

Mythe et géographies

Angelo Turco

Volume 45, numéro 126, 2001

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/022999ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/022999ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (imprimé)

1708-8968 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Turco, A. (2001). Mythe et géographies. *Cahiers de géographie du Québec*, 45(126), 369–388. <https://doi.org/10.7202/022999ar>

Résumé de l'article

Plutôt que le rôle de l'espace dans le récit mythique, les géographes ont intérêt à comprendre si et comment la pensée mythique influence les pratiques spatiales. Tout en s'inspirant du programme platonicien, cet essai en modifie en quelque sorte la visée. Il se base en fait sur une conception assez stricte du mythe et avance l'idée que la pensée mythique est un outil crucial pour comprendre la géographie en tant que construction humaine. Cet essai met en lumière l'appauvrissement théorique et méthodologique qui découle de l'éviction du mythe du référentiel explicatif des processus territoriaux par la science géographique « occidentale », en particulier lors du tournant historique qu'a constitué l'institutionnalisation de cette discipline. Il souligne enfin tout l'intérêt que la discipline géographique actuelle aurait à réintroduire la raison mythique dans les interprétations de la territorialité au sein des grands processus qui animent la scène internationale.

Mythe et géographies

Angelo Turco

Université de L'Aquila

angeloturco@tin.it

Résumé

Plutôt que le rôle de l'espace dans le récit mythique, les géographes ont intérêt à comprendre si et comment la pensée mythique influence les pratiques spatiales. Tout en s'inspirant du programme platonicien, cet essai en modifie en quelque sorte la visée. Il se base en fait sur une conception assez stricte du mythe et avance l'idée que la pensée mythique est un outil crucial pour comprendre la géographie en tant que construction humaine. Cet essai met en lumière l'appauvrissement théorique et méthodologique qui découle de l'éviction du mythe du référentiel explicatif des processus territoriaux par la science géographique « occidentale », en particulier lors du tournant historique qu'a constitué l'institutionnalisation de cette discipline. Il souligne enfin tout l'intérêt que la discipline géographique actuelle aurait à réintroduire la raison mythique dans les interprétations de la territorialité au sein des grands processus qui animent la scène internationale.

Mots-clés : pensée mythique, territorialisation, pensée géographique, institutionnalisation disciplinaire, culture de l'altérité.

Abstract

Myth and Geographies

Geographers are interested in understanding how mythical thought influences spatial practices rather than how it plays a role in mythical narrative structure. Starting from the platonian perspective, this article ends up modifying the latter's perspective. In fact, it is based on a strict conception of myth and it claims that mythical thought is a fundamental tool for understanding geography as a useful human construct. It draws attention to the loss of theoretical and methodological meaning which arises from the withdrawal of myth from the explanation of territorial processes in Western Geography, especially at the particular turning point of its history when the discipline was institutionalized. Finally, the article underlines the benefits to contemporary geography coming from the rediscovery of mythical thought for interpreting territoriality in the context of the great processes at work on the international scene.

Key Words: mythical thought, territorialization, geographical thought, disciplinary institutionalization, culture of otherness.

JEUX LINGUISTIQUES : POLYSÉMIES, AMBIGUÏTÉS, RÉFLEXIVITÉS

Rappelons d'entrée de jeu une polysémie caractéristique de la géographie contemporaine. Ce mot sous-tend couramment deux phénoménologies distinctes. D'un côté, il indique le fait, c'est-à-dire un état des choses, un processus : c'est ce que nous entendons lorsque nous lisons sur la couverture d'un livre des titres tels que « Géographie du Cameroun », ou bien « Introduction géographique à l'histoire de l'Islam ». D'un autre côté, il désigne le discours institutionnalisé sur ce même fait, sur cet état des choses, sur ce processus, ainsi que les pratiques qui s'y rattachent : c'est ce que nous disent des expressions telles que « La formation de l'école française de géographie », ou bien « La géographie à l'école ».

Quant au terme « mythe », il est à son tour un vecteur polysémique. Tout comme la fable fascine l'enfant, *mythos* selon la célèbre analyse platonicienne fascine l'humanité dans son enfance. Platon se réfère à une connaissance pré-logique, qui prétend s'affirmer par le biais d'assertions obscures, non démontrées et non démontrables. *Mythos* s'oppose à *logos*, la connaissance qui, fondée sur la clarté argumentative, met l'homme à l'abri de lui-même, car elle l'émancipe de ses pulsions irrationnelles. La tradition moderne, quant à elle, incorpore à l'idée de mythe une vaste panoplie de formations discursives. « Mythe » est ainsi devenu une sorte d'archilèxème, qui ne veut plus rien dire de précis et qui, en revanche, indique tout ce qui est croyance, parole plus ou moins emphatique, savoir périmé, idéologie, fausse conscience de soi-même et du contexte social. C'est dans ce sens que l'on oppose couramment « mythe » à « réalité ».

Par conséquent, lorsqu'on parle de mythe et de géographie, il s'opère un jeu linguistique au sens de Wittgenstein. Il s'agit d'un jeu linguistique d'une énorme complexité, car toutes les significations du mythe y sont mobilisées et se rattachent aussi bien à la géographie comme construction humaine qu'à la géographie comme discipline scientifique. Cet ensemble de significations s'influence mutuellement et génère une sorte de réflexivité généralisée dans le discours qui le concerne.

Par ailleurs, le rapport entre mythe et géographies se complique encore du fait qu'il varie remarquablement selon le lieu d'où l'on parle : celui des mythologues ou celui des géographes. Dans le premier cas, ce que les mythologues appellent « géographie » a une épaisseur théorique bien mince. L'espace relève d'une représentation purement mythographique du monde; il est considéré comme une qualité spécifique de l'univers mythique, ou bien comme un pur support de l'action mythologique qui se déroule dans un récit, avec des caractères qui lui sont propres, de type physique, métrique ou topologique¹. Dans le deuxième cas, qui est bien évidemment celui qui nous intéresse ici, la perspective est renversée : la géographie est un artefact humain, c'est l'expression du grand processus de socialisation de la nature et des modifications incessantes que la territorialité a subies au cours de l'histoire dans ses différentes composantes – matérielles et symboliques – au sein des différents systèmes sociaux. La question n'est donc pas tellement de savoir quel est le rôle de l'espace dans l'économie de la narration mythique, mais bien de savoir si et comment la pensée mythique influence les pratiques spatiales.

Tel est précisément l'objet de cet article². Tout en s'inspirant du programme platonicien, cet essai en modifie en quelque sorte la visée. Il se base en fait sur une conception assez stricte du mythe et avance l'idée que la pensée mythique est un outil crucial pour comprendre la géographie en tant que construction humaine. Il met en lumière l'appauvrissement théorique et méthodologique qui découle de l'éviction du mythe du référentiel explicatif des processus territoriaux par la science géographique « occidentale », particulièrement au tournant de son histoire que constitue l'institutionnalisation disciplinaire. Il souligne enfin tout l'intérêt que la géographie actuelle aurait à réintroduire la raison mythique dans les interprétations de la territorialité au sein des grands processus qui animent la scène internationale.

LE MYTHE ET LA GÉOGRAPHIE EN TANT QUE CONSTRUCTION HUMAINE

LE MYTHE, SOURCE DE LÉGITIMITÉ TERRITORIALE

La pertinence géographique du mythe exige une mise au point rapide car, bien qu'on l'ait beaucoup évoquée, on a eu quand même tendance à oublier quelques aspects fondamentaux de la relation entre pensée mythique et territoire. Il peut être commode de saisir le mythe comme une construction narrative qui contient une représentation du monde dans laquelle les individus ou les groupes sociaux sont soumis à un processus d'intégration grâce auquel ils trouvent « leur place ». On peut être assez d'accord, je crois, sur l'idée que le mythe est un récit à vocation pédagogique. En tant que tel, il est un modèle narratif qui prétend nous dire quelque chose sur un « état de fait » et sur une règle à suivre en présence de celui-ci : le modèle se déploie donc tant sur un plan descriptif que sur un plan normatif. À son tour, la relation entre le « descriptif » et le « normatif » est une relation d'implication, en ce sens que le premier contient sinon le second, du moins la nécessité du second. Dans sa composante descriptive, en effet, le modèle narratif nous renseigne sur ce qui est arrivé et sur comment cela s'est passé, à la suite d'un acte de volonté supérieure, par l'intervention d'un être surnaturel, d'une divinité. Dans sa composante normative, le modèle narratif nous dit quels sont les comportements envisagés par les événements en question : ce qui se résoud en l'établissement des canons de ce que l'on peut appeler l'agir légitime.

L'agir légitime est une catégorie fondamentale des dispositifs qui contrôlent les mécanismes de fonctionnement et de reproduction des sociétés. Il concerne tous les domaines de la vie collective, y compris la pratique territoriale. Tout spécialement, dans les sociétés à dominante mythique, on ne peut pas faire n'importe quoi de la terre et sur la terre. Bien qu'elle soit techniquement possible, une œuvre de transformation aura cours seulement si elle est compatible avec le système de représentations contenues dans (ou générées par) le mythe. Ceci nous rappelle l'importance particulière des éléments cosmogoniques et anthropogoniques dans le récit mythique. Au moment même où ceux-ci nous relatent la genèse du monde, ils véhiculent les idées qui fondent le statut originnaire de ce même monde dans lequel l'homme existe (ce qui n'est pas une affaire banale) et qui correspondent plus ou moins à ce que l'on entend couramment par « nature ». Or, dans plusieurs sociétés, notamment africaines, émerge de façon relativement explicite une sorte de duplicité

de cette idée de nature en tant que monde originel. D'un côté, en effet, elle apparaît comme le signe de la bienveillance divine : il ne s'agit pas de n'importe quel monde, car c'est celui qui a été spécialement créé pour l'homme, c'est le monde qui lui est donné pour que son existence puisse avoir lieu. De l'autre côté, elle implique une idée de responsabilité. En fait, l'homme fait partie d'un dessein divin qu'il doit contribuer à exécuter. Il n'y a pas d'automatisme dans la conduite humaine. Il faut agir en faisant des choix, qui peuvent être justes ou erronés, non seulement dans un sens technique, lié par exemple à la réalisation d'un objectif donné (il faut cultiver la terre de la bonne façon si l'on veut avoir une récolte abondante); mais aussi et surtout dans un sens moral, lié à l'interprétation de la volonté divine qu'il est nécessaire de seconder.

On comprend donc que, dans les sociétés où la pensée mythique est dominante, ce qui est juste est aussi – nécessairement – vrai. Mais comment peut-on savoir si ce que l'on fait, et tout particulièrement l'agir territorial, est correct ou, au contraire, erroné?

LE MYTHE FONDEMENT DE VÉRITÉ

C'est là qu'intervient ce qu'à la suite de Hübner (1990) nous pouvons appeler la vérité du mythe. En fait, l'outre-mondain, qui n'est qu'essence, entre dans l'intra-mondain par des reflets qui sont précisément ceux de l'existence. Le premier se révèle par le biais de cette sorte de prisme déformant qu'est le second. Par conséquent, le regard humain étant un point de vue (non pas le regard prétendu vrai qui n'appartient qu'à Dieu), il cherche non pas la vérité, mais des signes de vérité, telle l'harmonie; et, selon les mots d'Héraclite (fragment 54), « l'harmonie invisible compte plus que le visible ». Tout est possible, donc, rien ne doit scandaliser, car ce qui découle d'un ordre supérieur peut être seulement enregistré par les humains. Ceux-ci par ailleurs ne restent pas passifs; bien au contraire, ils développent des aptitudes et des comportements qui, sans préfigurer des stratégies de conformité, adhèrent au mythe non pas pour en suivre les prescriptions, mais bien pour en réaliser au mieux les potentialités.

Le mythe, en fait, est inatteignable dans sa vérité profonde et totale. La vérité du mythe, quant à elle, n'est pas conquise au travers de « l'intériorité spirituelle de sa propre pensée », comme dans le cas de la science; elle est plutôt entrevue au travers « d'expériences numineuses dans lesquelles un dieu montre quelque chose à l'homme » (Hübner, 1990 : 297). Cela ne veut pas du tout dire que le mythe est dépourvu de rationalité. C'est ce presupposé, que Lévi-Strauss (1962) reprochait aux mythologues de l'école naturaliste, pour lesquels « les phénomènes naturels sont ce que les mythes cherchent à expliquer, tandis qu'ils sont plutôt les moyens par lesquels les mythes cherchent à expliquer des réalités qui ne sont pas d'ordre naturel, mais logique » (p. 108). Le mythe possède donc une raison interne, une *ratio* qui lui est propre : ce sont les *archai*, les régularités des événements et des substances mythiques qui, comme le dit Hübner en se référant à l'expérience grecque, sont insaisissables dans leur configuration et dans leurs motivations profondes, mais représentent néanmoins des signes structurels de la vérité du mythe. Dans cette perspective intimement sémiologique du mythe, la répétition vaut donc ordre, tandis que la rupture de continuité est extrêmement dangereuse, car porteuse de désordre.

Toute une problématique se rattache à ce dernier argument, centré sur le conservatisme des collectivités à dominante mythique. De là vient aussi la pertinence de la dichotomie entre « sociétés fermées », foncièrement incapables d'évoluer, et « sociétés ouvertes » qui, elles, considèrent les innovations non pas comme des éléments perturbateurs, mais bien comme des facteurs hautement positifs de changement, à son tour souvent considéré comme synonyme de progrès³.

Si l'on pense à la géographie comme construction humaine, et si l'on pense que la responsabilité d'agir dans ce monde-don s'exprime avant tout dans son façonnement, dans son modelage, bref dans sa territorialisation, on comprend bien la pertinence stratégique du mythe pour les pratiques spatiales. Mais en plus d'être éclairées par la pensée mythique, ces mêmes pratiques spatiales sont non seulement fonctionnelles, mais intrinsèques à la reproduction sociale. En offrant à leur tour une contribution essentielle à la saisie de l'*arché* et donc à la compréhension de la vérité du mythe, elles constituent le fondement empirique d'une théorie de l'action sociale à caractère axiologique.

LE MYTHE, STRUCTURE D'ARTICULATION DE LA SOCIÉTÉ À L'ESPACE

Le mythe apparaît ainsi comme une structure d'articulation de la société à l'espace. Sans aller trop à fond dans l'analyse de cette articulation, il suffit de rappeler ici que la pensée mythique assure un double codage, concernant d'une part la généalogie du lieu, ce qui renvoie à la symbolisation de son état physique (localisation, étendue, attributs naturels), et d'autre part la phénoménologie de ce même lieu.

Or, la naissance d'un lieu contient sa signification première : il touche de quelque façon que ce soit au sacré. Cette généalogie est au fondement même d'un processus dont la signification géographique ne peut pas échapper aux géographes comme ce fut le cas pour les mythologues et ethnologues. Il s'agit en effet de la *topomorphose*, c'est-à-dire du processus à travers lequel une composante d'ordre métaphysique se transfère au sol, s'enracine dans le sol, acquiert les apparences du sol et finalement devient ce sol lui-même. Nous reviendrons sur la topomorphose pour bien en saisir la spécificité. Pour l'instant, contentons-nous de noter à la suite d'Otto (1995) que le sacré est dans sa nature profonde un *arretton*, « quelque chose d'ineffable car absolument inaccessible à la compréhension conceptuelle ». Néanmoins, en vertu de la topomorphose, il s'extériorise : sans rien oblitérer de sa nature d'*arretton*, le sacré se laisse quand même approcher, à partir de ses formes visibles et de ses attributs physiques, par la raison humaine. En somme, contrairement à Wittgenstein (1982) pour qui le divin, inatteignable, n'est pas dicible, Otto pose la question du rapport entre rationalisme et irrationalisme en termes non exclusifs. Ces deux concepts, en effet, ne sont pas opposables, car le second implique le premier : le rationnel n'est qu'un prédicat de l'irrationnel; et celui-ci, quant à lui, inclut tout ce qu'on ne comprend pas mais qui pourtant « est ».

Il faut insister sur le fait que les propriétés d'un lieu (sa signification) ne sont pas données une fois pour toutes : elles sont le fruit d'une volonté supérieure, qui reste néanmoins agissante et particulièrement réactive aux comportements humains. Les propriétés peuvent donc disparaître, ou se modifier, selon un vouloir divin dont les déterminations n'ignorent toutefois pas l'agir des hommes (qui se comportent bien

ou mal, par exemple, selon qu'ils respectent ou pas la compatibilité de leur action quotidienne avec les principes qui ont présidé à la fondation mythique du monde).

Par ailleurs, comme je l'ai déjà mentionné, l'agir territorial ne doit pas être conçu comme la pure et simple phase d'exécution d'un projet divin. Cette dernière est une source constante et inépuisable d'équivoques, que l'analyse du processus de territorialisation – l'ensemble des procédures symboliques et matérielles qui assurent la transformation humaine de la nature – peut s'efforcer de déconstruire.

La fondation mythique du monde suppose que « la réalité géographique n'existe pas en elle-même, indépendamment de la réalité humaine », comme l'affirme Gusdorf (1974 : 103). On pourrait dire, plus explicitement, que cette réalité géographique possède une qualité intrinsèque et fondamentale, à savoir celle d'être le cadre de l'action humaine, de constituer le lieu où l'homme agit en tant que tel, dans le plein exercice de son autonomie et – bien sûr – dans les limites de celle-ci. C'est au fond pour mieux réaliser cette tâche périlleuse qu'un monde qui, en principe, dans sa totalité est sacré – étant donnée sa fondation mythique – est désacralisé et ensuite sélectivement resacralisé grâce à la constitution de hauts-lieux : le *hieron*, cet emplacement mystique de la tradition religieuse grecque, devient selon les civilisations, tour à tour, le temple, le lieu de pèlerinage, la ville sainte, la montagne ou la rivière divines, le sanctuaire végétal. Il s'agit, si l'on veut, d'une sorte de récréation métonymique du monde au sens où, pour accomplir l'entreprise de l'homme, on réalise une sorte de « promotion figurative d'une partie de l'univers appelée à valoir pour le tout » (*ibid.* : 105). On peut dire en somme que le prix à payer pour abandonner le mythe et accéder à l'histoire, c'est – purement et simplement – la construction d'une géographie.

L'on comprendra alors tout l'intérêt de la distinction introduite par Blumenberg (1991 : 212) à propos des perspectives offertes par le mythe à l'action humaine, soit le passage d'une approche gouvernée par le *terminus ad quem* à une autre régie par le *terminus a quo*. Il ne s'agit donc pas, de la part de l'*homo geographicus*, de réaliser empiriquement l'ordre mythique, mais plutôt – et paradoxalement – de s'éloigner du mythe à travers l'édification historique – c'est-à-dire profondément humaine – des possibilités qu'il contient.

LE MYTHE ET LA GÉOGRAPHIE EN TANT QUE DISCIPLINE SCIENTIFIQUE

UNE ANCIENNE ALLIANCE POUR DIRE LE MONDE

Dans l'ancienne Hibernia, le roi d'Angleterre ne tient que quatre villes, dont Divellino (Dublin). Les gens y sont très pauvres et sauvages, mais il y a de véritables merveilles : certains vivent très longtemps (deux cents, trois cents, quatre cents ans); il y a aussi un « petit fleuve » sur la rive duquel pousse un petit arbre avec des fruits qui ressemblent à de petites pommes : seulement, voilà, quand ces fruits tombent, s'ils le font dans l'eau, ils deviennent des pêches (« que nous avons mangées »), tandis que s'ils tombent sur la terre, ils deviennent des oiseaux (« et nous en avons emportés des vivants en Angleterre »). Mais encore, il y a un autre fleuve – ou peut-être un petit lac – à côté d'une église : si l'on met du bois dans l'eau, il devient du fer (« nous avons essayé »).

Ces petits morceaux de « Mirabilia » appartiennent à Jacopo de Sanseverino, et sont tirés d'un récit de voyage – vrai? imaginaire? – remontant au début du XV^e siècle (1416-1418), aujourd'hui connu sous le titre de *Petit Livre des Merveilles*, par respect – bien évidemment – au *Grand Livre des Merveilles* qui évoque les noms célèbres de Marco Polo, John Mandeville, Odorico da Pordenone⁴. Bien au-delà des curiosités qu'il évoque, ce petit livre, comme ses semblables par ailleurs, est très instructif en ce sens qu'il ouvre tout le champ du possible : tout ce qui n'est pas ordinaire est quand même plausible et, du moment que je peux en donner témoignage – je le dis car je l'ai vu, je l'ai fait, j'ai essayé – l'inexplicable est tout à fait admissible. Bref, l'expérience dont je porte témoignage vaut preuve.

L'on sait fort bien que les *Livres des Merveilles* cohabitent avec des livres où l'observation désincarnée l'emporte. Que l'on songe, par exemple, à Ciriague d'Ancone, à Guillaume de Rubruck, ou encore à Niccolò de' Conti (Roux, 1985). Par ailleurs, des choses du même ordre peuvent s'observer dans la cartographie du bas Moyen Âge. D'un côté, on trouve les fameuses cartes dites **T en O**, dans lesquelles le monde est organisé selon les impératifs religieux du centre – c'est-à-dire Jérusalem. De l'autre côté, circulent des portulans et des cartes nautiques dans lesquelles le souci de rigueur cohabite avec toute une série de préoccupations esthétiques, idéologiques et rhétoriques.

Avec la Renaissance et les Grandes Découvertes, on sait aussi que l'Europe sera de moins en moins prête à accepter n'importe quel énoncé sur les parties du monde soumises de plus en plus à l'expérience directe. Après tout, le *Mundus Novus* d'Amerigo Vespucci est une fois pour toutes un ensemble de « choses (*res*) que nous avons trouvées et qui (non seulement) n'étaient pas dans la cognition des Anciens, (mais) qui dépassent leur opinion »⁵. Mais le passage d'une cosmographie ptoléméenne où se mêlent les faits d'observation, la merveille et le sentiment religieux, à une autre, post-ptoléméenne, caractérisée par un espace dominé par la mesure, où toutes les choses s'expliquent, est un processus long et compliqué. Il est bien vrai, en effet, que sur certains aspects, les révolutions intellectuelles seront radicales et relativement rapides : forme de la Terre, par exemple, comme l'a montré Randles (1980); position et configuration des terres et des eaux. Pour d'autres aspects, par contre, et notamment pour le contenu physique et humain de ces mêmes terres et eaux, les modifications des connaissances et des représentations seront beaucoup plus lentes et en maintes occasions très partielles (Broc, 1980; Milanese, 1984).

Bref, la pensée mythique – ou mythico-religieuse – accompagne la géographie – la façon de penser et de dire la Terre – durant tout l'âge moderne et jusqu'au seuil de la contemporanéité, comme l'ont bien montré Glacken (1967) et ensuite, pour différents aspects, des géographes comme Wheatley (1969 et 1971) et Capel (1985).

L'ÉVICTION DU MYTHE À L'ÉPOQUE DE L'INSTITUTIONNALISATION DISCIPLINAIRE

Au cours du XIX^e siècle, une grande fracture va se produire dans cette tradition. En fait, toute ingérence mythique est progressivement bannie du processus de construction de ce que nous appelons aujourd'hui la « science géographique ». Plus précisément le mythe, encore présent avec ses échos métaphysiques dans l'*Erdkunde* de Ritter, va disparaître rapidement de l'horizon de la pensée géographique et ne

compte plus vraiment au moment où, dans la seconde moitié de XIX^e siècle, s'activent les processus de constitution de la géographie en tant que discipline académique (Capel, 1981).

Il serait fort intéressant d'élucider d'une façon systématique les causes de l'exclusion du mythe des préoccupations de la géographie institutionnalisée au moment où ses grands modèles descriptifs se forment. Parmi les traces qui me paraissent prometteuses à suivre, j'en rappellerai quelques-unes.

Il y a par exemple l'affirmation de la pensée positiviste et surtout son interprétation de la part des géographes qui ont besoin d'un paradigme scientifique fort et reconnaissable au moment où ils apprennent à se penser et à fonctionner comme une communauté de chercheurs. Il est vrai que les choses ne se passent pas partout de la même façon. Les étapes qui scandent la formation de l'école française de géographie, par exemple, nous témoignent d'un esprit inquiet à cet égard. Mais comme le montre Berdoulay (1995 : 115), le néo-kantisme lui-même « ne contredisait pas fondamentalement le positivisme... dont il voulait dépasser les interprétations étroites ». En fait, le positivisme finit par devenir moins un outil épistémologique qu'une sorte d'esprit du temps qui imprègne la pratique scientifique, notamment lors de ses manifestations solennelles (congrès nationaux et internationaux, par exemple), emblématiques (revues, inaugurations de cours) ou académiques (stratégies universitaires pour l'accès aux postes et aux ressources).

Autre trace : le souci de démarcation du savoir géographique, qui se veut rigoureux et austère, d'une vision populaire des terres lointaines – et particulièrement de l'outre-mer colonial – tributaire d'exotismes variés, surtout de matrice littéraire et picturale (Turco, 1995).

Autre trace encore, ce que l'on pourrait appeler l'effet pervers du mécanisme de l'échelle. Il semblerait que tout ce qui concerne le mythe – et, partant, les idéologies sociales et politiques qui s'affirment au tournant du siècle – soit assez maîtrisable intellectuellement – et donc moins dangereux pour la survivance de la discipline – à petite échelle. C'est pourquoi, au fond, les géographes ne sont pas gênés lorsqu'ils ont recours dans leurs analyses aux nationalismes ou aux messianismes universalistes, tels ceux de la « mission civilisatrice » ou du « fardeau de l'homme blanc ». À grande échelle, au contraire, la raison mythique ne s'impose pas par elle-même à l'esprit du chercheur, car elle ne s'extériorise pas nécessairement en des artefacts matériels dignes d'intérêt. Dans les analyses de terrain, donc, y compris celles qui mènent à la réalisation des cartes topographiques ou thématiques, les mythes ne sont pas évidents; les symbolisations territoriales ne sont pas immédiatement saisissables et donc n'interpellent pas de façon impérative la conscience scientifique du chercheur.

Enfin, sur tout cela planent les exigences propres des modèles de connaissance liés aux intérêts coloniaux, engendrant ainsi des rhétoriques d'annihilation de l'altérité.

LE DIVORCE ENTRE MYTHE ET CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE : QUELQUES CONSÉQUENCES ÉPISTÉMOLOGIQUES MAJEURES

Quels sont les effets de cette disparition sur la formation de l'idéologie disciplinaire? Quelles en sont les conséquences sur les luttes entre les différentes écoles qui se disputent la suprématie intellectuelle? Quelles sont les conséquences, encore, sur l'aptitude des géographes à « penser théoriquement », sur leurs capacités à élaborer des programmes de recherche au sens de Lakatos (1976) ou, plus modestement, à proposer des parcours explicatifs satisfaisants et en tout cas compétitifs avec ceux dont disposent de plus en plus d'autres disciplines aussi jeunes que la géographie sur le plan académique, telles la sociologie ou l'anthropologie?

Voici donc autant de thèmes cruciaux qui, bien que déjà touchés ici et là, pourraient acquérir un nouvel élan problématique s'ils assumaient explicitement la question des fondements métaphysiques de la connaissance physique. Sans aucune prétention d'aborder cette tâche énorme, je me limiterai, ici aussi, à évoquer quelques-unes des conséquences qui me paraissent parmi les plus remarquables de l'exclusion du mythe du modèle descriptif de la géographie institutionnalisée. Il va de soi que les éléments évoqués par la suite ne jouent pas partout les mêmes rôles, ne se présentent pas dans les mêmes configurations, ni tous ensemble ou dans les mêmes proportions. Je soulignerai donc six conséquences majeures :

- i) Un appauvrissement généralisé de l'information accumulée et transmise : le dénotatif (l'apparence sensible) prévaut sur le connotatif (les motivations). La réalité tend donc à être expliquée par des causalités de type linéaire et non cumulatives, semblant satisfaire les critères logiques positivistes de scientificité. En revanche, elles produisent des explications de plus en plus banales des faits géographiques car elles ne prennent en charge que les causes « efficientes » de la systématisation aristotélicienne.
- ii) Par ailleurs, au sein du connotatif résiduel, le performant (le faire et le savoir faire) prévaut sur le symbolique (les fondements culturels de l'agir territorial). Il en résulte une tendance à réduire la géographie à ses aspects fonctionnels, avec occultation de toute dimension axiologique.
- iii) Une dépendance croissante des modèles explicatifs de la territorialité envers les composantes naturelles de la géographie. Elle peut s'observer dans la mobilisation tant des éléments physiques (les comportements humains sont déterminés par l'environnement ou s'accommodent de lui) que des éléments biologiques (racialisme, sinon racisme).
- iv) En plus de l'affirmation d'idéologies déterministes en géographie, ce que l'on vient de dire comporte une marginalisation progressive de l'historicité et du politique dans l'analyse des processus territoriaux.
- v) Il en résulte, entre autres, un affaiblissement de la capacité de théorisation, avec un recours intensif aux concepts, théories et modèles extra-disciplinaires. Le mouvement se passe de façon de plus en plus implicite et donc non réflexive. Ainsi, souvent, ce qui ailleurs n'est qu'un énoncé conjectural, une hypothèse de travail – ou, dans les cas les plus graves, comme ceux qui sont liés à la géopolitique par exemple, une assertion de propagande (Raffestin, Lopreno et Pasteur, 1995) – devient en géographie une théorie bien établie.

vi) L'émergence, au delà des prouesses déclamatoires des milieux officiels, d'une véritable philosophie de la démission. Il suffit de noter qu'au moment où d'autres disciplines académiques jouent leur institutionnalisation, telles la sociologie et surtout l'anthropologie, et s'attachent donc à élaborer une problématique de l'Autre, la géographie semble renoncer à participer à l'étude de la culture de l'altérité par ses propres moyens, en focalisant notamment son attention sur « le lieu de l'autre », c'est-à-dire sur l'Ailleurs.

MYTHE ET GÉOGRAPHIES : PLAIDOYER EN FORME D'EXEMPLES

SYMBOLISMES TERRITORIAUX : UNE HERMÉNEUTIQUE DE LA SOCIÉTÉ

Les réflexions menées jusqu'ici ont certes un caractère assez abstrait. Il n'est donc pas inutile d'en reprendre quelques-unes en les nourrissant d'exemples concernant la territorialité africaine, tirés d'analyses de situations concrètes menées tout au long des deux dernières décennies. Cela pour mieux éclairer la portée des dégâts du divorce entre pensée mythique et pensée géographique, ainsi que pour souligner tout l'intérêt que représente une recomposition intellectuelle forte et imaginative en ce domaine.

Les idéologies scientifiques, on le sait bien, ont un pouvoir démonstratif bien modeste, mais elles possèdent, par contre, un pouvoir persuasif énorme⁶. Ces idéologies ont été assez nombreuses à fleurir ou à se consolider en Europe grâce à l'observation et aux catégorisations de la science coloniale : j'entends par là une science qui non seulement se qualifie en tant que telle à cause d'un repère chronologique, puisqu'elle a été produite à l'époque de la colonisation; mais une science, aussi, qui a été conçue comme une entreprise au service de cette même colonisation ou bien a été induite plus ou moins directement par elle⁷. Or, parmi ces idéologies scientifiques, il y en a deux qui ont des fondements et des implications géographiques majeurs. Elles ont eu un grand succès et ont fait preuve, en plus, d'une tenace résistance longtemps après la dissolution du colonialisme. L'une concerne la sauvagerie de l'Afrique subsaharienne; l'autre concerne la spiritualité de l'Afrique basique, une Afrique peu influencée par les religions du Livre, qui serait donc « animiste ».

Nous savons désormais avec suffisamment de clarté que la première idéologie n'est que le fruit d'une illusion d'optique. Comme on l'a signalé plus haut, l'idée occidentale de civilisation est strictement liée aux moyens de transformation technique de la matière et tout particulièrement de l'espace. Raser un bois, édifier un barrage sur un fleuve ou en rectifier le cours, tracer une route, construire un pont ou un port de mer, géométriser un système de champs, bâtir une ville et la monumentaliser, sont autant de signes qui impriment à l'espace naturel la marque de la civilisation. Or, si l'espace naturel devient un territoire, c'est bien par un travail humain, donc grâce à des artifices, qui néanmoins ne peuvent pas se réduire à la simple matérialité. En fait, les sociétés africaines, qui n'ont pas développé des techniques de manipulation matérielles comparables à celles que l'Occident a mises en place, ont quand même travaillé la superficie terrestre avec leur propres moyens, qui sont surtout d'ordre intellectuel. Plus spécialement, elles ont mis en œuvre des

techniques de symbolisation qui, tout en laissant inaltérée la forme matérielle de l'espace naturel, interviennent en profondeur au niveau de la signification. C'est ce type de territoire que les Européens, pris au piège des conditions de leur visibilité, ne pouvaient pas saisir. Ce construit est culturel, car il recèle une épaisseur sémantique qui ne questionne pas le statut matériel de l'espace. L'on se souviendra de la parole de Conrad (1990), à propos de ces gens qui, dans l'Afrique coloniale, vont fonder les « avant-postes du progrès » : « ils vivaient comme des aveugles dans une vaste salle, seulement conscients de ce avec quoi ils venaient en contact... mais incapables de voir l'aspect général des choses. Le fleuve, la forêt, tout le grand pays grouillant de vie, étaient comme un grand vide. L'éblouissant coucher du soleil lui-même ne révélait rien d'intelligible. Les choses apparaissaient et disparaissaient devant leurs yeux d'une façon incohérente et sans but ».

La deuxième idéologie, quant à elle, prétend que l'Africain, resté prisonnier de son ingénuité d'enfant, n'a pas atteint les formes de religiosité prétendues supérieures. C'est ainsi que, en bon primitif, il cultive une spiritualité dominée par la peur et donc marquée par cette conscience magique décrite par Lenoble (1969), qui consiste à attribuer une âme aux objets et surtout aux éléments naturels, qu'ils soient vivants ou non. Cet ensemble animé, par ailleurs, n'est pas neutre : en activant des « forces », il intervient dans la vie courante des hommes et des collectivités.

On voit que le lien qui unit ces deux idéologies, sauvagerie et animisme africains, c'est bien la nature. Et c'est donc à ce croisement qu'il faudrait consacrer notre attention. Car c'est précisément dans le modelage intellectuel de la nature, dans la construction d'une géographie, c'est-à-dire d'un environnement doué de sens, que la culture africaine crée une de ses expressions les plus puissantes, en configurant la spiritualité comme le fondement non seulement moral, mais aussi logique de la vie et de la reproduction sociale.

NATURE ET TERRITOIRE : ENTRE L'AMOUR DE DIEU ET L'ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ

La terre, c'est-à-dire l'espace physique à la naissance duquel l'homme est étranger, est une réalité complexe. Elle est, pour commencer, un acte de création : le monde est en fait un avènement du monde, ce qui suppose un passage soit d'un vide à un plein, soit d'un chaos à un cosmos.

En tout cas, nous retrouvons là une idée de précarité. Le vide, l'informe, le confus qui régnaient avant, bref, une réalité indifférente à l'homme, peuvent se réinstaller à tout instant : c'est peut-être chez les Sénoufo d'Afrique Occidentale (Côte d'Ivoire, Burkina Faso), dans le couple *koulo/duninian*, qu'est plus nettement présente cette idée d'un espace pré-cosmique – *duninian* –, intrinsèquement menaçant et toujours aux aguets, potentialisé par l'espace cosmique – *koulo* – mais non effacé de l'ordre des possibilités. Comme la création est un acte divin, la stabilité de l'espace cosmique, à savoir la superficie de la terre dans son état naturel, relève de la volonté de Dieu. Mais cette même volonté, on l'a déjà dit, tout en étant inatteignable dans ses raisons profondes, tient compte des actions des hommes. En particulier, elle peut se déterminer négativement par effet du comportement humain. C'est précisément dans cette dialectique des actes et des possibilités que se constitue une existence africaine tout à fait indissociable du lieu qui en permet le déroulement.

La centralité du lieu découle du fait qu'il possède un caractère double, comme on l'a dit plus haut. C'est en tout cas ce que montre clairement l'analyse du *blo* des Baoulé de Côte d'Ivoire. D'un côté, l'espace naturel est donné : c'est un don de Dieu. En même temps, ce même espace implique l'idée d'investiture : en tant qu'être humain appartenant à une communauté, je dois agir sur lui pour que le dessein de la création s'accomplisse.

De ce constat crucial, on peut tirer des implications multiples. En tant que don divin, l'espace naturel n'est qu'une manifestation de Dieu. Asié, chez les Baoulé, c'est la terre, puisque celle-ci, en tant que *blo*, permet l'existence humaine : c'est précisément la manifestation de Dieu qui s'offre à la disposition des hommes. À son tour, l'homme qui dispose de *blo* n'est pas un parasite : il jouit de ce don, mais en même temps il doit s'en servir pour participer à la réalisation du dessein de la création. En fait, quel que soit ce dessein, il y est associé; il est appelé donc à jouer un rôle actif. Devant satisfaire ses besoins croissants et assurer son épanouissement, il s'organise en société et entreprend la territorialisation de l'espace, la transformation de la nature en une géographie, bref, toujours chez les Baoulé, la transition de *blo* à *klo*. En effet, *klo* c'est le village en tant que demeure des hommes : c'est le lieu dans lequel chaque Baoulé réalise pleinement, tant sur le plan intuitif que rationnel, la compréhension de soi-même et de la place qu'il occupe dans le monde complexe dans lequel il est appelé non seulement à exister, mais à œuvrer, en s'engageant activement dans sa construction matérielle et symbolique pour vivre sa vie en harmonie avec la volonté divine. C'est là qu'il acquiert la conscience que l'humanité, c'est-à-dire la qualité qui rend l'homme ce qu'il est, consiste en sa domesticité, entendue aussi bien comme valeur morale que comme pratique sociale. En devenant graduellement *klo snan*, une personne civile, il découvre donc cette domesticité, en explore la signification, en expérimente les formes, en assume les obligations en tirant en même temps tous les avantages. En somme, il en « savoure le goût » de la seule manière possible, c'est-à-dire à travers le sens d'appartenance à une communauté d'hommes. Une conception fort semblable est présente chez les Sénoufo, pour qui l'humanisation réside dans le passage de *koulo*, l'espace cosmique évoqué plus haut, à *kaha*, le village, réalisation historique des possibilités mythiques. D'ailleurs, si l'on prend encore un exemple ivoirien, le village gouro, *fla*, correspond bien au domaine de l'homme domestique : l'habitation de *flami*, l'homme pleinement humain, différent des autres créatures qui vivent au-delà de *gnima*, la frontière qu'idéalement circonscrit l'ordre social et qui, en se projetant au sol, concrètement délimite ce qu'est le territoire par rapport à ce qui ne l'est pas.

À ce stade, je voudrais souligner rapidement deux points qui me paraissent fondamentaux.

Le premier : tout en gardant le souvenir et la conscience forte de l'avènement du monde, de la création comme acte fondateur, l'homme africain acquiert le statut de protagoniste, car il agit sur l'espace, il façonne la nature, il fait des choix de localisation, concernant l'implantation des villages (et des annexes, tels les cimetières, par exemple), la fixation des campements, les destinations culturelles, les activités de chasse, de pêche, de cueillette, la rotation des pâturages, mais aussi l'identification et la préservation des sites de culte, la création des réseaux (alliances matrimoniales ou autres, échanges commerciaux), l'établissement de liens hiérarchisés – de type

politique, économique, culturel ou autres – entre lieux et régions différents. En somme, la construction d'une géographie certifie le passage de l'univers mythique (le lieu des histoires, selon l'expression de Blumenberg) à celui de l'histoire. Mais le processus de territorialisation marque aussi le passage de la contemplation admirative et reconnaissante de la générosité de Dieu à une éthique de la responsabilité. Et cela au sens profondément géographique inscrit dans cette conceptualisation grecque qui nous dit que, comme « politique » vient de *polis*, la ville-état, de même « éthique » viens de *ethea*, l'habitat. Il s'agit d'une responsabilité face au monde qui nous est confié, mais que nous devons continuer à modeler pour que la volonté de Dieu se fasse. Il est bien vrai que nous ne connaissons pas à fond cette volonté, mais il est certain qu'elle pose comme préalable à sa réalisation la vie commune sur un espace déterminé.

C'est là, précisément, la deuxième circonstance à souligner. Et j'en reviens aux significations profondes des « forces » évoquées précédemment, pour montrer que l'animisme africain, s'il est permis d'utiliser encore ce terme, n'est pas une manifestation d'ingénuité, mais plutôt un instrument très sophistiqué d'appréhension de la réalité et donc de rationalisation de la connaissance. En fait, ces forces, tout en étant très puissantes, ne sont pas pour autant aveugles. De plus, tout en étant mystérieuses comme tout ce qui appartient à la sphère du sacré dans n'importe quelle religion, ces forces ne sont pas extérieures à l'homme, mais elles se manifestent et se définissent par rapport à lui. Ces forces, en fait, sont des expressions circonstancielles qui scellent l'arrangement de rôles complexes : des hommes ou des sociétés, des entités surnaturelles (les dieux et les divinités mineures) et, finalement, des entités extra-naturelles (les ancêtres, par exemple et surtout).

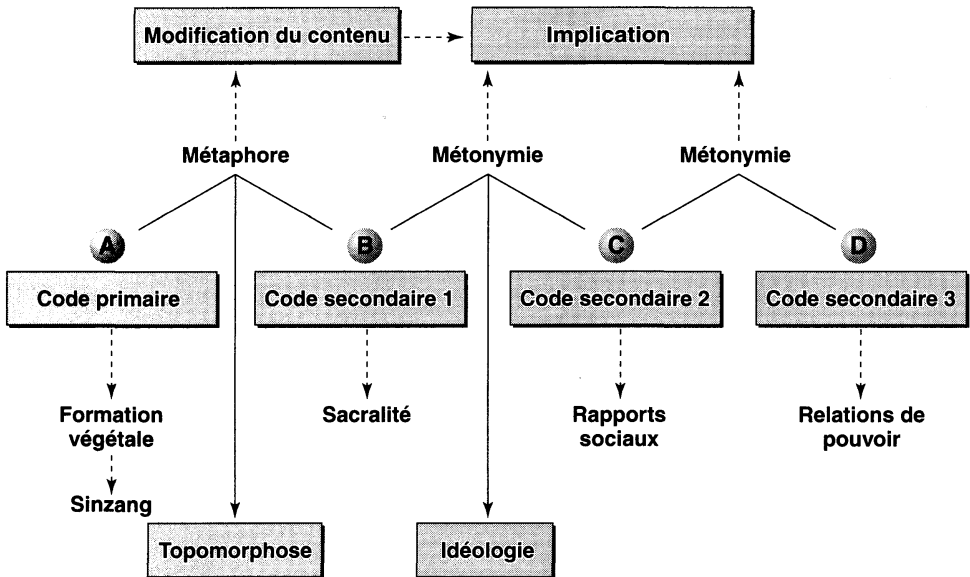
Contrairement à une croyance très répandue à cause de l'idéologie scientifique concernant l'animisme à laquelle on faisait allusion plus haut, ces forces ne sont donc pas à craindre. Elles sont foncièrement bénéfiques, car elles émanent de ces mêmes divinités qui, par leur bonté, ont décrété la naissance du monde et ont associé les hommes à la réalisation de leurs desseins. Ce qui modifie l'essence de ces forces bienfaitrices, en fait, c'est l'erreur humaine : plus spécifiquement, l'incompréhension du rôle de l'homme dans sa coopération avec Dieu. Tout le problème est donc de détecter le bon comportement. Mais on ne peut pas toujours et pas vraiment connaître le bon comportement. Penser le contraire, évidemment, équivaldrait à se hisser au même niveau que Dieu. Les hommes s'attèlent à une tâche plus conforme aux possibilités humaines : découvrir les règles à suivre pour que l'erreur soit évitée. L'individu ne pouvant pas être laissé tout seul dans cette énorme tâche, c'est la collectivité tout entière qui l'assume. Or, on l'aura compris, cette grammaire sociale n'est pas autre chose que la tradition : un ensemble extrêmement riche de savoirs qui, tout en assurant le fonctionnement et la reproduction de la collectivité, minimise les risques de déplaire aux dieux à cause d'un mauvais comportement. Par ailleurs si d'un côté cette minimisation des risques n'exclut pas l'erreur, de l'autre elle se prévaut de l'aide des entités extra-naturelles, et principalement des ancêtres, ainsi que du conseil de ces grammairiens sociaux que sont les vieux et tout spécialement les anciens du lignage fondateur du village⁸, les spécialistes de la parole, les gardiens des lieux de cultes et finalement les techniciens du sacré (prophètes, voyants, devins).

FIGURES GÉOGRAPHIQUES DU MYTHE

Bien au-delà de son aspect physique et de son apparence visible, le territoire affirme sa configuration réelle de dispositif herméneutique. Le modèle que je viens d'esquisser nous propose une sorte de symbolisation fondatrice de la superficie terrestre, par le biais de laquelle la géographie se pose comme le fragment spécifiquement humain d'une cosmologie pensée et voulue par les divinités. Au sein de ce modèle, néanmoins, les processus de symbolisation territoriale se poursuivent et s'enrichissent. Vu la critique de l'animisme par laquelle j'ai commencé, je n'insisterai pas sur l'essence caricaturale des imageries selon lesquelles les Africains prendraient tel rocher, tel arbre, tel marigot, telle caverne, telle cascade pour des divinités. Je voudrais plutôt m'attarder sur les procédures intellectuelles à travers lesquelles la symbolisation territoriale se produit, sans oublier qu'elles sont le fruit d'un travail social et, par ce fait même, entrent dans les mécanismes qui assurent le fonctionnement et la reproduction sociale. Ces procédures, en fait, sont nombreuses, probablement bien plus qu'on ne le suppose. L'une d'entre elles me paraît néanmoins assez universelle pour qu'on lui consacre notre attention ici. Il s'agit de cette *topomorphose* évoquée plus haut, une procédure de symbolisation, précisément, en vertu de laquelle une valeur sociale non seulement se transfère au sol, mais se transfigure en un lieu.

La sémantique de la topomorphose est assez complexe et on peut mieux la saisir à l'aide d'un schéma (figure 1). Si l'on pense à un site quelconque, on peut facilement le signifier par un élément physique : un relief ou une vallée, une formation géologique ou végétale, un corps hydrologique, une composition pédologique, un paysage climatique, bref, des marques naturelles qui fonctionnent comme des dénnotations. À leur tour, ces codes primaires sont investis par des significations ultérieures, des connotations, pour reprendre une distinction classique en sémiologie. Mais les codes secondaires relèvent d'axes sémantiques différents. L'un est de type métaphorique : c'est le procédé par lequel une valeur par définition abstraite, telle la sacralité qui nous intéresse ici, est incorporée en un endroit concret et circonscrit et en revêt les apparences. L'activation de ce premier sous-code constitue un passage essentiel dans la dynamique topomorphique, car il engendre une altération radicale du signifiant par modification du signifié. En fait, il ne faut pas se tromper là-dessus. Prenons l'exemple d'une formation végétale, précisément d'un bosquet en domaine savanicole que les Sénoufo appellent *sinzang* et que les Européens traduisent couramment par « bois sacré ». On voit bien que dans cette expression la dénnotation prime sur la connotation, car le « sacré » n'est qu'un attribut du « bois » : et comme il y a des bois sacrés, il y aura des bois que ne le sont pas. Or, la topomorphose sénoufo change la hiérarchie des significations. À la base de l'intelligibilité paysagère il n'y a pas des « bois », qui peuvent être sacrés ou non; bien au contraire, ce qui donne au territoire sa cohérence, c'est le « sacré », qui peut s'exprimer en tant que bois ou se prévaloir de n'importe quel autre attribut. Ce qui est donc un « bois sacré » pour un observateur externe décrivant l'Ailleurs avec les canons de sa propre connaissance, est du « sacré qui est aussi un bois » pour celui qui produit de façon autonome le sens de son monde. L'ordre des mots, jamais innocent, se traduit ici, évidemment, en un jeu linguistique qui recèle tout l'enjeu du contact des cultures.

Figure 1 Analyse sémantique du *sinzang* sénoufo



Mais pourquoi cette opération intellectuelle fait-elle de l'espace concret un authentique réservoir axiologique? L'esprit des lieux ne serait-il qu'une marque « culturelle » des peuples d'Afrique? En fait, cette symbolisation a un rôle « social » stratégique. La connotation topomorphique fait de l'espace une source de légitimation. Les règles établies, la parole inspirée, les décisions prises dans ce lieu acquièrent les caractéristiques de la sacralité. Elles s'appliquent à la société tout entière ainsi qu'à chacun de ses membres, car elles ont été inspirées par Dieu, soit directement, soit par l'intermédiaire des ancêtres. Comme on peut encore le voir en figure 1, d'autres sous-codes apparaissent donc, qui relèvent de la métonymie. Les nouvelles significations ne sont que des principes qui orientent la praxis sociale et qui, purement et simplement, se déduisent de l'axe métaphorique. On voit bien que la topomorphose est un instrument puissant de l'élaboration de ce que plus haut nous avons appelé la « tradition ». Ainsi, elle informe la conduite des personnes et rend tolérable la labilité des rapports avec ce qu'est le divin. Également, elle se traduit sous forme d'hypostases qui visent à perpétuer les rapports sociaux et les assises du pouvoir existant.

Reprenons l'exemple du *sinzang* sénoufo. Ce long chemin initiatique basé sur les classes d'âge qu'est le *poro* fait de chaque Sénoufo mâle un *kafu*, c'est-à-dire un membre de la communauté des *kafokonlé* et donc un citoyen à part entière. Le *poro* se compose de trois phases initiatiques, chacune s'étalant sur sept ans : les deux premières (*poworo* et *kwonro*) sont en quelque sorte propédeutiques à la troisième (*tyolog*), au cours de laquelle un savoir profond, voire ésotérique, est dispensé. Le *tyolog*, précisément, se déroule obligatoirement dans le *sinzang*, car ce n'est que dans le mystère du sanctuaire végétal qu'il peut recevoir la révélation de cette divinité éponyme qu'est Kaha Tyeleo : littéralement « la mère qui nourrit le village (*kaha*) » et qui inspire donc les principes

qui constituent l'essence même de la vie collective sénégalaise. Fondé par la consécration, constamment réactualisé dans l'expérience mystique du *poro*, le système des classes d'âge exerce toute son emprise sur la société : soit en fondant des liens de subordination – économique et politique – sur un principe de séniorité; soit en affirmant la primauté de la fraternité d'âge contre les tendances désagrégeantes engendrées par les particularismes lignagers.

PRÉSENCE DU POLITIQUE : LA GÉOGRAPHIE ENTRE SPIRITUALITÉ ET CITOYENNETÉ

On a abordé un certain nombre de thèmes qui nous ont montré comment, par le biais du territoire, la culture africaine réussit à produire un passage sans fractures du mythe à l'histoire. La géographie des Africains est tout premièrement une ontologie; mais elle est, en même temps, un emblème puissant de légitimité (Turco, 1998). C'est ce point, précisément, que je voudrais rapidement reprendre, car il nous permet de questionner une autre idée reçue très répandue sur la culture africaine, qui serait non seulement une culture pré-logique, annihilée par ces forces obscures et terribles qui dominent la scène du monde, mais qui serait aussi une culture de l'inanité ou, en une version moins crue, une culture contemplative. Nous observons par contre, à travers le prisme de la territorialité, une véritable culture de l'action qui, sans ignorer le domaine de la subjectivité, s'exprime surtout au niveau social. Il s'agit bien d'une culture politique profondément imprégnée de spiritualité, qui crée les conditions géographiques de sa propre existence et de sa propre légitimation (Turco, 1999b).

Enfin, l'homme africain, juste comme celui d'Héraclite, désire habiter « dans le voisinage de Dieu ». C'est ainsi que nous disons que la territorialité fonde un projet d'harmonie : une tâche certes sans fin, mais qui est néanmoins cruciale au sein d'une culture où chaque mutation n'est qu'un fragment du devenir cosmique et où chaque action, bien que située à l'intérieur d'une dynamique sociale, ne fait que refléter le mysticisme de ses racines mythiques.

VERS UNE CULTURE GÉOGRAPHIQUE DE L'ALTÉRITÉ

La rupture de l'alliance qui unissait depuis toujours pensée mythique et pensée géographique est l'un des tributs majeurs payés par la géographie à « l'esprit du temps » scientifique pour s'affirmer comme discipline institutionnalisée dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

Par ailleurs, il ne faut pas sous-estimer le rôle joué dans la fondation disciplinaire par le colonialisme. On commence à mieux connaître les contextes nationaux dans lesquels ce rôle s'est exercé (Bruneau et Dory, 1994; Godlewska et Smith, 1994; Turco, 1996). Et l'on sait aussi qu'à ce sujet, les positions conceptuelles et méthodologiques ont été très articulées, y compris au sein d'une même école (Soubeyran, 1997). Mais tout cela se passe sur fond d'une acceptation généralisée du colonialisme, pour qui l'ancienne solidarité entre mythe et géographie pouvait se révéler fort gênante.

En fait, la pensée mythique, qui nourrissait la plupart des cultures – disons – non occidentales, dévint l'obstacle à abattre sur le chemin des expansionnismes. Elle ne peut guère survivre en tant que marque culturelle, car elle peut alimenter des dynamiques identitaires qui finiraient par interpeller les esprits. Réduit à une forme de connaissance rudimentaire, expression d'une mentalité primitive qu'il faut éduquer selon les canons de la science telle que l'Occident la conçoit et la pratique, le mythe est évacué des préoccupations de la géographie qui ne lui reconnaît aucune pertinence dans l'analyse des pratiques spatiales. Et pourtant, de par l'imbrication structurale entre mythe, dispositifs sociaux et agir territorial, l'essentiel échappe de plus en plus aux problématisations des géographes. Parmi les conséquences les plus frappantes de tout cela, on peut signaler un anéantissement de l'Autre en tant que sujet politique par le biais d'une dépolitisation de son territoire.

Ce qui se passe en géographie, au fond, n'est que le reflet d'un tournant majeur qu'effectue la culture occidentale dans son ensemble lorsqu'elle se mesure avec les doctrines colonialistes et les pratiques de la colonisation. C'est ce qu'a montré, par une pluralité d'approches, une réflexion qui s'étale de Schmitt (1991) à Said (2000) et, spécialement pour la France, à Rabinow (1989).

Le colonialisme est mort, mais son héritage survit en des formes multiples dans les rapports internationaux. Et si d'un côté on assiste à une mondialisation inspirée par les processus « durs » de l'économie et de la technologie, de l'autre on voit émerger une mondialisation qui disloque de plus en plus le front de résistance sur le terrain « mou » des représentations et des symboles. Finalement, si le choc des civilisations sera culturel, comme le suggère Huntington (1997), cela veut dire que le mythe est de retour. En dévoiler les mécanismes d'action au travers des pratiques territoriales, à l'échelle des grands systèmes comme des petits territoires, voilà un projet disciplinaire qui, s'appuyant sur des sensibilités qui ici et là apparaissent chez les géographes⁹, mériterait d'être consolidé et résolument poursuivi.

NOTES

- 1 On peut se reporter, dans l'abondante littérature, à quelques grands livres tels ceux d'Eliade (1971), de Lotman et Uspenskij (1987), de Hübner (1990). Le formidable effort de systématisation de Cassirer, bien qu'il touche plusieurs aspects importants liés au symbolisme spatial, ne réussit pas à organiser une véritable problématique géographique, ce qui est compréhensible car il s'agit d'une réflexion éminemment philosophique : Cassirer (1972), surtout t. 2, partie II, chap. 2; T. 3, partie II, chap. 3.
- 2 Pour un approfondissement du cadre conceptuel et analytique des thèmes traités ici, voir Turco (1999a).
- 3 La suggestion poppérienne de « société ouverte » (Popper, 1979[1945]) a été reprise et problématisée par Horton (1967) dans le sens indiqué ici.
- 4 Je cite da Sanseverino (1985). Les *Meraviglie dell'Irlanda* sont tirées soit de la version du manuscrit de la Biblioteca Medicea Laurenziana (27, 1-2), soit de celle – assez différente et plus riche en notices – du manuscrit de la Biblioteca Apostolica Vaticana (40, 1-2-3).
- 5 Je cite Vespucci (1984 : 89).
- 6 Par ailleurs, ce constat n'est pas dépourvu d'implications épistémologiques, notamment dans le domaine dont il est question ici (Wallerstein, 1995).

- 7 Quant aux idéologies scientifiques concernant l'Afrique, les choses ne finissent pas à la colonisation, bien au contraire (Turco, 2000).
- 8 *Takafoué*, chez les Baoulé, est celui qui a le pouvoir de convoquer (*taka*) Asié, donc celui qui le premier a eu l'assurance de la part d'Asié (et des *asieusu*, les divinités – *usu* – de la terre) que l'endroit choisi était bon pour implanter le village.
- 9 Voir par exemple Tuan (1974 et 1996, parmi bien d'autres), Dematteis (1985), Bonnemaïson (1986), Racine (1993), Lewis and Wigen (1997), Berque (2000).

BIBLIOGRAPHIE

- BERDOULAY, Vincent (1995) *La formation de l'école française de géographie (1870-1914)*. Paris, CTHS.
- BERDOULAY, Vincent et SOUBEYRAN, Olivier, dir. (2000) *Milieu, colonisation et développement durable. Perspectives géographiques sur l'aménagement*. Paris, L'Harmattan.
- BERQUE, Augustin (2000) *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin.
- BLUMENBERG, Hans (1991) *Elaborazione del mito*. Bologna, Il Mulino.
- BONNEMAISON, Joël (1986) *Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu*. Paris, ORSTOM (2 volumes).
- BROC, Numa (1980) *La géographie de la Renaissance*. Paris, CTHS.
- BRUNEAU, Michel et DORY, Daniel, dir. (1994) *Géographies des colonisations, XV^e-XX^e siècles*. Paris, L'Harmattan.
- CAPEL, Horacio (1981) *Filosofia y ciencia en la Geografia contemporanea*. Barcelona, Barcanova.
- (1985) *La fisica sagrada*. Barcelona, Ed. del Serbal.
- CASSIRER, Ernest (1972) *La philosophie des formes symboliques*. Paris, Éditions de Minuit (3 volumes).
- CASTI, Emanuela et TURCO, Angelo, dir. (1998) *Culture dell'alterità. Il territorio africano e le sue rappresentazioni*. Milano, Unicopli.
- CONRAD, Joseph (1990) Un avamposto del progresso. Dans J. Conrad, *Opere. Romanzi e racconti 1895-1903*. Milano, Bompiani.
- DEMATTEIS, Giuseppe (1985) *Le metafore della Terra*. Milano, Feltrinelli.
- ELIADE, Mircea (1971) *La nostalgie des origines*. Paris, Gallimard.
- GLACKEN, Clarence J. (1967) *Traces on the Rhodian Shore*. Berkeley, University of California Press.
- GODLEWSKA, Anne et SMITH, Neil, dir. (1994) *Geography and Empire*. Oxford, Blackwell.
- GUSDORF, Georges (1974) *Mythe et métaphysique*. Paris, Flammarion.
- HORTON, Robin (1967) African Traditional Thought and Western Science, *Africa*, 37 : 50-71 (partie I) et 155-187 (partie II).
- HÜBNER, Karl (1990) *La verità del mito*. Milano, Feltrinelli.
- HUNTINGTON, Samuel (1997) *Le choc des civilisations*. Paris, Odile Jacob.
- LAKATOS, Imre (1976) La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici. Dans I. Lakatos et A. Musgrave (dir.) *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli.

- LAKATOS, Imre et MUSGRAVE, Alan, dir. (1976) *Critica e crescita della conoscenza*. Milano, Feltrinelli.
- LENOBLE, Robert (1969) *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris, Albin Michel.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962) *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- LEWIS, Martin W. et WIGEN, Kären E. (1997) *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*. Berkeley, University of California Press.
- LOTMAN, Jurij M. et USPENSKIJ, Boris A. (1987) *Tipologia della cultura*. Milano, Bompiani.
- MILANESI, Marica (1984) *Tolomeo sostituito*. Milano, Unicopli.
- OTTO, Rudolf (1995) *Le sacré*. Paris, Payot & Rivage.
- POPPER, Karl (1979) *La société ouverte et ses ennemis*. Paris, Seuil.
- PITTE, Jean-Robert et SANGUIN, André-Louis, dir. (1999) *Géographie et liberté. Mélanges en hommage à Paul Claval*. Paris, L'Harmattan.
- RAFFESTIN, Claude, LOPRENO, Dario et PASTEUR Yvan (1995) *Géopolitique et histoire*. Lausanne, Payot.
- RACINE, Jean-Bernard (1993) *La ville entre Dieu et les hommes*. Paris, Anthropos-Economica.
- RABINOW, Paul (1989) *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge (Mass.), MIT Press.
- RANDLES, William G. L. (1980) *De la terre plate au globe terrestre : une mutation épistémologique rapide, 1480-1520*. Paris, Colin.
- ROUX, Jean-Paul (1985) *Les explorateurs au Moyen Âge*. Paris, Fayard.
- SAID, Edward (2000) *Culture et impérialisme*. Paris, Fayard-Le Monde Diplomatique.
- SANSEVERINO (da), Jacopo (1985) *Libro piccolo di Meraviglie*. Milano, Serra e Riva (édité par M. Guglielminetti).
- SCHMITT, Carl (1991) *Il nomos della terra*. Milano, Adelphi.
- SOUBEYRAN, Olivier (1997) *Imaginaire, science et discipline*. Paris, L'Harmattan.
- TUAN, Yi-Fu (1974) *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- (1996) *Cosmos and Hearth: A Cosmopolite's Viewpoint*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- TURCO, Angelo (1995) *Delacroix in Marocco : indagine sull'altrove*. *Terra d'Africa* 1995.
- (1996) *Geografi, geografia e colonialismo*. *Terra d'Africa* 1996.
- (1998) *Strutture di legittimità presso i malinké dell'Alto Niger (Repubblica di Guinea)*. Dans E. Casti et A. Turco (dir.) *Culture dell'alterità. Il territorio africano e le sue rappresentazioni*, Milano, Unicopli.
- (1999a) *Terra eburnea. Il mito, il luogo, la storia in Africa*. Milano, Unicopli.
- (1999b) *Légitimité et pouvoir : à la recherche de l'espace politique dans l'Afrique mandingue*. Dans J.-R. Pitte et A.-L. Sanguin (dir.) *Géographie et liberté. Mélanges en hommage à Paul Claval*, Paris, L'Harmattan.
- (2000) *Colonisation et après : légitimité territoriale et développement durable en Afrique sub-saharienne*. Dans V. Berdoulay et O. Soubeyran (dir.) *Milieu, colonisation et développement durable. Perspectives géographiques sur l'aménagement*, Paris, L'Harmattan, pp. 175-184.

-
- VESPUCCI, Amerigo (1984) *Il mondo nuovo*. Milano, Serra e Riva (édité par M. Pozzi).
- WALLERSTEIN, Immanuel (1995) *La scienza sociale : come sbarazzarsene*. Milano, Il Saggiatore.
- WHEATLEY, Paul (1969) *City as a Symbol*. London, Lewis.
- (1971) *The Pivot of the Four Quarters*. Chicago, Aldine.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1982) *Leçons et conversations*. Paris, Gallimard.