunications a eu d'autres conséquences: elle a substitué au tandem cultures populaires/cultures élitaires des sociétés d'hier un tandem cultures de masse/cultures techniques et savantes dont les traits géographiques ne sont pas les mêmes. Les cultures cessent de se transmettre localement et de trouver une partie de leur justification dans les lieux où elles ont mûri. La disparition des cultures populaires aggrave ainsi la crise identitaire, en forçant tous ceux qui se contentaient de vivre comme leurs parents à repenser ce qu'ils sont.

La géographie culturelle du monde qui se restructure sous nos yeux se marque par deux autres traits fondamentaux. 1) Elle mobilise des systèmes de valeur largement renouvelés, par suite de l'effondrement des idéologies de progrès et des philosophies de l'histoire: le succès des mouvements localistes et régionalistes en Europe occidentale, des passions nationalistes en Europe de l'Est, la montée des fondamentalismes dans le monde islamique, en Israël, aux Indes ou dans certaines communautés chrétiennes, la mode des philosophies orientales aux Etats-Unis, la multiplication des sectes dans l'ensemble du monde chrétien et en Afrique, la transformation de l'écologie en idéologie de la nature dans les pays industrialisés, tout ceci confirme l'ampleur des mutations en cours et le renouvellement profond qui en résulte. 2) Elle doit aux progrès des moyens de communication de ne plus se traduire autant que par le passé par la constitution de grandes masses homogènes, de grandes aires culturelles. Celles-ci n'ont pas disparu —on n'efface pas en trente ans des facteurs d'inertie aussi puissants que ceux qui expliquent la transmission locale d'un certain nombre d'attitudes et de valeurs— mais elles laissent davantage de place que par le passé à des structures en réseaux. Celles-ci se développent surtout dans les villes, les plus grandes en particulier, devenues multiculturelles. Ces formes de distribution nous sont moins familières que les grands ensembles homogènes qu'étaient les aires culturelles; à la réflexion, on comprend cependant que les formes d'organisation qui existaient dans les grands empires les annonçaient déjà.

La notion d'aire culturelle tenait une place importante dans la géographie d'hier. La situation est différente aujourd'hui. L'évolution générale des sciences sociales a rendu méfiant à l'égard des approches globales et a appris à attacher plus d'importance aux mécanismes responsables des distributions. On comprend mieux du coup ce qui contribuait à modeler des aires homogènes dans le passé: le poids des contraintes matérielles liées au milieu dans le domaine des techniques de mise en valeur de l'environnement, la force des systèmes de transmission locale des valeurs dans les sociétés basées sur l'oralité, le rôle des constructions identitaires qui poussent tous les gens d'une même aire à se réclamer des mêmes symboles.

La globalisation économique et la mise en place des moyens modernes de transport rapide et des infrastructures de télécommunication ont bouleversé les conditions. Les techniques se sont uniformisées, comme les formes de consommation. Les références qui permettent aux gens de bâtir leur moi et de se créer une identité ne sont plus puisés simplement dans les traditions locales ou dans les religions ou les traditions que véhicule l'écrit. Cela conduit à la multiplication d'ensembles solidaires structurés en réseaux sur des espaces étendus. Les modes locaux de reproduction des valeurs n'ont cependant pas disparu. De ce point de vue, la notion d'aire culturelle garde donc une certaine actualité. Dans l'ensemble cependant, elle est mieux faite pour résumer les leçons de la géohistoire que pour faire comprendre le monde d'aujourd'hui.

## Références

- BAILLE, S.; BRAUDEL F. et PHILIPPE, R. (1963). *Le Monde actuel, histoire et civilisation*. Paris: Belin.
- BAUMANN, H. et WESTERMANN, D. (1947). *Les Peuples et les civilisations d'Afrique*. Paris: Payot. [Éd. or. allemande, 1942].
- BRAUDEL, Fernand. (1957). «La longue durée». A: *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 4, déc., p. 725-753.
- (1967-1979). *Capitalisme et civilisation*. Paris, 3 vol.
- (1986). *L'identité de la France*. Paris, 3 tomes.
- (1987). *Grammaire des civilisations*. Paris: Arthaud. [Réédition Champs-Flammarion, 1993].
- CHILDE, V. Gordon. (1943). *What happened in History?* Harmondsworth: Penguin Books.
- CLAVAL, Paul. (1976). *Eléments de géographie humaine*. Paris: Litec.
- CROSBY, A.W. (1986). *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EISENSTADT, N. S. (1982). «The axial age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics». A: *European Journal of Sociology*, vol 23, n° 2, p. 294-314.
- (1986). *A Sociological Approach to Comparative Civilisations: the Development and Directions of a Research Program*. Jerusalem: The Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace.
- ETIEMBLE. (1988). *L'Europe chinoise*. Paris: Gallimard, 2 vol.
- FEBVRE, Lucien (1930). «Civilisation: Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées». A: VARIIS AUCTORES, *Civilisation: le Mot et l'Idée*. Paris: la Renaissance du Livre, cf p. 1-55..
- FUKUYAMA, Francis. (1992). *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris, Flammarion.
- GOUROU, Pierre. (1947). *Les Pays tropicaux*. Paris: PUF.
- GROUSSET, René. (1939). *L'Empire des steppes*. Paris: Plon.
- HAHN, Eduard. (1896). *Demeter und Baubo (Versuch einer Theorie der Entstehung unseres Ackerbaus)*. Lübeck.
- *Die Entstehung der Pflug-Kultur, Heidelberg*. Carl Winter.
- *Von der Hacke zur Pfluge*. Leipzig: Quelle et Meyer.
- LEIGHLY, John [ed.]. (1963). *Land and Life. A Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer*. Berkeley: University of California Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF.
- LIJPHART, Arendt. (1968). *The Politics of Accodomination. Pluralism and Democracy in the Netherlands*. Berkeley: University of California Press.
- LOMBARD, Denys. (1990). *Le Carrefour javanais*. Paris: EHESS, 3 vol.
- LOMBARD, Maurice. (1971). *L'Islam dans sa première grandeur*. Paris: Flammarion.



- MAQUET, Jacques. (1970). *Pouvoir et espace en Afrique*. Paris: Hachette.
- RATZEL, Friedrich. (1881-1891). *Anthropogeographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*. Stuttgart: Engelborn, 2 vol.
- REDFIELD, Robert. (1947). «The Folk Society». A: *American Journal of Sociology*, vol. 52, p. 293-308.
- RENFREW, Colin. (1987). *Archeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*. Londres: CAPE, Jonathan. [éd. fse]: *L'énigme indo-européenne. Archéologie et langage*, Paris: Flammarion, 2990.
- SAUER, Carl O. (1938) «Themes of Plant and Animal Destruction in Economic History». A: *Journal of Farm Economics*, vol. 20, p. 765-775.
- (1952). *Agricultural Origin and Dispersion*. New York: American Geographical Society.
- SIGAUT, François. (1972). «Les conditions d'apparition de la charrue». A: *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, vol. 19, n° 10-11, p. 442-478.
- SPENCER, J.E et THOMAS W. L. (1969). *Cultural Geography*. New York: John Wiley.
- VAVILOV, N. L. (1951). «Variation, Immunity and Breeding of Cultivated Plants: Selected Writings of N. Vavilov, Eng. trans. by K. Starr Chester». A: *Chronica Botanica*, vol. 13, p. 1-361.