

Pol Pierre Gossiaux,
Professeur d'Anthropologie à l'Université de Liège

«*Régions, Nations, Europe : "TERRE!"*»

L'étrange fascination qu'exercent les cartes anciennes – celles d'Ortelius, de Mercator ou des Blaeu – s'explique sans doute par le fait que l'ordre géographique s'y perde dans un foisonnement de signes. Le territoire de l'Être, mué en spectacle, y fige les gestes de l'homme, le tracé de l'animal, la mouvance des fleuves et des mers en un polyptyque définitivement inscrit dans la permanence. Là, en effet, l'ombre fanée des masses colorées que dessinent de mystérieuses logiques, laisse entrevoir les labours éternels de l'homme – ceux de la chasse, de la pêche, des labours. Les galions, que menacent les monstres surgis de leurs abysses, sillonnent les mers vers d'improbables Amériques, tandis que les guerriers bataillent sans fin aux frontières de l'ennemi. Et lorsque le territoire est inconnu, la carte l'invente : «*hic sunt leones*», «*hic sunt pygmaei*».

Ces cartes, qui renvoient à un texte secret, semblent régies par une logique supérieure qui aurait modelé la démiurgie de l'espace sur l'organigramme virtuel de la psychologie mouvante de l'homme. Théodore de Bry (1528-1598) expose, en effet, dans l'une des préfaces de ses *Grands voyages* que l'étrange ressemblance que l'on observe entre les hommes et leur territoire ne s'explique pas seulement, comme le pensait Charron, par la pesanteur des climats et de l'environnement, mais par le fait que les hommes choisissaient leur région selon leurs humeurs, leurs goûts, leurs prédispositions psychologiques (Gossiaux, 1985, 122 sv.). Ainsi les Indiens du Pérou ont-ils l'âme rocailleuse des Andes ; celle des Virginiens épouse l'harmonie ensoleillée de l'horizon des plaines. Aussi, très tôt, avec Charron notamment, une typologie de l'humanité va-t-elle pouvoir se dessiner comme le décalque pur des climats et des régions (Gossiaux, 1995, I., 139-142).

A ces images foisonnantes de sens, qui créent littéralement le territoire, succèdent, dès le XVII^e siècle, sous Louis XIV en particulier, ces cartes dont la topographie évacue, avec une volonté de plus en plus aiguë, l'homme et son histoire pour ne donner à voir que l'emplacement précis des villes, des églises et des forts, des chemins, des canaux et des frontières. Ce type de cartes (qui préfigurent les nôtres) trouvera son ultime expression dans les Atlas d'un Nicolas Defer (fin XVIII^e s.). Là, le réseau des routes et des autres voies de communication, le délinéament des frontières, des courbes de niveau, se trouvent gravés dans l'airain, avec une telle insistance qu'elles se figent dans l'intemporel – cette permanence à laquelle aspirent visiblement les Etats et les nations dont elles reflètent le schéma et l'ossature. Ces cartes, qui ne parlent plus de l'homme, n'en dictent que les fonctions sociales : celle du banquier et du guerrier, du prêtre et du reître. Les hommes ont disparu au profit de l'Homme, indéfiniment interchangeable et donc dépourvu de visage. C'est du reste, l'époque où les droits de l'Homme (et non des hommes) sont gravés, pour jamais, dans le granit d'une mémoire anonyme.

Ces deux types de cartes, celles où l'homme et la nature, le territoire et son image semblent unis par d'insondables réseaux de signes qui s'interpénètrent comme les reflets de deux miroirs apposés et celles qui abandonnent l'homme privé d'âme à l'organigramme anonyme des fonctions que réclament de lui la société et l'Etat, illustrent bien deux conceptions très différentes de la « région » dont la théorie – dégagée depuis longtemps par l'anthropologie – permet de dissiper les confusions dans lesquelles se trouvent régulièrement enlisés le discours de l'idéologie et la politique « régionaliste » : la région culturelle fondée sur le partage d'un certain nombre de traits culturels communs, nombreux et significatifs (ce que l'anthropologie anglo-saxonne nomme *formal culture region*) et la région culturelle fonctionnelle (*functional culture region*).

Insistons : il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de créations culturelles. D'émanations de l'histoire, du hasard et de ses nécessités. En cela, elles se distinguent de la région naturelle (la région des Alpes, des Grands Lacs, des Fagnes, etc., dont les circonscriptions, notons-le, sont également assez arbitraires) et d'autres types encore de « régions » : économique, touristique, etc.

Cependant, les relations qu'entretiennent les hommes à leur région traversent si souvent la réalité imaginaire des représentations collectives, des croyances, des discours poétiques ou idéologiques et de ce tout confus que l'on nomme la « culture », que celle-ci est elle-même vécue comme un donné tellement « évident » (pour reprendre l'analyse de Sapir), qu'elle finit par s'apparenter à l'or-

dre même de la nature. Le fait est vrai principalement des « régions formelles ou structurelles ». Leurs habitants s'y sentent unis par le partage des mêmes repères, de coutumes, d'habitudes semblables ; ils y vivent des rituels qui leur livrent du temps une mesure semblable, leur mémoire s'ancre dans un passé d'une profondeur telle qu'elle semble épouser les géologies secrètes du monde. Une langue commune leur permet non seulement de vivre leur culture, mais d'en parler et de la penser. Et cet espace partagé d'une communication qui s'apparente idéalement à une communion leur confère l'illusion d'une forme de consanguinité symbolique, d'une part, d'une identité fusionnelle entre eux-mêmes et la « nature », de l'autre.

Les « régions fonctionnelles » sont celles où la mémoire du passé renvoie leurs habitants à l'histoire, relativement récente, de leur union et leur donne conscience de partager un même projet, les idéologies et les idéaux qu'il implique, de manière purement consensuelle. Cette union (ou ré-union) est donc appelée à durer aussi longtemps que la fonction de la Région (ou de l'Etat, car la frontière entre ces deux concepts tend à s'estomper) réclame l'engagement volontaire de tous. En fait, le socle constitutionnel de ces Régions est le concept d'un contrat imposé le plus souvent par la malédiction d'une terre trop pauvre, ou d'un territoire défini par la force des conquêtes ou le diktat des traités.

L'on retrouve donc, entre ces deux types de « régions », les deux théories majeures de l'origine de l'Etat, qui opposaient déjà les politologues et les juriconsultes du XVII^e siècle. Le premier correspond, en effet, au concept de la patrie (au sens fort du terme) qui assimilait la nation, l'Etat ou la région à une famille étendue, strictement hiérarchisée, à laquelle le sol ou la terre occupés, semblaient destinés dès l'origine. Sir R. Filmer élabore de la « patriarchie » la définition la plus élaborée que résume ainsi le Chevalier W. Temple dans sa *Recherche de l'origine et de la nature du gouvernement* (1672) :

« Un père (est) par un droit naturel, aussi-bien que par une autorité naturelle, Gouverneur dans une espèce de petit Etat & s'il vit long temps, & qu'il ait beaucoup d'enfants qui ayant eux aussi à leurs tour des familles fort nombreuses, il se verra le Gouverneur ou le Roi de toute une nation et véritablement le père de la patrie... Ainsi le nom de Sire que les François donnent à leurs Rois ne signifiait autre chose dans leur ancienne langue que Père... Le nom de nation lui-même signifie proprement un grand nombre de familles d'une même race & d'un même sang nées dans un même pays & qui vivent sous un même gouvernement & sous les mêmes loix : comme le mot de patrie signifie le pays de notre père ;

ce que les Flamans expriment... par un terme de tendresse, car ce que nous appelons simplement notre pays, ils l'appellent *Vaderland* comme qui diroit le pays du père... Et lorsque'en ces derniers siècles, on a fait les découvertes de l'Afrique et de l'Amérique, on a trouvé dans ces pays, une multitude innombrable de nations différentes qui avoient chacune son nom propre qui la distinguoit des autres et chacune son prince ou son roi particulier.» (Gossiaux, 1999, 134).

Si Temple se croit tenu d'étendre son analyse à l'Afrique ou l'Amérique, c'est que bien évidemment, en dépit des fictions nombreuses et des mythes qui entendaient perpétuer le caractère patriarcal et l'essence divine des monarchies de l'époque (Gossiaux, 1995, I, 23 sv), il n'existait plus aucun Etat – royaume, région – qui, au XVII^e siècle, répondît au modèle de la « patriarchie » de Filmer. Dès cette époque aucun Etat, en effet, ne possédait encore un nombre de traits culturels significatifs dont il eut pu réclamer l'apanage exclusif et qui eut été de nature à lui conférer son identité. Il faut d'ailleurs relever que c'est à ce moment que la notion de « caractère national » – destinée sans doute à conjurer ce constat – commence à pénétrer le discours quotidien.

L'Etat (ou la région) n'avait donc, dès ce moment, comme nous le suggérons plus haut, d'autre fondement que celui du pacte ou du contrat social, dont la théorie, élaborée par Hobbes, Pufendorf, Spinoza, A. Sidney, etc., entendait récuser le mythe de la « patriarcha » et, au-delà, celui d'un Etat dont l'identité se fonderait dans l'unité de la « race » – soit, en termes modernes, la consanguinité, réelle ou symbolique.

Au terme du contrat primitif, rappelons-le, chaque individu abandonne sa souveraineté à la collectivité, en échange d'un certain nombre de droits – ceux dont, plus tard, en 1789, l'on établira la charte.

Guy-Kersaint, l'un des conventionnels appelés à élaborer celle-ci, concluait d'une analyse assez froide que l'ensemble des droits de l'Homme pouvaient être réduits à un seul : celui d'exister (l'on ajoutera plus tard : « dans la dignité »). En suivant cette analyse, le pacte primordial aurait donc transféré la puissance individuelle, hantée par la mort et la logique du meurtre, au domaine de l'existence collective.

Le corps social n'a de légitimité que s'il garantit l'existence de chacun. Il est donc hanté par le schisme. Il appelle et même prescrit – par définition – la révolte s'il n'assume cette fonction : l'on conçoit que Hobbes, face à cette évi-

dence, ait délégué au Pouvoir représentatif, prince, Léviathan, les moyens de rétorsion les plus étendus. Par ailleurs, dans une société où l'égalité est reconnue à tous, les hommes rendus anonymes par le masque de l'Homme, sont théoriquement interchangeables. Tous ont le droit d'exercer les fonctions de l'Etat, nul n'en a le privilège. Nouvelle cause de schisme, si bien mise à jour par Montesquieu :

« Si-tôt – écrit-il – que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur foiblesse : l'égalité qui étoit entr'eux cesse & l'état de guerre commence. Chaque société particulière vient à sentir sa force ; ce qui produit un état de guerre de nation à nation. Les particuliers dans chaque société commencent à sentir leur force, ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société, ce qui fait entr'eux un état de guerre. » (*Esprit des Loix*, I.,iii).

« Ces deux sortes d'état de guerre font établir les loix parmi les hommes » – conclut-il.

Le régime des Lois, cette charte froide de « droits » et de « devoirs », rappelle cruellement aux hommes que, privés de toute puissance, le sens de leur vie se réduit à n'être plus qu'une fonction, et de surcroît une fonction idéalement anonyme.

Il est certain qu'une telle réduction de l'homme rendrait intolérable toute vie en société. L'exemple de ces utopies glacées que fut la démocratie de Robespierre et de Saint-Just, ou de ces Etats qui, avant d'implorer, avaient inscrit, dans une relation totalitaire, la coïncidence du sens et de la fonction (nous pensons, entre autres, aux Etats marxistes) en donne la preuve.

Aussi bien, la plupart des Etats – ou de toute autre entité politique – ont-ils toujours dépensé une énergie considérable pour occulter leur véritable nature – celle de livrer l'homme à l'existence, et l'existence de la norme fonctionnelle – dans le chatolement de mirages sans nombre où la féerie de mythes ou de transcriptions imaginaires du réel, pour lui donner l'illusion de maîtriser à nouveau l'ordre du sens. Ainsi la Terreur impliquait-elle, dans sa logique même – celle de Robespierre et de Saint-Just – l'organisation de Fêtes nationales dont la récurrence était appelée à plonger le peuple dans la liesse permanente. Voilà pourquoi, sans doute, ces « régions » qui n'ont d'autre fondement que leurs fonctions s'efforcent-elles de se construire une « identité », une « culture » propre pour s'identifier à ces « régions formelles » dont l'âme semble émaner de l'ordre même de l'Etre.

Les analyses du sociologue T. Parsons sont de nature à renforcer cette thèse. Pour Parsons, rappelons-le, tout système social doit assumer quatre fonctions :

- a) réaliser les fins collectives de la société ;
- b) adapter le système à son propre milieu (naturel et social) ;

Ce à quoi répondent, respectivement les sous-systèmes des institutions politiques et économiques ;

- c) assurer l'intégration et la continuité dans le temps de la collectivité. Telle est la fonction des normes ou des lois ;
- d) garantir ces normes. Soit maintenir la confiance qu'elles doivent inspirer pour être admises et respectées. Tel est le rôle des « valeurs », de ces ensembles symboliques (et de leurs codes) qui forment la trame des modèles culturels dont les normes passent dès lors pour l'expression légitime.

La distinction entre « normes » et « valeurs » est précisément celle qui oppose la « fonction » au « sens ». Elle est relativement claire, comme nous l'écrivions ailleurs.

« Les normes sont prescriptives pour l'ensemble de la communauté où elles se sont imposées, fondées sur un consensus qui peut être ratifié par un acte législatif. Nul n'est donc censé les ignorer et la transgression appelle la coercition. Les valeurs quoique imposées elles aussi, le plus souvent par l'éducation ou l'intégration à un groupe (famille, clan, classe, caste, club, associations, secte, etc.) dont les frontières recouvrent rarement celles de la société tout entière elle-même, sont souvent perçues comme offertes, objet d'acceptation ou de refus. Elles semblent ainsi refléter les « goûts », les choix éthiques, religieux, etc. du groupe ou des individus qui se trouvent intégrés à celui-ci. Contrairement aux normes qui n'exigent pas d'être pensées – parce qu'elles s'imposent par leur automatisme même –, les modèles culturels, bien que déterminant le comportement des acteurs avec une force égale, sont acceptés, vécus librement et généralement reçus comme principes identitaires. Dans la mesure où ils semblent résulter d'un consentement délibéré, d'un acte de pensée, ils s'offrent également comme systèmes de sens et clefs d'exégèse. »
(Gossiaux, 1995, II, 149).

Dès lors une question se pose avec insistance. La volonté manifeste de la plupart des « Régions » – pour ne rien dire à présent des nations dont elles relèvent – appelées à rejoindre ou à s'intégrer de plus en plus profondément à l'Europe, de réaffirmer, parfois jusqu'à l'exaspération, leur « identité » – quitte même à in-

venter une identité ou une culture factices – résulte-t-elle de la crainte inconsciente de se trouver diluées dans un système politique et économique qui semble impuissant à cacher ses véritables enjeux, à masquer la crudité cynique de ses normes, et de se voir ainsi engagées, malgré elles, dans la logique de cet état de guerre qu'implique tout Etat fondé sur le pacte unique du « contrat social » ?

La réponse à cette question est loin d'être simple et ne saurait être univoque. Pour mieux comprendre la véritable destination de l'Europe unie, et ses fonctions, il importe de remettre en mémoire les raisons profondes, les objectifs et les rêves qui en ont inspiré la création.

L'Europe moderne est probablement née des dissidences de Luther. Dans le dernier tiers du XVI^e siècle, un projet de fédération des Etats protestants – germaniques et anglais – (qui demeure encore partiellement mystérieux) conçu contre les Etats catholiques inspira à ceux-ci la volonté de s'unir à leur tour. La mort de Henri IV ne mit pas fin à ces plans, mais Leibniz devait chercher à les conjurer en leur opposant le rêve d'une « réunion » des Eglises catholique et protestante (une idée pour laquelle Kominski (1592-1671) et, vraisemblablement, la Confrérie de la Rose-Croix s'étaient déjà dépensés.)

L'on sait l'énergie et l'obstination que le philosophe de la Théodicée déploya pour voir ce rêve se concrétiser. Mais l'intransigeance de ses interlocuteurs (celle de Bossuet, en particulier) devait finir non seulement par le décourager, mais lui faire douter de l'homme, dont les instincts de mort lui parurent, dès lors, sans remède. Les vues de Leibniz s'étendaient pourtant bien au-delà des frontières de l'Europe : ainsi, par exemple, mit-il tout en oeuvre pour attirer la Chine dans une sorte de communion religieuse avec l'Europe. Ses plans de logique et de langue « universelles », la hantise qui anima sa vie de constituer l'« Encyclopédie » d'un savoir également universel ne sont évidemment pas étrangers à la réalisation d'un projet plus vaste encore qui mobilisera l'énergie et les songes de quelques révolutionnaires : celui d'une République universelle. L'on y reviendra.

L'abbé Ch.-I. Castel de Saint-Pierre (1658 – 1738), effrayé par les horreurs des guerres qui ensanglantèrent le règne de Louis XIV, qu'il fustigeait du titre de « Grand Vizir », reprit, pour les développer et les polir, tout au long de sa vie, quelques-uns des projets de Leibniz. Ainsi publia-t-il, en 1713, un premier *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* – (l'Empire de la Porte – la Turquie –, qui comprenait alors les Balkans et la Grèce, s'y trouvait inclus) en

trois volumes, bientôt suivis d'une multitude d'essais complémentaires. L'abbé de Saint-Pierre proposait aux puissances de l'Europe de passer entre elle, un pacte universel de non-agression réciproque. Une Diète, siégeant en permanence, était appelée à se prononcer sur les différends et les menaces de conflits toujours à craindre. En cas de rupture du pacte, par l'un des Etats engagés dans l'alliance, toutes les autres puissances étaient tenues de s'armer contre les ambitions de celui-ci.

Invité à « abréger » les écrits souvent prolixes de l'abbé de Saint-Pierre, Jean-Jacques Rousseau, après avoir loué l'idée même d'un « projet de paix perpétuelle et universelle entre tous les peuples de l'Europe » se demande si, en effet, le principe du « pacte social » qui lie les individus au sein d'un même Etat pour les soumettre à un régime identique de lois – et de sanctions – ne pourrait être étendu aux Etats eux-mêmes. Il estime que de telles « confédérations » sont possibles et pointe, à ce propos, quelques-uns des traits essentiels qui assurent déjà, entre les puissances de l'Europe, une union de fait.

« Toutes les puissances de l'Europe, relève-t-il, forment entre elles une sorte de système qui les unit, par une même religion, par un même droit des gens, par les mœurs, par les lettres, par le commerce, et par une sorte d'équilibre qui est l'effet nécessaire de tout cela.. »

Après avoir esquissé l'histoire la première unification de l'Europe, sous l'administration romaine et le régime de Codes communs, et souligné la puissance de cohésion du christianisme, Rousseau note encore – et nous n'hésitons pas à le citer longuement – :

« Joignez à cela la situation particulière de l'Europe, plus également peuplée, plus également fertile, mieux réunie en toutes ses parties ; le mélange continu des intérêts que les liens du sang et les affaires du commerce, des arts, des colonies ont mis entre les souverains ; la multitude des rivières et la variété de leur cours, qui rend toutes les communications faciles ; l'humeur inconstante des habitans, qui les porte à voyager sans cesse et à se transporter fréquemment les uns chez les autres ; l'invention de l'imprimerie et le goût général des lettres qui a mis entr'eux une communauté d'étude et de connaissances ; enfin la multitude et la petitesse des Etats, qui, jointe aux besoins du luxe et à la diversité des climats, rend les uns toujours nécessaires aux autres. Toutes ces causes réunies forment de l'Europe, non seulement comme l'Asie ou l'Afrique, une idéale collection de peuples qui n'ont de commun qu'un nom, mais une société réelle qui a sa religion, ses mœurs, ses coutumes et même

