IDEOLOGIE TERRITORIALE ET ETHNOGENESE

PAUL CLAVAL

Les fondements rationalistes de la pensée sociale sont actuellement remis en cause dans de nombreuses sociétés industrielles. Cette remise en cause nous permet de mieux saisir l'importance que joue l'idéologie spatiale lorsqu'une culture cherche l'équilibre entre l'universalisme dont se réclame une bonne partie de la société occidentale et le culturalisme qui, des nationalismes du 19e siècle, mène aux régionalismes des années 1970-1980.

Il est commode pour le spécialiste politique de considérer les groupes ethniques comme des données stables et à peu près immuables—mais la fréquentation la plus élémentaire de l'histoire, ou celle de l'ethnologie, montrent combien les contours et la consistance des ensembles qui se considèrent comme solidaires est variable.

Toutes les histoires de l'Antiqué buttent, dans la narration de l'évolution des tribus germaniques, sur la période qui va du Ie au IIIe siècle de notre ère: les noms anciens disparaissent, de nouveaux apparaissent sans que l'on puisse déceler, par derrière, de puissants mouvements de peuples. L'impression est bien plutôt celle d'une turbulence à courte ou moyenne distance: les tribus anciennes y perdent leur identité, cependant que s'élaborent des groupements plus importants, les ancêtres de *Stämme* qui continuent à peser si lourd sur le destin allemand jusque fort avant dans l'histoire.

Edmund Leach (1970), dans son étude des systèmes politiques des hautes terres de Birmanie, nous présente le cas des Kachin: ils s'individualisent par la langue, par les coutumes, par les institutions de leurs voisins Shan, mais l'opposition que l'on pourrait en déduire n'est pas systématique. L'idéologie *gumsa* des Kachin rend cependant les contrastes non signifiants dans le domaine politique. Les individus et les groupes passent d'un ensemble à l'autre sans avoir le sentiment d'avoir franchi une barrière. A l'intérieur même des Kachin, les Gauri et les Atsi ne parlent pas la même langue, ce qui ne les empêche pas d'avoir le même système de parenté. Et Edmund Leach consacre l'essentiel de son étude à

International Political Science Review, Vol. 6 No. 2, 1985 161-170
© 1985 International Political Science Association

Sage Publications, Ltd. is collaborating with JSTOR to digitize, preserve, and extend access to *International Political Science Review / Revue internationale de science politique.*
Downloaded from ips.sagepub.com at PENNSYLVANIA STATE UNIV on September 16, 2016

la mise en évidence du système idéologique, et des rituels associés, qui aboutissent à dévaloriser, aux yeux de ceux qui les vivent, des différences pourtant essentielles.

On a trop tendance, à lire des ouvrages comme ceux de Leach, à considérer que ce qu'ils écrivent ne vaut que pour les peuples archaïques, dans le cadre de civilisations traditionnelles. Les témoignages ne manquent pourtant pas de situations semblables dans des pays européens. Tous les témoins de l'évolution des populations d'origine roumaine en Transylvanie s'accordent à dire qu'elles n'ont pris conscience de leur spécificité qu'au moment de la formation de la grande Roumanie. Jusqu'alors, elles avaient assez volontiers accepté l'assimilation aux groupes saxons, ce qui leur permettait de se trouver en bonne position dans l'échelle des groupes de l'ancienne Autriche-Hongrie—de sauvegarder leur spécificité vis-à-vis des Magyars, sans insister sur ce qui leur était particulier. On cite le cas de Saxons découvrant après 1920 que des voisins qui n'avaient jusqu'alors apparemment connu et parlé que l'allemand utilisaient en réalité le roumain chez eux.

On connaît, en Norvège du Nord, des communautés tout à fait fondues dans la société globale, n'utilisant dans leurs relations extérieures que le Norvégien, et qui sont cependant à cheval sur deux langages et continuent à participer assez largement au système lapon d'organisation sociale.

Cela fait maintenant plus d'un siècle et demi que l'originalité et l'unité profonde des pays occitans est reconnue par les linguistes—mais cela ne s'est traduit par une prise de conscience "ethnique" que très récemment. Jusqu'en 1966, on se sentait et on se disait languedocien, gascon, provençal, limousin, auvergnat, on avait le sentiment général d'une spécificité méridionale. On n'était pas occitan. Le terme est devenu populaire en 1966, lors de l'émission de télévision consacrée par Stello Lorenzo au problème cathare; son succès auprès des mouvements régionalistes indique bien qu'une prise de conscience était en cours, à laquelle manquait encore la force d'une bannière commune.

On voit, à ces exemples, combien le rapport entre fait ethnique, conscience ethnique et revendication régionaliste est complexe. Nous avons montré ailleurs comment la montée actuelle des régionalismes s'inscrivait dans la logique de sociétés dont les consommations portent de plus en plus sur des signes, sur des symboles, sur la culture (Claval, 1979): ils témoignent de la quête d'authenticité et d'identite qui traduit certaines des inquiétudes du monde occidental.

Quelles conditions doivent être réunies pour qu'un groupe développe une conscience aigüe de sa spécificité et pour qu'il se considère comme

Downloaded from ips.sagepub.com at PENNSYLVANIA STATE UNIV on September 16, 2016

une ethnie. Frederik Barth (1969: 153) dans son ouvrage sur les groupes ethniques et les frontières, ouvre une piste intéressante. Le groupe ethnique ne se définit pas, pour lui, par un trait objectif particulier, la langue, la religion, les moeurs; sa définition est le résultat de la distinction que chacun est amené à faire entre ceux qu'il considère assez proches pour dire *nous* lorsqu'il agit avec eux, et ceux qui restent de toute manière des étrangers. Il est des sociétés si particularistes que la limite entre le groupe proche et l'individu passe tout près du moi—dans beaucoup de pays latins, elle ne déborde guère les limites de la famille, sans doute. Dans d'autres cas, elle englobe ceux qui ont même habitat, même langue, mêmes moeurs, même religion, même idéologie civile ou politique, etc.

Parmi les facteurs qui favorisent l'éclosion de ces solidarités, la langue joue un rôle fondamental. Dans toutes les sociétés de tradition orale, on assiste fréquemment à une dérive locale des parlers qui rend difficile l'intercommunication dès que l'on sort des limites du groupe local, ou qui, du moins, à cause de différences sensibles d'accents ou de vocabulaire, facilite l'identification du nous à la cellulé proche. Mais la communauté territoriale n'est ni une condition nécessaire, ni une condition suffisante de la cohésion linguistique: beaucoup de minoritiés éclatées arrivent à préserver un fonds linguistique commun dans les ghettos ou les isolats où elles se trouvent cantonnées. A l'inverse, qui ne connaît de villes où les parlers et les accents sont stratifiés en fonction des revenus ou du niveau d'éducation—ainsi, dans le Midi, Bordeaux, Pau ou Montpellier, où les élites parlaient "pointu" s'opposaient-elles à Toulouse ou à Béziers où l'accent était pratiquement le même du haut en bas de la pyramide sociale.

L'appartenance linguistique est sans doute un facteur fondamental de la prise de conscience, mais ce n'est pas un facteur exclusif, un facteur que l'on puisse isoler de la manière dont les individus se conçoivent, saisissent ce qui leur confère identité et ce qui leur permet de se poser en s'opposant à d'autres.

L'exploration du phénomène ethnique passe donc par l'analyse des idéologies et de la manière dont elles contribuent à façonner l'individu.

Les idéologies religieuses sont de ce point de vue fascinantes. En Europe du Nord, par exemple, on n'a pas l'impression, jusqu'au IXe siècle, qu'il existe une conscience claire de l'unité qui peut exister au delà de la tribu locale. La société Viking est par essence instable et ses principautés se font et se défont sans cesse—sauf lorsqu'elles se trouvent enracinées dans un autre terreau, celui de la société chrétienne et profondément romanisée de France, en Normandie. En Angleterre, en

Downloaded from ips.sagepub.com at PENNSYLVANIA STATE UNIV on September 16, 2016

Irlande, où les envahisseurs disposent pourtant d'une supériorité militaire évidente, ils n'arrivent pas à constituer d'unités politiques stables.

Que se passe-t'il au IXe et au Xe siècles? Le processus de christianisation s'enclenche—et très vite, il prend une signification politique (Musset, 1951). C'est que l'Eglise est porteuse d'un message universaliste qui rend démodées les vieilles appartenances tribales. Dans le même temps, elle est structure de communication et a besoin, pour son oeuvre de catéchèse de s'adresser au peuple dans sa langue. L'Eglise fait germer, dans l'Europe médiévale, en Europe du Nord plus vite qu'ailleurs peut-être, car il n'y a pas de structures politiques préexistantes, l'idee de nation comme ensemble linguistique.

Tout au long de son histoire, l'Eglise joue donc un róle dans la fusion des identités locales en identités plus larges—et cela, jusqu'au XVIIIe siècle au moins. Elle a tendance à brider les différenciations dialectales et à favoriser les identifications plus larges. C'est peut-être dans la langue des universités médiévales que l'usage de nation comme groupe possédant une forte individualité s'impose le premier: on parle ainsi de nation française, de nation de languedoc, de nation anglaise etc.

Cela veut dire que lorsque les idéologies sont universalistes dans leurs aspirations, le seul obstacle qui empêche d'élargir la sphère du nous à l'infini est celui de l'intercommunication directe: l'ethnie se confond bien avec la communauté—mais l'ethnie n'est pas le groupe dialectal dont l'originalité est limitée, c'est la totalité au sein de laquelle l'intercommunication est possible, même si elle soulève quelques difficultés: au moment de la Réforme, le succès de Luther ne s'expliquerait guère si sa révolte contre Rome et contre le scandaleux trafic des indulgences ne rencontrait l'assentiment d'une nation humiliée par l'insolence latine et irritée de l'exploitation dont elle fait l'objet.

L'histoire des groupements religieux montre, à partir du XVIe siècle, une évolution complexe des relations entre idéologie religieuse, espace et identité collective. Pierre Chaunu (1984) attire justement l'attention sur ces aspects trop souvent négligés de l'histoire des idées: la Réforme apporte, dès Luther, mais surtout avec Calvin, une nouvelle ecclésiologie. Pour la catholicité romaine, l'universalisme est la donnée fondamentale. Comme il y a coïncidence, en ce monde, entre l'Eglise institutionnelle et l'Eglise invisible, comme tous ceux qui ont été baptisés seront peut-être sauvés—qu'ils le seront s'ils vivent dans le bien—la communauté terrestre des chrétiens est appelée à s'ouvrir un jour à toute l'humanité. Si elle se fractionne en fonction des langues, c'est pour des raisons pratiques qui ne sont pas essentielles.

Downloaded from ips.sagepub.com at PENNSYLVANIA STATE UNIV on September 16, 2016

Pour les communautés protestantes, la situation est différente: l'Eglise invisible ne comporte, sur cette terre, que la communauté de ceux qui ont reçu la grâce; l'Eglise instituée n'a pas de mission oecuménique; elle n'est faite que pour permettre à ceux qui sont ouverts à la parole du Christ et se font les témoins de la justice divine d'oeuvrer efficacement. Rien n'interdit, du coup, à une Eglise, de ne regrouper qu'une minorité dans une unité territoriale: les groupes dissidents, aux Pays-Bas et en Angleterre, font le saut et se conçoivent sans mal comme des groupes minoritaires. Les Juifs, pour des raisons qui ne sont fondamentalement pas différentes, avaient depuis longtemps adopté la même attitude. Cela veut donc dire que le facteur religieux cesse, en Occident, d'être un facteur de formation de communautés territoriales homogènes—ou qu'il ne le devient que par le jeu de migrations et d'échanges de population, comme dans toute l'Europe centrale où triomphe, après 1555, le principe "cujus regio, ejus religio".

Du côté catholique, la vocation universelle se maintient en revanche: elle est pour beaucoup dans l'unification linguistique que les colons hispaniques réalisent très largement en Amérique du Sud ou en Amérique centrale. Elle n'est remise en question que là où de nouvelles idéologies universalistes et conquérantes remettent en cause les positions du clergé: à ce moment, l'Eglise découvre les vertus de la fermeture et favorise les groupements dialectaux ou les groupements linguistiques dont elle avait jusqu'alors favorisé l'effacement. Face à l'idéologie laïque propagée par la révolution française, on voit ainsi l'Eglise défendre en France le Breton et le Basque—mais beaucoup moins les dialectes languedociens, dans la mesure où l'ensemble du Midi est très tôt ouvert aux idéologies de gauche et que la bataille apparaît déjà perdue sur ce point. Aux Pays-Bas, avant la scission entre les Pays-Bas du Nord et la Belgique, l'Eglise favorise le français, de manière à préserver les Flamands de la tentation calviniste; elle modifie sa position une génération après l'Indépendance belge, lorsque la langue française commence à apparaître porteuse de dangereuses idéologies sociales.

Au Canada, face à une majorité anglophone de Protestants, l'Eglise trouve refuge dans la francophonie, qui lui permet de renforcer son contrôle sur l'ensemble des populations catholiques.

Il faut enfin attendre Vatican II pour que l'Eglise catholique cesse de se penser fondamentalement comme une église à vocation universelle, c'est-à-dire, en fait, comme une église appellée à régenter la totalité de chacune des circonscriptions où elle est installée.

L'intérêt des idéologies religieuses, c'est donc de souligner comment le sentiment du nous peut s'articuler à des ensembles de dimensions

Downloaded from ips.sagepub.com at PENNSYLVANIA STATE UNIV on September 16, 2016

différences à partir d'une même aspiration universaliste, et à des ensembles territoriaux ou nonterritoriaux, selon les cas. L'universalité est comprise d'abord dans le sens d'une similitude essentielle de tous ceux qui cohabitent dans la même aire—ce qui donne une dimension territoriale à l'idée d'appartenance, à l'expérience du nous. Elle est pratiquement limitée aux aires d'intercommunication facile—ce qui fait apparaître le groupe linguistique comme une réalité signifiante, mais pousse en même temps à réduire les différences de langage et à unifier les aires de même foi.

Dès que l'universalisme est compris comme possibilité plus que comme nécessité, l'impératif territorial disparaît: depuis la Réforme pour les Protestants, depuis une génération pour les Catholiques, la territorialité a ainsi cessé d'apparaître comme une des conditions indispensables au plein épanouissement des communautés.

L'universalisme religieux a cessé de jouer, en Occident, un rôle essentiel dans la genèse des identités territoriales, mais il s'est vu remplacé par des formes d'universalisme qui dans leur principe ne sont pas très différentes—universalisme libéral et universalisme socialiste ont en commun de valoir en puissance pour toute l'humanité. Ce n'est que pour des raisons pratiques—celles de l'intercommunication, ou celles de la commodité économique ou des solidarités depuis longtemps instituées dans une aire—que l'espace modelé selon ces principes se trouve divisé en ensembles discrets—en nations (1973). Celles-ci coïncident souvent avec des aires linguistiques, mais il n'y a nulle nécessité pour qu'il en soit ainsi—et les nations d'Europe occidentale le prouvent bien.

L'universalisme politique qui gagne de nombreux suffrages en Europe depuis le XVIIe siècle, et spécialement au XVIIIe siècle, tend donc à minimiser les différences. Il prépare les gens, comme les Kachin d'Edmund Leach, à vivre sans peine sur deux ou plusieurs registres—la petite communauté, celle des parlers dialectaux et des habitudes locales étant subordonnée à la grande cummunauté.

Mais le rationalisme ne tarde pas à prendre d'autres formes: avec Herder, ce n'est plus l'humanité dans son ensemble qui est saisie comme sujet de l'histoire, mais chacun des peuples qui la constitue. La réalité sociale fondamentale est modelée par la langue: le vrai génie, c'est celui du peuple, celui qui s'exprime à travers la création poétique, le dire et le chanter. Sous l'action du sensualisme, l'idée que l'on se fait des facultés humaines s'est transformée: la raison a perdu sa prééminence orgueilleuse dès qu'on a cessé d'y voir quelque chose d'inné façonné à l'image de la divinité et qu'on ne l'a plus conçue que comme un acquis de l'expérience. Du coup, c'est celle-ci qui compte surtout, c'est-à-dire notre aptitude à voir et à sentir. Sensation et sentiment se disputent la

Downloaded from ips.sagepub.com at PENNSYLVANIA STATE UNIV on September 16, 2016

première place. Ce qui nous aide à nous exprimer pleinement est désormais privilégié. Le groupe qui convient à notre épanouissement ne saurait être trop large—car sa diversité pèserait alors sur la spontanéité sans laquelle il n'est pas d'épanouissement possible de l'être.

Le nationalisme qui modèle les idéologies territoriales européennes au XIXe siècle nait donc d'un compromis entre les aspirations rationalistes qui poussent à constituer des communautés aussi larges que possibles, en attendant le jour ou l'humanité sera enfin unie, et les tendances particularisantes qui conduisent à privilégier les groupes locaux. La nation implique que certaines différences soient gommées. Les mythes qui la fondent y parviennent de diverses manières: les manuels d'histoire apprennent dès la Renaissance aux Français qu'ils ont pour ancêtres les Gaulois, ce qui a pour effet de gommer un millénaire de différenciation ultérieure et de situer dans le même cadre Français de langue, Languedociens, Catalans, Basques, Bretons, Alsaciens ou Savoyards.

Un tel équilibre est fragile, car imparfaitement rationnel: il est toujours menacé d'en-haut par les prétensions hégémoniques de tel ou tel voisin, et d'en bas, par l'émergence d'autonomismes qui sont comme autant de nationalismes réprimés parce que groupant des effectifs trop peu nombreux.

Au sein de chacune des nations, le principe territorial prévaut absolument: il ne paraît pas possible—et il n'est pas toléré—de voir des gens, au sein d'un pays, se réclamer d'autre chose que de la communauté dans laquelle ils vivent. Si par leur religion ou par certaines de leurs aspirations, ils se sentent proches de groupes éloignés, ceci est considéré avec suspicion: ce n'est pas absolument interdit, mais il convient que chacun sache hiérarchiser ses préférences s'il veut être accepté par tous. On ne peut être accepté dans une cellule sociale qu'à condition d'en accepter à la fois les avantages et les obligations.

Les nations que le peuplement européen fait naître sur les autres continents au cours du XVIIIe et du XIXe siècle sont tellement les prolongements de notre société qu'on ne mesure pas toujours l'originalité des idéologies territoriales qui les fondent. Ici, il n'y a pas de communauté primordiale, d'héritage sociologique avec lesquels l'aspiration universaliste doivce composer. La nation, réalité culturelle, ne préexiste pas à l'Etat. Les deux naissent du même acte. Sauf dans un cas—celui du Québec au Canada—ce qui est primordial, c'est l'appartenance à la collectivité territoriale d'ensemble. On compare souvent le fédéralisme suisse au fédéralisme américain, alors que leurs principes sont fondamentalement opposés: il faut toujours, pour être naturalisé suisse, commencer par être accepté par une commune. Ce n'est pas le fait

Downloaded from ips.sagepub.com at PENNSYLVANIA STATE UNIV on September 16, 2016

de résider à New York ou à San Francisco qui vous fait Amèricain, mais le choix de devenir Americain qui vous permet de vivre ici ou là, selon vos goûts et selon vos possibilités, au sein des 50 Etats.

Il n'y a donc pas de différence d'essence entre la communauté locale et la communauté nationale dans une nation comme les Etats-Unis. La langue le dit clairement, qui parle, pour les prises de conscience locale, de sectionalisme (Mood, 1951) et pas de régionalisme. Du coup, si la communauté nationale paraît trop large pour assurer l'équilibre du moi, la communauté locale l'est également: elle n'offre pas autre chose, hormis, bien sûr, la possibilité de connaître tout le monde et de participer directement à la vie démocratique du groupe. Jamais elle ne permet de modeler une identité différente de celle de l'ensemble. On m'objectera bien sûr que les Texans sont fiers de leur aventure propre—de la République qu'ils fondirent un jour pour s'affranchir de la tutelle mexicaine—mais l'exception n'est qu'apparente. Les colons qui font secession du Mexique ont constitué, sur une terre alors espagnole, une communauté américaine: il est normal qu'ils dèsirent rejoindre la société dont ils sont la projection.

Quels moyens trouver, alors, pour satifaire les besoins d'identification que la communauté nationale, trop large, ne peut combler? Se contenter des succès que l'intégration à la grande société assure? Est-ce possible? Assuremént, mais chez ceux seulement qui se sentent directement impliqués dans ses défis et dans ses choix—pour la bonne société protestante et blanche, en Amérique du Nord. Pour les autres, il n'est d'autre recours que la cellule ethnique reconstituée: d'où la surprenante solidité des fidélités au pays d'origine dans une nation qui a fait sienne la doctrine du *melting pot*: c'est là la contradiction majeure des idéologies territoriales de type nouveau monde—c'est de là aussi que viennent les difficultés du Québec (Claval, 1980a) où l'ethnicité a des traits qui rappellent à la fois l'Europe et l'environnement nord-américain où les Québécois sont situés.

Le mal à se définir et à se saisir que trahit la persistance des attachements ethniques dans les nouveaux mondes conduit à s'intèrroger sur les territorialités européennes elles-mêmes. Est-il toujours vrai, aujourd'hui, que l'on s'intègre dans ces nations en se fondant d'abord dans leurs communautés locales? Non: les lieux vers lesquels se dirigent les migrants le prouvent; ils confluent de plus en plus vers de grandes villes ou des zones urbanisées où les attachements locaux se sont effacés ou ont perdu l'essentiel de leur charge émotionnelle.

Cette situation est sensible également chez les migrants nationaux installés dans les aires métropolitaines. Ceux qui sont motivés par le souci des performances nationales sont peut-être moins nombreux que par le passé. Cela tient à l'égalisation des chances et des possibilités dans

Downloaded from ips.sagepub.com at PENNSYLVANIA STATE UNIV on September 16, 2016

des pays qui ont tous maintenant des institutions très semblables, des systèmes de protection sociale très analogues.

Les fondements rationalistes de la pensée sociale sont, d'autre part, de plus en plus largement remis en cause (Claval 1980b): l'idée d'un pacte fondamental, qui engagerait depuis longtemps, et pour toujours, les membres d'une collectivité territoriale, cesse de faire l'unanimité. De quel droit nos ancêtres se prononceraient-ils à notre place sur des questions qui nous touchent au plus haut degré? Et l'idée même de pacte social, d'un ordre institué une fois pour toutes, n'est plus admise communément. La société, est-ce cette entité globale et lointaine dont les théoriciens politiques discutent depuis deux ou trois siècles? Non, c'est l'ensemble des contraintes proches, des contacts, des habitudes que notre cadre nous impose et qui nous modèle—contre lequel aussi nous réagissons et luttons. Les affects y tiennent une large place, alors que la société des théoriciens n'est soumise qu'au calcul, à la raison et à la volonté collective.

Faute de trouver dans la société étendue satisfaction à ses aspirations, on se forge des contre-sociétés, contre-cultures des sociétés européennes des nouveaux-mondes, régionalismes, bien souvent, dans les nations européennes, avec, un peu partout, un fort ingrédient écologiste, l'idée que le gigantisme est coupable, que le bien se trouve du côté du petit espace, que "small is beautiful".

On aurait tort de ne pas prendre au sérieux ces mouvements, mais il serait dangereux aussi d'écouter trop attentivement ce qu'ils nous disent. Ce qui compte en définitive, c'est l'idée qu'il faut, pour que la personne, telle que nous la concevons, puisse s'épanouir, des groupes de référence qui lui manquent aujourd'hui. Le modèle universaliste que nous avons hérité à la fois de la tradition chrétienne et du rationalisme classique ignore par trop les besoins affectifs des individus pour leur suffire tout à fait. Tant qu'il se combinait, dans les faits, avec l'attachement à une petite patrie où les solidarités étaient étroites, l'équilibre était possible. Aujourd'hui, ce qui a disparu, le plus souvent, c'est le tissu solide des liens locaux qui fondaient les enracinements. Les critiques qui s'élèvent contre la grande société à prétention universaliste s'insurgent contre ce qui marche à peu près dans notre monde au nom de groupements moribonds ou déjà disparus, ou de contre-cultures auxquelles la plupart des gens ne veulent souscrire.

Il nous paraît donc indispensable d'aller au delà des apparences. La dialectique des rapports nations-régions n'est qu'un masque pour un problème plus profond—celui de l'ontologie spatiale indispensable à l'équilibre de chacun et de tous. La science politique et la géographie ne s'occupent pas que du monde objectif, de cet univers de choses et d'êtres quinous entoure. Elles essaient de voir comment les hommes struc-

Downloaded from ips.sagepub.com at PENNSYLVANIA STATE UNIV on September 16, 2016

turent cet environnement de manière à lui trouver un sens—et à donner un sens à leur existence même. Les idéologies territoriales ne sont qu'un des aspects de cette ontologie: elles indiquent ce qui est fondamental, ce qui doit être valorisé, et donc recherché, poursuivi ou défendu. L'universalisme dont se réclame une bonne part de la tradition occidentale apparait insuffisant lorsqu'il semble sur le point de triompher; le culturalisme, présent dupuis deux siècles dans les nationalismes à l'allemande, pousse à une fragmentation indéfinie, comme on le voit à la spirale des régionalismes. Il n'est de solution que dans une conciliation de ces termes, quelque part à mi-chemin des extrêmes.

Notre analyse n'a porté que sur les sociétés occidentales. Il faudrait la reprendre pour d'autres milieux culturels: nous ne nous en sentons pas la compétence, mais il nous semble que les principes que nous avons mobilisé ici pourraient servir dans d'autres cadres, pour comprendre les difficultés de la modernisation des mentalités, et ses effets sur les idéologies territoriales: on voit assez, dans le monde musulman, combien l'aspiration universaliste et le principe de réalité qui est à l'origine des nations, au sens occidental, ont de la peine à s'y équilibrer. Les idéologies territoriales doivent être replacées dans le contexte global où elles s'élaborent pour être pleinement intelligibles.

REFERENCES

BARTH, F. (1969) Ethnic groups and boundaries. Boston: Little, Brown.

CHAUNU, P. (1984) Le Temps des Réformes (2 vols.). Paris: Fayard.

CLAVAL, P. (1979) "Régionalisme et consommation culturelle." L'Espace Geographique 8: 293-302.

CLAVAL, P. (1980a) "Le Québec et les idéologies territoriales." Cahiers de Géographie du Québec, vol. 24, n. 61, p. 31-46.

CLAVAL, P. (1980b) Les Mythes Fondateurs des Sciences Sociales. Paris: PUF.

GOTTMANN, J. (1973) The Significance of Territory. Charlottesville: University of Virginia Press.

LEACH, E. (1970) Political Systems of Highland Burma. Boston: Beacon Press.

MOOD, F. (1951) "The origin, evolution and application of the sectional concept, 1750-1900," pp. 5-99 in M. Jensen (ed.) Regionalism in America. Madison: University of Wisconsin Press.

MUSSET, L. (1951) Les Peuples Scandinaves au Moyen Age. Paris: PUF.

Paul Claval is Professor at the University of Paris IV. He is the author of *Espace et pouvoir*. His address is Université de Paris Nord, 29 rue de Soissy, 95600-Eaubonne, France.

Downloaded from ips.sagepub.com at PENNSYLVANIA STATE UNIV on September 16, 2016