

Anne Ouallet

ESO RENNES - UMR 6590  
UNIVERSITÉ RENNES 2 - CNRS

L'Habilitation à Diriger les Recherches (HDR) est une étape dans l'avancée de la réflexion. Elle invite à faire le point sur le cheminement intellectuel. Elle est aussi un tremplin pour les recherches futures. Ces lignes tentent de dégager quelques éléments de la recherche que j'ai menée ces dernières années sur des terrains africains, principalement le Mali et secondairement l'Éthiopie, et qui ont enrichi mon HDR. Elles tracent aussi en pointillé quelques éléments de prolongation des réflexions.

La mise en contextualisation de mon itinéraire personnel (1er volume de l'HDR) a guidé mes orientations de recherche et permis l'élaboration d'un travail scientifique inédit développé dans le volume principal de l'HDR (volume II) dont le titre est « Encadrements et mobilisations dans les villes africaines du patrimoine : l'exemple du religieux ».

## I- UNE RECHERCHE SUR DES TERRAINS AFRICAINS ANCRÉE EN GÉOGRAPHIE SOCIALE

Le premier volume reprend donc les grandes lignes de mes principales thématiques de recherche à travers les programmes de recherche principaux auxquels j'ai été affiliée ou que j'ai dirigés (Appel à Projet Nouveau, APN du CNRS « Femmes et développements urbains au Mali » ; UR Environnement urbain axe « Patrimoine et développement local dans les villes africaines : regards croisés Mali-Éthiopie », IRD<sup>1</sup> ; Fonds de Solidarité Prioritaire, FSP du Ministère des Affaires étrangères « Mali contemporain » ; Programme Pilote Régional, PPR POLMAF<sup>2</sup>, IRD). J'y livre aussi les principales évolutions scientifiques qui m'ont amenée de la géographie culturelle à la géographie sociale et y montre comment, grâce à ma participation aux recherches entreprises au sein de l'UMR 6590, la géographie sociale est devenue, pour moi, une clé de lecture essentielle des espaces observés.

1- Institut de Recherche pour le Développement.

2- « Politiques publiques, sociétés et mondialisation en Afrique subsaharienne ».

Je reviens sur quelques influences qui ont orienté mon itinéraire et permis de poser quelques-uns des fondamentaux qui guident actuellement mes recherches. L'attachement à la géographie sociale s'est enrichi des dimensions internationales qui traversent mes recherches, des apports de l'interdisciplinarité et du renouvellement thématique.

### Aux fondements d'un itinéraire

A la lecture d'ouvrages et d'articles fondateurs de la géographie sociale (Frémont et al., 1984 ; Rochefort, 1963 et 1984) se sont ainsi ajoutées bien d'autres influences : celles tout d'abord de la géographie culturelle à laquelle j'ai été formée à l'école de Jean Gallais (1984), celles d'auteurs emblématiques des études sur les terres des « tropiques » (Pierre Gourou, 1970 ; Paul Pélissier, 1995 par exemple), qu'elles soient africanistes, tiers-mondistes, porteuses de la négritude ou encore d'autres courants intellectuels : au côté des classiques de la géographie africaniste abondamment utilisés dans mon travail, des auteurs comme Franz Fanon (1964), Aimé Césaire (1950), Claude Lévi-Strauss (1958) ou encore Edward Evans-Pritchard (1950) ont influencé mes recherches. De façon plus récente, l'apport de la géographie radicale anglo-saxonne, à travers les écrits de David Harvey (2001) ou, plus proches de mes entrées, ceux de Michaël Watts (2007) et le regard de fins connaisseurs de l'Afrique tels que Jean-François Bayart (2007), spécialiste de politique comparée ont alimenté ma réflexion.

La géographie que je développe dans cette HDR est donc une géographie empliée de ces influences et qui m'a amenée à privilégier une recherche sensible aux dynamiques sociales, aux différentes identités, à leurs effets sur les constructions territoriales et leurs évolutions. Au bout du compte, ma recherche s'attache à décrypter les sociétés, les rapports de pouvoir (Raffestin, 1980) qui les accompagnent et l'analyse de leur capacité à produire des territoires.

### Renouveau thématique et ouverture des terrains

Des interrogations sur l'environnement urbain compris comme construction sociale, thème qui commençait à être bien exploré dans les Suds (Metzger et al., 1996) à la fin des années 1990, je suis passée à l'étude du patrimoine et des patrimonialisations. C'est dans le cadre du groupe de recherche « patrimoine, environnement, paysage » de l'URA 915 (ancêtre de l'UMR 6590) que j'ai commencé à explorer cette notion de patrimoine, découverte au milieu des années 1990 par les géographes (Garat et al., 2001). La géographie sociale s'empare alors du patrimoine comme d'un objet de « renouvellement thématique et d'approfondissement conceptuel » (Garat et al., 2001, 34). Cette participation au groupe de travail de notre unité de recherche s'est faite au côté de chercheurs explorant des terrains essentiellement européens ou américains. Mes terrains sont, eux, ceux de l'Afrique subsaharienne où l'entrée par le patrimoine était alors un thème totalement inédit, pour la recherche en géographie en tout cas. Cette confrontation de terrains lointains m'a obligée à m'inscrire dans une démarche de recherche de l'universalité sans laquelle aucun regard croisé Nords-Suds ne pouvait fonctionner.

Mon travail s'est progressivement recentré sur des espaces repérés comme patrimoniaux et porteurs d'une mémoire religieuse emblématique. Il s'agit principalement des villes de Djenné, Tombouctou, Gao et Ségou au Mali, et secondairement d'Addis-Abeba, Aksum, Lalibäla et Harar en Éthiopie (Figure 1). La plupart d'entre elles sont des villes bénéficiant du label UNESCO du patrimoine mondial. Celles qui ne sont pas distinguées par ce label prestigieux abritent des débats d'importance autour du rôle de la mémoire dont leurs espaces sont porteurs.

Dans ces villes où le patrimoine est aussi un patrimoine religieux, la question de la religion s'est imposée comme frontale, nécessitant un intérêt particulier. Elle a progressivement fait émerger des questionnements autour des légitimations traditionnelles et des légitimations plus récentes, notamment autour des pratiques et des appropriations, qu'elles soient profanes ou religieuses.

Des processus de patrimonialisation et de leurs enjeux afférant, j'en suis venue à recentrer mes recherches sur la question du fait religieux, plus particulièrement à travers les expressions de l'islam.

Travailler le patrimoine et la religion aurait pu ajouter une incitation à désigner la question culturelle comme essentielle. En effet, la sélection patrimoniale et le renouveau religieux amènent actuellement à revivifier certaines identités et prêtent à essentialiser ce qui est repéré comme tradition. Cependant, cette essentialisation de la tradition, souvent plébiscitée au nom de la diversité et de la préservation patrimoniale / identitaire, aurait été, pour moi, un écueil car elle amène en général à la valorisation de la différence, qui plus est, dans un découpage statique. Or, ce qui m'intéresse avant tout est bien l'analyse des dynamiques liées aux relations de pouvoirs et d'échanges et le principe de leur fonctionnement, plus que la singularité culturelle. Ce sont d'ailleurs ces évolutions qui demeurent au cœur des questionnements de la géographie sociale. Mon approche met par exemple en valeur un certain nombre de relations sociales et de processus de domination et de sujétion qui fonctionnent bien au-delà des spécificités culturelles et religieuses de chacun des terrains observés. La multiplication des terrains d'études dans des contextes culturels différents a l'avantage de mettre en évidence de telles régularités. L'analyse en termes de rapports de pouvoir me permet incontestablement d'échapper au carcan des aires culturelles et donc de révéler des transversalités d'essence plus universelle. C'est ce que j'ai alors entrepris à travers l'analyse des modes de territorialisation et de gouvernance associée.

## II- CONSTRUCTION DES TERRITORIALITÉS ET ACTION PUBLIQUE

L'entrée dans le volume de recherche principal de mon HDR (volume II) m'amène d'abord à réinterroger la construction des territorialités à travers la mise en évidence de la complexité des relations entre espaces, sociétés et temporalités et à travers le croisement des échelles géographiques. La présentation de mes terrains et l'exposition de la méthodologie utilisée permettent d'insister sur une recherche ancrée dans l'observation concrète proche de l'ethnométhodologie et à l'écoute des différents acteurs à l'œuvre. À travers la rencontre des terrains, j'introduis la concrétude de territoires vivants et variés à partir desquels j'initie toute une série de regards croisés. Le décryptage des modes de gouvernance et de l'action publique se révèle être un moyen efficace d'explication des dynamiques à l'œuvre.

Figure 1 : Les villes du patrimoine mondial au Mali et en Éthiopie en 2013



Source : Unesco, 2013

Gluski, IRD  
Allard Th, UMR ESO

**Espaces, temporalités et acteurs**

Espace, temps et acteurs, qui sont les éléments de base de toute conceptualisation en sciences sociales, sont sollicités à des niveaux divers. Je m’efforce à la définition des concepts et la confrontation interdisciplinaire enrichit alors mon approche. En effet, à l’intérieur même du champ des sciences sociales, la définition des termes, des catégories, des concepts, la formulation des hypothèses, l’articulation des démarches de collecte et de traitement de l’information ne sont pas forcément chose aisée. La confrontation interdisciplinaire m’oblige alors à repenser les catégories, les

manières d’opérer sur le terrain ainsi que les modes de restitution. Certains travaux qui insistent sur la complémentarité entre chercheurs (Bernus Edmond et al., 1993) m’y aident. C’est ainsi également que Claude Raffestin explique comment « Dardel (1952) est au cœur d’une sociologie de la géographie » (Raffestin, 1987). Ma réflexion ancrée à partir d’une géographie sociale ouverte à d’autres disciplines fait référence à des auteurs qui s’inscrivent généralement dans une recherche du complexe dépassant les cloisonnements. Les travaux des historiens (Robinson et al., 2000) sont, par exemple, d’un apport immense pour décrypter le palimp-

seste qui aboutit aux situations actuelles analysées par géographes, ethnologues, anthropologues, sociologues et politistes sur les terrains de l'Afrique subsaharienne. Les territorialités actuelles portent en elles-mêmes la trace des dynamiques antérieures.

Dans mes villes africaines à fort potentiel patrimonial et où les enjeux de mémoire sont prégnants, cette question des temporalités est centrale. Diverses temporalités ont été repérées et mobilisées. Le temps réversible (Lévi-Strauss, 1962), le temps rond des saisons (Gallais, 1984) sont des temps de la répétition où il n'existe pas de coupure entre le passé, le présent et le futur. Le temps et l'espace sont alors impliqués dans le contexte des activités vécues, dans le quotidien de sociétés restées traditionnelles. Les temps de la construction urbaine et des mythes associés rejoignent plutôt, la conception d'un temps linéaire, mais qui peut être bousculé dans la chronologie : il y existe cependant toujours un « avant » et un « après ». Les temps de la modernité, les temps de l'action sont des temps dans lesquels jouent des temporalités plus courtes, celles des bailleurs de fonds et des opérateurs du développement par exemple. La prise en compte des différentes références temporelles, des divers pas de temps, temps cycliques, temps longs des constructions historiques et mythiques, temps courts des politiques, temps variés de l'action, permet de réfléchir sur les décalages temporels, les écarts dans les conceptions, les interprétations et souvent les incompréhensions autour des mises en œuvre du « développement ». J'insiste dans mon travail à la fois sur l'importance des reconstitutions de la mémoire autour de l'histoire commune d'un collectif et de ses représentations idéelles, sur des réalités sociales qui conjointement à la référence à des constructions historiques puisent aux sources d'un quotidien d'acteurs individuels et collectifs et sur les temps d'un développement inscrit comme moteur de la croissance.

La profondeur des territorialités et la compétition pour les ressources sont empreintes de tous ces éléments. Les espaces étudiés le sont en tant qu'espaces liés à une production sociale et à des dynamiques de recompositions rapides dans lequel le religieux tend de plus en plus à s'imposer. Ces espaces sont pleins, portent du concret, du représenté et de l'idéologique. Tout ceci permet de les approcher triplement : à travers les représentations, à travers des pratiques et à travers la compétition dont ils font l'objet. Derrière les constructions sociales et les dynamiques de territorialisation se profilent des rapports sociaux dont certains

révèlent des modes d'exploitation et de domination. Les logiques qui les accompagnent se lisent particulièrement bien à l'observation de l'action publique

### **Les échelles au cœur des modes de gouvernance et de l'action publique**

L'exposition des contextes conceptuels insiste sur le fait que, dans une Afrique soumise aux grands bailleurs de fonds internationaux, la trilogie libéralisation, décentralisation, démocratisation et la généralisation des questions autour de la gouvernance et de la participation de la « société civile » obligent à replacer constamment l'échelle locale dans un contexte de mondialisation. Cette mondialisation suscite des questionnements autour de sa qualification et une remise en cause du transfert de modèles devenus mondialisés dans les pays pauvres (Bouquet, 2007). Le local et le mondial sont plus que jamais liés et il s'avère incontournable de prendre en compte les dynamiques globales et les acteurs issus des différentes échelles. Les modes de territorialisation ne se comprennent que par leur association et par intégration d'espaces, souvent sous forme de réseaux, qui sont déployés dans les Nord et de plus en plus dans les différents espaces des Suds. L'observation des types de gouvernance associés permet de mieux les cerner et amène à s'intéresser plus largement à l'action publique et aux rapports de force qui s'organisent en pouvoirs autour de l'exploitation des ressources. L'action publique est ici définie comme l'ensemble des rapports de force, de leur construction et de leur évolution. Elle inclut donc à la fois des institutions et des acteurs en dehors de ces institutions. La revue des différentes acceptions de la gouvernance qui lui est liée passe d'abord par une explication des fondements de la « bonne gouvernance », énoncée dans les institutions internationales et reprise par les politiques officielles comme le préalable indispensable à la relance du « développement ». Cette « bonne gouvernance » va de pair avec une mise en concurrence généralisée et une concentration des richesses dans les mains de ceux qui ont pu se placer sur la scène locale mais en lien avec l'international. Les politiques imposées à l'Afrique dans le cadre de la relance économique ultralibérale amènent finalement à reposer le débat autour de ce que peut être une action publique large et, dans le contexte d'un retrait généralisé de l'État, à la redéfinition des registres du public et du privé, du laïc et du religieux.

La définition des biens et leur qualification comme biens publics, privés, communs, à usage profane et/ou religieux sont reposées et réinterrogées à l'aune des idéologies dont

ces qualificatifs sont porteurs et dont ils sont parfois issus d'ailleurs. La définition du patrimoine, des sphères et espaces publics, privés et religieux, de leur gestion et de leur utilisation a directement à voir avec ces conceptions.

L'étude de la gouvernance, telle que préconisée au Mali et en Éthiopie en lien avec les prescriptions internationales, est apparue comme un préalable à une analyse plus précise des différents acteurs engagés dans l'action publique autour des questions patrimoniales et religieuses.

### III- DYNAMIQUES PATRIMONIALES ET RELIGIEUSES À L'ASSAUT DES TERRITOIRES

A l'observation de mes terrains où les désignations patrimoniales correspondent en même temps à des éléments spatiaux ou sociaux porteurs de mémoire et de pratiques religieuses, la constatation que la question du religieux était souvent fortement liée au patrimoine s'est rapidement imposée. Le patrimoine et la religion ont alors été utilisés comme révélateurs des enjeux politiques et économiques à différentes échelles, des dynamiques sociales locales et comme des marqueurs spatiaux efficaces.

#### Des logiques patrimoniales et religieuses

Plus que de « patrimoine », il s'agit de « patrimonialisations ». En effet, le patrimoine n'a de sens qu'en termes de dynamiques. Il est donc plutôt fait référence à des logiques de patrimonialisations. Il est intéressant d'observer comment ces dernières jouent sur des ressorts identitaires souvent instrumentalisés. Les logiques de patrimonialisation ne concernent pas uniquement les classements pour lesquels elles réfèrent à des acteurs officiels repérés dans le cadre des politiques de patrimonialisations. D'autres logiques existent au-delà de ce qui est repéré officiellement, pour faire surgir un autre patrimoine, qui est désigné, parfois revendiqué, par des acteurs plus « ordinaires » ou qui s'inscrivent dans des réseaux parallèles, de plus en plus ceux du religieux.

Ce religieux, qui est en fait très complexe, s'observe lui-même à travers des dynamiques qui reflètent de véritables stratégies et viennent s'accorder ou non avec les patrimonialisations.

#### Des stratégies guidées par la mondialisation

Les logiques de patrimonialisation et de gestion patrimoniale s'inscrivent dans un mouvement global porté par la

mondialisation et la réponse des échelles locales est toujours en lien avec des sollicitations du mondial. La globalisation économique et culturelle fait du patrimoine institutionnel issu des politiques un outil efficace de domination qui impose ses modes de pensée et ses façons de faire à partir d'un modèle d'inspiration occidentale. Elle s'inscrit dans le cadre de « réalités universelles, [...] celles de la domination, de l'exploitation et de l'hégémonie » (Di Méo, 1998, 8). Cette vision patrimoniale est contestée par un autre modèle portant la même globalisation, mais dont le cheval de Troie est une idéologie religieuse radicale. La référence religieuse a toujours été omniprésente dans les sociétés africaines, mais elle a pris un tour nouveau en s'imposant avec force ces dernières années avec l'islam radical dans la zone nord sahélienne, devenant du même coup un objet central pour les analyses.

Le radicalisme religieux trouve une expression très visible actuellement à travers les courants religieux intégristes, notamment ceux issus de l'islam politique extrémiste. La destruction des symboles montrant à la fois l'enracinement local de cultures et attestant le marquage par le label du patrimoine mondial de l'UNESCO en est l'expression la plus visible. En fait, au-delà, c'est toute formulation locale des cultures qui est alors déniée. En effet, ces dernières sont source de résistance au projet de cet islam politique mondialisé, projet qui s'appuie sur l'effacement de la mémoire locale. Le label UNESCO est tout spécialement interprété par l'islam salafiste comme un marquage concurrent. Le dynamitage des bouddhas de Bamyan, dans le centre de l'Afghanistan, détruits en mars 2001<sup>3</sup>, ou encore la destruction systématique des tombeaux des saints à Tombouctou le 30 juin 2012 et les jours suivants en est l'expression concrète. Au Mali, le porte parole d'un des mouvements salafistes<sup>4</sup> du Nord du pays a d'ailleurs très clairement expliqué que le passage à l'action rapide des combattants islamistes pour la destruction des mausolées de Tombouctou a été motivé par la proclamation par l'UNESCO du classement des biens de Tombouctou sur la liste du patrimoine mondial en péril le 26 juin 2012<sup>5</sup>, soit quelques jours avant le saccage des biens patrimoniaux. Ce sont ici des concrétisations paroxystiques

3- Destruction réalisée par les talibans et leurs alliés d'Al-Qaïda

4- Ansar Dine

5- <http://www.leparisien.fr/imprimer.php?url=http%3A//www.leparisien.fr/flash-actualite-monde/nord-du-mali-des-islamistes-detruisent-des-mausolees-de-saints-a-tombouctou-30-06-2012-2072223.php>

et tragiques de relations entre le patrimoine et la religion qui, plus habituellement, se tissent sur un mode beaucoup plus apaisé.

Cette concrétisation m'amène à une analyse de l'islam politique en montrant comment le religieux, dans ses formes radicales et excluantes peut alors s'opposer violemment aux projets patrimoniaux portés à la fois par les institutions internationales, au premier rang desquelles l'UNESCO, et par des propositions issues du local.

### Réponses du local

J'observe ensuite comment, la plupart du temps le religieux à travers ses autres expressions (maraboutiques, soufis notamment) accompagne les mises en patrimoine en le confortant ou même en favorisant son émergence. Je montre comment dans une Afrique où les formes de sociabilités (Fourchard et al., 2009) passent très souvent par l'expression du religieux et où nombre de rencontres associent convivialités, échanges économiques et manifestations religieuses, la dynamique religieuse s'appuie aussi sur le patrimonial, à travers par exemple la multiplication de la sanctuarisation d'espaces, par l'organisation de pèlerinages, de ziyara (visites aux tombeaux) ou encore de festivals dont certains sont organisés par de véritables entrepreneurs religieux.

En mesurant l'implication de la société civile à travers de nombreuses formes de mobilisations, il devient possible de donner une redéfinition de l'espace politique dans un sens large, un espace politique qui inclut un « pouvoir venant d'en bas » (Foucault, 1976) et du non institutionnel. Je mets alors en évidence l'enracinement dans des régulations de la longue durée et j'analyse la façon dont une part importante des mobilisations et des régulations se font dans le cadre de réseaux religieux anciens et nouveaux. Je pose finalement la question de savoir si l'on peut parler au bout du compte de « sphère publique religieuse » (Leclerc-Olive, 2009). Le religieux semble devenir au Mali un encadrement englobant.

## IV- LE RELIGIEUX COMME ENCADREMENT ENGLOBALANT

La dernière partie de cette recherche s'attache à montrer les logiques et les recompositions autour du religieux, particulièrement de l'islam. Elle réinterroge les bases des fonctionnements sociaux et spatiaux et aboutit au constat que le

religieux est devenu un encadrement englobant. Les analyses sont, à ce niveau, essentiellement réalisées à partir de mes terrains maliens. L'islam comme culture et l'islam comme religion s'y imposent à tous les niveaux en tant que modèle de référence.

Le bien commun est redéfini dans des espaces de distinction du patrimoine mondial autour de la culture islamique pour les villes et lieux saints et à travers des codes de réappropriation qui, eux aussi, se construisent à partir du religieux. Les opérations de reconstruction de la mémoire, de polissage islamique imposant une rectification autour d'un islam sacralisé dans des codes rigidifiés sont observables jusqu'au cœur de la vie quotidienne et elles servent de témoins à ce mouvement de fond.

### Diversité des offres religieuses alternatives

Les nombreuses frustrations accumulées, l'augmentation des inégalités et l'accaparement des ressources marchandes par une élite favorisent l'ancrage dans de tels repères énoncés à la fois comme ressource locale et comme contre-modèle à celui d'un développement imposé par l'Occident et qui a échoué. Ce qui devient une véritable contre-culture s'appuie sur des fonctionnements déjà existants (ceux des confréries notamment), mais non officialisés par le pouvoir moderne. Les déviations actuelles sont parallèlement contestées par les tenants d'une réislamisation de la nation (Holder, 2009) soutenus, pour un bon nombre en tout cas, par l'islam politique qui dit offrir de nouvelles propositions.

Les confréries ont des capacités structurantes en Afrique de l'ouest. Elles fonctionnent, plus clairement pour la Tijaniyya<sup>6</sup>, sur l'activation de réseaux transnationaux. Ses branches différenciées suivent le parcours de dissidents, de façon plus ou moins indépendante et à l'aide de marquages propres, que ce soit pour la branche nyassène<sup>7</sup> ou pour la Hamawiyya<sup>8</sup>. La Qadriyya<sup>9</sup> opère plus discrètement.

6- La Tijaniyya est actuellement la confrérie la plus répandue au Mali. Les réseaux tijanes issus du Maroc se sont remarquablement étendus d'abord lors du jihad d'El Haj Umar Tall lancé en 1854, puis ont prospéré tout au long du XXe siècle.

7- La branche Nyassène de la Tijaniyya suit les enseignements d'Ibrahim Nyasse de Kaolack (Sénégal).

8- La Hamawiyya est un mouvement de réforme de la Tijaniyya initié par le Cheikh Sidi Mohamed originaire du Touat et développé depuis Niore du Sahel (Nord-Ouest de l'actuel Mali) par son disciple Cheikh Hamallah qui donne son nom au mouvement. C'est un mouvement qui a été considéré par la puissance coloniale française comme troublant l'ordre établi. La France a déporté Cheikh Hamallah qui est finalement mort en France.

9- La Qadriyya est la confrérie la plus ancienne. Elle tire ses références d'Abdel Kader al Jilani, soufi de Jilan (actuel Iran).

Ces identités d'appartenance confrérique ont été combattues par les réformateurs influencés par un islam importé, depuis les années 1950 au moins pour les wahhabites et depuis une vingtaine d'années pour la da'wa<sup>10</sup> qui prône également un islam radical. Sur le plan spatial, le modèle wahhabite s'appuie sur le principe d'un réseau qui colle aux axes majeurs de circulation actuelle : grandes routes et axes principaux de traversée des villes sont jalonnés des mosquées et medersas wahhabites. Le wahhabisme est repérable par son uniformité et la visibilité de ses marquages. Le mouvement prosélyte de la da'wa procède, lui, sur un principe de diffusion spatiale par proximité. Il s'agit pour ses adeptes de contrôler le local par un maillage serré et très ancré dans le social.

Du côté des néo-fundamentalistes d'Ançar Dine<sup>11</sup>, la recherche de l'optimisation du champ opératoire (Raffestin, 1980, 139) se fait par un maillage autour de découpages administratifs sur le modèle de l'État et dont l'échelle détermine celle des pouvoirs.

Quant aux nouveaux soufis qui recherchent la visibilité de leur communauté, ils envahissent chacun à leur manière les espaces publics, notamment au moment des fêtes.

C'est finalement un puissant mouvement de réislamisation qui peut être observé à travers ces marquages de l'espace et par l'utilisation de l'islam comme rente. L'islamisation atteint tous les secteurs dont ceux de la culture et s'imisce jusqu'au cœur de la vie quotidienne.

### La réislamisation de la nation

La réislamisation de la nation est un phénomène complexe. Au Mali, l'islam est présent depuis plus d'un millénaire et le courant de réislamisation se positionne aussi par rapport à cette histoire qui imprègne fortement les sociétés et les territoires. Les logiques mémorielles les plus lisibles sont celles de l'islam confrérique et des épopées liées aux grands jihads du XIXe siècle qui ont laissé des traces. Elles renvoient donc à la fois à des temporalités spécifiques et à des formes d'organisations sociales et sociétales qui ont marqué certains territoires. La colonisation a d'ailleurs essayé d'utiliser ces réseaux en nouant des alliances avec de grands marabouts (Robinson et al., 1997).

10- La da'wa est une secte de l'islam radical. Installée au Mali depuis les années 1990, elle est très engagée dans le prosélytisme islamique. Elle prône un islam sunnite, proche des hanbalites comme pour les wahhabites.

11- A ne pas confondre avec le mouvement salafiste nordiste Ansar Dine.

L'État malien indépendant s'est constitué sur le principe de laïcité, mais une partie des pouvoirs traditionnels ont continué à chercher leur appui dans les fondements religieux. Dès avant l'indépendance, un certain nombre de contestations ont également émergé et le mouvement s'est considérablement amplifié depuis une vingtaine d'années. Un grand nombre d'entre ces contestations utilisent l'islam comme cheval de bataille. Fondations, ONG, associations sont le moyen de monter ce qui ressemble à un lobbying islamique animé par de véritables entrepreneurs du religieux.

La mémoire est reconstruite en conséquence et de nouvelles pratiques émergent. Elles sont accompagnées de marquages qui ancrent dans l'espace de nouveaux témoins autour desquels se construisent de nouvelles identifications, mais transforment aussi les appropriations des espaces historiques de références. Les villes qui portent le double sceau de villes de patrimoine et de villes saintes sont des territoires enjeux pour ces identifications. Elles sont, à ce titre, la cible d'offensives particulières des mouvements réformateurs de l'islam. Il en est ainsi par exemple de Tombouctou, de Niourou du Sahel ou encore de Djenné. Elles apparaissent comme des espaces clés dans des processus de conquête spatiale qui diffèrent d'un courant de l'islam à un autre. Ces villes saintes s'inscrivent également dans des contextes qui les débordent largement et les englobent dans des espaces d'organisation plus vastes, aussi bien par les réseaux des confréries que par ceux des courants réformateurs.

Dans des espaces où le vrai problème est la pauvreté, l'islam joue actuellement comme source d'identification première. Globalement, les réseaux religieux, par leur prosélytisme et leurs capacités de mobilisation, s'imposent comme l'un des vecteurs privilégiés de l'insertion des plus démunis et de façon générale des cadets sociaux. La proposition d'un contre-modèle de société où la religion est au centre de propositions a le vent en poupe. Les jeunes et les femmes participent activement à soutenir ce nouveau modèle. Les femmes se retrouvent à la fois dépendantes de préceptes religieux qui les encadrent strictement et en même temps elles essaient de trouver des arrangements pour accéder à une certaine reconnaissance sociale et aux revenus.

Les trois piliers principaux de cette réislamisation en cours s'appuient sur une islamisation du langage, une islamisation par marquage de l'espace et une islamisation de la vie quotidienne.

Cette réislamisation de la nation s'opère par le bas, mais elle est actuellement doublée par un islam politique qui pres-

crit des normes importées et s'est imposé de manière violente par application de la charia salafiste et par l'occupation des deux-tiers du territoire malien d'avril 2012 au printemps 2013.

## **CONCLUSION**

Mon HDR a été soutenue alors que le Mali était encore sous le joug des islamistes. Les événements traumatisants de l'occupation ont dévoilé combien le patrimoine pluriel du Mali et notamment celui de ses villes saintes était essentiel à préserver. L'appropriation de l'islam par les mémoires locales et son intégration comme patrimoine apparaît plus que jamais nécessaire pour résister à l'homogénéisation du rouleau compresseur de l'islam radical porté par les mouvements salafistes et l'islam politique. La libération de la majeure partie du territoire lors de l'opération Serval a permis la tenue de nouvelles élections présidentielles (11 août 2013), lors desquelles les Maliens ont élu démocratiquement Ibrahim Boubakar Keita à la Présidence de la République du Mali. Ces élections apparaissent comme les premiers pas réussis d'un Mali réunifié. L'actuelle réflexion engagée sur la refondation<sup>12</sup> du pays insiste particulièrement sur l'importance de la préservation des cultures locales qui se définissent autour des valeurs de cohésion sociale. Elle mise sur la valorisation des ressources culturelles et du patrimoine et sur la capacité à valoriser ce qui dans le religieux (animisme, islam, christianisme) participe à renforcer les liens sociaux.

---

12- Plan pour la Relance Durable du Mali (PRED)



## BIBLIOGRAPHIE

- Bayart Jean-François, 2007, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- Bernus Edmond et al. (dir.), 1993, *Nomades et commandants, administration et sociétés nomades dans l'Ancienne A. O.F.*, Paris, Karthala.
- Bouquet Christian, 2007, La mondialisation est-elle le stade suprême de la colonisation? Le transfert des modèles mondialisés dans les pays pauvres, *Cahiers d'Outre Mer*, n° 238, pp. 185-202.
- Césaire Aimé, 1950, *Discours sur le colonialisme*, Paris, éd. Réclame.
- Dardel Éric, 1952, *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*, Paris, PUF.
- Di Méo Guy, 1998, *Géographie sociale et territoires*, Paris, Nathan.
- Evans-Pritchard Edward, 1977 [1950], *Anthropologie sociale*, Paris, Payot.
- Fanon Frantz, 2006 [1964], *Pour la révolution africaine, écrits politiques*, Paris, La Découverte.
- Foucault Michel, 1976, *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Fourchard Laurent, Goerg Odile, 2009, Vivre la sociabilité dans les villes en Afrique, in Fourchard Laurent, Goerg Odile, Gomez-Perez Muriel (ed.), *Lieux de sociabilité en Afrique*, L'Harmattan, p. 42.
- Frémont Armand, Chevalier Jacques, Héris Robert, Renard Jean, 1984, *Géographie sociale*, Masson, Paris, 381 p.
- Gallais Jean, 1984, *Hommes du Sahel, Espaces, temps, pouvoirs*, Flammarion, 289 p.
- Garat Isabelle, Gravari-Barbas Maria, Veschambre Vincent, 2001, Émergence et affirmation du patrimoine dans la géographie française: la position de la géographie sociale, in Fournier Jean-Marc (dir.), *Faire la géographie sociale aujourd'hui, Les documents de la maison de la recherche en sciences humaines*, n° 14, Caen, Presses universitaires de Caen, pp. 31-40.
- Gourou Pierre, 1970, *L'Afrique*, Paris, Hachette.
- Harvey David, 2008 [2001], *Géographie de la domination*, Les Prairies ordinaires pour la traduction française (traduction Nicolas Vieillescazes), 118 p., extraits de *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Routledge.
- Holder Gilles, 2009, Maouloud 2006, de Bamako à Tombouctou, entre réislamisation de la nation et laïcité de l'Etat; la construction d'un espace public religieux au Mali, in Holder Gilles, *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 237-289.
- Leclerc-Olive Michèle, 2009, Sphère publique religieuse: enquête sur quelques voisinages conceptuels, pp. 37-60, in Gilles Holder (dir.), 2009, *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Karthala.
- Lévi-Strauss Claude, 1974 [1958], *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Plon.
- Metzger Pascale, Peltre Pierre, 1996, Programme environnement urbain du département Sud de l'ORSTOM, Etat d'avancement et réflexions problématiques, *Nature-Sciences et Sociétés*, n° 4, pp.275-281.
- Pélissier Paul, 1995, *Campagnes africaines en devenir*, Paris, Arguments, 318 p.
- Raffestin Claude, 1987, Pourquoi n'avons-nous pas lu Éric Dardel? *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 31, n° 84, pp. 471-481.
- Raffestin Claude, 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, LITEC
- Robinson David, Triaud Jean-Louis (éd.), 2000, *La Tijâniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 512 p.
- Robinson David, Triaud Jean-Louis (éd.), 1997, *Le temps des marabouts, itinéraires et stratégies islamiques en AOF, v. 1880-1960*, Paris, Karthala.
- Rochefort Renée, 1984, Les classes sociales, l'Etat et les cultures en géographie sociale, *Revue de géographie de Lyon*, n° 3, vol. 59, pp. 157-172.
- Rochefort Renée, 1963, Géographie sociale et sciences humaines, *Bulletin de l'Association des géographes français*, n° 314-315, pp. 18-32.
- Watts Michaël, 2007, Revolutionary Islam and Modern Terror. In Allan Pred and Derek Gregory (eds.), *Violent Geographies*, London, Routledge, pp. 175-205.