



travaux et documents
de l'Unité Mixte de Recherche 6590

ESPACES ET SOCIÉTÉS

DOSSIER :

**Transition sociale et environnementale
des systèmes agricoles et agro-alimentaires
au Brésil**

**mars
2016 40**



universités : Angers - Caen - Le Mans - Nantes - Rennes II



Fatoumata Coulibaly
Anne Ouallet

ESO RENNES - CNRS
UMR 6590 - UNIVERSITE RENNES 2

INTRODUCTION

La journée scientifique organisée à l'Université Rennes 2 en novembre 2015 découle d'un contrat de post-doctorat d'un an, suite à un appel à programme de recherche de la région Bretagne dans le cadre du dispositif « Stratégie d'Attractivité durable » (SAD), cofinancé par la Région Bretagne et l'Université Rennes 2. Ce projet porte sur la construction du politique avec un éclairage sur le genre au Mali et dans lequel étaient interrogées les relations étroites, mais pas forcément explicites que les femmes maliennes entretiennent avec le religieux et le pouvoir. Il a permis de faire un état des lieux des nouvelles formes d'enjeux territoriaux de la démocratie politique et de ses diverses formes de régulation auxquels les rapports genrés participent pleinement. La femme s'impose au cours de ces dix dernières années comme un acteur majeur de la construction du politique au Mali.

Tout en poursuivant les analyses sur cette construction du politique, la journée s'est intéressée à porter une réflexion sur la géographie des pouvoirs et plus précisément sur le rôle des nouvelles formes de régulations politiques notamment « le genre » dans les territoires subsahariennes dans un cadre interdisciplinaire.

Là où les sociologues, géographes, anthropologues et historiens ont produit ces dernières années des analyses conséquentes à la fois à propos des modalités d'expression religieuse des femmes dans les espaces tant publics que privés en Afrique, et à propos des dispositifs légaux et des usages sociaux fixant les relations entre femme et religieux, nous proposons une approche renouvelée de ce sujet grâce à une analyse de géographie qui tienne compte des formes d'engagement dans le politique. Cette analyse permet aussi de réaliser le repérage des différents espaces requis par les femmes et les dynamiques à l'œuvre exprimées en termes de territorialisation. C'est notamment ce

que Fatoumata Coulibaly suggère à propos des modes d'occupations religieuses des espaces urbains, tels qu'ils sont utilisés par les femmes, recherche qu'elle a approfondie dans le cadre d'un programme de recherche intitulé « Mali-Genre » et appuyé par le GIS Institut du genre dont l'UMR ESO¹ est partenaire.

L'interdisciplinarité proposée lors de cette journée, (géographie sociale, de sociologie, d'anthropologie et d'histoire), a permis de réinterroger les rapports de genre et particulièrement les traditions, au travers desquelles se construit la légitimité de la domination masculine ou ce qui est supposé l'être sur les femmes. Cette construction sociale permet de dégager les tendances actuelles qui se dessinent « en creux des mouvements sociaux dont les convulsions atteignent la structuration des sociétés à l'étude et la gouvernamentalité² du pays » (Keita, 1997).

I- ÉTAT DE L'ART DE L'ARTICULATION GENDRE-RELIGIEUX-TERRITOIRE EN AFRIQUE

Dans les territoires d'Afrique, et particulièrement au Mali, la démocratie et ses régulations passent par une construction complexe du politique qui intègre des dimensions non institutionnelles dans lesquelles les femmes occupent une place importante. Cela invite à mener ici une interrogation plus poussée sur le statut

1- L'UMR ESO, dans ses diverses composantes, notamment l'équipe ESO-Rennes de l'Université Rennes 2, travaille depuis plusieurs années sur de tels thèmes à partir de l'analyse de la construction spatiale des rapports sociaux de genre dans les collectivités territoriales urbaines et rurales. L'approche par la dialectique genre et religion proposée pendant la journée sur les terrains africains, notamment, maliens et sénégalais, permet de conforter la question du genre devenu thématique structurante pour l'Unité de recherche.

2- La « gouvernamentalité » renvoie à l'exercice du pouvoir comme manière de diriger la conduite des individus et des groupes ou le gouvernement comme mode de structuration des champs d'action des individus et des groupes. Cf. l'article de Naffet Keita, « Vers une anthropologie des mécanismes sociologiques de construction des lieux de légitimation de la domination et de l'inégalité des sexes en Afrique de l'Ouest: les sociétés Bambara, Songhay et Touareg. »

du genre à partir d'une lecture traditionnelle des rapports genrés et sur les effets possibles à travers les retombées des politiques de développement et des initiatives citoyennes.

Le contexte sociopolitique et territorial malien à l'amorce de cette deuxième décennie du XXI^e siècle est fort différent de celui qui a prévalu au lendemain des indépendances, tant en ce qui concerne les luttes idéologiques sous-tendant le développement de la démocratie que la légitimité des grands leaders historiques qui avaient en charge la construction de l'État au lendemain de l'indépendance ou encore le rapport au monde. En ce sens, cette analyse se situe dans une dynamique non pas post-coloniale mais dans celle d'un « nouveau Mali » au cœur de la mondialisation où la femme arrive incontestablement à se poser comme un des marqueurs essentiels de cette nouvelle démocratie. On comprendra aussi un État, influencé par des modèles non européens de gouvernance politico-religieuse, par l'invention (ou plutôt la ré-invention) des modèles dits « traditionnels » de régulation, mais aussi de régulation par le peuple, sans que, pour autant, « l'occidentalisation », toujours au cœur de la dynamique, ait disparu.

Au Mali, les femmes constituent 51 % de la population totale et 80 % de la population rurale. De par leur nombre et leur capacité d'adaptation aux conditions difficiles du Sahel (en particulier pour les femmes des milieux ruraux), celles-ci constituent un potentiel de développement incontournable pour le Mali. Cependant, les normes sociales qui régissent les rapports sociaux hommes/femmes confèrent à la femme malienne un statut de subordination et tous les repères concourant à l'identité sociale du féminin sont bâtis de manière à maintenir cette infériorité sociale de la femme et ce, de la naissance jusqu'à la vieillesse. Cette vision de subordination reflète les conditions de vie de la femme malienne. Ces conditions sont caractérisées par des inégalités d'accès aux ressources et potentiels de développement limitant les capacités d'épanouissement social et économique de la femme.

Toutefois, par le simple fait que le sexe est transversal à toutes les autres variables sociales (on est d'abord femme ou homme avant d'être riche ou pauvre, jeune ou vieux, etc.), les rapports hommes/femmes

(rapports sociaux de sexe), constituent la base de toute analyse sociale du genre. C'est pourquoi cette analyse qui porte sur « Femmes et citoyenneté : des modes de construction sociale », cible les rapports sociaux de genre et particulièrement la participation des femmes aux pouvoirs au prisme du religieux.

De même, ce compte rendu s'appuie entre autre sur les propres travaux de thèse de Fatoumata Coulibaly, réalisés en géographie électorale, qui analysent notamment le rapport au politique dans les sociétés africaines et plus particulièrement au Mali. Elle fait une étude de la démocratie politique, face au jeu des partis et au pouvoir de l'État. Elle s'interroge sur les nouvelles formes de sociabilités qui font émerger de nouveaux acteurs dans la vie politique, notamment dans le cadre de la valorisation des approches genre, de la multiplication des associations/ONG, ou encore du religieux. Ces nouveaux acteurs apparaissent comme des formes renouvelées de l'engagement public, acteurs du changement social et comme alternative légitime au modèle dominant de l'action collective d'origine étatique. Pourtant les capacités de ceux-ci à rénover la démocratie et à reconstruire le lien social, comporte des limites. Elles tiennent à leur fonctionnement propre, à leur investissement et à l'hétérogénéité des structures et des objectifs (aux dépens du projet politique), autant qu'aux relations ambivalentes que les pouvoirs publics entretiennent avec elles. Or, le modèle de la démocratie participative suppose que des groupes d'intérêt puissent être à la fois des instruments pour améliorer l'efficacité des processus politiques et assurer la participation des citoyens.

Les observations et entretiens menés en parallèle sur deux terrains (Mali-Sénégal) par Fatoumata Coulibaly ont permis de réaliser une amorce de comparaison en termes d'action des rapports genrés sur le domaine religieux, qu'il s'agisse de l'aménagement des territoires communaux, de la gestion des lieux publics, de la politique d'implantation des lieux de culte, ou de l'organisation des rassemblements cérémoniels et des pèlerinages locaux.

Le terrain malien a également été observé par Anne Ouallet à travers son travail d'Habilitation à

Diriger des Recherches qui porte sur les encadrements et mobilisations dans les villes africaines du patrimoine à travers l'exemple du religieux et dans lequel elle étudie les relations étroites entre pouvoir et religion tout en valorisant l'importance des rapports de genre.

Elle dénote des fonctionnements socialement construits, liés par exemple au statut, à l'ethnie ou encore au genre, qui s'inscrivent en général dans des relations de pouvoir³. Systématiquement, elle a veillé à tenir compte des rôles sociaux et des pratiques associées qui sont dévolus aux hommes et aux femmes ou sont construits par eux. Dans ses travaux, la dimension genrée est régulièrement prise en compte par le recueil de données permettant d'y lire au mieux cette dimension, parfois aussi par le choix de mener des enquêtes et entretiens auprès des femmes dont la parole reste peu recueillie par ailleurs, du fait même de leur position sociale. L'appel à projet du CNRS, « Femmes et développement urbain au Mali » désignait clairement cette orientation⁴.

Par la suite, au cours des programmes de recherche successifs sur le patrimoine, puis sur l'islam contemporain au Mali, la dimension genrée est une dimension qui a été interrogée. Un certain nombre d'enquêtes ont fait des femmes des interlocutrices principales permettant ainsi de les interroger directement sur leur statut de femme dans la société et sur leur vision et leur rôle vis-à-vis du patrimoine et dans l'islam. C'est une des clés de lectures permettant d'interroger au-delà des pouvoirs symboliques et des légitimités construites, l'ensemble des rapports sociaux et de certaines territorialisations associées. Sur ce même terrain, elle étudie l'affirmation du religieux au prisme des relations de genre qui a apporté sans conteste un complément d'analyse lors de cette journée scientifique.

Cela nous amène également à nous interroger sur la définition des lieux et des espaces où les rapports entre « genre et religieux » s'exercent de manière prégnante.

Au regard de la production des territoires qu'offre le lien « genre et religieux », il est également important

de préciser les espaces où celui-ci s'exerce au niveau local. Si une partie de cette géographie religieuse concerne les espaces domestiques (mosquée privée, écoles coraniques, cour des concessions, etc.), la dimension publique et communiale du religieux implique aussi son expression dans l'espace public. Or, faute de structures d'accueil suffisantes (mosquées, églises, centres culturels, etc.), les pratiques religieuses des femmes sont largement présentes dans les lieux publics : la rue d'abord (baptêmes, mariages), les places ensuite (prêches, animations prosélytes, etc.), les stades enfin, pour les cérémonies les plus importantes (Maouloud) et les pèlerinages.

D'autres espaces d'expression sont requis par ces femmes musulmanes, de façon plus spécifique. Ce sont des espaces qui impliquent là aussi l'administration et des services de l'État à travers une réglementation et des conventions. Il s'agit des lieux d'enseignements religieux, en l'occurrence les médersas et écoles coraniques. Une approche cartographique a permis de repérer les conditions d'occupation de l'espace et les relations au territoire qui lient les établissements d'enseignement religieux, les pouvoirs publics et les populations concernées, notamment les femmes.

II- LA GÉOGRAPHIE DU RELIGIEUX AU PRISME DES RAPPORTS DE GENRE

Dans une société qui se revendique à plus de 90 % comme musulmane⁵ la représentation des femmes en politique reste minoritaire. Rien dans le dispositif institutionnel ne favorise une meilleure prise en compte des femmes au pouvoir et pourtant, la femme malienne contribue (et a contribué) puissamment à la modernisation de la société. Les femmes se sont partout créées des espaces de parole et de liberté dans des conditions difficiles d'accès au politique. Elles l'ont fait en participant aux luttes pour l'indépendance, en soutenant les hommes au pouvoir, sans recevoir il faut bien le préciser la juste contrepartie de ces efforts.

On s'attache ici à analyser la dimension du « genre », dans les configurations de la société tradi-

3- Dorlin Elsa (dir.), 2009, *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF.

4- Ouallet Anne, Bertrand Monique, Sabbagh Carine, 2001, *Femmes et développements urbains au Mali*, appel à projet nouveau du CNRS « Construction spatiale du fait social », UMR 6590, Espaces et sociétés, Rapport final, 151 p

5- En réalité, au Mali, les chiffres produits par les enquêtes statistiques croisées tendraient plutôt à situer le taux entre 70 et 75 %.

tionnelle et de la modernité portée par la gouvernance décentralisée et le projet démocratique qui y est associé. Les constructions du politique, incluant le religieux devenu inéluctable au Mali, sont donc examinées à travers leur dimension genrée. La reconnaissance des femmes comme actrices de la société, au-delà des rôles assignés ou des identités prescrites (telles que celles de mères et épouses), est centrale dans la perspective de la construction et de l'expression d'une citoyenneté sociale et politique.

Il est courant de dire que les femmes ne pourront jamais aller à l'encontre de l'enseignement du Coran, qui, pour elles, devrait être l'unique référence en matière d'éthique conjugale et familiale. La répartition actuelle des activités, des rôles, des responsabilités est en général légitimée localement par une lecture du Coran restrictive qui prône surtout l'effacement et l'obéissance de la femme. Cette dernière se trouve donc enfermée dans une croyance qui contraint de plus en plus son développement. Les principes d'interprétation des textes fondateurs de la religion guident les engagements citoyens et portent en eux-mêmes parallèlement de nouvelles propositions de construction du politique. En effet, par exemple, les femmes tentent de trouver des solutions pour continuer à participer et pour augmenter leur participation aux engagements citoyens et dans les espaces publics, même quand ceux-ci sont réaménagés par le religieux.

Les associations féminines en général, et les associations musulmanes en particulier, ont été et demeurent des espaces privilégiés de prise de parole et d'action politique des femmes. Ces dernières investissent de nouveaux espaces, de nouveaux champs d'expression et confortent leur autonomie dans certains domaines dont ceux de l'économie et du politique. Elles participent à la mondialisation à travers leurs réseaux, des réseaux créés et animés par elles. Elles tentent d'y apporter un regard différent et proposent ainsi, une lecture nouvelle des relations entre les hommes et les femmes, vision à décrypter comme complément à l'analyse économique et internationale des inégalités.

La participation de plus en plus marquée de ces associations féminines dans les débats politiques et sociales fait émerger une « société civile féminisée »

autour des valeurs morales en redéfinissant les normes sociales. Elles s'inscrivent dans les dynamiques en cours comme une force émergente et veulent devenir sujets et actrices comme elles ont été de tout temps.

Il est d'ailleurs utile ici d'établir les liens entre les formations socio-spatiales en recomposition et ce religieux devenu par la voie de tels réseaux, un facteur important de la construction territoriale.

Les réseaux féminins, en l'occurrence ceux des villes, ne sont pas seulement inscrits dans l'espace urbain, mais aussi produits par celui-ci ; ils sont dynamiques. Par leur dynamisme spatio-temporel, ils contribuent à structurer, développer et modifier le territoire de l'agglomération. Les « territoires-réseaux » que les femmes constituent puis animent, pourraient ainsi combiner l'ensemble des relations qui se tissent à l'intérieur des différentes structures urbaines. Parallèlement à la géographie urbaine, la géographie liée à la spatialisation des relations de genre évolue avec sa propre structuration et répond à ses propres normes d'organisation régies autour de modèles spatiaux qui valorisent des lieux particuliers autour d'implantations ponctuelles, mais aussi des territoires plus vastes qui recouvrent des espaces surfaces ou des espaces en réseaux. Des effets d'échelles sont également à prendre en compte valorisant tout à la fois le local et le global dans des interrelations complexes. Des territorialités liées au genre se dessinent donc à travers de nouvelles pratiques et des stratégies adaptées aux besoins des populations qui participent à la redéfinition de la ville à partir de ses ancrages citoyens. Pour la plupart des citoyennes, l'adhésion à des réseaux associatifs ou communautaires n'est pas systématique, l'appartenance à l'entité géographique ou à la structure les hébergeant (cour privée ou publique) est souvent nécessaire. Le fonctionnement des réseaux socio-féminins fait ressortir deux niveaux auxquels il convient de s'intéresser : le niveau individuel de l'adhérent appartenant ou non à l'organisation et le niveau collectif de l'organisation réticulaire elle-même.

S'engager dans une géographie du religieux éclairée par les relations de genre permet de ré-interroger tout à la fois les sphères publiques et privées et

de décrypter les nouvelles territorialités urbaines animées par les femmes, à partir de leurs investissements.

À un moment où le Mali est engagé dans une réflexion sur sa refondation, et où il a à faire face à de nouvelles tensions liées à la montée du radicalisme religieux, il paraît indispensable d'interroger le fait religieux et les territorialités genrées qui lui sont associées. Au-delà, cela interpelle la construction du politique dans cet État qui se définit encore comme laïc.

Dans ce double contexte, les changements majeurs qui s'opèrent dans la sphère des politiques du genre, ne laissent pas sans voix les élites islamiques maliennes. Les associations confessionnelles, se voient donc, au cœur des dynamiques politico-religieuses et des questions de laïcités. Dès lors, il s'agit pour nous de voir comment la femme arrive à dépasser la croyance religieuse telle que déclinée par la tradition pour occuper des postes de responsabilité et investir la sphère publique. Cette hypothèse porte sur la capacité à jouer sur les relations de genre pour dépasser la société traditionnelle notamment dans sa dimension religieuse, n'est pas seulement une manière de caractériser une démocratie par le bas, ce que Michel Foucault (1978) appelle la « gouvernementalité » mais aussi une façon pour les femmes de reprendre l'initiative au-delà de la sphère religieuse (ou en utilisant cette sphère religieuse) pour construire leur propre identité politique et citoyenne.

III- MONTÉE DU RELIGIEUX ET AFFIRMATION DES FEMMES

La diversification du « paysage religieux » oblige aujourd'hui les femmes à reposer dans des termes nouveaux la question de son rapport avec le religieux. En effet, cette prolifération introduit des modifications dans les rapports de force entre courants religieux et parallèlement dans les rapports de genre. Ces évolutions amènent l'État à intervenir pour garantir l'égalité de traitement des cultes, mais aussi pour réaffirmer les fondements de l'organisation de la société, notamment à propos de la place des femmes et de leur rôle dans la société, par exemple autour du code de la famille⁶, tel qu'il a été rediscuté au Mali.

Ceci dit, le discrédit croissant de l'État malien dans son fonctionnement (corruption, népotisme, etc.), l'accroissement d'un certain déni de légitimité quant à la justice ou la gestion des affaires sociales, et enfin la libéralisation de l'expression publique à travers le processus démocratique mis en place depuis plus de deux décennies, confrontent l'État à un certain nombre de difficultés à l'égard d'une expression religieuse de plus en plus radicale et revendicatrice, surtout dans sa vision de l'encadrement des rapports genrés par des prescriptions religieuses. La crise gravissime de 2012-2013 (rébellion, coup d'État, djihadisme), dont le Mali tente de sortir non sans peine, témoigne assez de cette remise en cause de l'État malien dans sa capacité à mesurer le bien commun. Mais avant même que cette crise n'éclate, on observait déjà ces dernières années une montée sans précédent des acteurs religieux (surtout musulmans) dans l'espace public. Face à ce processus de « transfert » de la raison politique vers la sphère religieuse (Holder et Saint-Lary 2013), l'État se cherche et tente de circonscrire cette expression religieuse qui semble de plus en plus se politiser, sinon par une réelle réflexion, du moins par une gestion pratique du religieux à travers son rapport genré.

La volonté religieuse des femmes maliennes ne signifie pas forcément leur absence dans la gestion des affaires publiques et politiques. Elles se font représenter sur la scène publique et politique à travers leurs réseaux associatifs et sont de véritables actrices de la gouvernance locale. Celles qui sont en ville, sont aujourd'hui au-devant de la scène politique pour lutter contre la discrimination à l'égard de leurs sœurs rurales. Pour le sociologue Naffet Keita⁷, la féminisation individuelle et collective observée dans la sphère publique et politique en Afrique, est probablement la

6- Le nouveau Code de la famille, qui avait fait l'objet de plusieurs années de réflexion et de concertation entre les différents acteurs de la société malienne, avait été adopté par l'Assemblée Nationale en août 2009. Sans consacrer l'égalité des sexes, il contenait toutefois d'importantes avancées. Mais, à la suite de manifestations des forces les plus conservatrices notamment le religieux, conduit le Président Amadou Toumani Touré à ne pas le promulguer et l'envoyer en deuxième lecture. Au cours de la révision du texte, les dispositions centrales concernant l'âge du mariage, la garde des enfants, l'héritage ont subi des modifications telles qu'elles vont à l'encontre du principe même d'égalité des sexes.

7- Enseignant/chercheur à l'Université des Sciences Sociales du Mali.

conséquence de différents problèmes liés à la dégradation des structures sociales, et à la crise économique sans précédent que connaît ce continent. Plus précisément, la pauvreté a entraîné l'effritement des structures familiales et des hiérarchies. Naffet Keita écrit que « ne parvenant pas à satisfaire ou à supporter les charges de la famille, les hommes ont délégué leur pouvoir à leurs épouses qui décident de tout dans le foyer. Par rapport au mariage, les hommes ne sont impliqués qu'aux niveaux des démarches et c'est les femmes qui s'occupent de l'organisation matérielle et financière. On entend souvent dire ceci aux beaux-parents d'aller régler ceci ou cela avec les femmes car ce sont elles qui savent ce qu'il faut faire. » (Keita, 1997).

Mais ces réalités sont timidement prises en compte par les réformes du code de famille, de la tutelle et de la famille dans beaucoup de pays africains. Pourtant, de plus en plus de chefs de ménages aujourd'hui en Afrique sont des femmes. S'agissant du Mali, cela est illustré par le taux de masculinité de 48,5 %⁸ à l'échelle nationale. Cependant, deux régions administratives du Mali à savoir Bamako et Kidal sont déficitaires en femmes. Pour la capitale, Bamako, cette moindre féminisation de la population pourrait s'expliquer par son caractère cosmopolite et l'exode rural. L'une des causes principales pour la ville de Kidal pourrait en être la rébellion touareg⁹ qui conduit à un déplacement massif surtout des femmes dans des camps de réfugiés.

Ce contexte, où l'on observe d'un côté un affaiblissement spectaculaire de l'autorité de l'État et de l'autre, une montée en puissance des associations, notamment féminines religieuses qui se livrent à une vaste compétition, invite à une réflexion sur les relations entre l'État et la sphère islamique.

Il est donc, intéressant à partir de là, de comprendre comment l'État malien a géré la question du religieux de son indépendance à aujourd'hui.

8- Données du Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH), 1998.

9- Voir les thèses : Naffet Keita, 1999, *Contribution à une anthropologie du pouvoir et de l'intégration nationale. De la rébellion Touareg à une nouvelle nation au Mali*, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, p. 77-129. Frédéric Deycard, 2011, *Les rébellions touarègues du Niger : combattants, mobilisations et culture politique*, Université de Bordeaux, Institut d'Études Politiques de Bordeaux – CEAN (Centre d'Étude d'Afrique Noire).

IV- L'HYPOTHÈSE D'UN « SERVICE PUBLIC RELIGIEUX » AU MALI

La question de savoir comment l'État se projette à l'égard du religieux est centrale, et la formulation d'un éventuel « service public religieux » n'est pas aussi iconoclaste qu'il y paraît. En effet, les notions de « culte reconnu » et de « besoins religieux » (Baubérot 1990), qui ont été mises en place en France dans le cadre du concordat de 1801, impliquaient que le religieux soit un « service public particulier dont l'État assume la charge financière » (Cabanel 2004 : 28). S'agissant du Mali, comme dans la plupart des pays africains francophones, l'État laïque reconnaît cette notion de « besoins religieux » à l'égard d'une société qui se revendique croyante et, comme telle, considère le religieux comme un « service public particulier ». C'est notamment ce que Moussa Sow suggère à propos des prêches au Mali, lorsqu'il écrit que « ce "service public religieux", en sa composante islamique notamment, est donc appelé à se développer et se structurer autour de nouvelles initiatives et davantage de moyens matériels » (2014 : 274). De fait, l'hypothèse d'un « service public religieux » n'est pas seulement une manière de caractériser l'action de l'État par le bas sur le religieux, mais peut-être aussi une façon pour l'État de reprendre l'initiative, en « domestiquant » la sphère religieuse à travers un service public redéfini. Dès lors, il s'agit de voir comment l'État malien est mis à mal à travers son service public ? Comment l'État, censé être incarné par ses services, réagit-il lorsque le phénomène religieux sort de la sphère privée au point de (re)devenir « religion publique » (Casanova 1994) et s'immiscer massivement dans la gestion des affaires sociales ? Les mutations du champ religieux (Liogier, 2009) obligent dès lors l'État à reposer dans des termes nouveaux la question de son rapport avec le religieux.

Il convient ici de replacer le débat dans son contexte et de revenir succinctement sur la manière dont les différents régimes politiques maliens ont traité la question du religieux.

Sous la première République (1960-1968), qui marque l'indépendance nationale caractérisée par un

régime socialiste, l'expression publique des acteurs religieux est particulièrement contrôlée. Après le coup d'État de 1968 qui, sous l'égide de Moussa Traoré, va mettre en place un régime à la fois conservateur et affairiste, les dynamiques sociales de l'islam au Mali s'accroissent, au point que le régime met en place l'Association malienne pour l'unité et le progrès de l'islam (AMUPI) en 1980, chargée de gérer l'effervescence musulmane due notamment à une opposition exacerbée entre islam traditionnel et réforme wahhabite. C'est dans ce contexte que survient le coup d'État du 26 mars 1991 qui mettra fin au régime dictatorial de Moussa Traoré et engagera le pays vers la démocratie. À partir de là, l'islam n'est plus simplement une ressource mais une force sociale et, bientôt, politique dans ce pays.

En effet, lors de la Conférence nationale de 1991 qui élabore la constitution de la III^e République du Mali, les musulmans, à travers l'AMUPI, revendiquent la possibilité de créer des partis religieux. Bien que cette initiative sera rejetée, la libéralisation des organisations liée à l'ouverture politique a favorisé la multiplication des associations religieuses, surtout musulmanes, atteignant le chiffre de 146 en 2009 (Holder et Saint-Lary 2013 : 197), contre 1 avant 1991.

De plus, les différents positionnements scientifiques exposés lors de cette journée ont permis d'analyser comment la religion agit sur l'organisation de la vie collective et sur l'évolution des relations socio-spatiales en interrogeant les dimensions genrées.

V- PRÉSENTATIONS DES INTERVENTIONS

Les intervenants sollicités appartiennent tous au champ des sciences sociales et se sont dits intéressés par le décloisonnement de discipline proposé à l'occasion de cette journée scientifique autour de l'articulation genre/religieux/territoire en Afrique.

- **Le géographe Michel Lesourd** (professeur émérite de l'Université de Rouen) a produit lors de cette journée une carte des différentes formes d'espaces requis par les femmes à travers leurs investissements religieux et les dynamiques à l'œuvre exprimées en

termes de territorialisations, ou encore de rapports entre centre et périphérie au Sénégal et au Cap-Vert. Il a procédé à l'identification des réseaux des femmes, de leur nature, de leur rôle, et de leur densité par un repérage des interactions avec l'environnement social et politique, à travers leur implication par exemple dans des instances publiques ou représentatives à mandat électif : l'État et ses organes concernés (notamment le ministère chargé de la Femme et des Affaires sociales) et les collectivités territoriales (communes).

Son intervention sur le thème « Mobilités des Élités africaines : une question de genre ? », s'est intéressée aux nouveaux riches, à leur aisance relative et à la façon dont ils contribuent aux recompositions socio-spatiales de leur ville, de leur région, notamment à travers les rapports genrés. Il a insisté sur les nouvelles spatialités ancrées dans la mondialisation en mettant en valeur des échelles renouvelées de spatialité des groupes sociaux, des familles et des individus. Sa méthode d'analyse et son approche des rapports sociaux insistent sur les marqueurs de la modernité des élites (l'éducation dans des écoles privées, être propriétaire de plusieurs résidences, le voyage ou encore la curiosité pour le cosmopolitisme). Il s'interroge finalement sur la capacité des élites nouvelles à s'organiser comme groupe social pour fonctionner et se maintenir comme groupe dirigeant, et à œuvrer à l'intérêt général de leur pays, ici le Cap-Vert et le Sénégal.

Il conclut sur le fait que dans le contexte d'une Afrique mondialisée, la diffusion de multiples courants de pensée et de modes de vie influence des sociétés africaines de plus en plus ouvertes, multiculturelles ou/et transnationales. Ces influences se traduisent aussi par le renouveau ou l'accroissement de la mobilité religieuse, à travers certaines pratiques plus affirmées (autour des pèlerinages par exemple) ou encore par des mobilités de loisir. En tant que géographe, pour mieux penser la question de genre, il propose d'observer particulièrement les espaces urbains à travers le déploiement des événements festifs. La place très active des femmes dans l'organisation des fêtes sociales religieuses permet de faire ressortir des cliques sociaux forts.

• Pour l'historienne **Catherine Coquery-Vidrovitch** (professeure émérite de l'Université Paris 7 - Denis-Diderot), interroger le lien entre femmes et pouvoirs imposait avant toute chose de resituer la place des femmes en politique. Cela l'a d'abord amenée à questionner la place de la femme moderne dans la société africaine, puis, à essayer de resituer ses engagements dans la religion.

Elle rappelle d'abord que l'histoire des femmes d'Afrique est un sujet de recherche tout récent. Jusqu'alors, la quasi-totalité des études, et elles sont en revanche assez nombreuses, ont été le fait des anthropologues, et avant elles, des ethnologues qui, dès l'époque coloniale, se sont penchés sur la vie que l'on appelait alors « traditionnelle ». Depuis le siècle dernier, la condition féminine a connu de formidables mutations. Ce furent d'abord les corollaires des grandes mutations mondiales : la Révolution industrielle occidentale à l'aube du XIXe siècle, les prémices de la colonisation, l'impact des deux guerres mondiales, les processus de décolonisation amorcés dès le milieu du XXe siècle et le soubresaut des indépendances dans les années 1960, puis, la chute du mur de Berlin fin 1989 qui a consacré le règne du libéralisme et l'affirmation d'une nécessaire démocratisation.

Aujourd'hui, les migrations féminines se sont imposées comme une réalité incontournable du continent, de même que l'insertion des femmes dans toutes les formes dites « informelles » d'activités et de représentations. Dans la quasi-totalité des villes africaines, le nombre de femmes excède nettement celui des hommes (le ratio est de l'ordre de 850 à 900 hommes pour 1000 femmes). Catherine Coquery-Vidrovitch, montre aussi, que le pouvoir en Afrique est transmis par la femme et que le régime « matrilinéaire »¹⁰ protégeait l'activité économique de l'épouse, en citant l'exemple du Ghana actuel. Les expressions précises sur lesquelles elle s'appuie, « belles créoles » de Loanda, commerçantes d'Afrique de l'Ouest, « femmes-chefs », « reines-mères » ou prophétesses sans oublier les célèbres « Amazones » du roi Béhanzin au Dahomey, lui permettent de montrer

10- « Matrilinéaire », c'est-à-dire que la femme appartient à sa famille maternelle (ou « lignage ») davantage qu'à celle de son mari

que la religion n'est pas forcément une entrave au développement socio-économique de la femme africaine.

Sur la question de la politique, elle analyse les préjugés liés à la politisation des femmes. En Afrique, le problème est politique et culturel. La valeur sociale des femmes longtemps déniée, leur rôle productif longtemps ignoré, au pire exploité, ont fortement entravé leur émancipation. La génération nouvelle de jeunes prône une meilleure représentation de la femme, qu'elle soit directement impliquée dans les affaires économiques (reconnaissance de l'importance de la main-d'œuvre féminine mais aussi des femmes d'affaire : 10 % sont des entrepreneuses en Afrique), et une participation dans les réseaux associatifs (70 % sont des femmes). Ces réseaux féminins donnent une visibilité aux femmes, par exemple lors du congrès de l'association panafricaine des femmes d'affaire en 1985.

• Quant à **Yada Kassogue, en tant qu'anthropologue** (doctorante à l'EHESS), elle analyse la question de la migration féminine et de sa restriction au Mali à travers le cas du Pays Dogon. Zone traditionnelle de forte migration au Mali, cette région du centre du pays doit faire face à un exode rural accentué par les périodes de sécheresse (1972-1973 et 1983-1984). Pendant ces années de « tragédie du Sahel », la migration rurale est devenue à la fois une solution et un problème. Depuis une dizaine d'années, les discours sur les conséquences dramatiques de ce phénomène tant du côté de l'administration, que de celui des notables et des organisations non gouvernementales (ONG). Les risques énoncés sont, entre autres, ceux des viols, des grossesses non désirées, des avortements et de la surexploitation des jeunes filles. Pour y faire face, des mesures de restrictions ont été adoptées pour contrôler ce flux migratoire féminin en direction des grandes villes, telles que Bamako (capitale administrative et économique du Mali). Les sanctions sont d'ordre matériel et social et prises par les aînés composés du chef de village et des notables. Il s'agit donc d'un conflit générationnel, où les aînés fixent les règles du jeu et les cadets les respectent. Yada Kassogue conclut sur le fait qu'empêcher la migration féminine revient à enfermer la femme dans un moule social qui

l'asservit et lui est présenté comme un modèle central. Les femmes, quant à elles, saisissent la migration pour bénéficier de certains avantages ou marges de liberté qui amélioreront leur vie quotidienne.

Cette divergence autour de la commodité ou l'inefficacité de la migration féminine se fait sentir aussi entre aînés et cadets masculins. Les aînés craignent que l'image de la femme idéale dogon soumise à son mari change du fait de son séjour en ville et entrave la société dogon dans son fonctionnement classique. Le contrôle de la migration féminine révèle que la population rurale a ses propres stratégies pour résoudre ce problème sans se référer forcément aux propositions des autorités ou des projets de développement. Si la migration de la jeune fille est perçue comme une menace pour l'ordre social et qu'il faut à tout prix l'arrêter, quelle réaction peut avoir cette population dogon face à un débat comme celui concernant la réforme du code de la famille au Mali ?

• C'est une question sur laquelle revient en partie **Danielle Jonckers** (professeure à l'Université Libre de Bruxelles), à travers sa communication intitulée « Actions et représentations des femmes en religion et politique au Mali ». Elle analyse les dynamiques politiques et religieuses des femmes au Mali où elle a mené quatorze enquêtes ethnologiques depuis 1971. Elle prend en compte les liens socio-économiques, historiques sur la longue durée, entre l'Afrique et l'Occident ainsi que la dimension individuelle des options religieuses. Les implications des femmes et leurs stratégies pour investir l'espace public et politique se trouvent donc au cœur de ses interrogations.

Danielle Jonckers montre que, les femmes maliennes manifestent en nombre sur la scène publique au Mali indépendamment des rapports de soumission dans la sphère privée. Citoyennes à part entière, elles s'opposent à l'État et particulièrement à la réforme du code de la famille et à la pénalisation de l'excision. La majorité fait référence à l'islam, l'étudie et exige la reconnaissance du droit musulman afin de maintenir les hommes chef de famille pour les obliger à assurer les charges du ménage. Elles fondent des associations islamiques qui bloquent depuis 2002 la réforme. D'autres participent à des organisations favorables aux réformes soutenues par l'État et l'étranger. Les

femmes des deux bords revendiquent le droit au choix individuel et à la modernité qu'elles affirment par leurs tenues. Ces mouvements qui vont de la laïcité au fondamentalisme traduisent la liberté d'expression possible au Mali depuis l'instauration d'une démocratie parlementaire et la réaffirmation de la laïcité suite à l'insurrection de 1991 déclenchée par les jeunes et les femmes ce qu'occultent nos représentations.

Elle conclut en abordant les différentes conceptions de la laïcité et en donne sa vision tout en affirmant qu'on peut bien parler aujourd'hui de laïcité dans ces pays à pluralité ethnique.

Les interventions variées et pluridisciplinaires de ce panel de chercheur-e-s issu de la géographie, de l'histoire, de la sociologie et de l'anthropologie permettent de réaffirmer l'intérêt de croiser les regards des scientifiques autour de l'articulation genre/religieux/territoire en Afrique. Penser les liens multiples entre « Femmes, pouvoirs et religion » amène à renouveler les façons d'aborder les mutations socio-territoriales, en tout cas pour l'Afrique occidentale. Les dynamiques observées, qu'elles soient sociales, économiques ou encore politiques ramènent à la question fondamentale des pouvoirs et de la production des territoires. Les territorialisations à l'œuvre, très visibles à l'occasion des grandes cérémonies religieuses (Maouloud) et les pèlerinages imposent maintenant d'observer de façon plus détaillée non seulement les liens entre « genre et religion » mais aussi les enjeux de pouvoir qui se déploient dans ces régions subsahariennes où l'islam politique vient complexifier les situations.

Références

- ACHIN Catherine *et alii*, 2007, *Sexe, genre et politique*, Paris, Économica.
- BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien et REVILLARD Anne, 2012, *Introduction aux études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck
- BAUBÉROT Jean, 1990, *Vers un nouveau pacte laïc ?* Paris, Seuil
- CABANEL Patrick, 2004, *Les mots de la laïcité*, Toulouse, PUM.
- CASANOVA José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

- COLLEYN Jean-Paul, 2004, « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'Homme*, n° 170, p. 61-78
- COQUERY-VIDROVITCH C., 1985, *L'Afrique noire, permanence et rupture*, Paris, L'Harmattan
- COQUERY-VIDROVITCH C., 1994, *Les Africaines, Histoire des femmes d'Afrique subsaharienne du XIXe au XXe siècle*, Paris, Éditions Desjonquères, p. 291
- COULIBALY Fatoumata, 2016, « La construction de la politique : avec un éclairage par le genre au Mali », appel à projet SAD (Stratégie D'Attractivité Durable), ESO-Rennes 2, Université Rennes 2, Rapport final, p. 27
- COULIBALY Fatoumata, 2013, *Recomposition des territoires politiques et gouvernance urbaine : le cas de la ville de Bamako*, Thèse de doctorat de géographie, Université de Rouen.
- COULOMB-GULLY Marlène, RENNES Juliette, 2010, « Genre, politique et analyse du discours. Une tradition épistémologique française gender blind », *Mots. Les langages du politique*, n° 94, p. 175-182
- COULON Christian, 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique : religion et contre-culture*, Paris, Karthala
- DORIER-APPRILL E., 2006, « Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne », *L'Information Géographique*, n° 70 (4), p. 46-65.
- DUGUIT Léon, 1911, *Traité de droit constitutionnel*, Paris, Fontmoing
- DUMORTIER Brigitte, 2002, *Atlas des religions. Croyances, pratique et territoires*, Paris, Éditions, Autrement/La vie
- DORLIN Elsa, 2009, *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF.
- FOUCAULT Michel, 1978, « Sécurité, territoire, population », *Cours du Collège de France*, ed. sous la dir. De F. Ewald et A. Fontana par M. Senelart, Paris, Seuil-Gallimard (coll. Hautes Études), XI-435.
- HOLDER Gilles, SAINT-LARY Maud, 2013, « Enjeux démocratiques et (re) conquête du pouvoir en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers Sens Public*, n° 15-16, p. 187-205
- HOLDER Gilles, SOW Moussa, 2014, « Introduction. Les laïcités africaines vues de Bamako : un colloque pris par son contexte », in G. Holder et M. Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Bamako/Paris, Éditions Tombouctou/Éditions IRD, p. 19-37.
- JONCKERS Danielle, CARRE Renée et al., 1999, *Femmes plurielles : les représentations des femmes. Discours, normes et conduites*, Maison des sciences de l'Homme, Paris
- KAFUI ADJAMAGBO J., 1997, « la politique est aussi l'affaire des femmes », *Politique africaine*, n° 65, p. 62-73
- KASSOGUE Yada, 2014, « La restriction de la migration féminine au pays dogon et ses enjeux sociaux », in Jailly Brunet, Joseph, Charmes, Jacques, Konate Doulaye (dir.), *Le Mali Contemporain*, Bamako/Paris, Éditions Tombouctou/Éditions IRD, p. 417
- KEITA Naffet, 1999, *Contribution à une anthropologie du pouvoir et de l'intégration nationale. De la rébellion Touareg à une nouvelle nation au Mali*, Thèse de doctorat, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, p. 77-129.
- KEITA Naffet, 1997, *Vers une anthropologie des mécanismes sociologiques de construction des lieux de légitimation de la domination et de l'inégalité des sexes en Afrique de l'Ouest : les sociétés Bambara, Songhay et Touareg*, Centre Universitaire Mandé Bukari, Cumbu Bamako, Mali
- LE BRAS Armelle, 1997, *Les femmes et la politique*, Paris, L'Harmattan.
- LESOURD Michel, 2012, « Mondialisation et nouvelle mobilité des élites africaines », *EchoGéo* [En ligne], 20, mis en ligne le 13 juillet 2012, <http://echogeo.revues.org/13118> ; DOI : 10.4000/echogeo.13118
- LESOURD Michel et al., 2010, « la démocratie et ses régulations politiques et religieuses dans les territoires d'Afrique : géographie électorale et géographie des pouvoirs », *Congrès des Études Africaines*, Université de Bordeaux ; CEAN-IEP de Bordeaux
- LIOGIER Roger, 2009, « Introduction. Recomposition du champ religieux, recomposition de l'analyse du champ religieux. Du désenchantement national ou ré-enchantement transnational du monde », *Revue internationale de politique comparée*, n° 1, vol. 16, p. 11-18.
- MANGA Christian T., 2009, *Dynamique socio-religieuse et production territoriale dans une métro-*

pole ouest africaine : le cas des réseaux chrétiens de Dakar, Sénégal, Thèse de doctorat de géographie, Université de Rouen

- OUALLET Anne, 2012, *Encadrements et mobilisations dans les villes africaines du patrimoine : l'exemple du religieux*, Habilitation à Diriger les Recherches (HDR), volume II, Université d'Aix-Marseille
- OUALLET Anne, BERTRAND Monique, SABBAGH Carine, 2001, *Femmes et développements urbains au Mali*, appel à projet nouveau du CNRS « Construction spatiale du fait social », UMR 6590, Espaces et sociétés, Rapport final, p. 151
- ROUAMBA Lydia, DESCARRIES Francine, 2010, « Les femmes dans le pouvoir exécutif au Burkina Faso (1957-2009) », in *Recherches Féministes, Femmes et Pouvoirs Politique, l'accès aux gouvernements*, vol. 23, n° 1
- Sow Fatou, 2007, « Politiques néolibérales et alternatives féministes : l'apport des mouvements de femmes en Afrique », CNRS, *Actes du colloque du GTM (Genre, Travail, Mobilités) « Le genre au cœur de la mondialisation »* qui s'est tenu à Paris, Ministère de la Recherche, du 21 au 23 mars 2007, document électronique, p. 11



SOMMAIRE

RÉSUMÉS DE TRAVAUX

- *Approche géographique des vulnérabilités et des inégalités à travers les mobilités quotidiennes dans les métropoles d'Amérique latine*
Florent Demoraes, p. 7-20
- *La ruralité au comptoir: une géographie sociale et culturelle des cafés ruraux bretons*
Nicolas Cahagne, p. 21-32

COLLOQUES, SÉMINAIRES

- *Femmes et citoyenneté: des modes de constructions sociales. Journée scientifique Mali-Genre*
Fatoumata Coulibaly, Anne Ouallet, p. 35-45

POSITION DE RECHERCHE

- *Une action publique « ordinaire » ? Réflexion sur la production de l'espace: rapports aux institutions locales et classe de l'encadrement*
Pierre Guillemin, Étienne Walker, p. 49-58

DOSSIER

Transition sociale et environnementale des systèmes agricoles et agro-alimentaires au Brésil

- *Introduction*
François Laurent, Jùlio Cesar Suzuki, p. 61-62
- *Production et revenu dans des zones d'assentamentos ruraux au Brésil. L'exemple de Pontal do Paranapanema (Etat de São Paulo)*
Marcos Barros de Souza, p. 63-73
- *L'expansion de la monoculture dans la Pampa Gaucha et son impact sur le paysage*
Cesar De David, p. 75-80
- *Communautés Caiçaras brésiliennes: entre politique environnementale et mode de vie traditionnel*
Jùlio Cesar Suzuki, Marcos Henrique Martins, p. 81-89
- *Les femmes agricultrices brésiliennes, la relation ville-campagne et la production et la consommation de plantes médicinales*
Roseli Alves dos Santos, Marcos Aurélio Saquet, Luiz Carlos Flávio, p. 91-98
- *De la ville qui mange à la ville qui produit: l'exemple des "Hortelões Urbanos" de São Paulo*
Giulia Giacchè, p. 99-110
- *De la production à la consommation alimentaire: regards croisés entre Cianorte (Brésil) et Aubière (France)*
Vanessa Iceri, Sylvie Lardon, Marcio Rocha, p. 111-120