

LA NOTION D'IDENTITÉ RÉGIONALE : **UNE APPROCHE SOCIOLOGIQUE**

PAR

Claude WAGNON

Université de Lille 1
Equipe de recherche Métis/CLERSE

Parmi les groupes auxquels le sociologue s'intéresse, certains sont caractérisés par le fait que leurs membres appartiennent à un même espace géographique. Pour ces collectifs on parlera d'identités territoriales ou régionales, pour les différencier des groupes dont l'identité est professionnelle, religieuse, etc.

Mais qu'est-ce qu'un même espace géographique ? La réponse n'est pas simple, et l'on sait en particulier à quelles confusions a conduit, chez les disciples de Vidal de la Blache, la tentation de naturaliser l'espace géographique. Dans un article des *Actes de la recherche en sciences sociales* ("Science sociale et découpage régional", n° 35, novembre 1980), Roger Chartier a bien dégagé les deux tentations symétriques de l'analyse. La tentation naturalisante d'un côté, qui rabat l'identité régionale sur des caractères liés à une hypothétique "région naturelle" dont il est toutefois difficile de tracer les limites ; de l'autre côté la tentation transversaliste des sociologues d'inspiration durkheimienne, valorisant l'étude des phénomènes sociaux dans leur dimension globale (ou nationale la plupart du temps), selon une perspective comparatiste. Pour ces derniers, marqués par une certaine conception jacobine de l'espace universel de la citoyenneté, les régions ne sont en quelque sorte que des points d'application des logiques sociales générales. Autant l'approche vidalienne durcit l'identité régionale en la naturalisant, autant les durkheimiens la vident de contenu spécifique. Entre ces deux extrêmes, comment envisager une approche dynamique de l'identité régionale ?

J'en prendrai volontiers le point de départ chez cet artiste sociologue que fut Georges Perec. *"L'espace est un doute, écrit Georges Perec dans *Espèces d'espaces*, il me faut sans cesse le marquer, le désigner ; il n'est jamais à moi, il ne m'est jamais donné, il faut que j'en fasse la conquête."* L'espace nous est, à vrai dire, donné au moins une fois, en bloc, d'une manière à la fois singulière et universelle : au lieu de notre naissance, en ce point précis où pourtant nous venons "au monde". Pour le reste, en effet, tout est à conquérir. Le plus proche et le plus lointain. Ou du plus proche au plus lointain, par ces espaces emboîtés que Perec décrit à sa manière dans *Espèces d'espaces*, en commençant par l'espace de la page écrite, en continuant par le lit, la chambre, l'appartement, l'immeuble, la rue, le quartier, ainsi de suite, comme dans les comptines, jusqu'à l'univers. En filigrane y court la question de l'appropriation de ces espaces, associée à celle des façons d'habiter. A propos de la page et de l'écriture : *"J'écris : j'habite ma feuille de papier, je l'investis, je la parcours"*. Ou encore, à propos de la chambre. Intercalé entre un "petit problème" et la "petite pensée placide n°1", ce texte : *"Habiter une chambre, qu'est-ce que c'est ? Habiter un lieu, est-ce se l'approprier ? Qu'est-ce que s'approprier un lieu ? A partir de quand un lieu devient-il vraiment vôtre ? Est-ce quand on a mis à tremper ses trois paires de chaussettes dans une bassine de matière plastique rose ? (...) Est-ce quand on a punaisé au mur une vieille carte postale représentant le Songe de sainte Ursule de Carpaccio ? (...)"*¹.

En quoi consiste l'appropriation de ces lieux ? La réponse peut tenir en peu de mots. Un lieu est approprié quand on en a fait son territoire et que, d'espace étranger qu'il était, on l'a transformé en espace que l'on dit justement d'appartenance, parce qu'il en est venu à être une part de nous et qu'en retour chacun de nous contribue à lui donner sa consistance, sa valeur collective. Ainsi du café que l'on fréquente, du pays où l'on circule chaque jour. Tout en demeurant hors de nous, ces lieux peuvent devenir notre bien parce qu'ils gardent en dépôt quelque chose de notre vie.

En s'appropriant les lieux dans lesquels ils vivent, les hommes réalisent à la fois une extension et une spécification de leur être. Ils affirment par là même leur identité, la manifestent à leurs yeux et aux yeux d'autrui, en lui donnant une visibilité et une objectivité. Cette approche est familière aux sociologues qui ont analysé l'appropriation des espaces domestiques. Je pense à Sabine Chalvon et à son *"dis-moi comment est aménagée ta maison, je te dirai qui tu es"* (*"Le triomphe du bric et du brac"*, *Le Monde dimanche*, 29 juin 1980).

De fait, la maison, prolongement du soi dans le 'chez soi', constitue un modèle de l'appropriation dès lors qu'on aborde celle-ci sous l'angle des rapports de l'identité et du territoire. Si l'on essaie d'étendre cette façon d'habiter à des espaces se trouvant en position de plus ou moins grande extériorité vis-à-vis de l'individu, mais par l'entremise desquels ce dernier peut entrer en rapport avec d'autres individus au point de constituer avec eux des groupes

1. Perec (G.), *Espèces d'espaces*, Galilée, 1988, p. 19 et p. 36.

ou des quasi groupes plus ou moins stables², on est alors conduit vers des représentations de l'identité régionale du type de celle proposée par Albert Soboul voyant la région comme une "*communauté stable, historiquement constituée, de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique, qui se traduit par une communauté de culture*". Cette définition, décalquée sur celle que Staline donnait de la nation, exprime idéalement les caractères d'un espace vécu, approprié, c'est à dire où le temps a déjà fait son oeuvre, a rendu possible l'appropriation d'un territoire. Comme il l'a fait pour la plupart des communautés territoriales volontiers données aujourd'hui comme "traditionnelles et vécues", mais qui sont le produit de découpages initialement plus ou moins arbitraires. Georges Duby l'a montré par exemple à propos de la délimitation des communautés paroissiales entreprise par les évêques au XI^e siècle. Le temps amène familiarisation et accoutumance, comme il accroît l'identification des individus à ce qui "demeure".

De même, l'identité régionale qui nous intéresse ici se rapporte à une délimitation préalable de l'espace qui a été le produit d'une décision de l'État. Parce que cette délimitation est récente (la région comme collectivité territoriale, 1982), elle peut sembler artificielle. Elle ne correspond ni à la région des géographes, ni à un domaine linguistique, ni même à la "province" historique. Dans ces conditions, et si l'on veut faire sa place au facteur temps, l'outil sociologique sans doute le plus pertinent pour décrire le processus d'appropriation de cet espace est celui de socialisation, parce qu'il porte sur les processus par lesquels un individu (ou en l'occurrence un collectif) accède à l'être social, construit les modalités de son "être-ensemble". Socialisation qu'il faut toutefois distinguer de ses interprétations durkheimiennes. Celles-ci justifieraient une approche de l'identité régionale où l'État et ses représentants joueraient en un sens le rôle que tiennent les adultes dans la vision durkheimienne de l'éducation, c'est à dire l'instance toujours surplombante qui fait entrer l'enfant dans un univers d'institutions déjà existantes, dans un univers de langage déjà enraciné dans une tradition, etc. L'État tuteur, si l'on veut. Or une autre théorisation des mécanismes de la socialisation s'est développée depuis Durkheim, inspirée notamment des travaux de Piaget, et en rupture avec ce qu'il y avait d'unilatéral dans le schéma durkheimien (l'action de socialisation comme imposition de valeurs et de normes à l'enfant). Elle est apparue par exemple dans les travaux d'Annick Percheron sur la socialisation politique des enfants. Elle a l'avantage de faire apparaître la part active que l'enfant (ou plus généralement l'agent social) joue dans le processus. La socialisation, comme production d'une identification sociale, résulte alors de l'action conjuguée et d'ailleurs toujours plus ou moins conflictuelle, de divers agents socialisateurs : l'État, certes, et l'administration locale, mais aussi la société locale, ses leaders, ses relais d'opinion, ses forces vives, et finalement la totalité de ses habitants. La socialisation (notion dérivée de l'allemand *Vergesellschaftung* que R. Boudon et F. Bourricaud traduisent par "*entrée en relation sociale*" ou "*as-sociation*") devient alors le mouvement même par lequel une société d'individus se produit comme "société", en dépassant sa forme de simple agrégat d'événements et d'individus.

Paradoxalement, en accrochant l'identité à l'identification et à la socialisation, on est conduit à regarder l'identité régionale comme un acte d'appropriation de soi. Cela mérite explicitation. J'ai retenu, comme on l'a vu plus haut, une définition de l'appropriation en termes d'usage et de maîtrise (c'est à dire en termes de culture). Je m'approprie quand j'utilise. L'usage peut d'ailleurs autoriser sinon la propriété du moins un certain 'droit sur' (au sens où l'on dit que la terre appartient à ceux qui la cultivent). Plus généralement, comme l'a montré de cent façons différentes Michel de Certeau, la pratique de l'espace, de la ville, du quartier, lors même que ces espaces ne m'appartiennent pas juridiquement, me permet de les faire miens. L'expérience que j'en ai, notamment, constitue une mémoire qui ne peut m'être enlevée. Je m'approprie donc quand je fais mien, mais aussi lorsque je sais utiliser au mieux : la maîtrise procure alors la possibilité d'aboutir à mes fins et d'être en cela autonome. La maîtrise permet la stratégie parce qu'elle repose sur la disponibilité de ce que Michel de Certeau appelle un propre.

Cependant, dans une logique classique de l'identité, l'espace que je 'pratique', le savoir ou le savoir-faire que j'acquiers, aussi longtemps que je ne les ai pas appropriés, restent extérieurs à moi. Lorsqu'ils sont appropriés, ils constituent mon propre. Autant il peut paraître clair que je "m'approprie" des éléments qui me sont extérieurs, autant il semble difficile de m'approprier moi-même, comme le laisse pourtant supposer l'expression d'appropriation de soi. L'intelligibilité de cette notion suppose en réalité que soient admis plusieurs postulats, relevant d'une logique non plus de l'identité mais du mouvement.

L'idée d'appropriation de soi ne peut prendre en effet sens que là où existe une représentation non naturaliste de l'essence humaine, c'est à dire une représentation où l'homme, ne coïncidant pas avec ce qu'il est, se trouve toujours plus ou moins en décalage par rapport à lui-même. Les deux catégories de l'existence et de l'histoire sont essentielles pour penser l'appropriation de soi. Celle-ci n'a aucun sens si chaque groupe, chaque individu, est ce qu'il est une fois pour toutes et sans hésitation. La catégorie de l'existence exprime en revanche le décalage, le fait d'être constamment en dehors ou au-delà de soi, sur le mode de l'insatisfaction ou de l'aspiration. L'existence comme ex-sistance. La catégorie de l'histoire suppose également une sorte de déconstruction permanente de l'identité, un processus constant de déstructuration et de restructuration. L'histoire, selon une formule que j'emprunte à Michel Foucault, ne nous dit pas ce que nous sommes mais ce dont nous sommes constamment en train de différer. L'histoire comme différence.

Ainsi, dans l'idée d'appropriation de soi, c'est une conception du social qui est en cause, et partant une conception de l'homme. Il y a en particulier un postulat qui trace la frontière entre l'humanisme philosophique et la socio-

2. des quasi-groupes au sens où l'entend Ralph Dahrendorf, qui désigne par là les groupes d'individus possédant un même statut ou certaines caractéristiques communes (groupes statutaires, catégories sociales) mais où les formes de solidarité et les sentiments d'appartenance au groupe sont faibles ou inexistantes.

logie. Son expression la plus synthétique se trouve dans la VI^e thèse sur Feurbach. Lucien Sève, polémiquant avec Louis Althusser, a tenté de montrer que Marx y rejette non pas l'idée d'une essence humaine mais la définition abstraite de cette essence (définie alors par un ensemble de propriétés supposées universelles) : pour Marx, l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux. A quoi Lucien Sève ajoute qu'il s'agit là d'une affirmation bien différente de celle consistant à dire que les individus se définissent par leurs "relations sociales". S'il ne s'agissait en effet que de relations ou d'interactions, le rapport d'un individu à ce qui l'entoure serait toujours un rapport d'extériorité. Au contraire, dans la perspective rappelée par Sève, "*le propre de l'individu est de ne pas porter originairement en soi l'essence humaine, mais de la trouver hors de soi, dans les rapports sociaux*".

On voit mieux alors pour quelles raisons il est possible de parler d'appropriation de soi. En un sens, la question un peu étrange "où est mon propre ?" ("propre" dont il faudrait, par l'acte d'appropriation, s'assurer la maîtrise, et qui présenterait la singularité d'être simultanément ce qui nous fait et nous échappe), cette question ressemble à celle que posait le légiste à Jésus. "*Et qui est mon prochain ?*". A ce que Luc en rapporte (X, 30), Jésus déplace le lieu de l'interrogation, laisse de côté la description attendue, l'énumération de tous ceux qui forment le prochain du légiste. C'est à propos d'un voyageur agressé que Jésus demande : qui s'est montré le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands ? De même ici, mon "propre" n'est pas reconnu immédiatement comme tel, il apparaît d'abord sous l'aspect de l'inconnu, voire de l'étranger, en tout cas du distant, de l'éloigné. Mais cette extériorité et cette altérité me sont essentiellement constitutives. La non-coïncidence de soi à soi est l'envers (irréductible) d'un symbolique qui définit mon être : ce que je suis dépend de l'ensemble des formes (historiques) de l'organisation sociale, formes de l'être-ensemble des hommes³. C'est dans la mesure où elle exprime cette "symbolique" que l'identité régionale (ou quelque autre identité à base territoriale) entre dans la sphère des rapports sociaux.

Un espace ne devient un territoire qu'à partir du moment où s'y appliquent les pratiques d'un groupe social⁴. C'est un espace finalisé, à la fois produit et enjeu de rapports de pouvoir, comme le montrent justement les

3. On peut appeler ces formes «symboliques», dans la mesure où le symbolique se rapporte originellement au symbolon antique, qui désignait la correspondance, la concordance (symbole, concorder) de deux morceaux d'une pièce de monnaie, utilisés comme marque de reconnaissance par deux personnes en possession chacune d'un fragment de la pièce brisée. Le social est alors de l'ordre du symbolon puisque les individus n'y existent qu'en coexistant, par une sorte de 'soudure' invisible, de «coalescence» (donc aussi au sens de croissance commune), qui dépasse le cadre du seul jeu des «relations» entre individualités déjà constituées.

4. voir Raffestin (C.), «Remarques sur les notions d'espace, de territoire et de territorialité», *Espaces et sociétés*, 41, juin-décembre 1982, p. 168 : pour le géographe, le territoire est «le point d'application d'un milieu social et de pratiques historiquement imposées par ce milieu social». La territorialité est en quelque sorte le mode de consommation du territoire, c'est «le système de relations qu'entretient une collectivité avec l'extériorité et/ou l'altérité à l'aide de médiateurs».

querelles de frontières. La référence pertinente n'est pas d'abord l'espace, ou même l'espace géographique, c'est le groupe s'appropriant un espace, le collectif cherchant à se produire comme sujet (éventuellement d'un vouloir commun, en tout cas d'une cohabitation heureuse). Bien entendu, cette appropriation de soi, sous la forme de l'extension du 'chez soi', est étroitement liée à la sociabilité. Bien qu'elle soit surtout utilisée pour désigner les rapports de bonne entente (ou la capacité à établir ces rapports) dans des sphères restreintes (mais plus larges que le cercle domestique : rapports de voisinage, fréquentations amicales, participation à la vie associative...), la sociabilité, comme l'a souligné G. Simmel, vise plus profondément le mode de coexistence qui définit la socialité en général. Elle établit entre soi et l'autre le rapport de connivence qui permet pour ainsi dire de "faire société" et de créer, fut-ce de manière éphémère, un état supérieur d'existence procurant aux partenaires "le maximum de valeurs sociales (en joie, aide et vivacité)" dont parle Simmel⁵. La sociabilité est la "bonne forme" productrice du social ; il est d'ailleurs remarquable que la notion de sociabilité soit en sociologie l'une des rares notions qui comporte inscrite immédiatement en elle une évaluation positive (alors que par exemple dans le couple "communauté/société" élaboré par Tönnies aucun des termes ne représente à lui seul et immédiatement la "bonne forme" des rapports sociaux).

La sociabilité a pour espace les diverses possibilités de réponse à la question "qui est mon prochain ?". Elle définit en cela mon "propre". La question est plus précisément ici : "de qui je me fais le prochain ?", ce qui est autre chose que l'aspiration aux relations d'intimité et d'expressivité dont Richard Sennett (dans *The Fall of Public Man*, traduit par *Les Tyrannies de l'intimité*) fait une caractéristique de ce qu'il appelle l'incivilité moderne. On est ici sur le terrain de la socialité, l'objectif reste la constitution d'une identité collective sociétale, et non une fusion chaleureuse ou intimiste dont certes la référence "familiale" de l'habiter pourrait être un modèle. En fait, le "propre" que me permet d'atteindre la sociabilité peut et doit sans doute s'élargir à l'ensemble du champ social sous la forme politique d'un souci du 'bien commun' général. La socialité peut ainsi venir en retour élargir le modèle domestique dont on est parti, et y mettre en relief une sorte d'équivalent du souci grec de la "cité" : le sens de l'*oikos*, le souci dans lequel se fonde originairement l'économie : harmoniser d'une part la bonne administration des biens et des gens (c'est l'"économie" au sens de Xénophon, c'est à dire un art d'administrer le domaine, l'*oikos*, "de telle sorte que le maître, sa famille et les esclaves puissent subvenir à leurs besoins qui sont définis par la fonction de chacun dans la société"⁶) et d'autre part la possibilité d'une cohabitation raisonnable avec les autres et peut-être aussi dans une certaine mesure avec ce que nous appellerions aujourd'hui l'environnement.

5. Simmel (G.), *Sociologie et épistémologie*, trad. L. Gasparini, P.U.F., 1981, p. 127.

6. Silem (A.), «Les représentations de l'objet de l'économie politique : une approche historique», in Belisle (C.) et Schiele (B.) (dir.), *Les savoirs dans les pratiques quotidiennes. Recherche sur les représentations*, Lyon, Editions du CNRS et P.U.L., 1984.

Le fait, pour les individus, de s'identifier à un territoire sur le mode de l'habiter/cohabiter, sur le mode de l'être-chez-soi-avec d'autres (voire, idéalement, avec tous les autres), et quelle que soit l'ampleur de ce territoire ou la nature des marqueurs qui le qualifient (langue, valeurs religieuses, culture industrielle, patrimoine artistique ou technique, etc.), ce fait ne représente après tout qu'un processus d'identification parmi d'autres, ni pire ni mieux, seulement spécifique, distinct par exemple de l'appropriation de soi qui passe par l'exercice d'une activité professionnelle. L'important est de voir les contraintes et les possibilités qui caractérisent cette forme d'appropriation, et donc de saisir le sens qui lui est donné. Il est clair de ce point de vue que l'appropriation de soi "habitante" peut revêtir des formes aliénantes d'enfermement dans des identités naturalisées ou réifiées. On sait en particulier combien l'image de la maison lorgne toujours plus ou moins vers l'idée d'un lieu donné une fois pour toutes, le lieu de la naissance qu'il ne faut plus conquérir, lieu de la fusion avec le sol et avec le sang, où règne le fantasme de l'absolue identité. D'une manière générale, s'il est vrai que les lieux peuvent, comme on l'a dit plus haut, devenir notre bien en gardant en dépôt quelque chose de notre vie, ils sont tout aussi certainement des pièges où vient échouer le mouvement de la vie. Les objets extérieurs, dans lesquels le sujet peut projeter son être (l'objectiver, l'extérioriser) peuvent aussi capter cette vie, l'absorber en eux.

Pour autant, la "*pensée du domestique*" (pour reprendre une formule de M. Maffesoli), n'est pas assimilable (sous prétexte qu'elle concerne un espace particularisé) à une pensée des espaces courts et des perspectives immédiates, non finalisées. L'y réduire serait avoir une pensée courte du domestique. Le poète portugais Miguel Torga définit l'universel comme "*le local moins les murs*". De même que l'identité est toujours dans un certain décalage avec elle-même et ne se manifeste que dans un processus continu d'identifications et d'identisations⁷, l'universel ne peut être saisi que comme mouvement d'universalisation, comme un geste qui écarte les murs, s'efforce de faire communiquer les expériences et les cultures, de les rendre appropriables par d'autres, ouvertes les unes aux autres. Les possibilités et les limites de l'universalisation sont analogues de ce point de vue à celles de toute communication humaine : la langue unique, qui serait l'expression achevée et parfaite de l'universel (l'universel incarné) n'existe pas ; n'existent que des langues, diverses, irréductibles les unes aux autres, mais pouvant se traduire les unes dans les autres,

7. Voir l'usage de ces notions chez Pierre Tap, pour qui l'identification est le processus par lequel l'acteur social s'intègre à un ensemble plus vaste dans lequel il tend à se fondre, tandis que par l'identisation ce même acteur tend à se différencier, à devenir autonome, à s'affirmer éventuellement par une certaine séparation. Cette identité paradoxale doit « s'inscrire dans l'entre-deux du singulier et du pluriel, de l'interne et de l'externe, de l'être et de l'action, de l'ego et de l'alter, de la défensive et de l'offensive, de l'enracinement et de la migration, de l'assimilation et de la discrimination, de l'insertion et de la marginalisation. La quête d'identité inscrit un itinéraire, réel et imaginaire à la fois, mais qui jamais n'atteint un terme, car celui-ci se confond avec l'idéal du Moi, les aspirations du groupe, ou les utopies sociétares ». Tap (P.), "Introduction", in Tap (P.), *Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité*, Toulouse, Privat, 1980, p. 12.

tout en laissant un "reste" indicible, comme cet "écart" qui empêche toujours le symbolique de s'enfermer dans une seule forme, en retombant dans l'illusion du 'naturel' évoquée au début de cette contribution, illusion naturaliste qui hante plus d'un discours régionaliste, et court presque toujours en filigrane dans les thèmes de l'attachement au pays ou à la région comme effet de l'appartenance évidente d'une population à des espaces dont les frontières semblent aller de soi. L'illusion naturaliste assimile la façon dont l'homme habite son espace à celle dont l'animal occupe son territoire. Elle expose en permanence ses porteurs à la tentation du repli sur les racines, voire à la racialisation de l'identité, telle qu'on la voit par exemple à l'oeuvre chez Oswald Spengler, pour qui l'individu est identifié par le sang et par la tradition, une fois pour toutes, sans qu'il ait (et les autres avec lui) à produire le travail de socialisation identitaire.