



L'AFRIQUE DES LAÏCITÉS

ÉTAT, RELIGION ET POUVOIRS AU SUD DU SAHARA

SOUS LA DIRECTION DE GILLES HOLDER ET MOUSSA SOW



EDITIONS
TOMBOUCTOU

IRD

Institut de recherche
pour le développement

L'AFRIQUE DES LAÏCITÉS

ÉTAT, RELIGION ET POUVOIRS AU SUD DU SAHARA

SOUS LA DIRECTION DE GILLES HOLDER ET MOUSSA SOW

Collection « L'Afrique se raconte »

2013 Editions Tombouctou
ISBN : 978-99952-53-08-0

2013 IRD
ISBN : 978-2-7099-1760-5

Tous droits réservés pour tous pays
Dépôt légal : novembre 2013

L'AFRIQUE DES LAÏCITÉS

ÉTAT, RELIGION ET POUVOIRS AU SUD DU SAHARA

SOUS LA DIRECTION DE GILLES HOLDER ET MOUSSA SOW

Collectif

PRÉFACE

SÉCULARISATION, LAÏCITÉ, LAÏCISATION

Jean BAUBEROT

Ce texte n'abordera pas directement le thème du colloque : « L'Afrique des laïcités » qui s'est déroulé en janvier 2010 à Bamako. Pendant trois jours des spécialistes de l'Afrique subsaharienne auront traité de cette question et, pour ma part, je ne suis pas africaniste. En revanche, les organisateurs de ce colloque, en me faisant l'honneur de me demander d'assurer la conférence inaugurale, laquelle fait aujourd'hui l'objet de la préface de l'ouvrage issu des travaux du colloque, m'ont attribué un cahier des charges précis : proposer une mise en ordre de quelques notions qui concernent l'étude académique de la laïcité. Tel est le « contrat » que je vais m'efforcer de remplir.

Usage social, usage scientifique

Le terme de « laïcité » est devenu courant dans des études académiques francophones qui étudient les rapports du politique et du religieux. L'usage des expressions de *secularism* et de *Secular State* sont de plus en plus fréquents dans les études académiques anglophones consacrées aux mêmes questions. Le terme de laïcisation, sans être ignoré, est nettement moins utilisé. En revanche, depuis un demi-siècle, le terme de sécularisation/*secularization* est commun aux deux aires culturelles.

Mais, chacun le sait, on peut se servir des mêmes mots avec des sens différents et, inversement, utiliser des termes différents en leur donnant une signification très proche. C'est ce qui s'est parfois produit. Par ailleurs, il existe toujours, dans les sciences humaines et sociales, l'ambiguïté d'un double emploi des termes utilisés : l'emploi social et l'emploi académique. Il n'est pas possible d'ignorer les usages sociaux, mais ceux-ci ne doivent pas faire loi pour le chercheur. Au contraire, celui-ci doit les considérer comme des représentations dont il lui faut se distancier et qui font partie de son objet d'étude.

Une des raisons qui rend indispensable cette démarche d'objectivation est le fait que le langage courant a toujours tendance à substantialiser. Il sera question de « laïcité » et de « sécularisation » comme si ces mots désignaient des réalités empiriques, comme on peut affirmer : « ceci est une chaise, cela est une table. » Or, même pour ces derniers termes, il n'existe

nulle coïncidence entre l'objet et le mot. J'ai visité, il y a quelques années, une exposition à Tokyo consacrée aux dites « chaises » : il était fascinant de constater à quel point des objets différents se trouvaient regroupés sous ce terme. Il apparaissait clairement que le mot « chaise » désignait moins un objet empirique qu'un système de classement.

À fortiori, il en est de même de termes plus abstraits comme ceux qui viennent d'être mentionnés. Or un système de classement peut être envisagé de deux manières : sa construction sociale, sa valeur heuristique. C'est pourquoi je vais d'abord retracer les raisons qui ont fait la fortune (et, maintenant, parfois, l'infortune) du terme de sécularisation, devenu dominant dans ma discipline la sociologie de la religion car cette situation influence également politologues et anthropologues. Ensuite je vais indiquer pourquoi il semble nécessaire, aujourd'hui, à un ensemble de chercheurs dont je fais partie, de refuser l'emploi du terme de sécularisation comme notion englobante, de proposer une articulation entre les trois termes de mon titre : sécularisation, laïcité, laïcisation.

La sécularisation : une notion devenue un paradigme

L'emploi théorique du terme de sécularisation provient donc de la sociologie de la religion. Cette branche de la sociologie a élevé cette notion au rang de paradigme¹, le « paradigme » de la sécularisation. Un paradigme peut se définir comme « une conception théorique dominante ayant cours à une certaine époque dans une communauté scientifique ». Il « fonde les types d'explications envisageables et les types de faits à découvrir dans une science donnée » (Jacob 1980 : 27) C'est donc une sorte de consensus théorique, un cadre conceptuel commun qui définit les problèmes et les méthodes légitimes pour un ensemble de chercheurs.

Un paradigme suppose l'utilisation de présupposés philosophiques, de résultats d'ordre scientifique, considérés comme des acquis et d'artefacts permettant de résoudre des « énigmes » (Masterman 1970 : 65 *sq.*). Autrement dit l'aspect socialement opérationnel du paradigme, son rôle de référence commune à partir de laquelle s'organisent les débats académiques est au moins aussi important que sa valeur proprement théorique. Enfin, si un paradigme possède forcément des caractéristiques théoriques, toute théorie n'est pas paradigmatique. De nombreuses théories sont l'œuvre de francs-tireurs ; elles n'en sont pas moins fécondes.

La construction d'un paradigme n'est pas purement arbitraire. Elle s'impose, parce qu'elle est ressentie collectivement, à une certaine époque, comme un gain de scientificité. C'est d'ailleurs pourquoi l'utilisation d'un paradigme est toujours temporaire. Le terme de « sécularisation » est devenu le concept clef du paradigme adopté par les sociologues étudiant la religion pour différentes raisons. Ils ont notamment estimé que, grâce à cette théorisation, ils s'éloignaient de toute interprétation de la religion endogène aux institutions religieuses pour adopter une grille interprétative réellement sociologique et donc exogène.

1. Voir notamment Tschannen (1992), Bruce (2002), Willaime (2006), etc.

En milieu culturel européen catholique et majoritairement francophone, la « sociologie religieuse » était considérée par les autorités ecclésiales, au milieu du siècle dernier, comme un instrument pour comprendre ce que l'on appelait la « déchristianisation » et pour y faire face par une stratégie pastorale adaptée. Cette dernière notion correspondait au constat empirique d'une baisse de la pratique religieuse. À cela s'ajoutaient des considérations morales et théologiques sur « l'impiété » de l'époque. On allait donc de l'individuel au social et on imprégnait le social de jugements de valeurs.

Grâce à l'adoption progressive du paradigme de la sécularisation, des années 1960 aux années 1980, non seulement ces jugements de valeur disparaissaient (ou semblaient disparaître), mais une rupture épistémologique permettait un renversement d'optique : le fait central devenait une certaine marginalisation de la religion dans la vie culturelle et sociale moderne. La baisse de la pratique n'en était qu'une des conséquences. Karel Dobbelaere et Jan Lauwers synthétisent cette nouvelle problématique en 1969 : « Le sociologue ne devrait pas se demander quelle signification l'Eglise et la religion ont pour l'individu. Il doit se poser la question de leur signification sociale »².

L'émergence et le développement de ce paradigme sont, en effet, possibles grâce à une théorisation commencée, dès le début des années 1960, par des sociologues anglophones vivant dans des sociétés de culture protestante, et notamment deux d'entre eux travaillant aux États-Unis, Peter Berger (1969) et Thomas Luckmann³. Leur but consiste, en revisitant les classiques (Weber, Durkheim, etc.), à faire en sorte que la sociologie de la religion quitte son statut marginal dans le champ de la sociologie pour en devenir une branche à part entière, en lien avec la sociologie de la connaissance (Berger et Luckmann 1963 ; 1966a).

L'extension progressive de la notion de sécularisation

Un texte programmatique très rapidement traduit en français (Berger et Luckmann 1966b) va permettre de diffuser leurs recherches auprès de nombreux sociologues des religions. Berger et Luckmann relient étroitement deux notions : « sécularisation » et « pluralisme ». La notion de pluralisme est définie, dans une lignée durkheimienne, comme « une situation dans laquelle existe une concurrence dans l'ordonnement institutionnel des significations globales concernant la vie quotidienne ». C'est « la conséquence d'un processus historique de dé-monopolisation. » des conceptions du monde. La notion de sécularisation, elle, est fondée

2. En l'occurrence lors de la 10^{ème} Conférence de la CISR qui s'est tenue à Rome ; cf. Dobbelaere et Lauwers (1973).

3. Toute tentative de fixer un point de départ comporte sa part d'arbitraire. Ainsi des travaux des années 1960 ont été notamment influencés par l'étude pionnière de Will Herberg sur la « religion américaine », sorte de « puritanisme sécularisé (1955 : 81). Herberg a été rattaché au paradigme car il considère l'*American Way of Life* comme une « religion opérationnelle » qui s'éloigne des « religions conventionnelles » par le processus de sécularisation ; cf. Herberg (1962).

sur les concepts wébériens de rationalité (instrumentale et en valeur) et d'« *Entzäuberung* » (traduit alors en français par « désenchantement »)⁴. La sécularisation est définie ainsi : « l'autonomisation progressive de secteurs sociaux qui échappent à la domination des significations et des institutions religieuses ».

Deux notions autonomes et distinctes se trouvaient donc utilisées. Et si le pluralisme rend compte de la synchronie, la sécularisation est liée à la diachronie ; elle apparaît comme « la force historique globale qui produit le pluralisme ». Chez les sociologues de la religion, le pluralisme va devenir une notion annexe, dépendante de celle de sécularisation, considérée comme donnant le cadre théorique global.

Ce glissement est important car en traitant du pluralisme, les deux chercheurs envisageaient la religion sous l'angle institutionnel où la relation « la plus importante » est « celle existant entre religion et État moderne. » Ce dernier était comparé à un « agent de la circulation qui fixerait, impartialement, certaines normes pour les groupes religieux en concurrence, tout en évitant d'une façon générale d'intervenir directement entre les compétiteurs. » À partir de cet arbitrage impartial de l'État, nos auteurs traitaient de « la situation pluraliste d'un marché religieux ». Cependant, intégré très vite à une perspective d'ensemble dominée par la notion de sécularisation, l'analyse du marché religieux concurrentiel va délaisser la régulation sociopolitique externe pour se concentrer sur la régulation socioreligieuse interne, notamment par l'étude de l'équilibre entre le rapprochement œcuménique, très important ces années-là, et sa tension avec le maintien d'identités confessionnelles.

Cet œcuménisme s'effectuait parallèlement à l'aggiornamento de l'Eglise catholique, opéré à Vatican II, indice de « sécularisation interne » du catholicisme. La vitalité religieuse protestante américaine se trouvait analysée comme la conséquence d'une sécularisation interne plus précoce. Dans les deux cas, on assistait, disait-on, à une certaine « éthicisation de la religion », à un développement de la rationalité en valeur. La sécularisation n'était donc pas toujours synonyme de « déclin » global de la religion, même si elle l'impliquait en général. La notion de sécularisation signifiait aussi la « rationalisation » de la religion, sa « mondanisation », sa « privatisation », sa « pluralisation », paradoxalement parfois, aussi, sa « généralisation » sous forme de « religions implicites séculières », son adaptation enfin au processus de « différenciation institutionnelle » typique de la modernité.

Déclin, rationalisation, mondanisation, privatisation, pluralisation, généralisation, différenciation institutionnelle, tels furent les sept « éléments » du paradigme de la sécularisation, quand il devint dominant, au tournant des années 1970 et 1980 (Tschannen 1992). Il avait permis des gains de scientificité, mais il représentait aussi des inconvénients majeurs qui amenèrent une mise en question du paradigme, contemporaine de son triomphe.

4. Une autre traduction, celle de « démagification » sera proposée plus tard.

Un changement de conjoncture : sécularisation et désécularisation

D'abord, et cela avait été indiqué dès les années 1960 par David Martin (1969), l'extension trop grande de cette théorisation a multiplié les équivoques. L'étude de dossier précis ne permet pas de retrouver les différents éléments indiqués, loin de là : le paradigme est-il alors valide ? Beaucoup le pensent même si, rigoureusement, il nécessiterait une certaine interconnexion entre les différents éléments. Certains sociologues, comme José Casanova (1994), ont réduit la théorisation de la sécularisation à trois caractéristiques : le déclin, la privatisation et la différenciation institutionnelle. Les deux premières (le déclin et la privatisation) seraient, à la fin du XX^e siècle, invalidées par de nombreuses recherches et seule la différenciation resterait pertinente. Cela revenait à mettre en question le paradigme.

Le paradigme de la sécularisation correspondait, en fait, à une situation où l'on considérait qu'une infrastructure économique sous tendait et la sphère religieuse et les régimes politiques, qu'il s'agisse des démocraties libérales ou du socialisme étatique. Devenus indépendants, les pays dit du Tiers Monde se référaient à l'une des deux versions. La « sécularisation interne » semblait s'étendre à un certain islam : c'est l'époque où le leader de la jeune Tunisie indépendante, Bourguiba, interprétait le djihâd comme le combat contre le sous-développement. La décolonisation paraissait donc constituer la dernière étape de l'universalisation de la « rationalité instrumentale », portée jusqu'alors par l'Occident. Le paradigme a valorisé ce qui confortait l'idée que cette rationalité devenait un critère de (perte de la) plausibilité de la religion. En fait, le paradigme de la sécularisation d'une part ne rompait pas totalement avec des démarches théologiques et politiques (il avait quelques liens, notamment, avec les théologies de la libération), d'autre part ce paradigme s'inscrivait au cœur d'un autre paradigme, celui de la modernité (occidentale)⁵.

Certes, le développement de nouvelles religiosités ne mit pas frontalement en cause la perspective de la sécularisation. Un de ses promoteurs, Bryan Wilson (1966) l'avait même prévu et théorisé dès 1966. Cependant, ces nouvelles formes religieuses rendirent les sociologues de la religion plus attentifs aux travaux des anthropologues⁶, ce qui changea la donne. D'autre part, les mouvements et religions politiques des années 1980, qu'il s'agisse de la droite chrétienne aux USA, de la contestation politico-religieuse de régimes communistes ou autres régimes autoritaires, ou de l'islam politique en Iran et ailleurs portèrent de rudes coups à la théorie. Certains – tels Peter Berger – parlèrent alors de « désécularisation » (Berger 1999/2001). Là encore, cela n'entraînait pas une invalidation complète : un des théoriciens de la sécularisation, Richard Fenn (1978) avait insisté sur son caractère « réversible ». Mais, dans ce cas la sécularisation peut difficilement être

5. Mais l'idée d'une modernité uniforme fut de plus en plus contestée.

6. Qu'ils avaient tendance à considérer, dans les années 1960 et 1970, principalement sous l'angle de la religion populaire.

utilisée comme une notion qui génère un modèle englobant. Elle tend à devenir un idéal-type, un instrument de mesure évaluant des situations diverses, plus ou moins sécularisées. Un idéal-type considère la réalité empirique d'un certain point de vue, il ne prétend pas à la généralité, il s'accommode d'autres idéaux-types saisissant cette réalité empirique sous un angle différent.

La sortie d'une problématique infrastructure-superstructure, le maintien ou le renouveau d'effervescences religieuses, les connexions contemporaines entre le religieux et le politique ont placé les chercheurs devant des choix drastiques. Certains ont complètement abandonné l'usage du terme de sécularisation, et ont recherché d'autres paradigmes (Warner 1992). Mais c'est peut-être jeter le bébé avec l'eau du bain. D'autres, dans l'espace européen et/ou francophone notamment, se sont "accrochés" au paradigme de la sécularisation au risque d'une approche réductrice ou contreproductive. À partir du début des années 1990, d'autres enfin, à partir de la critique du paradigme déjà amorcée (et notamment du fait qu'elle rattachait directement le culturel et l'économique en sous estimant le politique)⁷ ont proposé, de plus en plus clairement, une autre approche. Cette approche renonce à tout concept englobant, à tout paradigme, pour utiliser diverses notions comme autant d'idéaux types. C'est cette dernière perspective dont je voudrais maintenant présenter quelques aspects.

La laïcité : de l'usage social à la notion académique

Le premier aspect consiste à déconnecter la notion de laïcité de sa représentation sociale franco-française dominante. On trouve une formulation commode de cette perspective dans la *Déclaration Universelle sur la Laïcité au XXI^e siècle*, signée en 2005 par 248 universitaires d'une trentaine de pays⁸. Elle définit la laïcité « comme l'harmonisation, dans diverses conjonctures socio-historiques et géo-politiques, [de] trois principes [...] : respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective; autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières ; non-discrimination directe ou indirecte envers des êtres humains » (Article 4). Nous sommes dans une démarche qui n'est plus spécifique à la sociologie de la religion, ni même à l'étude de la religion dans une perspective de sciences humaines : cette démarche s'articule, en effet, avec les sciences politiques et juridiques et les débats de la philosophie politique.

Une telle approche, précise la *Déclaration* signifie que la laïcité n'est « l'apanage d'aucune culture, d'aucune nation, d'aucun continent. Elle peut exister dans des conjonctures où le terme n'a pas été traditionnellement utilisé. Des processus de laïcisation ont eu lieu, ou peuvent avoir lieu, dans diverses cultures et civilisation, sans être forcément dénommés comme tels » (Article 7).

7. Voir notamment Isambert (1980), critique qui sera largement reprise ensuite, en particulier par Koenig (2010).

8. On trouvera son texte intégral (et des commentaires) dans Baubérot (2006 : 247-265).

Tentons quelques commentaires de ces deux Articles. D'abord, l'approche opérée désubstantivise l'usage du terme de laïcité, en le décomposant en trois indicateurs idéal-typiques : la liberté de conscience, l'autonomie-séparation, l'égalité de traitement. Il est possible, d'ailleurs, soit d'en ajouter un quatrième : la neutralité (arbitrale) de l'État, soit de l'inclure dans le second indicateur. La laïcité est donc analysée à partir de plusieurs critères. Pour une démarche académique, elle ne s'identifie de façon unilatérale à aucun d'entre eux.

En revanche, les différents acteurs sociaux⁹ peuvent avoir (et, de fait, ont souvent) une représentation de la laïcité qui la tire vers un des éléments, interprété en fonction de leurs intérêts propres. Ainsi des leaders religieux, quand ils acceptent la laïcité, peuvent en faire un quasi équivalent de la garantie de la liberté de conscience, conçue comme étant essentiellement la liberté religieuse. Des militants anticléricaux et/ou des athées peuvent comprendre la laïcité comme étant surtout la séparation et la neutralité, strictement entendues. Des membres de religions minoritaires seront avant tout sensibles à l'égalité de traitement. Mais, dans la définition idéal-typique, les trois indicateurs sont en interrelation. S'il n'existe pas d'autonomie du politique ni de la société civile à l'égard des normes religieuses ou philosophiques particulières, la liberté de conscience et l'égalité de traitement peuvent difficilement être mis en œuvre, comme l'ont montré l'Espagne de Franco ou la Russie soviétique.

En revanche, la Norvège, où subsiste une « religion nationale » luthérienne, comporte cependant des éléments de laïcité dans la mesure où, comme l'a proclamé la Cour Suprême de ce pays, en 1983, le Parlement peut voter des lois considérées par l'Eglise luthérienne de Norvège comme incompatible avec sa morale propre (Thorson Plesner 2008). On voit là que le système d'*establishment* entre l'État et la religion est, de fait, en bonne part, déstructurée, même si certains aspects subsistent de façon patrimoniale.

Laïcité et « espace public religieux »

Par ailleurs, la laïcité ne signifie pas la réduction de la religion à la sphère privée. La laïcité a, d'ailleurs, été inscrite dans la Constitution française, en 1946, quand un membre du MRP, parti démocrate chrétien, était président du Conseil. Il faut remarquer cependant que ce parti répudiait explicitement le « cléricalisme », c'est-à-dire la domination de la religion sur la société civile. La laïcité tend à insérer la religion dans l'espace public de la société civile ; la religion peut s'y déployer, s'y exprimer et agir en son sein. En France la loi de 1905 a, certes, signifié la fin de tout caractère officiel de la religion, la disparition de toute dimension religieuse de l'identité nationale. Mais elle a aussi fortement réduit la perspective gallicane qui surveillait, de façon parfois tatillonne, l'expression de la religion dans l'espace public¹⁰.

9. Je vais prendre l'exemple de groupes, mais il peut s'agir d'individus ou d'États.

10. Il n'en était pas de même des mesures anticongréganistes prises de 1901 à 1904, ni des premières propositions de loi et du projet gouvernemental déposé en 1904, mais un retournement à eu lieu entre 1904 et 1905 ; voir ici Baubérot (2000 ; 2004 ; 2006).

Prenons une région de France à forte pratique religieuse, comme la Bretagne : « l'espace public religieux » (pour reprendre une notion de ce colloque) fut aussi prégnant après 1905 qu'auparavant. La loi de séparation n'a nullement privatisé la religion. De façon directe, elle n'a pas eu d'incidence sur un processus de sécularisation. Mais l'espace public religieux étant devenu plus libre, à terme cela a indirectement favorisé sa pluralisation. Certaines associations catholiques, et la presse catholique elle-même ont été alors des facteurs de sécularisation. Le processus de sécularisation a commencé à avoir une certaine consistance, en Bretagne, dans l'Entre-deux guerres, et il s'est développé lors des Trente Glorieuses (Lambert 1985 ; Lagrée 1992).

Même si cela n'est pas normatif pour le chercheur, il est intéressant de noter, enfin, que Briand, le rapporteur de la loi de 1905, donnait l'exemple d'une dizaine de pays qu'il considérait comme plus laïcs que la France de son époque. L'Article 4 de la loi, celui qui a provoqué les plus vifs débats, a été inspiré de la législation américaine. La référence au Mexique (où la séparation existait depuis 1859, ce qui n'empêchait pas l'Eglise catholique d'être puissante) a joué également un grand rôle. Non seulement la laïcité n'est pas une « exception française », mais elle s'est construite grâce à des apports étrangers (Baubérot 2007). Actuellement, nombre d'historiens dépassent la problématique de l'endogène et de l'exogène, grâce à la notion de « transferts culturels » où chaque nation reçoit des apports divers qu'elle « indigénise » et se réapproprie selon son génie propre.

La laïcisation : de la laïcité à la laïcisation

Ainsi déconstruite, travaillée sociologiquement, la laïcité peut faire l'objet d'élaborations théoriques. Micheline Milot propose une très intéressante typologie distinguant une laïcité anticléricale ou antireligieuse, une laïcité autoritaire, une laïcité de foi civique, une laïcité de reconnaissance et une laïcité séparatiste (Milot 2006). Une autre notion est celle de « pacte laïque » : dans les situations où un tel pacte fonctionne, soit implicitement soit de manière plus explicite, il est la norme qui régule les conflits entre les différents acteurs sociaux, même si chacun cherche à tirer le pacte vers ses intérêts propres (Baubérot 1990, 2004 ; Cabanel 2004). En son absence, le conflit est frontal et peut s'accompagner de violences physiques, comme ce fut le cas au Mexique après la radicalisation de 1917, avec la « Guerre chrétienne » des années 1920.

La définition de la laïcité donnée par la *Déclaration* de 2005 se rapproche non seulement de la première définition un peu formalisée de ce terme, due à Ferdinand Buisson, au début de l'emploi social de ce terme en 1883, mais aussi de la définition du *Secular State* et du *Secularism* donnée, dans les années 1960, par certains juristes et politologues comme Donald Smith (1963) et Marc Galanter (1965). Ceux-ci distinguent également trois critères. D'abord la liberté de religion (liberté de conscience, liberté de

s'associer pour des buts religieux, liberté des religions à gérer leurs propres affaires, intervention limitée de l'État dans l'intérêt de la santé, la morale ou l'ordre public), ensuite la citoyenneté (droits et devoirs ne sont pas liés aux appartenances, aux croyances religieuses), enfin la séparation (la légitimité de l'État provient d'une *secular source* : le consentement des gouvernés, l'État ne promeut ni ne finance aucune religion). Un État, précisent-ils, peut être plus ou moins *secular*.

On le constate, les définitions francophones de la laïcité et celles, anglophones, du *Secularism* sont fort proches. Étant donné la prédominance de l'anglais, ne faut-il pas, alors, abandonner le terme français de laïcité et s'en tenir au *Secularism* ? À mon sens, trois raisons peuvent être invoquées pour ne pas renoncer à l'emploi académique du terme de laïcité, une mauvaise et deux bonnes.

La mauvaise raison serait de vouloir sauvegarder, à défaut d'une « exception française », un modèle français de laïcité à l'aune duquel on évaluerait les autres laïcités. Si nous appliquons nos trois indicateurs, non seulement le modèle français n'est historiquement pas le premier, mais des études comparatives peuvent facilement montrer que si dans certains cas, la laïcité française est plus accentuée, dans d'autres elle l'est moins que d'autres laïcités¹¹. Et, au-delà de cette évaluation quantitative, une typologie qualitative, telle celle proposée par Milot, me semble scientifiquement plus pertinente.

En revanche, il existe deux bonnes raisons de se servir du terme de laïcité comme d'un concept heuristique. La première est que l'ambivalence de l'adjectif *secular*, la proximité sémantique des termes de *Secularization* et de *Secularism* sont génératrices d'équivoques et fournissent à certains sociologues un prétexte pour refuser d'accorder à cette dernière notion une consistance propre. On reste dans le paradigme de la sécularisation. Ainsi certains estiment que le *Secularism* n'est que l'idéologie façonnée à partir du processus de *Secularization* (Asad 2003). Or, dès le début des années 1970, une étude sur l'islam en Inde montre que le *Secularism* est accepté et même souhaité par une majorité de musulmans indiens qui, pourtant, refusent la *Secularization* (Mushir-Ul-Haq, 1972). Bien d'autres cas de figures sont analogues, et il faut pouvoir en rendre compte au niveau théorique. Par ailleurs, d'autres sociologues, des politologues et des philosophes du politique vont critiquer le *Secularism* d'une façon qui vise non les trois indicateurs mentionnés, mais des éléments propres à la sécularisation, comme la privatisation ou la mondanisation¹².

La seconde bonne raison s'emboîte sur la première : le terme synchronique de *Secularism* va induire celui de *Secularization* quand on voudra parler d'un processus diachronique. La confusion est pratiquement inévitable. Au contraire, le terme synchronique de laïcité renvoie au terme diachronique de laïcisation, ce qui permet une distinction conceptuelle claire entre deux processus, chacun pouvant comporter des zigzags et une certaine

11. R. Blancarte et son équipe ont effectué ce travail comparatif pour l'Amérique Latine.

12. Voir ici certaines contributions de l'ouvrage dirigé par Levey et Modood (2009).

réversibilité, même s'il serait très inadéquat d'en parler comme d'un « retour en arrière ». Il ne faut donc pas s'arrêter à la moitié du chemin (comme le fait Karel Dobbelaere¹³ et d'autres sociologues pour qui la laïcisation est une sous catégorie de la sécularisation). Il semble plus heuristique, plus opératoire d'autonomiser les deux concepts, celui de laïcisation et celui de sécularisation.

Laïcisation et sécularisation

Dans ce cadre conceptuel, « le processus de sécularisation » peut être schématiquement défini, avec John Christopher Sommerville (1992), comme « le passage d'une culture religieuse », plus ou moins socialement englobante, à « une croyance religieuse », où la religion s'est transformée en un sous système culturel livré au choix privé et existentiel.

Le « processus de laïcisation » concerne avant tout la place et le rôle social de la religion dans le champ institutionnel, la diversification et les mutations de ce champ en relation avec l'État et le politique (et aussi avec la société civile, la citoyenneté et maintenant les questions de genre). Il induit une dissociation du champ politique comme instance de pouvoir (avec l'aspect d'obligation et de coercition que cela peut impliquer) et du champ religieux comme une instance d'autorité parmi d'autres. Au contraire de la notion de pouvoir, celle d'autorité n'est pas liée à la possibilité de coercition. L'autorité nécessite une démarche volontaire d'intériorisation de celui qui la reçoit, pour pouvoir s'exercer.

Selon Milot (2002) la laïcisation « introduit dans le politique une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société. Cette régulation se trouve traduite dans l'univers juridique ». L'étude du processus de laïcisation s'intéresse aux rapports des différentes institutions avec la religion, aux phénomènes de transferts et de mutations, à la façon dont les institutions interagissent les unes envers les autres, en lien avec les mutations de l'État et de la société civile. Si un contexte religieusement pluraliste peut favoriser la laïcisation, celui-ci n'est pas nécessaire. En effet, les processus de démocratisation rendent plus explicite le fait que, même dans les pays où la référence à une religion est ultra majoritaire, le rapport à la religion est très diversifié suivant les individus. Il peut aller d'une vision totalisante de la religion, à une indifférence en matière de religion, ou à un refus de la religion.

Sécularisation et laïcisation peuvent paraître plus ou moins accentuées suivant les époques (sans évolution forcément linéaire), les domaines, les pays. On peut distinguer des pays où le processus de sécularisation a dominé sur celui de la laïcisation, comme le Royaume Uni, et d'autres. Ce fut l'inverse en France¹⁴. Une laïcisation précoce et accommodante s'est opérée dès la fin du XVIII^e au Canada/Québec (Milot 2002), une autre autoritaire

13. Par exemple Dobbelaere (2009) ou Willaime (2006).

14. Pour une comparaison entre ces deux pays, voir Baubérot et Mathieu (2002).

s'est effectuée en Turquie dans la première moitié du XX^e siècle. Dans les deux cas, les processus différents de laïcisation ont eu lieu sans qu'il se produise une sécularisation correspondante. D'ailleurs le premier État laïc (au sens des trois indicateurs donnés) est le Rhode Island, dirigé par le pasteur baptiste Roger Williams (Hall 1998), inventeur de l'expression « mur de séparation » (entre l'Eglise et l'État) que reprendra Jefferson. L'idéal de Williams n'est certes pas la sécularisation, c'est la « purification » de la religion. Dans l'Iran actuel, certains imans souhaitent la séparation de l'islam et de l'État, pour des raisons identiques. Le souci de « l'authenticité religieuse » constitue donc un des facteurs de la laïcisation.

Inversement certains acteurs sociaux (autorités religieuses, « virtuoses » en religion, etc.), qui veulent imposer une société religieuse, peuvent essayer de contrer le processus de sécularisation par des tentatives de délaïcisation. C'est ce qui se passerait actuellement pour des mouvements islamistes radicaux, si on suit l'hypothèse de Youssef Courbage et Emmanuel Todd sur les « crises de transition » des sociétés musulmanes (*ibid.* : 2007). Cela semble également constituer le soubassement de la demande du pape Benoît XVI et d'autres autorités religieuses auprès des pouvoirs politiques et des instances internationales.

Il est temps de conclure. La distinction entre la sécularisation et la laïcité/*Secularism*, la laïcisation s'avère d'autant plus importante que la globalisation contribue à diversifier les rapports à la religion et aux idéaux séculiers. Il faut le redire : même dans les pays où la pluralité religieuse est faible et où existe une appartenance religieuse très majoritaire, il coexiste une grande diversité dans la manière de vivre la religion et la non religion. Aujourd'hui chaque laïcité, en tenant compte des contextes socioreligieux, socio-historique et géopolitique du pays concerné, doit arriver à organiser de façon démocratique le vivre-ensemble d'individus et de groupes, de citoyens et de communautés qui entretiennent des rapports diversifiés avec la religion, et donc avec le processus de sécularisation et ses zigzags¹⁵.

15. Depuis cet exposé, les thèses qu'il promeut ont été développées dans Baubérot et Milot (2011).

BIBLIOGRAPHIE

ASAD, Talal, 2003, *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.

BAUBÉROT, Jean, 1990, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Seuil.

BAUBÉROT, Jean, 2005, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses Universitaires de France [5^{ème} édit., 2010].

BAUBÉROT, Jean, 2004, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil.

BAUBÉROT, Jean, 2006, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, L'Aube.

BAUBÉROT, Jean, 2007, « Transferts culturels et identité nationale dans la laïcité française », *Diogenes*, 208, avril, pp. 18-27.

BAUBÉROT, Jean et MATHIEU, Séverine, 2002, *Religion, modernité et culture au Royaume Uni et en France*, Paris, Seuil.

BAUBÉROT, Jean et MILOT, Micheline, 2011, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.

BERGER, Peter, 1969, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New-York, Doubleday [édition française : *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Le Centurion, 1971].

BERGER, Peter (dir.), 1999, *The Desecularization of the World*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans [édition française : *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001].

BERGER, Peter et LUCKMAN, Thomas, 1963, « Sociology of religion and sociology of knowledge », *Sociology and Social Research*, 47, July, pp. 417-442.

BERGER, Peter et LUCKMAN, Thomas, 1966a, *The Social Construction of Reality. A Treatise of Sociology of Knowledge*, Harmondsworth, Penguin [édition française : *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2006].

BERGER, Peter et LUCKMAN, Thomas, 1966b, « Secularization and pluralism », *International Yearbook for the Sociology of religion*, n° 2, pp. 73-84 [repris en français dans : « Aspects sociologiques du pluralisme », *ASSR*, n° 23, 1967, pp. 117-127].

BRUCE, Steve, 2002, *God is dead. Secularization on the West*, Oxford, Blackwell Publishing.

CABANEL, Paul, 2004, *Les Mots de la laïcité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

CASANOVA, Jose, 1994, *Public religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

COURBAGE, Youssef et TODD, Emmanuel, 2007, *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Seuil.

DOBBELAERE, Karel, 2009, « Laïcisation, forme manifeste de la sécularisation », in F. Foret (dir.), *Politique et religion en France et en Belgique*, Bruxelles, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, pp. 31-40.

DOBBELAERE, Karel et LAUWERS, Jan, 1973, « Definition of religion: a sociological critic », *Social Compass*, n°20/4, pp. 535-551.

FENN, Richard K., 1978, *Towards a Theory of Secularization*, Storrs, Society for the Scientific Study of Religion.

GALANDER, Marc, 1965, « Secularism East and West », *Comparative Studies in Society and History*, n°7/2, pp. 133-159.

HALL, Timothy, 1988, *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press.

HERBERG, Will, 1955, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in Religious Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.

HERBERG, Will, 1962, « Religion in secularized society: some aspects of America's three-religion pluralism », *Review of Religious Research*, n°3/4, pp. 145-158.

ISAMBERT, François-André, 1980, « Religion et politique. Discussions internationales », *ASSR*, N° 49/1, pp. 77-81.

JACOB, Pierre, 1980, *L'empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques*, Paris, Minuit.

KOENIG, M., 2010, « Politique et religion dans les États-nations européens », in J. Lagrée et Ph. Portier (dir.), *La Modernité contre la religion ? Pour une approche nouvelle de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 237-255.

LAGRÉE, Michel, 1992, *Religion et culture en Bretagne, 1850-1950*, Paris, Fayard.

LAMBERT, Yves, 1985, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf.

LEVEY, Geoffrey Braham et MODOOD, Tariq, 2009, *Secularism, Religion and Multiculturalism Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press.

MARTIN, David, 1969, *The Religions and the Secular. Studies in Secularization*, London, Routledge & Kegan Paul.

MASTERMANN, Margaret, 1970, « The nature of a paradigm », in I. Lakatos et A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 59-89.

MILOT, Micheline, 2002, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Paris-Turnhout, Brepols.

MILOT, Micheline, 2006, *La laïcité*, Montréal, Novalis.

MUSHIR-UL-HAQ, A., 1972, *Islam in Secular India*, Calcutta, Indian Institute of Advanced Studies.

SMITH, Donald Eugene, 1963, *India as a Secular State*, Princeton, Princeton University Press.

SOMMERVILLE, Charles John, 1992, *The Secularization of Early Modern England. From Religious Culture to religious Faith*, Oxford -New-York, Oxford University Press.

THORSON PLESNER, Ingvill, 2008, *Freedom of Religion and Beliefs*, Oslo, Oslo University Press.

TSCHANNEN, Olivier, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Genève-Paris, Droz.

WARNER, Stephen R., 1992, « Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion », *American Journal of Sociology*, n°98/5, pp. 1044-1093.

WILLAIME, Jean-Paul, 2006, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, n°47/4, pp. 755-783.

INTRODUCTION

LES LAÏCITÉS AFRICAINES VUES DE BAMAKO :
UN COLLOQUE PRIS PAR SON CONTEXTE

Gilles HOLDER et Moussa SOW

La laïcité est un mot à la mode en France, mais aussi dans bon nombre de pays francophones¹, du Canada au Mali en passant par la Belgique, les Comores ou le Sénégal. Pourtant, elle n'en reste pas moins difficile à cerner, surtout lorsqu'elle est perçue et utilisée – comme cela est souvent le cas – dans son énoncé singulier et tautologique². Comme telle, la laïcité apparaît alors comme un mot du registre symbolique qui anime principalement le débat social (les rapports de force) et sociétal (les rapports de valeurs), plutôt qu'un réel concept de science politique ou sociologique permettant de décrire les relations entre le politique, le religieux et la société. Jean Baubérot, dans la préface à cet ouvrage, s'efforce de montrer ce hiatus à travers un titre sous forme de triptyque – « sécularisation, laïcité, laïcisation » –, s'attachant à réintroduire ce mot « fétiche » de laïcité dans une perspective plus sociologique.

Mais dans son usage ordinaire et médiatique, la laïcité est d'abord un mot qui prend effet dans le champ idéologique ; la laïcité est affirmée, réaffirmée, contestée, condamnée, mais finalement ne se discute guère en tant que telle. Certes, l'usage plus ou moins récurrent de ce mot renseigne sur la singularité d'un débat national autour de la question du rapport entre le politique et le religieux et, plus largement, entre l'État et la société. À cet égard, les textes présentés dans cet ouvrage constituent autant de contributions qui témoignent de ces débats très actuels dans les pays de l'Afrique francophone. Trente textes – dont dix-sept issus de chercheurs africains – rassemblés en une livraison s'efforcent d'interroger la laïcité au

1. Sans évidemment les rejeter, nous n'insisterons pas ici sur les néologismes et équivalents donnés dans d'autres langues, notamment *laicità* en italien, *laicidad* en espagnol, *secular*, *unsectarian* ou *undenominational* en anglais, car ils ne charrient pas tout à fait les mêmes enjeux, en particulier pour l'Afrique francophone. On peut cependant mentionner le terme turc *laiklik*, parce qu'il est précisément transposé du français et qu'il a été préféré au terme *a-dini* (« non-religieux ») ; sur ces questions de vocabulaire, voir notamment Cabanel (2004 : 113-117).

2. On appellera ici que le mot même de laïcité est un néologisme de la langue française qui ne va réellement prendre effet qu'un siècle après l'événement révolutionnaire de 1789, en référence à la question de l'école dite « publique ». Il faut attendre le *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson, paru en 1882, pour que le mot laïcité soit en effet affirmé et privilégié sur toute autre « périphrase » (Cabanel 2004 : 64).

Bénin, au Burkina Faso, en Centrafrique, en Côte d'Ivoire, au Gabon, au Mali, au Maroc, au Niger et au Sénégal.

Cet ouvrage est issu des travaux menés durant trois jours à Bamako (Mali), les 20, 21 et 22 janvier 2010, dans le cadre du colloque international *L'Afrique des laïcités. État, islam et démocratie au sud du Sahara*, organisé par le projet de recherche PUBLISLAM³ et l'Institut des Sciences Humaines de Bamako⁴. Réunissant quelque soixante-six intervenants venus d'Afrique, d'Europe et d'Amérique du Nord, ce colloque visait à questionner la notion d'« espaces publics religieux » (Holder 2009), à travers une manifestation internationale réunissant des spécialistes des dynamiques religieuses contemporaines en Afrique. À cet égard, la notion de laïcité et ses usages étaient apparus comme particulièrement propices pour interroger de façon transversale les dynamiques musulmanes du point de vue de leur activité au sein des espaces publics, tant la laïcité semblait focaliser une série de débats plus ou moins conflictuels dans les pays francophones d'Afrique.

Mais le choix d'organiser ce colloque à Bamako en 2010 allait toutefois au-delà du seul agenda du projet PUBLISLAM. L'année 2010 était en effet celle où quatorze États africains se préparaient à célébrer un demi-siècle d'indépendance politique – « le Cinquantenaire » – vis-à-vis de l'ancienne puissance coloniale française, quatorze États dont la forme constitutionnelle avait cependant charrié le modèle républicain français, avec son centralisme bureaucratique, son idéologie d'État providence et jusqu'à sa laïcité. Certes, le mot même de laïcité n'a pas été partout maintenu au fil des régimes qui se sont succédés, notamment au Niger où l'on préférera par la suite la notion de « séparation », jugée moins connotée. À l'inverse, certains intellectuels africains considèrent, assez récemment, que la laïcité serait en réalité précoloniale⁵. Mais dans tous les cas, et c'était l'objet même de ce colloque,

3. PUBLISLAM est l'acronyme du projet de recherche *Espaces publics religieux. États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'ouest*, financé par l'Agence nationale de la recherche (ANR) et l'Agence inter-établissements de recherche pour le développement (AIRD), dans le cadre de l'appel à projet « Les Suds aujourd'hui ». Appuyé par deux partenaires institutionnels français (CNRS et IRD) et trois partenaires institutionnels ouest-africains (ISH de Bamako, Université de Niamey et Université de Ouagadougou), PUBLISLAM a mobilisé 25 chercheurs de décembre 2007 à avril 2012 autour des dynamiques musulmanes dans l'espace public de cinq pays de l'Afrique francophone : Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Mali, Niger et Sénégal.

4. Ce colloque était placé sous le double parrainage du Ministère des Enseignements Secondaire et Supérieur et de la Recherche Scientifique au Mali et de l'Ambassade de France à Bamako. Il a été financé conjointement par le projet ANR PUBLISLAM, le FSP « Soutien aux recherches en sciences sociales et humaines sur le Mali contemporain » du MAEE, l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD), l'Institut des Sciences Humaines de Bamako (ISH) et la Faculté des Lettres, des Arts et des Sciences Humaines (FLASH) de l'Université de Bamako. Il a scientifiquement impliqué deux unités de recherche françaises, le Centre d'Études Africaines (IRD/EHESS) et le Centre d'Études des Mondes Africains (CNRS/Université Paris I/Université de Provence/EPHE), qui seront toutes deux regroupées au sein de l'Institut des Mondes Africains (IMAF) en janvier 2014.

5. À l'instar de l'historienne sénégalaise Penda Mbaw – http://www.senenews.com/2012/03/07/la-laicite-au-senegal-sous-l-eclairage-de-l-historienne-penda-mbow_24973.html

la notion de laïcité s'inscrit toujours dans des dispositifs institutionnels, des rapports politiques, des histoires sociales et des conjonctures particulières qui impliquent d'accepter *a minima* l'idée de pluralité quant à ses usages, voire l'existence de plusieurs formes de laïcités.

En ce sens, le colloque sur *L'Afrique des laïcités* participait donc modestement à la commémoration du Cinquantenaire et était en phase avec une certaine actualité sociale dans les pays de l'Afrique francophone, où la question de la laïcité était de plus en plus posée dans les milieux universitaires, mais aussi, et peut-être d'abord, dans les milieux religieux. Si l'Église catholique et une partie des Églises protestantes évangéliques africaines, plus sécularisées, discutent en interne de la notion de « laïcité ouverte » ou « positive » – relayant ainsi un débat généré au sein de l'épiscopat français et à Rome –, elles sont bien plus nuancées lorsqu'elles s'adressent au pouvoir politique, allant même jusqu'à réclamer publiquement que l'État réaffirme la laïcité constitutionnelle et fasse ainsi valoir son pouvoir d'arbitrage. En réalité, Églises protestantes évangéliques, conférences épiscopales et autres communautés chrétiennes historiquement installées témoignent là d'un certain nombre de préoccupations, sinon d'inquiétudes, quant aux dynamiques de réévangélisation d'un côté et de réislamisation de l'autre.

Cette position en faveur de la laïcité est particulièrement marquée dans les pays qui affichent une pluralité constitutive autour des religions de salut, comme la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso ou le Tchad. Mais il est intéressant de relever que les débats sur la laïcité sont tout aussi actifs dans les pays à majorité musulmane, comme au Sénégal, au Mali ou au Niger. De nombreuses raisons, largement analysées et illustrées dans cet ouvrage, justifient l'usage de la notion de laïcité par les organisations musulmanes qui, tantôt la dénoncent et tantôt la réclament. Mais l'une d'entre-elles est étroitement liée à la logique quasi segmentaire de ces organisations qui, en bénéficiant de la libéralisation politique des années 1990 leur octroyant la liberté d'expression et la possibilité de se constituer en associations, se livrent depuis trente ans à une farouche compétition au sein même de la communauté musulmane.

La laïcité des organisations musulmanes : arbitrer la compétition généralisée

Si la plupart des musulmans des pays de l'Afrique francophone s'inscrivent historiquement dans l'islam sunnite, par opposition à l'islam chiite, et suivent le rite fixé par l'école juridique malékite⁶, en réalité, ils n'explicitent que rarement cette filiation ; ils prient selon le rite qui prévaut « depuis toujours » au sein de la famille ou de la communauté et se réfèrent concrètement à leur mosquée et leur environnement social en termes de pratiques. De ce point de vue, la compétition présentée ici ne concerne donc que les musulmans liés activement à des organisations musulmanes qui,

6. École fondée par celui que l'on surnomme l'Imam de Médine, Mâlik ibn Anas (708/716-796).

si elles sont structurantes du point de vue doctrinal, rituel et politique, ne touchent qu'une minorité de musulmans africains. Ce préalable étant posé, on peut résumer de façon très schématique cette compétition musulmane en disant qu'elle met aux prises les organisations qui se réclament de l'école juridique malékite à celles liées à la réforme issue de l'école hanbalite⁷, clivage qui remonte jusqu'au milieu des années 1940, avec le retour d'étudiants et de pèlerins africains ayant séjourné en Égypte et/ou en Arabie Saoudite, et qui va s'intensifier à partir de la fin des années 1970 et au début des années 1980, après le choc pétrolier et l'irruption diplomatique du Royaume d'Arabie Saoudite promoteur de la réforme.

Les organisations de rite malékite, que l'administration coloniale qualifiait de « maraboutiques » ou d'« islam noir », et qui étaient jugées plus compatibles avec la politique musulmane française, se voient souvent désignées aujourd'hui par l'expression gens de l'« islam soufi », ou *Sufiyya*, par allusion aux cultes des saints, aux traditions de guidance initiatique des shaykh et aux pratiques extatiques, témoignant en cela de l'influence historique des confréries en Afrique subsaharienne à partir du XVII^e siècle⁸. Quant aux organisations liées à la réforme inspirée par l'école hanbalite, ils sont souvent qualifiés de « Wahhabites », ou *Wahhâbî*, par allusion au prêcheur Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb qui a fondé cette réforme en Arabie au milieu du XVIII^e siècle⁹, mais aussi *Isâla* (diminutif de *Jama'at Izâlât al Bid'a wa Iqamat al-Sunna* ; litt. « Mouvement pour la suppression des innovations et le rétablissement de la Sunna »), *Ahl as-Sunna* (litt. « Gens de la Sunna »), *Ansâr as-Sunna* (litt. « Ceux qui aident la Sunna »), etc., autant d'appellations qui témoignent de nuances quant à l'interprétation littérale de la réforme. Cette compétition entre ces tendances musulmanes de l'espace francophone africain est sans doute la plus connue et la plus

7. Bien que son activité en Afrique soit de plus en plus importante, nous n'aborderons pas ici la *Djamâ'at al-Tabligh* (litt. « Association pour la Prédication »). Ce mouvement, fondé en Inde en 1924, est revivaliste et fondamentaliste, à l'instar de la réforme wahhabite, mais il se définit comme piétiste et apolitique, revendiquant de surcroît un principe de non affiliation à une école juridique particulière (même si certains de ses cadres se réclament de l'école hanafî).

8. Il s'agit en l'occurrence de la *Qâdiriyya* qui s'ancre initialement à Tombouctou autour de la tribu arabe des Kunta. Mais l'impact confrérique sur l'Afrique subsaharienne est en réalité lié au califat de Sokoto, puissant État djihâdiste fondé par Uthman dan Fodio dans le dernier tiers du XVIII^e siècle. Établi dans le nord de l'actuel Nigeria, Sokoto influencera ainsi les régions orientales, avec les royaumes musulmans du Kanem et du Ouaddaï (actuel Tchad), et occidentales, avec l'État théocratique de Hamdallaye (actuel Mali). Cette hégémonie politique de la *Qâdiriyya* prendra fin au milieu du XIX^e siècle, supplantée par la *Tijâniyya* à travers un djihâd mené par Al-Hajj 'Umar depuis le Sénégal jusque dans la Boucle du Niger, et dont l'influence, toujours actuelle, s'étendra bien au-delà.

9. Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1792) s'allia à Saoud et servira leur projet politico-religieux de conquête de l'Arabie. À cet égard, les autorités de l'empire ottoman et le sultanat chérifien du Maghreb avaient « réfuté » (*radd*) cette réforme au tout début du XIX^e siècle, notamment après la destruction d'une série de mausolées et lieux saints (à commencer par Karbala, Médine et La Mecque), considérés comme des lieux d'idolâtrie par la réforme wahhabite qui se fonde sur le rejet de la doctrine du *tawassul*, c'est-à-dire de l'intercession du prophète ou de saints vis-à-vis de Dieu.

visible. Sans entrer dans la complexité doctrinale de ce clivage, on peut dire d'une certaine manière que les Malékites se veulent ici les tenants de la tradition (*sunna*) de l'islam, vis-à-vis des Wahhabites qui revendiquent quant à eux le principe des origines (*salaf*), une opposition dont l'enjeu vise la nature même de la communauté musulmane globale et sa direction.

Mais ce clivage se joue tout autant à l'intérieur de chacune des deux écoles juridiques. Ainsi, pour les Wahhabites, il s'agit à l'origine d'animer une réforme éducative qui passait notamment par une arabisation des musulmans africains, considérée comme la condition indispensable pour accéder à la lecture authentique et hors de toute médiation du Coran et de la Sunna, lecture définitivement fixée après les quatre premières générations de compagnons du prophète ; toute interprétation et toute pratique qui se référerait au-delà sont jugées par les Wahhabites comme des « innovations blâmables » (*bid'a*).

Cette réforme éducative littéraliste va toutefois être assortie d'une lecture plus politique, marquée par le passage de la notion de *salaf* à celle de *salafiyya*, ou « salafisme », laquelle se fonde sur une réification de la charia en tant que loi fondamentale intangible. Ce projet politique wahhabite, qui vise à s'affranchir de l'hégémonie occidentale et son postulat jugé chrétien, laïque et/ou athée, oscille en Afrique entre deux modèles étatiques : celui de la République islamique, où il s'agit de composer avec le régime en place pour le modifier à travers le jeu électoral, et celui de l'État théocratique, qui se fonde quant à lui sur un tabula rasa et le rejet du régime existant au profit de la (re)conquête de la « maison de l'islam » (*dar al-Islâm*). Au sein des Wahhabites, aucun consensus n'a jusque là été établi quant à la forme et aux moyens accordés à cette politisation de la réforme, le jeu complexe des influences et des prosélytismes de pays tels que l'Arabie Saoudite, le Qatar, ou le Pakistan jouant ici en plein, eu égard à leurs diplomaties différenciées vis-à-vis des États africains¹⁰.

S'agissant des organisations musulmanes se réclamant de l'école malékite, plus anciennes et plus sécularisées de ce point de vue, l'enjeu politique se situe plutôt dans la reconnaissance sociale de l'islam, notamment à travers sa prise en compte institutionnelle, voire constitutionnelle, au sein d'un État défini comme religieusement « neutre » et visant à faire advenir idéalement une doctrine de type « religion civile ». S'inscrivant dans une logique d'« accommodement » avec le pouvoir en place, une logique théorisée dès l'époque coloniale, ces organisations malékites invoquent depuis quelques années la laïcité pour garantir la pluralité des organisations au sein de la communauté musulmane nationale. En effet, à côté de la compétition visible entre Malékites et Wahhabites, le maintien

10. On doit toutefois signaler ici les mouvances radicales non liées à un État en tant que tel et qui ont pu justifier le recours au (petit) djihâd comme mode de déstabilisation des États et de conquête du pouvoir, certaines d'entre-elles prônant à cet égard l'extermination des « ennemis de l'islam » : païens, juifs, chrétiens et musulmans non conformes à leur réforme, accusés de « superstitions » (*khurâfât*) et d'« innovations blâmables » (*bid'a*). Pour l'Afrique francophone, on pense notamment à Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI) ou au Mouvement pour l'unité du jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO), mais aussi à des groupuscules *Takfiri* présents notamment au Cameroun et au Nigeria.

des aristocraties religieuses locales fondées sur le monopole du savoir et la transmission de la *baraka*, la segmentarisation des « voies initiatiques » (*tariqa*) propres à l'islam confrérique, la multiplication des associations religieuses et des organisations caritatives, et enfin la prolifération des prêcheurs charismatiques depuis les années 1990 ont contribué à faire advenir un « espace public religieux » caractérisé par une compétition exacerbée, y compris en termes de ressources économiques (Holder et Saint-Lary 2013).

Dans les pays issus de la colonisation française, l'un des enjeux de la laïcité se situe ainsi dans le fait que les organisations musulmanes, quel que soit en réalité leur positionnement doctrinal pour peu qu'elles s'inscrivent dans le respect de la légalité républicaine, auront trouvé là une sorte de « mot de passe » propice au dialogue avec l'État. On constate en effet que la laïcité – ailleurs la séparation – aura permis d'instaurer un nouveau type de débat public sur la question du religieux dans l'espace francophone, un débat qui puise en partie à l'événement démocratique des années 1990¹¹, où la laïcité semble invoquée comme mode de régulation entre les différents courants et organisations.

On peut mentionner ici le cas symptomatique du très populaire prêcheur malien Chérif Ousmane Madani Haïdara, opposant notoire à l'activisme wahhabite¹², qui était interviewé en août 2008 au sujet de la laïcité : « [...] Comme vous le savez notre pays a le nom de pays musulman, moi je suis toujours sur ma position qui ne va pas changer. Cette position quand on dit que le Mali est laïc, ça doit être un pays laïc. Pendant le mois de ramadan dire aux joueurs de tam-tams d'arrêter de jouer, de fermer les bars, les endroits où on vend de l'alcool, moi je suis contre ça. Je dis que je suis musulman, je ne dois pas dire au vendeur d'alcool d'arrêter parce que c'est le mois de ramadan, bien avant le mois de ramadan, moi je n'avais pas besoin d'alcool donc ce n'est pas au mois de ramadan que je dois demander qu'on ferme le bar. Je veux que les musulmans se consacrent à Dieu, qu'on fasse beaucoup de bénédictions et qu'on se demande pardon pour que Dieu exauce [sic] nos prières. Maintenant les autres Maliens qui ne sont pas musulmans qu'on leur laisse faire ce qu'ils veulent c'est la théorie des contraires comme le dit vous qui aviez été à l'école des blancs ce qui fait l'harmonie de la vie. Parce que même Dieu nous accepte tous sur sa terre, que tu sois musulman ou pas ce n'est pas à nous de trancher sur terre, celui qui dit qu'il n'est pas musulman cela ne veut pas dire qu'il n'est pas Malien, il est fils de Adam donc qu'on laisse les gens faire ce qu'ils veulent pendant le mois de ramadan. Ça ne change rien pour celui qui est musulman et qui veut faire des bénédictions. C'est ce qui est ma position et ça ne changera pas d'ici là fin de mes jours sur terre.¹³ »

11. L'étrange synchronie des conférences nationales visant à démocratiser la vie politique des États de l'Afrique francophone en 1990 ne doit rien au hasard, puisqu'elles interviennent en réalité à la suite du discours de la Baule du 20 juin 1990, où François Mitterrand fait part, lors de la 16e Conférence des chefs d'États de France et d'Afrique, que l'aide au développement ira désormais aux seuls pays vertueux sur le plan démocratique.

12. Pour une analyse approfondie de Chérif Haïdara, on renvoie notamment à Holder (2012).

13. Interview de Kassim Traoré : « Religion : Ousmane Chérif Madani Haïdara "Je suis contre la fermeture des bars, boîtes de nuit et espaces de loisirs pendant le carême" ». *Bamako Hebdo* du 23 août 2008.

La laïcité par le bas :

l'interpellation démocratique d'une « société civile musulmane »

Si la laïcité est ou était inscrite dans les constitutions des États francophones africains, elle avait jusque là très peu fait l'objet de consultations, d'interpellations ou de débats. De Léopold Sédar Senghor à Thomas Sankara, en passant par Félix Houphouët-Boigny, Modibo Kéïta ou Seyni Kountché, la laïcité semblait simplement faire partie de l'arsenal juridique de l'État pour imposer un équilibre entre les religions, au moyen d'une série de directives réglementaires en matière de gestion des cultes visant à canaliser les effervescences religieuses autant qu'identitaires. Mais après 1990, et surtout à partir du début des années 2000, on voit la notion de laïcité de plus en plus requise dans le débat public, portée par des forces sociales qui ne relèvent plus seulement des traditionnelles élites africaines francophones, rompues à la rhétorique des droits de l'homme.

Cette maturité discursive des organisations religieuses révèle la formation d'une « société civile musulmane », plutôt qu'« islamique¹⁴ », qui interpelle désormais la sphère politique en usant de l'argument de la laïcité constitutionnelle pour faire valoir leurs opinions religieuses au-delà de la position de l'État. La transformation tient en partie à l'influence de certains pays africains sur l'espace francophone, notamment le Sénégal, où des intellectuels musulmans et des universitaires enclenchèrent une série de réflexions sur la nature des relations entre le politique et le religieux autour de la question du *nidgël* (« consigne religieuse de vote »), puis avec le président Abdoulaye Wade, élu en 2000, et sa conception particulière des liens entre l'État et la *Mouridiyya*, la presse allant jusqu'à lui conférer le statut de « Président-Talibé ». Mais cette réflexion a aussi été animée largement du côté de la Côte d'Ivoire, où les intellectuels musulmans ivoiriens s'efforcèrent de structurer la communauté musulmane nationale, aboutissant à la création du Conseil supérieur des imams (COSIM), structure religieuse fondée en 1988 et officiellement reconnue en 1991, qui sera assortie d'une Coordination nationale islamique (CNI), organisation civile créée quant à elle en 1993 (Miran 2007 : 101). Mais dans ce registre de l'influence ivoirienne sur l'émergence d'une société civile musulmane dans l'Afrique francophone, on doit aussi mentionner ici le rôle du Séminaire international de formation des responsables des associations musulmanes (SIFRAM), créé à Abidjan en 1991, qui aboutira à la mise en place de la Conférence internationale des musulmans de l'espace francophone (CIMEF)¹⁵ en 1999, dont l'un des principaux animateurs n'est autre que l'islamologue Tariq Ramadan.

14. C'est volontairement que nous n'utilisons pas ici la notion de « société civile islamique », proposée notamment par Christian Coulon (1983 et 1988). Bien que la distinction ne soit pas toujours aisée à établir, on préférera en effet l'adjectif « musulman » lorsqu'il s'agit d'un énoncé relatif au social et au culturel du religieux, tandis qu'« islamique » se référera plutôt à des effets de construction idéologique, institutionnelle, voire politique du religieux.

15. Sur l'histoire et les activités de la CIMEF, voir le site : <http://www.cimef.net/page/historique-2>

Tous les deux ans environ, la CIMEF organise ainsi une manifestation publique de haut niveau centrée sur les pays de l'Afrique francophone – Côte d'Ivoire en 2000, Bénin en 2002, Niger en 2004, Burkina Faso en 2006, Togo en 2008, Mali en 2010, Sénégal en 2013 –, où sont conviés les responsables des principales organisations musulmanes de la place, mais aussi des intellectuels et des universitaires non nécessairement affiliés. Animées par Tariq Ramadan en personne, ces conférences visent à réfléchir à la contemporanéité musulmane, au « défi d'objectivité » de l'islam, etc., mais aussi à la spécificité francophone des musulmans autant vis-à-vis de la Oumma que de l'Occident. À cet égard, il s'agit pour Tariq Ramadan de considérer la langue française au même niveau que l'arabe et l'anglais, deux langues qu'il qualifie de « langues islamiques », au sens où elles participent à un effort de conceptualisation et de réactualisation de la modernité musulmane. Ainsi, l'un des aspects du travail de la CIMEF est de faire émerger une sorte de « francophonie musulmane » à même de produire une réflexion contributive, notamment à l'égard de la notion de laïcité.

Cette interpellation de l'État par les organisations musulmanes autour de la laïcité témoigne sans doute de l'avènement de cette « société civile » tant espérée par les promoteurs de la « démocratie africaine » – même s'il faut reconnaître qu'ils n'avaient pas toujours envisagé que les organisations religieuses puissent en faire partie ni être aussi structurantes. Mais ce faisant, cette prise de parole *par le bas*, où peu à peu les acteurs religieux se muent en porte-paroles des revendications sociales (justice, pauvreté, santé, éducation, emploi, etc.) et invoquent la laïcité en lieu et place des partis et des organisations de défense des droits de l'homme, intervient au moment où l'idée de l'État, autant employeur que planificateur, est en train de se dissoudre à travers la doctrine empirique de « démocratie africaine ».

Le désenchantement croissant à l'égard de l'État, de l'administration publique et plus largement de la sphère politique – qui se traduit en particulier par des taux de participations électorales aux élections générales de plus en plus faibles, passant régulièrement sous la barre des 30% – est en partie la conséquence de la politique de pilotage de l'économie dite des « ajustements structurels » mise en place au début des années 1980 par les organisations de Bretton Woods. Si la démocratie et les libertés individuelles sont peut-être des aspirations légitimes et souhaitées par les sociétés africaines, on peut néanmoins douter que celles-ci aient été consultées quant au sens concret de cette injonction démocratique, en l'occurrence celui consistant à servir la logique de l'économie de marché globalisée.

Au nom du principe de « bonne gouvernance », qui fait en quelque sorte figure de *formule au carré* de la démocratie alliée au libéralisme, on observe en pratique la paupérisation croissante des sociétés africaines confrontées à un chômage de masse, aux crises alimentaires répétées, à l'effondrement des structures éducatives, à l'accroissement de l'économie

corruptive qui fait désormais système et enfin à l'émigration forcée, essentiellement continentale, les flux vers l'Europe représentant en réalité moins de 10%. Simultanément, on voit les appareils d'État africains, dont l'économie et les infrastructures sont largement pilotées par la Banque mondiale, se muer en organes de captation de la rente issue du développement et de l'exploitation des ressources minières, en lieu et place de la prédation intérieure que ces États organisaient auparavant. De ce point de vue, c'est bien cette « démocratie africaine », conçue de l'extérieur, et ses effets d'insécurisations sociales qui auront contribué à ce que les sociétés africaines opèrent progressivement un *transfert* de légitimité de la sphère politique vers la sphère religieuse, et faire advenir une « société civile musulmane » qui, dans certaines configurations, aspire désormais à aller au-delà.

Bamako 2010, capitale d'une « démocratie africaine exemplaire » ... en pleine réforme du code

Lorsque s'ouvre le colloque sur *L'Afrique des laïcités* en ce mois de janvier 2010, Bamako fait alors figure de capitale d'une démocratie africaine exemplaire, témoignant d'une alternance politique et d'une liberté de la presse effectives, d'un processus de décentralisation unique (avec 703 communes créées), gage du renforcement de la « démocratie locale », et affichant enfin un taux de croissance du PIB estimé à 5,8%, annonciateur d'un « développement durable » du pays. Pour l'international, y compris pour les pays frontaliers de la sous-région, le Mali offrait ainsi l'image d'une société tolérante, harmonieuse, politiquement mûre et fière de ses valeurs ancestrales, au nombre desquelles l'humanisme (*maaya*) et l'hospitalité (*jatigiya*) furent érigés au rang de marketing touristique par l'emblématique Ministre de la culture et du tourisme du Président Konaré, Aminata Dramane Traoré. Il y avait sans doute quelques préoccupations au nord du pays, notamment l'atterrissage d'un cargo rempli de cocaïne dans la région de Gao en 2009, révélant une des principales plaques tournantes de la drogue vers l'Europe, mais aussi la rébellion touareg de 2006, qui avait rompu là dix années de trêve fragiles, ou encore l'activité du Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC), devenu ensuite Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI), qui utilisait depuis 2003 le Sahara malien comme « sanctuaire » pour ses opérations de déstabilisation et ses enlèvements d'occidentaux dans les pays voisins. Mais en janvier 2010, le nord semblait alors si loin de Bamako qu'on aurait presque pu se demander s'il s'agissait toujours du Mali...

Pourtant, à Bamako même, une mobilisation sociale sans précédent avait mis un coup d'arrêt à la promulgation du nouveau code de la famille et des personnes en août 2009, au terme d'une série d'actions d'ampleur inédite (marches, meetings, prêches, tournées de sensibilisation, émissions de radio,

etc.) menées essentiellement par le Haut conseil islamique du Mali¹⁶ qui fustigeait alors un projet « calqué » sur le code français. Ces mouvements de contestation maliens faisaient suite à des manifestations similaires organisées les années précédentes dans d'autres pays d'Afrique de l'ouest (Sénégal, Niger, etc.) et qui toutes rejetaient un certain nombre de dispositions relatives à ce même projet de réforme : autorité parentale partagée ; divorce par consentement mutuel ; droits successoraux accordés aux enfants adultérins ; abandon des notions de « puissance paternelle » et « d'obéissance » ; dévolution successorale sous le régime du droit positif ; ou encore réaffirmation de l'état civil comme seule source légale du mariage. Les organisations musulmanes de ces pays percevaient, en partie avec raison, une réforme qui prenait fort peu en compte les valeurs et les référents juridiques de l'islam, et qui accordait de surcroît une force supérieure au droit « positif » de type occidental, alors même que le droit musulman est largement appliqué dans la pratique quotidienne des pays à majorité musulmane.

Au Mali, ce projet de réforme remontait à plus de dix ans déjà, puisqu'il avait été mis en chantier sous le président Alpha Oumar Konaré, à l'incitation non de la France mais du Fond Européen de Développement qui travaillait à engager les États africains à harmoniser leurs codes de la famille et des personnes sur les standards internationaux des droits de l'homme et à renforcer le statut des femmes en termes d'égalité de droit. Toutefois, l'examen législatif et le vote à l'assemblée de ce projet avaient jusque là toujours été remis, au prétexte que certaines dispositions risquaient d'aller à l'encontre des sensibilités culturelles ou religieuses de la société, et peut-être aussi parce que les gouvernements successifs ne bénéficiaient pas d'une légitimité suffisante pour imposer une telle réforme sociale. Pour des raisons diverses (obtention des prêts du Fond européen conditionnée à la réforme, sous-estimation de l'opposition, mauvaise analyse conjoncturelle, etc.), le

16. Si le Haut conseil islamique a incontestablement constitué le fer de lance de ces manifestations publiques, au nom de la défense des valeurs propres à la société malienne, l'opposition allait bien au-delà du seul clivage religieux. Ainsi, l'éditorialiste Adam Thiam, l'un des plus pertinents de la presse écrite malienne, rappelait qu'« il y a [eu] très peu de réactions face à la démonstration de force du camp opposé dans lequel se recrutent des associations musulmanes, mais aussi des activistes de l'enracinement culturel et même quelques forces de gauche déplorant la "captivité" de nos États à l'égard de ce qu'ils appellent le diktat de l'extérieur » : voir Adam Thiam, « Chronique du Vendredi : Décoder le code », *Le Republicain* du 21 août 2009 – http://www.malijet.com/a_la_un_e_du_mali/16876-chronique_du_vendredi_decoder_le_code.html. À cet égard, on ne peut manquer de voir que ces mêmes religieux, conservateurs et forces de gauche constitueront les principaux acteurs et soutiens du putsch de mars 2012, trois forces sociales et politiques qui aspiraient conjointement à rompre avec la « démocratie exemplaire » d'ATT et mettre en place une IV^e République, sans toutefois avoir pu trouver de consensus quant à sa nature : islamique, autoritaire ou révolutionnaire. Il s'agit là, au moins en partie, des raisons internes qui expliquent l'échec politique du putsch en dépit d'un certain soutien populaire, comme elles expliquent peut-être aussi la forme plébiscitaire que prit l'élection du président Ibrahim Boubacar Kéita en juillet dernier ; voir ici l'interview de Gilles Holder recueillie par Charlotte Bozonnet pour *Le Monde* du 28-29 juillet 2013 : « Le poids de la religion dans la campagne est considérable » – http://www.lemonde.fr/afrique/article/2013/07/27/au-mali-le-poids-de-la-religion-dans-la-campagne-est-considerable_3454547_3212.html

président Amadou Toumani Touré va alors céder à l'insistance des bailleurs de fonds et soumettre la loi au corps législatif. Le nouveau code sera adopté sans coup férir dans la nuit du 3 au 4 août 2009, avec pas moins de 117 voix pour, 5 contre et 4 abstentions.

Il s'ensuivra une montée en puissance des manifestations publiques, avec notamment un meeting le 22 août 2009 réunissant 50 000 personnes au Stade du 26 Mars de Bamako, contraignant le président Touré à suspendre précipitamment la promulgation de la loi, avant de renvoyer le texte en « seconde lecture » – formule legaliste qui dissimulait mal le court-circuitage constitutionnel, dans la mesure où la loi avait été votée. Les organisations religieuses, en réalité essentiellement le Bureau national exécutif du Haut conseil islamique – qui se caractérise par une écrasante majorité walihabite sans rapport avec la représentativité sociale de ce courant au Mali –, furent cette fois étroitement associées aux commissions techniques supervisant la rédaction des articles du code, faisant reculer certaines dispositions souhaitées par les organisations des droits de l'homme et les associations féminines maliennes qui avaient prévalu lors de la première mouture. Sur les 1 143 articles que comptait le code, quarante-neuf furent ainsi modifiés ou supprimés conformément aux aspirations du Haut conseil islamique. Présentée à nouveau au vote législatif, cette seconde mouture sera adoptée le 2 décembre 2011 par une assemblée des députés du Mali inchangée, obtenant cette fois-ci 121 voix pour, c'est-à-dire quatre voix de plus que lors du premier vote...

En janvier 2010, lors du lancement du colloque sur *L'Afrique des laïcités*, le débat contre la réforme du code continuait à battre son plein six mois à peine après son renvoi en « seconde lecture ». Ce renvoi était alors perçu comme une victoire contre la tentative d'imposer aux Maliens une vision occidentale de la famille et du statut des personnes, vision que l'on disait directement inspirée de la laïcité à la française ; « Code de la famille et des personnes : La laïcité serait-elle compromise ? » titrait le *Soir de Bamako*¹⁷. Accusée de nier les valeurs culturelles et religieuses maliennes, cette laïcité héritée du modèle français était dénoncée comme une ingérence de la part de la France « néocoloniale » – prise ici en tant que figure familière de l'Occident – et envers laquelle la société malienne trahie par ses élites politiques se devait de résister au nom de l'indépendance nationale. Ainsi, pouvait-on lire dans la presse du mois d'août 2009 : « Code des personnes, peine de mort, homosexualité : Le grand choc des civilisations »¹⁸.

À la fin de l'année 2010, une ultime polémique relayée par la presse rejouait pour la dernière fois l'opposition autour du code de la famille entre les organisations traditionnelles de la société civile et les organisations

17. Adama S. Diallo : « Code de la famille et des personnes : La laïcité serait-elle compromise ? », article paru dans le *Soir de Bamako* du 10 août 2009 – <http://www.afribone.com/spip.php?article21138>

18. Baba Dembélé : « Code des personnes, peine de mort, homosexualité : Le grand choc des civilisations », article paru dans *Le Républicain* du 13 août 2009 – <http://www.maliweb.net/category.php?NIID=49014>

musulmanes proches du Haut conseil islamique. Répondant aux propos de l'avocat Ibrahim Koné, président de l'Association malienne des droits de l'homme (AMDH), qui expliquait sur RFI que le principe même de laïcité républicaine était piétiné par les organisations musulmanes souhaitant imposer un « code musulman », le premier Secrétaire à l'organisation du Haut conseil islamique, Mohammed Kimbiri, répond que « *le seul crime des musulmans du Mali est leur opposition à un code "made in Occident"* », avant de s'indigner à l'égard des propos « diffamatoires » de Maître Koné et de se demander alors : « *Comment l'AMDH peut-elle se taire devant une telle violation des droits humains ?* ». Argumentant sur le fond, le journaliste résume la position de Mohammed Kimbiri en soulignant que « *si la laïcité consiste à faire en sorte que la religion ne soit pas imposée à tous, que les non croyants et les autres confessions puissent exister et vivre leur différence sans partager forcément cette conviction, l'on pourra la respecter. L'éminent avocat, Me Montaga Tall définit l'État laïc comme l'État areligieux, c'est-à-dire un État qui ne s'immisce pas dans les questions religieuses et qui est d'égal partage entre les différentes religions. Pour lui, l'État laïc ne rejette pas les religions : ceci est le fait des États irrégieux. "L'État laïc intègre les religions dans la conduite des affaires publiques". "Tout ce que nous avons souhaité et demandé, c'est que la loi qui devrait régir notre existence en tant qu'être social soit conforme à nos aspirations profondes, à nos valeurs sociales et religieuses. Hélas, nous sommes désolés qu'un Président d'une structure aussi importante que l'AMDH, à court d'arguments, veut prendre le débat en otage à coups de stigmatisation, de dénigrement, de délation, de manipulation, et de désinformation. Cela est intolérable !", a conclu M. Kimbiri.¹⁹* »

Du code de la famille à l'affirmation d'un « salafisme républicain » : la laïcité en ligne de mire

Entraînées par un Haut conseil islamique omniprésent, les organisations musulmanes savouraient donc leur victoire, en ayant fait ainsi reculer le pouvoir sans contrepartie, et entendaient maintenir la pression pour influencer désormais directement sur le jeu politique. Le président du Haut conseil islamique, l'imam Mahmoud Dicko, confiera plus tard : « *l'État malien est comme un aéroport ; il s'occupe des visas et de la sécurité. Pour le reste, c'est nous qui nous en occupons* »²⁰. De fait, le 20 septembre 2011, le Haut conseil islamique obtiendra pour la première fois dans l'histoire de la République la présidence de la Commission électorale nationale indépendante – « *au titre de la société civile* » –, confiée à son Secrétaire général Mamadou Diamoutani en vue de préparer les prochaines élections générales, dont le premier tour des présidentielles était prévu en mai 2012. Fort d'une légitimité sociale

19. David Dembélé : « Laïcité au Mali : l'AMDH pointe du doigt les leaders musulmans », *JournalduMali.com* du 7 décembre 2012 – <http://www.journaldumali.com/article.php?aid=2453>

20. Propos recueillis auprès d'un journaliste d'un grand quotidien français qui avait interviewé à l'époque Mahmoud Dicko.

(et désormais politique) acquise au terme de la lutte contre le code, et se voulant le garant de la transparence démocratique des prochaines élections générales au nom de la défense des intérêts et des valeurs du Mali, le Haut conseil islamique va ainsi superviser le processus électoral malien qui, en raison de la crise militaire et politique, sera finalement reporté en juillet 2013. Ce faisant, cette Commission électorale aura traversé indemne la rébellion touareg qui éclate le 17 janvier 2012 et défait l'armée nationale, le putsch militaire enclenché par la mutinerie du 21 mars, la proclamation unilatérale de *l'État islamique de l'Azawad* par les groupes islamistes, et jusqu'à l'intervention française de janvier 2013, non sans récupérer au passage un éphémère Ministère des affaires religieuses et du culte, octroyé par le Premier ministre par intérim de l'époque, Cheick Modibo Diarra, le 21 août 2012²¹.

Dans ce contexte, la livraison non pas des actes d'un colloque, mais d'un ouvrage réunissant des textes originaux publiés simultanément au Mali, aux Éditions Tombouctou, et en France, aux Éditions IRD, constitue un moment de réflexion universitaire unique sur les rapports entre le religieux et le politique dans cette Afrique du « Cinquantenaire ». Une sorte d'instantané qui se situe, pour l'Afrique de l'ouest, entre le long conflit ivoirien, durant lequel la question religieuse et identitaire aura été largement présente, et le conflit malien qui éclate en janvier 2012, où la nature même de la République est mise en cause à travers une série de revendications autour de la charia : celles des islamistes armés, bien sûr, mais aussi celles plus inattendues d'un président du Haut conseil islamique du Mali déclarant à la presse, deux jours après le début de l'offensive du Mouvement national de libération de l'Azawad (MNLA) : « [...] J'ai dit qu'on respecte ce pays là, on respecte son caractère républicain, démocratique et laïc. Je l'ai dit à toutes les occasions qui se sont présentées. Je suis un musulman convaincu et je fais la promotion de ma religion. Si la promotion de cette religion doit aboutir à ce qu'un jour le Mali devienne une République islamique, ça c'est l'affaire de tous les Maliens. Ce n'est pas le problème à moi tout seul. Pourquoi vouloir me coller cette étiquette. Ou bien les gens veulent que je dise que je ne veux pas d'un Etat islamique ? Non, je ne fais pas l'hypocrite. Je suis un musulman convaincu et je me bats pour ma religion. Là où celle-ci m'amène, j'irai.²² »

En dépit de ses convictions religieuses qui le conduisent à exprimer son désir de voir advenir une « république islamique », l'imam Mahmoud Dicko, président du Haut conseil islamique, réaffirme clairement son respect pour le

21. Sur la crise malienne, on renvoie ici à deux principaux ouvrages collectifs qui réunissent « à chaud » les premières analyses produites par des universitaires, des acteurs du développement et des écrivains sur cette crise malienne : *Le Mali entre doutes et espoirs. Réflexions sur la Nation à l'épreuve de la crise du Nord*, paru aux Éditions Tombouctou en 2013, et *La tragédie malienne* parue aux Éditions Vendémiaire, également en 2013.

22. Entretien réalisé par Oumar Diamoye : « Élections – Instauration d'une république islamique – Code de la famille : les vérités de Mahmoud Dicko », L'Aube du 19 janvier 2012 – <http://www.afribone.com/spip.php?article38759>

« caractère républicain, démocratique et laïc » du Mali. Si l'on peut apprécier ici l'ampleur du paradoxe entre un salafisme assumé d'une part et un républicanisme réaffirmé d'autre part, ce « salafisme républicain » constitue en réalité l'une des modalités de la « république schizophrène » (Holder 2013 : 137) qui caractérise nombre de pays africains issus de la colonisation française.

De fait, le Mali et les autres pays analysés dans cet ouvrage se sont tous dotés, à l'exception du Maroc, d'une francophonie officielle et d'une tradition républicaine, où la laïcité est inscrite dans la constitution. Si le français est de plus en plus supplanté dans l'usage quotidien par les langues vernaculaires dites « nationales », cette « francophonie d'État », qu'elle soit effective, élitiste ou résiduelle, induit néanmoins de façon plus ou moins assumée ou rejetée les rapports historiques et constitutifs que ces pays africains entretiennent avec une France tout aussi historiquement paradoxale : celle des Lumières et de la Révolution de 1789, qui proclame son républicanisme et ses droits de l'homme au monde, et celle qui affirme son expansionnisme colonial presque un siècle plus tard, notamment et massivement en Afrique²³.

La laïcité française « en miettes » : vers une sécularisation des sociétés africaines

De ce point de vue, l'Afrique des laïcités est une Afrique qui retravaille la laïcité française, mais qui la réifie aussi comme modèle référentiel, et cela sans toujours prendre en compte ce que Jean Bazin (1979) avait appelé, à propos des traditions du royaume de Ségou, la « production d'un récit historique ». Aussi, nous aimerions terminer cette introduction en rappelant quelques éléments de la production de cette laïcité française, dont Tariq Ramadan disait, lors d'une conférence donnée à Bamako à l'invitation d'une série d'organisations musulmanes maliennes, qu'elle : « traduit la simple décision intervenue (un moment donné) de séparer l'État de l'Église, c'est-à-dire du pouvoir religieux. [...] Le musulman qui vit dans un État de laïcité ne doit pas rejeter systématiquement les exigences du système. Il doit faire la part des choses en prenant pour son compte ce qu'il y a de positif et en repoussant ce qui pourrait être en porte-à-faux avec sa foi musulmane, dira-t-il en substance. La laïcité, selon le docteur es lettres en philosophie, veut dire non pas disparition de la religion, mais plutôt l'impossibilité pour l'État de s'immiscer désormais dans la gestion de question relevant du religieux. Pour lui, il (l'État) se doit aussi en vertu du même concept, de se garder désormais à équidistance entre les différentes confessions religieuses pour lesquelles il doit juste rester un interlocuteur.²⁴ »

C'est bien en effet cette relecture de la laïcité qui aura prévalu dans le vaste débat suscité par la réforme du code de la famille à partir de 2009.

23. La colonisation française, au sens historique du terme, de l'Afrique subsaharienne aura en effet commencé depuis le Sénégal en 1857.

24. Propos résumés par Oumar Diamoye : « Rapport Islam/Laïcité. Les outils de Tariq Ramadan », *Le Républicain* du 22 août 2006 – <http://www.afribone.com/index.php/local/spip.php?article4270>

et qui faisait suite à celui autour de l'abolition de la peine de mort en 2007, quoiqu'avec moins d'ampleur. La laïcité du Haut conseil islamique est en quelque sorte celle qui contraint l'État, et lui seul, à s'extraire de toute question interne relative aux affaires religieuses. En d'autres termes, la laïcité n'est plus un outil de l'arbitrage de la sphère religieuse par l'État, mais un garde-fou contre l'État mis en place par les organisations religieuses. En réalité, cette conception est très bien exprimée par la formule du président du Haut conseil islamique qui comparait l'État malien à « un aéroport » (voir *supra*).

Mais Tariq Ramadan ne s'arrête pas à ce renversement du paradigme, il avertit aussi que : « *“Sans le savoir vous jouez le rôle de véhicules transportant dans nos pays le concept de laïcité tel qu'appliquée en France et ailleurs en Europe”. Nos États n'ont nullement besoin d'une telle Laïcité colportée et qui ne prend nullement en compte nos réalités culturelles, sociales et psychologiques* » a-t-il ajouté en invitant par la même occasion les États africains à travailler à adapter cette laïcité à leurs propres réalités. » Et de dénoncer alors « *la lecture différente que les autorités, en Europe, font du concept selon qu'il s'agit d'un chrétien ou d'un musulman. Pour lui, le cas du port du foulard par les jeunes filles musulmanes à l'école publique, affaire qui a défrayé la chronique en France, est l'exemple type de la violation par l'État français du principe de la laïcité et, partant, de la loi de 1905 relative à la liberté de culte qui, selon lui, en aucune de ses dispositions n'interdit expressément le port du foulard à l'école.* »²⁵

Le port du foulard et la loi de 1905, voici enfin rappelés les deux principaux objets qui suscitent depuis quelques années le débat en France, occultant toute réflexion quant à la laïcité elle-même, au profit d'emblèmes idéologiques dont se font échos les médias français suivis massivement par les musulmans francophones africains. La question du port du foulard au sein de l'école, qui va déclencher un important débat tout autant public que technique sur les signes « ostentatoires » en 1989, requalifiés en signes « ostensibles » en 2004, correspond en effet à l'irruption de la question de la place du culte musulman dans la République. L'extension du débat, non plus seulement autour du foulard à l'école, mais de la burqa, puis du voile intégral dans les lieux publics, révèle en creux que la loi sur la Séparation de 1905 n'avait évidemment guère envisagé que l'islam puisse devenir, avec peut-être 5 à 6 à millions de « musulmans »²⁶, la deuxième religion de France un siècle plus tard.

25. *Ibid.*

26. En l'absence de statistiques confessionnelles proscrites par la loi, laquelle est précisément fondée sur le principe de laïcité selon lequel l'État n'a pas à savoir quelle est la religion des citoyens, ce chiffre fourni par le ministère de l'intérieur en 2010 est toutefois à prendre avec précaution. Il comptabilise en effet toute personne venue directement, ou issue à la 2e ou 3e génération, d'un pays où la religion musulmane est majoritaire, indépendamment de la pratique religieuse à proprement parlé, ce qui revient à culturaliser l'énoncé « musulman » et à produire, selon l'expression d'Olivier Roy (2004), une catégorie « néo-ethnique » qui s'oppose, non pas aux chrétiens pratiquants mais bien aux « français de souche ». Pour une synthèse nourrie autour de la variabilité et des enjeux de ces statistiques, voir notamment le site : http://fr.wikipedia.org/wiki/Islam_en_France

De fait, la dernière interpellation sociale d'ampleur autour de la laïcité remontait à 1984, et s'était focalisée sur la contestation du projet dit « Loi Savary » visant à intégrer les écoles privées à un « grand service public unifié et laïc de l'éducation nationale »²⁷. Cette contestation, emmenée par les organisations catholiques et les partis de la droite française²⁸, fondait sa légitimité sur une prétendue tentative de rupture du pacte républicain par le gouvernement socialiste. Du point de vue des opposants à ce projet de réforme, l'État était non neutre, voire liberticide à l'égard du choix entre l'école publique et l'école « libre ». La contestation, qui mobilisa des centaines de milliers de parents d'élèves dans la rue pendant plusieurs semaines, se conclut par la chute du gouvernement socialiste de l'époque et un retour à la situation antérieure.

La loi de 1905, dite « Loi de Séparation des Églises et de l'État », à laquelle se réfèrent autant les manifestations en faveur de l'école libre que celles fustigeant les signes « ostensibles » dans l'école publique, ou encore le port du voile intégral dans les lieux publics²⁹, est emblématique en France. Elle illustre en effet un moment de chevauchement entre ce que Jean Baubérot (1990) a appelé les deux « seuils de laïcisation », considérés du point de vue de l'analyse sociologique. Ainsi, explique Baubérot, le premier « seuil » se caractérise par la « fragmentation institutionnelle » de l'Église catholique et la perte des monopoles institutionnels qui lui conféraient une coextensivité avec la société (état civil, mariage, médecine, université, etc.), perte toutefois assortie d'une prise en charge des « cultes reconnus » répondant aux « besoins religieux » légitimes de la société. Mais l'État laïc, qui se définit incompetent pour juger de la pertinence religieuse de ces cultes, prétend n'en privilégier aucun et garantit donc juridiquement leur égalité. Le deuxième « seuil de laïcisation », dit de la « laïcité établie », se caractérise non plus par la « fragmentation », mais par la « dissociation institutionnelle » de l'Église, laquelle n'est plus alors considérée comme l'une des institutions structurantes de la société. Au même titre que les trois autres cultes historiques³⁰, en l'occurrence les deux cultes protestants et le

27. Il s'agissait là d'une des « 110 propositions » de François Mitterrand lors de son élection à la présidence de la république en 1981.

28. Une sociologie et un positionnement politique globalement assez proches de ce qui caractérisera l'opposition au projet de loi sur le « mariage pour tous », requalifié par ses détracteurs de « mariage homosexuel », mais qui sera quant à lui adopté par l'assemblée nationale le 23 avril 2013.

29. En réalité, cette question du voile intégral articule de façon quelque peu confuse des préoccupations purement sécuritaires, qui vont de la circulation sur la voie publique à la prévention contre le radicalisme islamique, à celles des organisations féministes qui, au nom de la déclaration des droits de l'homme et du principe d'égalité homme/femme, dénoncent le port du voile comme un signe de l'oppression des femmes musulmanes.

30. À cela près que la France était encore, en 1872 – date du dernier recensement officiel à intégrer des statistiques confessionnelles –, un pays qui comptait 98% de catholiques avec 35000 établissements publics catholiques, contre 586 pour les cultes protestants et 65 pour le culte israélite (Cabanel 2004 : 28). Cela donne la mesure de la relative fiction sociale qui a consisté à considérer que l'Église catholique était un « culte » comme un autre.

culte israélite, l'Église catholique entre alors dans le domaine de la sphère privée, dont le statut juridique est défini par l'association cultuelle (loi de 1907) ou civile (loi de 1901). Cela implique l'abandon de la notion de « besoins religieux » rendus par les cultes et de leur financement par l'État. Enfin, la notion juridique de « culte reconnu » elle-même³¹, c'est-à-dire de « service public particulier dont l'État assume la charge financière » (Cabanel 2004 : 28), est désormais caduque, l'État se déclarant non plus seulement incompétent, mais indifférent en la matière.

Cette « laïcité établie », qui l'est même doublement puisqu'elle deviendra constitutionnelle en 1946, est donc le fruit d'un processus de transformation sociale et politique particulière qui se réfère à deux siècles de républicanisme français et qui, comme telle, ne saurait donc être « greffée » purement et simplement sur les situations des pays de l'Afrique francophone. En outre, ces pays africains qui se définissent comme laïcs le sont (ou l'ont été) du simple fait de leur constitutions adoptées lors de leurs indépendances respectives et non d'un long processus d'adaptation qui passe notamment par le débat et la loi ordinaire. Il s'agit sans doute là d'un des aspects spécifiques des pays étudiés dans cet ouvrage, le Maroc mis à part, que l'on doit garder à l'esprit ; non seulement la laïcité est liée au procès des indépendances vis-à-vis de la puissance coloniale, mais c'est aussi un objet qui est constitutionnel plutôt que législatif. Ce faisant, la laïcité n'a guère été mise en débat en 1960, pas plus qu'elle n'a justifié un processus de transformation sociale interne. Elle apparaît comme un outil constitutif du pouvoir inscrit dans la « loi fondamentale », qui vise autant l'affirmation d'un service public particulier au sein de l'État, que le souci de garantir la reconnaissance des organisations religieuses dans leur diversité.

Cela explique évidemment qu'il n'y a guère de traces, dans ces laïcités africaines, d'une éventuelle abolition du statut public des Églises, d'une réconciliation des « deux France » autour de la République, ou même d'un quelconque espace de non croyance individuelle qui serait garanti par la constitution. L'Afrique des laïcités est une Afrique avant tout croyante et qui se revendique comme telle, tandis que ses laïcités, aujourd'hui revisitées, invoquées et reformulées, ont à voir avec les dynamiques sociales postcoloniales qui interpellent désormais l'État pour reprendre en main la famille, l'école, le statut des personnes, les codes civils, la peine de mort, les fêtes du calendrier, etc.

À aborder ainsi la laïcité en Afrique par sa contestation et ses usages en contexte, et pour peu que l'on se libère de la laïcité fétichisée en France, on finit par apercevoir non seulement la maturité politique des sociétés africaines, mais aussi un certain processus de sécularisation du religieux, à commencer par celui qui affecte la religion musulmane elle-même. Or qu'on

31. Cette notion juridique de « culte reconnu » avait été définie sous le Concordat établi avec le Vatican en 1801, relatif à la gestion de l'Église catholique en France par l'État, un régime de droit qui sera effectif jusqu'en 1905. Pour une lecture synthétique mais assez complète, voir notamment Haarsher (1996) et plus récemment Cabanel (2004).

le veuille ou non, ce processus – cette fois-ci bel et bien africain – coïncide avec la fin de cinquante ans d'une indépendance pour le moins ambiguë par rapport à la France ; désormais, les peuples et leurs élites sociales aspirent à penser par et pour eux-mêmes, y compris dans des contextes parfois tendus ou dramatiques, leur laïcité, leur « salafisme républicain » ou leur doctrine de séparation.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUBÉROT, Jean, 1990, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Seuil.
- BAZIN, Jean, 1979, « La production d'un récit historique », *Cahiers d'Études africaines* 19 (1-4), 73-76, pp. 435-483.
- CABANEL, Patrick, 2004, *Les mots de la laïcité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- COULON, Christian, 1983 et 1988, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique*, Paris, Karthala.
- HAARSHER, Guy, 1996, *La laïcité*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » (4^e éd. 2008).
- HOLDER, Gilles, 2009, « Introduction. Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Les Terrains du Siècle », pp. 5-20.
- HOLDER, Gilles, 2012, « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar dine : un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'Études africaines*, LII (2-3), 206-207, pp. 389-425.
- HOLDER, Gilles, 2013, « Un pays musulman en quête d'État-nation », in P. Gonin, N. Kotlok & M.-A. Pérouse de Montclos (dir.), *La tragédie malienne*, Paris, Vendémiaire, pp. 135-160.
- HOLDER, Gilles et SAINT-LARY, Maud, 2013, « Enjeux démocratiques et (re) conquête du politique en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Sens public* n° 15-16, juillet, pp. 187-205.
- MIRAN, Marie, 2007, « La lumière de l'islam vient de Côte d'Ivoire » : dynamisme de l'islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale », *Revue canadienne des études africaines* vol. 41, n°1, pp. 95-128.
- ROY, Olivier, 2004, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil.

PARTIE I

**GÉNÉALOGIE DES LAÏCITÉS :
MANIÈRES DE PENSER, MANIÈRES DE DIRE**

PENSER LA LAÏCITÉ DANS L'ISLAM ?

Rachid ID YASSINE

Si le titre de cette contribution inverse la perspective de celui d'un ouvrage de Frégosi (2008), le propos est ici empiriquement plus modeste. Il s'agit d'interroger l'idée laïque dans la pensée et la pratique politique en islam. D'aucuns ont déjà souligné avec justesse les limites du « schéma wébérien, [selon lequel] il existe une opposition qui régit deux types de conceptions du pouvoir politique. La première, qui est rationnelle [et moderne], émane de la culture occidentale [...]. La seconde, qui est une domination de type traditionnel, est représentée, entre autres, par l'islam » (Abbès 2009 : 5). Les lectures dominantes du pouvoir en islam versent le plus souvent dans la caricature savante, entretenant une opposition en miroir. « Cette représentation stratégique est désormais devenue une forme de *doxa* [...] » (Fabre 2005 : 209). Or rien n'est plus moderne et rationnel que l'islamisme (Burgat 2002) !

La récente et soudaine montée en puissance des forces politiques se réclamant de l'islam a pris à contre-pied les thèses d'un islamisme en fin de course. Acteur et témoin privilégié du siècle précédent, Muhammad Asad (Léopold Weiss 1900-1992) aspirait à une « société islamique ». À elle seule, cette expression fait problème, car « une société est d'abord politique, jamais religieuse [...] » (Roy 2008 : 146). Ce juif converti à l'islam qui « avait jeté un pont entre deux mondes désormais sans coupure réelle, [finit par dire à son fils] que cette social-démocratie-libérale, et non le communisme ou le capitalisme conservateur, incarnait à ses yeux l'illustration de ce qu'*aurait dû être* une société islamique » (Heymann 2005 : 276 et 274). S'agit-il là d'un aveu sur le tard, une fois constaté « l'échec de l'islam politique » (Roy 1999) ou « le déclin de l'islamisme » (Kepel 2001) ? Or il n'en est rien, car selon Heymann, si « les idées d'Asad n'avaient pas changé, [...] le monde musulman avait évolué dans un sens qui le heurtait, aussi bien sur le plan religieux que politique » (Heymann *op. cit.* : 273).

C'est l'expérience religieuse du pouvoir politique des pays de tradition chrétienne et islamique qu'il convient de relire, pour penser la laïcité dans l'islam, sans comparatisme réducteur et loin des logiques partisans et des clivages simplificateurs. Si les catégories d'appréhension et d'appréciation du religieux et du politique diffèrent, la terminologie des sciences sociales a largement été produite à partir des sociétés occidentales. En empruntant cette terminologie, on s'aperçoit sans anachronisme qu'en islam et comme l'exige la laïcité, religion et politique n'ont jamais vraiment été confondus.

Des expériences religieuses du pouvoir politique différentes

Dans le monde occidental d'autrefois, le christianisme en particulier à travers l'Église catholique, exerçait un pouvoir politique indiscutable (Boutet et *al.* 2000). L'expérience religieuse des sociétés chrétiennes aurait initié le processus de sécularisation et abouti à « la sortie de la religion » (Gauchet 1985). Incarnée par l'institution ecclésiale, la religion imposait ses vues et ses règles pour se voir successivement écartée de l'art, de la science, de la politique, du droit et aujourd'hui de la culture (Roy 2008). C'est à la lumière de cette histoire qu'on est en droit de parler d'un véritable pouvoir politique du religieux. Après la Renaissance, la montée en puissance de la rationalité humaniste encouragea les sociétés européennes à en dénoncer systématiquement les abus pour ensuite en contester toute légitimité avant de l'exclure du champ politique (Rémond 2001).

En revanche, dans le monde musulman naissant, l'islam s'était présenté au fidèle comme le cadre dans lequel la raison a le droit de citer, mieux le devoir de soutenir un monothéisme intraitable. Ce mouvement rationaliste connu des excès lorsqu'exacerbé par le mu'tazilisme (Hernández, 2005 : 85-122), il accéda au pouvoir et imposa une doctrine officielle en recourant à la persécution (*mihna*). La réaction ne se fit pas attendre, et le sunnisme réaffirma la relativité de la raison en isolant un domaine qui ne lui est même pas permis d'effleurer, celui de la foi (*al-imân*) qui prit alors la forme d'un dogme (*al-'aқиda*). Ce n'est pas qu'il lui refuse l'accès par crainte d'en ébranler les certitudes, mais simplement parce qu'il la juge incapable d'appréhender l'absolu, l'infini et l'éternel. C'est à l'esprit que cette capacité est dévolue et seule la contingence peut donner libre cours à toute forme de rationalité. En conséquence, « peut-on parler de pouvoir religieux en islam ? Certainement pas, car il n'y a pas eu ni Église, ni sacerdoce. [...] Le seul pouvoir réel qui a pu exister et se transmettre, au sein de la *umma* musulmane, c'est le pouvoir politique » (Boulaabi 2005 : 63).

La différence entre christianisme et islam n'est donc pas tant à rechercher dans les textes sacrés qui les fondent, que simplement dans les prérogatives consenties à l'autorité interprétative de leurs sources scripturaires. Les unes sont l'exclusive d'un clergé hiérarchiquement discipliné, même si des individualités font exception à la règle. Les autres se veulent à la portée de tout un chacun, même si des groupes de religieux s'arrogent le monopole interprétatif de la Parole divine. Certes, « il faut bien reconnaître que l'existence d'un Magistère doctrinal dans le Christianisme n'a pas empêché l'irruption de la liberté individuelle et la pratique du libre examen en Occident (certaines évolutions religieuses depuis la Réforme) ; inversement l'absence d'un Magistère institutionnel en Islam n'a pas permis une multiplication indéfinie et encore moins, un égal succès des chefs d'écoles, des maîtres spirituels et des penseurs indépendants » (Arkoun et *al.* 1982 : 149).

La comparaison est ici élémentaire, mais elle a toutefois le mérite de mettre en évidence que le pouvoir politique d'un groupe quelconque de religieux ne trouve pas ses fondements dans la religion instrumentalisée

à dessein, mais réside dans l'interaction sociale comme source ordinaire du conflit. Du reste, la culture politique occidentale présentait une grande variété des configurations entre théologie et politique (Monod 2002), avant que la sécularisation ne se généralise aux sociétés occidentales contemporaines. Quant aux principales analyses du pouvoir politique dans les sociétés musulmanes, elles font état d'une grande difficulté à rompre avec une lecture ethnocentrique faisant du rapport entre société et religion en pays chrétiens un vernier universel. Les trajectoires respectives des sociétés historiquement chrétiennes et musulmanes ne sont ni contradictoires et incompatibles, ni similaires et différées. Avec d'autres, elles convergent vers un modèle plural que l'actuelle mondialisation requiert d'inventer à l'aune de ces différentes expériences religieuses du pouvoir politique.

Une séparation consommée mais confuse

Denis de Rougemont (1990) précise que le premier texte dans lequel les Européens apparaissent comme entité politique, rassemblés par un projet commun, est la « Chronique mozarabe de 754 » (Roncière *et al.* 1969 : 139) dont les auteurs, des moines chrétiens espagnols, décrivent l'incertaine et fameuse bataille de Poitiers de 732 dans laquelle « les Européens » auraient réussi à repousser une attaque des musulmans. Réagissant à cette information, Strauss ajoute que « ce phénomène d'identité définie par rapport aux autres se manifestera tout au long de l'histoire » (1999). Cela dit en passant, ces *autres* sont précisément *les musulmans* !

Depuis lors, ce n'est plus la chrétienté qui définit l'Europe en particulier et l'Occident en général. Aujourd'hui « la société moderne occidentale est une société sécularisée. [...] Pour les pères de la sociologie, Durkheim et Weber, la sécularisation était un mouvement inévitable qui se caractérisait par l'individualisme et par une séparation des sphères d'activités et de savoirs telle que la religion devenait l'un de ces domaines au lieu d'être celui qui donnait sens à tous les autres » (Donégani 2004). Les séparations entre le sacré et le profane, la religion et la politique, le religieux et le politique, la spiritualité et la rationalité, le dogme et la raison, le privé et le public furent consommées *a priori* définitivement. Ce fut un processus long, violent et cher payé comme l'illustre l'exemple français, des Guerres de religion à la laïcité en passant par l'anticléricalisme.

Ce processus de séparation caractérise l'expérience religieuse du monde occidental que l'idéologie seulement voudrait universelle, l'uniformisant alors même que ses modalités sont plurielles. La laïcisation par exemple, comme processus d'institutionnalisation juridico-politique de la sécularisation débouchant sur le principe de laïcité, en est une des formes les plus accomplies. Toutefois, « la laïcité est originale dans sa forme, sa façon d'imposer sa culture comme si elle n'imposait rien, et nullement dans son contenu, qui ne fait que reprendre les grands traits de la dogmatique postmatérialiste du bien-être individuel et global, de l'autonomie personnelle

au service de l'harmonie mondiale, et inversement » (Liogier 2006 : 175). Ce qui peut aussi expliquer qu'elle ait du mal à « s'exporter », à l'exception notable des modèles « autoritaires en terres d'islam » (Luisard 2008).

Il n'en demeure pas moins qu'« une des caractéristiques majeures de la sécularisation, à la lecture des sociologues, semble être la différenciation entre institutions et l'autonomisation des institutions séculières par rapport à la religion » (Baubérot 2004). C'est en cela que les sociétés modernes occidentales sont dites sécularisées et non pas tant par l'exclusion du champ politique de toute référence religieuse. Certes, « la tradition sociologique a longtemps pensé les rapports entre la modernité et la religion à partir de leur exclusion mutuelle. Les théories classiques de la sécularisation sont toutes adossées à un constat historique et empirique commun : celui de l'effacement politique, social et culturel au moins relatif des institutions religieuses dans toutes les sociétés modernes. [...] Cette longue trajectoire du refoulement de l'emprise de la religion sur la vie sociale signifie-t-elle que, dans les sociétés modernes, religion et modernité n'ont rigoureusement rien à voir l'une avec l'autre ? » (Hervieu-Léger 2006 : 995-996).

Dans ce cas, la « société-moderne-occidentale-type » que sont les États-Unis d'Amérique n'aurait rien d'une société sécularisée dès lors que l'accession à la présidence du pays passe par le serment solennel sur la Bible, ou que la chose profane par excellence qu'est le billet de banque mentionne dieu dans une prière. « On voit [donc] que le conflit n'est pas entre la religion en général et la modernité en général, comme le montrent les États-Unis [...]. Le conflit est interne à l'Europe occidentale, entre son modèle de civilisation et les formes instituées de religions qui se sont développées en son sein et qui pourtant étaient porteuses de ses principes idéologiques mêmes. [...] L'Europe a visiblement un problème d'harmonisation à résoudre » (Mendras 1997).

Cette difficulté est surtout patente à travers les différentes tournures qu'a prises la sécularisation du politique et du droit. Dans un passé pas si lointain, les deux sphères de l'autorité législatrice que furent l'Église et l'État, ont fini par se séparer. La religion par l'obéissance aux dogmes qu'elle exige, intervenait dans l'orientation comme dans la décision politique. Le législateur n'est plus l'Église, le Clergé ou le Dogme, mais l'État, le Peuple ou la Raison. Toutefois, cette dernière ne saurait être radicalement indépendante d'une autorité externe relevant de la conscience au sens éthique du terme, « car c'est parce que la raison se croit toute Vérité qu'elle va s'autodéifier ; et c'est en s'autodéifiant que la raison va devenir folle » (Morin 1990).

La frontière ou plutôt le front entre la religion et la politique continue donc d'être malléable, se déplaçant au gré des rapports de force entre le religieux et le politique en Occident. La laïcité est continuellement redéfinie sous prétexte d'être réaffirmée ou appliquée (Baubérot 2006). Et c'est la visibilité de l'islam qui sert de catalyseur à ce changement, provoquant d'incessantes controverses. Lorsque l'islam devient visible, un réflexe culturel s'enclenche pour identifier religieusement l'Occident, ce qui implique de

l'en exclure. L'interdiction constitutionnelle des minarets en Suisse en est une flagrante illustration. « Il apparaît donc que, si nous n'incluons pas l'Islam dans notre « club de la civilisation », c'est essentiellement parce que nous sommes les héritiers d'une construction chrétienne de l'histoire qui cherche délibérément à l'exclure » (Buliet 2006 : 24). Pourtant l'histoire témoigne qu'outre la présence politique des musulmans dans quatorze des trente-quatre pays européens actuels (Buliet 2006 : 15), les échanges et contributions commerciales, intellectuelles, scientifiques, artistiques, techniques et culturelles n'ont jamais cessé¹.

Cela dit, cette séparation entre pouvoir religieux et pouvoir politique fut consommée et reste globalement la caractéristique majeure des sociétés occidentales contemporaines, démocratiques et modernes que l'on oppose souvent aux sociétés musulmanes perçues *a fortiori* comme rétrogrades, autocratiques et traditionnelles. Cette grille de lecture malhonnête domine, illustrant ainsi l'imparfaite connaissance des articulations du pouvoir en islam.

Une distinction négligée mais décisive

En matière d'étude du politique en islam, les simplifications et les poncifs les plus éculés occupent en effet le devant de la scène. Même Mendras n'y échappe pas lorsqu'il affirme avec aplomb que « l'Islam ne conçoit pas la séparation entre pouvoir religieux et pouvoir politique, fondamentale en Occident. [...] En outre, la révélation du Prophète étant universelle, valable pour tous les hommes, c'est un devoir pour tous musulmans de convertir les non-croyants, au besoin par la guerre sainte, le Djihad » (1997 : 304 et 310). Il tire de ces grossiers simplismes la conclusion qu'en France « les musulmans peuvent pratiquer leur religion mais celle-ci doit renoncer à son syncrétisme politique, juridique et théologique ». Or, outre le fait que le Coran interdit et condamne toute volonté, même prophétique (Coran 28/56), de prétendre « convertir » qui que ce soit, il n'est aucunement question en islam d'un quelconque « syncrétisme politique, juridique et théologique » que l'on confond trop souvent avec une nette distinction juridique des sphères politique et théologique.

En effet, *certain*s musulmans eux-mêmes négligent ou font fi d'ignorer cette distinction, obsédés à vouloir conserver un héritage traditionnel, une attache avec le passé pouvant contrebalancer les rapides bouleversements d'une modernité déstabilisant les fondements moraux et les repères identitaires dont la transmission et le devenir semblent alors être compromis. Tandis que *certain*s occidentaux ont du mal à la considérer, aveuglés par un « occidentalocentrisme » qu'incarnent notamment « Frazer et ses émules [pour lesquels], l'Occident est supérieur aux autres parce qu'il est plus éclairé. Mais ses lumières portent moins sur les mathématiques, les locomotives, ou le commerce que sur la religion » (Tarot 2008 : 569).

1. Voir notamment Vernet (1985) ou Hunke (1963).

Ce scepticisme conquérant à l'égard des religions exige de les percevoir comme d'autant plus dépassées et déclinantes qu'elle diffère du christianisme, pinacle des religions et cible de leurs desseins en inventant soit « le totémisme pour mettre à part le christianisme [soit] l'anthropologie pour noyer le christianisme dans une seule grande superstition. [Or, dans la mesure où] ce débat reste surdéterminé par celui du pour ou contre le christianisme » (Tarot 2008 : 570), il importe de s'en extraire afin d'espérer voir en quoi consiste en islam cette distinction juridique du politique et du théologique. Ces deux derniers, étant en islam ni séparés, ni confondus, mais radicalement distincts, sont constitutifs de l'éthique islamique, investie dans la relation normative avec à la fois la société et la divinité. Ce système législatif dont les mécanismes internes (abrogation, progressivité) et externes (rationalité juridique) veulent le droit évolutif et contextualisé, n'a pourtant pas suffi à enrayer « une lecture politisante de l'islam » que l'érudit indien an-Nadwî reprochait à al-Mawdūdī, son confrère pakistanais (Lala : 2008).

Le personnage musulman du religieux, « l'homme de religion » (imam, mufti, ouléma), n'émerge qu'à l'aide d'un parallèle avec le christianisme, en raison notamment du « concept européenocentrique » de religion lui-même (Rocheftort-Turquin 2006 : 589). Qui cherche à « vouloir définir la « religion », [saura en effet que] c'est vouloir donner une signification bien précise à un terme forgé par nous-mêmes et que nous employons normalement dans les sens les plus vagues et les plus incertains » (Brelich 1970 : 7). La comparaison systématique de la culture politique de l'islam à celle de la chrétienté conduit inexorablement à « une paradoxale situation : un système politique [l'islam] ayant fondé sa légitimité sur une logocratie complète [*shumūliyya*] n'a pas conféré le pouvoir aux exégètes de cette logocratie : aux théologiens-juristes » (Charnay 1994 : 270). Ce comparatisme participe « d'une déformation volontaire des réalités historiques et institutionnelles, et ne sert, finalement, qu'à créer un miroir dans lequel se reflètent toutes les représentations politiques que l'Occident lui-même a voulu refouler ou rejeter » (Abbès 2009 : 11).

Or, en examinant le problème de la légitimité du pouvoir selon les finalités de la loi islamique (*siyâsa ash-shar'îya*), les finalités politiques de l'islam dont « l'équité, la justice, la *shûra* [consultation], l'obéissance, le commandement du bien et l'interdiction du mal » (Boulaabi 2005 : 79-96) ne sont, en tant que telles, aucunement incompatibles avec les démocraties des sociétés séculières de l'Occident. On s'apercevra aussi, en pénétrant l'univers de référence de l'islam, que tout musulman est nécessairement *un* religieux, dans la mesure où chacun décide ou non de se fier à l'autorité de sa conscience individuelle. « Car le principe de base de l'islam n'est pas théocratique – Dieu guidant les sociétés par une caste religieuse – mais d'ordre logocratique. En fonction de ses connaissances et de sa compréhension du Message révélé, chacun a le droit et le devoir de proposer ses interprétations de la loi » (Charnay 2001 : 22).

Sociohistoire du pouvoir en islam

Contrairement au christianisme, d'abord persécuté par l'État avant de devenir trois siècles plus tard une religion d'État pour être depuis formellement séparé d'États sans religion, « la dichotomie entre le séculier et le religieux, le temporel et le spirituel, le sacré et le profane, est une problématique étrangère à la pensée islamique » (Boulaabi 2005 : 65). La réalité historique montre le pouvoir exercé immédiatement après la mort du Prophète, comme étant, jusqu'à nos jours, systématiquement contesté. Le premier calife, 'Abd-Allâh 'Atiq ibn Abî Quhâfa *alias* Abû Bakr, prit les armes contre les tribus qui ne reconnaissaient pas son autorité politique en refusant de lui verser l'impôt (*az-zakât*). L'unique pouvoir en vigueur était donc un pouvoir politique si tant est qu'il s'agisse d'« un pouvoir qui ne s'impose pas, de par sa nature, mais qui est susceptible d'être remis en cause, critiqué et, éventuellement, renversé [...] dès que les détenteurs du pouvoir et leurs actes sont pensés comme contingent, précaire, susceptible d'être autre que ce qu'ils sont, le pouvoir devient politique » (Denquin 1985 : 150). Il reconnaît bien ici la *khilâfat* (pouvoir politique) et non la *wilâyat* (autorité spirituelle). Les plus illustres islamologues occidentaux conclurent trop hâtivement que le spirituel et le temporel furent et restent, dans l'islam, indissolublement liés. Or rien n'est moins sûr, dans la mesure où historiquement *khilâfat* et *wilâyat* ont continuellement été dissociés.

Le pouvoir politique émerge directement de « l'Islam des origines [...] On peut [en effet] lui imputer presque tous les développements de l'Islam politique et de l'Islam religieux dans la longue durée classique » (Djâit 1989 : 9), et même jusqu'à nos jours, car avec la *Fitna* (discorde) comme épilogue, il constitue la matrice des différentes doctrines politico-religieuses de l'islam. Du reste, Pisani avertissait que « ne voir l'Islam qu'au travers de l'islamisme constitue une erreur profonde et bientôt [et même déjà] dangereuse » (1995). L'essentialisme politique de l'islam (ou islamisme) fait en effet l'impasse sur la pluralité des postures politiques soucieuses de respecter l'éthique islamique. Car si au départ, seul un pouvoir politique s'exerça indéniablement dans l'espace social, l'instauration d'une dynastie avec l'accaparement du pouvoir politique et le despotisme qui lui sied, engendra un pouvoir religieux, à la solde ou s'opposant au pouvoir politique en place. Des penseurs musulmans, dès le X^e siècle de l'ère chrétienne comme al-Ghazâlî, y ont vu une « séparation des autorités religieuse et politique » (al-'Alwânî 1993 : 9). Apparut ainsi le pouvoir religieux que les altercations convenues ou dissonantes entre l'État (*ad-dawla*) et les écoles juridiques (*al-madhâhib*) ou les confréries spirituelles (*at-turûq*) rendirent tangible. Il s'agit pour le pouvoir politique de s'assurer le contrôle du religieux en le réservant à une élite à son service, et de s'en servir pour contrer les mouvements sociopolitiques lui en disputant la légitimité.

Avec le meurtre du troisième calife, 'Uthmân ibn 'Affân, « au-delà du sociologique pur, au-delà de la simple ambition politique de quelques-uns, on pourrait peut-être déceler de profondes significations. Par exemple le

conflit entre religion et État, entre Empire et démocratie, entre une première forme de monarchisme et une notion vague de la souveraineté de la *Umma*, vague mais non moins réelle ni moins forte. [...] La déchirure, née de son meurtre, ne se refermera jamais parce que la période, la société, les valeurs, le pouvoir lui-même étaient tout nimbés de religion [...] » (Djaït 1989 : 153 et 160). Il apparaît que le pouvoir ne peut donc être en islam exclusivement ni religieux, ni politique, et que l'islam serait « une idéologie qui n'est ni théocratique, ni séculière, dans le sens ordinairement attaché à ces deux termes » (Ramadan 1997 : 61). L'islam ne peut donc être religion d'État ou religion de l'État, c'est-à-dire une religion au service du politique, même si « rien n'est plus facile que de fonder la légitimité du pouvoir sur le dogme, dès lors que la religion est prise comme un champ où la politique s'exerce » (al-Jabri 2007 : 248).

Le seul pouvoir réellement exercé à l'échelle sociale, non *pas* par l'islam mais *en* islam, est un pouvoir politique, et ce, dès l'origine comme l'illustre la succession du Prophète. « Une fois investi de la charge califale, Abû Bakr inaugure son pouvoir par un discours concis qui établit les principes de base [dont ceux de] la désacralisation du pouvoir et la mise en valeur de son caractère temporel. [...] "J'ai été, dit-il, investi de la charge de vous commander mais je ne suis pas le meilleur d'entre vous. Si donc j'agis bien, aidez-moi, si j'agis mal redressez-moi" » (Boulaabi 2005 : 143). Le pouvoir religieux disparaissait avec la prophétie (*an-nubuwwa*). Ainsi, le pouvoir politico-religieux faisant suite à l'assassinat du troisième calife est issu de l'impressionnant argumentaire religieux qu'il a fallu déployer pour revendiquer la légitimité d'un pouvoir éminemment politique. Par ailleurs, le fait même qu'on en est venu à tuer le calife à la suite de vives contestations sociopolitiques confirme le caractère politique de son pouvoir. Imaginerait-on qu'un mouvement de milliers de catholiques réclamant et exigeant la démission du Pape, puisse aboutir à son assassinat ?

Des dynasties perpétuellement contestées ont alors vu le jour. « Cette collusion politique entre le pouvoir temporel et les détenteurs du savoir religieux a marqué définitivement le début d'une décadence et de la politique et de la religion » (Diakho 2004 : 47). Ce ne devrait pas être le fait que le pouvoir socialement significatif eut été exclusivement politique, mais l'instrumentalisation ultérieure de la religion à des fins politiques que la formule laconique suivante traduit : « Dieu voulait que l'islam fût une religion, mais les hommes ont voulu en faire une politique » (al-Ashmawy 1989 : 11). Sinon on feindrait d'ignorer les mécanismes sociopolitiques de légitimité, de détention et de transmission du pouvoir dans les sociétés musulmanes que l'analyse sociohistorique met en lumière. On ne tiendrait également pas compte de la dynamique interne de la conscience comme de la pensée musulmane, dans sa manière d'envisager le politique et le religieux.

L'islam comme éthique normative

Toutefois, les fondements religieux (*usûl ad-dîn*) de l'islam, à ne pas confondre avec les fondements juridiques (*usûl al-fiqh*), sont foncièrement spirituels et éthiques, et non dogmatiques et moraux. Ils énoncent les vérités de la foi musulmane et ses caractéristiques théoriques avant d'en déterminer les principes éthiques. Les premières consistent en la croyance des six piliers de la foi (*arkân al-imân*) que sont : les existence, unicité et souveraineté divines (*at-tawhîd*) ; les êtres de lumière (*al-malak*) et de feu (*al-jin*) et le monde invisible (*al-ghayb*) ; les écritures révélées à des centaines de messagers humains ; les prophéties antérieures à Muhammad et la sienne mettant un terme à toute ultériorité en la matière ; le jour du jugement dernier succédant à la résurrection et précédant l'éternité, salutaire ou tourmentée ; les décret et arrêt divins (*al-qadâ wa l-qadar*) demeurant in fine justice favorable ou non à l'intérêt personnel immédiat². Quant aux « caractéristiques théoriques de la foi musulmane » (Mestiri 2004), elles présentent celle-ci comme naturelle (*al-fitra*), rationnelle (*al-'aql*), bienfaisante (*al-a'mal as-sâlih*) et responsable (*at-taklif*).

Ce dernier attribut ouvre la voie à la dimension éthique qui détermine le statut et la condition de l'être humain. Entre ainsi en considération le volet juridique de l'islam qui constitue le principal élément sur lequel repose sa structure religieuse. C'est aussi ici que la question de l'autorité, et donc celle du pouvoir, va être prise en charge par le système législatif élaboré très tôt. Les prémisses de ce système se situent en effet dans l'avènement même de l'islam muhammadien, avec l'établissement d'un État, passant rapidement de l'échelle d'une cité à celle d'un empire. Si en islam, le seul et unique législateur est Dieu (*al-hâkim*)³ à travers à la fois le livre écrit (*kitâb al-mastur*) qu'est le Coran comme parole divine et le livre déployé (*kitâb al-manshûr*) qu'est la nature et l'histoire comme volonté divine, seule la raison humaine en déduit les normes juridiques (*ahkam ash-shar'i*) et détermine leurs conditions d'application, excluant ainsi de parler de théocratie.

En effet, on a vu qu'en dernier comme en premier ressort, c'est à l'intellect qu'est confiée la responsabilité d'interpréter et d'appliquer la *shar'î'a*. Mais ne dit-on pas que « la *char'î'a* constitue un ensemble théologique – connaissance de Dieu – ; dogmatique – croyances nécessaires au Salut – ; ritualiste – marque d'adhésion au dogme et système de perpétuel retour à la pureté – ; institutionnel – structure politique et sociale – ; relationnel – entre les groupes et les individus – ; moral et comportemental. En bref, un corpus dogmatique, éthique et normatif. [On retrouverait ici le « syncrétisme » de Mendras, si aussitôt après Charnay ne précisait pas que la *shar'î'a* est mode d'exposition pratique de la foi et de son insertion dans la vie quotidienne par la Loi dont on peut pondérer l'application si les circonstances sont défavorables » (Charnay 2001 : 19). Mais qui d'autre que l'humanité dispose

2. Le plus controversé de tous, ce dernier principe dogmatique est communément traduit par le fameux *maktub* synonyme du prétendu « fatalisme musulman ».

3. Affirmation à ne pas confondre avec le célèbre slogan coranique des Khârijites (*al-Ashmawî* 1989 : 32).

de l'autorité et donc de la responsabilité d'exercer ou non cette pondération, d'évaluer si les circonstances sont ou non favorables ?

Ainsi « l'islam met la société tout entière en rapport avec le sacré » (Boulaabi 2005 : 63). Chaque individu est en lien à la fois avec le sacré et le profane. En fait, dans ses préceptes scripturaires, l'islam instaure l'inanité du profane, en le déclarant comme sacré par l'intermédiaire de ce qu'Anscombe appelle « l'intention volontaire » (2002 : 151-153) (*an-niyya*). Celle-ci n'est juridiquement rien de moins qu'une condition de validité religieuse pour quelque action humaine que ce soit. Le profane n'existe pas en tant que tel, séparément du sacré. Le contentement de Dieu étant aussi celui de l'être humain (*ar-ridâ*), chaque acte, comme par exemple la jouissance sexuelle, jugée pauvre en vertu dans le christianisme (Brown 1995), – s'il est conforme à la norme juridique⁴ – devient un acte d'adoration méritant⁵. « Dans la vision idéale de la cité musulmane, l'expansion humaine du message coranique, ou plus matériellement du tissu social musulman, s'effectue selon un volontarisme grandiose : chaque homme est son propre régulateur. Car la *suprema potestas* appartient, en Islam, non à une institution : le souverain, mais à une éthique normative : la commanderie du bien (*amr bi'l-ma'rûf*) » (Charnay 1994 : 87).

On comprendra donc facilement que cette éthique puisse se muer en morale : autrement dit, que les exigences de la conscience individuelle puissent aisément se confondre avec celles d'une conscience collective qui s'impose en retour à l'individu. C'est ici que pèche l'islamisme contemporain en soutenant une application normative de l'islam qui offense l'autonomie de l'individu, portant atteinte à sa liberté de conscience. Le second volet de cette éthique normative, la réprobation du mal (*nahy 'uni-l-munkar*), relève aussi bien de l'individu que de la collectivité. Il en va de l'engagement social à œuvrer contre les injustices et en faveur de l'intérêt général qu'est l'engagement politique lui-même.

Une distinction juridique du politique et du théologique.

La *niyya* comme sacralisation de tous les instants, introduit au concept de *shumûliyya* (globalité), caractéristique majeure de l'islam qui sert de justification au refus de la sécularisation des pays historiquement chrétiens. « Dans l'islam, la religion n'est pas, comme c'est le cas dans le christianisme, un secteur ou une province de la vie, réglémentant certains domaines, tandis

4. Le cadre légal est certes le mariage, dont le controversé mariage de jouissance (*az-zawâj al-mu'ta*) en vigueur dans le chiisme. Mais la polygynie et plus franchement le concubinage sont ici éloquentes, car ils invalident le contre-argument de l'institution familiale, et constituent ainsi une reconnaissance sociale du plaisir sexuel. Si le Coran autorise les relations sexuelles hors mariage sous certaines conditions (4 : 25 ou 70 : 30), le Prophète disposait de Rayhâna, une médinoise juive, et surtout de Maria bint Sham'un, une chrétienne d'origine égyptienne qui lui donna un enfant hors mariage (Hamidullah 1998 : 631).

5. Le Prophète enseignait à ses Compagnons que le plaisir sexuel satisfait de façon licite est récompensé par Dieu comme est sanctionné celui obtenu de manière illicite (Muslim 2011 : 263 n° 1006).

que d'autres échappent à son emprise. La religion islamique intéresse la vie toute entière, exerçant une juridiction non point limitée, mais globale. Dans une société de ce type, l'idée même d'une séparation de l'église et de l'état est dénuée de sens, pour autant qu'il n'y ait pas deux entités susceptibles d'être disjointes, l'église et l'état, le pouvoir religieux et le pouvoir politique, ne font qu'un. L'arabe classique, tout comme les autres langues classiques de l'islam, ne possède pas de couple d'opposition sémantique recouvrant la dichotomie chrétienne entre le laïc et l'ecclésiastique, le temporel et le spirituel, le séculier et le religieux. La raison en est que ces couples d'opposition connotent une dichotomie propre au christianisme, laquelle n'a pas d'équivalence dans le monde de l'islam » (Lewis 1993 : 374-375).

Toutefois, l'absence d'une pareille dichotomie ne doit pas servir à occulter la distinction nettement marquée dans le droit musulman entre les sphères religieuse et séculière. Les *usûliyyîn* (juristes spécialisés dans les fondements légaux) ont tôt fait de mettre en évidence des règles différenciées d'extraction des lois (*al-istinbât*) à partir des sources scripturaires. On peut ramener ces dernières, d'une part, à la révélation (*al-wahyî*) que constituent le Coran et la Sunna, et d'autre part, à la raison (*al-'uql*) avec laquelle s'exerce l'*ijtihâd*. Celui-ci n'est en effet rien d'autre que l'effort rationnel d'interprétation de la révélation en vue d'en appliquer les directives. Généralement, on en réduit la portée en admettant sa pertinence uniquement aux cas sur lesquels la révélation n'a pas déjà statué. On recourt alors au raisonnement analogique (*al-qiyâs*) et à ses différentes modalités d'exercice, collégiales comme l'*ijmâ'*⁶ ou individuelles, et donc âprement discutées, que sont les autres sources secondaires (Khallâf 1997). L'*istinbât* est donc différent selon qu'il s'agisse d'affaires religieuses ou séculières.

Deux domaines sont justement distingués par des méthodologies juridiques d'approche contraires. « La *summa divisio* du droit islamique opposent les prescriptions relatives aux pratiques culturelles (*'ibâdât*) à celles relatives aux relations entre les hommes (*mu'âmalât*) » (al-Ashmawy 1989 : 37). Ainsi, pour les *'ibâdât*, rien n'est permis sauf ce qui est prescrit, tandis que pour les *mu'âmalât*, tout est permis sauf ce qui est proscrit. Autrement dit, l'autorité de la révélation s'impose dans le premier cas et celle de la raison dans le second. On retrouve ici le pendant à la séparation entre religion et politique des sociétés occidentales. Bien que la raison ait autorité en matière d'affaires non religieuses, la révélation va certes poser quelques normes sans les lui imposer, lui laissant le soin de les enfreindre si elle le juge opportun. L'être humain garde ainsi la responsabilité de sa liberté. À travers la *darûra* (contrainte, nécessité impérieuse), la *sharî'a* autorise la transgression parcimonieuse de ses propres normes (Coran 2/173). Derrière la hiérarchie des finalités légales (*al-maqâsid ash-sharî'a*), cette complicité entre l'Être divin et l'être humain boucle le système normatif de l'islam et aurait dû en principe annihiler tout juridisme outrancier (Benkheira 1997).

6. Le « *consensus omnium* » (Charnay 1994 : 85) s'agissant en réalité d'un *consensus doctorum*.

En guise de conclusion

Que l'accès au divin soit réservé à l'au-delà (exotérisme), se réduisant ici-bas « à la force scripturale des preuves révélées [couronnées], des preuves rationnellement humaines » (Charnay 1994 : 143), ou qu'il soit jugé au contraire comme possible (ésotérisme), à travers le dépassement de la raison, l'intelligence humaine est toujours mobilisée dans la relation qui lie l'Homme à Dieu, malgré cette « opposition [appréciée *a posteriori* comme] complémentaire entre l'argumentation de la dogmatique rationalisante et la compréhension immédiate du soufisme (*al-wisâl*) » (Charnay 1994 : 144).

Aussi tout cela fait-il dire à Cailliau que « l'école hanafite [historiquement la première] a développé une jurisprudence laïque avant la lettre » (2003 : 210). On le voit, comprendre le pouvoir en islam à travers les catégories issues de l'expérience singulière des pays de tradition chrétienne n'est guère heuristique. À cet égard, l'oxymore que Gardet (1954 : 31 ; 1984 : 185 ; 1999 : 74) aime emprunter à Massignon (1990) est une énième occasion de s'en convaincre : « l'Islam [disent-ils] est une théocratie laïque et égalitaire ».

BIBLIOGRAPHIE

- ABBÈS, Makram, 2009, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF.
- AL-‘ALWÂNÎ, Tâhâ Jâbir, 1993, *L'ijtihâd*, Herndon, IIIT.
- AL-ASHMAWY, Muhammad Saïd, 1989, *L'islamisme contre l'islam*, Paris/Le Caire, La Découverte/Al-Fikr.
- AL-JABRI, al-Jabri, Mohammed Abed, 2007, *La raison politique en islam, hier et aujourd'hui*, Paris, La Découverte.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret, 2002, *L'intention*, Paris, Gallimard.
- ARKOUN, Mohammed et GARDET, Louis, 1982, *L'islam, hier-demain*, Paris, Buchet-Chastel.
- BAUBÉROT, Jean, 2004, « Sécularisation et Laïcisation. Mode d'emploi "à la française" ». [En ligne 4 novembre - <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/archive/2005/02/19/secularisation>].
- BAUBÉROT, Jean, 2006, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- BENKHEIRA, Mohammed Hocine, 1997, *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islâm*, Paris, PUF.
- BOULAABI, Abderraouf, 2005, *Islam et pouvoir. Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir*, Paris, L'Harmattan.
- BOUTET, Dominique et VERGER, Jacques (dir.), 2000, *Penser le pouvoir au Moyen Âge (VIII^e-XV^e siècle)*, Paris, Editions Rue d'Ulm.
- BRELICH, Angelo, 1970, « Prolégomènes à une histoire des religions », in H.-C. Puech (dir.), *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, vol. I.
- BULLIET, Richard W., 2006, *La civilisation islamo-chrétienne. Son passé, son avenir*, Paris, Flammarion.
- BURGAT, François, 2002, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte.
- CAILLAU, Hesna, 2003, *L'esprit des religions. Connaître les religions pour mieux comprendre les hommes*, Paris, Milan.
- CHARNAY, Jean-Paul, 2001, *La Charia et l'Occident*, Paris, L'Herne.
- CHARNAY, Jean-Paul, 1994, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Hachette.
- DENQUIN, Jean-Marie, 1985, *Science politique*, Paris, PUF.
- DIAKHO, Muhammad, 2004, *L'esclavage en Islâm. Entre les traditions arabes et les principes de l'Islâm*, Beyrouth, Dar Al-Bouraq.
- DJAÏT, Hichem, 1989, *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard.

DONÉGANI, Jean-Marie, 2004, « La vie religieuse entre sécularisation et inculturation », publié en ligne 1^{er} décembre 200 – <http://www.religieux.org/actu/3.%20Intervention%20Mr%20Don%20Egani.pdf>.

FABRE, Thierry, 2005, « Face-à-face, côte-à-côte, essai sur les interactions culturelles », in E. La Parra et T. Fabre (dir.), *Paix et guerres entre les cultures entre l'Europe et la Méditerranée*, Paris, Actes Sud/MMSH.

FRÉGOSI, Franck, 2008, *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard.

GARDET, Louis, 1954, *La Cité musulmane : vie sociale et politique*, Paris, Vrin.

GARDET, Louis, 1999, *Les hommes de l'Islam, approche des mentalités*, Bruxelles, Complexe [1^{ère} éd. 1984].

GARDET, Louis, et BOUAMRANE, Chikh, 1984, *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad.

GAUCHET, Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de religion*, Paris, Gallimard.

HAMIDULLAH, Muhammad, 1998, *Le Prophète de l'Islam. Sa vie, son œuvre*, Paris, El-Najah, vol. II.

HERNANDEZ, Miguel Cruz, 2005, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Paris, Desjonquères.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 2006, « Religion et modernité », in S. Mesure et P. Savidan (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF.

HEYMANN, Florence, 2005, *Un Juif pour l'islam*, Paris, Stock.

HUNKE, Singrid, 1963, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident. Notre héritage arabe*, Paris, Albin Michel.

KEPEL, Gilles, 2001, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard.

KHALLÂF, 'Abd al-Wahhâh, 1997, *Les fondements du droit musulman*, Paris, Al Qalam.

LALA, Anas Ahmed, 2008, « Ne pas faire de l'islam une lecture politisante – Exposé d'une analyse de an-Nadwî », publié en ligne le 15 décembre 2008 – <http://www.maison-islam.com/articles/?p=513>.

LEWIS, Bernard, 1993, *Le retour de l'islam*, Paris, Gallimard.

LIOGIER, Raphaël, 2006, *Une laïcité "légitime". La France et ses religions d'État*, Paris, Médicis-Entrelacs.

LUIZARD, Pierre-Jean, 2008, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard.

MASSIGNON, Louis, 1990, *La Passion de Hallâj*, Paris, Gallimard [1^{ère} éd. 1975].

MENDRAS, Henri, 1997, *L'Europe des Européens. Sociologie de l'Europe occidentale*, Paris, Gallimard.

- MESTIRI, Mohamed, 2004, *Traité de Usûl Addîn. Fondements de la religion*, Paris, Islam Contemporain.
- MONOD, Jean-Claude, 2002, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin.
- MORIN, Édgard, 1990, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard.
- MOUSLIM, ibn al-Hajjâj, 1992, *Le sommaire du Sahih Mouslim*, Beyrouth, Dar EL Fiker, vol. I/II.
- PISANI, Édgard, 1995, « Européen musulman », in R. Bistolfi et F. Zabbal (dir.), *Islams d'Europe, intégration ou insertion communautaire ?*, Paris, Éditions De l'Aube.
- RAMADAN, Saïd, 1997, *La Shari'a. Le Droit islamique, son envergure et son équité*, Paris, Al Qalam.
- RÉMOND, René, 2001, *Religion et société en Europe : la sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles (1789-2000)*, Paris, Seuil.
- ROCHEFORT-TURQUIN, Agnès, 2006, « Sociologie religieuse », in J.-P. Durant et R. Weil (dir.), *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot.
- RONCIÈRE, Charles-Marie (de la), DELORT, Robert et ROUCHE, Michel, 1969, « Chronique mozarabe de 754 », *L'Europe au Moyen Âge. Documents expliqués*, Paris, Armand Colin, vol. I.
- ROUGEMONT, Denis (de), 1990, *Vingt-huit siècles d'Europe. La conscience européenne à travers les textes*, Paris, Christian de Bartillat.
- ROY, Olivier, 1999, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil.
- ROY, Olivier, 2008, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil.
- STRAUSS, Sabine, 1999, « Le sentiment de l'identité européenne », in G.-F. Dumont (dir.), *Les racines de l'identité européenne*, Paris, Economica.
- TAROT, Camille, 2008, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte.
- VERNET, Juan, 1985, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, Sindbad.

LA DIABOLISATION DE LA LAÏCITÉ, UNE RESSOURCE ISLAMIQUE ACTUELLE

Jean-Louis TRIAUD

Laïcité est un « mot fétiche qui résume toute la problématique de l'occidentalisation » (Bozarslan 2004 : 99) – du moins dans l'aire historique francophone. Il est, en effet, étroitement lié à l'histoire de la République française, et d'autres pays dits latins (Italie, Espagne, Belgique francophone), aux combats des libéraux du XIX^e siècle européen pour se dégager de l'emprise politique de l'Église catholique. Son exportation ne va donc pas de soi. Mais sa simple évocation suscite, dans une partie du monde musulman, des réactions violentes. C'est en ce sens que la dénonciation de la laïcité constitue une ressource idéologique pour certains propagandistes au nom de l'islam.

Comme souvent, dans les débats purement idéologiques, cette passion anti-laïque repose sur de nombreux malentendus.

Je suis, pour ma part, attaché à la laïcité en France, mais je ne vois aucune nécessité de l'exporter telle quelle, en Afrique ou ailleurs, car ce concept est lié à une conjoncture et une histoire nationales spécifiques. Pour cette raison d'ailleurs, le mot est intraduisible, sinon par des périphrases, en anglais, en arabe ou dans d'autres langues. Le terme a d'ailleurs pris, même en français, des significations multiples, certaines très restrictives, voire sectaires, d'autres beaucoup plus larges et générales. Soheib Bencheikh, mufti de Marseille, parle, à juste titre de « toute l'épaisseur idéologique accolée à la laïcité, toutes ces idées libératrices, progressistes, athées ou anticléricales avec lesquelles je puis converger ou diverger » (Bencheikh 1999-2000 : 73).

Sous le vocable de laïcité s'expriment, en fait, des conceptions diverses. De quelle laïcité, au singulier ou au pluriel, allons-nous donc parler ? Car les excessifs de tous bords ont ceci de commun qu'ils ont fait de la laïcité un objet clos et définitif, totem pour les uns, épouvantail pour les autres. Il convient déjà de sortir de cette vision purement dogmatique.

La laïcité est, on l'a dit, une création historique. Il s'agissait d'évincer l'Église catholique, aussi bien de l'espace politique que de l'espace public en la reléguant à la sphère privée et associative. Ce fut une opération au forceps qui déclencha de nombreuses polémiques, mais qui représenta un des actes fondateurs de la (III^e) République française, née timidement en 1875, à une seule voix de majorité. La lutte entre enseignement public et enseignement privé catholique fut l'une des manifestations les plus sensibles de cet affrontement. Les lois Jules Ferry (1879-1882) instituèrent l'enseignement public, gratuit et obligatoire. Un des articles de la nouvelle

législation prévoyait cependant expressément – et c'était une concession – une place pour l'enseignement religieux des enfants, mais en dehors de l'école publique : « Les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine, en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, l'instruction religieuse, en dehors des édifices scolaires. L'enseignement religieux est facultatif dans les écoles privées »¹. Ainsi naquit le « jeudi », devenu aujourd'hui « mercredi ».

Entre 1901 et 1904, des conflits autour de l'inventaire des biens des églises, et des mesures hostiles aux congrégations catholiques enseignantes marquèrent un point culminant dans l'affrontement et s'accompagnèrent de la rupture des relations diplomatiques entre la France et le Vatican. En décembre 1905, la Loi de Séparation des Églises et de l'État, qui couronna cet édifice, stipulait : « La République assure la liberté de conscience, garantit le libre exercice des cultes, mais n'en reconnaît, n'en salarie, n'en subventionne aucun »². Il en est ainsi jusqu'à aujourd'hui, à l'exception notable des trois départements d'Alsace et Moselle qui, recouverts sur l'Allemagne à l'issue de la Première Guerre mondiale, ont conservé le régime concordataire napoléonien, avec des clergés catholiques, protestants et juifs salariés. On peut y ajouter maintenant le cas de Mayotte, d'abord « Collectivité d'Outre-Mer française », devenue département d'Outre-Mer en 2011, et où les habitants peuvent opter pour un statut personnel dérogatoire au Code civil et à la laïcité, réservé aux musulmans originaires de Mayotte (ou éventuellement d'autres îles des Comores ou du nord-ouest de Madagascar). Ils peuvent aussi renoncer à ce statut et choisir celui de droit commun.

La Loi de Séparation de 1905 fonde donc la laïcité à la française, bien que le terme de laïcité en soit, d'ailleurs, totalement absent. Le régime de Vichy remet en cause ses dispositions. L'enseignement de la religion dans les écoles publiques est rétabli et des subventions accordées à l'enseignement catholique³. Cet épisode dramatique de notre histoire souligne l'importance du lien entre laïcité et démocratie dans notre pays.

1. Loi n° 11 696 du 8 mars 1882 qui rend l'enseignement primaire obligatoire, article 2.

2. Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État (publiée au *Journal officiel* du 11 décembre 1905). Titre 1. Article 2.

3. Deux lois du 6 janvier 1941 procèdent à un « détricotage » des lois laïques de la République : « la première introduit l'enseignement religieux dans les horaires normaux à titre d'option autorisant les prêtres à le dispenser à l'école, la seconde donne aux communes le droit de subventionner les écoles libres. D'autre part, le régime de Vichy accorde des subventions aux instituts catholiques, reconnus d'utilité publique, ainsi qu'aux facultés de théologie protestante »

De nouvelles lois du 2 novembre 1941 concernent le financement de l'école libre sur le budget du ministère de l'Intérieur. Elles retiraient finalement ce pouvoir de subvention aussi bien aux communes qu'au ministère de l'Instruction publique, renvoyant aux préfets des départements (relevant du ministère de l'Intérieur) l'exercice de ces prérogatives. C'était une solution de compromis face à l'opposition de certains secteurs du régime attachés à la laïcité (Voir Stéphanie Corcy, chercheuse associée au Centre d'histoire sociale du XX^e siècle, « Vichy et la laïcité : les paradoxes de la neutralité scolaire ». En ligne : <http://histoire-sociale.univ-paris1.fr/Collo/laicite/CORCY.pdf>). Le régime des congrégations religieuses, interdites de se constituer et de fonctionner sans autorisation officielle (loi de 1902) et interdites d'enseigner (loi de 1904) est, à son tour, assoupli (loi du 8 avril 1942).

Sous la IV^e République, la question scolaire devint une des lignes de clivage entre gauche et droite. Sous la V^e République, après quelques moments de crispation, des arrangements furent trouvés et un enseignement catholique conventionné, donc reconnu par l'État, pouvait désormais bénéficier de subventions, sous réserve de respecter les normes officielles.

Le Sénégal, pour ne prendre qu'un seul exemple subsaharien, procède, lui aussi, de cette manière.

Tous ont fini par convenir, en France, y compris les représentants catholiques, que la séparation du politique et du religieux était essentielle à la démocratie dans notre pays. Entre temps, l'Église catholique a perdu beaucoup de son emprise et elle peut se frayer, à l'égal d'autres secteurs philosophiques, politiques et religieux, une place dans l'espace public en qualité d'autorité morale, à l'occasion des débats de société, sans que cela suscite de véritables polémiques. De même, présidents et premiers ministres catholiques donnent périodiquement la caution de l'État à des manifestations religieuses catholiques à vocation nationale, lors de grands événements, sans que cela ranime les conflits anciens. Le catholicisme est devenu une sorte de patrimoine français reconnu comme tel, même par ceux qui ne le pratiquent pas ou ne s'y reconnaissent pas. Les autorités politiques et administratives sont également présentes ou représentées lors des grandes fêtes des autres cultes (juifs et musulmans notamment).

La séparation du politique et du religieux a donc donné lieu, en France, à un affrontement particulier qui a peu d'équivalents dans les autres pays occidentaux. On citera le Kulturkampf mené, à la même époque (1871-1878), par Bismarck contre l'Église catholique en Allemagne, et, en 1874, diverses mesures restrictives contre le personnel religieux et les congrégations catholiques en Suisse – sans oublier, sur le continent américain, le Mexique, dont la loi de Séparation remonte à 1859 et où l'État pratiqua une laïcité de combat.

Pour le reste, la sécularisation, dans les pays européens et occidentaux, s'opéra assez tranquillement, les églises nationales, catholiques, protestantes et anglicanes, conservant, selon les situations, le statut de religion d'État, sans que cela empêche une séparation des rôles ni un repli de l'influence religieuse. Aujourd'hui, la majorité des États européens ont une Eglise d'État (comme le Royaume Uni et certains cantons suisses) ou un régime concordataire (comme l'Allemagne, l'Italie, la Pologne, etc...). Aux États-Unis, pays refuge de nombreux dissidents religieux dès sa naissance, l'absolue liberté de conscience et de culte s'accompagne d'une religiosité œcuménique et, en quelque sorte, générique (religion civile comme disent les sociologues) qui n'interdit pas aux pouvoirs d'invoquer la protection divine dans les grandes manifestations publiques, et qui, même, les y incite. Autres histoires donc, autres solutions. En d'autres termes, la laïcité n'est pas un concept homogène en France, et il l'est encore moins à l'échelle de l'Europe et de l'Occident où il est même assez minoritaire.

Passés les moments de plus grande passion, cette laïcité a fini par prendre, en France, une signification *soft* et théoriquement consensuelle, synonyme de tolérance de toutes les opinions religieuses et philosophiques, de liberté de conscience et de pluralisme.

Cette lecture *soft* et irénique est cependant le résultat d'une évolution contemporaine. À l'origine, la laïcité à la française correspond à un dispositif politique, idéologique et juridique spécifique et restrictif, alors que les concepts de pluralisme, de tolérance sont des valeurs plus générales et plus récentes. Dans ses combats contre l'emprise catholique, notamment à ses débuts, le pouvoir laïc français ne fut pas toujours ce qu'on appellerait « tolérant ».

La laïcité ne se confond pas, non plus, contrairement à une idée commune, avec le concept et la pratique de la démocratie et du pluralisme politique, même si elle a accompagné le développement de la République et de la démocratie en France. Dans le monde musulman notamment (Turquie kémaliste, Irak du parti Baas, Syrie de l'autre parti Baas et Tunisie), sans parler des régimes communistes anciens ou actuels, il a existé, ou il existe encore, des versions autoritaires de la laïcité qui ne se sont nullement traduites par un essor de la démocratie et de la liberté d'expression. L'équation laïcité = démocratie ne va donc pas de soi, notamment dans le monde musulman. Le mot et le concept sont finalement tellement chargés de significations et de connotations multiples que son usage pose de nombreux problèmes.

En fait, lorsque le chiffon rouge de la laïcité est agité par ses adversaires islamiques ou islamistes, c'est tout le processus de ce que les sociologues appellent la sécularisation qui est globalement mis en cause. Or la sécularisation n'est pas un programme pré-établi mais un processus social, quasi structurel, qui accompagne le développement de la modernité dans tous les pays. Il implique la désacralisation de l'activité intellectuelle, économique et sociale. Déjà le grand sociologue et historien maghrébin du XIV^e siècle, Ibn Khaldoun, même s'il ne fut guère suivi, en avait donné un avant-goût en cherchant dans les événements de l'histoire, non pas tant le résultat d'un décret divin que le fruit de forces sociales en action. C'est sur de tels principes que s'est fondée une histoire sécularisée. Elle laisse Dieu aux théologiens et s'efforce d'exercer toutes les ressources de la raison – dont les croyants peuvent d'ailleurs dire qu'elle est une richesse dont Dieu a doté l'être humain et qui est faite pour être exercée. Au cours de ce processus de sécularisation, la Raison et les raisons concrètes, les droits de la personne, la recherche du progrès économique, social, mental passent au premier plan de l'activité humaine dans tous les domaines. Dieu devient un repère plus éloigné, au-delà de la société humaine, et qu'il revient aux croyants, et à eux seuls, individuellement et collectivement, de célébrer. Cette grande séparation là, non pas tant entre Églises et État, qu'entre profane et sacré, qui caractérise l'émergence des sociétés modernes, est intolérable aux intégristes de tous bords, chrétiens ou musulmans. Mais la laïcité, répétons le, n'en est qu'une forme historique limitée dans le temps et dans l'espace.

Les règles libérales du système mondialisé actuel offrent un modèle de sécularisation qui tend à se généraliser, celui de la neutralité de l'État et de la liberté du « marché des biens de salut », c'est-à-dire de l'offre religieuse, pour parler encore une fois comme les sociologues. La réduction du périmètre des pouvoirs de l'État s'accompagne du développement d'une société civile où les associations, y compris confessionnelles, viennent se substituer aux services publics en matière de santé, d'éducation et de définition des valeurs sociales. Ce libre marché, qui est l'expression de la réalité des rapports économiques mondiaux, s'oppose aussi bien à une laïcité étatiste et anti-religieuse (ce qu'elle fut, à un moment donné, en France et ce qu'elle a été au Proche Orient) qu'à un monopole confessionnel, islamique ou autre, et renvoie dos à dos les idéologues des deux camps. Le religieux s'exprime, de fait, désormais dans l'espace public en dépit des méfiances des appareils étatiques éduqués dans les modèles juridiques laïcs, et la liberté du « marché » religieux se déploie tout autant, en dépit des revendications de monopole ou de primauté de tenants des positions anciennement acquises – du côté islamique celles de ses courants les plus radicaux qui aspirent à un islam d'État, et du côté chrétien celles de conservateurs européens (des « cléricaux », diraient les laïcs purs et durs) qui souhaiteraient, pour le moins, que l'héritage chrétien (en fait, surtout catholique) soit intégré à la définition de l'Europe.

La pluralité est donc appelée aujourd'hui à s'exprimer hors des garde-fous juridiques habituels (constitutions laïques aussi bien que *shari'a*) et des exemples du passé. Un tel modèle mondialisé est intolérable aux dogmatiques de tous bords. Le mot de « laïcité », utilisé de façon simplifiée et polémique, a fini par devenir, surtout dans l'aire francophone ou « franco-influencée », le point de fixation de ce débat de société sur la séparation du profane et du sacré et par condenser un ensemble de peurs. C'est pourquoi la laïcité est actuellement diabolisée par les extrémistes islamiques, qui font de cet adversaire fantasmé une sorte de démon à écraser et le symbole bien exagéré d'une modernité détestée.

On voudrait d'abord essayer de comprendre et expliquer cette hargne. Burhan Ghalioun exprime fort bien cela, à propos des sociétés arabes, dans un article de 2000 : « Prises de court par la colonisation européenne avant d'avoir eu le temps de s'initier aux nouvelles valeurs et d'élaborer une culture moderne propre, les sociétés arabes musulmanes n'avaient pas d'autre alternative que de compter sur le seul capital symbolique qui était encore en leur possession si elles ne voulaient pas se laisser emporter par la tempête de la colonisation. La religion sortait de ce combat à la fois renforcée et rénovée. À sa dimension spirituelle traditionnelle s'ajoutera désormais une dimension géopolitique. Elle n'était plus un simple culte mais aussi un support identitaire. La critiquer ou la rejeter revenait à se défaire de son identité, à se trahir et à trahir sa communauté » (Ghalioun, 2000 : 28).

Et l'auteur d'ajouter plus loin : « L'islamisme qui rejette aujourd'hui toutes les formes de laïcité (...) n'est pas la manifestation d'une continuité idéologique ou politique dans l'histoire musulmane (...) Cet islamisme n'a

pas son origine dans le dogme de l'islam ou même dans la pensée islamique moderne, mais dans les processus bloqués de modernisation, c'est-à-dire dans les conditions d'une sous-modernité sans contenu moral ni avenir. Il incarne le rejet par de larges couches de la population musulmane et arabe d'un modèle de modernité qui n'a pu réaliser ses promesses. Il manifeste la crise de cette lumpen-modernité qui ne produit plus de sens et dont la première victime est l'homme même qu'elle n'a cessé d'exalter. D'ailleurs, l'islam politique n'est que l'une des multiples forces de rejet et de contestation de l'ordre établi qui resurgissent de cette crise. Le repli sur les identités ethniques, le retrait de larges secteurs d'opinion de la vie publique, le retour aux valeurs communautaires, comme le développement des mouvements migratoires, se nourrissent des mêmes peurs et des mêmes angoisses et répondent aux mêmes préoccupations » (Ghalioun 2000 : 31-32).

Ces explications, tout à fait pertinentes, renvoient à l'ordre actuel du monde contemporain. Cependant, expliquer ne signifie pas nécessairement justifier. Il y a, en effet, dans cette guerre des mots, un engrenage redoutable.

La diabolisation de la laïcité entretient, de façon symétrique, une « guerre des civilisations » entre les idéologues islamiques qui voient dans le principe de la laïcité celui d'une « société sans Dieu », avec tous les méfaits sociaux qui, selon eux, l'accompagnent, et les tenants d'une laïcité d'État qui voient dans l'islam une religion incompatible avec la liberté de conscience, avec tous les dommages qui, pour eux, s'en suivraient. Les deux attitudes s'entretiennent mutuellement, chacune trouvant dans l'autre des motifs supplémentaires de contentieux.

Il existe, au nom de l'islam, un combat militant contre la laïcité parée de toutes les tares imputées à l'Occident, et ce combat prend, ici et là, sous des apparences anticolonialistes et identitaires, des formes populistes et dénonciatrices qui méritent aussi notre attention. « La séparation de l'État et de la religion, c'est pour les fausses religions », trouve-t-on ainsi, de façon lapidaire, sur un forum islamique. S'il est vrai que nous ne saurions rendre compte de toutes les humeurs de tel ou tel intégriste, il reste qu'il y a là une sensibilité que nous ne pouvons ignorer dans un colloque comme le nôtre. La plupart des pays subsahariens, à des degrés divers, le Sénégal en tête, sont touchés par cette diabolisation de la laïcité, finalement symétrique de celle de l'islam en Occident. Réciproquement, une laïcité considérée comme une donnée intangible à défendre coûte que coûte peut être source de conflit en fermant l'espace de la négociation.

L'une des questions centrales posées aujourd'hui dans les pays du Sahel est celle de l'application de la *shari'a*, du droit islamique, dans les affaires matrimoniales et familiales pour les musulmans qui le désirent. Le pouvoir colonial français avait déjà admis cette possibilité en parlant de statut personnel dans ses colonies, comme c'est encore le cas à Mayotte aujourd'hui. C'est dire que des « accommodements raisonnables », comme le préconisent les Québécois, sont toujours possibles. Les débats menés au Sénégal à ce sujet esquissent différentes solutions de ce genre, non sans polémiques très vives.

Une sortie en douceur de la laïcité d'État avait été opérée, de façon symbolique, par le chef de l'État nigérien, Seyni Kountché, en 1974, devant les premières Assises de l'Association islamique du Niger nouvellement créée, association unique et officielle : « En ces instants solennels, je suis fier de proclamer avec vous que nous ne reconnaissons d'autre Dieu qu'Allah ; nous ne connaissons d'autre Prophète de Dieu que Mohamed ; nous n'avons de Livre saint que le Coran. Puisse cette communion de notre peuple nous aider sans cesse à promouvoir un Niger nouveau, libre et solidaire »⁴. Cette profession de foi, calquée sur la *shahada* islamique, va se substituer dès lors, de fait, au concept de laïcité, inscrit à ce moment là, dans la constitution du Niger (celle du 8 novembre 1960).

On peut observer d'autres efforts pour atténuer les connotations polémiques du terme et prendre de la distance avec un concept importé de l'ancienne puissance coloniale. Des définitions autonomes de la laïcité se fraient ainsi un chemin en Afrique de l'Ouest. Dans une conférence devant la Chambre de Commerce de Dakar en 1980, le Recteur de l'université de Dakar, Seydou Madani Sy, proposait la définition d'une laïcité à la sénégalaise débarrassée de ses aspects rigides : « Ainsi donc la laïcité apparaît comme un compromis pragmatique. L'État démocratique ne prétend pas régenter le domaine spirituel qui le dépasse. Mais il proclame sa propre autonomie dans le domaine temporel [...]. L'État laïc considère que dans son domaine propre, il ne reconnaît aucun pouvoir qui lui soit supérieur, il est en quelque sorte souverain. Mais il s'agit d'un État réaliste, qui baigne dans un contexte sociologique déterminé, dont il tient compte largement dans sa démarche et dans ses buts »⁵. En avril 2007, Mgr Adrien Sarr, archevêque catholique de Dakar, parlait, devant une délégation de parlementaires sénégalais, de « laïcité sénégalaise positive » déclarant que « La laïcité sénégalaise positive est un trésor pour le pays, une des garanties fondamentales de la paix sociale, de l'unité des Sénégalais et de leur communion comme on l'a toujours vécu jusqu'à présent. Voilà pourquoi il nous faut la préserver ».

Cette laïcité *soft* peut ne pas satisfaire vraiment les tenants d'un État islamique pour qui la *shari'a* doit prévaloir et l'islam devenir religion d'État. Mais la tendance dominante vers une libre expression religieuse l'emporte progressivement sur la scène mondiale et est appelée à s'imposer comme une valeur commune de l'humanité, quel que soit le nom qu'on lui donne. Dans les recherches qui sont menées pour trouver la bonne expression juridique à cette valeur commune de l'humanité, il existe une large part d'innovation sociale qui rend donc les vieilles guerres de position quelque peu dépassées tout en ouvrant un vaste espace de négociation. Il s'agit, dans chaque pays, de combiner héritages et exigences multiples, de redécouvrir les vertus d'un pluralisme religieux qui ne fut pas étranger à l'Afrique de l'Ouest, et les vertus d'une séparation du politique et du religieux qui ne fut pas, non plus, étrangère à l'islam classique. L'article 4 de la constitution

4. *Le Sahel*, quotidien national, 16 septembre 1974, cité par Triaud (1982 : 37).

5. Conférence publique prononcée à la Chambre de Commerce d'Industrie et d'Artisanat de la Région du Cap-Vert, Dakar, le 11 janvier 1980.

de la République du Niger adoptée en 1999 énonce simplement, parmi « ses principes fondamentaux » : « la séparation de l'État et de la religion », échappant ainsi au terme trop chargé de laïcité tout en gardant le cœur même du concept. Ne faut-il pas ainsi sortir du mot, dans ce qu'il a de littéral, pour mieux en garder les valeurs intrinsèques⁶ ?

6. À l'appui de cette recherche, s'agissant de l'Afrique de l'Ouest, on lira avec intérêt les articles de Bakary Traoré (2010) et Maikoréma Zakari (2013).

BIBLIOGRAPHIE

BENCHEIKH, Soheib, 1999-2000, « L'islam face à la laïcité française », *Confluences Méditerranée*, n° 32, pp. 73-82. En ligne <http://www.confluences-mediterranee.com/IMG/pdf/04-0096-0032-007.pdf>.

BOZARSLAN, Hamit, 2004, « Islam, laïcité et la question d'autorité de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste », *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 125, janvier-mars, pp. 99-113.

TRIAUD, Jean-Louis, 1982, « L'islam et l'État en République du Niger », 2^e partie, *Le Mois en Afrique*, n° 194-195, janvier-février, pp. 35-48.

TRIAUD, Jean-Louis, 2009, « Modalités du politique en islam : retour sur quelques idées simples », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 23-36.

ZAKARI, Maikoréma, 2013, « Niger : la laïcité contestée », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nouvelle série, vol. 3, pp. 9-18.

TRAORÉ, Bakary, 2010, « La recherche d'une voie africaine de la laïcité. Islam et pluralisme religieuse au Burkina Faso », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nouvelle série, vol. 2, pp. 9-54.

DIEU ET ÉTAT DE DROIT AU MALI :

DROITS À L'HOMME, DROITS DE L'HOMME ET DROIT DE DIEU

Hamidou MAGASSA

Dans la vaste aire culturelle ouest-africaine, les croyances ancestrales sont fondées sur le culte des ancêtres, des morts, des génies et des divinités. Ces dieux multiples sont issus de cosmogonies qui font une large place dans leur panthéisme aux faits naturels et humains. Une organisation complexe met en relation culturelle les hommes et des éléments de la nature comme la terre, les eaux, l'air et le feu. Parce qu'ils vivent dans l'au-delà, les ancêtres protègent les membres de leur communauté tout en disposant d'un pouvoir de sanction qui peut créer des perturbations dans la lignée. Dans ces univers marqués par le visible et l'invisible, rien ne sépare le profane du sacré au lieu d'habitation tandis que le lieu de travail est conçu comme un sanctuaire.

Par ailleurs, l'histoire de la naissance de l'islam au VII^e siècle se déroule dans un temps relativement court, vingt trois ans, et l'essentiel de son dogme religieux est sa profession de foi monothéiste reconnaissant l'unicité de Dieu et le prophète Muhammad : « Il n'y a de dieu que Dieu et Muhammad est Son Serviteur et Messenger ». Et depuis, l'islam est universellement vécu comme une révolution religieuse qui négocie avec la spécificité de chaque communauté son adoption comme système de valeurs uniques dans des aires culturelles assez contrastées comme l'Asie, le Moyen Orient et l'Afrique.

En France, dès le XVIII^e siècle, dit Siècle des Lumières, l'opposition de l'État à l'Église inscrit la séparation de la politique et de la religion dans la loi fondatrice de la laïcité en 1905. Tandis que la conquête coloniale en Afrique se positionnait comme une entreprise de civilisation chrétienne des populations demeurées animistes, la laïcité républicaine en métropole s'annonce comme la politique devenue le domaine de l'innovation libre, de la démocratie moderne, du progrès technique et de la rupture avec la tradition. Partagée entre son fonds culturel judéo-chrétien et le nouvel humanisme laïc prôné, elle fit néanmoins une large place aux loges de francs-maçons.

Ancrés dans de vieilles traditions ancestrales et islamiques, les espaces publics et privés de l'Afrique de l'Ouest continuent d'être influencés par ce modèle occidental et chrétien de l'État colonial dans sa vocation à signifier de nouveaux rapports de citoyenneté depuis la fin du XIX^e siècle. Entre trajectoires, tendances et triple référence juridique (droits à l'Homme, droits de l'Homme et droit de Dieu), les mouvements religieux et politiques composent en permanence des figures institutionnelles concurrentes et

complémentaires dans le champ du savoir vivre et mourir au Sahel. Eminent facteur de civilisation universelle, la foi, au multiple ou en l'Unique, projette des personnalités qui défient, avec l'autorité de leur quête de l'au-delà, les nouvelles règles de gestion de l'État de droit tout en cherchant à s'y accoutumer ici bas pour des raisons d'intérêt.

D'une temporalité à une autre intemporalité, le religieux (avec ou sans Dieu) apparaît dans ce contexte comme une honorable fabrique d'identités parfois équivoques que l'État de droit tente d'inscrire et de circonscrire dans une rationalité laïciste fondée en partie sur le culte budgétaire du profit à celui qui paie. Du local au global, comment se construisent alors les stratégies de positionnement, public et privé, lorsque l'horizon politique et économique se réduit à la gestion des sources et ressources, modalités de communication et capacités de reproduction dans la durée ? L'État républicain n'étant pas une religion, comment chacun se fait-il sa religion de l'État laïc en rapport avec sa foi ou non en l'unicité de Dieu ?

Contexte sahélien de la laïcité

Dans le cas du Mali, en Afrique de l'Ouest, le profane et le sacré relient en permanence les hommes à leur environnement pour déchiffrer le quotidien et le futur dont la dimension religieuse fonde les règles et les comportements qui assignent à l'individu un rôle lui interdisant de s'identifier à lui-même. D'où une forte tendance à la créativité symbolique, métaphorique, qui est une manifestation compensatoire chez des sujets invités à s'identifier à rôles mythologiques et à des figures héroïques. Ces derniers sont capables de transcender un sort et d'accomplir un destin comme le rappelle ici la très fameuse épopée de Soundjata, créateur de l'empire du Mali au XIV^e siècle.

Qu'en est-il du Sahélien au XXI^e siècle dans un contexte fondé sur la contractualisation des rapports entre individus organisés selon une logique utilitariste et productiviste qui tend à exclure le sacré et le religieux ? Mais chasser le religieux et il revient au galop comme l'indique l'actualité mondiale des radicalisations doctrinaires ! En effet, le pouvoir néolibéral de l'individualisme triomphant s'appuie lui-même sur des rites, des liturgies, des spectacles sportifs et culturels élevés au stade de grande messe pour organiser la société et tenter par là même de se sacrifier en douceur (domestication des esprits) pour échapper à la contestation violente.

Tandis que les lignes de séparation entre les sphères profane et sacré, laïc et religieux, public et privé, n'ont jamais été aussi floues ici malgré les dispositions prises par l'État dit de droit. Parce que le sacré est public et visible dans l'espace profane, il entre inévitablement en conflit avec des conceptions laïques qui veulent le cantonner dans la sphère privée de l'individu. Contrairement au citoyen ouvert et opposé à tout, le disciple subit, accepte ou diffuse quelque chose de totalisant car la foi pleinement vécue ne peut engager une partie de l'être sans l'autre.

La complexité du champ religieux se fondant au Sahel d'abord sur les traditions animistes que tentent d'absorber progressivement les religions monothéistes, islamiques et chrétiennes, l'effet synchrétique pèse de tout son poids dans l'analyse des liens interindividuels. Cette opacité entretenue des relations profanes et sacrées s'élargit quotidiennement grâce à des dynamiques de compétition et de complémentarité qui traversent autant le corps social que les itinéraires individuels. Ses enjeux, matériel et spirituel, composent et renouvellent des figures emblématiques, humaines et surhumaines. Leur charisme culturel tente de donner réponse à l'angoisse existentielle dans un environnement physique et spirituel surchargé.

Dans ce contexte très contrasté, saisir « le sens du monde et celui de sa propre existence » semble être ce qu'il y a de plus important pour le Sahélien, riche ou pauvre, puissant ou dominé. Et comment y parvenir s'il ne va pas au-delà de ce qu'il est et a ? De ce qu'ils savent et peuvent prouver par la recherche permanente de l'inconnu, le laïc ou le croyant sont indifféremment confrontés à la même tentation de se donner des règles de vie qui ne portent pas atteinte à celles des autres. C'est là que le bât blesse car en situation de pauvreté/impuissance (*faantaya*), chacun a le droit imprescriptible de se révolter contre sa domination par des forces de la nature ou de l'homme pour se donner une liberté de conscience qui renforce sa capacité/puissance (*faamaya*).

Très peu capables de s'investir durablement ensemble dans la même activité productive, c'est dans la seule économie du don et du contre-don, échange précaire par essence, que les riches et pauvres du Mali trouvent, *mieux que le bonheur égoïste de soi, le besoin moral d'avoir droit au bonheur de tous*, c'est à dire le bien, le service ou le jugement de valeur fourni par l'autre sur soi. Et ce, pour la simple raison qu'il n'y a que l'homme qui puisse faire ou défaire le bonheur d'un autre. Et puisque *Dieu, droit à l'Homme et droit de l'Homme*, n'a donné à aucun homme le pouvoir autonome de combler tous ses propres besoins, la richesse et le bonheur sont dans le choix et la disposition de chacun à se suffire de ce qu'il a, en plus ou en moins.

L'autre complexité malienne et africaine, c'est effectivement de croire à ces multiples esprits surnaturels (faux dieux, faux prophètes, faux héros et faux martyrs), qui s'attaquent à la cohérence de toute œuvre humaine essayant par le travail, individuel et collectif, de se libérer de l'épreuve des faiseurs d'obscurité du terroir. En dépit du monothéisme musulman et chrétien, les pratiques inquisitoires des sociétés invisibles ancestrales épousent étrangement les contours des ordres maçonniques occidentaux qui aujourd'hui font et défont les actuels pouvoirs africains issus de consultations électorales factices essentiellement financées de l'extérieur.

Entre légalité et légitimité des institutions et des hommes qui animent *la souveraineté des choix individuels*, par quelle économie de la violence et de la rupture, les maliens parviennent-t-ils, de manière pacifique, à ancrer les valeurs internationales du *développement humain durable* dans leur composite terreau culturel ?

Trajectoires sociopolitiques de l'islamisation

Par sa position géographique ouverte sur la façade méditerranéenne, le Soudan Occidental (Mali) a très tôt connu l'islamisation à la cour Soninké des Empereurs du Wagadu/Ghana, 700-1075 après J.-C. La conversion à l'islam de cette élite du *Bilâd as-Sûdân* (« Pays des Noirs ») est le résultat culturel de relations économiques transsahariennes bien établies comme œuvre de civilisation citadine bien connectée à La Mecque via Le Caire, Tunis, Marrakech, Awdaghust, Tombouctou, Djenné, Gao, Dongola (Nubie), etc.

En effet, les marchands arabes et berbères étaient intéressés par l'or du Bambuk et du Bouré et par la traite des esclaves. En échange, le Ghana recevait du sel, des dattes, des armes, des bijoux et aussi l'islam, par la volonté de ces commerçants prédicateurs. Kunbi Saleh (aujourd'hui, localisée en Mauritanie) comportait selon les fouilles archéologiques tout un quartier musulman comportant douze mosquées. Cette capitale du Ghana fut détruite par les Almoravides marocains en 1076.

À l'apogée de l'Empire du Mali, Kankou Moussa Kéïta fit son pèlerinage à La Mecque via Le Caire en 1325 et 1326, avec une suite de « 8 000 hommes, 500 femmes et servantes et 40 mules chargées d'or ». De retour des Lieux Saints, il introduisit le style architectural soudano-sahélien à Niani, la capitale, et il rehaussa le prestige intellectuel de la cité de Tombouctou par la réalisation de la mosquée de Djingaréïber. Sous le règne de l'Askia Al-Hadj Muhammad Touré (1493-1528), Commandeur des Croyants, l'islam a été très intégré à la gestion des affaires publiques avec l'installation de l'autorité administrative et judiciaire du *cadi*, juge et chef de file de l'intelligentsia, qui veillait à l'application stricte de la charia. Le géographe Andalou, Al-Bakri, rapporte qu'une copie du Coran faisait partie de la cérémonie d'intronisation de tout nouveau souverain dans l'Empire Songhay.

La propagation de l'islam s'est cristallisée au Mali et en Afrique Occidentale à partir du XV^e siècle sous sa forme confrérique *Qâdiriyya* grâce à l'influence des Kunta et à l'autorité d'intellectuels comme Al-Maghili, érudit de Tlemcen et éminent conseiller religieux de l'Askia Muhammad Touré. Cette tendance élitiste de la culture islamique a été renforcée par la conquête marocaine confiée à un Pacha. C'est à Tombouctou que résidait le plus grand *cadi* du Soudan marocain et l'activité intellectuelle et religieuse y était animée par le clan des Kunta qui influencèrent directement plusieurs peuples de la sous région (bambara, peul, soninké, maure) à partir du XVIII^e siècle.

Au début du XIX^e siècle, la régénération islamique sera l'œuvre des Peuls du Macina et du Fouta Toro. Sékou Amadou Boubou Barry instituera en 1818 l'islam comme religion d'État dans le Macina au nom de la Diina, une interprétation rigoureuse de la charia. Avec l'appui du Battu Mawdo, le Grand Conseil des 100 érudits les plus vertueux, dont 40 titulaires, l'Imam Chef d'État entreprendra de profondes réformes institutionnelles, culturelles et économiques. L'installation des Joros, notaires investis de pouvoir de police, témoigne de la codification foncière de la Diina, à ce jour inédite dans

la gestion des pâturages et des terres de culture au Mali (delta central du fleuve Niger). Ce pouvoir sera détruit en 1862 par Al-Hadj Omar, semble-t-il pour des raisons d'interprétation religieuse différente de l'islam, de la charia.

C'est dire combien l'islamisation du Soudan Occidental, à travers les trois grandes formations impériales (Ghana, Mali et Songhay) et royaumes Peuls a été organiquement liée aux courants intellectuels, économiques et politiques du Maghreb et du Moyen Orient. Ces échanges ont aussi inspiré la formation juridique des États sud-sahariens à travers l'autorité consensuelle des réformes institutionnelles locales, nationales et transnationales, parfois placées sous tutelle du califat de La Mecque. Mais l'appareil d'État restait toujours laïc sauf dans le cas de la Diïna, à faible durée de règne.

De la *Qâdiriyya* du XV^e siècle à la confrérie *Tijâniyya* du XIX^e siècle, le renouvellement de la ligne de propagation islamique en Afrique de l'Ouest a été essentiellement maîtrisé par les confréries soufies. L'intervention récente et vigoureuse de l'influence religieuse des réformistes orthodoxes d'Arabie Saoudite (école Hanbalite) et des frères musulmans d'Égypte (école Chaféite) est apparue dans ce contexte comme un nouveau souffle islamique en Afrique de l'ouest, à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle.

La colonisation française aura d'abord à combattre les chefs de confrérie musulmane et plus tard, à composer avec elles, dans le cadre de sa reconnaissance tacite du droit coutumier islamique ou animiste. Avec la fin de la première guerre mondiale (1914-1918) interviendra le début de la pacification coloniale et la mise en œuvre assez cohérente de dispositions institutionnelles et juridiques pour la gestion laïque des affaires politiques et religieuses. C'est ainsi que le Bureau des Affaires Musulmanes sera en charge, auprès du Gouverneur Général de l'AOF, du dossier hautement politique de l'islam, appuyé par l'expertise de spécialistes coloniaux comme Xavier Coppolani et Paul Marty.

Et comme une alternative à l'occupation étrangère, c'est la période coloniale du XX^e siècle qui a été la plus rapide dans l'expansion de l'islam dans cette partie du continent comme le constatera l'administration française, à partir de 1950, avec le Gouverneur Général qui soulignera : « Sur le front de l'expansion de l'islam, il importe de promouvoir une politique plus ferme, par l'organisation de la résistance chrétienne et animiste. Mais, en la matière, il ne faut se bercer d'aucune illusion : l'Afrique Occidentale Française est trop engagée dans la voie de l'islam, et le déséquilibre des forces est déjà trop poussé pour que notre action puisse espérer être autre chose qu'une action retardatrice¹ ».

Avec la facilitation des moyens de transport moderne, le panislamisme s'imposera à partir des années 1940 et des universitaires d'Al-Azhar (970-972), originaires d'Afrique de l'Ouest, reviennent du Caire prêcher au Mali le retour à un islam intégral qui s'en tiendrait strictement à l'enseignement des quatre écoles juridiques sunnites (hanafite, hanbalite, chaféite et malikite). Il est principalement composé de lettrés et d'académiciens qui maîtrisent

1. CAOM, Affaires Politiques 2256, d.4. GG/HCRE/AOF à Ministère France d'Outre Mer (FOM), 7 juillet 1950.

la langue arabe, ont une connaissance directe des textes (Coran et Sunna) et une capacité d'interprétation intellectuelle en rapport avec l'actualité économique et politique.

Toutefois, le Mali des confréries musulmanes continue à être dominé par les formations classiques *Qâdiriyya*, *Tijâniyya*, *Hamaliyya*, *Tar'biyya* et de nouveaux courants (*Hamadiyya*, *Shia*, Ançar Dine, *Tabligh*, Pieds nus). Avec la démocratisation pluraliste intervenue en 1991, la reconfiguration institutionnelle s'opère de plus en plus au sein de plus de cent associations religieuses. À propos du Code de la personne et de la famille, le contre pouvoir imposé par leur structure faïtière, le Haut conseil islamique du Mali (HCIM), lors du meeting national du 22 août 2009 avec plus de 50 000 manifestants, a convaincu le Président de la République de ne pas signer et de faire relire cette loi malgré son adoption par l'Assemblée Nationale.

Selon leur lecture du Code, les musulmans du Mali, encadrés par le HCIM, ne considèrent pas le mariage comme un acte laïc à 18 ans, indifféremment pour les filles et les garçons, ils souhaitent plutôt la légalisation du mariage religieux, ils n'accordent pas le même droit à l'enfant légitime et à l'enfant naturel en matière d'héritage, ils ne donnent pas droit à l'enfant naturel de faire une réclamation de paternité et de subsides devant la justice, ils ne font pas obligation à la femme de contribuer à la charge du ménage sous peine de divorce, ils ne sont pas d'accord avec la suppression du devoir d'obéissance de l'épouse envers le mari, ni avec le fait pour le conjoint survivant de ne quitter le domicile qu'après remariage ou décès, ni avec la filiation adoptive, ni avec le droit pour la femme de continuer à porter le nom de son mari sans le consentement de ce dernier, ni avec le pouvoir de conciliation entre conjoints dévolu au maire, en ne prenant pas en compte le rôle de notoriété publique accomplie par les imams et les chefs de village/quartier en ce domaine des conflits domestiques, ni avec l'interdiction d'atteinte à l'intégrité du corps humain avec la question de l'excision/circoncision et de la peine de mort en perspective.

En réalité, deux visions de la société et de l'Homme sont ici en confrontation dans ces nombreux points de divergence entre laïcistes et musulmans du Mali. Par la spectaculaire remise en cause du Code des personnes et de la famille, la reconfiguration du schéma de développement institutionnel de l'islam au Mali semble se traduire par un passage en douceur d'un islam confrérique personnalisé à une dynamique associative anonyme proche du modèle occidental. C'est dire que l'islam est laïc dans son esprit de tolérance spirituelle et dans sa lettre coranique qui autorise tout ce que Dieu n'interdit pas.

Triple fondement juridique

Au Mali, il faut entendre trois droits (moderne, coutumier et divin), trois références juridiques, profanes et sacrée, pour situer le positionnement ambigu des uns et des autres dans les sphères publiques et privées.

D'abord, *les droits de l'Homme* sont effectivement en vigueur au Mali selon les principes de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* de 1948 sur la base de trois règles :

- les droits de l'homme sont à la base de la liberté, de la paix et de la justice dans le monde ;
- ces droits doivent être protégés par des lois ;
- l'objectif de ces droits est le respect de la personne humaine dans le monde.

Ensuite, *les droits à l'Homme* fondent culturellement le Mali, car chaque citoyen, quels que soient son rang, sa classification sociale identitaire ou sa fortune, est le dépendant, l'obligé, le réciproque, pour ne pas dire l'esclave d'un autre. Toutes les relations de parenté à plaisanterie s'inscrivent dans ce cadre de référence fondamentale à connotation païenne.

Enfin, *les droits de Dieu* inspirent le Malien car croyant ou non à Dieu, il se sait mortel et s'investit pour être à hauteur sociale de cette épreuve.

C'est dans cette trilogie juridique que *l'appel à Dieu* prend tout son sens inmatériel dans les stratégies de survie du citoyen malien fondées d'abord sur *les droits à l'Homme* et accessoirement sur *les droits de l'Homme*.

Bien que l'élection soit le mode d'expression démocratique le plus apprécié à notre époque, l'alternance malienne s'est plutôt établie comme une passerelle consensuelle et une négociation entre *le droit de l'Homme*, fondé sur la quête de la liberté, et *le droit à l'Homme*, en mémoire des rapports de complicité ou de domination, esclavagiste ou autre, face au droit de Dieu. Et à chacun son homme, maître ou esclave, élu ou électeur, dans ce jeu d'accès au pouvoir dont les enjeux sont bien matériels. En termes de consultation électorale, à très faible taux de participation au Mali (20%), cela se traduit le plus souvent par la cession d'une voix à des fins alimentaires parce que la compétition politique est d'abord comprise par ses propres promoteurs comme un marché financier, un placement en attente immédiate d'un retour sur investissement dans un mandat à durée déterminée.

L'argumentaire politique pluraliste et libéral qui a ici mis fin à trente années de monopartisme d'État le 26 mars 1991 est ainsi devenu superfétatoire et rédhibitoire dans cette bourse des valeurs dépréciées et dépressives où la parole donnée n'engage moralement plus personne. Pour toute la classe politique malienne composée de cent vingt (120) partis pour environ treize (13) millions d'habitants, cela s'appelle *le droit au nomadisme*, négocié avec subtilité, *entre le droit de l'Homme et le droit à l'Homme*. Pour le citoyen lambda, la crainte atavique et religieuse du pouvoir (*môgô ni fanga tè filanye / personne n'est l'égal d'âge du pouvoir*) se conjugue admirablement avec le mépris généralisé de l'homme politique (*politikimaa*) considéré par essence comme malhonnête, roublard et instrumentaliste. Néanmoins, *le Rapport 2008 de la Fondation Mo Ibrahim*, du donateur Soudanais, indique que le Mali occupe en bonne gouvernance la 23^e place sur les 48 pays classés en Afrique au Sud du Sahara et le 6^e rang du classement des 16 pays de la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CDEAO).

Les hommes, les langues, les peuples, les nations, les républiques, les royaumes, les empires naissent et meurent tous les jours comme des mouches et ce, depuis la protohistoire. Là n'est pas le drame, tant Dieu est grand et le monde, tout petit. La tragédie commune se situe plutôt dans la peur de se penser mortel tout en prétendant *s'installer à vie au « Paradis de la République »*. Et Dieu, *droit à l'Homme et droit de l'Homme à la fois*, n'a donné à aucun homme d'avoir le droit et le pouvoir autonome d'être éternel et de combler tous ses propres besoins.

Conclusion

« Pas de contrainte en religion ! Car le bon chemin se distingue de l'errance » (Coran 2/256) et le respect de la liberté de chacun instaure en effet la paix car une cité, régie uniquement, par le droit religieux, est aussi intolérante qu'une autre qui interdit la religion ou le symbole religieux (voile ou croix) sur le modèle totalitaire du régime stalinien.

La civilisation islamique est celle du *fiqh*, de la pensée juridique, et elle est actuellement fortement interpellée sur le processus d'islamisation de l'État dans les régimes musulmans qui s'opposent de manière doctrinaire à la laïcité républicaine tout en cherchant à intégrer les dynamiques novatrices extérieures qui ne bouleverseraient pas l'ordre traditionnel existant dans la régulation des pouvoirs et des savoirs.

Croyant ou non, personne ne peut faire l'économie de la réflexion à renouveler en permanence sur les règles qui régissent les relations entre les hommes d'une part, et entre les hommes et Dieu d'autre part. Culte privé dans un espace public ou culte d'état dans un espace privé, la posture politique revient au même dès l'instant qu'il y a soumission ou refus de soumission à un acte de foi, de loi, dont l'absence vaut la présence.

Malgré une longue tradition d'islamisation des pouvoirs publics et de la société, l'appareil d'État est resté laïc au Mali des empires, royaumes et républiques en raison de la tolérance culturelle dominante qui n'établit pas de frontière étanche entre le profane et le sacré, le païen et le musulman, le matériel et le spirituel. Tous les trois registres juridiques (coutumier, moderne et religieux) composent avec ce paradigme politique malien où le droit se manifeste par absence de droit. Toutefois, le droit islamique, dans ses interprétations plus ou moins rigoristes, demeure le point de référence juridique privilégié des dispositions coutumières et modernes.

BIBLIOGRAPHIE

SANANKOUA, Bintou, 1990, *Un empire peul au XIX^e siècle, la Diina du Macina*, Paris, Karthala-ACCT.

SOURDEL, Janine et SOURDEL, Dominique (dir.), 2004, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF.

MAGASSA, Hamidou, 2002, « Ethique et pauvreté : l'exemple du Mali » in *La pauvreté, une fatalité ?*, Paris, UNESCO-Karthala-Futurs Africains.

MAGASSA, Hamidou, 2008, « Islam et Démocratie en Afrique de l'Ouest : croyants, disciples et citoyens du Mali », in *Islam et Développement en Afrique de l'Ouest*, Haut Conseil Islamique du Mali/Friedrich Ebert Stiftung, Bamako, Mali.

EL SALEH, Soubhi Mufti, 1982, « Conclusion. L'islam face au développement », *Tiers Monde* n°92, Vol. 23, pp. 925-934.

CISSE, N'Do, 2005, *Les rites initiatiques chez les Sénoufo (Sud-Mali)*, Paris, L'Harmattan.

Web-graphie

AMIN, Samir, 2007, « L'islam politique contemporain : une théocratie sans projet social », publié le 11 avril : <http://www.forumdesalternatives.org/fr/lislam-politique-contemporain-une-theocratie-sans-projet-social>

CNRS, SD, « Islam et laïcité : une fausse opposition », sans date : <http://www2.cnrs.fr/presse/thema/471.htm>

ISLAM, ÉTAT ET LAÏCITÉ EN AFRIQUE

DE L'UTILITÉ HEURISTIQUE DE LA NOTION D'« ENCLAVES »
(SÉCULARISÉES OU PAS)¹**René OTAYEK**

S'il est une assertion qui voit se croiser volontiers sens commun et sens savant, c'est bien celle de l'incompatibilité génétique entre l'islam et la démocratie dont les corpus respectifs de normes et de valeurs seraient irréductiblement exclusifs l'un de l'autre, en particulier au regard de la dissociation des sphères politique et religieuse qui discriminerait, avec l'individuation, la trajectoire occidentale de la modernité. *Din wa dawla* (religion et État) selon la formule consacrée, l'islam serait donc, par essence, réfractaire à la sécularisation et les sociétés musulmanes exclues, du fait de leur religion, du « jardin des délices démocratiques » (Braud 1991). L'exceptionnalisme prêté à l'islam, pour parler comme Jean Leca (1994), contrasterait ainsi radicalement avec l'esprit du christianisme, réputé favorable à la démocratie, ainsi que s'efforce de le montrer, à propos du protestantisme notamment, la sociologie weberienne². Bien que sujette à discussion et contestée par de nombreux analystes³, la double hypothèse des affinités électives entre démocratie et christianisme, et de l'exceptionnalisme musulman continue de hanter une partie de la littérature scientifique, y compris celle relative à la transitologie, ce vaste domaine de la science

1. Ce texte est un extrait revu et augmenté de notre article paru en 2008.

2. À laquelle on pourrait d'ailleurs opposer certaines analyses qui lient holisme et totalitarisme, expliquant notamment que le nazisme se serait implanté en Allemagne car il aurait trouvé dans le communautarisme protestant un terrain particulièrement favorable ; cf. Badie (1984). On pourrait également, dans cette même perspective critique, revenir sur l'opposition, inhérente à la perspective weberienne, entre le protestantisme, « naturellement » prédisposé à la démocratie, et le catholicisme qui y serait réfractaire du fait de son organisation fortement hiérarchisée... ce qui n'a pas empêché la démocratisation de pays aussi catholiques que le Portugal et l'Espagne, sans parler de ceux d'Amérique latine. Quoi qu'on puisse penser de ces arguments, ils suggèrent que la relation entre christianisme et démocratie et, au delà, entre religion et démocratie, est plus complexe qu'on ne le croit généralement.

3. Burhan Galioun affirme ainsi que la sécularisation en Occident ne se comprend aucunement au regard de la structure théologique du christianisme mais à celui de facteurs sociopolitiques historiques : « C'est en réaction à la volonté des hommes d'Église d'affirmer la suprématie du religieux sur le politique, écrit-il, que la renaissance de l'État a pris en Europe, depuis cinq siècles, une forme laïque, voire antireligieuse ». Et il ajoute : « À cette volonté d'instaurer un État théocratique s'oppose progressivement mais sûrement une volonté plus vigoureuse d'affranchir l'État du joug de l'Église » (Ghalioun 1997 : 121).

politique qui, depuis plusieurs décennies maintenant, se consacre à l'étude des transitions démocratiques. Ainsi, un de ces représentants les plus éminents peut-il affirmer que « l'hypothèse selon laquelle la propagation du christianisme va de pair avec le développement de l'idée démocratique semble donc raisonnable » (Huntington 1991 : 72), semblant, ce faisant, implicitement exclure l'islam de cette dynamique.

Transition(s) démocratique(s) et dérégulation du champ religieux

Il est commun d'interpréter le soi-disant réveil du religieux en Afrique subsaharienne par le recours à deux grilles d'analyse aussi discutables l'une que l'autre : l'hypothèse essentialiste (ou culturaliste) d'une part, qui renvoie au mythe éculé de l'immanence de l'« âme » africaine ; le paradigme de la « crise », d'autre part, qui connote l'impuissance historique dont seraient affligés les Africains et dont la « revanche de Dieu » serait l'expression. Certes, il ne saurait être question de totalement récuser le caractère contextuel du recours massif au répertoire religieux pour dire le mal-être de sociétés désenchantées (mal développement persistant, démocratisations chaotiques voire régressions autoritaires, violence politique récurrente, idéologies séculières en berne, pandémies galopantes, urbanisation incontrôlée, etc.). Le religieux, dans cette perspective, représente bien un refuge mais il n'est pas que cela. Il est aussi et surtout un instrument pour penser le changement, le formuler, l'organiser, lui donner un sens (Constantin et Coulon 1997 : 18). Ainsi appréhendée, la place qu'occupe le religieux dans la société ne saurait s'interpréter uniquement au regard de son articulation aux institutions politiques – tous les États subsahariens, ou presque, sont constitutionnellement laïcs – ou des stratégies d'instrumentalisation dont il fait l'objet. Il convient d'aller au delà pour s'intéresser aux imaginaires politiques et à la manière dont ils sont « travaillés » par les schèmes religieux⁴.

Dans cette perspective, ce n'est donc pas à un « réveil » du religieux que l'on a affaire mais plutôt à son déconfinement de l'espace privé, et cela au rebours de l'hypothèse liant démocratisation et sécularisation. Ce paradoxe est d'autant plus problématique (au sens scientifique du terme) que les transitions africaines du début des années 1990 laissaient augurer d'une plus grande autonomisation du politique par rapport au religieux. Or, c'est l'inverse qui semble se confirmer et le processus ne concerne pas uniquement l'islam mais également les Églises chrétiennes, voire certaines formes de spiritualité « indigène » comme les cultes *vodun* au Bénin (Mayrargue 2002), tous tentés, à des degrés divers, par l'entrée en politique, ceci sans parler de la transposition au Sahara et sur la côte orientale de l'Afrique du terrorisme islamiste. Aussi déroutant qu'il puisse paraître, ce phénomène s'explique non pas par référence à un hypothétique retour de la tradition

4. Cédric Mayrargue souligne ainsi, à propos du processus démocratique béninois, que « c'est toute une culture politique, imprégnée de religieux, qui se reconstruit, un nouvel imaginaire collectif qui émerge, qui se développe, associant étroitement à la réussite pacifique de la sortie de la dictature, de la transition, puis des différentes élections et des alternances successives, des considérations religieuses et des références divines » (Mayrargue 2002 : 153).

(même si sa réinvention continue est au cœur des procédures d'énonciation religieuse du politique) mais, de manière fondamentale, au regard du vide politique consécutif à la vaste entreprise de dépolitisation mise en œuvre près de trois décennies durant par les pouvoirs autoritaires et à l'incapacité de ceux qui leur ont succédé de le combler. L'État et le politique ayant déserté l'espace public ou s'avérant impuissants à l'investir, l'encodage religieux du politique s'impose comme le substitut de ce que Patrick Michel, à propos de l'Europe ex-communiste, appelle le « déficit global du politique » (Michel 1997 : 13). La mobilisation des idiomes du sacré, dans cette perspective, a donc pour fonction d'expliquer et d'exprimer ce que les idiomes classiques du politique sont désormais en peine d'expliquer et d'exprimer⁵.

À cet égard, il convient donc de souligner que l'investissement religieux de l'espace public au sud du Sahara ne saurait être dissocié du déverrouillage autoritaire intervenu il y a plus de vingt ans maintenant. S'agissant plus particulièrement de l'islam, la vague démocratisante lui a certainement ouvert un espace d'expression inédit, dont témoignent les pressions en faveur de l'instauration de la charia, la critique des codes de la famille, la dénonciation récurrente de la déliquescence des mœurs, la multiplication d'ONG islamiques (même si elles sont souvent le fait d'entrepreneurs du développement davantage intéressés par la captation de ressources financières en provenance des pétro-monarchies ou de certaines organisations internationales, que par la propagation de la *da'wa*), les velléités de constitution de partis islamistes ou encore l'écho la relative facilité avec laquelle les mouvements djihadistes tels que *Boko Haram* ou AQMI ont pu s'implanter en différents endroits du Sahara où ils ont bénéficié d'un terreau favorable. Cela ne signifie naturellement pas que la démocratie soit inadaptée aux sociétés africaines et islamiques parce qu'elle aurait permis on ne sait quel retour du refoulé. Mais le propre de la démocratie, et c'est également son paradoxe, est précisément d'accepter d'être critiquée par ses contempteurs. C'est donc au nom même de la démocratie et de ce qui en est au fondement, le principe majoritaire, que l'islam politique justifie l'instauration de la charia dans les sociétés subsahariennes où prédomine la religion du prophète⁶. Ainsi, au Nigeria, la charia, qui ne s'est appliquée des décennies durant qu'aux questions relevant du statut personnel, est devenue loi de la société dans douze États du Nord seulement après le retour à un régime constitutionnel en 1998, consécutivement à un long intermède de régimes militaires, et cela le plus démocratiquement du monde, par la grâce du vote⁷, et sous la pression des couches sociales les plus pauvres qui y voyaient l'unique forme de justice à même de remédier à la corruption ambiante (Last 2000).

5. Ainsi s'explique, par exemple, la récurrence de l'argument de la sorcellerie comme facteur causal de l'échec ou du succès des hommes politiques ; voir ici Geschiere (1995) et Ellis et Haar (1998).

6. Soit, en schématisant, la plupart des pays situés le long du « couloir » traversant le continent de l'Est (Somalie) à l'Ouest (Sénégal) et se prolongeant sur la côte orientale (Tanzanie, Kenya, etc.), où les musulmans représentent des minorités plus ou moins importantes.

7. *Le Monde* du 16 janvier 2002 (p. 13) rapporte, non sans humour, que lors d'une visite dans la ville nord-nigériane de Kano en 1999, Madeleine Albright « s'étonnait d'être remerciée pour le retour à la Charia. Mais c'est grâce à la démocratie » lui expliquait-on, souligne le journal.

Mais l'ouverture du jeu politique initiée au début des années 1990 se traduit par un effet pervers pour l'islam : en effet, le retour au pluralisme politique a eu pour corollaire la fin du monopole de la représentation des musulmans attribué autoritairement aux organisations « nationales » par les régimes de parti unique. Aujourd'hui c'est un paysage islamique pluraliste qui s'y est substitué, lui-même reflet du multipartisme, parfois débridé, en vigueur, et des stratégies concurrentes des États arabes et musulmans qui instrumentalisent les diverses factions islamiques en fonction de leurs intérêts respectifs. Difficile dans ces conditions de faire prévaloir une parole islamique fédératrice et à la légitimité incontestée, d'autant que la pluralisation de l'offre religieuse favorise celle des pratiques de subjectivation et d'individualisation du lien religieux. Bien mis en évidence en ce qui concerne les Églises chrétiennes, ce phénomène n'épargne pas non plus l'islam, qui devient également, et de plus en plus, une affaire individuelle : « la loi d'airain du groupe, de la "communauté" ou de l'"ethnie" dans son rapport à l'appartenance religieuse comme dans d'autres domaines, pour autant qu'elle ait jamais existé, a tendance à faire place à des considérations, des comportements, à des stratégies relevant d'un processus d'individualisation patent » (Coulon 2002 : 21). Dans le domaine religieux, comme dans d'autres, l'image d'une Afrique « communautaire » est battue en brèche par la multiplication des processus d'individualisation dont les mouvements religieux constituent l'une des matrices privilégiées, quand bien même ils apparaissent, dans le même temps, comme des lieux de recommunautarisation et d'invention de nouvelles solidarités (Marie 1997).

La critique islamique se développe toutefois d'autant plus sûrement que les transitions démocratiques africaines ont généré un horizon d'attentes vite et souvent déçues, cependant que les idéologies du développement, dont les régimes de parti unique avaient fait l'argument central de leur légitimation, ont également prouvé leur inanité. Dans ce contexte, les militants africains de l'islam politique ont beau jeu de stigmatiser les échecs à leurs yeux avérés de la modernité occidentale et de ce qui en est l'expression politique organisée, l'État-nation jacobin et laïc, incapable, selon eux, d'assumer ses fonctions même les plus élémentaires. Assimilée par eux à l'état de *jahiliyya* (barbarie) de l'Arabie préislamique, la crise que connaissent les sociétés subsahariennes ne saurait être résolue que par le retour au Coran comme code suprême moral, juridique et politique.

Mais si les militants politiques de l'islam subsaharien peinent visiblement à formuler un projet mobilisateur à l'échelle de la société tout entière, il n'en demeure pas moins qu'ils pèsent sur le débat public, exercent une pression plus ou moins forte sur l'État et s'emploient parfois avec succès à « grignoter » les espaces sociaux et politiques sécularisés. Se focalisant sur les questions dites de société qui mobilisent fortement les musulmans, leur discours tend progressivement à accréditer l'idée que sacré et politique sont indissociables et qu'il peut y avoir un possible politique islamique comme solution alternative à la modernité-occidentalisation. Ce discours est par ailleurs d'autant plus audible que leur activisme pousse l'islam confrérique

et maraboutique, généralement « légitimiste » et réservé à l'égard de l'action politique, à « islamiser » son propre discours en surenchérissant sur le thème du retour au Coran et de la réhabilitation des valeurs islamiques, pour ne pas risquer de mettre en danger sa position dominante sur le marché des biens de salut.

La sécularisation, une négociation permanente

À ce stade de l'analyse, il ne paraît pas inutile de revenir rapidement sur les notions de laïcisation et de sécularisation, en se demandant si la première a vocation à définir le processus général par lequel, historiquement, s'est instituée l'autonomie du politique en Occident ou si elle ne renvoie pas de manière exclusive à un modèle spécifique – le français –, abusivement érigé en norme universelle. C'est poser, en d'autres termes, l'irréductibilité de la trajectoire française de la laïcité. Ainsi, comme le rappelle Marcel Gauchet (1998 : 31), l'histoire de la laïcité est partout indissociable de celle de l'État mais, ajoute-t-il, le rôle que l'État a joué en France dans le processus de sortie de la religion n'a pas eu d'équivalent ailleurs. De fait, la logique de confrontation entre l'Église et l'État, qui caractérise ce processus en France, ne correspond guère à la diversité des situations observables dans les autres démocraties occidentales. Françoise Champion (1993 : 592 *sq.*) propose à cet égard une distinction utile entre le principe de laïcisation et celui de sécularisation. Le premier, porteur de cette logique de conflit, s'incarnerait dans la trajectoire de pays latins de tradition catholique tels l'Espagne, l'Italie et le Portugal, qui se rapprochent du modèle français, le plus « idéal-typique », mais moyennant quelques notables nuances. Le second serait réservé aux pays de tradition protestante où la religion, quoique séparée de l'État, n'est pas exclue de l'espace public. C'est le cas des États-Unis, démocratie politique dont la généalogie – on le sait depuis Tocqueville – est indissociable du puritanisme protestant, où non seulement la laïcité est une notion vide de sens⁸ mais où également la religion imprègne profondément la vie publique et constitue un marqueur privilégié de l'identité sociale⁹. C'est également ceux de la Grande-Bretagne, du Danemark ou de l'Allemagne. Il n'est donc pas illégitime d'avancer qu'il puisse se concevoir des trajectoires différenciées de la sécularisation, distinctes de l'expérience française en la matière tant celle-ci paraît historiquement exceptionnelle. Au regard des modèles constitutifs de la tradition protestante, on peut penser que ces trajectoires ressemblent moins à un schéma de séparation radicale de l'Église et de l'État qu'à une logique sécularisante « à l'indienne », bien étudiée par Christophe Jaffrelot (1996), entendue comme « équidistance bienveillante de l'État par rapport à toutes les religions ».

8. Il est d'ailleurs piquant de noter que les islamistes de l'AKP au pouvoir en Turquie plaident pour une laïcité « à l'américaine », c'est-à-dire caractérisée par la bienveillance de l'État envers la religion et la garantie de sa protection à toutes les communautés religieuses ; cf. *Courrier international*, n° 628, du 14 au 20 novembre 2002, p. 56.

9. Pour une vue rapide mais éclairante sur « l'exception religieuse américaine », voir l'article de Boudon (2001).

C'est peut-être à cette configuration que ressemblent, en très grande majorité, les États d'Afrique subsaharienne où les rapports avec le religieux s'organisent autour d'arrangements successifs, de compromis ou encore de « transactions collusives », ménageant un équilibre toujours précaire et instable. Ainsi posée, la problématique de la sécularisation suggère que celle-ci est moins un état figé une fois pour toutes qu'une négociation permanente entre l'État et le religieux, la sphère de César et celle de Dieu, chacun s'efforçant d'élargir son influence aux dépens de l'autre. Dans cette perspective, la mobilisation de la notion d'« enclaves » peut s'avérer utile.

On doit cette notion au sociologue chilien Manuel Antonio Garretón qui l'utilise dans son analyse de la transition chilienne, avec pour objet d'attirer « l'attention sur l'importance des gardes fous mis en place par les militaires afin de protéger par anticipation à la fois des intérêts et des orientations politiques » (cité par Dabène 2008 : 90). C'est la raison pour laquelle il parle d'« enclaves autoritaires » mais il nous semble que cette notion, débarrassée de l'adjectif « autoritaires », peut avoir vocation à éclairer les rapports entre l'État et le religieux en Afrique subsaharienne, pour peu que l'on considère que les sites sur lesquels se jouent ces rapports sont des « enclaves » qui constituent l'enjeu central des dynamiques contraires de la sécularisation et de la dé-sécularisation portées par chacun des deux acteurs. C'est donc autour de ces « enclaves » que se noue la négociation stratégique évoquée plus haut et c'est autour de leur contrôle ou de leur aménagement que se définit pour un temps l'équilibre entre le spirituel et le temporel. Dans cette optique, font figure d'« enclaves » soumises à négociation et donc à tension la question des codes de la famille, dont on sait qu'elle a suscité dans plusieurs pays subsahariens fortement islamisés des confrontations, parfois violentes, entre l'État et l'islam, mais également, de façon plus ponctuelle, le statut des femmes dans la société, la consommation d'alcool, le jeûne du Ramadan ou encore l'éducation... La focalisation des débats sur ces questions ne signifie pas que les militants les plus radicaux de l'islam politique ont renoncé à leur projet, si inachevé soit-il, d'islamisation de l'État mais que les frontières entre espaces sécularisés et espaces désécularisés restent mouvantes et le resteront sans doute longtemps.

Dans cette perspective, la démocratisation sans sécularisation observable au sud du Sahara tend à suggérer que différenciation-autonomisation et dé-différenciation-dé-autonomisation peuvent être, en suivant l'argumentaire de Patrick Michel (1997 : 14), deux modalités non exclusives l'une de l'autre d'entrée en modernité. Par leur aptitude à « dire » le changement social, les formes de religiosité qu'inventent aujourd'hui les sociétés subsahariennes sont bien des « productions religieuses de la modernité » (Hervieu-Léger 1993 : 42) et ne sauraient donc être réduites à des conduites de crise ou perçues comme la manifestation de leur passéisme. Du reste, on a tendance à l'oublier, la religion a joué un rôle souvent déterminant dans le développement politique occidental, qu'il s'agisse de la Réforme et de la Contre-Réforme, de la contribution du christianisme à la démocratie

américaine ou du rôle de l'Église catholique dans l'érosion des régimes de démocratie populaire et des dictatures militaires d'Amérique latine¹⁰. On oublie souvent, également, que l'hindouisme ou le shintoïsme n'ont aucunement été un obstacle à l'appropriation de la démocratie libérale représentative par l'Inde et le Japon. Et que dire de certains pays d'Afrique subsaharienne où les Églises font figure de lieu d'apprentissage du pluralisme et d'initiation à la participation citoyenne et aux rituels démocratiques (Lafargue 1997 ; Constantin et Coulon 1997), voire de l'Afrique du Sud où l'omniprésence du répertoire religieux a articulé l'ensemble du processus de refondation politique post-apartheid autour de la « mythologie religieuse de l'élection et de la rédemption », telle que l'illustre la thématique du pardon consubstantiel à l'esprit de la *Truth and Reconciliation Commission* (Darbon 1998 : 715), et contribué à la formulation d'une véritable « religion civile » et à l'encodage du nouvel ordre moral de l'autorité (Dolbeau 1999).

Cette remise en perspective historique du lien entre le politique et le religieux devrait, au rebours des théories de la modernisation et du développement, achever de convaincre que ce n'est pas le contenu doctrinal d'une religion qui fonde son rapport à la démocratie mais la manière dont elle est interprétée et dont a été organisée, historiquement, son articulation au pouvoir politique. Elle s'avère en outre des plus utiles au regard de l'intensité avec laquelle le religieux entretient les imaginaires politiques en terre d'islam, y informant les cultures politiques et y contribuant puissamment à la structuration de la société civile¹¹ et à la formation de l'espace public¹². Comment envisager, dès lors, que la force du croire puisse ne pas rythmer le cheminement des sociétés musulmanes vers la modernité ?

10. Alors qu'à l'inverse, il n'est pas inutile de le rappeler, la laïcité imposée s'est souvent traduite par des conflits sévères avec les milieux cléricaux et les institutions religieuses, quand elle ne s'est pas accommodée de l'autoritarisme (Turquie) ou fait bon ménage avec le totalitarisme (Union soviétique).

11. Il y aurait beaucoup à dire sur la problématique de la société civile en terre d'islam, en particulier sur la possibilité qu'elle puisse y exister compte tenu du fait qu'en islam, le politique et le sociétal sont théoriquement unis sous l'empire de la charia. Pour un aperçu des débats sur la notion de *al mujtama' al madani* (« société civile ») dans le monde arabo-musulman, voir ici Ibrahim (1998), ainsi que Colas (1992 : 91-92), qui explique notamment que ce n'est pas le « contenu dogmatique » de l'islam mais les conditions historiques de sa propagation qui expliquent le rôle hégémonique de la religion ainsi que l'absence de différenciation entre société civile et État dans les pays musulmans. Enfin, pour une vue de l'articulation islam-démocratie-société civile, on peut lire le numéro de la Revue internationale de politique comparée de 2002.

12. Pour une étude de cas particulièrement stimulante, lire Adelskaft (1997), qui dévoile toute la complexité et les contradictions d'un « espace public confessionnel » en Iran.

BIBLIOGRAPHIE

- ADELKAH, Fariba, 1997, *Iran : vers un espace public confessionnel ?*, Les Études du CERI n°27, CERI/FNSP, juin.
- BADIE, Bertrand, 1984, « Les ressorts culturels du totalitarisme », in G. Hermet et al. (dir.), *Totalitarismes*, Paris, Economica.
- BOUDON, Raymond, 2001, « L'exception religieuse américaine », *Le Monde*, 14 décembre.
- BRAUD, Philippe, 1991, *Le jardin des délices démocratiques. Pour une lecture psycho-affective des régimes pluralistes*, Paris, Presses de la FNSP.
- CHAMPION, Françoise, 1993, « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *Social Compass*, 40 (4), pp. 589-610.
- COLAS, Dominique, 1992, *Le glaive et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris, Grasset.
- CONSTANTIN, François et COULON, Christian, 1997, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », in F. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 9-24.
- COULON, Christian, 2002, « Introduction. Les nouvelles voies de l'*umma* africaine », *L'Afrique politique*, « Islams d'Afrique : entre le local et le global », pp. 19-29.
- DABÈNE, Olivier, 2008, « Enclaves autoritaires en démocratie : perspectives latino-américaines », in O. Dabène et al. (dir.), *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXI^{ème} siècle. Convergences Nord-Sud*, Paris, La Découverte, pp. 89-112.
- DARBON, Dominique, 1998, « *La Truth and Reconciliation Commission*. Le miracle sud-africain en question », *Revue française de science politique*, 48 (6), décembre, pp. 707-724.
- DOLBEAU, Jean-Michel, 1999, « Églises chrétiennes et démocratisation en Afrique du Sud », in R. Otayek (dir.), *Afrique, les identités contre la démocratie ?*, *Autrepart* n°10, pp. 91-103.
- ELLIS Stephen, HAAR, Gerrie ter, 1998, « Religion and Politics in Sub-Saharan Africa », *The Journal of Modern African Studies*, 36 (2), pp. 175-201.
- GAUCHET, Marcel, 1998, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.
- GESCHIERE, Peter, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.
- GHALIOUN, Burhan, 1997, *Islam et politique. La modernité trahie*, Paris, La Découverte.
- HAYNES, Jeffrey, 1996, *Religion and Politics in Africa*, London, Zed Books.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.

HUNTINGTON, Samuel P., 1991, *Troisième vague. Les démocratisations de la fin du XX^{ème} siècle*, Manille, Nouveaux Horizons.

IBRAHIM, Saad Eddin, 1998, « The Troubled Triangle: Populism, Islam and Civil Society in the Arab World », *International Political Science Review* 19, n°4, pp. 773-386.

JAFFRELOT, Christophe, 1996, « Le multiculturalisme indien à l'épreuve. Le cas des débats constitutionnels », *L'Année sociologique* 46, n°1, pp. 187-210.

LAFARGUE, Jérôme, 1997, « Les organisations chrétiennes zambiennes au service de l'éducation civique », dans F. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 285-314.

LECA, Jean, 1994, « La démocratisation dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité », in G. Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, pp. 35-93.

MARIE, Alain (dir.), 1997, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.

MAYRARGUE, Cédric, 2002, *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, Thèse pour le doctorat en science politique, Université Montesquieu-BordeauxIV-IEP de Bordeaux-CEAN.

MICHEL, Patrick, 1997, « Religion et démocratie : nouvelles situations, nouvelles approches », in P. Michel (dir.), *Religion et démocratie*, Paris, Albin Michel, pp. 9-25.

OTAYEK, René, 2008, « Démocratisation sans sécularisation. La voie paradoxale de la modernité en Afrique », in S. Vaner et al (dir.), *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes*, P.I.E. Peter Lang, Bruxelles, pp. 101-122.

REVUE INTERNATIONALE DE POLITIQUE COMPARÉE, 2002, *Démocratie et société civile. Une vue du Sud*, vol. 9, n°2, été.

ESPACE PUBLIC ET SUJET POLITIQUE AU SÉNÉGAL :
DE L'ESPACE CONFRÉRIQUE À LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE

Blondin CISSE

Je vais essayer d'aborder le sujet sur « espace public et sujet politique au Sénégal : de l'espace confrérique à la communauté politique » en partant d'une question essentielle : l'actuelle structuration de la société sénégalaise par les communautés confrériques contient-elle réellement ou pas la promesse d'une subjectivation politique ?

Si l'espace commun (confrérique, par exemple) en tant que lieu d'institution d'un type de rapport qui semble confiner les individus dans une logique d'ordonnement à la passion de l'Un, ne leur laissant d'autre marge que celle d'ordonner leur identité dans l'allégeance à une autorité religieuse détentrice d'un pouvoir charismatique, il serait intéressant de chercher à savoir si les processus de communautarisation qui sont à l'œuvre dans les confréries religieuses et maraboutiques sénégalaises peuvent être auto-fondateurs de rapports de subjectivation par lesquels un sujet peut s'élever à la dignité d'acteur politique, c'est-à-dire de citoyen. Nous chercherons, par conséquent, à savoir si les modes à travers lesquels se manifestent le politique, en particulier l'inscription des « acteurs » dans certaines représentations du religieux, peuvent favoriser l'institution d'un espace public démocratique ou au contraire l'inhibent. En d'autres termes, si l'expérience politique s'effectue dans sa mise à distance par rapport à toute logique communautaire axée sur le postulat de l'identité, comment envisager la nature du sujet politique de sorte qu'elle puisse différencier son inscription dans une communauté culturelle donnée du processus de subjectivation politique par lequel il prend part aux affaires de la cité ; et inscrit son agir dans la perspective d'un monde commun ?

Comment créer les conditions d'émergence d'un vivre-ensemble fondé sur l'existence d'un sujet dé-territorialisé, c'est-à-dire affranchi de tout ancrage privatif qui le confinerait dans un espace clos, aux antipodes de l'agir politique ?

Ainsi posées, ces esquisses de l'agir politique s'inscrivent toutes dans une tradition de la pensée politique occidentalocentriste où l'espace du politique se dévoile dans et par la manifestation de la pluralité humaine fondée sur un principe *an-archique* qui, à l'opposé de la logique fusionnelle structurant le Corps-Un, révèle l'existence d'une multiplicité de perspectives exprimant l'humaine condition politique, et qui permet, comme le dit Claude Lefort,

« d'accéder à la visibilité sur une scène publique grâce à laquelle les hommes se définissent et s'appréhendent les uns les autres comme égaux » (Lefort 1986 : 66). Si l'espace public politique est le lieu d'une désidentification qui permet au sujet d'accéder à un espace d'activités inscrit dans l'horizon d'un monde commun, l'espace communautaire s'énonce comme le lieu où se pose, se construit et s'affirme un sujet qui érige l'espace du politique en un bien axé sur le postulat de l'identité, tel que nous pouvons le lire dans ces propos de Etienne Tassin : « Si la subjectivité politique ne recoupe pas l'identité communautaire, on peut alors comprendre que le bien qui ordonne l'espace public proprement dit ne recoupe pas le bien commun sur lequel se construisent les communautés » (Tassin 1997 : 133).

De ce point de vue, la notion d'espace publico-politique qui a résulté de l'évolution politique, économique, culturelle et sociale de l'Europe, comme le montre Habermas à l'instar d'autres auteurs qui en font un produit exclusif de la modernité occidentale, s'est construite à l'intérieur de la différenciation des espaces sociaux privés de l'espace politique, de l'individualisation des rapports sociaux qui accorde à l'« allégeance citoyenne » la primauté par rapport aux autres identifications particularistes, mais aussi à travers l'« horizontalité des rapports humains » qui marginalise voire annule la structuration communautaire au profit de la logique associative, ainsi que le montre Bertrand Badie (1992 : 15). Si cette tendance majeure de la philosophie politique occidentale consiste en une réflexion sur les conditions fondatrices d'un domaine politique affranchi de toute forme de référence théologique ou métaphysique, culturel et social – tendance entretenue et préparée depuis le XVI^e siècle par Machiavel qui, en liquidant la tradition théologique antique et médiévale mit fin à la domination du théologique comme horizon indépassable de la politique – celle-ci reste tributaire du processus de subjectivation qui atteint son apogée au XVII^e siècle à la suite de la confrontation de l'Église et de l'État à l'issue de laquelle le temporel affirme son autorité sur le spirituel. L'on passe ainsi, en France par exemple, d'un contexte marqué par « la reconnaissance de la religion catholique, apostolique et romaine » défini par le Concordat¹ – où le clergé rémunéré par l'État français² finit par affirmer en 1870 au Concile de Vatican 1, l'infaillibilité du Pape, c'est-à-dire sa « toute-puissance » sur le pouvoir temporel –, à une rupture inaugurale laquelle, en cherchant à affranchir le politique du dogmatisme religieux énonce la laïcité³ comme distinction radicale entre la sphère politique et la sphère religieuse. C'est dans cette perspective que s'inscrit la loi française de décembre 1905 qui confirme juridiquement le principe de la séparation de l'Église et de l'État en affirmant à la fois la neutralité religieuse de l'État et la neutralité politique de l'Église

1. Accord conclu le 15 Juillet 1801 à Paris entre le premier consul, Bonaparte, et les représentants du Pape Pie VII, par lequel l'Église reconnaissait la République Française.

2. Cf. Loi de 1802 qui organise les cultes.

3. Notion utilisée pour la première fois en 1871.

qui, dès lors, abandonne toute prétention au pouvoir temporel⁴ ; ce qui n'exclut pas l'exercice de la liberté de conscience comme droit inaliénable à condition qu'elle ne constitue pas un obstacle à la manifestation de la puissance publique, ainsi qu'on peut le lire respectivement à l'article 2 et 1 : « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte » et « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ».

Si la sortie des pesanteurs religieuses et traditionnelles marque l'émergence de l'État occidental, en Afrique subsaharienne, la construction de l'État ne peut être pensée qu'à l'intérieur d'un ensemble de processus socio-historiques où les structures traditionnelles négro-africaines à forte dimension communautaire, malgré leur bouleversement par la pénétration d'éléments allogènes (islam et christianisme)⁵ déterminent encore considérablement les différentes organisations politiques. C'est ce qui explique, par exemple, que les leaders politiques africains n'hésitent généralement pas à investir l'univers culturel du négro-africain, c'est-à-dire les cosmogonies, les mythes, les croyances religieuses etc., pour obtenir une adhésion quasi sacrée des masses africaines autour de leurs idées, voire autour de la personnalité, comme ce fut le cas après les indépendances à travers les idéologies négro-africaines comme le « Consciencisme » de Nkrumah, le « Socialisme africain » de Nyerere ou de Senghor etc. Mais à côté de cet héritage culturel existe un apport hétérogène consécutif aux influences arabo-musulmanes et judéo-chrétiennes qui structurent l'évolution politique des sociétés africaines contemporaines et se poursuivent dans le phénomène de la mondialisation. L'on peut ainsi assister à une dynamique de recomposition du paysage politique où les forces traditionnelles (chefs coutumiers, guides religieux, marabouts, etc.) jugées rétrogrades sont remises en question par l'appropriation de nouveaux types de discours enracinés dans la pratique effective d'une citoyenneté ouverte sur le monde, sans pour autant que la séparation public/privé soit effective. Il s'agit moins d'inscrire cette confusion du privé et du public dans une spécificité radicale que de penser les modalités de déploiement de l'espace séculier en Afrique qui s'énonce à la fois sur le mode d'un incessant va-et-vient entre le politique et le religieux qui, tantôt se rétrécit, tantôt s'élargit selon la nature des enjeux et de la prise de conscience des acteurs impliqués.

Comment, dès lors, penser d'autres expériences politiques à l'intérieur desquelles le politique fonctionne selon des logiques aux antipodes de l'agir politique occidental ? Faudrait-il, donc, appréhender la complexité

4. C'est la loi de 1901, relative à la création des associations, qui prépare et rend possible la séparation effective de l'Eglise et de l'État en permettant à celles-ci d'acquérir un statut de droit privé ; d'où le déploiement des libertés individuelles à travers les associations culturelles, politiques ou économiques.

5. Ces bouleversements qui ont commencé avec la présence arabo-islamique remontent au XI^e siècle, avant l'arrivée des Européens à partir du XV^e siècle.

des différentes situations africaines ou autres au regard des concepts occidentalocentristes si l'on sait qu'en Afrique, la construction de l'espace public s'éclaire à l'intérieur d'un schéma où les processus spirituels portent et accompagnent les processus politiques sans pour autant empêcher ou vassaliser leurs déploiements en se contentant seulement de s'adapter à l'évolution du jeu politico-social ? Doit-on alors en conclure que l'édification d'un espace public démocratique puisse être enclenchée à partir du lieu d'énonciation des communautés religieuses et/ou confrériques ?

Espace public et espace commun au Sénégal : position du problème

Des différentes et multiples études menées sur les confréries sénégalaises, toutes ont été unanimes à considérer les rapports multiséculaires existant entre les organisations confrériques et le politique. Cela s'explique en grande partie par le fait que leurs fondateurs, symboles d'autonomie et d'affirmation face au pouvoir colonial, avaient réussi à rassembler les masses autour d'eux par le truchement d'une parole porteuse de valeurs éthiques, associée à une culture politique et religieuse s'enracinant dans l'univers de l'islam. Se substituant ainsi à l'autorité locale affaiblie et déconnectée des réalités du peuple, les confréries accèdent ainsi à la société civile. C'est ainsi qu'au Sénégal, où l'islam se décline essentiellement à travers son caractère confrérique, aucun gouvernement n'a pu s'installer sans faire allégeance à l'autorité maraboutique et religieuse (même si la Constitution sénégalaise dans son art. 1^{er} affirme que « La république du Sénégal est laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens, sans distinction d'origine, de race, de sexe, de religion. Elle respecte les autres croyances »), à la différence qu'on est passé d'une période où cette relation s'exprimait sur le mode de l'implicite (ce fut le cas sous Senghor et Abdou Diouf) à une expression explicite de ce rapport avec l'actuel président Abdoulaye Wade qui est allé à Touba, centre spirituel de la *Mouridiyya*, après la victoire de l'alternance en mars 2000 faire une allégeance télévisée avec tous les représentants du peuple à l'assemblée nationale. Une lecture au premier degré de cette compénétration du religieux dans le politique peut conclure à sa vassalisation par l'espace confrérique. Mais il suffit d'être un peu plus attentif pour voir que cette relation multiséculaire du politique et du religieux attestera plus d'un rapport de collaboration et non d'allégeance du temporel au spirituel, puisque le politique construit un espace de communication et de co-partage du pouvoir avec les forces religieuses, dans la mesure où ces deux entités n'interviennent pas exactement dans le même espace, bien qu'elles y soient toutes les deux présentes : l'espace public du politique n'est pas l'espace public des confréries.

Néanmoins cet espace confrérique semble de plus en plus s'énoncer sur le mode d'un espace public politique par l'existence d'un certain nombre de forces contradictoires qui les traversent en les remodelant à l'image même

de la marche de la société sénégalaise et qui en font de possibles espaces publics démocratiques de demain. Mais sous quelles conditions l'expérience religieuse confrérique peut-elle contribuer à faire émerger un citoyen ou constituer un obstacle au processus d'individuation politique ? En d'autres termes, comment s'instaure et se perpétue un espace public démocratique, notamment là où prédominent des formes de vie communautaires à base confessionnelles ?

C'est ce que je vous propose de penser brièvement dans le dernier axe de mon intervention à la lumière de la philosophie islamique, notamment de la philosophie de l'émergence du sujet que Muhammad Iqbal⁶ développe dans *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* (1990) en substituant aux expériences corruptrices du dynamisme de l'islam des expériences susceptibles de fonder les conditions d'un nouveau commencement qui à la fois s'appuie sur la tradition et la repousse, conscient du fait que l'inédit de la modernité musulmane exige un questionnement constamment renouvelé, à la portée d'un *homo islamicus* qui *hérîte, médite, questionne et se souvient* dans la perspective d'un horizon commun.

L'espace communautaire comme lieu d'émergence d'un moi politique

Ériger un espace public politique dans le souci de permettre la manifestation de la diversité reviendrait à repenser les conditions de l'être-ensemble en refusant toute construction politico-idéologique voulant substituer à l'espace politique – lieu de la pluralité – une poche ou une prothèse d'espace institutionnalisé qui, au lieu de distinguer les individus, les maintient dans une logique de conjonction c'est-à-dire dans une compacité où les corps se pressent les uns aux autres. L'espace public politique se construit alors dans sa mise à distance avec la communauté en tant que communion et conversion, fusion et confusion des individus (camarades, frères, fidèles), mais aussi dans son rapprochement à la communauté en tant que politique c'est-à-dire capable d'élever l'individu à la dignité d'acteur politique. C'est cette dialectique que met en exergue Etienne Tassin : « Penser l'articulation de l'espace public à la communauté reviendrait alors à saisir dans l'espacement ou la distanciation, ce qui peut affranchir la compréhension de la communauté sociale et politique de son présupposé organiciste sans la priver du lien communautaire dont le défaut le vouerait à la dissociation » (Tassin 1999 : 516).

Dans quelle mesure une communauté de type confrérique peut-elle permettre la manifestation d'un sujet politique non écartelé entre son inscription dans une communauté identificatoire donnée et un nécessaire processus de subjectivation politique par lequel il prend part aux affaires de la cité en inscrivant son agir dans la perspective d'une société apaisée où cohabitent les différences ?

6. Philosophe et poète, théoricien de l'État du Pakistan, 1877-1938.

Si l'ouverture au monde des communautés confessionnelles qui structurent l'existence des croyants peut être l'opérateur d'une subjectivation à caractère politique, il faut chercher alors à affranchir la communauté de son caractère organiciste en substituant au paradigme unificateur, c'est-à-dire la logique fusionnelle incarnée par le Corps-Un qui organise la vie des communautés confrériques un autre paradigme qu'on pourrait appeler « plurificateur », en ce qu'il interrompt le fantasme de l'Un pour le multiple. S'agissant de l'islam, l'une des conditions de cet examen critique consiste d'une part à ré-impulser une pratique vivante de la déliaison en restituant les controverses et les tensions doctrinales très tôt présentes dans le champ islamique et, d'autre part, à libérer l'islam des lectures orthodoxes, lesquelles en privilégiant les interprétations littéralistes et légalitaristes du Coran favorisent l'extrémisme radical. Aussi le déploiement effectif du politique dans les champs traversés par des expériences communautaires et confessionnelles est toujours fonction de la mémoire du politique. En d'autres termes, quelle mémoire faut-il restituer pour construire ou reconstruire en islam un espace public politique phagocyté et défiguré par des pesanteurs obscurantistes et aliénantes issues de lectures extrémistes du Coran plus apte à instituer un mode de production d'un lien conjonctif qu'à favoriser réellement une pratique vivante, liante et institutive de la déliaison ?

Si l'extrémisme radical constitue un obstacle pour les démocraties modernes, une certaine tendance du soufisme (le soufisme panthéiste) peut aussi inhiber les processus de subjectivation en ce qu'il met l'accent sur la contemplation et l'adoration au détriment de l'action vu que pour l'école panthéiste, la manifestation du divin passe par l'extinction (*fana*) du *je*. C'est la problématique que développe Muhammad Iqbal, en appelant le sujet à se détourner de cette voie de l'absorption. On peut lire ainsi : « Dans le soufisme le plus élevé de l'islam, l'expérience unitive ne consiste pas pour l'ego fini dans l'effacement de son identité propre par une absorption dans l'ego infini; c'est plutôt l'Infini qui passe dans l'étreinte pleine d'amour du fini » (Iqbal 1990 : 110).

De ce fait, la rupture métaphysique et politique du projet iqbalien s'enclenche à partir d'une prémisse centrale : « la finalité de l'ego humain n'est pas de s'absorber et de se dissoudre dans la contemplation ; de regarder quelque chose, mais d'être quelque chose » (Diagne 2001 : 27). Cette posture philosophique qu'adopte Iqbal s'établit depuis le diagnostic qu'il pose sur la décadence de l'Orient due en grande partie à l'adoption de systèmes philosophiques postulant le renoncement à soi, la négation de la *personnalité*, l'indifférence et le détachement vis-à-vis des biens de ce monde. Ce projet éminemment politique aura pour conséquence majeure l'exaltation des devoirs de l'individu, invité à se détourner d'une éthique contemplative et fusionnelle dans la lumière du Tout pour une éthique de l'action à travers laquelle l'individu émerge en tant que personnalité capable, non seulement de se manifester, mais surtout de se tenir à proximité de la lumière de l'ego Infini sans s'annihiler en elle. L'enjeu de la critique iqbalienne contre le soufisme

panthéiste est dans la tension permanente de l'ego humain vers la recherche et la création d'idéaux, découvrant, d'une part, toute l'intelligence de son activité créatrice, et d'autre part l'expression totale de sa liberté laquelle, loin de constituer un simple idéal abstrait qui ne tiendrait pas de la réalité s'incarne en une éthique pratique dont la finalité est de révéler à l'homme ses possibilités infinies. Si, comme le montre Souleymane Bachir Diagne, la philosophie iqbalienne se traduit, par « une éthique reposant sur la distinction entre, d'une part, ce qui fortifie l'ego, c'est-à-dire augmente sa puissance d'individuation, et ce qui, d'autre part, la diminue et donc détruit l'ego » (Diagne 2001), la révélation de la nature véritable du sujet est donc inscrite au programme d'une éthique de l'affirmation, c'est-à-dire dans une démarche rationnelle et critique sur la signification d'une expérience religieuse islamique apte à ré-introduire l'*Ijtihâd*⁷ dans la cité musulmane. Mais cette ré-ouverture des portes de l'*Ijtihâd* s'accomplit, elle-même, à l'intérieur d'une philosophie pratique qui, en concevant l'identité hors du champ local et culturel, confère encore au soi une *personnalité* au sens d'un mouvement libre d'auto-crédation continue. La *tension-vers-le-dehors* devient alors la condition de la révélation du je qui découvre sa plénitude dans sa rencontre avec autrui ou, pour parler comme Lévinas (1978), dans son *exposition à l'Autre* : la révélation du sujet politique en islam s'énonce comme une cosmopolitique, et l'exaltation de l'appartenance comme le plus grand péché de l'Islam ainsi qu'il apparaît dans cette exhortation qui s'énonce en impératif catégorique :

« Libère-toi d'un espace trop étroit.

« Celui qui a échappé aux liens de toutes les dimensions

« S'étend comme le ciel, dans toutes les directions [...]

« Toi, resté paralysé dans un coin de la prairie,

« Comme le rossignol, tu te contentes d'une seule rose.

« Pareil à la brise, rejette de tes épaules le fardeau de la satisfaction » (Iqbal 1990 : 81).

Aussi Iqbal pense-t-il que la finalité de l'ego musulman doit se déployer dans le cadre d'un *processus-de-devenir-individu* s'exprimant sur le mode de la conquête d'une personnalité inscrite dans un chantier, et dont la découverte s'effectue dans son déploiement créateur. D'où la propension du sujet à se sculpter dans et par l'action afin d'éviter de se pétrifier dans l'immobilité et de sortir de la crispation identitaire. C'est ainsi que le projet que porte la rupture inaugurale ré-activée par les penseurs du renouveau islamique au XIX^e siècle va chercher à libérer l'islam de l'emprise des interprétations de l'orthodoxie musulmane – fonctionnant parfois comme une idéologie mise au service de la classe dominante – en ré-ouvrant les portes de l'*Ijtihad* déclarées fermées par les docteurs de la foi au XIII^e siècle pour assurer l'unité de la communauté. C'est à l'intérieur de cette *mémoire du politique* qu'il faut penser la construction d'un espace public là où prédominent des formes d'organisation communautaires confessionnelles.

7. Démarche critique et rationnelle désignant l'effort personnel (d'interprétation) dans la quête de la vérité. L'*Ijtihâd* renvoie à la nécessité d'être en phase avec son époque.

Questionner donc les modalités qui permettent à un sujet communautaire de s'élever à la dignité d'acteur politique à un moment précis de l'histoire sénégalaise marquée par la résurgence des communautés identificatoires dans l'espace du politique c'est d'abord déterminer la nature de l'expérience à partir de laquelle s'institue et se perpétue une communauté politique : l'expérience démocratique. Et le principe de tout espace public politique, rappelons-le, est conditionné par l'émergence d'un sujet politique à l'intérieur d'un champ où cohabitent des individus ou des groupes d'individus ne partageant pas forcément les mêmes intérêts. Autrement dit, il s'agira de faire émerger un soi déterritorialisé (Mbembe 2002 : 72) dont le rattachement à l'espace politique – lieu de son action citoyenne – ne peut être fondé sur un principe d'appartenance ou d'affiliation préalables. Il s'agit donc de sortir de la logique fusionnelle communautaire, d'affranchir la communauté de son présupposé organiciste, c'est-à-dire la logique du *proprium* renvoyant au commun, ce qui unit des sujets, entités séparées, en leur permettant de se regrouper voire de s'identifier à une entité plus vaste, d'ordre supérieur – le corps social – grâce au partage d'une identité unique (propriété ethnique, territoriale, spirituelle).

Faudrait-il sortir alors de la communauté, lieu de production et de reproduction de stratégies axées sur la conversion et l'identification des individus à une entité d'ordre supérieur, « en laquelle ses membres s'incorporent comme parties d'un tout identitaire et substantiel [...] » (Tassin 1999 : 513), pour voir naître un espace de la politique ? Doit-on renvoyer l'espace commun dans la seule sphère privée, c'est-à-dire dans les formes et les modes d'identifications communautaires dont procèdent les différentes figures d'individuation ?

Conclusion

La crise économique et sociale du Sénégal durant les années 1980-1990⁸ a profondément affecté les structures sociales et entraîné une nouvelle donne politico-sociale dont la conséquence majeure s'exprime dans le réaménagement des rapports entre les populations locales et les autorités traditionnelles. Confrontées à la chute et au désengagement de l'État Providence, à l'émergence d'un nouveau type de *Shaykh* mondain, profitant ostensiblement des largesses de leurs *taalibe*⁹ et surtout aux clachs internes qui secouent continuellement les familles confrériques¹⁰, les populations, laissées à elles-mêmes, développent leurs propres stratégies de survie et s'inscrivent dans des processus d'autonomisation croissant et de subjectivation politique. L'existence de profondes dissensions entre les différentes confréries¹¹ et « la rudesse de la compétition réelle et symbolique

8. Programmes d'ajustement structurel, dévaluation du Franc CFA etc.

9. Ces nouveaux *Shaykh* sont baptisés « marabouts-Cadillac » ; cf. Magassouba (1991 : 29).

10. Conflits de succession, rivalités politiques portent atteinte à l'image des *Shaykh*, à leur réputation de sainteté ; voir Diop (1981 : 344).

11. Aggravées par l'opposition sur les dates de célébration des fêtes religieuses (Ramadan, fête de la fin du jeûne musulman (*Aïd el Fitr*), célébration du sacrifice d'Abraham (*Aïd el Kabîr*)).

qui les met aux prises » (Diouf 2001 : 130), l'implication effective de certains *Shaykh* issus des grandes familles confrériques dans le champ politique, si elles ne parachèvent pas le processus d'individualisation politique des individus, l'accentue. Cette reconfiguration des rapports ne traduit pas une remise en cause de l'autorité des guides confrériques, mais témoigne de l'émergence d'un nouveau type de sujet qui prend conscience du fait que ses intérêts ne recoupent pas forcément ceux des *Shaykh* ; substituant ainsi à la logique confrérique d'ordonnancement du multiple dans l'Un un rapport de type *fissionnel*. L'affiliation à une confrérie, comme l'ont indiqué certains auteurs, ne se décline plus forcément sur le mode de la soumission acritique qui définissait le rapport *murid/murshid*, mais implique une réelle prise de conscience des disciples qui bouleverse les termes du *njebbel*¹², comme en témoigne la défiance des disciples vis-à-vis des injonctions politiques données par leurs guides confrériques. À leur tour, les organisations confrériques, traversées par des logiques de transfigurations internes, remodelent leurs propres discours et empruntent de nouvelles trajectoires, ainsi que l'indique Mamadou Diouf : « À ces luttes d'influences [concurrence inter-confrérique], se superposent les difficultés grandissantes que les marabouts éprouvent à enjoindre à leurs disciples de respecter et de suivre leurs choix politiques. Choix politiques qu'ils négocient avec les acteurs politiques pour des avantages matériels. La crise du *ndigël* (prescription et injonction politique) et la perte de légitimité et de crédibilité des marabouts mondains ainsi que l'entrée de certains d'entre eux directement sur la scène politique les obligent à s'adapter à leurs propres dépens à une conjoncture politique volatile. D'autre part, l'émergence de groupes religieux à la marge des confréries et quelquefois à leurs flancs ouvre des remises en cause, de plus en plus difficiles à contenir, de la prééminence de la généalogie sur le savoir » (Diouf 2000 : 130).

La confrontation de l'expérience des communautés confrériques sénégalaises – enracinées dans la métaphysique panthéiste soufie qui défend l'idée d'une absorption impersonnelle de l'individu dans la Divinité¹³ – avec la philosophie iqbalienne de l'affirmation d'un Je consistant, pose le principe d'individuation comme un mouvement d'autocréation continue qui déterritorialise le soi du champ de l'enracinement communautaire (racial, culturel ou religieux) vers l'espace de l'ouverture cosmopolitique. Par exemple, l'effectuation du projet iqbalien sur le mode d'une double rupture métaphysique et politique, comme nous l'avons vu, en déconstruisant l'une des caractéristiques de l'école panthéiste soufie, l'« éthique de la consommation » (Diagne 2001 : 54), dévoile une conséquence majeure : l'affirmation de la *vita contemplativa* sur la *vita activa*. La dénonciation de cette dernière

12. Variant d'une confrérie à une autre (plus accentué dans la *Mouridiyya*), le *njebbel* exprime l'acte de soumission par lequel, « s'abandonne totalement entre les mains du marabout (*Shaykh*), tant matériellement que spirituellement et concrétise la conception wolof du service, *taarbiyou*, qui s'ajoute au devoir de la vénération envers le maître » (Piga 2002 : 96).

13. Cette idée culmine avec l'affirmation de Mansûr Al Hallâj : « *ana'l Haqq* », « Je suis la vérité créatrice, mon Je c'est Dieu » (Mansûr al-Hallâj 1981 : 18).

tendance du soufisme qui, selon Iqbal, a corrompu le principe dynamique de l'islam, trouve un écho favorable dans le champ des communautés confrériques au Sénégal qui, malgré le fait qu'elles aient constitué, comme l'a indiqué Souleymane Bachir Diagne, des espaces de *reterritorialisation* pour lutter contre l'acculturation coloniale et postcoloniale, remplissent en même temps une fonction de *déterritorialisation* dans leur capacité à épouser les mutations politiques, économiques, sociales et culturelles de la modernité sénégalaise. C'est ce qui apparaît dans ces propos de Souleymane Bachir Diagne, lorsqu'il écrit : « La reterritorialisation confrérique a également une réalité spirituelle qui tient à la capacité de l'islam soufi (mystique) à accepter le compromis avec les structures idéologiques, les attitudes mentales et culturelles provenant des terroirs. D'une manière générale et en tenant compte toutefois des différences dans le degré du phénomène d'une confrérie à une autre, l'organisation confrérique, surtout dans les chants religieux et les pèlerinages périodiques où elle renouvelle sa conscience d'elle-même, recentre les énergies spirituelles sur de véritables terroirs religieux et des capitales locales. Cette dialectique n'est pas sans effet sur son « autre » dialectique : l'existence d'un mouvement d'opposition, à cette réalité confrérique, d'un Islam lettré qui se veut plus ouvert sur la Umma universelle » (Diagne 1992 : 289-290).

Engagé dans ce processus permanent, que Souleymane Bachir Diagne appelle une « dialectique de l'ouvert et du fermé » (*ibid.* : 86), l'univers axiologique du sujet confrérique est en permanence réévalué, et réapproprié dans les termes d'un discours critique qui excède et réaménage la logique territoriale confrérique afin qu'elle s'inscrive dans une perspective d'ouverture, celle par exemple « d'une humanité noire à la recherche d'un (ou plusieurs) portraits qui sied à sa part d'humain et de participation à l'universel » (Diouf 2001 : 10). C'est ce double mouvement qui est contenu dans le sous-titre de l'ouvrage que Souleymane Bachir Diagne (2001) a consacré à la pensée de Muhammad Iqbal : *la fidélité et le mouvement*.

N'est-ce pas là affirmer les conditions du renouveau d'un humanisme islamique cosmopolitique, alternative heureuse aux fondamentalismes actuels, dans les mêmes termes arendtiens de la reconquête d'un agir politique défiguré par des expériences de négation de la pluralité constitutive de l'humanité, d'étalement de l'identité dans un espace dont la seule valeur doit s'exprimer dans la manifestation de la multiplicité, dans la *lexis* et la *praxis* (Arendt 1961) ? Cette découverte d'un nouveau paradigme qui *déporte* le sujet confrérique sénégalais de l'espace de l'identité à l'espace de l'activité politique parachève la formation de sa subjectivité politique à travers de nouvelles écritures du religieux qui induisent en même temps la réévaluation des systèmes de croyances et des registres politiques.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-HALLÂJ, al-Husain ibn-Mansûr, 1981, *Dîwan*, Paris, Seuil (trad. L. Massignon).
- ARENDT, Hannah, 1961, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- BADIE, Bertrand, 1992, *L'État importé, l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, 1992, « L'avenir de la tradition », in M. C. Diop (dir.), *Sénégal : trajectoires d'un État*, Paris, Karthala, pp. 279-298.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, 2001, *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- DIOP, Abdoulaye B., 1981, *La société Wolof ; tradition et changement : les systèmes d'inégalités et de domination*, Paris, Karthala.
- DIOUF, Mamadou, 2001, *Histoire du Sénégal*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- IQBAL, Muhammad, 1990, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, éditions du Rocher.
- LEFORT, Claude, 1986, *Essai sur le politique*, Paris, Seuil.
- LEVINAS, Emmanuel, 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Kluwer Academic.
- MAGASSOUBA, Moriba, 1991, *L'Islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Paris, Karthala.
- MBEMBÉ, Achille, 2002, « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », *Esprit*, n°288, pp. 65-74.
- PIGA, Adriana, 2002, *Dakar et les ordres soufis*, Paris, L'Harmattan.
- TASSIN, Etienne, 1997, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? », *Esprit*, mars-avril.
- TASSIN, Etienne, 1999, *Le trésor perdu : Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot.

PARTIE II

LES GREFFES DE LA LAÏCITÉ : COMPATIBILITÉ, REJET OU MUTATION ?

LA LAÏCITÉ PARADOXALE OU LA SÉCULARISATION PAR EFFET DE CHAMP :
LE CAS DU MAROC CONTEMPORAIN ET DE SES ISLAMISTES LÉGALISTES

Haoues SENIGUER

Quand on aborde la laïcité, sous une forme ou sous une autre, on est immédiatement saisi, tant par l'étendue du sujet que par la complexité de la tâche qui nous incombe. En effet, la laïcité est *en soi* une notion vaste et plurivoque. Avec laquelle nous ne sommes jamais en reste à cause d'une série de difficultés épistémiques. Elle véhicule des représentations souvent contradictoires. Aussi contrarie-t-elle incessamment les frontières illusoirement tracées entre laïques et non laïques puisqu'elle oppose jusqu'aux laïques eux-mêmes quant à la définition de la laïcité.

En outre, certains se proclament volontiers laïques ou favorables à la laïcité alors que, absolument tout, dans leurs comportements quotidiens, ou certaines de leurs déclarations, les en éloignent (ceux-là ne sont pas forcément des religieux au demeurant). D'autres prétendent au contraire s'y opposer cependant que leurs discours abondent dans le sens d'une acceptation, in fine, de la laïcité, ou du moins des idéaux qu'elle arbore (liberté de conscience, liberté de culte, etc.) Enfin, il en est qui, tout en reconnaissant une positivité à la laïcité, sans forcément lui prêter ce nom, préfèrent la redéfinir ou la réinterpréter. Ils espèrent de la sorte lui conférer, s'il en est, un caractère plus endogène pour être plus *acceptable* du point de vue de leur identité personnelle et/ou politique.

On l'aura compris, la laïcité n'est pas une notion « molle », usée et encore moins dépassée. Elle ne laisse pas indifférent. C'est pourquoi, elle ne cesse d'alimenter les débats et susciter des réactions quelquefois passionnées. De cette façon, elle nous impose en permanence d'en clarifier les principes et d'en préciser les finalités. Elle nous pousse également à rouvrir constamment les pages de l'histoire de France, notamment celles relatant le conflit des deux France, pour en reconstituer la genèse et l'aboutissement dans la consécration légale dans le cadre de la loi de 1905. Et cela se comprend aisément eu égard aux relations atypiques entretenues par l'État, son administration et les Eglises des siècles durant. Ces particularités ont indéniablement préparé les contours d'une laïcité dont la singularité transparaît déjà dans une morphologie (linguistique) à nul autre pareil. À titre d'exemples, le terme « laïc », signifiant « ceux qui ne font pas partie du clergé ou qui sont extérieurs à la religion » (selon la définition du Robert), apparaît au XVI^e siècle. Celui, plus tardif en revanche, de « laïcité » n'arrive à fleur de conscience qu'en 1871

aux fins de signifier, entre autres choses, la séparation des sociétés religieuse et civile (toujours selon le Robert). En ce sens, la laïcité mériterait en soi un questionnement et un réinvestissement propres. Au fond, elle cristallise UN moment paroxystique de la sécularisation, inhérent à un contexte particulier et à des circonstances déterminées sinon déterminantes ; constat que partagent du reste nombre d'historiens. Même si la laïcité, vue de France en particulier, est proclamée, à hue et a dia, universelle, nous ne mesurons pas toujours la part de francocentrisme sous-jacente à une telle posture qui trahit dans certains cas des accents idéologiques tels que l'expression d'un positivisme philosophique qui ne dit pas toujours son nom. Toutefois, ce qui est indéniable, c'est que la laïcité s'inscrit, sans conteste, et là-dessus tout le monde est d'accord ou presque, dans un mouvement plus général, plus vaste et on ne peut plus universel lui : le processus de sécularisation¹.

À cet égard, la sécularisation elle-même a pris diverses formes selon les régions du monde, en Occident en général, et dans les espaces à dominante musulmane en particulier. La sécularisation, faut-il le rappeler, participe aussi du phénomène plus englobant de mondialisation qui l'a accélérée et en a diffusé les effets aux quatre coins du globe (individualisation du religieux, syncrétismes en tout genre, etc.).

Mais on pressent la nécessité, à l'aune de ce qui précède, d'utiliser, avec rigueur, de mots dont les usages peuvent se révéler complexes quand il s'agit de les appliquer au contexte marocain. Faut-il parler de laïcité, de sécularité, ou d'user davantage de vocables apparemment moins essentialisant que sont « laïcisation et sécularisation » et, le cas échéant, pourquoi et comment ?

Afin de ne pas verser dans une espèce de logique téléologique ou nous inscrire dans une perspective de fin de l'histoire, même si notre communication peut en revêtir quelque accent, nous privilégierons ainsi les termes « laïcisation » et « sécularisation », afin d'identifier, au Maroc, les manifestations d'un processus contradictoire à maints égards, quoique par ailleurs irréversible. Même s'il ne s'agit pas, encore une fois, d'affirmer péremptoirement, qu'il n'est qu'une forme possible et pensable de sécularisation, valable pour tous et partout. Il est beaucoup plus des formes hybrides de sécularisation.

En outre, il s'agira d'illustrer, de la façon la moins historiciste et culturaliste qui soit, non pas « une greffe de la laïcité »², dans le sens où

1. Pour commencer, nous pourrions brièvement en référer à la définition qu'en donne Gabriel Chénard : « Le mot *sécularisation* (du latin *saecularis*, temporel, mondain) désigne le processus par lequel les réalités humaines s'établissent dans une autonomie toujours plus grande par rapport aux règles et institutions du pouvoir religieux [...]. Il signifie maintenant le fait que divers éléments de la vie humaine – ou le tout de la vie – cessent d'être déterminés par la religion, le résultat obtenu étant la *sécularité* ou l'indépendance vis-à-vis de la religion [...]. L'usage le plus fréquent du terme exprime le processus par lequel les réalités terrestres se dégagent de l'emprise d'ordre supérieur et acquièrent du même coup leur propre consistance, leur autonomie » (Chénard 1981 : 169).

2. Cette métaphore médicale est intéressante. En effet, elle suppose que la laïcité peut être « transplantée » ; autrement dit exportée ou importée selon le point de vue duquel on se place. Néanmoins, elle peut créer aussi une confusion dans les esprits : celle de laisser à

nous y invite avec insistance la métaphore médicale, mais davantage une logique sécularisante liée aux propriétés irréductibles des champs politique et religieux telles que les a bien définies Pierre Bourdieu (1980). De plus, ladite logique ne signifie absolument pas le reflux du religieux de la société, non plus que l'abolition de l'usage public des symboles de la religion aussi bien au niveau de l'État que des sociétés politique et civile. Si la laïcité est la mise en œuvre, par des législateurs, de textes visant à réglementer, *de jure*, les rapports entre le politique et le religieux, la sécularisation traduirait, *a contrario*, un processus plus « objectif ». Celui-ci échapperait largement à la volonté et au contrôle des agents. Ces derniers sont à la fois des acteurs et des objets de cette sécularisation. Certes, peuvent-ils penser un tel processus, influencer en partie sur ses effets, mais certainement pas le remettre en cause, *in globo*. Ce processus est transnational, pour ainsi dire indépendant aussi bien des individus que de l'espace considéré. En effet, la mondialisation qui accompagne ou produit de la sécularisation ignore les frontières.

Pour notre part, nous estimons, d'abord, que la sécularisation précède, à quelques exceptions près, l'entreprise politique de laïcité. Ensuite, les logiques spécifiques des champs politique et religieux produisent inévitablement de la sécularisation ; avec le concours, conscient ou non, d'agents. Même de la part de ceux qui apparaissent comme des adversaires résolus, en d'autres mots les islamistes. D'où subséquentement, l'émergence somme toute paradoxale car inattendue, moins d'une laïcité, car elle n'en porte pas *tous* les traits, que d'une laïcisation. Celle-ci développe un espace politique de plus en plus différencié des espaces religieux. Toutefois, cette laïcisation ou sécularisation n'est pas exclusive. Elle coexiste avec les liens séculaires établis entre islam, politique et société. En ce sens que les points de rencontre ou de jonction entre les sphères politique et religieuse continuent d'exister malgré tout. Elle ne les méconnaît ni ne les interrompt.

Nous organiserons notre propos en deux temps : d'une part, nous déploierons, outre des observations personnelles tirées de nombreux séjours d'enquête, une analyse synthétique du Maroc politique, de son histoire et de ses institutions, en plaçant la focale principale sur le triptyque islam/monarchie/société, et ce pour rendre compte de la singularité des liens séculaires unissant politique, religion et société. D'autre part, et dans un deuxième temps, nous essaierons de montrer en quoi le roi, de même que des formations islamistes légitimistes telles que le parti islamiste *légaliste* du Parti de la justice et du développement (PJD), participent bon an mal an au processus de sécularisation/laïcisation. Il nous sera alors possible de

penser que la laïcité, dans le monde musulman, serait un simple copier-coller du modèle français. Avec le préjugé selon lequel, le corps « malade » ou « souffrant » recevrait, en en don et salutairement, un organe nécessaire à la survie. Or l'intérêt dans ce colloque, c'est de montrer qu'il n'est pas question de médecins et de malades ou d'imposer quelconque modèle de société que ce soit. Avant que d'être voulue ou souhaitée, encouragée ou combattue, la sécularisation/laïcisation en terre d'islam est avant tout d'ordre factuel ; une question de *fait* avant que d'être une question de *droit*. Seules ses modalités et son intensité varient suivant les sociétés et la nature des gouvernements.

comprendre, en dernier lieu, comment tous ces acteurs, sous les effets de la mondialisation/sécularisation, redéfinissent et redessinent en permanence les frontières poreuses entre islam et politique, en interaction avec la société, scellant ainsi l'autonomisation des champs politique et religieux. C'est dans cette autonomisation, fût-elle fragile ou contradictoire, que se cristallise une forme de sécularisation dans les pratiques sociales ou discursives des acteurs musulmans.

Islam, monarchie et société au Maroc : une laïcité en creux

Si l'on ne devait s'en tenir, *stricto sensu*, qu'à la seule lettre de la Constitution nationale marocaine, nous aurions tôt fait de relever deux aspects centraux : dès le préambule, puis à l'article 6, dans une formule personnifiante, il est dit que l'État marocain est « musulman », mais aussi que l'islam est religion d'État. Poursuivant notre lecture, nous remarquerions également, respectivement aux articles 7 et 19, « que la devise du Royaume est Dieu, la Patrie, le Roi », et surtout, que « le Roi [est] Amir Al Mouminine. Représentant Suprême de la Nation, Symbole de son unité, Garant de la pérennité et de la continuité de l'État, veille au respect de l'Islam et de la Constitution [...]. D'aucuns noteront, à l'issue d'un examen même cursif du texte constitutionnel, que l'article 19 est bel et bien la clé de voûte de la Constitution. Et par là même, constitue-t-il l'épine dorsale du système politique marocain en ce qu'il signe, *expressis verbis*, la précellence politico-religieuse de la personne du roi. Ce dernier est affublé, en plus de sa fonction de Chef d'État, du titre hautement symbolique de « Commandeur des croyants ». Aucun autre pays islamique, à notre connaissance, ne donne une telle fonction à un Souverain. Seul le Maroc, en la matière, semble faire exception.

Le titre de Commandeur des croyants contient une symbolique forte dans l'inconscient populaire musulman dans l'exacte mesure où il renvoie directement à l'expérience du califat des premiers siècles de l'islam. Aussi suggère-t-il une filiation avec les tout premiers chefs musulmans (notamment les quatre premiers califes dits « bien guidés », selon la lecture des sunnites) qui furent jadis à la tête de grands empires. Ainsi, le plus édifiant dans une telle architecture institutionnelle, c'est ce titre de Commandeur des croyants : titre suprême dans la culture musulmane de gouvernement. Il renvoie à une époque considérée comme l'apogée de l'islam, soit les trois premiers siècles de l'Hégire. Il s'agit d'une espèce de survivance du califat aboli en 1924, de même qu'une réminiscence du gouvernement céleste de Médine (612-633). Ibn Khaldûn, grand spécialiste du monde arabo-musulman, retrace la genèse du titre de Commandeur des croyants, dont l'emploi remonterait aux premiers leaders politiques de l'empire musulman (1967 : 451-459). Elle trouverait sa source chez les quatre premiers califes. L'intronisation de ces califes était accompagnée d'un serment d'allégeance dont certains rites ont été conservés pour sceller, encore aujourd'hui, l'intronisation des rois marocains.

Filiation, qui plus, est confirmée par la généalogie du monarque marocain lequel, suivant l'hagiographie nationale officielle, serait le descendant du prophète Muhammad. D'où son statut de *Sharîf* qui lui octroie, en plus de sa stature politico-religieuse hors du commun, une sacralité, justifiant ainsi son « inviolabilité » d'ailleurs stipulée expressément à l'article 23.

La centralité de la personne du roi, aux niveaux politique et religieux, dénote une singularité du royaume chérifien dans le monde musulman. N'oublions pas que le Maroc devint un pays musulman à compter du VIII^e siècle de notre ère sous le règne des Omeyyades. La dynastie idrisside, fondée en 788, consolida l'ancrage du pays dans l'héritage arabo-islamique. À ce propos, Idriss est considéré comme le père fondateur du tout premier « État » islamique autonome du Maroc. Il entama alors une unification de la croyance, en combattant les minorités religieuses, y compris musulmanes, dans le cadre du rite malékite. C'est d'ailleurs, à ce jour, le seul rite reconnu officiellement dans les mosquées gérées par l'État. L'islam a été partie constitutive de l'identité politico-religieuse du Maroc et n'a, à aucun moment, été remise en cause sous le Protectorat. Celui-ci n'a aucunement entamé les solidarités traditionnelles ni l'allégeance du peuple au sultan, en dépit de certaines dissidences locales. Le protectorat a même renforcé le centre du pouvoir. Cette identité a été renforcée à l'indépendance avec le concours des militants de l'Istiqlal (Parti de l'Indépendance créée en 1944) qui ont été les fers de lance de la constitutionnalisation du titre de Commandeur des croyants du fait de l'aura entourant la personne de Mohamed V farouche résistant au colonialisme français.

De Hassan II à Mohamed VI, en passant par l'ensemble de la classe politique, les relations indéfectibles entre monarchie et islam et islam et société n'ont cessé d'être revendiquées dans le royaume mais à des fins différentes ; et principalement lors de l'avènement du phénomène islamiste sur le devant de la scène nationale et internationale. Faisant face à ce nouveau défi, Hassan II a ouvertement reconnu « le fondamentalisme d'État ». Il s'est, de ce fait, lui-même volontiers attribué l'épithète « fondamentaliste » en déclarant, lors d'un entretien accordé à la *Revue des deux mondes* publié dans le numéro du mois d'avril 1986 : « [...] Fondamentaliste, je le suis, parce que je n'abandonne pas les piliers fondamentaux, qui constituent les fondations de notre religion » (Montbrial 1986).

Hassan II, comme son héritier Mohamed VI, réactive ses ressources religieuses, sur le terrain politique, en vue de légitimer le monopole sur la symbolique religieuse, ce qui lui permet, selon Mohamed Tozy, « de maîtriser le paradigme islamique du pouvoir » (1991 : 153-168). Celui-ci a constitué, et constitue toujours au demeurant, un levier de pouvoir et de contrainte efficace en vue de faire pièce aux promoteurs d'un islam contestataire. Le corps des oulémas est alors placé sous tutelle. Dans un discours prononcé le 2 février 1980 devant les présidents et les membres des conseils des oulémas, le roi Hassan II, tout en rejetant tantôt implicitement tantôt explicitement virulemment toute idée de laïcité, déclara : « Il est vrai que le gouvernement

et les oulémas constituent une seule et même famille. Religion et monde d'ici bas s'interfèrent. Le jour où un État musulman séparera religion et monde d'ici bas, ce jour là, si jamais il doit venir, justifierait que nous célébrons d'avance les obsèques d'un tel État ».

En d'autres termes, si l'on devait suivre le réquisitoire de feu Hassan II, le délitement de l'islam dans la société est au mieux inimaginable, au pire impossible. Le recul de la pratique de l'islam au Maroc signifierait la fin irrémédiable du royaume et la dissolution de l'État. Comme pour mieux légitimer son rôle de garant de l'islamité de l'État et de la société, ainsi que l'indissociabilité du politique et du religieux face à la contestation islamiste, Hassan II valorisera la nécessité de la centralité de l'islam à tous les niveaux de la société. En plus du contrôle étroit des oulémas destiné à étendre l'emprise royale sur le champ religieux, le dahir de 1984 viendra réglementer, de façon étroite, la construction et la gestion des mosquées, et ce en délivrant, souverainement, des permis de construire et en nommant « khatibs, Imams et prédicateurs » sous la férule du Ministre des Habous et des affaires islamiques après avis du gouverneur de la préfecture ou de la province et consultation du conseil régional des oulémas concernés (Art. 7).

Le recours du roi à l'islam en politique variera selon les époques. Dans les années 1960, la réactivation de son pouvoir en matière de religion aura servi à contrecarrer les plans d'une gauche « révolutionnaire » de sensibilité laïque alors que dans les années 1980, cette réactivation avait pour but de faire obstacle aux islamistes et justement à leur récurrente instrumentalisation politique de l'islam dans une opposition frontale au régime. Dans une exhortation adressée aux conseils des oulémas, le 2 février 1980, Hassan II montre son souci de réinvestir le champ religieux en vue de contrer les islamistes : « L'islam a réponse à tout point d'ordre constitutionnel, politique, économique ou social [...]. J'attends de vous que vous soyez non seulement des professeurs dispensant la connaissance mais aussi des animateurs de cercles intellectuels [...] ».

L'actuel monarque marocain, Mohamed VI, occupe la même centralité politico-religieuse que naguère son père. Pour signifier clairement sa mainmise sur le domaine religieux, le roi, notamment après les attentats de Casablanca du 16 mai 2003, réaffirme sans ambages qu'il est le seul acteur légitime à pouvoir concentrer, au sein de sa seule personne, les pouvoirs politique et religieux : « Sous la Monarchie constitutionnelle marocaine religion et politique ne sont réunies qu'au niveau de la personne du Roi, Commandeur des croyants ».

Ainsi, pourrions-nous continuer à multiplier de tels exemples caractéristiques d'une confusion éclatante entre le temporel et le spirituel, entre la politique et la religion. Comment, en l'espèce, la laïcité, ou du moins le procès de sécularisation/laïcisation, pourrait-il donc revêtir une quelconque réalité ?

Constitutionnellement, la laïcité – notion traduite en arabe, approximativement, par *'ilmâniyya*, *'almâniyya*, *'usrâniyya* ou, plus

rarement, par le néologisme *lâ'ikiyya* – est littéralement absente du corpus juridique marocain, mais, qui plus est, elle est officiellement rejetée au plus haut sommet de l'État. Elle est jugée étrangère, voire dangereuse pour l'identité du pays. Il y a là, semble-t-il, consensus de tous les segments de la société. Est-ce à dire pour autant que la sécularisation est une vue de l'esprit ? Les sociétés politique et civile marocaines seraient-elles à ce point marquées par la centralité politico-religieuse de la monarchie qu'elles ne sauraient évoluer en dehors du viatique de l'islam ?

Contrairement à ce que pourrait nous laisser penser ce qui précède, la sécularisation a bel et bien cours au Maroc, entraînant de plus en plus, une séparation des champs politique et religieux, en laissant apparaître leur extériorité respective. Donnée admise par tous les acteurs du champ politique sans exception, y compris par les islamistes.

Même si l'islam est religion d'État, que le monarque se proclame garant du respect de l'islam, la société civile n'est pas, par transitivité, forcément attachée, de manière scrupuleuse, à la pratique des dogmes et à une extériorisation ostentatoire de son appartenance à l'islam. Quand on déambule dans les rues de Casablanca ou de Rabat, nous avons l'irrésistible impression de nous trouver dans n'importe quelle autre ville ou capitale européenne. Nous ne croisons pas forcément plus de filles et femmes voilées à Rabat ou à Casablanca que dans la capitale française ou encore dans n'importe quelle autre ville moyenne de France et de Navarre. Filles et garçons se croisent, discutent, rient, s'amusent et sortent ensemble. Les grands taxis sont mixtes, les plages, summuin de la mixité durant l'été, font le plein. À l'heure de l'appel à la prière, les terrasses des cafés restent ouvertes et les rues ne désemplissent pas. Alors même que la loi marocaine interdit la vente et la consommation d'alcool aux sujets musulmans, les bars à débit sont ouverts et aucune autorité policière n'intervient pour les fermer et mettre un terme aux festivités. La prostitution, pourtant proscrite, continue d'exister et de se manifester au vu et au su de tous. Aucune police des mœurs, dont la fonction existerait dans les textes de lois, n'intervient pour y mettre fin. Pour beaucoup de Marocains, la religion, c'est d'abord une affaire de cœur, d'intimité. Le rapport à la norme religieuse est complexe. Une majorité de jeunes marocains considèrent que « la pratique religieuse et l'application de l'islam relèvent de la sphère individuelle » (Bennani-Chraïbi 1994 : 79). Le rapport à la religion est très ambivalent. Nous ne savons pas s'il y a réellement un sens à parler « d'espaces publics religieux » (Holder 2009). Le religieux et le culturel s'entremêlent et s'imbriquent continûment.

Par ailleurs, la classe politique marocaine dans son ensemble, y compris les activistes islamistes engagés dans un processus de reconnaissance par l'État, ont regretté et dénoncé l'instrumentalisation du religieux à des fins politiques. Surtout après les événements (attentats terroristes « islamistes ») survenus à Casablanca le 16 mai 2003.

Dans le discours du 30 avril 2003, Mohamed VI affirma : « Une nette séparation doit être faite entre le religieux et le politique, eu égard à la

sacralité des dogmes véhiculés par la religion, et qui doivent, de ce fait, être à l'abri de toute discorde ou dissension, d'où la nécessité de parer à toute instrumentalisation de la religion à des fins politiques ».

Dans la loi sur les partis politiques de 2006, l'article 4 stipule : « est nulle et nul effet toute constitution de parti politique [...] qui a pour but de porter atteinte à la religion islamique [...] et est également nulle et de nul effet toute constitution de parti politique fondée sur une base religieuse [...] ». Ce texte suggère l'extériorité du politique par rapport à la religion. Autrement dit, c'est parce que l'islam est précisément le référent socioculturel commun à une majorité de Marocains et ferment de l'identité nationale marocaine, reconnu de tous, que, de fait, il ne peut être monopolisé par un quelconque segment de la société que ce soit contre les autres. La référence quasi unanime à l'islam, des partis de gauche aux partis islamistes légalistes en passant par la monarchie, construit, de manière paradoxale, un pouvoir politique laïcisant sans être laïque. C'est une espèce d'équation à somme nulle. Il y a une sorte de neutralisation réciproque. L'islam ne peut plus être l'objet de querelle politicienne.

Le politologue Mohamed Dharif parvient à démontrer en trois points relativement éclairants comment la référence à l'islam n'équivaut pas nécessairement à une impossibilité de l'émergence d'un pouvoir sécularisant/laïcisant : « La Constitution se réfère à l'islam en tant que culte et non pas en tant que source de législation. Le législateur perçoit la religion dans sa dimension laïque, c'est-à-dire un culte et non pas un ensemble de règles régissant le pouvoir politique. La Constitution met la religion au service de l'État puisque l'islam est sa religion officielle. Mais cette disposition n'efface pas l'option laïque, puisque les fondements de la laïcité accordent une valeur absolue à l'État auquel doivent être assujettis tous les autres éléments » (Dharif 2005 : 42).

On notera ainsi, au Maroc, que bien que l'islam soit religion d'État et que le corps des oulémas soit sous tutelle du pouvoir central, celui-ci évolue néanmoins en marge des activités profanes ou politiques tenu dans un rôle à peine consultatif et surtout honorifique. La gestion ordinaire de la chose publique par le pouvoir politique amène à une routinisation de la référence à l'islam et à une marginalisation progressive d'une casuistique islamocentrée dans le traitement des conflits sociaux.

Qu'en est-il à présent du seul mouvement islamiste présent au parlement, en l'occurrence le Parti de la Justice et du Développement ? Comment se définissent, dans sa vision, les rapports politico-religieux ?

Les islamistes du Parti de la justice et du développement : la sécularisation par effets de champ

Le PJD plonge ses racines dans un islamisme radical émergeant à l'orée des années 1970 un peu partout dans le monde musulman. Ses principaux leaders actuels, dans le cadre de la *Jeunesse islamique*, avaient alors une vision *totaliste* de l'islam, lequel devait régir l'ensemble des aspects de la vie en vue de l'établissement final de l'Etat islamique. Leur obsession : représenter l'ensemble des musulmans dans une attitude notoirement exclusiviste sinon excommunicatrice. Après tergiversations et rapprochements, par touches successives, avec la monarchie, une partie des anciens membres de cette association radicale, en liaison avec d'autres associations islamistes de l'époque et un mouvement ancien, le Mouvement populaire démocratique constitutionnel (MPDC), s'associèrent pour créer le PJD. Ce parti a intégré le parlement à l'issue des législatives de 1997. Ce qui le conduisit à distinguer l'activité politique de l'activité religieuse désormais découplée d'avec la première. Les membres du parti travaillent certes de concert avec des associations islamiques de prédication, mais consacrent, pour leur part, le plus clair de leur travail à la mobilisation politique sur des fondements largement séculaires et une offre politique amplement sécularisée.

En effet, le profil même de ces élus islamistes accrédite la thèse d'une extériorisation du politique par rapport au religieux. Sur les 42 députés élus en 2002, dont une majorité est issue du corps des enseignants, catégorie très bien représentée du reste, pas un seul n'offre de profil ouvertement religieux. La catégorie « juges de la loi islamique », dans le cadre de la campagne électorale du PJD en 2002, ne représentait qu'un très faible taux, soit 2,11%. Les enseignants sont de nouveau les mieux représentés ; soit autour de 30%. D'ailleurs, dans les campagnes menées par le mouvement au travers de sa propagande, ce qui est valorisé, ce sont les hautes qualifications universitaires et non les connaissances, le savoir ou la pratique religieuse. Un détour par les programmes politiques, par exemple celui des communales de 2003 ou encore celui des législatives de 2007, nous permet de mesurer la grande sobriété de la part religieuse tant dans le profil des candidats que dans le programme. En 2003, ce qui revient en premier lieu, c'est la recherche « d'une meilleure démocratie locale », « une politique de proximité avec les citoyens », « le dialogue », etc. Seule une référence identitaire lapidaire à l'islam est esquissée en certains endroits. De la même manière, dans le programme électoral de 2007, la priorité du parti est donnée au développement social, économique et démocratique. De nouveau, une portion congrue est réservée à l'islam.

En outre, dans les statuts du PJD, à aucun moment il n'est fait référence à l'islam sous une forme ou une autre. Dans le règlement intérieur du parti, on peut y lire, à grands traits et dans l'ordre, les objectifs suivants (dans nos mots à nous) : « participer à l'encadrement des citoyens marocains pour une meilleure société dans laquelle puisse éclore la justice entre les membres et les organisations, pour un développement plus complet » ; « édifier un

État de vérité et une constitution qui renforce le choix démocratique dans le cadre de la référence islamique du royaume », etc. Si, cette fois-ci l'islam réapparaît, c'est de nouveau pour l'associer étroitement à l'identité nationale du pays (la culture majoritaire) et non à un ensemble de prescriptions juridiques contraignantes. L'islam est toujours une base, un moyen terme, mais plus du tout une fin en soi.

Les entretiens sociologiques que nous avons conduits entre 2006 et 2009 auprès des membres du PJD nous permettent d'aboutir à la conclusion suivante : le mouvement, à l'épreuve de la participation communale et parlementaire, a délaissé le terrain religieux ou en tous les cas, l'a complètement marginalisé, sans l'abandonner pour autant. L'islam n'est appréhendé que par le plus petit bout de la lorgnette. Il ne figure plus que comme un simple référent identitaire ou socioculturel. D'où l'adoption d'une dénomination, de slogans sécularisés et d'un langage proprement politique. Pour preuves, la création de journaux, avec des rubriques dans la plus pure tradition journalistique et la mise en avant d'une offre politique différenciée où la part réservée au religieux est réduite à peau de chagrin. Cette offre religieuse survit, non forcément dans une MORALE, mais davantage dans la promotion d'une éthique. L'islam étant la chose la mieux partagée au Maroc, le PJD, pour se sortir de l'étroitesse d'un tel référent idéologique, cherche d'autres créneaux plus clivants. C'est ce que le politiste Michel Offerlé appelle des stratégies de « démarquage et de différenciation » (2006 : 91) au cœur de la compétition inter-partisane. Et ce pour mobiliser son électorat moins sensible à des slogans religieux qu'à la proposition de biens proprement politiques (biens « politiques, symboliques » et biens « économiques » avantages matériels) ; *a fortiori* en période de crise généralisée de la représentation elle-même consécutive à une crise de confiance en l'élite partisane. L'État islamique ne fait donc plus recette, loin s'en faut. Néanmoins, cette utopie agissante ne disparaît jamais totalement des discours islamistes.

Quand on demande au président du conseil national du PJD, le docteur Saâdeddine El Othmani, si, en tant que musulman et représentant politique « islamiste », il interdirait, en situation, le loto ou toute autre loterie nationale, voici ce qu'il répond : « [...] C'est aux conseils des oulémas de se prononcer sur le caractère licite ou illicite en islam de ce genre de questions. » Poursuivant, il rétorquera au journaliste qui l'interroge : « D'ailleurs ce n'est pas un homme de religion ou un alem qui répond à vos questions, mais plutôt le secrétaire général d'un parti politique. Je n'ai pas à empiéter sur le territoire des oulémas. Notre discussion est politique et non point religieuse » (El Othmani 2006 : 47).

Sur plusieurs points, relevés et analysés par nos soins, il est remarquable que les islamistes du PJD ont bel et bien sécularisé leur discours. Des indices nous sont donnés, nous l'avons déjà suggéré, à commencer par les changements respectifs d'appellation des associations qui fusionneront pour donner naissance au PJD, soit *Jeunesse islamique*, puis *Rassemblement*

islamique, *Renouveau islamique* et, enfin, *Réforme et Unicité*, jusqu'à la création officielle du *Parti de la Justice et du Développement*. Ce changement de cap est également appréciable dans le programme où le vocabulaire religieux est complètement lesté.

Ils ont pour ainsi dire laïcisé leurs discours moins par un choix idéologique que par une nécessité inhérente aux lois régissant l'espace de la compétition partisane. Le champ politique, fondamentalement, obéit à des interactions et à des logiques propres. Ce qui suppose qu'un mouvement ou un rassemblement, quel qu'il soit, dès lors qu'il accepterait les règles initiales régissant l'ordre politique, serait contraint ou tenu à des compromis. Il lui serait par la suite impossible de s'y soustraire ou d'y échapper sous peine de sanctions ou d'en éprouver un coût symbolique et/ou matériel. L'espace politique est en effet tissé par un faisceau de contraintes. Les procédures de légitimation sont particulières (conditions juridiques, compétitions électorales, etc.), avec des instances typifiées (organes de contrôle, d'élaboration de la loi, procédures de délibération, etc.), dont les effets s'imposent à tous. Les acteurs politiques doivent donc apprendre un langage, un savoir-faire spécifique et s'adapter, en conséquence, à des mécanismes qu'ils n'inventent pas. Ils y sont au contraire rigoureusement tenus. Le PJD a expérimenté la réalité de cette logique implacable notamment lors des délibérations qui ont précédé l'adoption d'un nouveau code de la famille en 2004. Ils ont dû céder sur certains points non pour des raisons religieuses mais profanes.

De cette façon, s'explique, au PJD, une vision moins monopolistique de l'islam, de la même façon que la revendication d'une autonomie vis-à-vis du religieux. Les membres sont contre la présentation aux élections, de prêcheurs ou d'imams. Ils ne souhaitent pas que soient confondues tribune politique et chaire de mosquée. Par ailleurs, le nom même du parti « Justice et Développement », « synthétise » selon le député Daoudi, « les objectifs du parti ». Pour ce dernier, les slogans religieux ne nourrissent pas son homme. Répondant à nos questions sur le choix du sigle final (PJD), l'élu nous rétorque : « [...] Les citoyens ne mangent pas du religieux. On a laissé le religieux, on a versé dans l'économie et le social et nous avons vu que cela rapportait plus ». Ces militants islamistes reconnaissent effectivement qu'un parti politique, en dépit de son « référentiel islamique », ne saurait prendre en charge, seul à tout le moins, l'islamisation de la société eu égard à ses prérogatives prioritaires ; du fait aussi de la faible capacité de mobilisation partisane par rapport aux réseaux associatifs qui recrutent davantage parmi la population.

El Othmani admet, quoique de façon nuancée, la laïcité bien que le mot soit encore tabou. Cependant, il peut être adopté à la condition qu'il ne soit pas synonyme d'athéisme ou d'anti-religion. La laïcité, à la limite, serait acceptable, de son point de vue, si et seulement si, elle suggérerait « une gestion des affaires publiques avec toute l'objectivité nécessaire » (El Othmani, 2006 : 13). Ce qui compte, ce serait donc les qualités d'expertise et de compétence. Alors, au fond, elle ne serait pas si « antinomique (que

cela) avec l'islam ». Au sein du mouvement islamiste, s'est-il par conséquent engagé, depuis maintenant une dizaine d'années, une réflexion accrue sur les relations entre la religion et la sécularisation (ou sécularité) ou laïcisation (ou laïcité). Avec à la clé, des explications parfois savantes sur les sens à conférer au mot « sécularisation » suivant les contextes d'énonciation. On y trouve par exemple des références à la philosophie occidentale du langage, etc. Ce député islamiste soutient, selon une compréhension linguistique élaborée et précise du vocable « religion » (*dîn*), ainsi qu'à partir d'une référence aux traditions musulmanes (où il démontre, *hadith* à l'appui, que spirituel et temporel peuvent être séparés en islam), que la religion serait moins un corps de dogmes, de doctrines figées, qu'une façon de vivre la foi *éthiquement*, en bonne intelligence avec son environnement. L'art de la gestion publique serait de la sorte un ensemble d'œuvres humaines positives qui contribueraient à la réforme de la société exemplifiant ainsi certaines des finalités de la religion et des dispositions morales du législateur/croyant : préservation de la vie humaine, de la propriété, etc. Choses que l'on retrouve par exemple chez le philosophe anglais John Locke lorsqu'il définit les prérogatives ressortissant de l'autorité civile.

L'islam, dans la vision dépeinte par le cadre pijidiste, ressortirait essentiellement de règles éthiques individuelles orientant l'action. Ainsi, l'islam serait-il moins enserré dans un canevas normatif sclérosé, qui ne s'en tiendrait, de façon réductrice et aveugle, qu'aux seules manifestations extérieures de la foi. L'intériorité, l'individualité ici valorisée serait toute aussi importante sinon davantage que l'extériorité. En ce sens, la politique, laquelle exige une *éthique de la responsabilité*, participerait de la réalisation de la religion (de ses plus hautes finalités) quoique sur la base de registres de discours différents. Visées politiques et visées religieuses se recouperaient malgré une lexicologie différente. Le bien-fondé de l'utilité sociale de la religion, de l'islam en l'occurrence, apparaît quand les raisons religieuses parviennent à entrer « en raison publique » (la raison communicationnelle) en vue précisément de se justifier « séculièrement » tout en conservant leur charge religieuse et substrat éthique, et même, pourquoi pas, leur sous-bassement eschatologique et sotériologique (*éthique de la conviction*). Pour répondre précisément à des problèmes de société insolubles du seul point de vue de la raison juridique (froideur rationnelle et technique) et en harmonie avec le contexte culturel majoritaire. Comme le souligne le philosophe français Jean-Marc Ferry (2005 : 92), la « raison communicationnelle n'est ni spécialement laïque ni spécialement religieuse ». Par ailleurs, le principe du « consensus par confrontation » serait en lui-même, dans la forme, un principe laïc et démocratique, autrement dit neutre axiologiquement. Il serait ouvert à différents registres de discours expressifs et narratifs à la condition de se soumettre à la confrontation ou aux débats contradictoires. Les raisons ultimes de l'action demeureraient, en revanche, si l'on suit le docteur El Othmani, fondamentalement privatives.

Conclusion

La sécularisation au Maroc poursuit inlassablement son œuvre, appuyée par toutes sortes de vecteurs de la mondialisation et entretenue, *volens volens*, par les élites politiques. Si le religieux n'a pas totalement disparu des sociétés civile et politique marocaines, et que l'islam continue de jouir d'une certaine centralité, la religion musulmane tend cependant à être moins prégnante, plus banalisée dans les champs politique et social ; elle est « dissoute » dans « du » culturel et/ou délesté d'un appareil dogmatique rigide. L'éclosion de toutes sortes de pratiques religieuses, orthodoxes comme hétérodoxes, des plus traditionnelles aux plus radicales (salafisme, djihadisme etc.), serait l'indice d'un échec de l'islamisme incapable de capter à lui la voix des mécontents et des éventuels « déçus » ou laissés-pour-compte de la modernisation/mondialisation. Ce serait, *a contrario*, le signe d'une individualisation du rapport à la religion. L'entrée en politique des mouvements à référent islamique est, en outre, éminemment contraignante, ce qui amène ses militants à délaisser progressivement les slogans religieux pour investir, à plein, la compétition électorale du fait de l'autonomie du champ politique et des règles qui le régissent. Elle les oblige ainsi à séculariser leurs discours en adoptant des postures des plus consensuelles, basées notamment sur le compromis social, les coalitions politiques et la modération religieuse.

BIBLIOGRAPHIE

BENNANI-CHRAÏBI, Mounia, 1994, *Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Éditions.

BOURDIEU, Pierre, 1980, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.

CHÉNARD, Gabriel, 1981, « Sécularisation et salut » *Laval théologique et philosophique*, vol. 37, n°2, pp. 169-190.

DHARIF, Mohamed, 2005, « Le commentaire de M. Dharif », *Les Cahiers bleus* n°3, « État, monarchie et religion », février, pp. 39-48.

EL OTHMANI, Saâdeddine, 2006, *Pour un Maroc authentique et démocratique*, Casablanca, Éditions Palmarès.

FERRY, Jean-Marc, 2005, *Europe la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Paris, Éditions du Cerf.

HOLDER, Gilles (éd.), 2009, *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.

IBN KHALDÛN, 1967, *Discours sur l'Histoire universelle*. Al Muqaddima, Beyrouth, traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil, Tome 1^{er}, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre.

MONTBRIAL, Thierry (de) 1986, « Entretien de S. M. le Roi Hassan II du Maroc », *Revue des deux mondes*, avril 1986, pp. 1-24.

OFFERLÉ, Michel, 2006, *Les partis politiques*, Paris, PUF [1^{ère} éd. 1987].

TOZY, Mohamed, 1991, « Représentation/Intercession. Les enjeux de pouvoir dans les "champs politiques désamorcés" au Maroc », in M. Camau (dir.), *Changements politiques au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, pp. 153-168.

DE LA RÉCEPTION-RÉAPPROPRIATION DU CONCEPT DE LAÏCITÉ AU SÉNÉGAL,
OU LA SPÉCIFICITÉ D'UNE LAÏCITÉ DE COLLABORATION
ENTRE LE POLITIQUE ET LE RELIGIEUX

Maurice Soudieck DIONE

Pays de longue tradition démocratique (Zuccarelli 1988), le Sénégal est très tôt islamisé par les conquêtes almoravides au X^e siècle, et il se caractérise par une forte prégnance des confréries qui sont, à des degrés variables, politiquement et économiquement puissantes. Elles ont toujours entretenu des relations privilégiées avec les hommes politiques, d'où une conception et une pratique particulières de la laïcité différentes du modèle français.

En effet, écrite dans le sang, l'histoire française de la laïcité se confond avec celle des rapports conflictuels entre le spirituel et le temporel, pour aboutir finalement à l'affirmation et l'affermissement de la liberté de conscience. Elle repose sur trois piliers essentiels : la laïcisation de l'école devenue publique, gratuite et obligatoire ; la morale laïque à partir de 1880 (Baubérot 2000 : 60) ; la loi de la séparation entre les religions et l'État en 1905, qui assure sa transcendance et son impartialité (*ibid.* : 106).

Pour Jean Baubérot, la laïcité présente en outre trois caractéristiques majeures : 1) la dissociation institutionnelle : le fonctionnement de la religion en interne dans une forme analogue à l'association, avec la possibilité de faire des propositions de sens à discuter dans l'espace public ; 2) l'absence de légitimité sociale institutionnelle : la religion relève désormais de la vie privée, la socialisation religieuse étant suppléée par la médecine ou l'école ; 3) la liberté de conscience et de culte fait partie des libertés publiques sans distinction entre cultes reconnus ou non, et chaque citoyen possède un libre choix et un libre refus en matière de religion (*ibid.* : 94).

Au Sénégal, le concept a été réceptionné et réapproprié selon les réalités culturelles, historiques et sociologiques du pays, d'où une laïcité originale non pas de séparation mais de collaboration entre le spirituel et le temporel (Diop 1972 ; Coulon 1981 ; Diop 1981 ; Magassouba 1985) qui ne semble guère entraver l'autonomie réciproque des deux pouvoirs.

Tout en se conformant aux principes essentiels d'absence de religion d'État et de préservation de la liberté de conscience, la laïcité sénégalaise s'analyse dans son modèle théorique comme un positionnement équidistant de l'État par rapport à toutes les religions, confréries et convictions philosophiques et/ou morales sans distinction, et le respect et soutien de celles-ci de la manière la plus équitable possible.

Néanmoins cette laïcité de coopération a connu des épisodes de conflictualité, chaque fois que des forces religieuses se sont radicalisées pour rejeter la forme laïque et républicaine de l'État. Dès lors, il convient de structurer la réflexion autour de deux axes : la construction sénégalaise d'une laïcité originale de coopération et la redéfinition du pacte de collaboration, à l'aune des évolutions économique et politique.

La construction sénégalaise d'une laïcité originale de collaboration : historique persistante d'une laïcité de coopération

L'édification d'une laïcité fondée sur des relations de connivence entre le spirituel et le temporel au Sénégal repose sur des bases historiques solides et profondes, préservées par une détermination politique constante.

Le modèle sénégalais de la laïcité s'inscrit dans un continuum historique : il a précédé la colonisation et s'est consolidé avec elle, pour se perpétuer après l'indépendance. En réalité le modèle sénégalais de la laïcité trouve son origine dans l'organisation politique et socioculturelle des royaumes précoloniaux, où il n'existait pas de religion officielle, car le culte ancestral était lignager (Gravrand 1990 : 336-413). Il y avait donc autant de cultes que de lignages. Même s'il arrivait qu'ils se convertissent à l'islam, les gouvernants n'imposaient pas leur nouvelle religion à leurs peuples. En général, les monarchies traditionnelles étaient accueillantes pour les clercs musulmans. Représentés dans les conseils de gouvernement (Diop 1972 : 35), et parfois utilisés comme secrétaires ou cadis dans les cours royales, les marabouts exerçaient aussi des fonctions mystiques (Diop 1981 : 238). Ils pouvaient fonder et gérer de manière autonome leurs propres villages (*ibid* : 237-238.), sous réserve d'observer la règle tacite de s'écarter des conflits de pouvoir (Diop 1972 : 35-37 ; Diop 1981 : 237). Ainsi de grandes écoles d'enseignement ont-elles pu être créées comme celles de Pirr, de Kokki ou de Lonöor (Diop 1981 : 236).

Sous la colonisation, le contrat politico-religieux est initié par l'administrateur Paul Marty qui voyait dans l'organisation et l'emprise des confréries sur les populations des moyens de pérenniser la domination française. Après une ère de suspicion, notamment à l'égard des Mourides – du fait de l'attitude réservée et distante de Cheikh Ahmadou Bamba, accusé à tort de vouloir inciter les populations à la révolte et réanimer la guerre sainte (Marty 1917 : 231) –, la situation évolue qualitativement. Les deux confréries les plus représentatives du pays, mouride et tidiane, développent à partir des textes sacrés l'idéologie du neutralisme positif, en prônant le respect de l'ordre colonial avec comme condition, le respect de la religion musulmane (Marty 1917 : 209).

Ce *modus vivendi* se fonde sur la perpétuation de l'ordre sociopolitique impérial (Gellar 1976) à travers une coalition d'intérêts entre marabouts et colonisateurs autour de la rente arachidière (Coulon 1981 : 166), l'octroi aux marabouts de ressources économiques et symboliques et la reconnaissance de l'autonomie culturelle et religieuse de leurs mouvements

(Gellar 1976 : 46 ; 1982 : 123). Aux populations traumatisées par les violences sous la traite et la conquête, les structures confrériques se posent comme des instances socioculturelles d'encadrement et de protection, que ne pouvaient leur garantir les institutions coloniales. Dès lors pour atténuer la coercition, les marabouts avaient des attributions dévolues officiellement au chef de canton (Coulon 1981 : 180). Car il était plus efficace de recourir à eux pour arbitrer les conflits, recruter des soldats (*ibid.* : 177-180) ou de la main-d'œuvre, encourager à payer l'impôt, apaiser les tensions sociales et syndicales, notamment lors des grèves de 1938 et 1947, etc. (*ibid.* : 179)

Cette collaboration politico-maraboutique se poursuit après l'indépendance, confirmant la doctrine originale de laïcité sénégalaise. Avec l'indépendance, en effet, la laïcité de collaboration est précisée par Léopold Sédar Senghor : « Notre État est laïc : il n'y a pas de religion d'État, mais nous coopérons avec les communautés religieuses » (Magassouba 1985 : 190). Cette coopération est constitutionnalisée à travers des articles restés substantiellement inchangés dans les différentes chartes fondamentales¹.

La collaboration entre le politique et le religieux est ainsi articulée autour des dons et contre-dons du soutien électoral : encadrement et contrôle politiques du monde rural par les marabouts, qui font voter massivement les populations au profit du parti au pouvoir, qui leur assure de nombreux services financiers et administratifs, pas toujours conformes et compatibles avec la loi. L'instrumentalisation de l'ONCAD (Office national de commercialisation de l'arachide), moyen privilégié d'intervention de l'État dans le monde rural est illustrative à cet égard (Casswell 1984 ; M'bodj 1992).

Car l'emprise des chefs religieux sur leurs disciples dépend largement de leurs capacités à résoudre les problèmes de ces derniers : fourniture de services publics, octroi de crédits, obtention d'un emploi, interventions auprès des autorités politiques et administratives, etc. (M'backé 1998 : 537-539). De plus, les marabouts sont sollicités par l'État dans les grandes crises sociopolitiques pour apaiser la tension, comme lors des événements de 1968-1969 (Coulon 1981 : 235).

L'État est solennellement représenté aux cérémonies religieuses des confréries et leur apporte des soutiens substantiels : argent, couverture télévisuelle, denrées alimentaires, matériel de désinfection, d'éclairage et de sonorisation, sécurité et maintien de l'ordre (M'backé 1998 : 536), etc.

1. Dans la constitution du 22 janvier 2001, il s'agit des articles 1, 8, 22 et 24. L'article 1 dispose : « La République du Sénégal est laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens, sans distinction d'origine, de race, de sexe, de religion. Elle respecte toutes les croyances. » L'article 8 proclame la reconnaissance solennelle par l'État des libertés culturelles, religieuses et philosophiques. L'article 22 alinéa 3 dispose : « Les institutions et les communautés religieuses ou non religieuses sont également reconnues comme moyens d'éducation. » L'article 24 précise les libertés relatives à la laïcité et affirme le rôle d'éducation des communautés religieuses : « La liberté de conscience, les libertés et les pratiques religieuses ou culturelles, la profession d'éducateur religieux sont garanties à tous sous réserve de l'ordre public. Les institutions et les communautés religieuses ont le droit de se développer sans entrave. Elles sont dégagées de la tutelle de l'État. Elles règlent et administrent leurs affaires de manière autonome ».

Aussi, le gouvernement ménage-t-il généreusement les intérêts confrériques dans ses politiques de développement local : puits, projets agricoles, routes, chemins de fer, rénovation urbaine, subventions agricoles, licences d'importation, concessions de terres agricoles immenses (Coulon 1981 : 241 ; Fanchette 2002), etc. Cependant, malgré son ouverture et sa prodigalité envers le religieux, l'État sénégalais fait montre d'une rigueur sans relâche en tout ce qui concerne la protection et la perpétuation de la laïcité.

De l'intransigeance politique constante dans la préservation de la laïcité

La ferme volonté de pérenniser le principe de laïcité se révèle tout à la fois par rapport aux cristallisations conjoncturelles des forces confrériques pour le rejeter, et eu égard aux velléités fondamentalistes d'islamisation du politique.

La collaboration entre les confréries et l'État sénégalais n'a pas été un long fleuve tranquille. En effet plusieurs fois déjà des marabouts ont tenté des incursions directes dans l'arène politique, en se démarquant de leur rôle traditionnel d'intermédiaires. Menée par Cheikh Tidiane Sy et Ibrahima Niasse, la première initiative aboutit à la création du PSS (Parti de la solidarité sénégalaise) (Coulon 1981 : 215-218), après l'échec des marabouts dans leur volonté de marquer profondément par l'islam la constitution du 24 janvier 1959, et d'avoir une emprise sur le parlement (Magassouba 1985 : 101). Le parti obtient 12,1 % des voix aux législatives de mars 1959 et pas un seul député. Déçu par les résultats, Cheikh Tidiane Sy lance une campagne d'agitation politique qui le mène en prison, d'où il sort six mois plus tard, après la promesse faite par le marabout Ibrahima Niasse de dissoudre le parti. Cheikh Tidiane Sy rejoint alors le pouvoir, en échange d'un poste d'ambassadeur en Égypte, d'où il est relevé pour des manquements à sa gestion (Coulon 1981 : 254-255).

En 1972, le code sénégalais de la famille, parce qu'il accordait des droits étendus à la femme, avait soulevé l'ire des marabouts en ce qu'il était pour eux, contraire aux préceptes et valeurs islamiques (Coulon 1981 : 273). En août 1979, profitant du retour d'exil de l'Ayatollah Khomeiny en Iran, signe et signal d'Allah pour les islamistes (Touré 1982), Ahmet Khalifa Niasse manifeste des ambitions de pouvoir basées sur l'islam (Magassouba 1985 : 132) et crée un parti islamique, Hizboulahi, le Parti de Dieu. Après une période d'activisme pour renverser le régime de Senghor, il est accueilli en Libye, d'où une rupture des relations diplomatiques avec ce pays en mai 1980. Parti recruter clandestinement au Niger des mercenaires pour la « Légion islamique » de Kadhafi semble-t-il, Ahmet Niasse est arrêté et détenu pendant plusieurs mois avant d'être extradé au Sénégal. Le régime du Président Diouf lui accorde la liberté à condition qu'il cesse toute activité politique. Pourtant, en mai 1982, lors d'une visite officielle de François Mitterrand au Sénégal, il brûle en public le drapeau français. Il est alors arrêté et incarcéré avec ses trois frères, Sidy Lamine, Cheikh et

Alioune (Magassouba 1985 : 136-137). À sa libération Ahmet Khalifa Niasse apporte son soutien au régime d'Abdou Diouf et entre dans les bonnes grâces du pouvoir ; il jouit du titre d'« Ambassadeur », muni d'un passeport diplomatique où figure son titre de chef religieux (Cessou 1994 : 92 ; Renders 2002 : 77). Après l'alternance de 2000, il crée son parti, le FAP (Front des alliances patriotiques), avant d'apporter son soutien au Président Wade.

Au demeurant, l'engagement de l'État pour protéger la laïcité est le même en ce qui concerne les tentations fondamentalistes quant à modeler la structure étatique conformément à la religion musulmane. Le plus souvent les assauts portés contre le principe de laïcité sont le fait du mouvement réformiste qui prône l'utilisation de voies et moyens aptes à conformer le vécu des musulmans aux enseignements du Coran et de la Sunna (M'backé 2002 : 89). En prélude aux joutes électorales de 1993, la *Jamaatou Ibadou Rahmane* affirme : « Les ambitions politiques de la JIR sont claires. Il s'agit de créer une société islamique. On pense ici qu'un pays peuplé à 95% de musulmans ne peut pas s'accommoder d'un Etat laïc. Car celui-ci, par définition, ne peut pas prendre en charge toutes les aspirations des musulmans notamment l'application des enseignements de l'islam dans tous les secteurs de la vie [...]. » (M'backé 1998 : 545). Pour les réformistes, l'introduction de l'éducation religieuse à l'école publique est une exigence nationale. Ils reconnaissent la supériorité de l'homme sur la femme ; rejettent la famille nucléaire et le principe de limitation des naissances, et sont particulièrement critiques à l'égard des médias sénégalais jugés hostiles à l'islam (M'backé 2002 : 90-91). Mais beaucoup d'entre eux, arabisants sans ressources propres et en manque de débouchés professionnels (Coulon 1980 : 15-16), sont neutralisés dans les dispositifs clientélares de l'État ; ils sont intégrés dans la fonction publique, les médias d'État, le système scolaire et les représentations diplomatiques du Sénégal dans le monde arabe (Loimeier 2000 : 177).

Le régime de Senghor cherche également à diviser le mouvement, en accordant privilèges et ressources aux associations conciliantes (Gomez-Perez 1991 : 8-9 ; M'backé 1998 : 543 ; Loimeier 1994 : 61-64), et crée même son propre mouvement d'arabisants : l'Union des enseignants et étudiants sénégalais en langue arabe. Les associations rebelles sont mises au pas : emprisonnement des leaders, radiation des dissidents de la fonction publique, interdiction des rassemblements, etc. (Loimeier 2000 : 177) Diouf poursuit les mêmes stratégies de manipulation des associations islamiques, notamment pour contrebalancer l'influence grandissante des marabouts (Coulon 1980 : 18-20), en matière d'enseignement coranique notamment (Loimeier 2000 : 183-184). Elles pouvaient donc élargir leur base sociale, à condition d'éviter toute activité subversive dirigée contre la laïcité de l'État. En les intégrant dans l'appareil étatique, ils servaient de « vitrine pour l'extérieur » (Coulon 1980 : 17), afin de capter la manne financière des pays arabes, tisser avec eux des liens de coopération multiforme et décourager d'éventuelles menées subversives (Loimeier 2000 : 184).

En définitive, il apparaît que la propagande islamiste est beaucoup plus un faire-valoir, un moyen d'accéder aux ressources et services de l'État qu'une volonté réelle d'en modifier les fondements philosophiques et juridiques. Dans les divers exemples étudiés, l'islam, comme le montre Lahouari Addi, s'est révélé être un langage et une ressource politiques ; une pratique discursive que des acteurs utilisent pour défendre des positions politiques qui habillent leurs intérêts particuliers (Addi 2003 : 87).

Cela étant, il y a au Sénégal une certaine cristallisation du principe de laïcité. À preuve les réactions et pressions (Cissé 2000 ; Guèye 2001 ; Bâ 2001 ; Ngom 2003 : 57) pour le retour explicite du concept lors du processus d'élaboration de la constitution du 22 janvier 2001 ; la réprobation des allégeances ostentatoires du président Wade à la confrérie mouride, la sienne (Kane 2001), après ses succès présidentiel et législatif, en 2000 et 2001. Enfin, les reculades du pouvoir à la suite des menaces de mort proférées contre l'archevêque de Dakar (Dia 2004), Monseigneur Adrien Théodore Sarr, liées à des critiques émises en 2003 sur la gestion du pouvoir (Lô 2004). Il n'en demeure pas moins que le modèle sénégalais d'une laïcité de coopération entre le spirituel et le temporel est travaillé par les dynamiques de transformation de la société.

Redéfinition du pacte de collaboration à l'aune des évolutions économique et politique : le recul des consignes de vote ou l'émergence d'un individu-citoyen

La crise économique et la maturation politique des citoyens ont provoqué un net recul des consignes de vote données par les confréries, laissant le champ libre à des marabouts qui tentent d'occuper l'espace, et dont il est question de savoir s'ils sont de nouveaux acteurs du jeu politique ou des médiateurs nouveaux.

Cette problématique gravite autour du déclin du *ndigël*, la consigne de vote donnée par les religieux : un système d'obéissance du disciple au marabout qu'il croit pouvoir lui assurer la félicité terrestre et céleste. Il est plus rigide chez les mourides que chez les tidianes. Le *ndigël* trouve son fondement dans les qualités et capacités religieuses et mystiques du marabout, mais aussi dans les avantages concrets que les fidèles peuvent en tirer (Coulon 1981 : 103). Efficace au début, le *ndigël* commence à s'effriter après les élections violemment contestées de 1988.

En effet dans un contexte de crise socioéconomique liée à l'ajustement structurel, le Khalife général des Mourides, Serigne Abdou Lahad M'backé, donne une injonction : « *Voter pour Diouf va dans le sens de la prière* » ; « *Tout talibé qui ne votera pas Abdou Diouf trahit Serigne Touba* » (Cissé 1990 : 51). Sa position est contredite par son neveu Khadim M'backé, alors que Serigne Dame Faty M'backé appelle à soutenir Wade sur les listes de qui il est investi (*ibid.* : 52). De plus, le Khalife reçoit un courrier de protestations anonymes jeté par-dessus le mur extérieur de sa résidence, contestant le fondement de la consigne de vote (Cruise O'Brien 2002 : 92).

Pour éviter de saper l'autorité et la crédibilité de la confrérie, Serigne Saliou M'backé devenu Khalife en 1990 affirme sa neutralité. Il supprime le poste très politique de secrétaire général particulier du Khalife et prône la dévotion et le travail conformément aux enseignements de Cheikh Ahmadou Bamba (Sall 1996 : 68-69). Aux élections de 1993, Serigne Saliou précise : « *Vous voterez comme vous voulez ne venez pas demander mon n'digël* » (Cruise O'Brien 2002 : 92). La même réserve est notée chez les tidianes.

Aux présidentielles de 2000, le déclin du n'digël se confirme sans équivoque : le Khalife général des tidianes, Serigne Mansour Sy, donne sans conviction une consigne par pronostic, le dos tourné à la caméra : « *Je sais que Abdou Diouf va gagner au premier tour* » (Sall 2000 : 13). Son frère Cheikh Tidiane Sy restreint son n'digël à sa famille. Il est contredit dans les radios privées par des érudits musulmans et des hommes politiques (Diop et Diouf 2002 : 127). Au final, tous les marabouts qui avaient prédit la victoire de Diouf s'étaient trompés de toute évidence.

Aussi le recul du *ndigël* s'analyse-t-il comme une rupture dans la communauté d'intérêts entre marabouts et politiques. L'Etat cherche à moderniser voire dépasser l'économie de la médiation par la diversification agricole, et la création de sociétés nationales d'encadrement spécialisées dans l'agro-business, et d'avoir ses propres moyens de contrôle politique et idéologique (Copans 1988 : 246). Cette option est favorisée par l'apparition de nouveaux acteurs de la gestion technocratique en milieu rural : les bailleurs de fonds et les Organisations non gouvernementales (Sall 1996 : 63). Cette évolution des rapports entre le politique et le religieux favorise l'apparition de marabouts de type nouveau.

L'émergence des « marabouts mondains », chefs de parti ou mouvement politiques : nouveaux acteurs ou médiateurs nouveaux ?

Les réseaux maraboutiques sont progressivement refaçonnés par les nouvelles dynamiques politiques et économiques, avec la disparition progressive des fils des fondateurs des confréries, et l'avènement des petits-fils, « marabouts mondains » (Diop et Diouf 1992 : 329), plus investis dans la politique et les affaires. Il convient de s'intéresser à trois marabouts les plus représentatifs de cette nouvelle donne : Moustapha Sy, Cheikh Ahmadou Kara M'backé et Cheikh Béthio Thioune, qui manipulent le religieux pour recruter des fidèles, dont le nombre permet de peser dans les négociations intéressées pour soutenir les politiques. Fils de Cheikh Ahmet Tidiane Sy, Moustapha Sy dirige le *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* (« Rassemblement des jeunes garçons et filles de Dieu ») créé en 1976 à Tivaouane, dont l'objectif est de transformer à long terme la société par une éducation islamique de masse. Moustapha Sy soutient d'abord le président Abou Diouf avant de se brouiller avec lui en 1993, suite à une campagne de lynchage médiatique qui serait financée par le palais, discréditant son père, à qui il est prêté des ambitions présidentielles (Mendy

2001 : 23-24). Il anime une conférence incendiaire à Thiès, où il attaque violemment et indécement le président Diouf, et diffuse la cassette dans tout le pays. Poursuivant son bras de fer avec l'État, il est arrêté et incarcéré, après avoir affirmé lors d'un meeting : « *Il est facile de tuer le Président de la République* » (*ibid.* : 59). Ses partisans se joignent à une marche de l'opposition le 16 février 1994 à Dakar, qui dégénère dans la violence : six policiers sont atrocement tués. Plusieurs militants sont arrêtés avec des sous-vêtements criblés d'écritures cabalistiques à des fins d'invulnérabilité. Perçu comme le bras armé de ce massacre, le mouvement est interdit par le ministre de l'Intérieur, Djibo Leyti Kâ, et les principaux responsables de l'opposition sont arrêtés. Après leur libération, Abdoulaye Wade fonde avec Landing Savané la coalition *Bokk Sopi Sénégal* (« Ensemble pour changer le Sénégal »), qu'il exploite comme moyen de pression et de négociation pour entrer au gouvernement en mars 1995. Déçus par l'attitude de Wade, les Moustarchidines, après que leur leader ait été gracié, se rapprochent du parti au pouvoir, en vue des élections locales de 1996, pour être réhabilités. Après quoi, le mouvement prend la direction d'un parti déjà existant, le PUR (Parti de l'unité et du rassemblement), créé en 1998, mais ne présente aucun candidat à la présidentielle de 2000, sur les conseils avisés du père de Moustapha Sy (Sall 2000). Depuis les positions du marabout sont assez prudentes quant à soutenir clairement des politiques, et semble se focaliser sur les activités de l'Université du ramadan organisée chaque année.

Il y a également le cas d'un autre marabout, Serigne Modou Kara M'backé², petit-fils de Mame Thierno Birahim M'backé (Cissé 2001), frère cadet de Cheikh Ahmadou Bamba, le fondateur de la confrérie mouride. Il est surnommé « le marabout des jeunes ». Il fut pendant longtemps un allié de Diouf. Le Mouvement mondial pour l'unicité de Dieu (MMUD) autrement appelé le *Diwaan* (« terroir » au sens physique et symbolique) qu'il dirige après avoir requis la bénédiction du Khalife général des Mourides est assez bien organisé, aux plans géographique et financier (Diagne 1999) et compte selon un membre du bureau exécutif entre 400 000 et 500 000 membres inscrits (Audrain 2004 : 103). Dans un contexte économique morose et de relâchement de la pression communautaire, le mouvement constitue pour certains un rempart contre les dangers de la ville : drogue, délinquance, vagabondage etc. (*ibid.* : 111). Contrairement à Moustapha Sy, qui fut amené à sceller une alliance stratégique avec l'opposition, les *ndigël* de Modou Kara semblent avoir toujours profité au président Abdou Diouf (*Jeune Afrique Économie* 1994 : 96). Mais la rencontre du 31 décembre 1999, initiée par le mouvement de Kara, est le théâtre d'une déconvenue : la forte délégation

2. Serigne Modou Kara M'backé est né le 5 septembre 1954 à Daron Mouhty. Il fait ses études coraniques à Touba Ch'icory. Thiès et N'dame. Il devient Khalife après le décès de son père le 23 novembre 1981. En mai 1995, il crée le MMUD avec la bénédiction du Khalife général des Mourides Serigne Saliou M'backé. Après le rejet de son *n'digël* le 31 décembre 1999 au profit du candidat Abdou Diouf, il crée en 2003 Mankoo ci Dëgg (« S'unir pour et dans la vérité »), avant de transformer le MMUD en Parti de la vérité et du développement (Seye 2004).

du parti socialiste est fortement huée. Le marabout ne pouvant donner de consigne convie les divers acteurs de l'élection présidentielle à faire preuve de sagesse et à ne pas se laisser aller à des dérives. Pour préserver l'unité de son mouvement, il verse dans l'équivoque : « *Que chacun vote pour qui il veut, mais moi je sais que j'ai rêvé que c'est Abdou Diouf qui va gagner* » (Diagne 2000). Pour crédibiliser son soutien à ce dernier, il fait allusion à Abdou Lahat M'backé, dont les fils réagissent violemment à travers la presse. Au second tour de l'élection, il déclare dans le journal *Walfadjri* 14 mars 2000 que des « *visions nocturnes inspirées par Amadou Bamba lui ont révélé que Diouf allait vaincre au 2^{ème} tour* » ; mais ses propos sont vite neutralisés par certains fidèles mourides (Diop et Diouf 2002 : 127).

Après la chute du régime socialiste, Modou Kara crée en 2004 le Parti de la vérité et du développement (PVD) (Ciss 2004) et soutient Abdoulaye Wade aux élections présidentielle et législatives de 2007 (Niang 2007). Il est dit que le marabout aurait reçu des centaines de millions de francs CFA en échange (Ndoye 2007), mais son parti n'est représenté ni au gouvernement ni à l'assemblée nationale ; seule sa femme, Sokhna Dieng M'backé, est nommée sénatrice, ce qui provoque le départ de plusieurs responsables (Diouf 2008).

De même, un autre marabout, Cheikh Béthio Thioune, très proche du défunt Khalife général des Mourides Serigne Saliou M'backé³, qui se prévaut du chiffre excessif de quatre millions de talibés soutient Abdoulaye Wade en 2007, à Thiès (Samb 2006) notamment, fief de l'ex-premier ministre Idrissa Seck, tombé en disgrâce en avril 2004, où il est battu à plate couture avec son candidat.

Plus préoccupés par l'accumulation de ressources matérielles, l'irruption directe des « marabouts mondains » dans l'arène politique ne semble pas pour le moment constituer une menace sérieuse contre la laïcité. De plus, les rivalités difficilement surmontables entre confréries et au sein de celles-ci mettent à mal l'hypothèse d'une fédération de forces politiques significatives sous la bannière de l'islam. En même temps, la sédimentation des fonctions d'intermédiaires électoraux des marabouts ne joue pas en faveur de la légitimation de leurs prétentions à exercer directement des fonctions politiques. Il est improbable que l'on retourne à cette distinction qui existait dans le Sénégal précolonial entre les *Seriñ fakk tall* (« marabouts-maîtres coraniques ») et les *Seriñ Lamb* (« marabouts-administrateurs ») directement impliqués dans la gestion des affaires publiques d'alors, techniquement moins complexes, surtout pour les lettrés qu'ils étaient.

Mais aujourd'hui il semble que la légitimité des entrepreneurs politiques pour exercer la fonction présidentielle au Sénégal reste encore profondément liée à une expertise académique et professionnelle. Cette réalité semble si bien ancrée dans la culture politique sénégalaise qu'Aminata Diaw (1992)

3. Le jeune Béthio Thioune rencontre pour la première fois Serigne Saliou M'backé le 17 avril 1946, à l'âge de 8 ans, qui devient depuis lors son marabout. En 1987, il élève au grade de Cheikh ce disciple qui lui voue une vénération sans borne. À sa retraite en 1996, Béthio s'installe à Touba où le Khalife lui donne une concession foncière et le fait élire à la tête de la communauté rurale (Guèye 2002 : 20).

a pu parler de « démocratie des lettrés » ; depuis Lamine Guèye, avocat et docteur en droit, en passant par Senghor qui, premier agrégé africain, est coopté dans le parti de Guèye et investi en 1946 à la députation, au collège des sujets. Le mythe autour de Wade s'est également bâti sur son cursus universitaire impressionnant (Mendy 2001 : 143-145), présenté par ses thuriféraires comme l'homme le plus diplômé de Dakar au Cap. Aussi Cheikh Anta Diop, brillant esprit sénégalais, docteur en histoire, théoricien de l'antériorité de la civilisation africaine, est-il présenté comme un éminent savant, dont l'opposition avec Senghor se jouait également au plan intellectuel. Senghor présente Abdou Diouf comme un administrateur brillant et expérimenté, spécialiste des problèmes économiques et financiers (Wal Fadji 2001), pour justifier le choix de lui céder le pouvoir en décembre 1980. Dans la confrontation entre Wade et Seck, le camp présidentiel avait mené une enquête sur les diplômes mentionnés dans le *curriculum vitae* de ce dernier, cherchant ainsi à le disqualifier et le discréditer intellectuellement. Dans l'imaginaire sénégalais, la gestion des affaires publiques à un niveau élevé de l'exécutif est tributaire de la carrure intellectuelle et professionnelle. Même si les marabouts ont assurément l'argument de l'argent, il leur manque les ressources académiques pour légitimer leur intervention directe dans le champ politique au-delà du cercle des talibés et obligés. Tout au plus, ils pourraient obtenir quelques sièges à l'assemblée nationale, institution moins prestigieuse, où même des analphabètes ont siégé ; associée qu'elle est, de manière tenace, à l'image d'une chambre d'applaudissements et d'enregistrements, servile parce qu'inféodée à l'exécutif, où les lois passent comme des lettres à la poste. Le cas échéant, siéger à l'assemblée nationale peut permettre aux marabouts de mieux négocier leurs rapports avec le pouvoir et placer certainement quelques uns de leurs affidés dans les instances exécutives. Quoi qu'il en soit, la laïcité semble encore avoir de beaux jours au Sénégal !

BIBLIOGRAPHIE

- ADDI, Lahouari, 2003, « Pluralisme politique et islam dans le monde arabe », *Pouvoirs* n°104, janvier, pp. 85-95.
- AUDRAIN, Xavier, 2004, « Du “n'digël” avorté” au Parti de la vérité. Evolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) », *Politique Africaine* n°96, décembre, pp. 99-118.
- BÂ, Yoro Chuaïbou, 2001, « Islam et laïcité : bords et extrêmes », *Le Soleil* du 9-10 janvier.
- BAUBEROT, Jean, 2000, *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF.
- CASSWELL, Nini, 1984, « Autopsie de l'ONCAD : la politique arachidière au Sénégal, 1966-1980 », *Politique Africaine* n°14, pp. 39-73.
- CESSOU, Sabine, 1994, « Les marabouts, une puissance occultée », *Jeune Afrique Economie* n°177, mars, pp. 90-97.
- CISS, Malick, 2004, « Parti de la vérité pour le développement. Serigne Modou Kara, régulateur de la vie politique », *Scoop* n°992 du 25 juin.
- CISSÉ, Cathy, 1990, « Sénégal : les élections générales de février 1988 ou les limites d'une démocratie en construction », Mémoire de DEA Études africaines, Institut d'études politiques de Bordeaux, CEAN [non publié].
- CISSÉ, Ousseynou, 2001, *Mame Thierno Birahim (1862-1943), frère et disciple de Cheikh Ahmadou Bamba*, Paris, L'Harmattan.
- CISSÉ, Serigne Madior, 2000, « La laïcité n'est pas étrangère à l'islam », *Le Soleil* n°26-27-29-30 de décembre.
- COPANS, Jean, 1988, *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Karthala.
- COULON, Christian, 1980, *Les réformistes, les marabouts et l'Etat au Sénégal*, Bordeaux, CEAN, mai.
- COULON, Christian, 1981, *Le marabout et le prince*, Paris, Pédone.
- CRUISE O'BRIEN, Donal, 2002, « Les négociations du contrat sénégalais », in M.-C. Diop, M. Diouf et D. Cruise O'Brien (dir), *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, pp. 83-93.
- DIA, Demba Silèye, 2004, « Après la sortie des évêques à Tambacounda : Mgr Théodore Adrien Sarr reçoit des menaces de mort », *Wal Fadjri* du 6 janvier – <http://fr.allafrica.com/stories/200401060467.html>
- DIAGNE, Malick, 1999, « Les hommes et les femmes de Modou Kara », *Sud Quotidien* du 1^{er} janvier.
- DIAGNE, Malick, 2000, « Le mouvement du marabout des jeunes dans tous ses états. Tanor Dieng hué, Modou Kara diffère le “n'digël” », *Sud Quotidien* du 3 janvier.

DIAW, Aminata, 1992, « La démocratie des lettrés », in M.-C. Diop (dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Paris, Karthala/CODESRIA, pp. 299-329.

DIOP, Majhemout, 1972, *Histoire des classes dans l'Afrique de l'Ouest. Le Sénégal*, Paris, Maspero.

DIOP, Abdoulaye Bara, 1981, *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala.

DIOP, Momar-Coumba et DIOUF, Mamadou, 1992, « Notes sur la reconversion des marabouts dans l'économie urbaine », *Année Africaine* n°1992-1993, pp. 323-332.

DIOP, Momar-Coumba et DIOUF Mamadou, 2002, « Léopold Sédar Senghor, Abdou Diouf, Abdoulaye Wade, et après ? », in D. Cruise O'Brien, M.-C. Diop et M. Diouf (dir.), *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, pp. 101-141.

DIOUF, Aly, 2008, « Ibrahima Sall rompt avec Serigne Modou Kara », *Walf Fadjri* du 4 août – http://www.rewmi.com/Ibrahima-Sall-rompt-avec-Serigne-Modou-Kara_a11663.html

FANCHETTE, Sylvie, 2002, « La Haute-Casamance à l'heure de la régionalisation : enjeux fonciers et territoriaux », séminaire « Gouvernement et institutions », Bordeaux, CEAN, février [non publié].

GELLAR, Sheldon, 1976, *Structural Changes and Colonial Dependency. Senegal 1885-1945*, Beverly Hills & London, Sage Publications.

GELLAR, Sheldon, 1982, *Senegal. An African Nation between Islam and the West*, Boulder, Colorado, Westview Press.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, 1991, « Associations islamiques à Dakar », *Islam et sociétés au sud du Sahara* n°5, novembre, pp. 5-19.

GRAVRAND, Henri, 1990, *La civilisation sereer. Pangool*, Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal.

GUËYE, Cheikh, 2002, « L'État ruseur à Touba : un marché de dupes sur la décentralisation et la loi sur le domaine national », séminaire « Gouvernement et institutions », Bordeaux, CEAN [non publié].

GUËYE, Matar, 2001, « Entre l'État et les religions : la laïcité », *Le Matin* du 8-9 janvier.

JEUNE AFRIQUE ÉCONOMIE, 1994, Interview de « Modou Kara, "marabout des jeunes" », *Jeune Afrique Economie* n°177, mars.

KANE, Ousseynou, 2001, « La République couchée », *Wal Fadjri* du 8 mai.

LÔ, K. 2004, « Mgr Adrien Théodore Sarr : Nous ne retranchons aucun mot de notre appel de Tambacounda », *Wal Fadjri* du 28 janvier.

LOIMEIER, Roman, 1994, « Cheikh Touré : du réformisme à l'islamisme, un musulman sénégalais dans le siècle », *Islam et Sociétés au sud du Sahara* n°8, pp. 55-66.

LOIMEIER, Roman, 2000 « "L'islam ne se vend plus": The Islamic Reform Movement and the State in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, vol. 30, n°2, pp. 168-190.

MAGASSOUBA, Moriba, 1985, *L'islam au Sénégal. Demain les mollah ?*, Paris, Karthala.

MARTY, Paul, 1917, *Etudes sur l'islam au Sénégal*, tome 1, Paris, Leroux.

MBACKÉ, Khadim, 1998, « Impact de l'islam sur la société sénégalaise », *Africa*, vol. 53, n°4, pp. 530-556.

MBACKÉ, Khadim, 2002, « Le rôle du mouvement réformiste dans le développement du Sénégal au XX^{ème} siècle », *Rivista trimestrale di studie e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, vol 57, n°1, pp. 87-101.

M'BODJ, Mohamed, 1992, « La crise trentenaire de l'économie arachidière », in M.-C. Diop (dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Paris, Karthala/Codesria, pp. 95-133.

MENDY, Marcel, 2001, *Wade et le Sopi. La longue marche*, tome 2, Paris, Les Classiques africains.

NDOYE, Yathé Nara, 2007, « Serigne Modou Kara, leader du PVD : "Wade m'a administré un somnifère très fort" », *Le Matin* du 5 juillet – http://www.seneweb.com/news/Politique/serigne-modou-kara-leader-du-pvd-wade-m-a-administr-un-somnif-re-tr-s-fort_n_11105.html

NGOM, Paul, 2003, « Violences contre nos populations. Auto-critique chrétienne », in Malick Ndiaye (dir.), *Le mal sénégalais : culture ceddo, incivisme, jumblang, masla, violences et autres...*, Dakar, Présence Chrétienne/Fondation Konrad Adenauer.

NIANG, Doudou Sarr, 2007, « Sénégal : Ibrahima Sall, Pvd, premier secrétaire du Pvd, "Nous allons soutenir Me Wade sans condition aux législatives" », *Le Soleil* du 16 avril – <http://fr.allafrica.com/stories/200704160347.html>

NOUVEL HORIZON, 2000, « Le vrai et le faux », *Nouvel Horizon* n°205 du 21 janvier.

RENDERS, Marleen, 2002, « An ambiguous Adventure: Muslim Organisations and the Discourse of 'Development' in Senegal », *Journal of Religion in Africa* vol. 32, n°1, pp. 61-82.

SALL, Babacar, 1996, « Paysans, marabouts et pouvoirs politiques. Vers un déclin de la médiation confrérique », *Sociétés Africaines et Diaspora* n°2, octobre, pp. 57-71.

SALL, Issa, 2000, « N'diguël des Sy. Le coup politique de Serigne Cheikh », *Nouvel Horizon* n°207 du 4 février.

SAMB, Serigne Saliou, 2006, « Cheikh Béthio Thioune s'engage : "Pourquoi je descends dans l'arène politique" », Seneweb.com du 28 avril – http://www.seneweb.com/news/Politique/cheikh-b-thio-thioune-s-engage-pourquoi-je-descends-dans-l-ar-ne-politique-j-ai-4-millions-de-talib-s_n_2160.html

SEYE, A., 2004, « Formation politique : Serigne Modou Kara fonde le Parti de la vérité et du développement », *Le Soleil* du 20 février.

TOURÉ, Cheikh, 1982, « J'ai été en Iran », *Etudes Islamiques* n°13.

WAL FADJRI, 2001, « Message à la Nation du 31 décembre 1980. Le dernier discours politique du Président-poète », *Wal Fadjiri* du 22 et 23 décembre.

ZUCCARELLI, François, 1987-1988, *La vie politique au Sénégal*, tome 1, 1789-1940, Paris, CHEAM.

ENSEIGNEMENT CONFESSIONNEL MUSULMAN ET LAÏCITÉ AU BURKINA FASO

Issa Cissé

L'école coranique et la médresa constituent les deux pôles de l'enseignement confessionnel musulman au Burkina Faso. La première, longtemps demeurée le cadre important d'initiation et de diffusion de l'islam, a connu un rayonnement pendant la période précoloniale. La seconde, une sorte de trouvaille pour s'adapter à la modernité qu'imposa la colonisation, devait relever le défi de la concurrence de l'école occidentale. Les débuts de sa promotion se situent surtout dans les années 1950 au Burkina Faso.

La vocation religieuse de ces cadres d'enseignement et d'éducation islamique y fut bien affirmée. Cela nécessitait alors leur promotion et leur gestion par des initiatives privées, individuelles ou associatives islamiques au regard de la nature de l'État moderne issue de la colonisation. Ce caractère privé de gestion et de promotion de l'enseignement confessionnel musulman a-t-il été toujours depuis l'indépendance du Burkina Faso ?

Nous nous proposons d'étudier l'évolution de cet enseignement confessionnel musulman dans un espace étatique où la laïcité a toujours été proclamée dans les textes fondamentaux du Burkina Faso. Cette laïcité, élément de l'héritage colonial français, est une conception politique impliquant la séparation entre la société civile et la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et l'Église (qui pourrait être aussi l'Islam) aucun pouvoir politique.

Nous allons nous intéresser d'abord aux différents contours du développement de cet enseignement confessionnel. Ensuite nous analyserons le processus d'implication de l'État burkinabè dans la gestion de cet ordre d'enseignement.

De l'école coranique à la médresa :

L'enseignement confessionnel islamique au début de l'indépendance

L'école coranique a été un cadre important d'initiation et de formation en islam depuis le début du processus d'islamisation de l'Afrique noire. Comme son nom l'indique, le Coran est au cœur des préoccupations pédagogiques. Cet apprentissage du Coran, associé à celui des préceptes de l'islam en général, comporte deux grandes phases. Une première phase consiste à mémoriser les sourates sans connaître leur signification et la seconde est réservée à une sorte d'exégèse du Coran. Au cours de cette phase

d'approfondissement, l'élève est à mesure de comprendre ce qu'il avait déjà mémorisé.

Le Burkina Faso, à l'instar de bien d'autres pays de l'Afrique de l'ouest, a connu le développement de ces écoles coraniques dans ses régions islamisées.

Avec le choc colonial, ces écoles coraniques se sont retrouvées dans une situation de concurrence avec l'école occidentale française. L'école coranique, il faut le souligner, a des moyens didactiques et pédagogiques vétustes, comme nous le signifie Bintou Sanankoua dans le cas particulier du Mali : « il y a une ardoise (il s'agit de l'école coranique) appelée *Walan* que les élèves doivent posséder. Ensuite on a un encrier fait à l'aide d'une petite calebasse de la grosseur d'un point [...] L'encre est obtenue par un mélange d'eau et du noir de fumée détaché des marmites ou du charbon. On y ajoute parfois de la gomme [...]. La plume (*Kalimu*) est taillée en pointe dans le roseau ou dans une tige de mil » (Sanankoua 1985 : 362-363). Compte tenu de la vétusté de cet ordre d'enseignement centré uniquement sur le Coran, certains promoteurs de l'enseignement confessionnel musulman ont préféré s'adapter au contexte colonial en innovant. Cet fut l'émergence des médersas. Dorénavant, l'accent est mis sur l'organisation des cours à l'instar de l'école occidentale avec une intégration des matières profanes, histoire, géographie, sciences naturelles (aujourd'hui appelée sciences de la vie et de la terre), calcul (mathématiques). La nécessité d'une telle réforme de l'enseignement confessionnel sous la colonisation est évoquée par Saada Oumar Touré dans le cas du Mali, lorsqu'il dit : « Je veux que mes élèves soient à égalité avec les enfants de l'école de la ville qui fréquentent l'école française. Quant ils se rencontrent, ceux-ci parlent des matières qu'ils apprennent. La géographie, la géométrie etc. Aussi longtemps que les enfants demeureront muets devant eux, il y aura une séparation entre deux groupes, mais s'ils apprennent les mêmes matières qu'eux, avec en plus la religion, alors les enfants leur seront supérieurs. De cette façon, ils attireront aussi leurs camarades à la religion musulmane » (cité par Coulon 1983 : 113). Dans l'entendement de ses promoteurs, la médersa devait permettre à l'enfant d'acquérir une mentalité moderne au vu de ces contenus d'enseignement à la différence de l'école coranique où l'apprenant ne devait être qu'un bon musulman à la recherche de l'au-delà (c'est-à-dire le paradis).

L'Union culturelle musulmane (UCM), une structure ouest-africaine de regroupement des musulmans créée en 1953, a été un cadre important de promotion des médersas. Sa section burkinabè, à l'instar des autres pays membres, a développé les médersas au Burkina à la fin des années 1950. À l'issue de l'accession à l'indépendance des colonies françaises d'Afrique de l'ouest, les musulmans du Burkina ont constitué une association appelée Communauté musulmane de Haute-Volta CMHV en 1962 – qui deviendra la Communauté musulmane du Burkina Faso (CMBF). Cette association prit la relève de l'UCM concernant le développement des médersas. Au début de l'indépendance, la vulgarisation des médersas au Burkina Faso était non seulement un moyen de moderniser l'enseignement confessionnel

islamique, mais aussi une action importante de lutte contre la mendicité. L'école coranique a été perçue, bien que cela ne soit pas tout à fait exact, comme un cadre presque exclusif de développement du phénomène de la mendicité. Les musulmans, souffrant de voir l'association mendicité-école coranique, se sont assignés le devoir d'apporter leur contribution à la lutte contre la mendicité par le développement des médersas¹. Signalons que dans cet élan du développement des médersas au Burkina, des initiatives individuelles ont été enregistrées également en dehors du cadre communautaire musulman (Cissé 1989 : 26-28).

Les localités de Bobo-Dioulasso, Nouma, Tougan, Ouahigouya et Ouagadougou ont été des zones de promotion des médersas au début de l'indépendance. Elles correspondent aux anciennes sections de l'UCM implantées à la fin de la colonisation ou à des localités qui connaissent la présence d'éléments réformistes musulmans actifs au sein de la nouvelle Association islamique créée en 1962.

Le contexte du début de l'indépendance a été marqué par certains obstacles concernant la promotion des médersas.

Le premier est l'omniprésence de l'Église catholique, qui entendait influencer les affaires de l'État, en témoigne la lettre pastorale des évêques en 1959². Rappelons que l'Église catholique s'est solidement implantée pendant la période coloniale au Burkina Faso. Par conséquent son concours a été sollicité pour le développement de l'école coloniale surtout après la reconstitution de la colonie de Haute-Volta en 1947³. Ce rôle joué dans le secteur de l'éducation a eu pour corollaire une influence de l'Église sur l'élite dirigeante à majorité chrétienne au début de l'indépendance. Ce contexte de l'influence de l'Église catholique a incité Toumani Triandé, instituteur et ensuite élément réformiste dynamique de la Communauté musulmane, à créer l'Association voltaïque des œuvres laïques. En faisant allusion à une telle initiative, le quotidien *L'Observateur*, lors d'un portrait établi sur Toumani Triandé, notait : « L'hygiène de son âme islamique qui ne cèdera désormais en rien à celle de son corps quoi qu'il montât en 1959 sur le cheval de bataille nommé laïcité emprunté en Lozère (France) dans l'écurie ligue internationale de l'enseignement ». Et Toumani Triandé d'avouer : « *J'ai créé la ligue voltaïque des œuvres laïques pour rétablir l'équité entre l'école publique et la confessionnelle catholique qui prenait des proportions énormes et injustes* »⁴. L'évocation de l'école publique pour attirer l'attention sur l'influence de l'Église catholique par rapport au problème de laïcité n'est là qu'une subtilité de Toumani Triandé. Nous pensons que sa conviction religieuse islamique manifestée par un rôle joué peu de temps après dans la mise en place de la Communauté musulmane (dont il est devenu le secrétaire

1. Rapport du congrès de la Communauté musulmane de 1964.

2. Lettre pastorale des évêques de Haute-Volta. *Le chrétien dans la cité*, Imprimerie de la Savane, 1959, 64 p.

3. La colonie de la Haute-Volta avait été supprimée en 1932 et à sa reconstitution en 1947 les autorités coloniales l'avaient jugée en retard par rapport aux autres colonies de l'Afrique occidentale française.

4. Journal *L'Observateur* n°2360 du 5 juin 1982, p. 6.

général) constitue une source de motivation importante de cette initiative de mise sur pied de l'Association voltaïque des œuvres laïques.

L'insuffisance de ressources humaines qualifiées et le manque de moyens matériels (infrastructures, documentations) pour le développement de ces médersas au cours des années 1960 constituent le second obstacle. L'assistance d'éléments allogènes comme Baba Inoussa et Bamoin Tounkara, tous deux de nationalité malienne et premiers directeurs de la médersa de Ouagadougou, ou encore Diawar N'Diaye, sénégalais, Hamed Tao, malien, respectivement directeurs des médersas de Bobo-Dioulasso et Ouahigouya, rend bien compte de ce manque de personnel qualifié burkinabè dans l'organisation de ces premières médersas au Burkina Faso (Cissé 1989 : 27). Compte tenu du manque de salles de cours, plusieurs niveaux d'études pouvaient se retrouver dans une même classe à l'instar de ce qu'on appelle de nos jours dans l'enseignement public officiel l'école multigrade. En d'autres termes le CP1, le CP2 et le CE1 par exemple pouvaient se retrouver dans la même classe ; seuls les rangées pouvaient servir de critère de distinction de niveau d'études. Les bâtiments étaient le plus souvent construits en banco.

L'état des infrastructures n'était pas à la hauteur des ambitions de la Communauté musulmane concernant ses objectifs de vulgarisation des médersas. Il a fallu l'ouverture du Burkina au monde arabo-islamique dans les années 1970 pour assister à une métamorphose significative de l'enseignement confessionnel musulman.

L'aide arabe et la mutation des médersas

Les années 1970 constituent un tournant important dans les relations arabo-africaines après celles de 1960 dominées par les progressistes comme Nasser d'Égypte, N'Krumah du Ghana, Modibo Keita du Mali, Sékou Touré de la Guinée.

La crise pétrolière de 1973, l'évolution du conflit israélo-arabe dans lequel les Arabes ont ressenti un besoin nécessaire de soutien diplomatique, l'émergence financière des pays arabo-islamiques détenteurs de puits pétroliers, la mise en place progressive de mécanismes de coopération africaine au plan politique et financier sont autant de facteurs marquants de ce tournant (Charbel 1989).

Le Burkina Faso, un pays pauvre et grandement dépendant de l'aide publique au développement, s'est inséré dans cette mouvance générale de consolidation des liens entre l'Afrique noire et le monde arabo-africain, malgré quelques protestations de l'Église catholique burkinabè (Cissé 1994). Cette ouverture du Burkina Faso au monde arabo-islamique a aussi été bénéfique pour les musulmans burkinabè. En effet, rappelons que le prosélytisme islamique a été aussi un objectif visible chez certains pays arabo-musulmans nantis des « pétrodollars » dans le cadre du nouvel élan de la coopération arabo-africaine. La politique extérieure de l'Arabie Saoudite et celle de la Libye, par exemple, montrent bien la prise en compte de la diffusion de l'islam à travers cette coopération.

Au Burkina Faso, le secteur de l'éducation, notamment la médersa, a bénéficié d'un appui significatif des pays arabo-islamiques dans le sillage du tournant des années 1970. Cet appui était multiforme : construction d'infrastructures scolaires, équipement et dotation en documents, prise en charge des salaires de certains enseignants nationaux des médersas, envoi de missionnaires enseignants expatriés dans les médersas burkinabè. L'Arabie Saoudite, la Libye, l'Égypte, le Koweït, la Syrie, l'Algérie, le Maroc ont apporté leurs soutiens aux médersas du Burkina Faso.

À la faveur de ces appuis, l'organisation des médersas s'est considérablement améliorée avec des infrastructures adéquates et une meilleure structuration des enseignements. En outre, une possibilité était également offerte aux élèves, grâce aux bourses extérieures, d'aller poursuivre leurs études dans les pays arabo-islamiques. Ces dons de bourses arabes ont davantage valorisé l'enseignement dans les médersas au Burkina Faso. Le mythe de l'extérieur, en l'occurrence le monde arabo-islamique perçu comme un Eldorado à cause des revenus pétroliers, a largement contribué à cette valorisation. L'élan de valorisation observé dans ce contexte d'octroi d'aides multiformes a favorisé la multiplication des médersas à travers le pays. C'est ainsi que la concurrence entre l'école coranique et la médersa a évolué en faveur de la médersa. En effet, certains responsables d'écoles coraniques ont préféré transformer leurs institutions scolaires, malgré des insuffisances organisationnelles, en médersas dans l'intention de bénéficier de l'aide arabe. En outre, le produit de ces medersas, formé à l'intérieur comme à l'extérieur a été confronté en majorité à un problème d'emploi (Otayek 1993). Le raccourci emprunté par ces diplômés arabophones a consisté à se faire employer comme enseignants dans les médersas ou à créer leurs propres établissements scolaires.

En somme, nous pouvons retenir que les médersas ont subi une mutation importante tant du point de vue qualitatif que quantitatif grâce à l'intervention extérieure après l'ouverture du Burkina Faso au monde arabo-islamique. Au cours des années 1980, les proportions constatées dans le développement des médersas ont nécessité une approche particulière de l'État au niveau de cet ordre d'enseignement.

L'État et la gestion de l'enseignement confessionnel islamique : aperçu sur l'État postcolonial burkinabè

Pour mieux comprendre la gestion de l'enseignement confessionnel islamique, il convient de donner une idée sur l'évolution de la nature de l'état postcolonial au Burkina Faso. L'entité Haute-Volta (devenue Burkina Faso), créée en 1919, a été dans un premier temps administrée par la France jusqu'en 1959, date à laquelle une première constitution fut rédigée et adoptée en mars de la même année par un référendum dans le cadre de la Communauté franco-africaine. Mais en août 1960, le pays a accédé à l'indépendance. Une nouvelle constitution de novembre 1960 qui devait régir la première République fut mise en place. C'est dire que

l'État postcolonial burkinabè, dans ses principes organisationnels, est un héritage du colonisateur français. Le principe de séparation de la religion, en l'occurrence l'Église dans l'histoire de la France, de l'État est un aspect important de cet héritage colonial. Cette séparation qui a conduit à ce qu'on a appelé une « société laïque » signifie que le religieux, qu'il soit individuel ou collectif, ne doit plus avoir d'emprise sur la vie civile et doit relever de la vie privée. Dans ce cas, il n'est plus question de parler de religion d'État ou de religion de la majorité. L'État doit observer une neutralité vis-à-vis des religions tout en favorisant une liberté de conscience. Ainsi la laïcité de l'État implique un affranchissement de l'espace public d'une immixtion des religions en tant que pouvoir. Le fonctionnement de l'administration publique et la prise de décision politique ne doivent pas faire l'objet d'une intervention des religions⁵.

Au cours de la gestion dudit héritage, le principe de laïcité ressort dans toutes les constitutions burkinabè, notamment celles de novembre 1960 (article 2), juin 1970 (article 2), décembre 1977 (article 1) et juin 1991 (article 31)⁶.

Plusieurs régimes d'exception ont entrecoupé le fonctionnement de ces constitutions. Il s'agit des régimes de 1966 à 1970, de 1974 à 1977, de 1980 à 1990. La décennie 1980 à 1990 fut marquée par une instabilité politique remarquable due à quatre coups d'État militaires. Les différentes instances politiques instaurées pendant ces régimes militaires surtout entre 1980 et 1990, Comité militaire de redressement pour le progrès national (CMRPN), Conseil du salut du peuple (CSP 1 et 2), Conseil national de la révolution (CNR) et le Front populaire n'ont pas favorisé la consolidation de l'État postcolonial. Les soucis de légitimité ont incité par exemple le CMRPN et le CNR à passer par des programmes de développement économique accéléré à l'aide de forte médiatisation, discours-programme du 1er mai 1981 pour le premier et le Programme populaire de développement (PPD) et le 1er plan quinquennal de développement populaire pour le second afin de convaincre les populations du bien-fondé des coups d'État militaires. En outre, sous la Révolution burkinabè (1983-1987), il a été question de destruction de l'État néocolonial par une élite jeune pour la plupart. Ce projet est resté en cours du chemin avec le coup d'État sanglant du 15 octobre 1987.

Une partie des révolutionnaires a renoué avec l'État de droit démocratique, mais elle a gardé les réflexes de régimes d'exception, vidant ainsi la substance véritable de ce qu'on a appelé démocratie sous la quatrième République. La quête permanente de la légitimité doublée d'une volonté affichée de garder le plus longtemps possible le pouvoir d'État a conduit à des pratiques politiques qui ne tiennent pas forcément compte des règles de droit démocratique prescrit dans une constitution dont le principe de la laïcité. Cependant, nous pouvons aussi nous interroger sur le fondement historique de ce principe de laïcité en rapport avec les réalités sociales

5. Nous devons ces éléments théoriques sur la laïcité au séminaire PUBLISLAM du 18 avril 2009 qui s'est déroulé à Ouagadougou, notamment à la communication de Luc Marius Ibriga : « Approche conceptuelle et juridique de la laïcité ».

6. Pour les libellés exacts de ces articles, voir Ibriga et Garané (2001 : 77, 94, 118, 144).

burkinabè qui comportent une diversité ethnique, culturelle et religieuse. Et par conséquent, la gestion de cette diversité pourrait ne pas être aisée à l'aide de textes souvent calqués sur l'ancienne métropole française. Nous pensons que des réflexions sérieuses qui tiendraient compte des réalités burkinabè ont fait défaut afin de pouvoir consolider l'État durant la période de l'indépendance.

En somme, le parcours du Burkina Faso depuis les années 1960, à notre avis, a fragilisé l'État postcolonial. Ici, nous avons privilégié la dimension historique nécessaire à toute construction d'un État viable. L'imprégnation de l'État dans l'esprit du citoyen burkinabè, et le respect des principes élémentaires de vie commune, gage de toute autorité légitime d'un État moderne comporte beaucoup d'insuffisances au vu de certaines pratiques politiques. C'est dans une telle ambiance générale de l'évolution de l'État burkinabè depuis 1960 que l'enseignement confessionnel islamique a été géré.

L'État et la gestion de l'enseignement confessionnel islamique jusqu'à la fin des années 1980

Au début des années 1960, la préoccupation majeure de l'État burkinabè fut la réforme de son système éducatif pour l'adapter aux réalités d'un pays indépendant (Yaro 1994 ; Sanou 2003). La réforme n'a pas tenu compte expressément de l'enseignement confessionnel islamique. L'école coranique était toujours régie par l'arrêté n°2541/AP du 20 août 1945 du gouverneur général de l'Afrique occidentale française, maintenu comme condition d'ouverture et elle relevait du ministère de l'intérieur. La médersa, théoriquement, relevait du ministère de l'Éducation nationale, mais elle était logée à la même enseigne que l'école coranique dans l'esprit des autorités politiques. Aucun contrôle, aucune visite de classe par les encadreurs pédagogiques ne sont orientés vers ces médersas ; elles n'avaient, dans l'entendement de ces dirigeants, qu'une seule finalité : la diffusion de l'islam. De ce fait, au nom du principe de laïcité, il n'était pas possible pour l'État de s'immiscer dans les affaires de cet ordre d'enseignement. Signalons que l'application de ce principe de laïcité n'a pas été tout à fait effective du côté des relations de l'État avec l'Église catholique. Nous avons déjà fait allusion à la protestation de l'instituteur Toumani Triandé. Ajoutons également que l'enseignement confessionnel catholique était subventionné par l'État au début de l'indépendance. En outre des propos de Maurice Yaméogo, le premier président de la République faisant de « la Haute-Volta la fille aînée de l'Église en Afrique » et s'étant proclamé lui-même « créature de l'Église » (Nicolas 1981 : 251), donnaient une position prépondérante à l'Église catholique à l'époque au Burkina Faso.

Mais il faut aussi reconnaître que, dans l'esprit de certains dirigeants de la Communauté musulmane, la médersa tout comme l'école coranique devait uniquement préparer l'enfant à être un bon musulman⁷.

7. Rapport du congrès de la Communauté musulmane de 1964.

La grande liberté accordée à l'enseignement confessionnel musulman au nom du principe de laïcité qui s'apparentait à une indifférence, voire à une certaine sous-estimation de cet ordre d'enseignement, a permis aux médersas de se développer allègrement, surtout après l'ouverture du Burkina au monde arabo-islamique. Le manque de contrôle permettait aux détenteurs d'autorisations d'ouverture d'écoles coraniques de créer des médersas. Des titulaires de certificats d'études primaires étaient employés comme enseignants dans les médersas contrairement à la réglementation du ministère de l'Éducation nationale concernant l'enseignement au 1^{er} degré. Des fondateurs de médersas se forgeaient leurs programmes d'enseignement à leur guise, organisaient leurs examens, confectionnaient leurs diplômes et les attribuaient comme ils le voulaient. La Communauté musulmane, unique structure associative en 1962, a connu des scissions : en 1973, ce fut la création du Mouvement sunnite, un cadre de regroupement des wahhabites ; en 1979, ce fut le tour des haniallistes de mettre en place l'Association islamique des tidjanes du Burkina. Le contrôle de la gestion administrative et pédagogique échappait également à ces associations musulmanes.

La mutation à laquelle nous avons fait allusion et la possibilité d'aller poursuivre les études à l'extérieur ont contribué à donner une autre finalité aux médersas. Ainsi, elles devaient permettre de se faire un emploi quelconque à l'issue des études, à l'instar de « l'école occidentale française ». Un problème d'intégration sociale des « produits des médersas » que nous appelons communément arabisants est alors apparu. La dynamique du développement des médersas a abouti aux problèmes suivants : la reconnaissance des médersas par l'État, la reconnaissance des diplômes des arabisants ou une possibilité d'établir des équivalences et, en filigrane, le droit à l'emploi.

Face à une telle dynamique, des débats se sont engagés au sein des musulmans, dont les congrès de 1977 et de 1982 ont fait écho. En effet, en 1977, le député Modou Séré disait : « *on a beaucoup parlé de gouvernement et de reconnaissance des médersas, mais le nœud du problème est qu'elles ne sont pas organisées. Enseignent-elles toutes les mêmes matières avec un programme aussi valable que dans les écoles laïques de langue française ? Il y a une commission d'équivalence des diplômes à ce sujet, le tout n'est pas de former des diplômés. Il faut aussi que ces diplômés arabes puissent être bilingues et traduire leurs acquis en Français. Pour la Fonction publique, les documents arabes ne sont pas exploitables* »⁸. Ensuite, le Rapport du congrès de 1982 fait mention du problème des médersas en ces termes : « Le mouvement des élèves de 1980 de nos médersas, loin d'être considéré comme un acte d'enfants inconscients et irresponsables, traduit en réalité un des plus sérieux problèmes que couvre le système d'enseignement et d'éducation que notre communauté confessionnelle a adopté. Le problème semble se situer au niveau des buts réels poursuivis par nos médersas ! À entendre

8. Intervention d'un ancien député, Modou Séré. Rapport du congrès de la Communauté musulmane de 1977.

parents et élèves, on se rend compte qu'on est en présence de deux points de vue différents. D'une part, médersa école préparant l'enfant à la vie : dans cette perspective on se demande alors quelle est l'option de la communauté musulmane... »⁹. Compte tenu de l'anarchie constatée dans l'organisation des médersas, l'État a été interpellé au congrès en 1977 comme suit : « considérant que la nation voltaïque convie tous les enfants à s'instruire pour ensuite participer efficacement à son développement économique et social [...], la commission de l'enseignement demande : qu'elles [les médersas] s'insèrent dans le circuit des écoles régies par l'Éducation nationale, qu'elle bénéficient à ce titre des avantages afférents à leurs sœurs implantées sur le sol national »¹⁰.

Le même souhait de voir l'immixtion de l'État dans la gestion des médersas a été réitéré au congrès de 1982¹¹. En effet, ces pressions se sont intensifiées au cours des années 1980 surtout avec l'émergence des arabisants. En outre, la Révolution déclenchée en août 1983 a offert un cadre adéquat d'expression des problèmes des médersas. Le régime révolutionnaire entendait opérer un grand bouleversement social et politique, par conséquent il s'est montré attentif aux médersas qui prenaient progressivement l'allure d'un véritable problème de société exprimé de plus en plus par une élite arabisante en majorité marginalisée dans un contexte francophone. Ce contexte francophone avait d'ailleurs obligé certains fondateurs, dans une perspective d'atténuer ce problème d'intégration sociale, à insérer l'enseignement du français dans leur médersa pour la nommer désormais école franco-arabe. Résoudre alors le problème des médersas constituerait une source éventuelle de légitimité. Ensuite, pour les besoins de politique étrangère, l'intérêt pour les médersas était rentable et apparaît comme une opération de charme aux yeux du monde arabo-islamique. Le CNR, au regard de son orientation progressiste et anti-impérialiste, allait compromettre certaines sources d'aide publique au développement. Le renforcement des relations avec les pays arabo-islamiques constitue alors une stratégie de politique étrangère (Cissé, 1994), un canal indiqué pour avoir une aide moins contraignante dans l'esprit des révolutionnaires comparativement à celle de l'Occident.

Sous la Révolution burkinabè, le ministère de l'Éducation a demandé à Mahamoud Tiemtoré, arabisant et directeur de la médersa centrale de Ouagadougou, de fournir un rapport sur la situation des médersas. À l'aide de cet éclairage, le ministère a décidé d'intégrer les médersas dans ses activités¹². Dorénavant, une procédure fut établie permettant la reconnaissance des médersas jugées respectueuses des conditions exigées pour l'ouverture d'un établissement d'enseignement primaire. En 1986,

9. Rapport du congrès de la Communauté musulmane de 1977.

10. *Ibid.*

11. Rapport du congrès de la Communauté musulmane de 1982.

12. Données recueillies auprès de Mahamoud Tiemtoré en avril 1987 et recoupées avec les archives de la direction de l'enseignement du 1er degré du ministère de l'Éducation nationale.

douze médersas étaient reconnues et les dossiers de vingt huit autres étaient à l'étude¹³. Les médersas reconnues se situaient dans les localités de Bobo Dioulasso, de Banfora, de Djibo, de Ouahigouya, de Yako, de Safané et de Tougan.

Ces premiers pas de l'État, quoique non négligeables, sont demeurés timides jusqu'à la fin des années 1980. Mais la création d'un service de suivi de l'enseignement arabe au ministère de l'éducation va donner une autre dimension à la prise en charge des médersas par l'État.

L'enseignement confessionnel islamique, un enjeu important dans le système éducatif à partir des années 1990

En 1990, le processus de prise en charge des médersas a vu la création d'un service de suivi de l'enseignement arabe au ministère de l'Enseignement de base. Le service a été confié à Ibrahim Diallo, un arabisant¹⁴. Dans ses archives, nous relevons les orientations suivantes de ce service : « élaborer des statuts réglementant l'enseignement arabe, unifier les programmes d'enseignement, formuler des critères nationaux de sélection des maîtres, assurer l'encadrement et le suivi pédagogique de ces maîtres, uniformiser et officialiser les diplômes, renforcer le niveau de Français enseigné, élaborer une politique nationale cohérente pour la gestion des médersas »¹⁵. En juillet 1991, un arrêté conjoint du Ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation (MEBA) et du Ministère des enseignements secondaire et supérieur et de la recherche scientifique (MESSRS) met en place une « commission nationale des statuts et programmes de l'enseignement arabe »¹⁶. Elle est composée des personnels du MEBA et du MESSRS, des représentants d'Associations islamiques, de médersas des deux grandes villes du pays, Ouagadougou et Bobo Dioulasso. L'exigence d'un arrêté conjoint signifie que les médersas ne se limitaient plus au 1^{er} degré. Effectivement, au cours des années 1980, certaines avaient ouvert le 1^{er} cycle de l'enseignement secondaire.

À l'issue des travaux, le rapport de la commission a fait ressortir ceci : « des correspondances ont été adressées par le ministère aux responsables des principales associations islamiques du Burkina, les invitant à s'associer aux autorités dans la recherche de solutions aux problèmes des médersas. Dans ces correspondances, le ministère de l'enseignement de base et de

13. Archives de la Direction de l'enseignement du 1^{er} degré du ministère de l'Éducation nationale.

14. La particularité de Ibrahim Diallo est que, après l'obtention de son baccalauréat en arabe au Koweït, il a fréquenté l'université de Ouagadougou jusqu'à soutenir une maîtrise en anglais. Il a ensuite été professeur d'anglais dans un Lycée public avant d'être sollicité pour gérer ce nouveau service, qui a depuis été transformé en une Direction de l'enseignement de base privé.

15. Article destiné à la presse écrite pour une action de sensibilisation, Archives du ministère de l'Enseignement de base.

16. Arrêté interministériel n°91-112/MEBA/MESSRS du 16 juillet 1991, Archives du ministère de l'Enseignement de base.

l'alphabétisation a fixé comme objectif fondamental l'amélioration de la qualité de l'enseignement dans les médersas, dans le respect de leur vocation islamique »¹⁷. Dans la conclusion dudit rapport, il est écrit : « les médersas représentent un secteur important de l'enseignement au Burkina, un secteur qui a conservé jusque-là un caractère informel du fait de l'absence de textes règlementant sa gestion. Mais l'évolution de ce secteur, son envergure et la qualité de son enseignement ont rendu nécessaire sa prise en compte si nous voulons assurer un meilleur avenir aux milliers d'enfants burkinabè qui sont impliqués dans le système [...]. L'enseignement arabe est un domaine qui touche à la fois l'éducation, la foi religieuse et les intérêts de nombreuses personnes [...]. La prise en compte des médersas et l'amélioration de la qualité de leur enseignement auront un impact certain sur la lutte que même le Burkina Faso contre l'analphabétisme et pour son développement »¹⁸. La substance de ce rapport montre de façon évidente le renforcement progressif de l'implication de l'État dans la gestion des médersas. Cette forme d'implication révèle, à notre avis, le non respect de la laïcité de l'État ; il est en effet difficile de comprendre l'usage du capital d'autorité et la capacité organisationnelle de l'État en matière d'enseignement au service des médersas dont le rôle majeur de promotion de l'islam est bien connu. Du côté de l'enseignement chrétien, ce degré d'implication n'a pas été constaté depuis l'arrêt des subventions suivi d'une nationalisation des écoles catholiques en 1969. La défaillance organisationnelle des associations islamiques et le contexte francophone constituent des réalités pratiques à mesure d'expliquer ce degré d'engagement de l'État aux côtés de l'enseignement confessionnel musulman. L'apparition de l'élite arabisante au début des années 1980 constitue également une autre réalité au regard de sa contribution dans la pression exercée par les musulmans sur l'État. Soulignons que la vision de certains d'entre eux est que la laïcité est une notion occidentale qui contrarie l'islam¹⁹.

Parallèlement à ces pressions, nous pensons que l'intérêt porté par l'État sur les médersas s'est également révélé progressivement. En effet, elles permettaient de relever le taux de scolarisation afin d'améliorer l'indice de développement humain. Le souci de voir croître le taux de scolarisation était devenu une préoccupation importante de l'État burkinabè, surtout au cours des années 2000, quant il se voyait classé avant-dernier par le PNUD du fait de l'appréciation de son indice de développement humain.

17. Travaux de la commission nationale des statuts et programmes de l'enseignement arabe, Archives du ministère de l'Enseignement de base.

18. *Ibid.*

19. Nous avons remarqué cette vision lors du séminaire PUBLISLAM que nous avons organisé le 18 avril 2009 à Ouagadougou sur le thème de la laïcité. En outre, en septembre 2006, nous étions à un autre séminaire organisé par le Cercle d'études et de formation islamique (CERFI) sur la laïcité au Burkina Faso ; nous avons été témoin d'une déclaration d'un arabisant qui disait que la laïcité doit être combattu au Burkina Faso. Le CERFI est une des associations islamiques des intellectuels dont les militants sont en grande majorité des fonctionnaires burkinabè.

Les implications de l'État dans la gestion de l'enseignement confessionnel musulman ont permis de suivre l'évolution des médersas. En 1991, nous étions à 65 médersas reconnues sur 300 qui scolarisaient environ 25 000 élèves²⁰. Le ministère de l'enseignement de base, dans le but de favoriser davantage le processus d'intégration des médersas dans le système éducatif officiel, a organisé un atelier national en juin 1999. Il a eu pour objectif : « Réfléchir sur les stratégies pouvant permettre aux enseignants arabophones de bénéficier du suivi et de l'encadrement pédagogique ; Examiner et amender le nouveau programme complet d'enseignement en arabe en vue de son adoption comme programme officiel dans les médersas. Ce projet de programme avait été élaboré par une équipe de fondateurs et d'enseignants de médersas sous la supervision de la direction de l'enseignement de base privé »²¹. En 2002, un Plan décennal de développement de l'éducation de base (PDDEB) fut lancé. Il a prévu une subvention aux fondateurs de médersas et ouvert les portes de l'École nationale des enseignants du primaire (ENEP) de Ouahigouya aux futurs maîtres des médersas pour leur formation. L'École nationale supérieure de Koudougou. (ENSK) devait aussi accueillir des arabisants pour une formation en inspectorat de l'enseignement du 1er degré destinés à encadrer les médersas. Ce dernier volet est une des recommandations de l'atelier de juillet 1999. Parmi ces mesures du PDDEB en faveur de l'enseignement confessionnel islamique, seul le volet relatif à la formation des encadreurs pédagogiques a connu une application effective car le PDDEB, avait dans l'ensemble, connu des difficultés de gestion des différents programmes définis dans le projet²².

À la fin des années 1980, et surtout durant les années 1990, la distinction entre une médersa et l'école franco-arabe s'est davantage précisée. Elle réside au niveau du dosage de l'apprentissage du français : très peu à la médersa ; d'une proportion significative dans les écoles franco-arabes. Ces distinctions ressortent clairement dans les statistiques fournies par la direction de l'enseignement de base privé en 2004-2005, qui indiquait 504 établissements confessionnels musulmans reconnus, dont 395 écoles franco-arabes et 199 médersas, contre 676 établissements confessionnels islamiques non reconnus, dont 329 écoles franco-arabes et 347 médersas²³. Ces derniers chiffres montrent un progrès sensible comparativement aux statistiques de 1984 qui comptabilisaient 12 médersas reconnues et 27 en attente d'une étude pour une éventuelle reconnaissance. Ces données statistiques de 2004-2005 indiquent une répartition de médersas et écoles franco-arabes à travers toutes les régions du Burkina, mais avec

20. Travaux de la commission nationale des statuts et programmes de l'enseignement arabe. Archives du ministère de l'Enseignement de base.

21. Rapport de synthèse de l'atelier sur l'encadrement des maîtres arabophones et les programmes d'enseignement en arabe. Archives du ministère de l'Enseignement de base.

22. Nous avons découvert les difficultés du PDDEB dans une étude commanditée par l'ambassade des Pays-Bas au Burkina Faso ; cf. Diallo (2006).

23. Document de la direction de l'enseignement de base privé. Statistiques scolaires du privé 2004-2005, pp.73-74.

une concentration au centre à l'ouest et au nord. Selon la direction de l'enseignement de base privé, 5% des élèves de l'enseignement du 1^{er} degré sont scolarisés dans les médersas et écoles franco arabes en 2004-2005. Ce développement remarquable de l'enseignement confessionnel musulman est une résultante du progrès de l'islam au Burkina Faso en général. La vitalité de l'islam a aussi incité l'État à s'intéresser aux écoles coraniques dans le cadre des actions d'alphabétisation (Diallo 2006). Le recensement de celles-ci et leur amélioration permettent d'accroître les statistiques des populations alphabétisées. Ce qui constitue une autre piste pour l'État burkinabè d'améliorer ses indicateurs qui devaient favoriser une bonne appréciation de son indice de développement humain auprès du PNUD et espérer un meilleur classement.

Conclusion

L'immixtion de l'État dans la gestion des médersas est assez révélatrice sur bien des points. De prime abord, elle dénote la faiblesse organisationnelle des musulmans ; ces derniers n'ont pas su bien orienter l'enseignement confessionnel islamique, surtout après l'ouverture du Burkina au monde arabo-islamique. Soulignons que l'impact de la coopération avec le monde arabo-islamique a été un facteur déterminant dans le développement de l'enseignement confessionnel islamique. Le contexte francophone explique en partie les difficultés organisationnelles. Mais le dynamisme de l'élite arabisante, une conséquence significative de l'évolution des médersas, a incité l'État à s'immiscer dans la gestion de l'enseignement confessionnel islamique. En outre, l'implication de l'État dans l'organisation des médersas pose le problème de la laïcité comme nous l'avons déjà souligné au regard de certaines dispositions constitutionnelles. En effet, il est difficile d'admettre la promotion d'un système d'enseignement par l'État, pendant que la religion musulmane figure en bonne place dans les programmes d'enseignement. L'absence d'un débat qui aurait dû être suscité par l'opinion publique sur la question montre bien que le niveau de culture démocratique au Burkina comporte des insuffisances significatives. Elle peut aussi montrer le caractère autoritaire du système politique chargé de la gestion de l'État. La prise de conscience par rapport à ces problèmes de laïcité ici soulevés semble être des préoccupations mineures comparativement à d'autres réalités qui entravent le processus de consolidation de l'Etat postcolonial au Burkina Faso.

BIBLIOGRAPHIE

CHARBEL, Zarour, 1989, *La coopération arabo-africaine, bilan d'une décennie, 1975-1985*, Paris, L'Harmattan.

CISSÉ, Issa, 1989, « Introduction à l'étude des medersas au Burkina Faso : des années 1960 à nos jours », Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou [non publié].

CISSÉ, Issa, 1994, « Islam et État au Burkina Faso, de 1960 à 1990 », Thèse de doctorat, Université Paris VII, mai [non publié].

COULON, Christian, 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala.

DIALLO, Hamidou (dir.), 2006, *Impact de l'Islam sur les politiques burkinabè en matière d'éducation, de santé et VIH/Sida et du genre*, rapport de recherche, mai, 54 p [non publié].

IBRIGA, Luc Marius et GARANÉ, Amidou, 2001, *Constitutions burkinabè, textes et commentaires*, Namur, Éditions Boland.

NICOLAS, Guy, 1981, *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Paris, Publications orientalistes de France.

OTAYEK, René, 1993, « L'affirmation élitare des arabisants au Burkina Faso, enjeux et contradiction » in R. Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Dawā, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, pp. 228-252.

SANANKOUA, Bintou Diarrah, 1985, « Les écoles coraniques au Mali : problèmes actuels », *Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 19, n°2, pp. 359-367.

SANOU, Fernand, 2003, « Politique éducative du primaire du Burkina Faso, de 1900 à 1990 », in G. Madiéga et O. Nao (dir.), *Burkina Faso, cent ans d'Histoire, 1895-1995*, 2 t., Paris, Karthala-PUO, pp. 1690-1765.

YARO, Yacouba, 1994, « Pourquoi l'expansion de l'enseignement primaire est-elle si difficile au Burkina Faso ? Une analyse socio-démographique des déterminants et les perspectives scolaires de 1960 à 2006 », Thèse de doctorat en démographie, Paris, Université Paris I, juin [non publiée].

ISLAM, ÉTAT ET POUVOIRS POLITIQUES EN CÔTE D'IVOIRE : L'ORGANISATION DU HADJ AU DÉFI DE LA LAÏCITÉ

Chikouna CISSE

Une tendance lourde qui caractérise la société ivoirienne depuis quelques années, est le retour en force du religieux sous forme de démultiplication exponentielle des Eglises évangéliques d'une part, ce que Achille Mbembe appelle dans un autre contexte « la prolifération du divin » (Mbembe 1988 : 54) et d'une volonté accrue d'autonomisation observée chez les Musulmans d'autre part. Dans ce contexte marqué également depuis près de deux décennies, par des luttes de positionnement politique, la volonté de se constituer une clientèle électorale, fait se télescoper les sphères politique et religieuse au point de brouiller la frontière entre État et chapelles religieuses. Cependant, les tensions entre les pouvoirs publics et la communauté musulmane à propos des modalités d'organisation du pèlerinage annuel aux lieux saints de l'islam, sont une indication de l'existence parfois, de lignes de démarcation entre le religieux et le politique.

En fait, les relations entre l'État central et la communauté musulmane de Côte d'Ivoire sur la question précise de l'organisation du pèlerinage, sont frappées du sceau du paradoxe. Alors que l'implication de l'État dans l'organisation du Hadj fut une revendication des Musulmans que les sources permettent de fixer à l'année 1973, ceux-ci vivent mal aujourd'hui cet interventionnisme conçu comme une négation de leur capacité à prendre en charge l'organisation d'un des piliers de leur religion. Ces malentendus entre pouvoirs publics et autorités musulmanes appellent une interrogation fondamentale : dans quelle mesure l'intervention des pouvoirs publics dans l'organisation du Hadj défie-t-elle les termes de la laïcité en Côte d'Ivoire ? C'est la principale problématique que tente de résoudre la présente étude. La démonstration s'évertue d'abord à documenter la laïcité vue de Côte d'Ivoire et à pister ensuite l'histoire des rapports entre l'État et la communauté musulmane relativement à la question de l'organisation du pèlerinage aux lieux saints de l'islam.

La laïcité vue de Côte d'Ivoire : considérations théoriques

Comme la plupart des États qui en font l'ossature principale de leur fonctionnement, la laïcité ivoirienne trouve son fondement historique et théorique dans la loi française de 1905 qui proclame la séparation de

l'Église et de l'État. Mais dans la pratique et tenant compte des rapports d'accommodation ou d'opposition entre l'État et les religions dominantes (islam et christianisme), un effort de réinterprétation et d'adaptation de la laïcité au contexte ivoirien fut entrepris depuis quelques décennies sur fond de malaise social et politique. Résultat, en fonction du bord religieux et politique, on aboutit en Côte d'Ivoire à une laïcité à géométrie variable ce qui en fait un phénomène difficile à appréhender. Koné Dramane croit se tirer d'affaire par une pirouette décrivant la Côte d'Ivoire comme « un État religieusement neutre » (Koné 2001 : 3)

Pourtant, lorsque la Côte d'Ivoire accéda à l'indépendance le 7 août 1960, les autorités politiques entreprirent de la doter d'une nouvelle constitution (celle du 3 novembre 1960) dans laquelle est clairement signifié, que « la République de Côte d'Ivoire assure à tous l'égalité devant la loi, sans distinction d'origine, de race, d'ethnie, de sexe et de religion. Elle respecte toutes les croyances »¹. Celle du 1^{er} août 2000² affirme dans son préambule l'adhésion du peuple aux droits et libertés tels que définis par la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et dans la charte africaine des droits de l'homme et des peuples de 1981, lesquels textes proclament la liberté religieuse en tant que droit inhérent à la personne humaine. Selon l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ce droit implique la liberté de changer de religion, de manifester sa religion, seule ou en commun, tant en public qu'en privé par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites »³.

L'article 30 de la constitution du 1^{er} août 2000, précise en outre que la République est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale. Sur la base de ces dispositions, Seydou Elimane Diarra⁴ indique que « La laïcité est un principe de séparation de la société civile et de la société religieuse, chaque protagoniste, État ou Religion, agit dans sa sphère propre, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les institutions religieuses, aucun pouvoir politique » (Diarra 2009 : 2). L'imam Khoudouss Idriss Koné, Président du Conseil national islamique (CNI), estime au contraire qu'« il est bien connu que l'islam a une conception globale de la vie et ne sépare pas fondamentalement le temporel du spirituel. Parce qu'en islam, rien n'est à César : Dieu seul sait, Dieu seul possède, Dieu seul peut... » (Khoudouss, *in* Miran 2006 : 463).

Si on peut considérer avec Marie Miran que « la laïcité est exogène à la

1. Journal officiel de la République de Côte d'Ivoire. Loi n° 60-356 du 3 novembre 1960, portant Constitution de la République de Côte d'Ivoire. Journal Officiel de la République de Côte d'Ivoire, n° 58, Abidjan, numéro spécial du 4 novembre 1960.

2. Loi n°2000-513 du 1^{er} août 2000 portant Constitution de la Côte d'Ivoire. Texte intégral consultable sur le site www.presidence.ci

3. Déclaration universelle des Droits de l'homme. ONU 10 décembre 1948. Texte intégral consulté en ligne sur le site www.europarl.europa.eu

4. Ancien Premier de la Côte d'Ivoire, il dirigea de 2003 à 2005, le gouvernement issu des négociations de Linas-Marcoussis qui tentèrent de mettre fin à la crise militaro-politique qui secoue la Côte d'Ivoire depuis le 19 septembre 2002.

tradition islamique » (Miran 2006 : 464), elle est toutefois endossée par les élites musulmanes de Côte d'Ivoire, comme un compromis dynamique dans un État multiconfessionnel. Il n'empêche, fait remarquer l'imam Khoudouss Idriss Koné que « L'islam peut parfaitement s'adapter aux conceptions d'un État laïc mais juste » (Khoudouss, *in* Miran 2006 : 463). Sous ce rapport, l'islam en Côte d'Ivoire adopte sur la question de la laïcité, l'esprit *suuwariste* d'accommodation circonstancielle avec l'infidèle. Il se démarque ainsi de la position extrême du juriste égyptien Ahmed Simozrag qui pense que « La laïcité ne convient pas au monde musulman du fait de son incompatibilité avec sa culture, sa religion et son mode de vie. D'autant plus que la laïcité tend à envahir aujourd'hui tous les domaines, à savoir : le politique, l'économique, l'éthique, le droit, la culture, le domaine social, l'art et le savoir si bien qu'il ne reste plus rien pour la religion » (Simozrag 2009 : 4).

La position du père Germain Gazoa est aux antipodes du discours des oulémas ivoiriens, en même temps qu'elle dénote des lectures plurielles de la laïcité en Côte d'Ivoire en fonction du bord religieux. Si le combat des musulmans, comme l'indique l'imam Aboubacar Fofana⁵ « c'est à la limite que l'État soit à équidistance des grandes religions du pays » (Fofana 2002 : 2), le père Germain Gazoa pense que l'intervention de l'État dans la sphère religieuse est tout à fait naturelle. Dans un article intitulé « L'Église, l'État et la laïcité : approche conceptuelle », il fait remarquer qu'« un État laïc ne peut être un État anti-religieux, dans la mesure où les dirigeants, tout en prônant la séparation et le respect mutuel des pouvoirs politique et religieux, n'en demeurent pas moins soucieux de la formation intégrale de l'homme et de tout l'homme ; c'est-à-dire de l'homme en tant qu'il est un "nœud cosmique", "une structure sociale et dynamique", une "histoire sacrée" » (Gazoa 2002 : 8). Plus loin, il plaide en outre, pour une hiérarchisation des religions en Côte d'Ivoire sur la base du poids sociologique de chacune d'entre elles et de l'antériorité historique ou non de leur implantation. « La laïcité n'est ni la confusion religieuse, ni le nivellement de toutes les religions vivant sur le sol ivoirien. Elle requiert le même discernement pour apprécier chaque religion et lui donner la place qu'elle occupe dans l'histoire de la nation. La Côte d'Ivoire aujourd'hui au stade de son développement, a une histoire qui se confond en grande partie avec celle du colonisateur, mais aussi du labeur des premiers missionnaires catholiques. Ceci dit, on ne saurait dans un pays de droit, aussi paradoxal que cela paraît, considérer à la même enseigne, une religion institutionnelle (socialisante) et une secte issue de ces dernières crises sociopolitiques et économiques » (Gazoa 2002 : 8).

Ce plaidoyer *pro domo* du père Germain Gazoa étayé par la référence aux premiers missionnaires catholiques, ici conçue comme une preuve de l'antériorité historique qui octroie *suis generis* une forme de légitimité première au christianisme, permet de prendre la mesure de la complexité du débat sur la question de la laïcité en Côte d'Ivoire. Sous la proposition de Khourine Laygor et Yasser Dried, perçue en revanche, l'idée de la neutralité des guides spirituels par rapport aux chapelles politiques en réponse à la

5. Guide suprême de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire.

revendication d'une neutralité de l'État à l'égard des confessions religieuses dans un régime laïc. « Il y a laïcité lorsque l'Imam et l'Evêque ne sont pas des leaders politiques ; lorsqu'ils n'incitent pas leurs fidèles à la violence et à l'insurrection, transformant l'Eglise ou la Mosquée en une tribune politique ; il y a laïcité lorsque l'Imam et l'Evêque ne prennent faits et cause [sic] pour un leader politique ou un autre dans le cadre de leur culte et inversement » (Laygor et Dried 2001 : 3). Il suit de ce qui précède que la laïcité en postcolonie ivoirienne dessine un territoire épistémologique habité par deux conceptions en apparence irréductibles : État neutre et à équidistance des religions ou État interventionniste, avec un droit de regard sur ces religions.

L'Imam Mamadou Dosso croit trouver la parade en évoquant le concept de laïcité-neutralité qui postule que « l'identité laïque de la Côte d'Ivoire ne peut se construire qu'en impliquant impartialement les pouvoirs religieux, en les traitant à égalité » (Dosso 2003 : 27). Loin d'être une innovation théorique, ce concept dénote au contraire toute la difficulté à définir la laïcité de l'État ivoirien à partir d'un appareil critique et théorique autonome qui échappe aux desideratas du politique et du religieux. En d'autres termes, les textes officiels qui définissent les termes de la laïcité de l'État de Côte d'Ivoire sont sensibles à la pression des événements et du contexte historique des rapports entre l'État et les communautés religieuses. Ce qui conduit le Professeur de théologie Jean Sinsin Bayo à penser que « si la laïcité de notre République a été affirmée dans la lettre, son esprit n'a peut-être pas encore été accueilli ni intériorisé positivement comme principe de mise en circulation implosive et harmonieuse des diverses forces nationales en présence, forces profanes, politiques, culturelles et religieuses » (Bayo 2004 : 28). C'est ce que laisse entrevoir, l'histoire de l'implication de l'État ivoirien dans l'organisation du pèlerinage aux lieux saints de l'islam, quid de la laïcité.

D'un interventionnisme étatique en situation de monopole politique... (1973-1993)

Recevant les associations musulmanes dans le cadre de la préparation du *hadj* 2009, Désiré Tagro, ministre ivoirien de l'intérieur, tint à préciser d'emblée que son Département « ne s'est intéressé à l'organisation du Hadj dans notre pays constitutionnellement laïc, que de façon circonstancielle et provisoire ; l'État, en raison même de sa laïcité, n'ayant aucune vocation à organiser des pèlerinages religieux » (Tagro 2009 : 5).

À l'épreuve des faits, on peut s'interroger sur la solidité d'une telle pétition de principe. Au vrai, plus qu'une démarche circonstancielle, l'implication de l'État de Côte d'Ivoire dans l'organisation du pèlerinage musulman est une tendance lourde dès les premières décennies de l'indépendance avec des fortunes diverses liées à la nature des relations entre les pouvoirs publics et la communauté musulmane, tel qu'on peut le percevoir à travers l'étude

remarquable de Marie Miran (2006) sur l'islam politique en Côte d'Ivoire. De ce point de vue, on peut considérer l'année 1973 comme une rupture dans la gestion du Hadj en Côte d'Ivoire. Ici, c'est la communauté musulmane qui sollicite l'implication de l'État dans l'organisation du pèlerinage créant pour ainsi dire un précédent qui gouverna par la suite les relations entre les pouvoirs publics et la communauté musulmane au mépris du caractère laïc de l'État. Le rapport Diakité (1973 : 5) publié en 1974 consacrait un chapitre à ce qu'il appelle « Légitimité de l'intervention de l'État ». Celle-ci était d'autant plus impérieuse que « le pèlerinage à la Mecque est une obligation divine que tout musulman doit effectuer au moins une fois dans sa vie sous certaines conditions de capacité, de moyens physiques et matériels [*sic*], de sécurité. L'accomplissement de cette obligation est d'ordre strictement personnel. Mais l'éloignement de la Mecque, le nombre de pèlerins en mouvement en un temps relativement court, les conditions sanitaires, de voyage, de séjour, le degré d'évolution de la majorité des pèlerins, le prestige de la nation, car c'est un lieu de rencontre mondiale, font que l'État ne peut se désintéresser de l'organisation du pèlerinage » (Diakité 1974 : 5).

En précisant que le pèlerinage à la Mecque est « d'ordre strictement personnel », le rapport Diakité semblait soucieux de poser les balises de la démarcation entre les sphères religieuse et politique. Mais les difficultés économiques et l'argument du prestige national l'emportèrent. L'intervention de l'État sous Houphouët Boigny resta toutefois limitée et informelle. S'appuyant sur une légitimité historique acquise aux heures chaudes de la lutte d'émancipation, ce dernier entretenait avec la communauté musulmane des rapports ambigus : liens étroits avec les grandes familles musulmanes qui furent autant de réseaux politiques influents pour l'élargissement de la base populaire du PDCI-RDA. Réciproquement méfiance absolue à l'égard d'une communauté musulmane bien organisée et prédominante dans un pays qui se veut de tradition chrétienne.

À partir de 1993, se met progressivement en place un cadre de collaboration beaucoup plus efficient, entre l'État et la communauté musulmane dans le cadre de l'organisation du pèlerinage. C'est l'année de naissance du Comité national pour l'organisation du pèlerinage à la Mecque (CNOPM) organisme composé au départ du Conseil supérieur des imams en Côte d'Ivoire (COSIM), du Conseil national islamique (CNI) et du Conseil supérieur islamique (CSI), créé par arrêté du ministre de l'intérieur, et qui était sensé organiser le Hadj pour le compte de la communauté musulmane. La période qui allait suivre fut grosse de tensions autour de l'organisation du Hadj sur fond d'enjeux de pouvoir.

... Au Hadj à l'épreuve des rivalités politiques (1993-2009)

Les tensions politiques nées des querelles de succession au lendemain de la disparition de Félix Houphouët Boigny, ont révélé au grand jour les forces centrifuges qui travaillent fortement la société ivoirienne sur fond d'ivoirité.

Soupçonné d'avoir voulu s'accaparer du pouvoir d'État au mépris des règles constitutionnelles, l'ex Premier ministre Alassane Dramane Ouattara fut en délicatesse avec le nouveau pouvoir incarné par Henri Konan Bédié. Le divorce entre le pouvoir d'État et la communauté musulmane à laquelle appartient Alassane Dramane Ouattara devint irréversible quand celle-ci éprouva le sentiment que le concept de l'ivoirité conçu comme une arme juridique et politique pour freiner les ambitions politiques de ce dernier s'est étendu par extrapolation à l'ensemble des ressortissants du nord du pays à majorité musulmane. Les Hadj organisés sous Henri Konan Bédié ne donnèrent pas lieu pour autant à des tensions extrêmes entre pouvoir politique et communauté musulmane. Dans le mémorandum sur le Hadj 2009, publié par le COSIM, on salua la réussite des éditions de 1993 et 1994, avant de dénoncer plus loin la volonté de brider la marche du Comité national pour l'organisation du pèlerinage à la Mecque (CNOPM). À partir de 1995, « cette organisation a été infiltrée par les démarcheurs avec la bénédiction de certains rouages de l'administration pour briser la dynamique naissante » (Cosim 2009).

L'avènement de Laurent Gbagbo au pouvoir en l'an 2000 pose avec plus d'acuité la question de la laïcité de l'État de Côte d'Ivoire sur fond de crise militaro-politique. Se sentant exclues et marginalisées à travers le concept de l'ivoirité, les élites musulmanes dénoncent la partialité de l'État dans le traitement des différentes communautés religieuses du pays. L'organisation du pèlerinage au cours des années 2000 va ainsi donner lieu à de nombreuses suspicions avec toujours en toile de fond la question de la laïcité de l'État de Côte d'Ivoire. C'est en 2002 que le régime de Laurent Gbagbo décide de s'impliquer dans l'organisation du Hadj. Cette implication de l'État fut suggérée par Dosso Lancina, ambassadeur de la Côte d'Ivoire en Arabie Saoudite. Par le courrier N°001/02 AMBACI/RYP/2 en date du 1^{er} janvier 2002, celui-ci attira l'attention du ministre de l'intérieur et de la décentralisation sur la nécessité de l'implication de l'État dans l'organisation du Hadj. « Je suggère, écrit-il, de ne pas confier le hadj uniquement aux privés car, cela pourrait causer des désagréments [...]. Le gouvernement jouera ainsi un rôle d'arbitre par la définition du cadre général du Hadj, et par l'assistance apportée aux pèlerins par les services d'Ambassades »⁶.

La réaction des pouvoirs publics ne se fit pas attendre. C'est ainsi que dès le 8 janvier 2002, les ministres d'État, ministres de l'Intérieur et des Affaires étrangères d'alors, Boga Doudou et Abdrahamane Sangaré, prirent conjointement l'arrêté n°155 portant modification de l'arrêté n°105 du 9 mars 1998 réglementant l'organisation des pèlerinages à la Mecque. L'article 2 de ce nouvel arrêté va cristalliser les tensions entre le pouvoir et certaines élites musulmanes. Contrairement à l'ancien arrêté qui attribuait l'organisation du pèlerinage aux quatre associations agréées⁷, l'article 2 du nouvel arrêté stipule que l'organisation du Hadj est réservée aux associations légalement

6. Mémorandum 2009 Cosim, p.5. Consultable en ligne sur le site www.islam-info.ci

7. Il s'agit du Conseil national islamique(CNI), au Front de la Oumaah Islamique(FOI), à la Confédération islamique de Développement (CID) et au Conseil Supérieur Islamique(CSI).

constituées. Une façon implicite de libéraliser l'organisation du Hadj (le nombre d'associations autorisées passa de 4 à 12), contre laquelle s'insurgea d'ailleurs l'Imam Aboubacar Fofana, porte-parole du Conseil Supérieur des Imams (COSIM), qui indiquait quelques jours après que « l'État veut saboter l'organisation du pèlerinage » (Fofana 2002 : 3). Et d'ajouter plus loin « l'État sort de son cadre d'État laïc. Il y a des décrets que le gouvernement a signés cette année pour limiter le nombre des organisateurs à un certain nombre de grandes associations dont *Al coran*. Voilà qu'au niveau de la présidence et de certaines structures politiques, on vient remettre en cause ce décret en décidant de libéraliser l'organisation du pèlerinage... » (*Ibid.*)

En réalité, la libéralisation de l'organisation du pèlerinage fut décidée suite à la fronde des démarcheurs qui s'estimaient grugés par les quatre associations agréées, « qui engrangent des fonds sur notre dos et nous grugent sous prétexte que ce sont elles que l'État reconnaît. Pendant ce temps, nous prenons des risques puisque quand le pèlerinage de certains fidèles échoue, c'est nous, les intermédiaires, que leurs parents menacent » (Dépri 2002 : 7). Au niveau des deux plus grandes organisations islamiques de Côte d'Ivoire à savoir le COSIM et le CNI, cette libéralisation fut interprétée comme une volonté des pouvoirs publics de créer des dissensions au sein de la communauté musulmane en contrepartie à la toute puissance des deux organisations précitées, soupçonnées de collusion avec le parti politique RDR d'Alassane Dramane Ouattara en délicatesse avec les tenants du pouvoir.

C'est dans ce contexte de forte suspicion entre les tenants du pouvoir et les leaders de la communauté musulmane qu'intervient l'échec de l'organisation du Hadj 2006. Celui-ci va donner lieu à une véritable passe d'armes entre la communauté musulmane et les pouvoirs publics qui s'accusèrent mutuellement de cette déconvenue. Rappelons qu'en 2006, l'organisation du Hadj se solda par l'échec du départ de plus de 2000 pèlerins ivoiriens. Le ministre de l'Intérieur d'alors infligea toute la responsabilité de cet échec à toute la communauté musulmane en mentionnant au passage que le gouvernement avait en sa possession une stratégie toute prête pour reprendre en main, et de façon efficace l'organisation du Hadj.

C'est dans ce cadre que l'Imam Aboubacar Fofana, l'autorité suprême des Musulmans de Côte d'Ivoire, fut reçu par le Président Laurent Gbagbo, à qui il demanda de s'impliquer personnellement « pour soulager la détresse ressentie par toute la communauté musulmane en permettant aux candidats au pèlerinage 2006-bis d'être systématiquement reconduits sur la liste du hadj 2007 » (Cosim 2009). Dans la même veine fut proposée « la création d'un Office Ivoirien du Hadj et de la Oumra, organisme public devant constituer un cadre juridique pour un partenariat fort entre l'État de la Côte d'Ivoire et la Communauté musulmane, pour une gestion plus saine de l'organisation du voyage en terre sainte musulmane » (Cosim 2009).

L'État partial accusé de vouloir saboter le pèlerinage de l'année 2002, devient l'État providentiel. À ce stade de notre analyse une remarque

s'impose : les complicités autant que les lignes de fracture entre la communauté musulmane et les différents régimes politiques qui se sont succédé à la tête de la Côte d'Ivoire, révèlent une laïcité sensible aux événements politiques, prise au piège de lectures partisans qui en ont obéré la perception. En contexte de monolithisme politique, l'implication de l'État dans l'organisation du pèlerinage, qui jure d'ailleurs avec les principes fondateurs de la République de Côte d'Ivoire n'a pas donné lieu à un véritable questionnement de la notion de laïcité en Côte d'Ivoire. Les atomes crochus entre le pouvoir d'Houphouët Boigny et les élites religieuses musulmanes furent d'ailleurs considérés comme des ferments unificateurs de l'unité nationale qu'une redistribution de la rente (prise en charge du voyage à la Mecque et du séjour de certains pèlerins, construction de mosquées, entre autres exemples) entre les différents segments de la société devait consolider.

D'Henri Konan Bédié à Laurent Gbagbo en passant par Robert Guei, on voit comment le contexte multipartisan et son corollaire de repli sur les identités primaires (clan, tribu, religion, etc.) dans une société ivoirienne travaillée de l'intérieur par des idéologies émergentes de rupture comme l'ivoirité, a fortement interrogé la notion de laïcité. Sa réclamation dans la pure tradition *suuvariste* par les élites musulmanes peut être considérée au-delà de la question doctrinale comme une urgence tactique dans un pays où l'islam même majoritaire du point de vue démographique, reste minoritaire du point de vue de l'influence politique. À cet égard, l'Imam Aboubacar Fofana fera remarquer que « nous avons des problèmes avec l'État ivoirien laïc. Toutes nos critiques et nos prises de position sont par rapport à la non application de la laïcité par l'État ivoirien » (Fofana 2002 : 3). L'Imam Mamadou Dosso parlera quant à lui de « laïcité de façade » (Coulibaly 2001 : 3).

Conclusion

Au terme de cette étude sur la laïcité de l'État de Côte d'Ivoire à l'aune de l'implication des pouvoirs publics dans l'organisation du pèlerinage musulman aux lieux saints de l'islam, on peut voir la volonté des Musulmans de Côte d'Ivoire de constituer une société civile islamique dans le cadre plus général de la structuration d'une conscience de groupe. Cette démarche est apparue aux yeux des pouvoirs successifs comme la création d'un espace de dissidence dans le contexte des rivalités politiques des deux dernières décennies.

Les tensions autour de l'organisation du Hadj depuis plusieurs années déjà ne se comprennent que dans ce contexte de crise politique qui a étendu ses tentacules en termes de fracture à tous les segments de la société ivoirienne. Entre un pouvoir politique qui dénonce les accointances supposées ou réelles entre guides musulmans et le parti d'opposition RDR et une communauté musulmane qui s'estime frappée d'ostracisme, le compromis semble difficile à trouver malgré les nombreux gestes de

conciliation entrepris par le Président Laurent Gbagbo. La laïcité de l'État de Côte d'Ivoire du point de vue des élites musulmanes, reste donc à inventer. La récente tension entre les associations musulmanes et le ministère de l'intérieur à propos des tracasseries subies par des pèlerins dans l'obtention du passeport biométrique pour accomplir le Hadj 2009, prouve à suffisance que le lien est ténu entre une Côte d'Ivoire qui tente de se réconcilier avec elle-même et la survivance de certains réflexes en rapport avec l'épineuse question d'une identité ivoirienne originelle⁸.

8. Dans son sermon du vendredi 9 octobre 2009, l'Imam Aboubacar Fofana s'insurgea en effet contre les discriminations dans le processus de délivrance des passeports biométriques. « Il a fustigé la haine, qui préside à cette injustice et appeler les autorités à traiter tous les citoyens ivoiriens de manière équitable... Rien ne justifie qu'un requérant de passeport qui fournit toutes les pièces exigées soit appelé à une audition avec témoin pour attester qu'il est ivoirien ». Cf, Lassina Kéita, « Discrimination dans la délivrance des passeports. Le Cheick Aïma dénonce : « On a trop souffert de cette haine », in *Notre heure* n°189 du samedi 10 au dimanche 11 octobre 2009, p. 10.

BIBLIOGRAPHIE

BAYO, Jean Sinsin, 2004, « Laïcité, dialogue des religions », *Débats. Courrier de l'ouest africain* n°11, janvier, pp. 25-30.

COULIBALY, Zié Oumar, 2001, « 2^{ème} journée d'audition au palais de la culture. Le conseil national demande une immunité pour tous les chefs religieux », *Notre voie* n°1015 du vendredi 12 octobre, p. 3.

DÉPRI, Didier, 2002, « Pèlerinage à la Mecque (Hadj) 2002. Ce qui fait trembler des associations islamiques », *Notre voie* n°1100 du lundi 28 janvier, p. 7.

DIJDJÉ, Adèle Marie, 2001, « Laïcité de l'État. Les Musulmans sont-ils marginalisés ? », *Ivoir'Soir* n°3606 du mardi 20 novembre, pp. 4-5.

DOSSO, Mamadou, 2003, « Pour une laïcité mieux adaptée », *Débats. Courrier de l'Ouest africain*, n°9, novembre 2003, pp. 28-32.

FOFANA, Aboubacar (Imam), 2002, « Gbagbo se comporte comme un chef d'État chrétien dans un pays laïc », *Le Jour*, n°2024 du mercredi 9 janvier, pp. 2-3.

FOFANA, Aboubacar (Imam), 2002, « Le problème Ouattara est un problème de justice et d'injustice », *Le jour* n°2025 du jeudi 10 janvier, pp. 2-3.

GAZOA, Germain, 2002, « Mise au point et contribution au débat national. L'Eglise, l'État et la laïcité : approche conceptuelle », *Le Jour* n° 2026 du vendredi 11 janvier, p. 8.

Journal Officiel de la République de Côte d'Ivoire, 1960, Loi n° 60-356 du 3 novembre 1960, portant Constitution de la République de Côte d'Ivoire, JO n° 58, Abidjan, numéro spécial du 4 novembre 1960.

KHOULINE, Laygor et YASSER, Yasser, 2001, « La laïcité de l'État entre sens et contre sens en Côte d'Ivoire », *Notre voie* n°1023 du lundi 22 octobre, p. 3.

KONÉ, Dramane, 2001, « Dire bien », *Notre voie* n°1022 des samedi 20 dimanche 21 octobre, p.3.

KÉITA, Lassina, 2009, « Discrimination dans la délivrance des passeports. Le Cheick Aïma dénonce : "On a trop souffert de cette haine" », *Notre heure* n°189 du samedi 10 au dimanche 11 octobre, p. 10.

MBEMBÉ, Achille, 1988, *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.

MIRAN, Marie, 2006, *Islam, Histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.

DIAKITÉ, Sékou El Hadj, 1973, « Pèlerinage à la Mecque du 23/12/72 au 22/01/73 », *Rapport du député El Hadj Diakité Sékou*, 2^{ème} Édition, janvier 1973, 46 p.

Journal Le Temps, 2009, « Pèlerinage à la Mecque. Tout sur l'organisation du hadj 2009 », *Le temps* du jeudi 8 octobre.

Web-graphie

DIARRA, Seydou Elimane, « La laïcité en Côte d'Ivoire », www.seydouelimanediarra.net

Mémoire sur le Hadj, 2009, www.islam-info.ci

ONU, Déclaration universelle des Droits de l'homme. ONU 10 décembre 1948. Texte intégral consulté en ligne en 2013, sur le site www.europarl.europa.eu

République de Côte d'Ivoire, 2000, Loi n° 2000-513 du 1^{er} août 2000 portant Constitution de la Côte d'Ivoire. Texte intégral consultable sur le site www.presidence.ci

SIMOZAG, Ahmed, « Islam et laïcité », www.radio-albayane.ci

L'ORGANISATION ET LA GESTION DES PÈLERINAGES RELIGIEUX EN CÔTE D'IVOIRE : LES PARADOXES DE LA LAÏCITÉ IVOIRIENNE

Mathias Boukary SAVADOGO

La laïcité en Côte d'Ivoire est un « ingrédient » régulièrement assaisonné à la « sauce politique », depuis le régime de parti unique du président Félix Houphouët-Boigny¹, jusqu'à ceux issus de l'ouverture politique de 1990². Cet assaisonnement a donné un goût diversement apprécié par les différents acteurs religieux en Côte d'Ivoire. L'un des éléments de cette appréciation est de loin l'organisation et la gestion des pèlerinages religieux. En effet, dans ce contexte particulier des pèlerinages religieux, le concept de laïcité connaît bien des définitions et prend bien des visages.

Chaque année, la période des pèlerinages, en particulier celui des musulmans à la Mecque, est l'occasion, d'une part de manifester les prérogatives des différents acteurs du champ – politiques, administratifs et religieux –, d'autre part de dénoncer les actes de l'État ivoirien par une partie des associations musulmanes. La sauce est réchauffée et la dose de laïcité ajoutée est proportionnelle aux enjeux représentés par les groupes religieux.

Les pèlerinages chrétiens quant à eux, pendant les régimes de Félix Houphouët-Boigny³ et Henri Konan Bédié⁴, sont organisés et gérés dans une grande « discrétion ». Mais depuis une décennie, les départs aux lieux saints de la chrétienté sont sous tension. Ces derniers acquièrent une certaine visibilité, car ils deviennent de plus en plus objets de controverses et portés sur la place publique par les différents organes de presse. Si les raisons sont à chercher dans les transformations du paysage religieux chrétien, de la gestion assez complexe du pluralisme confessionnel et religieux par l'État de Côte d'Ivoire, elles sont aussi liées à la « prétention d'assurer le monopole des fonctions politiques et de créer des allégeances prioritaires qui construisent l'obéissance civile » (Badie 1993 : 47) de ce même État.

1. Premier président de la Côte d'Ivoire indépendante, il fut au pouvoir de 1960 à son décès en décembre 1993.

2. Au sommet France-Afrique de la Baule, en 1990, le multipartisme est imposé aux pays africains, anciennement colonies françaises.

3. Il dure de 1960 à 1993 avec le décès du Président Houphouët-Boigny.

4. Dauphin constitutionnel en tant que président de l'Assemblée nationale, il achève le mandat d'Houphouët-Boigny (1993-1995) et entame son propre régime en 1995. Il est renversé par un coup d'État en décembre 1999.

Majorité numérique, minorité sociologique, laïcité variable ?

Quand la Côte d'Ivoire accède à la souveraineté nationale le 7 Août 1960, elle opte pour la laïcité. Cette option est définie et consignée dans sa constitution : « Titre Premier. De l'État et de la Souveraineté. [...] Art. 2. La république de Côte d'Ivoire est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale. [...] Art. 6. La république assure à tous l'égalité devant la loi sans distinction d'origine, de race, de sexe ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. [...] »⁵.

La laïcité de l'État est certes inscrite dans la constitution, mais celle-ci n'est pas univoque pour les religieux qui occupent la scène. Pour les uns, toutes les religions sont égales face à l'État, pour les autres, l'État ne subit l'influence d'aucune confession religieuse, pour certains, l'État ne reconnaît aucune confession religieuse, pour d'autres encore, l'État doit être à égale distance de toutes les religions. Les propos du révérend Tagoua, candidat à l'élection présidentielle de novembre 2010 en Côte d'Ivoire, résume bien ces différentes positions : « [...] La laïcité dit que l'État n'a pas de religion. Mais elle [la laïcité] accepte toutes les religions »⁶.

Pour mettre en pratique sa politique de laïcité, l'État ivoirien en confie la gestion au ministère de l'Intérieur. Il est chargé entre autres de l'enregistrement, l'agrément et le contrôle des associations laïques et religieuses. C'est également ce ministère qui va gérer les pèlerinages religieux en Côte d'Ivoire. Il va fortement « bureaucratiser » les pèlerinages religieux et plus particulièrement celui des musulmans (Doumbia 2006 : 38).

Pendant plusieurs décennies, le pèlerinage musulman sera organisé et géré par le ministère de l'Intérieur et cela à travers son personnel de haut niveau (préfets, administrateurs) musulman et aussi par l'affectation de fonctionnaires à cette tâche. Les revendications et les demandes formulées à diverses occasions par la communauté musulmane et ses leaders n'aboutiront pas. Tantôt l'État leur accorde un semblant d'autonomie, tantôt leur associe des organisations contestées par les musulmans (Savado 2005 : 591).

À l'inverse, les pèlerinages chrétiens et plus particulièrement catholiques seront organisés et gérés directement par les concernés eux-mêmes. En effet, la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire met en place la Direction nationale des œuvres rattachée à la Commission chargée de l'apostolat des laïcs. C'est donc cette structure qui programme les pèlerinages pour l'ensemble des diocèses de Côte d'Ivoire, enregistre les candidatures, fixe les frais de voyage, s'occupe des documents administratifs.

Comment comprendre cette double attitude de l'État ivoirien vis-à-vis des deux principales religions ?

La première piste à explorer est la situation de l'islam et du christianisme aux lendemains de l'indépendance de la Côte d'Ivoire en 1960. Cette situation, qui est un héritage de l'époque coloniale, s'articule autour de quelques caractéristiques. Pour l'islam on retiendra :

5. Loi n° 60-356 du 3 novembre 1960. portant constitution de république de Côte d'Ivoire. *Journal Officiel de la République de Côte d'Ivoire*, Numéro spécial, n°58 du 4 novembre 1960.

6. *Le Temps* du 23 avril 2009, p. 2.

- d'abord, le fait qu'il s'agisse d'un islam non militant et non contestataire, contrairement à des pays comme le Sénégal ou le Nigeria ;
- ensuite, l'islam ivoirien est « fragmenté » entre les nombreuses communautés régionales et ethniques (Bamba 2004 : 80) ;
- enfin, c'est un islam faiblement structuré, avec une élite peu portée sur les questions religieuses (Miran 2006 : 133).

En face, s'agissant du christianisme, l'Église catholique et l'Église protestante méthodiste donnent une image d'institutions avec des structures organisées et formelles disposant d'un bon maillage social territorial : diocèses, paroisses, districts ; conférence épiscopale ; évêques, curés, pasteurs. Le christianisme présente de ce point de vue un modèle d'organisation religieuse articulée autour de la figure épiscopale en tant qu'autorité unique et interlocuteur privilégié du pouvoir politique. Le régime du parti unique centralisateur issu de l'indépendance s'accommode avec bonheur de cette organisation.

La seconde piste est la position réelle sur le terrain de chaque religion, un argument qui nous semble encore plus pertinent. L'islam et le christianisme ont en effet des positions inversées sur le terrain. Statistiquement, l'islam est majoritaire en Côte d'Ivoire, avec 33,25% de la population nationale, contre 27,40% de chrétiens⁷. Mais dès les années 1970, les musulmans sont déjà majoritaires à plus de 50% dans les grandes villes de Côte d'Ivoire (Konaté 2004 : 57). Toutefois, cette majorité reste numérique. Le christianisme, bien que minoritaire, a un poids sociologique que les musulmans ne parviennent pas à contrebalancer. Les acteurs chrétiens « contrôlent » ainsi l'enseignement confessionnel, notamment celui qui est considéré comme « d'excellence » (Lycée Sainte Marie, Cours secondaire protestant, Externat Saint Paul du Plateau, etc.), ils disposent d'un réseau de centres de santé (hôpital protestant de Dabou, centre de santé de Bingerville, Centre don Orion de Bonoua, etc.), de centres d'alphabétisation (logés dans les principales paroisses) et des centres de formation professionnelle (Kossou, Bassam, Abidjan, etc.). Cette forte implication de l'Église dans le social lui donne un poids sociologique qui éclipse le fait qu'elle soit minoritaire numériquement.

Cette réalité a, à notre avis, fortement influencé la position de l'État dans la mise en pratique de la laïcité. Elle est devenue une laïcité « christianisée » ou à forte dominante christianisante. Cela s'est renforcé avec l'intervention des hommes du pouvoir issus des écoles et des centres de formation chrétiens. En effet, les premières élites intellectuelles et politiques ont été, dans leur grande majorité, formées dans les écoles chrétiennes et les séminaires catholiques. Il faut dire qu'en accédant au pouvoir, le régime du parti unique de Félix Houphouët-Boigny cherche à fortifier ses assises et contrôler l'ensemble des activités politiques et sociales. Les Églises catholique et protestante avec ses interlocuteurs uniques désignés représentent donc de bons canaux. Dans ce contexte particulier, le concept de laïcité connaît bien des définitions et prend bien des visages quand il s'agit d'organiser et de gérer les pèlerinages religieux.

7. Recensement général de la population et de l'habitat de 1975.

Les mutations religieuses en Côte d'Ivoire : la laïcité sous pression

La question de la laïcité court tout le long de l'histoire de la Côte d'Ivoire et est étroitement liée au contexte politique, social et religieux. Sur le plan politique, les années 1990 sont marquées par de grands bouleversements et de grandes tensions entre les différentes populations vivant en Côte d'Ivoire. Cette situation affecte profondément le paysage religieux.

S'agissant de l'islam, les acteurs musulmans s'organisent et poursuivent la structuration de leur communauté. Ils mettent en place et complètent les structures d'encadrement et de gestion de leur communauté. En pleine expansion, l'islam touche désormais les quartiers résidentiels de la cité abidjanaise tels que Cocody, Riviera, Marcory, les Deux-Plateaux, etc. Dans ces quartiers, la présence de l'islam s'affirme par d'imposantes mosquées à l'architecture moderne, par une élite ayant une double culture qui arrive aux affaires. Sa grande maîtrise des enjeux de la participation sociale et politique communautaire est manifeste. Elle développe de meilleures stratégies de revendication d'autonomie vis-à-vis de la bureaucratie étatique. Il faut noter également l'émergence de nouvelles associations et fédérations islamiques qui se démarquent de la tutelle de l'État – notamment le Conseil national islamique (CNI), le Conseil supérieur des imams de Côte d'Ivoire (COSIM) et la Communauté musulmane de la Riviera (CMR) – et consolident les acquis des musulmans, tandis qu'elles opèrent des interventions régulières et remarquées dans le champ politique, que ce soit au niveau des révisions constitutionnelles, de la candidature d'Alassane Dramane Ouattara à la présidentielle ou encore des listes électorales (Savado 2005 : 595).

Pour le christianisme, c'est sans doute au sein de cette religion que les mutations sont le plus spectaculaires. De nombreuses Églises évangéliques et protestantes émergent et disputent les fidèles à l'Église catholique et à l'Église protestante méthodiste. Ce dynamisme se traduit par l'arrivée sur le « marché de l'offre religieuse » de nouveaux acteurs religieux. Il y a également le réveil de certaines Églises « en sommeil », notamment l'Église harriste (qui se dénomme désormais « Église du Christ. Mission Harriste⁸ ») et de l'Église du christianisme céleste qui, après de nombreuses crises internes, construit son unité⁹. L'Église catholique a quant à elle renforcé sa présence locale en autorisant l'installation de communautés nouvelles dans plusieurs quartiers de la capitale économique. Les plus représentatives sont en particulier : la Communauté Mère du Divin Amour, installée dans les Palmeraies ; la Communauté de la Pierre Vivante à la Riviera 3 ; et la Communauté du Chemin Neuf. Ces structures complètent efficacement l'encadrement et l'évangélisation de proximité.

Enfin, eu égard à la crise ivoirienne, les différentes confessions prennent un certain nombre d'initiatives œcuméniques, notamment de mettre

8. Cette Église a été fondée pendant la période coloniale par le prophète William Wadde Harris venu du Libéria voisin. La dynamique de cette Église harriste et sa nouvelle dénomination sont impulsées par une nouvelle génération de prédicateurs.

9. Les principales branches qui se sont longtemps et souvent opposées sont celle de Ediemou Blin Jacob, celle de Doh Kanon Luc et celle de Zagadou.

en place un Forum national des confessions religieuses, qui participe activement au processus de réconciliation nationale, mais aussi à une visibilité plus nette dans l'espace public des religions traditionnelles, et la tenue du Forum national de la réconciliation, où toutes les forces vives du pays ont pu s'exprimer.

Ces mutations affectent l'attitude de l'État en matière de gestion de ce pluralisme religieux, bien que les textes fondamentaux n'aient pas changé. En effet, dans la constitution du 1^{er} août 2000, la laïcité de l'État est réaffirmée dans son « Titre II – De l'État et de la Souveraineté », où l'article 30 stipule que : « La République de Côte d'Ivoire est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure à tous l'égalité devant la loi, sans distinction d'origine, de race, d'ethnie, de sexe et de religion. Elle respecte toutes les croyances ». Ce qui va cependant évoluer, c'est le dispositif administratif et organisationnel. En effet, à la faveur de la tentative de coup d'État de septembre 2002 et des Accords de Linas-Marcoussis¹⁰, un ministère des cultes est créé au sein du Gouvernement de réconciliation nationale présidé par Seydou Elimane Diarra. « [...] Le ministre des Cultes est chargé de la mise en œuvre de la politique du Gouvernement en matière de culte. À ce titre, en liaison avec les différents départements ministériels intéressés, il a l'initiative et la responsabilité des actions suivantes :

- Promotion et développement de la laïcité de l'État ;
- Établissement d'un dialogue entre les différentes religions en Côte d'Ivoire ;
- Contribution à la cohésion des différents cultes ;
- Établissement de bons rapports entre le Gouvernement et les représentations des différentes religions ;
- Suivi et préservation de ces rapports ;
- Mise en œuvre et suivi de la mobilisation des ressources en faveur des cultes et religions ;
- [...] Suivi et contrôle des associations religieuses en relation avec le Ministère de l'Administration Territoriale ;
- Assistance aux cultes et aux religions dans le cadre de leur manifestation nationale et internationale »¹¹.

La consultation des Journaux officiels de Côte d'Ivoire (JOCI) montre que ce ministère, jusqu'à sa suppression en 2007, n'a pas mené d'activités d'envergure. Ce sont toujours le ministère de l'Intérieur et la présidence de la république qui contrôlent la mise en pratique de la laïcité, notamment en ce qui concerne les pèlerinages religieux. Les enjeux que représentent les pèlerinages aux lieux saints des religions obligent le pouvoir à garder la main sur cette activité. Cette attitude du pouvoir a induit une compréhension variable et contestée de la laïcité par les acteurs religieux, en particulier les leaders musulmans et catholiques.

10. Le 19 septembre 2002, une tentative de coup d'État contre le président Laurent Gbagbo se transforme en rébellion armée qui coupe le pays en deux. La France réunit tous les protagonistes à Linas-Marcoussis afin de trouver des solutions de sortie de crise. Cette rencontre aboutit entre autre à la formation d'un gouvernement de réconciliation nationale.

11. Décret du 8 mai 2003, Journal officiel de Côte d'Ivoire, mai 2003.

Voici quelques extraits des positions de Cheick Aboubakar Fofana, porte-parole du COSIM : « Dans le 1er discours, la position qu'il [le président de la république] a prise pour la laïcité de l'État a ressemblé beaucoup plus à celle d'un ancien séminariste qu'à celle d'un Chef d'État. C'est l'ancien séminariste qui parlait, qui défendait sa foi et non le Chef d'État qui défendait les intérêts de l'ensemble des ivoiriens. [...] Nous avons passé 40 ans sans bénéficier de subventions. Nous payons nos contributions au même titre que les autres. [...] Il ne faut pas que l'évangélisation soit forcément la déislamisation. Il y a plein d'animistes en Côte d'Ivoire qui n'ont pas encore embrassé de religion. Il faut aller vers eux. [...] Notre combat, c'est à la limite que l'État soit à équidistance des grandes religions du pays. Jusqu'à ce jour, ce n'est pas le cas et pour ce qui nous concerne, nous allons nous battre comme les français l'ont fait. [...] Il y a certaines religions qui reçoivent la subvention de l'État depuis les indépendances. Il y a par exemple l'Église catholique et d'autres églises qui ont reçu des subventions. [...] En participant à l'organisation du pèlerinage, l'État sort de son cadre laïc. L'État a signé des décrets [en 2002] pour limiter le nombre des organisateurs du hajj. [...] Nous demandons la laïcité de l'État. Les ivoiriens sont fatigués de cette situation depuis le décès d'Houphouët-Boigny. »¹²

Les reproches et les revendications de la communauté musulmane sont on ne peut plus clairs et plus précis. La contestation des musulmans se cristallise à la fois sur l'organisation et la gestion des activités du Hajj, sur l'absence de consultation des responsables et sur la centralisation excessive du ministère de l'intérieur. Elle porte plus encore sur la position dominante de l'Église catholique dans les relations entre l'État et les religions.

La réplique des catholiques aux musulmans se fait à travers l'article du Père Germain Gazon, professeur à l'Université catholique d'Afrique de l'Ouest (UCAO) : « La laïcité n'est ni la confusion religieuse, ni le nivellement de toutes les religions vivant sur le sol ivoirien. Elle requiert le même discernement pour apprécier chaque religion et lui donner la place qu'elle occupe dans l'histoire de la nation. [...] La Côte d'Ivoire aujourd'hui, au stade de son développement a une histoire qui se confond en grande partie avec celle du colonisateur, mais aussi du labeur des premiers missionnaires catholiques. [...] On ne saurait dans un pays de droit, aussi paradoxal que cela paraît, considérer à la même enseigne, une religion institutionnelle [socialisante] et une secte issue de ces dernières crises socio-politiques et économiques, même si cette dernière entretient l'espoir chez certains individus de par ses prédictions et l'allure apparemment angélique de son fondateur. Il s'agit d'établir chaque religion dans ses droits en tenant compte de ce qu'elle fut et de ce qu'elle est réellement. C'est une question de justice sociale et de bon sens et non un quelconque privilège. »¹³

Cette passe d'arme est en réalité aussi le prolongement des confrontations entre musulmans et chrétiens durant le référendum constitutionnel de 2000 (Gary-Toukara 2005). Dans ce contexte particulier, le concept de laïcité a connu bien de définitions et a pris bien des visages.

12. Interviews réalisées et publiées par *Le Jour* n°2024 et 2025 en 2002.

13. Interview réalisée et publiée par *Le Jour* n°2026, 2002.

Pour l'Église catholique, la séparation effective du politique et du religieux n'est pas incompatible avec des formes diverses de reconnaissance du rôle des religions. Pense-t-elle sans doute à son poids et influence sociologiques ? Les tenants de l'islam réclament, à défaut de neutralité de l'État, un traitement équitable des grandes religions du pays. Cela ressemble bien à une attitude d'exclusion vis-à-vis des religions « minoritaires ». Mais selon quels critères ?

Les prises de position des deux « grandes » religions ne semblent pas véritablement influencer l'attitude de l'État dans la gestion des pèlerinages. La Direction générale des cultes qui hérite des prérogatives du défunt ministère des cultes, intervient toujours dans cette gestion. Mieux : elle organise le financement public des pèlerinages, surtout chrétiens. Des conseillers de la présidence de la république et du ministère de l'intérieur sont spécialement affectés à cette tâche. Leurs interlocuteurs privilégiés sont quelques agences de voyages spécialisées, des pasteurs et des prêtres. Les structures officielles des Églises ne sont pas associées. Pendant longtemps, les prises en charges financières sont données aux catholiques et aux protestants méthodistes. Mais depuis 2006, les protestants évangéliques et pentecôtistes les leur disputent. Organisés en associations et fédérations d'associations, ils réclament en effet une partie du financement pour des pèlerinages en Israël. Leurs revendications s'appuient sur leur dynamisme manifeste de ces dix dernières années¹⁴, mais surtout sur l'influence grandissante de leurs leaders auprès du pouvoir de Laurent Gbagbo. Les plus représentatifs d'entre eux sont : Koré Moïse, conseiller spirituel du couple présidentiel et pasteur-fondateur de l'église évangélique Sheikhina Glory ; Kodja Guy Vincent, Archi-Bishop de l'église évangélique Mission Évangélique Grâce de Vie, proche de l'ancienne première dame de Côte d'Ivoire Simone Gbagbo ; et du Pasteur Kouamé Théodore de l'église Foursquare.

Cette influence se manifeste également par l'utilisation régulière du vocabulaire spirituel dans les propos du président et de son épouse : « l'autre nom de Dieu, c'est le Temps » ; « Dieu bénisse la Côte d'Ivoire » ; « Éternel des armées », etc. Simone Gbagbo elle-même apparaît souvent avec la bible dans la main ou posée près d'elle. La position des évangéliques auprès de l'ancien camp présidentiel et, plus généralement, auprès du pouvoir politique ivoirien, remet en cause les compromis auparavant acceptés par ces groupes religieux « minoritaires » face à une Église catholique alors dominante. Chaque année, les évangéliques bénéficient de mille prises en charge pour leurs pèlerinages, en Israël surtout. Entre 2007 et 2009, plus de 7,5 milliards de francs CFA ont été octroyés aux chrétiens pour le financement des pèlerinages aux lieux saints du christianisme par l'État de Côte d'Ivoire. Ce soutien financier accru et important de l'État suscite des soupçons légitimes quant à la neutralité du pouvoir sous Laurent Gbagbo.

14. La qualité de ce dynamisme des évangéliques est modulée par le Pasteur Janvier Bouabré (Président du Bureau exécutif de CECI), lequel fustige la facilité avec laquelle les agréments d'ouverture de temple sont accordés à des individus ne remplissant pas toujours les conditions d'existence légale ; cf. article de *Fraternité Matin* du jeudi 8 novembre 2012, p. 12.

Est-ce une volonté d'aider les cultes ou cela fait-il partie d'une stratégie politique pour s'inféoder les groupes religieux chrétiens, en particulier évangéliques ?

Conclusion

La mise en pratique de la laïcité de l'État de Côte d'Ivoire a épousé les réalités sociopolitiques en présence au moment de son accession à la souveraineté nationale. Le poids de l'héritage colonial français et la position dominante de l'Église catholique locale ont influencé les rapports entre l'État et la religion catholique. La faiblesse des actions sociales de l'islam associée à la faiblesse de sa structuration communautaire n'en font pas un interlocuteur privilégié des pouvoirs publics dans la Côte d'Ivoire en construction des deux premières décennies postindépendance.

La dynamique engagée par les autres confessions religieuses – l'islam et les Églises évangéliques en particulier – dans les années 1990 a bouleversé les compromis antérieurs. Fortes de ces capacités de mobilisation, de ses campagnes d'évangélisation très médiatisées et de ses « pasteurs stars », les évangéliques revendiquent auprès des pouvoirs politiques des années 2000 un traitement similaire à celui des catholiques et des musulmans, notamment dans les prises en charge pour les pèlerinages aux lieux saints de la chrétienté. Les nouvelles élites musulmanes, quant à elles, contestent aujourd'hui aux élites chrétiennes leur monopole sur le contrôle et la gestion de l'État : organisation du pèlerinage aux lieux saints de l'islam, gestion des fêtes musulmanes, contrôle de l'enseignement confessionnel islamique, etc. La laïcité de l'État est sous pression.

Les élites religieuses, avec des modalités différentes, investissent le champ politique et deviennent des acteurs essentiels dans les processus démocratiques déclenchés dans les années 1990. Les organisations et associations religieuses participent par leurs actions à l'émergence d'un espace public religieux en Côte d'Ivoire. C'est un espace qui leur donne plus de visibilité mais également un espace de contestation du pouvoir politique. Même si l'objectif n'est pas l'accession au pouvoir d'État.

BIBLIOGRAPHIE

BAMBA, Mamadou, 2003, « La communauté musulmane et les mutations sociales et politiques en Côte d'Ivoire des années 1940 à nos jours », Mémoire de DEA d'Histoire, Université de Cocody Abidjan [non publié].

BADIE, Bertrand, 1993, « Rencontre avec Bertrand Badie », *Sciences Humaines* n°25, février.

DOUMBIA, Mory, 2006, « Le pèlerinage des musulmans de Côte d'Ivoire aux lieux saints de l'islam de 1960 à la fin du XX^{ème} siècle », Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Cocody-Abidjan [non publié].

FOFANA, Lemassou, 2007, *Côte d'Ivoire, Islam et Sociétés : contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XI^e-XX^e siècles)*, Abidjan, Les Éditions du CERAP.

GARY-TOUNKARA, Daouda, 2005, « La communauté musulmane et la quête de l'égalité politique dans la Côte d'Ivoire de l'ivoirité (1993-2000) » in M. Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identité, discours et enjeux*, Paris, Karthala, pp. 601-620.

KONATÉ, Drissa, 2004, « Le circuit de formation des arabisants de Côte d'Ivoire », Mémoire de maîtrise d'Histoire, Université de Cocody, Abidjan [non publié].

LEBLANC Marie Nathalie, « Hadj et changements identitaires : les jeunes musulmans d'Abidjan et de Bouaké en Côte d'Ivoire dans les années 1990 », in M. Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identité, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, pp. 131-159.

MIRAN, Marie, 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.

SANGARÉ, Mahadou, 1993, « Organisation du pèlerinage à la Mecque, vive le CNOPM » *Allahou Akbar*, no16, mai-juin, pp. 3-6.

SAVADOGO, Mathias, 2005, « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990 » in M. Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identité, discours et enjeux*, Paris, Karthala, pp 583-600.

TOURÉ, Vassiriki, 2008, *Les organisations pionnières des intellectuels musulmans de Côte d'Ivoire*, Abidjan, Les Classiques ivoiriens.

LE RAP PRÉDICATEUR ET LES NOUVELLES “VOIX” DE L’ISLAM AU SÉNÉGAL :
DANS LE RELIGIEUX OU DU RELIGIEUX DANS LE LAÏC ?

Abdoulaye NIANG

La société sénégalaise vit actuellement une crise sociétale, qui est aussi unanimement constatée qu'elle est diversement appréciée. Certains musiciens, à l'instar d'autres acteurs sociaux, ont placé la source des solutions dans le domaine religieux, à partir de leur champ d'activité, la musique, dont l'une des fonctions serait justement religieuse (Merriam 1978). Ainsi, la reconnaissance à l'unanimité de l'existence d'une anomie sociale est utilisée comme source de légitimation par la musique prédicatrice et ses tenants qui s'invitent dans le débat public. Référence centrale, la religion au Sénégal, définie comme une « société du rythme », est un pilier identificatoire primaire qui se manifeste partout, y compris dans des espaces déclarés laïcs.

Au Sénégal, le rap, une branche du mouvement hip hop, qui se distingue particulièrement comme un outil d'expression libre, en critiquant aussi bien les fêtes religieuses islamiques célébrées à des dates différentes, que l'idolâtrie à l'endroit de guides religieux qui seraient corrompus par les « politiciens »¹, ou en chantant, *a contrario*, ces mêmes guides religieux, connaît ainsi une montée de spiritualité remarquable qui se couple de l'investissement d'un espace public censé être laïcisé.

Ce rap prédicateur, un courant du hip-hop, actuellement en expansion, s'inscrit dans cette dynamique montante de généralisation du religieux dans la vie socioculturelle. En effet, pour un groupe croissant de *hip-hoppeurs* ou *bboys*² (pratiquants, fans de hip hop) sénégalais, à l'instar d'autres MC américains (Miyakawa 2005), la compatibilité, voire l'harmonie, quoique conditionnelle, entre l'islam et le rap, ne fait l'ombre d'aucun doute (Niang 2006 : 176).

Le rap prédicateur s'offre ainsi comme un lieu privilégié d'observation d'un objet situé à la croisée du religieux et du laïc, du profane et du sacré, de la musique et de l'engagement citoyen des jeunes *bboys*. Il se comprend conditionnellement comme une conséquence toute naturelle de la perception de l'islam en tant qu'entité de totalisation qui devrait régir toute sphère de la vie du croyant (Niang 2007).

1. Expression utilisée par des rappeurs sénégalais pour désigner les hommes politiques. *Politiciens* est une contraction de « politique » ou « politiciens » et de « chiens ».

2. Le terme *bboy* a aussi un sens plus limité qui est utilisé pour désigner seulement les danseurs hip hop.

Faisant écho à cette pensée d'Odon Vallet affirmant que « la religion, c'est quelque chose qui [...] oblige à ne rien omettre dans le choix et la direction de sa vie » (Vallet 2006), le rap prédicateur justifie son intrusion dans le religieux et l'omniprésence de celui-ci dans le laïc par cette intrication liée à la suprématie du religieux, vu comme un « fait social total » (Grawitz 1993 : 356-359 ; Lévi-Strauss 1993 : XXV-VI) par excellence.

Le rap prédicateur met en jeu différents processus inter-reliés dont deux seront évoqués ici : d'abord la *polynucléarisation* et la *polytopie* d'un côté, ainsi que la communication musico-religieuse dans l'espace public de l'autre.

Le rap prédicateur : une sécularisation du sacré entre *polynucléarisation* et *polytopie*

Cette étude repose sur des observations et une série d'entretiens que j'ai faites avec des oulémas, des citoyens ordinaires de diverses conditions sociales et classes d'âge, surtout depuis 2007. Il en ressort, en résumé, que trois conceptions aux niveaux de radicalisation régressive caractérisent les rapports entre la musique et l'islam³.

Une première conception considère que la musique est interdite sous toutes ses formes.

En deuxième lieu, un autre groupe d'enquêtés considère que « si c'est une chanson qui pousse l'individu à aimer davantage Allah, à aimer le Prophète, à aimer l'islam, à adhérer à des valeurs positives, elle n'est pas interdite. Mais la chanson, quelle que soit son importance, son contenu, devient interdite lorsqu'elle est accompagnée d'un instrument. »

Cette vision de ce sous-groupe est contestée par une troisième conception selon laquelle « on ne peut pas dire que toutes les musiques sont interdites. [...] ».

La plus dominante demeure la troisième conception, celle qui admet que l'islam accepte la musique même si c'est de manière conditionnelle (la musique devrait être « décente », ce qui n'est pas très précis), que cette musique soit *a capella* ou instrumentée.

Je distingue les expressions « prédication classique », « musique religieuse » et « rap prédicateur ».

Les termes « prédication classique » se rapportent au prêche tel que fait par les islamologues, quel que soit le lieu ou le support, avec la seule parole et sans aucun instrument pour aller avec.

Pour ce qui est de « musique religieuse », on la rattache dans ce travail à la musique jouée par des artistes qui ont fait des chansons confrériques, ou de la reprise textuelle de versets du Coran, d'écrits poétiques d'érudits, une spécialité⁴.

Par contre, par « musique prédicatrice », et plus précisément « rap prédicateur » qui y est contenu, on entend rendre compte de cette musique, œuvre des rappers et DJ, dont le texte a une orientation religieuse en termes de rappels, de prescriptions d'ordre islamique.

3. Ces conceptions résument celles évoquées par Qardawi (1960).

4. Comme Khadim Gueye (mouride), Doudou Kenda Mbaye (tidiane), Alla Diop (khadre).

Ce rap prédicateur, malgré une cohabitation controversée avec l'islam, continue de connaître une montée observable dans de nombreux exemples et se manifeste comme une expression singulière de la société civile jeune. Celle-ci, à travers cette diffraction du noyau de diffusion des messages religieux, braconne un espace de leadership jadis exclusivement réservé aux prédicateurs classiques.

La Polynucléarisation

Je partirai d'un morceau relativement connu pour illustrer la *polynucléarisation*. Il s'agit du son « Adouma » dans lequel le rappeur Thieuf fait un *featuring* avec un marabout, Seydina S. Sène. Ensemble, ils y critiquent l'attachement trop important aux délices de la vie terrestre et invitent le musulman à préparer la vie de l'au-delà (Thieuf & Sène 2006).

D'autres rappeurs manifestent cet ancrage religieux en manipulant, de plus, des symboles d'inspiration religieuse. C'est le cas du *crew* (groupe) Pinal Gang qui, en se basant sur la « Vérité Absolue » (*Kamilane*), utilise le concept 0114, et qui assoit ses critiques de la vie publique, sociale, culturelle, sur cette base religieuse⁵ (Guèye 2006).

À côté de la prédication religieuse classique, le rap prédicateur se poserait comme une sécularisation du sacré à un triple point de vue au moins.

D'abord, en ce qu'il décentralise la détention de la parole sacrée, traditionnellement dévolue aux érudits, à un artiste (le MC), ce qui pose des enjeux de redistribution du pouvoir parce que celui-ci, par cette appropriation du discours religieux, se substitue à l'autorité habituelle qui en était la détentrice attitrée. Le MC se pense investi d'une mission sacrée incluant dans un discours unifié, considérations séculières et sacrées, pour lui parfaitement en accord. Le soubassement de cette lecture est double : elle repose à la fois sur la foi en la capacité rectificative d'un rap engagé et en la nature de défenseur des valeurs du MC initiateur d'un « combat » dans l'espace public qu'il soumet à sa critique constante en tant que porte voix de la masse. Comme le dit Docteur Mac que j'interviewais : « Pour nous [les rappeurs de son cartel]⁶, on vient comme des intermédiaires, ceux qui ont la parole ! Au début, c'était avec des sabres [...] qu'on combattait. Nous, on est venu, pas avec des sabres, mais avec le micro. Donc le sabre s'est transformé en micro ! C'est pas nous qui parlons en fait mais Dieu ! ».

Les orientations spirituelles de ce combat puisent dans un substrat représentationnel bâti sur la liaison inaliénable du sacré et du profane, du laïc et du religieux, qui récusé, par cette consubstantialité ainsi brandie, toute idée d'une séparation claire entre ces deux sphères. Le terrain de l'expression publique d'une opinion particulière devient, dans le rap

5. Le chiffre 0 symbolise deux néants : le néant qui existait avant la création du monde et celui qui existera après l'Apocalypse. Le chiffre 114 symbolise la sommation $1+1+4=6$, qui traduit les 6 jours de création du monde ; 114 représente en même temps les 114 sourates du Coran.

6. Le « cartel » est un regroupement de plusieurs groupes de rap, dits posses. Docteur Mac était dans le cartel Secteur H.

prédicateur, celui aussi d'une tribune où se mélangent la citoyenneté qui est censée s'abstraire de ce rattachement particularisant qu'est la religion, et la confession religieuse du communicant et du récepteur du message. Ici, en un mot, en général, nulle différence ne semblerait être envisageable entre le citoyen et le croyant, en ce qui concerne le rapport aux modèles attitudeaux et comportementaux ayant un lien avec la morale islamique.

Par contre, on observera que dans le cadre d'actes engageant la nécessité du libre choix (le vote par exemple), la responsabilité individuelle, et ayant une conséquence sur la collectivité, le rap affiche une attitude plus accentuée sur la contestation politique, ou sur les recommandations axiologiques selon l'acteur visé, les circonstances. Il n'est donc pas question d'ignorer les distinctions que le MC peut poser, selon l'aspect de la vie publique et collective qui est en jeu.

En deuxième lieu, la sécularisation se donne à voir dans le rap prédicateur parce qu'il se met en scène dans des lieux réservés à d'autres pratiques (lieux de performance musicale) qui remettent ainsi en cause la sacralité du message dépouillé de son aura de sainteté que lui conférerait sa manifestation limitée à des lieux religieusement consacrés (mosquée...).

La polytopie

À l'instar de la *polynucléarisation* qui peut lui être reliée, la *polytopie* obéit à une logique assez similaire de sécularisation. Dans la dite logique, on fait abstraction de la nature discutable du lieu (cela peut être un podium, une boîte de nuit) en matière de religion, comme cela s'est fait avec le support musical, pour se concentrer sur l'objectif et le résultat (ramener les gens à Allah, les conscientiser sur leurs doubles statuts de citoyens et de croyants, ici confondus).

L'optique est de se dire que si le message passe bien, même à travers des lieux réprouvés par l'islam (boîte de nuit), on peut s'en féliciter du moment que l'aboutissement serait positif. Autrement dit, la fin justifierait les moyens pour les tenants de cette position.

Ceux qui se font défenseurs d'une telle vue évoquent, en se référant à la soumma même, la justification islamique d'aller trouver les égarés dans leurs lieux d'égarement pour les ramener sur le droit chemin.

Enfin, la sécularisation du message du rap prédicateur est posée parce qu'il est porté par un support inhabituel et qui serait opposé au religieux, la musique rap. En effet, quelles sont les perceptions générales (ne fussent-elles pas toujours conformes à la réalité) qui se dégagent de la religion islamique et de la musique ? L'islam est souvent perçu comme un dépassement de soi, une renonciation, une capacité de retenue. Il est synonyme en résumé de l'Ordre, de la mesure, du sacré, de la discipline et de la rigueur.

Tout à fait à l'opposé de la musique, fut-elle prédicatrice, considérée avant tout, de manière générale, comme lieu de désordre, de l'ego débridé, de la libération des énergies pulsionnelles, du profane, toutes choses qui

vont à l'encontre des précédentes. Dans cette logique, il y aurait à la limite une sorte d'incohérence quant à la possibilité d'associer les deux.

En définitive, le rap prédicateur procède à un gommage de frontières entre le laïc et le religieux, et à une intrusion du premier dans l'espace du second, au triple chapitre de l'acteur communicant, du lieu de communication et du support communicationnel.

Cette *polymucléarisation* et cette *polytopie* du message islamique devraient être analysées en rapport avec les exigences d'une communication réussie et celles qui sont attachées au hip hop qui entend s'affirmer comme une « mission » de conscientisation prête à puiser dans toute source susceptible d'amener celle-ci à la réussite.

Rap prédicateur et communication musico-religieuse dans l'espace public

Le schéma élémentaire de la communication (émetteur, message codé, récepteur...) est loin de rendre compte de toutes les implications de la communication. De fait, la forme de délivrance du message, incluse dans ce que j'appelle la dimension communicationnelle (Niang 2010) qui accompagne inéluctablement celle informative, y tient également une place fondamentale. En effet, de l'étude, il est ressorti le constat suivant : majoritairement, les enquêtés considèrent que le rap prédicateur est plus efficace en termes de sensibilisation que la prédication classique. Pour diverses raisons.

D'un côté, il apparaît que les individus semblent être plus réceptifs à un message décodable, sécularisé, dilué et plus accessible, tel que le délivre le rap prédicateur. C'est en cela que la musique prédicatrice se pose en général comme une médiatisation séculière entre le message islamique (incluant le politique, le culturel, etc.) qui n'est plus exposé dans sa forme originale mais qui fait l'objet d'une reformulation et d'une intermédiation plus ou moins réussies. De plus, le manque de crédibilité et de reconnaissance sociale jadis attaché au métier de musicien connaît une évolution. Ainsi, un islamologue enquêté déclare-t-il que le rap « actuellement, est en train de faire un travail très important pour nous conscientiser [...]. Ils [les rappeurs] ramènent les gens sur la bonne voie ». Un tel témoignage aurait été très improbable aux débuts de l'implantation du mouvement au Sénégal, durant les années 1980.

Cette conscientisation allie une critique des comportements, des attitudes, une promotion de certaines valeurs en même temps qu'elle remet en question les alliances jugées prédatrices des élites politico-religieuses. Bien des fois, le rap prédicateur a pris les allures d'un engagement citoyen critiquant vertement cette « conspiration au sommet » au détriment de la base, comme l'illustre cette jaquette⁷. Celle-ci met en scène la complicité

7. Un *track* de Bambino, critiquant ouvertement, et vertement le marabout Modou Kara Mbacké, a été retiré de la compilation *Politichien* en 2000. Son auteur a reçu des menaces de mort et sa famille l'a « exfiltré » en Angleterre, pour le soustraire à la colère des talibés de ce marabout, également chef de parti. En outre, le morceau « 100 commentaires » d'Iba et Makhtar Le Cagoulard, remettant en question la désunion de la communauté musulmane sénégalaise, avait fait grande sensation en son temps (1998). « Liye raam » du groupe Keur Gui (2004) adresse des critiques assez semblables.

décriée entre certains marabouts représentés ici par le personnage assis sur la carte du Sénégal⁸, à côté des richesses du pays (symbolisée par des lingots d'or, des billets de banque), et les politiciens représentés par le personnage à la tête de chien (politichien). Le grand couteau fiché à côté du personnage assis est, bien entendu, l'outil du partage.



Pochette de la compilation « *Politichien* », l'itna Produktion.

D'un autre côté, en dehors même de ces critiques susmentionnées, à un niveau plus général, on constate que la manière dont le message est délivré par les prédicateurs classiques est de plus en plus critiquée. Jugée trop austère, voire hautaine dans certains cas, les enquêtés récusent ceux qui, selon eux, auraient dérogé à une règle capitale en stratégie communicationnelle : se mettre au niveau du vis-à-vis pour une compréhension mutuelle qui rend plus possible l'adhésion au discours. Ce qu'un des enquêtés souligne et qui est partagé par d'autres personnes interrogées : « Les gens sont plus réceptifs par rapport au musicien pour la bonne et simple raison que, ce n'est pas eux tous certes, [mais] d'habitude les musiciens sont plus souples, leurs paroles passent mieux [...] Par contre les prédicateurs, Allah me pardonne, ce n'est pas tout le monde, mais certains d'entre eux semblent croire que les clés du Paradis ou de l'enfer leur appartiennent, à cause de la manière dont ils parlent. »

On ne peut généraliser ici, mais cette tendance est néanmoins apparue dans cette recherche, et pas de manière marginale.

Ce qui donne une justification et une force à la prédication musicale rapologique, c'est donc la crise des valeurs qui frappe la société sénégalaise d'une part et qui incite aux tentatives de résolution, et, d'autre part, la position qui veut que la portée et l'importance du message comptent bien plus que le type de support utilisé.

Les MC sont également conscients que l'accueil favorable fait à leurs productions par une bonne partie du public est un feu vert qui les conforte dans leurs positions. Et ils ne se privent certes pas de cette reconnaissance. Une reconnaissance qui va jusqu'à une certaine idolâtrie quelquefois, non pas celle du marabout⁹, mais une idolâtrie pour l'artiste lui-même, qui confère à son discours une force assez persuasive dans le façonnement de l'opinion publique.

8. Dans la version en couleur, la carte du Sénégal est colorée même en jaune afin de faire référence à sa richesse que s'approprient ces élites.

9. Cette idolâtrie que j'ai discutée dans un autre papier ne sera pas abordée ici (Niang 2007 : 12-14).

La crise des modèles d'identification, la présence envahissante de la musique, la « starmania » ont fait de certains de ses acteurs de base (les musiciens) idéalisés, des « divinités » d'un genre nouveau, plus écoutés quelquefois que les traditionnels leaders d'opinion. Qui plus est, ces jeunes leaders sont dotés généralement de cette « virginité politique » qui les place dans une légitimité confortable. Au plus fort de la popularité de Daara J, il n'était pas exclu d'être le témoin de scènes rappelant un concert de la *pop star* américaine Michael Jackson : certaines jeunes filles, ne pouvant plus se retenir, tombaient en syncope, apparemment survoltées par la prestation de leurs idoles. La même chose est arrivée à plusieurs reprises avec le Positive Black Soul. Un imam sénégalais, dans un sermon durant une prière du vendredi à laquelle j'ai assisté, se plaignait que les musulmans sénégalais pleuraient désormais plus facilement lorsqu'ils écoutaient un tube de musique que lorsqu'ils écoutaient le Coran qui laisserait la plupart d'entre eux de marbre.

Il est tout à fait primordial de ne point oublier que la sacralisation, comme souligné plus haut, n'est pas à confiner dans la sphère religieuse. Elle est un processus d'idéalisation qui gratifie une entité donnée de pouvoirs et d'attributs qui dépassent l'ordinaire. Aujourd'hui, on observe un déplacement dans de nouveaux terrains (le politique, l'artistique, etc.) de la manifestation du sacré, selon un véritable processus de « désubstantialisation du sacré » (Rivière 1997 : 23). Dans l'espace public, le rap prédicateur utilise l'autorité attachée au religieux, l'admiration ou le respect qu'un public a sur certains *hip-hoppeurs*, se vêt ainsi de nouveaux atours, pour se prononcer sur le politique. C'est donc cette sacralisation aussi ou, plus simplement, cette reconnaissance, soulignées supra qui ont été récupérées par les MC qui s'y appuient pour faire passer leurs expressions d'une citoyenneté fortement teintée de religiosité.

Un autre point que je soulèverai est que la Sénégalaise ou le Sénégalais d'aujourd'hui est un « Homme pluriel » marqué par le cosmopolitisme, le multiculturalisme aujourd'hui largement diffusés (Lahire 2001 ; Hartmann & Gerteis 2005). Le musulman sénégalais baigne effectivement dans un environnement au sein duquel il serait illusoire de voir des valeurs exclusivement islamiques. Régi par une législation formelle à dominante laïque, adepte d'un mode de vie urbain imprégné de valeurs occidentales, il est certes musulman mais influencé par d'autres paramètres externes à la religion qui interviennent dans le modelage de sa personnalité. Cette acceptation de la musique prédicatrice comme source reconnue procède de cette infiltration du sacré par le profane. Dans cette dialectique du laïc et du religieux à effet assez paradoxal, si, d'un côté, il conçoit que le religieux doit régenter l'espace public, de l'autre il en arrive à accepter des voies inhabituelles de sa mise en œuvre.

Ce qui précède explique aussi, à bien des égards, cette ouverture au rap prédicateur, et l'acceptation partiellement exprimée de la polynucléarisation et de la polytopie du message islamique qui peut, en outre, être motivé par

des préoccupations de marketing, en raison de l'attrait considérable que la thématique religieuse exerce sur le public sénégalais.

Toute cette entreprise de recadrage se justifie à partir d'une conception de l'islam comme religion qui régleme le tout social, politique, culturel. Ce qui revient à dire que la laïcité n'aurait pas sa place dans un tel dispositif qui prône cette omniprésence du religieux doté alors d'un attribut de référence et de matrice fondamentale qui doit guider tout acte du croyant, dans le privé comme dans le public. Bien au-delà de la musique prédicatrice, c'est une attitude généralement observée dans d'autres champs (université, etc.) qui prend ses distances avec la définition officielle de la laïcité. Celle-ci n'est pas que récusée telle que définie, elle est tout simplement remise en question dans son essence même.

Conclusion

Bien des productions de rap se sont posées comme de véritables défis à la toute puissance maraboutique. Néanmoins, il est assez fréquent, on peut même dire que c'est une tendance forte actuellement, de voir des musiciens, rappeurs comme *mbakaxmen* (encore plus ces derniers), faire des hymnes à la gloire d'un marabout. Mais que cela soit l'une ou l'autre de ces directions, le rap prédicateur se fraye un passage dans l'espace d'expression publique en oblitérant les frontières déjà assez poreuses entre le laïc et le religieux.

Au-delà de la détermination contingente des frontières entre le sacré et le profane, le religieux et le laïc, le rap prédicateur interroge plus largement les antinomies posées parfois entre la fin et les moyens, le privé et le public, le conventionnel et le non conventionnel dans cette religion islamique vécue par des hommes et femmes du troisième millénaire : si la musique peut ramener à Dieu, conscientiser le « citoyen-croyant », pourrait-elle être tolérée ? Ou ne peut-on s'y adonner que sous certaines formes, étant entendu que les autres seraient prohibées ? Ou n'est-elle pas simplement complètement interdite en tant que *bid'a* (innovation) ? Etc. Autant de questionnements auxquels il apparaît très ardu de répondre d'une manière claire.

En outre, se trouve ici posée la question de l'évolution du monde (la place grandissante de la musique prédicatrice comme situation inédite) et la manière dont les oulémas pensent l'adaptabilité ou la non adaptabilité des principes islamiques, leurs articulations à la gestion des affaires de la cité, l'entremêlement du religieux et du laïc et ce que cela pose comme défi à la construction d'une nation pluriconfessionnelle.

Et dans la même lancée, les profils des « conscientiseurs » de la religion musulmane pourraient-ils être élargis à d'autres catégories sociales qui en étaient classiquement jusque là exclues, telles les rappeurs ? Cela pose, bien entendu, des enjeux de pouvoir et d'emprise sur l'historicité qui ne manquent pas de déteindre sur les positions des acteurs (rappeurs, marabouts, etc.).

Mais en tout état de cause, il me semble que le thème du rap prédicateur permet de questionner avec pertinence le rapport de plus en plus complexe

que le croyant sénégalais (et les autres croyants en général) peuvent entretenir avec une foi médiatisée par un pluralisme identitaire montant (cultures locales et civilisation islamique), symptomatique d'une société-monde en devenir au sein de laquelle se côtoient particularités et convergences. Ces éléments duaux s'articulent en une myriade de configurations synonymes d'agencements délicats situés à la croisée de l'individuation et de l'adhésion à des valeurs, normes et modèles collectifs.

En définitive, si cette montée de la religiosité, dans la musique parfois décrite comme une source potentielle de déperdition morale, suscite encore bien des questions, le rap prédicateur continue, dans tous les cas, à se développer, selon des observations plus récentes, et pas seulement au Sénégal. L'observation devrait être poursuivie et il me semble prématuré d'assurer si la greffe de ce nouvel organe dans le corps social serait réussie ou si le rejet en constituerait l'issue finale.

BIBLIOGRAPHIE

GRAVITZ, Madeleine, 1993, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz.

GUËYE, D., 2006, « Gangsta Kamilane », Dakar, non publié.

HARTMANN, Douglas et GERTEIS, Joseph, 2005, « Dealing with diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms », *Sociological Theory*, vol. 23, n°2, pp. 218-240.

LAHIRE, Bruno, 2001, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1993, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. IX-LII.

MERRIAM, Alan P., 1978, *The Anthropology of Music*, Evanston, Northwestern University Press [1ère éd. 1964].

MIYAKAWA, Felicia M., 2005, *Five Percenter Rap. God Hop's Music, Message and Black Muslim Mission*, Bloomington, Indiana University Press.

NIANG, Abdoulaye, 2010, « A Methodological Approach of Hip-Hop in Senegal: or How to "Catch the Move" with a Socio-Anthropological Perspective? » (texte non publié).

NIANG, Abdoulaye, 2007, « Predicative Music and Islam: a Secular Mediatization of Religious Communication? The Case of Rap and *Mbalax* Music in Senegal », Workshop on *Texts, Words, and Images: New Media and Islam in Africa*, 22-23 October, Evanston, ISITA/Northwestern University (texte non publié).

NIANG, Abdoulaye, 2006, « Hip hop culture in Dakar, Sénégal », in P. Nilan et C. Feixa (eds.) *Global youth? Hybrid identities, plural worlds*, London and New York, Routledge, pp. 167-185.

QARDAWI, Yussuf, 1960, *Le licite et l'illicite en Islam*, Ziguinchor, Agence des musulmans d'Afrique.

RIVIÈRE, Claude, 1997, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin.

VALLET, Odon, 2006, « Les religions : coexistence pacifique ou affrontement ? », *Conférence UTLS*, Paris, UTLS/CERIMES.

Discographie

Iba & Makhtar Le Cagoulard, 1998, « 100 commentaires », in *Dkill Rap*, Fitna Produktion.

Keur Gui, 2004, « Liye raam », in *Liye raam*, Origines SA.

Thicuf & Sène, S., 2006, « Adouna », in *Wassila*, 2STV/Origines SA.

PARTIE III

ISLAM ET LAÏCITÉS

L'ÉTAT, LA NATION ET LA LAÏCITÉ AU SÉNÉGAL :

DES LUTTES DE LÉGITIMITÉ DU POLITIQUE ET DU RELIGIEUX

DANS LA STRUCTURATION DU DÉBAT ET DE L'ESPACE PUBLICS SÉNÉGALAIS¹

Jean-François HAVARD

Depuis quelques années, les controverses interpellant la notion de laïcité sont devenues particulièrement intenses au Sénégal. À cet égard, lorsque je présentais le résumé de ma communication en août 2009, les exemples des débats sur l'homosexualité, thématisée en termes de décadence importée, sur les marches des imams contre la vie chère ou encore sur la confusion qui a accompagné la fermeture du marché de contrebandes de médicaments *Kër Serigne Bi* à Dakar, avaient plus particulièrement retenu mon attention. Quelques mois plus tard, fin décembre 2009, on pouvait également noter les débats autour du Monument de la Renaissance africaine ainsi que dans son prolongement, ou les sorties du Président Wade sur la divinité du Christ qui n'avaient pas manqué de provoqué de vives réactions au sein de la communauté chrétienne. Aussi, afin de renouer un dialogue de plus en plus tendu avec la société civile religieuse, le Président Wade a-t-il procédé à la nomination le 5 janvier 2010, et ce pour la première fois au Sénégal, d'un ministre conseiller aux affaires religieuses, en la personne du journaliste arabisant Bamba Ndiaye.

Face à toute cette agitation politico-religieuse, l'on peut légitimement s'interroger sur ce qui peut apparaître comme la crise d'un certain modèle sénégalais. Faut-il rappeler que le Sénégal est un État dont la reconnaissance de la laïcité, d'un point de vue constitutionnel, ne souffre d'aucune discussion². L'on sait également que le chrétien Léopold Sédar Senghor a pu présider

1. Certains passages de ce texte ont été empruntés à une précédente communication intitulée « Un Chef doublé d'un Cheikh ! L'hybridation problématique des légitimités et des imaginaires religieux et politiques au Sénégal », à l'occasion du Colloque *Hybridation des imaginaires religieux et politiques* organisé à Toulouse les 11 et 12 juin 2009 sous la direction de Jean-François Bayart et d'Ariane Zambiras.

2. Art. 1 de la Constitution du Sénégal : « La République du Sénégal est laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race, de sexe et de religion. Elle respecte toutes les croyances » ; Art 4. « Les partis politiques et coalitions de partis politiques concourent à l'expression du suffrage [...]. Il leur est interdit de s'identifier à une race, à une ethnie, à un sexe, à une religion, à une secte, à une langue ou à une région » ; Art. 5 : « Tout acte de discrimination raciale, ethnique ou religieuse [est] puni par la loi » ; Art. 8 : « La république du Sénégal garantit à tous les citoyens les libertés individuelles fondamentales, les droits économiques et sociaux ainsi que les droits collectifs. Ces libertés et droits sont notamment : les libertés culturelles, les libertés religieuses, les libertés philosophiques, les libertés syndicales [...] ; Art. 24 : « La liberté » de conscience, les libertés et pratiques religieuses ou

pendant vingt ans aux destinées d'un pays composé à 95% de musulmans et que la cohabitation entre chrétiens et musulmans y a toujours été montrée en exemple. On peut encore rappeler qu'à plusieurs reprises dans son histoire, l'État sénégalais a su prendre ses responsabilités et sanctionner les velléités de perturbation du jeu politique par des mouvements religieux. On pense notamment à Ahmet Khalifa Niasse, surnommé l'Ayatollah de Kaolack, qui a été emprisonné suite à la création de son parti *Hizbulahi* en 1979 (Magassouba 1985 : 131 sq.), ainsi qu'au marabout tijani Serigne Moustapha Sy qui a été arrêté en 1993 et dont le mouvement, dit des *Moustarchidines*, a fait l'objet d'une interdiction pendant deux ans (Samson 2005 ; Kane et Villalon 1995).

Certes, de par sa trajectoire historique et la prégnance du religieux dans la société sénégalaise, la laïcité n'a jamais été au Sénégal une laïcité de combat en ce qu'elle ne vise pas tant le rejet ou la mise à distance de la religion que la revendication d'une équidistance, d'un équilibre de traitement à l'égard des différents cultes, ce que Seydou Madani Sy (1980) traduisait en termes de « laïcité compréhensive ». Il faut en effet rappeler que la laïcité au Sénégal s'est notamment affirmée dans le cadre socio-historique de ce qu'il fut convenu d'appeler avec Donal Cruise O'Brien le « Contrat social sénégalais » (Cruise O'Brien 1992 ; 2002). Noué à l'époque coloniale, au début du XX^e siècle, ce contrat social sénégalais consistait en une relation tripartite de circulation de ressources entre le pouvoir politique, les populations et les autorités religieuses, à savoir pour l'essentiel les confréries musulmanes. Or, dans ce schéma et en contrepartie de l'accès à des ressources propres à l'État, les autorités religieuses remplissaient notamment une fonction de préservation et de légitimation du pouvoir politique, la pratique des consignes de votes électorales adressées aux disciples – ou *ndigël* électoraux – en étant l'expression la plus manifeste. Elle est en tout cas celle qui a le plus focalisé l'attention, souvent perçue comme la manifestation d'une confusion, voire d'une collusion, entre les pouvoirs politiques et religieux. Aussi, comment comprendre l'affirmation laïque du Sénégal à l'indépendance dans son articulation pratique à ce « contrat social » ? À défaut de pouvoir m'étendre sur le sujet, je ne ferai ici qu'esquisser trois éléments de réponse.

Tout d'abord, même si cela peut sembler aller de soi, il faut souligner que si l'affirmation de la laïcité du Sénégal s'inscrit dans la constitution et qualifie à cet égard la nature même de la République du Sénégal, le contrat social sénégalais reposait quant à lui sur des formes de coproduction et de concertation tantôt explicites ou implicites dont les configurations étaient à la fois déterminées par les attentes conjoncturelles et l'état des rapports de forces entre les acteurs concernés. Par ailleurs, comme je l'ai déjà souligné, la laïcité au Sénégal ne s'est jamais entendue au sens d'un rejet ou d'une mise à

culturelles, la profession d'éducateur religieux sont garanties à tous sous réserve de l'ordre public. Les institutions religieuses ont le droit de se développer sans entrave. Elles sont dégagées de la tutelle de l'État. Elles règlent et administrent leurs affaires d'une manière autonome ».

distance de la religion, mais comme étant la manifestation d'un double souci d'affirmer le respect des libertés religieuses et d'assurer les conditions d'une équidistance de l'État dans ses rapports avec les différentes sensibilités religieuses, ce à quoi les présidents Léopold Sédar Senghor et Abdou Diouf se sont appliqués avec doigté de 1960 et 2000. Enfin, de façon *a priori* paradoxale, il existait une autonomie fonctionnelle entre le pouvoir politique et les autorités religieuses qui permet de comprendre que lorsqu'un *ndigël* était formulé en faveur d'un parti ou d'un candidat en période électorale, il était clairement formulé comme un acte de légitimation dont la source était spirituelle et non comme un acte politique en tant que tel. Autrement dit, Léopold Sédar Senghor et Abdou Diouf ne se sont jamais revendiqués d'une légitimité autre que temporelle ou légale-rationnelle et de façon symétrique, les religieux ne revendiquaient d'autre légitimité que spirituelle.

Ces prolégomènes sommairement étant posés, l'analyse proposée ici consistera à développer l'idée selon laquelle les crispations autour de la question de la laïcité sont très largement liées à la rupture introduite par le Président Wade, consistant à s'afficher publiquement, dès l'alternance de 2000, comme un « président-taalibe », disciple de la confrérie musulmane des Mourides. Dans un second temps, on verra que ces débats sur la laïcité s'inscrivent dans un mouvement plus général de redéfinition du rapport à la nation. Enfin, on cherchera à voir en quoi ces débats ne relèvent pas tant d'une remise en cause de la nature laïque du régime sénégalais que de l'exacerbation de luttes de légitimité du politique et du religieux dans sa traduction et ses accommodements pratiques. J'essaierai de rendre compte de cet aspect en posant la focale sur quelques exemples récents d'accès de tension et de controverses.

L'alternance et la remise en cause de la traduction consensuelle de la laïcité dans l'espace public et politique sénégalais

Comme je l'ai précédemment souligné, la résolution de l'apparente contradiction entre les termes du contrat social sénégalais et la nature laïque de la République du Sénégal a longtemps reposé sur un ensemble d'accommodements pratiques, définissant un modèle de cette cohérence avec la structure et la trajectoire religieuse de la société sénégalaise.

Ainsi, loin de se défier des autorités religieuses, Léopold Sédar Senghor et Abdou Diouf, de 1960 à 2000, entretenaient avec elles des relations assez étroites, tout en étant parvenus à maintenir une relative équidistance entre les différentes sensibilités religieuses, et ce, indépendamment (ou au-delà) de leurs propres appartenances. Un rapide détour historique nous permet de rappeler que lors du référendum de 1958 ou encore de la crise de 1962 qui a opposé le Président du Conseil Mamadou Dia à Léopold Sédar Senghor, ce dernier est celui qui est le mieux parvenu à négocier le soutien des dignitaires des confréries, pouvant notamment se prévaloir, en tant que chrétien, d'une relative neutralité à leur égard. Déjà, lors des élections législatives de 1951

et des élections cantonales et du Grand Conseil de 1952, Senghor avait pu bénéficier à la fois du soutien du Khalife général des Mourides, Serigne Fallou Mbacké, et de celui de Cheikh Tidiane Sy, fils du Khalife des Tijânî, El Hadj Babacar Sy, dans son combat politique contre Lamine Gueye. Ce soutien ne s'est d'ailleurs pas démenti pendant toute sa présidence, de 1960 à 1980, même si Serigne Abdou Lahat, successeur de Serigne Fallou au Khalifa en 1968, a parfois pu prendre ses distances comme ce fut le cas lors des élections législatives de 1978³. Arrivé au pouvoir en 1981, Abdou Diouf s'est également appliqué à chercher le soutien des hiérarchies confrériques, soutien qui a culminé avec le *ndigël* explicite en sa faveur, formulé par le Khalife général des Mourides Serigne Abdou Lahat, lors de l'élection présidentielle de 1988. Or, si Senghor était chrétien, Abdou Diouf était lui tijânî sans que cela ait véritablement interféré dans ses relations avec les autres sensibilités religieuses.

L'arrivée au pouvoir d'Abdoulaye Wade à l'issue de l'élection présidentielle de février-mars 2000 a profondément bouleversé cette forme d'équilibre, inaugurant selon les termes de Cheikh Gueye et Olivia Gervasoni (2005) un « nouveau paradigme ». Abdoulaye Wade adopte en effet une posture inédite en revendiquant son statut de « Président-taalibe ». Un de ses premiers gestes fut d'aller à Touba et de s'agenouiller devant le Khalife général Serigne Saliou Mbacké, s'y rendant par la suite de façon régulière et publique, accompagné d'une partie des membres du gouvernement et d'élus. D'ailleurs, déclara-t-il à plusieurs reprises, il n'entreprendrait rien pour le Sénégal sans l'aval de son marabout. Entre autres nombreux exemples possibles, on notera encore que si le tijânî Abdou Diouf prenait bien soin, notamment lors des fêtes religieuses, d'aller prier dans des mosquées réputées pour leur neutralité à l'égard des appartenances confrériques, notamment à la Grande Mosquée de Dakar, Abdoulaye Wade se rend pour sa part, de façon particulièrement visible, dans une mosquée identifiée comme mouride. Dès lors, comme le souligne Cheikh Gueye et Olivia Gervasoni, on voit bien comment, par un jeu d'appropriation réciproque des symboles de l'État et de la confrérie mouride « le pouvoir politique prend alors une essence divine et donne une légitimité religieuse, mouride, au premier magistrat de l'État » (*ibid.* : 634).

On pourrait d'abord être tenté de trouver le sens de cette posture inédite dans la dimension intramondaine qui caractérise fondamentalement la mystique mouride. Sans doute le jeu stratégique des calculs politiques fut-il encore plus déterminant dans un contexte de dynamisme particulièrement fort de la *Mouridiyya*, mais ce n'est plus tout à fait l'objet de mon propos. En revanche, ce qui retient ici mon attention, c'est que cette rupture dans la posture présidentielle à l'égard des sensibilités religieuses a offert une fenêtre d'opportunité à certains leaders religieux, parmi lesquels une nouvelle génération de marabouts « mondains » ou « charismatiques », ainsi qu'aux acteurs d'une nouvelle société civile religieuse « trans- » ou « para-confrérique », pour essayer de redéfinir leur rapport à l'État et au

3. Les relations entre Léopold Sédar Senghor et Serigne Abdou Lahat se sont alors détériorées dans un contexte de sécheresse et de crise arachidière ; cf. Piga (2002 : 204-205).

politique. D'autant que, parallèlement, la réforme constitutionnelle de 2001 redéfinissait en son article 37 la formulation de la prestation de serment, le Président de la République prêtant désormais serment « devant Dieu et la nation sénégalaise ». En effet, ce point de la nouvelle constitution de 2001 consacre symboliquement le retour de Dieu dans la constitution alors qu'il en était absent depuis la première de 1959, contrairement aux États-Unis cités en exemple par Wade, où sa présence remonte aux Pères fondateurs. En outre, comme le souligne notamment Denis Lacorne, le Dieu de Jefferson et de la constitution américaine est un Dieu « rhétorique, un grand architecte de l'univers et qui donne aux hommes des droits inaliénables (mais qui) n'a rien à voir avec la souveraineté du Peuple » (Lacorne 2008⁴).

La laïcité comme enjeu et point nodal des renégociations de l'identification à la nation

Dans le cas du Sénégal, il n'est pas anodin que ces reconfigurations soient étroitement enchâssées dans un mouvement plus global de redéfinition du rapport à la nation. En effet, à l'instar d'autres pays d'Afrique subsaharienne ayant accédé à l'indépendance au tournant des années 1960, le Sénégal apparaît engagé, sensiblement depuis la fin des années 1990, dans des mouvements de réécriture des grammaires d'identification à la nation, notamment investis par des processus générationnels (Havard 2009). À cet égard, la dynamique la plus manifeste est sans doute ici l'affirmation d'un modèle identitaire « wolof-mouride », à vocation nationaliste, qui se caractérise par sa propension inclusive et assimilationniste. Pour autant, toutes les populations du Sénégal ne se reconnaissant pas dans ce modèle qui ne fait pas l'unanimité.

Ainsi, comme l'a notamment souligné Marie Brossier dans le cadre de ses travaux sur le code de la famille au Sénégal, la définition du rapport à la laïcité a fondamentalement maille à partir avec les reconfigurations à la fois de la démocratie et des identifications à la nation (Brossier 2004a ; 2004b). En effet, selon la formule de Benedict Anderson (1996), l'adhésion à la nation repose d'abord sur l'identification la plus largement partagée d'une même « communauté imaginaire ». Or, ce qui lie la laïcité à la nation dans la perspective démocratique, c'est que c'est justement à travers cette laïcité, comprise à la fois dans sa définition institutionnelle et dans sa traduction et ses accommodements pratiques, que se noue le contrat social permettant de subsumer toutes les sensibilités religieuses dans cette même communauté imaginaire.

En l'occurrence, dès lors qu'il a affirmé sa posture de « président-taali » et investi ce modèle identitaire wolof-mouride, Abdoulaye Wade a provoqué un sentiment de frustration au sein de nombreuses fractions de la population se sentant marginalisées et négligées en tant que composantes de la nation sénégalaise (Halpulaar tijani, chrétiens, habitants du Sénégal oriental et de la Casamance...). Ce faisant, ce sont les fondements mêmes de la légitimité

4. Pour approfondir la question, voir son ouvrage : Lacorne (2007).

de l'État qui se trouvent fragilisés, ouvrant un nouvel espace de controverses sur les rapports de légitimité du politique et du religieux et donc sur la laïcité comme éléments constitutifs majeurs de l'identification à la nation.

De la constitution d'une « arène publique » de renégociation des traductions et « accommodements pratiques » de la laïcité

Afin de mieux saisir la façon dont les rapports entre l'État, la nation et la laïcité se déterminent en termes de luttes de légitimité du politique et du religieux (dans la structuration du débat et de l'espace publics sénégalais), il est important d'identifier les caractéristiques les plus significatives des récentes controverses politico-religieuses qui ont présidé à ce questionnement.

Au préalable, pour saisir la façon dont se développent et se structurent ces controverses, il me semble que la notion d'« arène publique » et non plus de façon générique d'« espace public », présente un certain intérêt heuristique. En effet, comme le souligne Daniel Céfai, l'espace public est généralement pensé depuis Habermas « comme [ce] lieu de médiation entre les pouvoirs publics (le pouvoir exécutif, l'Assemblée législative et le pouvoir judiciaire, les agences administratives, les pouvoirs locaux), la société politique (partis politiques, corps constitués), la société civile (Églises, organisations syndicales, associations civiques et mouvements sociaux) et les mass media » (Céfai 2002 : 62). Or, à la différence de cette vision quelque peu enchantée et statique de l'espace public, la notion d'« arène publique » popularisée par Anselm Strauss et Joseph Gusfield a, écrit Céfai, « la double connotation d'un lieu de combats et d'une scène de performances devant un public » (*ibid.* : 65). De ce point de vue, les controverses en question me semblent justement participer de la structuration d'une telle « arène publique », lieu de polémiques et de débats, qui suppose l'existence d'un certain pluralisme, à la fois des valeurs et des acteurs, ainsi que d'un « public » qui assiste à ces combats et performances par l'intermédiaire des médias.

La première de ces caractéristiques que je souhaite aborder tient au fait que la grille de lecture confrérique semble ici complètement dépassée, dans la mesure où aucune de ces controverses n'a été particulièrement initiée, portée ou incarnée par une ou plusieurs hiérarchies confrériques, mais par un ensemble hétéroclite d'imams de quartier, d'associations islamiques, de « marabouts périphériques » et autres entrepreneurs religieux.

Ainsi, dans le cas des marches contre l'homosexualité qui ont suivi la libération par la justice de jeunes homosexuels sénégalais en février 2008, les initiateurs étaient des acteurs de la société civile religieuse, à savoir le parti politique Mouvement pour la réforme et pour le développement social (MRDS) de l'imam Mbaye Niang, associé à des imams et organisations islamiques telles que Jamra, désormais présidée par Bamar Gueye à la suite d'Abdou Latif Gueye, décédé le 6 avril 2008 et dont on peut rappeler qu'il a présidé le Conseil des ONG de lutte contre le SIDA avant d'être désigné

conseiller spécial du Président Wade avec rang d'ambassadeur. De même, on peut citer l'exemple des marches de contestation organisées par un collectif d'imams de Guédiawaye, en banlieue de Dakar, avec à leur tête l'imam Youssoupha Sarr. Ce mouvement de contestation est apparu en décembre 2008, la première marche ayant eu lieu le 6 décembre. Initialement, il s'agissait d'un mouvement de contestation de la dégradation des conditions de vie qui s'est cristallisé sur le refus de payer des factures d'électricité toujours en hausse malgré la récurrence des coupures intempestives. Il s'est ensuite étendu à d'autres revendications sur les factures d'eau, l'insécurité ou encore l'administration des cimetières. Or, là encore, ni Touba pour les Mourides, ni Tivaouane pour les Tijânî, n'ont été parties prenantes. Dans le cas des marches de Guédiawaye, la légitimité dont bénéficient les initiateurs du mouvement tient d'abord à leur investissement local, dans les quartiers, indépendamment de leurs éventuelles affiliations confrériques. Et si l'imam Youssoupha Sarr est lui-même mouride, cet aspect n'a jamais été mis en avant. Troisième exemple, celui de la contestation « islamique » du Monument de la Renaissance africaine érigé par Abdoulaye Wade sur une des deux mamelles de Ouakam dans la région de Dakar. Là encore, l'on retrouve dans ce mouvement de contestation le MRDS de l'imam Mbaye Niang, des associations islamiques (Jamia'atou Ibadou Rahmane), des imams... Dans ce cas précis, la critique porte sur la nature anti-islamique de ce Monument de la Renaissance qui représente un homme pourtant un enfant à bout de bras et une femme, se tournant fièrement vers l'Océan. Anti-islamique, parce que la femme a les jambes entièrement dénudées, mais surtout au nom de l'interdiction des représentations figurées en islam. Ainsi, le Monument de la Renaissance africaine serait un « *xërëm* modernisé », les *xërëm* désignant de façon générique les « Dieux des animistes ». Or, il est notable qu'à la différence de quelques entrepreneurs périphériques au sein des confréries, ni les autorités de Touba ni celles de Tivaouane n'ont pris à ce sujet de position officielle.

On peut penser que la première raison pour laquelle les autorités confrériques apparaissent en retrait de ces controverses tient au fait qu'elles sont encore attachées à la grammaire du Contrat social sénégalais et aux relations d'autonomie fonctionnelle avec l'État qui le caractérise. Aussi n'interviennent-elles que dans des circonstances spécifiques, particulièrement lorsque leurs intérêts directs sont concernés. Ce fut notamment le cas quand en juillet 2009, à l'occasion de sa déclaration de politique générale, le premier ministre Souleymane Ndéné Ndiaye a déclaré vouloir fermer un marché parallèle de médicaments, connu sous le nom de *Kër Serigne bi*, et qui mobilise les intérêts de membres de la confrérie. Or, suite à une déclaration du Khalife général des Mourides, Serigne Lamine Bara Mbacké, expliquant que ce marché existe depuis 1927 et qu'il ne souhaitait pas en voir la fermeture sous son califat, l'État avait finalement dû reculer.

En quoi toutefois ces mouvements de contestation menés par des religieux interpellent-ils concrètement le rapport de la laïcité à la nation ?

Tout d'abord, parce qu'ils révèlent une certaine crise de légitimité de l'État, ainsi que son incapacité à répondre aux enjeux tant de la demande sociale que de la morale publique. Les deux sont d'ailleurs liées dans la mesure où crise économique et sociale se voit de plus en plus problématisée comme étant la conséquence d'une crise morale et d'une certaine forme de décadence « importée » de la société. C'est notamment le cas de l'homosexualité qui serait un fléau symptomatique de l'influence occidentale, les campagnes de dénonciation de l'homophobie au Sénégal par des ONG, des associations de défense des droits de l'Homme, le Président Sarkozy ou encore la Mairie de Paris ne faisant qu'alimenter ce discours. Or, derrière ce discours sur les valeurs, c'est bien la question d'une certaine authenticité sénégalaise qui est en jeu, car chacun sait que l'homosexualité ne peut être qu'une invention occidentale visant à corrompre les sociétés africaines... S'agissant du Monument de la Renaissance africaine, il est encore significatif que sa dénonciation islamique s'articule au fantasme d'une conspiration de la franc-maçonnerie, à savoir que Wade serait franc-maçon et que son monument serait lui-même d'inspiration maçonnique et donc sataniste. Là encore, la franc-maçonnerie serait l'incarnation d'une main étrangère qui combattrait dans l'ombre les valeurs de l'islam et donc celles « authentiquement » sénégalaises.

Par ailleurs, en investissant les défaillances de l'État et sa crise de légitimité, ces mouvements parviennent à bousculer l'agenda politique, le mettant en difficulté dans son souci à la fois de ne pas perdre la main sur ses prérogatives régaliennes, notamment à l'égard de la nature laïque de sa constitution, et de ménager les sensibilités religieuses. À titre d'exemple, l'on rappellera que dans son souci de maintenir l'ordre public et de réaffirmer son autorité, l'État s'est vu contraint d'utiliser la répression policière lors des manifestations contre l'homosexualité. Mais dans le même temps, le président Wade n'a pas résisté à la tentation et probablement au piège de répondre aux religieux sur leur terrain. C'est en ce sens que l'on peut notamment comprendre son « dérapage » à l'égard de la communauté chrétienne, lorsqu'il déclara le 28 décembre 2009 que « les chrétiens prient tous les jours devant la statue du Christ sans que cela ne fasse l'objet de dénonciation par ces mêmes mouvements islamiques alors qu'il n'est pas Dieu ». Cette déclaration, qu'il a d'abord niée avoir faite, n'a évidemment pas été acceptée par la communauté chrétienne, provoquant le 30 décembre de violentes manifestations devant la cathédrale de Dakar.

On notera encore que les marches des imams de Guédiawaye ont elles-mêmes fait l'objet d'une controverse sur la place des imams dans l'espace public et leur légitimité à intervenir sur des questions de société supposées relever prioritairement de l'action politique et des pouvoirs publics. Ainsi, des entrepreneurs religieux proches du pouvoir sont intervenus pour essayer de faire « rentrer dans le rang » ces imams, au titre que leur statut dans l'islam sunnite ne leur permettrait pas de « faire de la politique ». Ce fut notamment le cas de El Hadj Moustapha Gueye, Président de l'Association

des imams et oulémas du Sénégal, ex-commissaire général au pèlerinage à la Mecque et opportunément soutien déclaré du président Wade, qui énonça de toute son autorité qu'un imam ne doit pas manifester dans la rue, parce qu'il s'agit de « pratiques réservées aux imams chiites »... et que « si lors de ces manifestations ils sont tués ou malmenés, ils perdent leur statut d'imam »⁵. Ce à quoi les imams concernés ont répondu que s'ils étaient imams, ils étaient aussi des citoyens.

On retiendra que toutes ces controverses se développent dans un contexte où les politiques mobilisent de plus en plus le discours religieux pour légitimer leur action (cf. Abdoulaye Wade, Moustapha Niasse à la fin des années 1990, Idrissa Seck...) et où les acteurs de la société civile religieuse se prévalent pour leur part de compétences universitaires, techniques et administratives. Je citerai notamment le cas de l'imam Youssoupha Sarr qui a eu une longue carrière dans la fonction publique (ministères du plan et de la coopération, de l'éducation nationale, de la santé...), où il a gravi les échelons par concours internes. Or, la mobilisation de ces compétences a été déterminante dans la confiance des habitants et dans sa capacité tant à appréhender les enjeux politiques de son mouvement qu'à maîtriser et mobiliser un répertoire d'actions et de modes d'expression reconnus comme légitimes dans le champ politique : rédaction de mémorandums, organisation de conférences de presse, qualité d'expression en français..., et non plus seulement par des prêches.

Pour conclure, je rappellerai que Marie Brossier, toujours dans son travail sur le projet de réforme du code de la famille, avait mobilisé la notion de « réappropriation affranchissante » à propos de la laïcité sénégalaise. Il s'agissait ainsi pour elle de montrer que la laïcité au Sénégal était le résultat d'un compromis dialectique entre des dynamiques du dehors (le modèle de la laïcité française) et celles du dedans ou de l'internalisation visant à s'émanciper de ce modèle (Balandier 1986). Or, c'est justement ce compromis qui est aujourd'hui remis en cause, offrant les conditions à travers cette nouvelle arène publique d'une réactivation et d'un renouvellement des termes de cette « appropriation affranchissante ». Cela nous invite encore une fois à ne surtout pas substantiaiser la laïcité, mais à la saisir sous sa forme processuelle d'une laïcisation, avec tout ce qu'elle peut recouvrir tantôt de conflictualité ou de compromis, d'innovation et bien sûr de réversibilité.⁶

5. Journal sénégalais *L'observateur* du 12 décembre 2008.

6. On pourrait également citer l'exemple de l'imam Mbaye Niang qui est titulaire d'un diplôme de l'école d'aviation civile et de météorologie de Tunis, ainsi que d'un diplôme de technicien supérieur en télécommunication.

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON, Benedict, 1996, *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, la Découverte [1^{ère} éd. 1983].

BALANDIER, Georges, 1986, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF [1^{ère} éd. 1971].

BROSSIER, Marie, 2004a, « Les débats sur la réforme du code de la famille au Sénégal : La redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation », Mémoire de DEA d'études africaines, Université Paris 1 – http://www.fasopo.org/reasopo/jr/memoire_dea_brossier.pdf

BROSSIER, Marie, 2004b, « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime », *Politique africaine*, n°96, décembre, pp. 78-98.

CÉFAÏ, Daniel, 2002, « Qu'est-ce qu'une arène publique ? Quelques pistes pour une approche pragmatiste », in D. Cefaï et J. Isaac (dir.), *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, Paris, Éditions de l'Aube, pp. 62-103.

CRUISE O'BRIEN, Donal, 1992, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique africaine*, n°45, pp. 9-20.

CRUISE O'BRIEN, Donal, 2002, « Les négociations du contrat social sénégalais », in D. Cruise O'Brien, M.-C. Diop et M. Diouf (dir.), *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, pp. 83-93.

GUEYE, Cheikh et GERVASONI, Olivia, 2005, « La confrérie mouride au centre de la vie politique sénégalaise : le Sopi inaugure-t-il un nouveau paradigme ? », in M. Gomez-Perez M. (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, pp. 621-637.

HAVARD, Jean-François, 2009, « Tuer les 'Pères des indépendances' ? Comparaison de deux générations politiques post-indépendances au Sénégal et en Côte d'Ivoire », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 16, n°2, pp. 315-331.

KANE, Ousmane et VILLALON Leonardo, 1995, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les Mustarschidin du Sénégal », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n°9, pp. 119-201.

LACORNE, Denis, 2007, *De la religion en Amérique*, Paris, Gallimard.

LACORNE, Denis, 2008, « Dieu, la grande question américaine », *Le Monde* du 2 février.

MAGASSOUBA, Moriba, 1985, *L'islam au Sénégal. Et demain les mollahs*, Paris, Karthala.

PIGA, Adriana, 2002, *Dakar et les ordres soufis*, Paris, L'Harmattan.

SAMSON, Fabienne, 2005, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty. Un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.

SY, Seydou Madani, 1980, « La laïcité, fondement de l'État démocratique », *Éthiopiennes*, n°22, pp. 18-31.

LA CONCURRENCE ISLAMIQUE COMME ENJEU DE LAÏCITÉ DE L'ÉTAT. EXEMPLES COMPARÉS DU SÉNÉGAL ET DU BURKINA FASO

Fabienne SAMSON

Je propose, dans cette communication, d'aborder la thématique de l'islam et de la laïcité par le biais d'une analyse comparative entre deux pays voisins – le Sénégal et le Burkina Faso – et d'orienter mon propos sur la question de *la concurrence islamique comme enjeu de laïcité de l'Etat*. L'objectif sera de soulever la problématique de l'arbitrage de l'État face à la compétition existante entre divers groupes islamiques, dans ces deux pays.

Pourquoi choisir le Sénégal et le Burkina Faso qui, bien que proches géographiquement, ont néanmoins une histoire coloniale différente et des configurations sociopolitiques actuelles divergentes ? L'islam, d'ailleurs, n'y est pas pratiqué de la même manière, n'y tient pas le même rôle au sein de la société, ni le même statut.

Mon travail, depuis plusieurs années, sur les pratiques islamiques actuelles dans ces deux pays, me permet d'établir un parallèle : au Sénégal comme au Burkina Faso, l'islam y est pluriel et concurrentiel, notamment pour l'occupation de l'espace public. De plus, les acteurs islamiques y développent quasiment tous, sauf exception près, une même conception « positive » de la laïcité sur laquelle je reviendrai en fin de l'article. À ce titre, une perspective comparative est intéressante. Elle permettra de montrer que la pluralité islamique se traduit de manières différentes dans ces deux pays, mais que, finalement, la compétition entre groupes islamiques les renvoie, dans les deux cas, à réclamer un État laïc fort, régulateur et garant des droits de chacun. La comparaison démontrera également que, dans les deux pays, l'État, constitutionnellement laïc, utilise, en fonction de ses propres intérêts, cette diversité et cette compétition islamique afin d'asseoir son autorité et contrôler les acteurs en lice.

Ainsi, cette présentation, après avoir contextualisé le rôle et la place de l'islam dans chacun des deux pays, et décrit la manière dont se traduit la pluralité islamique au Sénégal comme au Burkina Faso, analysera la manière dont les États sénégalais et burkinabé jouent avec cette rivalité islamique. Enfin, la conclusion portera sur la réaction des acteurs islamiques face à cette « non-neutralité » de l'État.

La concurrence islamique dans chacun des deux pays

Comme cela a été dit, l'histoire, le rôle et la configuration de l'islam sont différents au Sénégal et au Burkina Faso. Néanmoins, des similitudes peuvent être élaborées dans l'analyse de la division et de la pluralité islamique dans ces deux pays.

Le Sénégal actuel est composé d'une population très majoritairement musulmane, où les normes sociales sont largement élaborées par l'islam. Les conversions massives de la population datent du XIX^e siècle, c'est-à-dire de l'époque coloniale qui favorisa cet essor (Triaud 1992). Durant cette période, plusieurs confréries soufies s'imposèrent au Sénégal, notamment la *Tijâniyya*, scindée en diverses branches ; et naquit la *Mouridiyya*, ordre soufi sénégalais fondé par Cheikh Amadou Bamba. Depuis lors, la *Tijâniyya* et la *Mouridiyya* sont les deux voix islamiques les plus importantes au Sénégal, pays singularisé, vis-à-vis de ses voisins, par une pratique islamique essentiellement tournée vers les confréries ou *turuq* en arabe (*tariqa* au singulier) qui marginalisent, encore aujourd'hui, les groupes salafistes et wahhabites.

Effectivement, les mouvements dits « de réforme » (Samson 2012), présents dans le pays depuis les années 1930, et portés par diverses associations (la Fraternité Musulmane, l'UCM de Cheikh Touré, etc.) qui luttèrent, entre autre, contre les « marabouts »¹ et le système confrérique (Gomez-Perez 1997), n'ont jamais détrôné les guides soufis, représentants d'un islam dit « populaire ». Au Sénégal, les héros nationaux, porteurs d'un nouvel ordre social, ont toujours été des leaders maraboutiques, tels les personnages historiques et charismatiques El Hadj Umar Tall, Cheikh Amadou Bamba, ou El Hadj Malick Sy, puisque l'islam confrérique, structuré en diverses grandes *zawiya*s² pendant la colonisation, a toujours été considéré comme le défenseur du peuple (Triaud, *ibid.*). En échange, les tenants des idées « réformistes » constituèrent, dans la moitié du XX^e siècle, une petite élite de lettrés sans base sociale véritable. Là réside l'une des grandes différences entre le Sénégal et le Burkina Faso : les associations wahhabites ou salafistes sont, encore aujourd'hui, peu populaires au Sénégal, même si elles se multiplièrent dans les années 1980 (mouvement Ibadou Rahman, l'Association des Etudiants Musulmans du Sénégal, Jamra, etc.) (Ba 2012), alors qu'elles prennent plus d'importance dans la société burkinabé.

Aujourd'hui, la pluralité islamique au Sénégal transparait essentiellement entre les différentes *turuq*, mais également à l'intérieur de chacune des branches d'une même *tariqa* : la *Tijâniyya* et la *Mouridiyya* sont elles-mêmes divisées en leur sein. Par conséquent, des acteurs religieux d'une même famille, habituellement de générations différentes, se livrent souvent une rude concurrence. La renommée et la légitimité d'un guide dépendent de

1. Ce terme, largement utilisé au Sénégal, est à entendre dans le sens de guide soufi.

2. Lieu d'implantation géographique d'une famille maraboutique.

sa capacité à recruter des fidèles. Dans un contexte de familles maraboutiques très élargies, où les multiples descendants des pères fondateurs (Cheikh Amadou Bamba, El Hadj Malick Sy) ont tous une légitimité spirituelle grâce à la baraka héritée de leur ancêtre, la rivalité entre fils, frères, petit-fils, neveux, etc., est rude. Elle éclate souvent au grand jour, par la presse et communiqués divers, et ces querelles peuvent parfois devenir relativement violentes³.

De cette pluralité est née, au Sénégal, depuis quelques décennies, une nouvelle mouvance de réforme interne au système maraboutique. Elle est portée par une génération de guides spirituels, mondains, urbains, moralisateurs d'un nouveau genre, appelés au Sénégal « les marabouts de jeunes ». Les plus connus sont Moustapha Sy, responsable du *Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty*, issu de la *Tijâniyya* (Kane et Villalon 1995 ; Samson 2005), Modou Kara Mbacké, leader du Mouvement Mondial pour l'Unité de Dieu (Samson 2007), et Cheikh Béthio Thioume, guide du mouvement des Thiantacoumes (Havard 2007), tous deux issus de la *Mouridiyya*.

Le Burkina Faso est un pays composé majoritairement de musulmans mais, à l'inverse du Sénégal, les acteurs de l'islam sont en quête d'une meilleure reconnaissance sociale, face à une élite historiquement chrétienne. L'autre grande caractéristique de l'islam dans ce pays est son éclatement entre groupes soufis, essentiellement de la *Tijâniyya* onze et douze grains (Hamallisme) (Soares 2000), et une large palette de tendances islamiques dites « réformistes ». Toutefois, la pluralité islamique repose finalement, comme au Sénégal, sur des divisions principalement internes. Le mouvement « sunnite », issu de la *Wahabiyya*, très important socialement, est scindé en plusieurs branches rivales, de même que la *Tijâniyya*, prépondérante en nombre de fidèles, mais très divisée.

Celle-ci, présente tardivement au Burkina Faso (la première *zawiya* du pays fut fondée à Ramatoulaye en 1920 par Aboubakar Maïga), est toujours majoritaire, notamment au Nord, mais est fractionnée en plusieurs branches dont les deux plus importantes sont en concurrence depuis leur création : il s'agit de la famille Maïga issue de Ramatoulaye, et de la famille Doukouré, issue de Djibo. Actuellement, les deux centres religieux, ou *zawiya* en arabe, ont leur siège à Ouagadougou, et rivalisent pour le leadership de la *tariqa*. Le wahhabisme, lui, est présent en Haute-Volta depuis les années 1920-1930, mais ne s'est réellement développé qu'à partir de 1958, lorsque la première section de l'UCM vit le jour à Bobo Dioulasso. À partir de l'indépendance en 1960, la *Wahhabiyya* s'installa sur l'ensemble du territoire (Cissé 1998), particulièrement mal vue et mise à l'écart par les autres musulmans. Les acteurs islamiques qui la composaient se réunirent, à partir de 1973, au sein d'un mouvement officiellement appelé « mouvement sunnite » qui, durant les décennies suivantes, connut de grands troubles. En effet, des scissions internes entre arabisants et non-arabisants, et entre

3. Ce terme, largement utilisé au Sénégal, est à entendre dans le sens de guide soufi.

générations, entraînèrent dans les années 1990 de graves crises violentes parfois mortelles (*ibid.*).

Depuis les années 1960, le grand travail des acteurs islamiques burkinabé, toutes tendances confondues, est d'essayer de se regrouper, partant du constat que leur extrême division les pénalise, car les empêche de parler d'une voix unique face à un État accusé d'être toujours plutôt favorable aux chrétiens. Néanmoins, depuis cette époque, ces tentatives de regroupement et d'union ont quasiment toutes échoué.

En 1962, la Communauté Musulmane de Haute Volta (CMHV) est créée dans l'objectif de réunir sous une même appellation tous les musulmans du pays, afin de palier la prépondérance des chrétiens dans l'administration et dans tous les postes stratégiques. Néanmoins, les Wāhhabites ne restèrent pas longtemps au sein de la CMHV, les antagonismes entre eux et les *Tijānī* étant trop importants. Dans les années 1980, l'État, qui souhaitait garder cette instance islamique unique qu'il pouvait contrôler et encadrer, dut intervenir pour imposer une solution, donnant la direction aux réformistes tandis que les « traditionnalistes » furent relayés au conseil islamique purement consultatif.

La CMHV, divisée dès le départ, devint ensuite la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF) qui connut également des éclatements. Aujourd'hui, la Fédération des Associations Islamiques du Burkina (FAIB) essaie à nouveau de jouer un rôle fédérateur. Les dirigeants de tous les groupes islamiques importants au Burkina y sont représentés, mais ont des fonctions très pragmatiques : décider du calendrier des fêtes musulmanes, de l'organisation du Hadj, etc. Les sujets doctrinaux qui fâchent ne sont pas abordés et la FAIB ne crée pas l'unité des musulmans tant recherchée.

D'ailleurs, de nouveaux mouvements viennent, depuis quelques années, semer le trouble dans cette unité de façade de l'islam burkinabé : la *Ahmadiyya*, ou *Jama'at islamique Ahmadiyya*⁴, par exemple, jugée non islamique par les instances musulmanes du pays, s'impose de plus en plus ouvertement dans le pays, et fait un prosélytisme ostentatoire qui ajoute à ce paysage éclaté.

Le jeu des États face à la pluralité islamique

Ce bref aperçu de la pluralité islamique au Sénégal et au Burkina Faso pose la question des répercussions politiques de telles divisions. Dans des pays où les sphères politique et religieuse sont étroitement liées, où l'une et l'autre cherchent à se contrôler mutuellement, nous allons analyser la manière dont les États de ces deux pays utilisent ces rivalités religieuses pour asseoir leur propre autorité.

La politisation des mouvements islamiques est très différente au Sénégal et au Burkina Faso.

Au Burkina Faso, l'islam n'a jamais, depuis ses origines, formé une force contestataire de la société et du pouvoir politique (Otayek 1996). Certes,

4. Il s'agit là du nom officiel de la *Ahmadiyya*, le terme *jama'at* signifiant « communauté » en arabe.

les associations islamiques ont essayé, à maintes reprises, de s'organiser pour faire face à l'État. Néanmoins, elles restent toujours plus ou moins subordonnées au pouvoir politique. Aujourd'hui, les acteurs islamiques sont plus dans une quête de légitimité et de reconnaissance par l'État, que dans un processus de contestation.

Au Sénégal, la configuration est inverse. Sous la colonisation tout d'abord, la politique d'accommodement (ou d'accommodation) a permis aux guides religieux fondateurs des grandes *zawiya*s de jouer très tôt un rôle social et politique. Cette relation s'est renforcée après l'indépendance en 1960 : les hommes politiques ont compris le poids social des confréries religieuses et l'intérêt de leur soutien électoral en échange d'argent ou de services divers. Depuis, il est habituel au Sénégal de voir les guides religieux s'insérer dans le débat politique et donner des consignes de vote lors des élections – le *ndigels*⁵ – de moins en moins suivis d'ailleurs. La première vraie rupture entre les chefs charismatiques et l'État eut lieu à partir de 1970, à propos de la question du code de la famille. Enfin, depuis quelques décennies, un phénomène nouveau apparaît, lié aux « marabouts nouvelle génération » ou « marabouts de jeunes », qui fondent leurs propres partis politiques, légaux malgré la laïcité de l'État. Ces guides religieux cherchent à s'imposer dans le débat électoral, à moraliser le monde politique par leur propre politisation, mais ne semblent pas réellement menaçants pour le pouvoir en place. Au contraire, la grande majorité d'entre eux (à l'exception de Moustapha Sy, la plupart du temps dans l'opposition) finissent habituellement par retirer leurs candidatures pour soutenir, lors de chaque élection, le pouvoir en place.

Au-delà de cette différence dans la politisation des acteurs musulmans, des similitudes peuvent être constatées, au Burkina Faso et au Sénégal, dans l'attitude des États vis-à-vis de la pluralité islamique.

Tout d'abord, les États de ces deux pays s'appuient sur les initiatives religieuses pour se désengager personnellement en matière de santé publique, d'éducation, de développement d'infrastructures, etc. À ce titre, ils aident les acteurs et groupes islamiques investis dans des actions sociales et humanitaires, renforçant *de facto* la rivalité entre ceux qui s'y engagent et les autres.

Au Burkina Faso, la *Ahmadiyya*, rejetée par les autres musulmans du pays (Samson 2011), utilise, comme stratégie d'implantation, des actions sociales et de développement. Originaire du Pakistan, elle s'appuie sur son ONG *Humanity First*, présente dans plusieurs pays du monde et offre des aides que les États paupérisés ne peuvent pas se permettre (Brégrand 2006). Au Burkina Faso, elle a ouvert plusieurs hôpitaux, s'est spécialisée dans le soin gratuit de la cataracte, dirige plusieurs écoles élémentaires et centres de formation pour adultes (cours d'informatique, de couture, etc.). Mais, l'essentiel de ses travaux repose sur les barrages qu'elle construit, sur les forages et les puits qu'elle creuse dans les villages. Son système d'autofinancement élaboré lui permet de financer ces gros chantiers. La

5. Terme wolof désignant les consignes données par un guide religieux à ses fidèles.

Ahmadiyya fait également du prosélytisme offensif au Burkina Faso, grâce à un réseau de radios qui l'engage, depuis quelques années, dans une véritable guerre médiatique avec les autres groupes islamiques, notamment le mouvement sunnite (Samson 2011). Pour mieux s'ancrer dans le pays, elle cherche avant tout le soutien des autorités locales.

Comme toutes les autres associations religieuses, la *Ahmadiyya* bénéficie de diverses aides de l'État, telles que la défiscalisation de terrain, l'autorisation pour des activités religieuses et sociales, etc. Les autres communautés islamiques ne voient pas, dans les aides qu'elle peut recevoir, une faveur particulière : l'État burkinabé est laïc et à ce titre, il garantit à chaque groupe religieux les mêmes droits. Par contre, il est évident que la *Ahmadiyya* cherche un soutien plus ostensible de la part de l'État. Ainsi, elle invite les politiques locaux à participer plus largement à ses activités, qu'elles soient sociales ou religieuses. Lors de travaux de développement de grande envergure, comme lors d'un forage, ses responsables sollicitent le soutien et l'aval d'une collectivité locale, d'un maire ou d'un gouverneur de région. Leur demander conseil, sous prétexte de connaître le village le plus nécessaire, lui offre une forte visibilité publique, lui procure une notoriété et une image de bienfaitrice incontournable.

En retour, les autorités locales, interpellées par la *Ahmadiyya*, cherchent également à en tirer avantage, voyant les bénéfices de ses ouvrages sur leur territoire, pour les populations qu'elles administrent. En s'affichant aux côtés des responsables *Ahmadi*, elles espèrent être, à leur tour, plébiscitées par leur électorat.

Par conséquent, les activités sociales et environnementales de cette communauté religieuse sont très fortement appuyées par les autorités politiques, qui se reposent sur elle : puits, forages, écoles et hôpitaux sont construits sans que l'État n'ait rien à déboursier. Cet atout fut clairement mis en avant par le gouverneur chrétien de Dori, Eloi Bambara⁶, qui encourage fortement ces nombreuses activités dans sa région du sahel. Son désir de s'afficher auprès de la communauté, lors de chacune de ses manifestations, prit une dimension nouvelle lorsqu'en juillet 2009, il accepta de séjourner une semaine à Londres, invité à la grande manifestation annuelle de la *Ahmadiyya*. Ce séjour, soutenu par sa hiérarchie, et relaté par la presse locale, engagea forcément l'État. C'est d'ailleurs pour cette raison que la *Ahmadiyya* l'invita, comme elle le fait chaque année avec un représentant ou un élu local différent.

Depuis la fin des années 2000, les plus hautes autorités de l'État burkinabé soutiennent ouvertement ce groupe religieux, et en 2008, le khalife de la *Jama'at*, de passage à Ouagadougou, fut reçu au palais présidentiel par Blaise Compaoré en personne. Dans un paysage islamique très éclaté, où chaque acteur cherche une plus grande reconnaissance de la part de l'État, il n'est pas neutre pour ce dernier de s'affilier aussi nettement auprès de la *Ahmadiyya*. La FAIB lui permet de contrôler l'ensemble des groupes islamiques, de la *Tijâniyya* au mouvement sunnite, et son soutien

6. Entretien du 9 août 2009 à Dori, Burkina Faso.

à la *Ahmadiyya*, controversée, ennemie jurée des musulmans burkinabé, lui permet d'asseoir son autorité sur les autres acteurs islamiques du pays.

Au Sénégal, l'État joue, de la même manière, des scissions entre groupes islamiques : la division entre confréries n'a jamais été aussi forte que depuis l'arrivée d'Abdoulaye Wade au pouvoir, en 2000.

Certes, auparavant, Léopold Sédar Senghor et Abdou Diouf cherchèrent le soutien des grands dignitaires religieux, toutes confréries confondues. Mais le premier geste d'Abdoulaye Wade, lorsqu'il fut élu président, fut d'aller à Touba, ville sainte de la *Mouridiyya*, pour s'agenouiller devant son guide, le khalife général des mourides. Plusieurs affaires firent alors, dès le début des années 2000, la une des journaux sénégalais et plusieurs ouvrages parurent pour dénoncer les faveurs d'Abdoulaye Wade envers cette *tariqa*.

En 2002, le Parti Démocratiques Sénégalais (PDS) d'Abdoulaye Wade déclara la candidature du khalife mouride de l'époque, Sérigne Salioù Mbacké, sur ses listes lors d'élections locales, sans que l'on sut si le khalife lui-même (très âgé à l'époque) était au courant de sa supposée candidature. Cela fit scandale. En 2003, éclata l'affaire du Ranch de Doly : Abdoulaye Wade décida d'offrir à ce même khalife et à sa confrérie, 44 000 hectares de terres appartenant à l'ethnie Peul. Les populations locales manifestèrent et le khalife, gêné par cette affaire, rendit les terres. D'autres faveurs envers Touba firent grand bruit, par la suite, dans les quotidiens sénégalais : paiement de factures d'eau et d'électricité, etc. (Couloubaly 2003).

Le 28 décembre 2009, Abdoulaye Wade, défendant la construction d'une immense statue hommage à la « Renaissance africaine », très décriée par les religieux, accusa les guides spirituels de s'être toujours pliés devant le colonisateur français. Par la même occasion, il s'attira la foudre des chrétiens, leur disant qu'ils ne prient pas un véritable Dieu mais des statues.

Cette politique de division des religieux, de la part d'Abdoulaye Wade, risque d'entraîner des antagonismes entre les différentes confréries et de créer des scissions au sein des familles maraboutiques. Les *Tijâni* voient d'un mauvais œil les cadeaux ostentatoires faits à Touba, et la confrérie mouride elle-même, qui n'a rien demandé au président, se divise en diverses branches jouant différemment avec le pouvoir. Si diviser est mieux régner, ces scissions semblent avoir pour objectif de renforcer l'autorité de l'État, qui voit venir vers lui des guides religieux cherchant un moyen de se positionner personnellement, alors que d'autres se désintéressent de la politique, et trouvent embarrassants ces cadeaux à répétition.

Fait rare, ces dissensions religieuses eurent des répercussions, dès les années 2000, chez les chrétiens du Sénégal, habituellement éloignés de ce marchandage avec l'État. Les Evêques de l'Eglise catholique sénégalaise réagirent devant l'attitude du gouvernement envers les religieux, et s'alarmèrent publiquement de la situation. Autre réaction à cette rivalité islamique entretenue par Abdoulaye Wade : la *Tijâniyya*, et la famille Sy de Tivaouane en particulier, critiqua le favoritisme envers Touba et la *Mouridiyya*, et réclama une égalité des aides de l'État pour les religieux. « Tivaouane fait partie du Sénégal et a droit à un peu plus de considération »,

pouvait-on lire, en 2003, dans la presse sénégalaise (Niang 2004). Les jours suivants, l'État comprit qu'il devait apaiser les tensions et envoya des fonds pour la réfection des routes de la ville. Pourtant, en 2010, le 5 janvier exactement, Abdoulaye Wade provoqua à nouveau la colère de la *zawiya tijâni* en expliquant, lors d'un discours, qu'il en était le « patron » et avait ses responsables à sa merci. La réaction de Tivaouane ne se fit pas attendre et la famille Sy lui répliqua, par voix de presse, que son soutien électoral n'était pas gagné.

Pluralité islamique et laïcité, en guise de conclusion

Que ce soit au Burkina Faso ou au Sénégal, on est en droit de se questionner sur les objectifs d'une telle politique de division des acteurs islamiques. Si l'État burkinabè soutient manifestement la Ahmadiyya pour recueillir les bénéfices des réalisations sociales de celle-ci et si Abdoulaye Wade recherche le soutien de Touba afin de s'assurer un électorat et se maintenir au pouvoir, dans les deux cas il semble évident que les responsables étatiques pensent que cette rivalité islamique ne peut qu'affaiblir les acteurs religieux et donc renforcer l'autorité de l'État sur eux.

La réaction des responsables islamiques, au Sénégal et au Burkina Faso, est la même : face à ce qu'ils vivent comme une injustice, ils demandent la présence d'un État laïc fort, garant d'une équité entre tous les groupes confessionnels. Ainsi, au lieu de se révolter en préconisant la destitution du pouvoir en place, remplacé par une république islamique, ils réclament, au contraire, plus de laïcité, seule garantie selon eux d'un équilibre social. Ils sont tous, ainsi, favorables à l'idée d'une laïcité positive de l'État : l'État laïc ne doit pas se désengager de la religion, mais au contraire, doit aider tous les religieux de la même façon (aide financière, octroi de terrain, aide à l'organisation des pèlerinages, à l'organisation des célébrations, etc.).

Concrètement, face à cette attitude de division de l'État, les acteurs de l'islam ont des revendications précises, dans les deux pays.

Au Burkina Faso, nombre de musulmans se disent toujours lésés face aux chrétiens et demandent une plus grande acceptation de l'islam dans la vie sociale : faire du vendredi un jour férié, de même que les dates de fêtes musulmanes. Leur dessein se base sur une meilleure reconnaissance de l'islam dans l'espace public burkinabé et, fidèles à leur non-politisation historique, ils ne prêchent pas pour une radicalisation contre l'État.

Au Sénégal, suite au discours d'Abdoulaye Wade pour défendre sa statue de la « Renaissance africaine », les réactions des guides islamiques furent plus vives. Un collectif d'imams fut organisé, qui demanda carrément la démission d'Abdoulaye Wade, jugé dangereux pour l'unité du pays. Certains allèrent jusqu'à le traiter de sénile et beaucoup se montrèrent véritablement inquiets de l'ampleur de cette politique de division islamique interne au pays.

À trop vouloir les diviser, Abdoulaye Wade créa involontairement une fronde islamique, et même chrétienne, contre lui.

BIBLIOGRAPHIE

BA, Mame Penda, 2012, « La diversité du fondamentalisme sénégalais. Eléments pour une sociologie de la connaissance », *Cahiers d'études africaines*, n°206-207, pp. 575-602.

BREGAND, Denise, 2006, « La Ahmadiyya au Bénin », *Archives de Sciences Sociales des religions*, 135, pp. 73-90.

CISSÉ, Issa, 1998, « Les médersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-Islamique », in O. Kane et J.-L. Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, pp. 101-115.

COULIBALY, Abdou Latif, 2003, *Wade, un opposant au pouvoir. L'alternance piégée ?*, Dakar, Les éditions sentinelles.

DIALLO, El Hadji Samba, 2010, *La Tidjaniyya sénégalaise, les métamorphoses des modèles de succession*, Paris, Editions Publisud.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, 1997, « Une histoire des associations sénégalaises (Saint-Louis, Dakar, Thiès) : itinéraire, stratégies et prises de parole (1930-1993) », Thèse de doctorat sous la direction de J.-L. Triaud, Université Paris 7 Denis Diderot, UFR Géographie, Histoire et Sciences de la société, Novembre.

HAVARD, Jean-François, 2007, « Le "phénomène" Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais "Thiantakones" », in F. Adelhah et J.-F. Bayart (dir.), *Les voyages du développement. Migrations, commerce, exil*, Paris, Karthala, pp. 309-336.

KANE, Ousmane et VILLALON, Léonardo, 1995, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme, les Mustarshidin du Sénégal, analyse et traduction du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy Junior », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* n°9, pp119-201.

NIANG, Mody, 2004. *Maître Wade et l'Alternance : le rêve brisé du Sopi*, Dakar, Imprimerie Saint-Paul.

OTAYEK, René, 1996, « L'islam au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, vol. 43, n°2, pp. 233-247.

SAMSON, Fabienne, 2012, « Les classifications en islam » in Samson Fabienne, *L'islam au-delà des catégories*, *Cahiers d'études africaines*, n°206-207, pp. 329-349.

SAMSON, Fabienne, 2011, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », *ethnographiques.org*, *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara*, n° 22 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/La-guerre-des-ondes-comme-mode-de>

SAMSON, Fabienne, 2007, « Islam social ou islam politique ? Le cas de Modou Kara Mbacké au Sénégal » *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* n°1, nouvelle série, pp. 43-60.

SAMSON, Fabienne, 2005, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.

SOARES, Benjamin, 2000, « Notes on Tijaniyya Hamawiyya in Nioro du Sahel after the second exile of its shaykh », in J.-L. Triaud et D. Robinson (dir.), *La Tidjaniyya, Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 357-366.

TRIAUD, Jean-Louis, 1992, « L'islam sous le régime colonial », in C. Coquery-Vidrovitch (dir.), *L'Afrique occidentale au temps des Français : colonisateurs et colonisés, 1860-1960*, Paris, La Découverte.

“DIEU A DIT QUE L'ARRANGEMENT EST MIEUX QUE LA *SHARI'A*” :
AUTOUR DU MARIAGE CIVIL AU BURKINA FASO

Maud SAINT-LARY

Le Burkina Faso se caractérise par son contexte de pluralité religieuse. Les musulmans représentent 60,5 % de la population contre 23 % de chrétiens, 15 % d'« animistes » (pratiquant de façon exclusive) et 1,5% de « sans religion »¹. En dépit de leur poids démographique, les musulmans ont longtemps été exclus des sphères politiques à tel point que le pays garde encore aujourd'hui sa réputation de « bastion catholique » (Otayek 1993). Si le principe de laïcité est inscrit dans la Constitution, la question de sa pratique reste entière. Elle se pose notamment dans l'appréhension que les musulmans ont du mariage civil et de son corollaire, le code des personnes et de la famille.

Dans la société burkinabè, le mariage religieux demeure la forme préférée d'union et la religion constitue la première source de légitimité de la famille. Le mariage civil, quant à lui, est perçu comme secondaire et comme l'apanage des fonctionnaires et de la bourgeoisie urbaine. Mais depuis 2008, l'État a mis en œuvre une politique visant à favoriser le mariage civil en organisant des « mariages collectifs » qui consistent à célébrer publiquement (le 8 mars notamment, en référence à la journée internationale de la femme) l'union simultanée de plusieurs couples. Puis le mariage civil est acté à l'issue d'une longue file d'attente pour la signature du registre. Ainsi simplifiée et débarrassée de son caractère cérémoniel coûteux, la procédure du mariage est facilitée.

La famille est donc un enjeu à contrôler autant pour l'État, à travers la promotion du mariage civil, que pour les instances religieuses. La gestion de la famille pose avec beaucoup d'acuité, la question de la laïcité. On voit tout récemment au Mali, en 2009, combien les débats sur le Code des personnes et de la famille (CPF) ont constitué pour les élites islamiques un enjeu de taille qui interroge les possibilités d'existence d'une laïcité africaine. Au Burkina Faso, le problème ne se pose absolument pas dans les mêmes termes qu'au Mali. Le CPF représente une norme parmi d'autres qui est très peu contestée publiquement en dépit de son héritage napoléonien.

1. INSD. 2006. « répartition de la population résidente par religion selon le milieu de résidence et le sexe ». La présence des « sans religion » dans les statistiques révèle qu'il est possible socialement de se déclarer ainsi.

Quelle position les élites islamiques affichent-elles par rapport au mariage civil ? En situation de résolution des conflits conjugaux, comment les normes religieuses et civiles coexistent ? Quelles formes d'arrangement entre normes légales et islamiques observe-t-on ?

**Intellectuels musulmans :
pour une citoyenneté islamique par le mariage civil**

Le mariage civil est-il souhaitable ? À l'exception des milieux « sunnites » (dits wahhabites), peu de leaders religieux rencontrés à Ouagadougou répondent par la négative. Toutefois, les fervents défenseurs du mariage civil se situent dans les rangs des intellectuels musulmans, au sein de l'Association des élèves et étudiants musulmans du Burkina (AEEMB) et du Cercle d'étude, de recherche et de formation islamiques (CERFI)².

En outre, la « cellule matrimoniale » qui a vu le jour à l'AEEMB/ CERFI est destinée à la fois, à former à la vie conjugale, à conseiller et à concilier lors de conflits. À l'occasion des formations à la vie conjugale, les imams incitent les couples à célébrer le mariage civil présenté comme offrant une protection officielle plus sûre. « Puisque les gens ont tendance à pratiquer les règles civiles de l'héritage, autant faire le mariage civil pour que ce soit clair et officiel », ironise un imam de l'AEEMB. Il y a là une conception de la laïcité qui certes, laisse la préséance au mariage musulman (conçu comme devant être fait en premier), mais qui démontre la nécessité du « mariage légal » présenté comme une protection pour les épouses et les enfants. Les imams évoquent également les avantages fiscaux ou pratiques pour les mutations des fonctionnaires.

Dans la *newsletter* destinée aux membres de l'AEEMB, l'imam Tiendrébégo (également juriste) plaide en faveur d'une meilleure connaissance du code des personnes et de la famille. Il présente les nombreux points communs du CPF avec les préceptes islamiques (consentement au mariage, l'équité de traitement des épouses dans le ménage polygame, le droit des épouses au secours et à la protection, le droit au divorce sous réserve d'une période de viduité etc.). Après avoir énoncé différentes dispositions légales cadrant « le statut de la femme mariée », l'imam conclut : « Après avoir parcouru les dispositions du code des personnes et de la famille, on se rend compte qu'au-delà de leur caractère laïc (*sic*) et contraignant en tant que lois, elles comportent des dispositions qui ne sont pas toujours en contradiction avec les enseignements islamiques. Néanmoins d'autres ne sont pas en conformité avec les aspirations des musulmans. Mais avant tout, il appartient à ces derniers de s'en imprégner et de tirer profit de ce qui peut l'être » (*Newsletter AEEMB*, 21 mai 2009).

2. Ces deux associations, respectivement nées en 1986 et 1989, regroupent des militants islamiques formés dans les cursus laïques, à « l'école du Blanc » comme l'affirment certains. Dans un souci de s'exprimer dans une langue commune, les imams prêchent en français et les outils de communication privilégient la langue française (site Internet, opuscules, journaux, émissions de radio etc.).

Le pragmatisme est un principe qui guide souvent les messages des imams de cette association. Face à un principe laïc qui récupère par le mariage un domaine aussi sensible que la famille, les intellectuels musulmans proposent des « alternatives », qui sont autant d'arrangements concourant à faire exister l'idée d'une citoyenneté musulmane par le mariage civil.

Le propos d'un membre de l'AEEMB, juriste de formation, à l'occasion des « journées islamiques du juriste » qui se sont tenues en 2007, est à ce titre révélateur. Il s'exprimait sur le thème, « la nature juridique du mariage islamique au regard du droit positif burkinabè ». Ces arguments en faveur du mariage civil reflètent en grande partie le point de vue des intellectuels musulmans. Le mariage civil y est présenté comme un moyen d'assumer et de valoriser sa citoyenneté : « Les musulmans, au lieu de rechigner au mariage civil, doivent au contraire y aller parce qu'il est un élément de leur citoyenneté. Il leur permet de profiter de cette citoyenneté en bénéficiant des avantages offerts, notamment la protection qui est accordée au couple. Cette protection vient comme une seconde protection pour renforcer celle [qui est] établie par la législation islamique en la matière. Les musulmans ont donc intérêt à se marier civilement pour symboliser leur citoyenneté »³.

Pour ce militant de l'AEEMB, le mariage civil est donc autant une « protection pour le couple » qu'une manière légale de mettre en œuvre (« renforcer ») des dispositions existant dans le droit islamique. À l'instar de l'imam Tiendrébéogo, il insiste sur les points communs entre les deux registres normatifs.

Un autre aspect, moins partagé, est celui de la « préséance de la nation sur la religion » : « Il s'agit ici de voir si un musulman en raison de son identité religieuse, qui comporte des principes que le droit laïque ne reconnaît pas, doit pour autant se mettre en marge de la société ? Nous pensons que non. Dans la mesure où on s'identifie à une nation, à une société avant de s'identifier à une religion »⁴. Cette idée de la préséance de la nation sur la religion est certainement un point de rupture important avec d'autres opinions, même dans l'univers des militants islamiques en « col blanc ». Toutefois, elle rejoint une conception de la laïcité comme ressource du vivre ensemble : la « nation » en tant qu'entité fédératrice de populations dans leur diversité. Dans le même sens, l'imam Tiendrébéogo rappelle un des principes de la laïcité, celle de l'égalité de traitement des religions par l'État. Cette égalité de traitement est présentée comme nécessaire pour le vivre ensemble : « La laïcité, c'est normal parce que dans le cadre d'un État organisé, avec plusieurs confessions religieuses, l'État est obligé de se mettre à côté et de laisser les acteurs sur un même pied d'égalité, en leur concédant les mêmes droits ou en tout cas en leur imposant les mêmes règles, mais pas en penchant pour l'une ou l'autre des tendances religieuses »⁵.

3. Kassem Salam. Conférence à « Journée Islamique du Juriste ». Ouagadougou, 14-15 avril 2007.

4. *Ibid.*

5. Entretien. Imam Tiendrébéogo, Ouagadougou, janvier 2010.

Ce propos rappelle que les musulmans, bien que démographiquement majoritaires, ont longtemps été soumis à une hégémonie chrétienne, propre à l'histoire du Burkina Faso. La laïcité est présentée comme une ressource pour bénéficier du principe d'égalité de traitement des religions par l'État et rétablir une place dans les sphères publiques que les musulmans ont longtemps laissée aux chrétiens. Enfin, le militant conclut sa démonstration d'une citoyenneté par le mariage civil sur l'argument de « l'adaptabilité du musulman ». Il cite la sourate « Les Abeilles » : « Si Allah avait voulu, il aurait certes fait de vous une seule communauté. Mais Il laisse s'égarer qui Il veut et guide qui Il veut. Et vous serez certes, interrogés sur ce que vous faisiez » (Coran 16/93, Les Abeilles). Puis il soutient que : « La diversité est donc un défi à l'intelligence musulmane et le musulman doit justifier partout où il est cet autre principe qui considère que la terre entière est une mosquée, ce principe pouvant se comprendre comme signifiant que l'Islam s'adapte à toutes les situations »⁶.

Cette interprétation du Coran révèle là encore, l'importance accordée au registre de l'arrangement dans un contexte de pluralité religieuse. Le mariage civil est perçu à la fois comme un droit protecteur et vecteur d'une citoyenneté islamique et comme un devoir, celui de s'adapter aux situations en convenant à des accommodements.

Le CPF et les normes religieuses dans un service de l'action sociale

Les situations de résolution des conflits conjugaux constituent un excellent analyseur des formes pratiques d'arrangement entre normes religieuses et officielles. Aussi, j'ai effectué un stage d'observation de sept jours dans un service de l'action sociale à Ouagadougou, au bureau « promotion et protection de la famille »⁷. Les fonctionnaires de ce service consacrent une grande partie de leur temps à la résolution des conflits conjugaux.

Dans les services de l'action sociale, comme le dit un agent, le « CPF est notre bible ». Il constitue le corpus normatif de base auquel les employés font référence. En *moore*, langue majoritairement parlée à Ouagadougou, le code des personnes et de la famille est désigné par le terme « *laloï* ». On peut entendre un agent dire : *Laloï yelame ti tondo pas furi ne panga yé*, c'est-à-dire « le CPF stipule que les mariages forcés sont interdits ». Ce qui suppose que l'agent dispose des moyens juridiques « d'envoyer à la gendarmerie » (pour emprisonner les responsables d'un mariage forcé).

Le mariage civil place les époux sous l'autorité du CPF en matière d'héritage, de partage des biens, de divorce, de garde d'enfants. Le mariage religieux, quant à lui, est considéré aux yeux du droit positif burkinabè comme une situation de concubinage. Il n'a pas de valeur juridique. Ainsi théoriquement, au regard du CPF, un couple marié selon l'islam appartient à la même catégorie que ceux qui vivent en union libre. Il y a donc un *hiatus*

6. Kassem Salam, *op. cit.*

7. Les services de l'action sociale comprennent trois volets : « enfance », « insertion sociale » et « promotion et protection de la famille ».

entre les pratiques sociales qui font du mariage religieux une condition *sine qua non* pour que l'union soit légitime et le droit positif qui assimile tout mariage exclusivement religieux à une union libre.

Toutefois, en dépit de ces classifications juridiques, les travailleurs sociaux s'accordent pour reconnaître que mariage religieux et concubinage ne peuvent être considérés dans la pratique comme deux catégories identiques. Le mariage religieux est reconnu par la société et mérite à ce titre d'être considéré comme tel. Ainsi, dans la pratique, comme l'affirme un agent, ces classifications ne sont pas tenables : « Du point de vue social, dans notre société par exemple, ils (le concubinage et le mariage religieux) ne sont pas classés dans le même sac. Donc en tant que travailleur social, si le problème est vu sous l'angle juridique, pour nous c'est le CPF. Mais maintenant, s'ils ne sont pas mariés légalement et qu'ils ont fait le mariage religieux, on en tient compte puisque c'est ce que la société reconnaît »⁸.

Si le CPF est la « bible » des éducateurs exerçant à l'action sociale, ce type de service, loin de ne recevoir que des personnes mariées « légalement », concilie les couples en recourant à une pluralité de registres normatifs : le CPF, mais aussi la coutume et le religieux. L'argumentaire déployé par l'agent est fonction à la fois de ses sensibilités personnelles et de celles de l'usager.

Bien qu'ils se considèrent comme les « petits frères de la justice », les agents de l'action sociale sont plus chargés de concilier que de contraindre. Aussi, dans ces services, les arrangements sont, là aussi, de rigueur. Le témoignage de cet agent, militant islamique à l'AEEMB, l'illustre bien. Il explique recourir à une pluralité de registres : « Les clients que je reçois en fonction de leur religion, de leur statut, j'essaie de voir quelle stratégie (adopter). Si par exemple c'est un musulman, je le prends sous cet angle, enfin bien sûr avec les méthodes qu'on nous a enseignées, mais j'ajoute un peu de ça pour l'amener (le convaincre). Si c'est un chrétien, bon les quelques versets de la Bible que je connais ou les préceptes de la religion chrétienne, bon j'appuie avec ça. Et si c'est un coutumier, bon, nous sommes des enfants du pays, je connais pas mal les coutumes » (Entretien, Tidiane, militant de l'AEEMB et employé de l'action sociale, décembre 2009)

Les observations menées dans un service de l'action sociale, révèlent que la résolution des conflits met en présence les fonctionnaires, les parties en conflits, mais aussi Dieu. Cela n'est pas sans nous rappeler, comme le suggère Albert Piette (1999), qu'il est important de prendre en considération la présence de Dieu, en lui donnant, pourquoi pas, un statut d'acteur social à même de renverser une situation. La présence de Dieu peut être minimale, simplement pour rappeler à chacun qu'il a des comptes à rendre dans l'au-delà. Elle peut aussi prendre une place de choix dans le propos du travailleur social.

Face aux musulmans, Tidiane, le travailleur social cité plus haut, n'hésite à mobiliser le registre de l'islam pour concilier voire moraliser les usagers qui justifient leurs actes par le religieux. Il cite le cas de cette jeune fille musulmane de 14 ans mariée contre son gré et à son insu à un homme de

8. Entretien, Tidiane, militant de l'AEEMB et employé de l'action sociale, Ouagadougou, décembre 2009.

60 ans. Elle refuse l'union et l'agent est prévenu par un appel anonyme. Les parents de la jeune fille et son prétendant avancent les arguments religieux pour justifier l'union : « selon eux, en islam, une fille est supposée être mariée à la puberté et ils [estiment qu'ils] n'ont rien à se reprocher »⁹.

La légitimité religieuse étant mobilisée par les clients, c'est sur ce même terrain que Tidiane va argumenter pour convaincre le prétendant de renoncer à cette union. Il explique : « Donc comme il a avancé les raisons religieuses. J'ai dit ok, donc si c'est ça, je vais avancer sur le terrain religieux avant d'aborder autre chose, parce que ça ne sert pas de dire 'selon l'article tant, selon la loi, selon ceci cela', ça ne servira pas, parce que lui, il a une idée arrêtée. Donc c'est là que je lui ai fait comprendre. J'ai demandé, en islam lorsqu'on veut faire le mariage, quelles sont les conditions ? Je lui ai demandé, mais quand on veut épouser une femme, est-ce que son consentement est nécessaire ou bien c'est pas nécessaire, selon l'islam ? »¹⁰.

L'échange est long et c'est en s'appuyant sur de versets coraniques et des hadith que l'agent parvient à convaincre l'époux de ses erreurs au regard de l'islam. Le consentement des deux époux est une condition à la célébration du mariage musulman. Il poursuit en disant : « Mais laissons cela, c'est pour après (tu auras les conséquences dans l'au-delà), maintenant regardons ici-bas. Mais ce que tu fais est interdit pas la loi »¹¹.

Il rappelle au prévenu que le mariage forcé est passible de prison et qu'il peut l'emprisonner sur le champ s'il le souhaite. Ainsi dans ce ballet d'argumentations destinées à cheminer « à l'amiable » vers la voie de l'abandon du mariage forcé, il y a d'un côté la loi divine qui l'interdit et le punit dans l'au-delà et, de l'autre, le droit positif qui permet de recourir à la force, d'infliger l'emprisonnement. C'est grâce à ce jeu entre Dieu et la loi que l'agent parvient à faire renoncer à un homme son épouse. Dans ce cas, si le CPF n'a aucune légitimité au regard de celui qui n'a pas effectué le mariage civil, il représente tout de même le pouvoir d'État, la force légitime, l'emprisonnement. Mes observations menées dans ce service de l'action sociale, m'ont d'ailleurs permis de constater que la fonction coercitive de « *la loi* » est régulièrement mobilisée quand tous les autres registres d'argumentation ont échoué.

Aux fondements islamiques de l'arrangement

Les notions d'accommodement et d'arrangement (Saint-Lary 2009) apparaissent comme des valeurs privilégiées pour penser la coexistence des normes découlant des mariages civil et religieux. Pour mieux comprendre cette importance attribuée à la notion d'arrangement, je souhaite revenir à mes premières recherches, menées en milieu rural peul au Nord du Burkina Faso, dans une localité où le chef cumule ce statut avec celui de Cheikh de la *Tijâniyya*. Il est en charge de la résolution de nombreux conflits qu'il résout en tenant compte d'une pluralité de registres normatifs : l'islam certes,

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

mais aussi la coutume et le droit positif désignés par le terme générique « l'administration ». Son rôle, comme il l'explique, est d'écouter les parties en conflit et de « faire la part des choses ». Point de coercition donc.

Pour parvenir à la conciliation, les préceptes islamiques sont ajustés à d'autres normes, civiles ou « coutumières ». Formé au *fiqh*, la jurisprudence islamique, le Cheikh mobilise le terme « *sulufu* » pour définir ces arrangements normatifs : « Dieu a dit que le *sulufu*, c'est mieux que la *shari'a*. Dans la *shari'a*, il y a plein de choses qui ne sont pas bonnes. Avec la *shari'a*, si tu enlevais l'œil de quelqu'un, on t'enlevait ton œil, un bras, ton bras [...]. Maintenant il y a des amendes ou on t'emprisonne, ça fait partie des *sulufu*. Dieu a même conseillé de faire des *sulufu*. C'est dans le Coran, ça veut dire arrangement »¹².

En questionnant cette notion de *sulufu* auprès de maîtres coraniques peuls de la région, j'ai obtenu des explications complémentaires révélant que la « *shari'a* » implique l'idée de « vérité », alors que « *sulufu* » suppose de s'en éloigner pour permettre une conciliation, un « arrangement » entre les parties : « Concernant les conciliations, si on fait avec la *shari'a*, on cherche la vérité. En cherchant la vérité, ça va déranger la cohabitation. Donc, pour ne pas déranger la cohabitation, on cherche un arrangement. Le vrai sens de *sulufu*, c'est arrangement » (Entretien, Maître coranique, Dingri, septembre 2002).

Sulufu suppose un double principe : celui de mener les parties en conflit à la réconciliation, mais également celui de prendre en compte les règles imposées par l'Etat. Fréquemment, ce Cheikh résout des litiges en collaboration avec l'administration locale.

A y regarder de plus près, « *sulufu* » est une version *fulfulde* (langue peule) de « *sulh* », un principe de conciliation à l'amiable important dans la jurisprudence islamique. La notion de *sulh* implique de manière assez systématique l'idée de combinaison entre les trois registres normatifs que sont la coutume ou les traditions locales, la *shari'a* et disons le droit émanant de l'État ou des pouvoirs publics. En témoigne les travaux de Isik Tamdogan sur la justice ottomane (Tamdogan 2007). L'auteur explore les archives de deux cours de justice ottomanes au XVIII^e siècle pour y comparer des cas de *sulh* qualifiés d'« *amical agreement* » ou accords à l'amiable. Dans ce contexte, *sulh* est pour les juristes ottomans, véritablement un type de contrat destiné à régler les conflits à l'amiable. *Sulh* donne lieu à une procédure judiciaire au sein de laquelle s'interpénètrent, les registres de la législation ottomane, de la *shari'a* et des coutumes locales qu'on appelle *urf*. On voit ainsi à travers cette pratique de justice combien la loi islamique autorise voire encourage les compromis basés sur les règlements à l'amiable.

Le contexte de pluralité religieuse qui caractérise le Burkina Faso est structurant dans la manière qu'ont les militants islamiques intellectuels de penser la laïcité d'une manière générale, et le mariage civil en particulier. L'arrangement y apparaît comme un principe fondamental pour concilier normes religieuses et civiles.

12. Entretien, Cheik de T., Yatenga, août 2002.

BIBLIOGRAPHIE

OTAYEK, René, 1993, « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », in J.-F. Bayart (dir.), *Religion et modernité en Afrique Noire*, Paris, Karthala, pp. 101-127.

PIETTE, Albert, 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.

TAMDOGAN, Isik, 2008, « *Sulh*: Dispute Resolutions and the Eighteenth century Ottoman Cadi Courts of Üsküdar and Adana », *Islamic Law and Society*, vol. 15, n°1, pp. 55-83.

SAINT-LARY, Maud, 2009, « Autonomie politique et diffusion de valeurs morales dans l'espace public religieux burkinabè. L'exemple d'une juridiction musulmane de proximité », in G. Holder (éd.), *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 197-222.

ISLAM ET LAÏCITÉ : LE PAYSAGE NIGÉRIEN

Seyni MOUMOUNI

D'une manière générale, l'Afrique est considérée comme étant un continent profondément religieux. Les croyances traditionnelles ont ainsi traversé des siècles et demeurent encore vivaces dans les sociétés africaines. L'islamisation et la christianisation de l'espace soudanais n'ont pas éradiqué totalement les croyances ancestrales (Rouch 1989 : 32). Il y a en effet une coexistence entre les croyances anciennes et ces religions qui viennent d'ailleurs. Les empereurs, longtemps demeurés « animistes » finirent parfois par professer l'islam, ce que certains qualifient d'un islam de « Cour », politique et artificiel, coupé de la réalité (Last 1967 : 280). L'exemple le plus souvent cité est celui de l'empire Songhay, il vit ses chefs, se convertir à l'islam. Au cours des XV^e et XVI^e siècles, les rois de Gao portèrent la civilisation soudanaise à son apogée. Ali Ber, le dernier en date des rois de la dynastie des Sonni, fut le fondateur de l'Empire et régna de 1464 à 1492 ; son successeur Askia Muhammad régna de 1493-1529. Sonni Ali Ber, « le laïc africain du moyen âge » demeuré fidèle à la religion traditionnelle, est plus connu du fait de son hostilité à l'égard des Oulémas musulmans que de sa position sur la question de la séparation entre l'État et la religion. Askia Muhammad succédant à Sonni Ali Ber, instaura l'État théocratique et fit appel aux services des savants et juristes notamment le Touatien, Al-Maghili¹ pour la mise en place, conformément à la doctrine Malékite, des règles juridiques de base d'un l'État théocratique (Mbaye 1972 : 250). En Afrique, la formation de l'État est donc liée au triple héritage de l'histoire et de la culture du continent, l'héritage qui englobe les traditions africaines, islamiques et occidentales. C'est dire qu'avant la colonisation, les Africains et les Nigériens en particulier ont vécu dans des

1. Muhammad b. Abd al-Karim b. Muhammad al-Maghili al-Tilimsâni est un juriste musulman bien connu dans le Bilâd al-Sûdân. Originaire de Tlemcen (Algérie), disciple du célèbre shaykh Abd al-Rahmân al-Tha'alibî, il se fixa au Touat, d'où il partit pour le Bilâd al-Sûdân (vers 1480) ; il passa à Takadda, Katsena et résida plusieurs années à Kano. A son retour du pays haoussa il s'arrêta à Gao, il rencontra Askia Muhammad qui venait de s'emparer du pouvoir. Il composa un véritable petit traité de *hisba* à l'usage du souverain pour l'établissement d'un régime conforme à la Sunna suivant l'interprétation malikite la plus orthodoxe. Peu après, il retourna au Touat, où il mourut en 1503/4. Pour la traduction du traité, voir Cuoq (1975 : 398).

empires *semi-théocratiques*, d'abord animistes, puis musulmans. L'islam au Niger est donc le fruit d'une longue histoire, liée surtout à sa position géographique. Cet islam s'est répandu différemment selon les régions, les époques mais aussi selon les populations. Le nord du Niger a vu au cours des siècles la progressive conversion des Touaregs et des Toubous, par l'influence des empires musulmans voisins. L'Est a connu l'influence grandissante de l'empire du Kanem-Bornou. A l'ouest, l'empire de Gao est devenu prosélyte avec l'avènement de la dynastie des Askia. Le djihâd du cheikh Osman Dan Fodio en 1804 instaure un empire théocratique qui couvre une bonne partie du Soudan Central. Le cheikh prit le titre de *Amir al-Mu'minin* (« commandeur des croyants »), titre reçu comme celui de chef politique (temporel) et religieux (spirituel). Les autorités du Califat de Sokoto firent de l'islam la religion de l'État et le fondement de toutes les lois sociales. Les cadis (juges de droit musulman) furent nommés dans les principaux centres administratifs et économiques. Étudier la gestion du culte, le rapport entre religion et État et le processus de laïcisation dans ce vaste ensemble implique un rapide retour sur son origine et son développement.

La laïcité au Niger : un legs de la colonisation française

L'État du Niger s'est construit à partir du modèle français en s'appuyant sur la politique française d'assimilation. L'espace nigérien faisait partie intégrante de l'empire de Sokoto au titre de l'émirat de Gwandu sous le commandement d'Abdoullahi dan Fodio. Contrairement aux autres émirats, il n'a pas été concerné par l'*indirect rule* préconisé par le philosophe Edmund Burke au Nigeria du Nord. Car selon Burke, la sagesse politique exige une sensibilité politique à l'histoire. Comme il l'a écrit : « Ceux qui ne tournent jamais leur regard vers leurs ancêtres ne le tourneront pas vers la postérité » (Burke 1907 : 109). Lord Lugard, architecte de cette politique, trouva ces institutions dans les émirats issus de l'empire de Sokoto (Nigeria du Nord). En Afrique occidentale française (AOF) et au Niger en particulier, la politique française d'assimilation affirme la suprématie des structures institutionnelles françaises sur les valeurs et acquis institutionnels des populations sous son hégémonie². L'héritage laïc du Niger est le fruit de cette tradition d'histoire politique mouvementée (Bruno 1996 : 431). Le terme « laïcité » s'est historiquement construit en France et est essentiellement francophone. Le terme s'est imposé quand il s'est agi de laïciser l'école, dans les années 1880, et a été repris, ensuite, au début du XIX^e siècle, lors de la séparation française de l'Église et de l'État en 1905 (Bautérot 2007). Les pères fondateurs de la laïcité sont amenés à

2. Au même moment, le grand empire arabo-musulman connaît son déclin. Après la première guerre mondiale, la Turquie a choisi de devenir un État moderne séparant la religion de la politique. Le Califat, c'est-à-dire la direction spirituelle de tous les musulmans, fut supprimée en 1922. La Turquie est devenue le premier pays musulman laïc.

parler de sa genèse et de ses origines dans un climat parfois conflictuel³. L'inscription du terme « laïcité » dans la Constitution française de 1958 serait étroitement liée au traumatisme des guerres et aux désirs d'une morale civile et de liberté de conscience. Les États indépendants d'Afrique ont proclamé directement la laïcité constitutionnelle. Le Niger comme la plupart des États francophones ont repris les dispositions de la Constitution de la Ve République française (du 4 octobre 1958), relative à la laïcité de l'État : art. 2, alinéa 1 : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances ». On retrouve cette formule quasi sacrée dans les Constitutions africaines. Le phénomène de mimétisme constitutionnel et institutionnel a caractérisé les premières institutions politiques des États africains nés de la décolonisation. La République du Niger, tout comme la très grande majorité des Républiques africaines, se déclare laïque⁴ *expressis verbis*. Dès son accession à l'indépendance politique, le Niger a proclamé son attachement aux principes de la démocratie et des droits de l'homme, tels qu'ils ont été définis par les instruments internationaux et tels qu'ils sont garantis par la Constitution du 8 novembre 1960 : « Notre loi fondamentale affirme la laïcité de la République du Niger ».

Les préambules des Constitutions nigériennes affirment la séparation de l'État et des religions. Le principe de la séparation de l'État et de la religion est donc inscrit dans toutes les constitutions du Niger sous différentes notions très proches les unes des autres : laïcité, liberté de religion et de culte, liberté religieuse et de conscience, non confessionnel, etc. Ces dispositions seront reprises dans la Charte Nationale du 14 septembre 1987 et la Constitution du 24 septembre 1989. En effet, la Charte dans un titre introductif souligne que « le Niger est [...] une République [...] laïque »⁵. Le principe de la laïcité a été défini dans la Charte afin d'éviter toute interprétation de nature à lui donner un autre contenu. Il a été précisé qu'« aucune religion, aucune croyance ne peut s'arroger les pouvoirs politiques ni s'immiscer dans les affaires de l'État. En conséquence, toutes les religions et croyances pourront s'exercer librement, à condition de ne pas troubler l'ordre public et la paix sociale et de ne pas compromettre l'Unité Nationale ». La laïcité qui était invisible devient tout d'un coup visible dans le paysage nigérien à la fin des années 80, suite notamment à la transition démocratique et son inscription dans la Charte Nationale a fait l'objet d'un virulent débat. La nature des

3. Entre l'approche de Jules Ferry, où « la morale laïque ne dispose pas de tradition qui lui soit propre [...] mais que cela lui permet précisément de recueillir l'héritage de plusieurs traditions », et celle de Jean Jacques Rousseau, où « une religion civile dont les dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs envers autrui est nécessaire et donc obligatoire », Jean Baubérot (1996 : 13) rappelle que la politique religieuse de la Révolution française va osciller entre ces conceptions avant de se situer dans l'optique d'une religion civile. Il s'agit de la réorganiser et la démocratiser pour la rendre apte à jouer ce rôle.

4. Constitution du 8 novembre 1960, modifiée par la loi du 18 juillet 1961 : art. 2, 6.

5. Charte Nationale promulguée le 14 septembre 1987.

rapports entre la religion et l'État dans le paysage nigérien a été déterminée dans toutes les constitutions. Il ressort de l'esprit des textes fondamentaux une condamnation ferme de tout acte de l'État ou du pouvoir politique ayant trait à la religion. Une des particularités des constitutions nigériennes depuis les indépendances est la séparation de l'ordre politique de l'ordre religieux. En termes plus clairs, ces constitutions précisent qu'aucune organisation politique ne peut s'ériger sur une base confessionnelle et qu'aucune association religieuse légalement reconnue ne peut participer à la gestion du pouvoir politique. La majorité des partis politiques est d'avis avec l'esprit du texte, tandis que les leaders des organisations islamiques ne partagent pas cet avis. Ainsi depuis la démocratisation du pays, il apparaît que le principe d'organisation de l'État et la laïcité sont remis en cause dans leur pratique. La laïcité est dès lors apparue au centre de divers critiques de la part des musulmans qui pensent qu'elle ne doit pas être la forme de gouvernement régissant un pays à majorité musulmane.

Le jugement moral et politique de l'État en islam

L'idéologisation de l'islam par les tenants du discours religieux et les théologiens musulmans contemporains (juristes) s'appuie sur les trois D : *Dîn* (religion), *Dunya* (monde) et *Dawla* (État)⁶. Le domaine du *Dîn* ou domaine du religieux recouvre l'ensemble des prescriptions coraniques. Ce qui compte ici, c'est que ce qui détermine l'amplitude du *Dîn* (religion), c'est son caractère coranique. Le Coran en tant que texte révélé. *Dunya*, c'est le « bas-monde », opposé à la vie future, l'au-delà. C'est le domaine du temporel opposé alors à *Dîn* qui devient celui du religieux. C'est-à-dire tout ce qui est dans la vie quotidienne des hommes ou des sociétés qui se réalise dans le collectif et dans un espace bien déterminé appelé *Dawla* (État). Le domaine du spirituel intègre en islam des valeurs « temporelles » dès lors qu'elles sont prises en charge par des prescriptions coraniques. L'islam officiel lui-même a choisi depuis 1920 une interprétation similaire. Mais dans l'islam, le pouvoir politique en lui-même n'a rien à avoir avec Dieu. Cela est vrai que les écoles juridiques et, à l'intérieur des écoles, les juristes et les penseurs en arrivent dans la plupart des cas à des solutions divergentes (*ikhtilâf*) entre lesquelles jouera encore le choix des juges (*ikhtiyâr*) et, en définitive, celui des consciences (*akhlâk*). L'élan d'ensemble des sociétés (*ijtihâd*) et leur « renouvellement » répété (*tajdîd*) constituent des principes proclamés de la cité musulmane⁷. L'islam énoncé sur le principe du *dîn wa dawla* (« religion et pouvoir politique ») est pris comme communauté qui déborde le religieux (spirituel) et qui doit faire sienne une organisation politico-sociale, dont les principes sont enracinés dans la Loi. L'islam est religion et gouvernement, entendons : domaine de la Loi et domaine du politique.

6. Selon Arkoun (1986) les relations entre *Dîn*, *Dawla* et *Dunyâ* seraient liées en Islam.

7. Rachid Rida (1865-1935), théologien, journaliste et propagateur libanais de la réforme (*islâh*) de l'islam, note bien que tout ce qui a trait à l'organisation administrative, juridique, politique et financière ne relève plus du *Dîn* : dans la mesure où cette organisation n'a pas été prévue dans les textes révélés.

Pour les Oulémas, tantôt l'islam est considéré comme pratique des prescriptions divines et sera l'un des éléments du *Dîn* ; tantôt l'islam est considéré comme communauté et le *Dîn* (obéissance à la Loi) et *Dawla* (politique) sont les expressions temporelles d'exigences émanant de la charia (Arkoun 1986 : 49). La perception des droits de l'Homme dans une pensée occidentale réduite au seul rationalisme positiviste renforce le malentendu avec l'islam, qui a pensé ces droits dans le cadre plus large des droits de Dieu. Certains islamologues pensent qu'il n'y aurait pas, en islam, l'équivalent de : « Mon royaume n'est pas de ce monde et de rendez à César ce qui revient à César et rendez à Dieu ce qui revient à Dieu » (Ferjani 1992 : 305). Ils pensent que la séparation du spirituel et du temporel, du religieux et du politique n'est pas valable en islam.

Les trois grandes religions monothéistes présentent en effet des différences significatives dans leur rapport avec l'État et leur attitude envers le pouvoir politique. Une notion aussi générale et aussi englobante que la laïcité (*ilnâniyya*) recouvre des faits et des réalités disparates et diverses dans le temps et dans l'espace. Selon Sanoussi Jackou, « l'intellectuel africain crie laïcité, laïcité...sans en saisir son impact dans les sociétés africaines [...]. Or, la question de la laïcité ne se pose pas du tout de la même façon en islam qu'en christianisme. En islam, il s'agirait d'un faux problème, étant donné que l'islam est par nature religion et gouvernement »⁸. Ici on ne peut imaginer une quelconque séparation. Mais d'après Mahamadou Bachir Elhaj, « l'élaboration de ces données se fait par un « consensus » (*ijma'*) qui varie selon le temps et les lieux. Selon la conception authentique de l'islam, le consensus est celui de la majorité en faveur d'une législation appliquée à une situation donnée dans un temps et un lieu déterminés, et non pas un consensus absolu qui ne tiendrait pas compte des temps et des lieux »⁹. Au XIX^e siècle, on se demandait si l'islam était compatible avec la science moderne. Et s'il pouvait s'accommoder de la modernité, puis sont venues d'autres questions où l'islam reste une variable constante face à des catégories ayant émergé dans les débats courants, telles que l'État, la démocratie, les droits de l'Homme, la société civile, etc. L'islam est une catégorie qui englobe des réalités de nature très variée : des croyances, des rites, des traditions et des histoires de peuples et de cultures qui, sur plusieurs siècles, ont accumulé diverses formes d'expression dans tous les domaines de la créativité humaine. Les notions de droits de l'Homme, de la démocratie, de la modernité, de la laïcité renvoient à des faits et à des idées apparus récemment sur la scène historique. En effet, si l'islam comme religion régit la vie spirituelle et parfois sociale de millions d'hommes depuis plusieurs siècles, du moins en tant que référence religieuse, la laïcité et la démocratie sont des concepts récents dans les sociétés musulmanes. Leur triomphe dans certaines sociétés, en l'occurrence de tradition chrétienne,

8. Conférence de Sanoussi Jackou organisée par l'Association nigérienne pour l'appel et la solidarité islamique (ANASI) sur le thème « islam et constitution » au centre culturel Djado Sekou (Niamey), février 2004.

9. Entretien avec Mahamadou Bachir Elhaj, inspecteur des services au Ministère des Affaires religieuses, Niamey, octobre 2009.

n'a pas été aussi aisé qu'on aime à le faire croire aujourd'hui. L'expression « séparation de la religion et de l'État » est une expression qui n'est pas appréciée et qui ne fait pas l'unanimité dans les sociétés islamiques car d'aucuns considèrent que l'opposition entre l'État et la religion est un non-sens en islam. Cette opposition ne peut avoir de sens que dans les pays où la question religieuse est prise en charge par une entité structurée qui s'arroge le droit d'exercer la maîtrise spirituelle en laissant en contrepartie l'État exercer le pouvoir temporel. L'hostilité envers la laïcité et les attaques continuelles dont elle est l'objet s'explique dans une large mesure par la peur des tenants du discours religieux de perdre, dans une société laïque, certains de leurs ressorts essentiels, notamment l'autorité religieuse qu'ils revendiquent lorsqu'ils prétendent détenir la vérité absolue.

Discours intellectuel et religieux

La laïcité suscite beaucoup de débats dans les paysages religieux et politique du Niger. Ce débat reste attaché à des moments d'élaboration de texte constitutionnel. En effet cette question de laïcité a fait l'objet des démêlés entre le pouvoir politique et les associations musulmanes. Déjà au cours de la conférence nationale la laïcité a suscité de larges débats au sein de la commission préparatoire de la conférence nationale, puisque les associations musulmanes qui y avaient pris part réclamaient : la suppression totale de la laïcité, l'affirmation de l'identité islamique du Niger et l'appartenance à la confession islamique du président de la république, du président de l'assemblée nationale, du premier ministre et du président de la cour suprême. Au cours de ce débat, le président de l'Association islamique du Niger (AIN), Elhadj Omarou Ismail, s'est exprimé en langue nationale (*zarma*) en ces termes : *uwallahi kaiko wo iri si bāra* (« Par Dieu, on ne veut pas cette laïcité »)¹⁰. C'est en réponse aux vœux de ces associations que l'article 4 de cette nouvelle constitution a donné satisfaction en remplaçant le caractère « laïc » de l'État par le terme « non confessionnel » ce qui indique qu'il n'y a pas une religion d'État et que le principe de la séparation de l'État et la religion reste en vigueur. Une des particularités de la Constitution du 9 août 1999, c'est qu'elle fut la première à faire disparaître le terme laïcité pour le remplacer par « la séparation de l'État et la religion »¹¹. S'agissant de l'appartenance à la confession islamique des hauts dignitaires de la République, même si elle n'est pas imposée directement, elle a trouvé gain de cause car ces derniers doivent avant la prise de fonction prêter serment sur le livre saint de leur confession « devant Dieu et devant le peuple nigérien ». D'ailleurs ce serment fait cas d'une longue série de principes et d'engagements qui se trouvent dans les

10. Djoundé Laya, sociologue, ancien directeur du Centre d'études linguistiques et historiques par la tradition orale (CELTHO), considère après tout que Elhadji Oumarou Ismail reste néanmoins un fervent laïc.

11. Art. 4 de la Constitution de 1999.

dispositions de la constitution. L'homme du discours, qu'il soit religieux ou politique, en définissant l'espace public ou en critiquant le désordre établi, assure le lien dans la relation triangulaire entre l'État et la société, la tradition et la modernité, l'islam et l'Occident. L'intellectuel au Niger est le connaisseur attiré de l'Occident, le seul en mesure de comprendre les concepts empruntés ou venus d'Occident et leurs implications : il parle d'abord de l'Occident. Il s'adresse ensuite à la société, il est obligé pour cela, par un biais ou un autre (Université, Société Civile, Parti politique, etc.), de faire partie de l'État. Selon les circonstances, ses atouts, ses problèmes sont les bagages de culture occidentale, qu'il traîne avec lui et qui lui servent parfois de carte de visite. Ces échafaudages conceptuels sont porteurs à la fois d'une politisation de style contestataire (référence à la démocratie, à la laïcité, aux droits de l'homme, etc.) et corollaires d'un éloignement social et culturel de masses populaires. L'intellectuel europhone hésite surtout à parler directement de l'islam, terrain dont il n'est pas l'interprète attiré. Il lui est plus aisé, tout en utilisant les références islamiques, de discuter la pertinence des concepts occidentaux dont il se présente comme l'expert local face à l'ouléma qui est l'expert de la référence islamique. Les intellectuels ont ainsi le choix entre une participation à l'espace public, plus ou moins restreint, laissé disponible par le culte religieux informel, l'État et le silence. Le refus de l'intellectuel nigérien à s'immiscer dans un discours sur la religion laisse la place aux nouveaux producteurs de discours (ou de valeurs) pour qui la référence à l'islam fait partie naturellement de leur champ idéologique. Nous voudrions revenir ici sur une conférence animée par Sanoussi Tambari Jackou sur le thème : « Islam et Constitution au Niger »¹². Je propose ici quelques passages de son intervention. Avant de commencer, le conférencier rappelle au public qu'il fallait demander n'importe quel thème sauf celui de l'islam et la constitution car selon lui, l'islam se trouve à l'heure actuelle dans une situation de rapport de force défavorable militairement, politiquement, économiquement, socialement, culturellement et médiatiquement. L'islam se trouve sur la défensive et il ne cherche qu'à se justifier face aux attaques comme si lui-même se reprochait quelque chose. Sur la notion même de Constitution, Sanoussi considère qu'il y a eu des tentatives d'organisation du pouvoir, que ce soit dans l'antiquité ou dans le moyen âge. Mais c'est le Prophète Mohamed qui est à l'origine de ce qui est devenu aujourd'hui « Constitution » dans l'histoire politique du monde. C'est à partir de la vie du prophète à Médine qu'on a parlé de Destour, or le Destour c'est tout simplement le mode d'organisation de pouvoir et le mode de réglementation des rapports au sein de la communauté dans la quelle on vit entre gouvernants et gouvernés. L'organisation du pouvoir et de la société telle que l'a préconisée le Prophète dans la constitution de Médine, communauté originelle de l'islam était conforme au Coran. Selon Sanoussi Tambari Jackou : quand on veut traiter des rapports entre la constitution et l'islam, il faut essayer de le faire en exposant les valeurs islamiques qui

12. Conférence « islam et constitution » au centre culturel Djado Sekou, Niamey, février 2004.

sont contenues dans la constitution et celles qui font référence à la vie politico-sociale... C'est une mauvaise conscience de vouloir trouver dans la constitution quelque chose d'islamique. Il affirme que la constitution n'est pas conforme à l'islam, car une constitution est *a priori* anti-islamique, parce qu'il est dit que : « Ceux qui légifèrent, ceux qui jugent selon des textes ou des livres que Dieu n'a pas descendu du ciel comme la constitution sont des mécréants ». Par conséquent, ceux qui sont à l'assemblée nationale en train de légiférer des lois sont des « cafres » (mécréants). Il poursuit en affirmant que le Niger qui se dit pays musulman n'a aucun droit d'adopter la laïcité, car la laïcité n'existe qu'en France. Elle n'existe ni en Amérique, ni en en Grande-Bretagne, etc.

Sur le plan politique, ce discours dispose d'une grande capacité de mobilisation face à l'impéritie des régimes pseudo-laïcs, incapables de promouvoir un véritable développement dans les sociétés islamiques. Il exploite les sentiments religieux à des fins politiques en profitant de l'état d'impuissance générale qui pousse les gens à se réfugier dans leur religion à la recherche d'un ultime réconfort et d'un semblant d'identité. C'est une compensation verbale qui réduit la laïcité à un mouvement hostile à la religion, dont le principe essentiel et la préoccupation première seraient la séparation de la religion et de l'État. Ce discours considère la laïcité comme un danger pour les sociétés musulmanes et veille de façon significative à établir un lien entre la laïcité et le marxisme, après avoir réduit ce dernier à n'être qu'une doctrine athée. Il cherche par conséquent à bloquer tout effort de compréhension et d'analyse créatrice susceptible d'insérer la pensée religieuse dans le mouvement scientifique et de développement socioculturel actuel.

Le débat autour du serment confessionnel

L'État du Niger tend à reconnaître le fait religieux comme l'une des valeurs spécifiques de la société et l'assume tant bien que mal dans ses institutions. Depuis 1999 le chef de l'État, le premier ministre et le président de l'assemblée nationale prêtent serment sur le livre saint de leur confession. Selon la Constitution du 18 juillet 1999 : « Avant son entrée en fonction, le Président de la République prête serment sur le Livre – Saint de sa confession devant la Cour Constitutionnelle en présence des membres de l'Assemblée Nationale, en ces termes : “Devant Dieu et devant le peuple nigérien, nous [...] Président de la République élu conformément aux lois, jurons solennellement sur le Livre-Saint” [...] »¹³.

Ainsi, comme le dit l'article 39 de la constitution, le président de la république avant sa prise de fonction a prêté serment sur le Livre Saint de sa confession, qui est le Coran. Cet acte a suscité des vives critiques de la part des tenants du discours religieux qui estiment que c'est un acte d'une extrême gravité. C'est un acte grave en ce sens que le chef de l'État à travers ce

13. Article 39 de la constitution du 18 juillet 1999.

serment se lie spirituellement et physiquement au respect des engagements qu'il a pris envers le peuple pour la période allant du 22 décembre 1999 au 22 décembre 2005¹⁴. Donc la portée de l'engagement en islam dépasse de loin le cadre des promesses formelles des campagnes électorales. Dans ce cas le Président est forcé pour ainsi dire de respecter totalement ses engagements contenus dans son serment. L'institution du serment confessionnel est à l'origine du bras de fer engagé entre le Syndicat autonome des magistrats du Niger (SAMAN) et le gouvernement. Le projet de loi en date du 2 février 2005 veut, entre autres, l'instituer. Mécontents de ce projet, les magistrats réagissent à travers leur syndicat en condamnant ce projet qu'ils considèrent comme un amalgame entre les dispositions constitutionnelles républicaines avec la religion. Pour les magistrats, les juges étant déjà des fonctionnaires assermentés puisqu'ils prêtaient serment professionnel à la prise de leurs fonctions, vouloir imposer un serment confessionnel ne pouvait que mettre à mal le principe de la laïcité constitutionnelle du Niger. Le secrétaire général du SAMAN considère l'institution du serment confessionnel comme une violation flagrante de la constitution et invite l'ensemble des magistrats et des structures de la société civile à faire barrage à cette entreprise : car selon lui : « le gouvernement affiche ses ambitions de mettre au pas la justice et de museler toute contestation dans le milieu judiciaire, en violation de tous les principes universellement reconnus, régissant le fonctionnement de la justice »¹⁵. Pour expliquer les raisons du refus de ce projet, le SAMAN avance le principe de la séparation de l'État et de la religion, consacrée par la constitution qui a néanmoins précisé les autorités soumises au serment confessionnel au regard de la gravité de leurs fonctions et pour un temps bien limité. Une autre raison qui milite pour le rejet de ce serment confessionnel est que le Niger faisait partie d'espaces régionaux et sous-régionaux et où il partage des législations et même des juridictions communes. L'introduction du serment confessionnel constituera une pierre noire pour la justice qui sera stigmatisée et singularisée. Sur ce même point le secrétaire général du dit syndicat estime qu'à l'heure où le religieux est source de controverse, l'introduction du serment religieux dans la fonction du juge conduira à donner une étiquette à notre pays et mieux le ministre de la justice qui veut imposer aux juges ce serment avait lui-même auparavant déclaré que : « le serment ne va rien régler, il ne va pas transformer un mauvais magistrat en bon juge, mais il aura le mérite de rassurer la population »¹⁶. Enfin, dans une déclaration le secrétaire général du SAMAN a appelé tous les Nigériens soucieux de préserver les acquis démocratiques de notre peuple, notamment le caractère laïc et républicain de nos institutions, à se mobiliser pour s'opposer à ce texte.

14. Le mensuel d'information et de formation dans son n° 003 de janvier 2000.

15. *Le Démocrate* n° 510 du 14 février 2005.

16. *La Route de l'histoire* n° 235 du 15 février 2005.

Niger : un État laïc et musulman

Le Niger est souvent représenté comme un pays « musulman et laïc ». On le dit musulman parce que l'immense majorité de sa population se réclame de l'islam, et « laïc » parce qu'il n'existe pas de religion d'État. En effet, l'islam et la laïcité représentent dans le paysage nigérien deux identités à la fois distinctes et complémentaires. Comme il a été signalé plus haut, le Niger a un héritage islamique de plusieurs siècles. La laïcité est aussi ancrée dans l'espace nigérien et les Nigériens la revendiquent. Le Niger est ainsi considéré comme étant un État à la fois laïc et musulman. Selon le styliste Alphadi, le président fondateur du Festival international de la mode africaine (FIMA), « le Niger est à la fois musulman et laïc ». En effet, les religions (islam, christianisme, « animisme », etc.) cohabitent pacifiquement et s'exercent librement. La proclamation de la laïcité dans la première République n'a pas fait l'objet de contestation particulière, le Coran n'a pas été brandi contre la laïcité sous la première République. Le climat d'accommodation par lequel la laïcité s'est installée au Niger a amené les autorités religieuses de l'époque à accepter le compromis avec les autorités politiques. L'Association islamique du Niger (AIN) créée en septembre 1974 a par la suite entretenu cette tradition. Depuis, le champ religieux s'est restructuré : d'autres acteurs apparaissent dans l'espace public religieux. Les relations entre les anciens et les nouveaux oulémas autrement dit entre les représentants des mouvements soufis *mallamai na zauré* (du haoussa *zauré*, « cour, véranda »), c'est-à-dire les oulémas formés dans les écoles coraniques traditionnelles, et les représentants des courants réformistes *Mallamai na Tableau*, c'est-à-dire les oulémas formés dans les médersas, sont parfois tendues. Les anciens accusent l'État de laxisme et de laisser aller qu'ils interprètent en terme de *saké ragma* (« manque d'autorité »). Ces représentants de l'islam officiel jugent utile de « séparer la religion de la politique » (*siyâsa daban al-dini daban*) et désirent que l'autorité de l'État s'impose partout dans le temps et dans l'espace afin d'éviter des confusions telle la question liée à l'observation du croissant lunaire.

La pratique de l'islam est aujourd'hui au Niger l'objet d'une mutation ; le discours religieux est rentré sur la scène politique. Le bouleversement le plus notable de ces dernières années est lié à la prise en charge du fait religieux par l'État et à la naissance d'une politique religieuse orientée dans une triple direction : le contrôle des associations religieuses, l'institutionnalisation du fait religieux et le contrôle des filières de formation du personnel religieux. L'État contrôle l'accès au statut d'association religieuse et détermine les conditions suivantes :

- le culte est l'objet spécifique de l'association ;
- les activités de l'association ne portent pas atteinte à l'ordre public, à l'intégrité du territoire national ou à la forme du gouvernement ;
- une enquête de moralité est menée¹⁷.

17. Ordonnance n° 84-6 du 1^{er} mars 1984, portant régime des associations au Niger : cf. Recueil de lois et règlements de la République du Niger, 2^{ème} édition, Niamey, 1994.

L'autorité administrative peut demander aux requérants de revoir le texte, tout comme elle peut ne pas autoriser une association dirigée par un religieux connu pour son prosélytisme avéré. Le contrôle étatique s'exerce également après l'autorisation administrative. Si l'association se livre à des activités non prévues par ses statuts, en cas de mauvaise gestion financière ou si l'activité se révèle contraire à l'ordre public, l'association en question sera dissoute par les autorités administratives compétentes. Certains prêches provocateurs de nature non seulement à mettre les fidèles en désaccord, mais aussi et surtout à troubler l'ordre public sont frappés d'interdiction par une lettre circulaire du Ministère de l'intérieur¹⁸. Dans cette lettre, il est demandé aux associations islamiques de s'adresser aux autorités administratives locales pour tout prêche organisé par les leaders religieux (nationaux ou étrangers). La requête doit préciser le niveau d'instruction du prêcheur, la date et le lieu de la tenue du prêche. L'autorité administrative locale, une fois saisie demande l'avis préalable du Conseil islamique à travers son représentant régional. Ce sont des mesures conservatoires qui impliquent des sanctions pénales appropriées en cas de manquement manifeste de la part d'une association donnée. Mais ce contrôle n'est pas strict parce que l'État n'a pas les moyens lui permettant d'agir efficacement. L'État cherche à concilier le respect de la liberté de culte et celui de l'ordre public.

La création d'un organe consultatif dénommé Conseil islamique du Niger en 2003 et d'un Ministère chargé des affaires religieuses et de l'action humanitaire en 2007 traduit la volonté de l'État de mettre en œuvre une politique nationale en matière religieuse et de prendre en charge la question du fait religieux. Le nouveau ministère à ce titre exerce les attributions suivantes :

- L'élaboration et l'application de la réglementation en matière d'exercice des cultes, de régime des associations religieuses et conseils religieux ;
- la réglementation, l'encadrement, le contrôle des prêches et prédications et des lieux de cultes ;
- la lutte contre l'intolérance, la discrimination fondée sur la divergence des convictions et l'obscurantisme afin de créer un climat d'harmonie et de paix au sein de la population ;
- la reconnaissance et la connaissance des associations religieuses, ONG, ligues et Conseils au niveau de l'État ainsi que la publication de leur répertoire ;
- l'organisation de la solidarité nationale pour le soutien aux populations civiles en situation de détresse suite aux catastrophes notamment par la collecte et la redistribution de la Zakat et autres donations en appui à l'action humanitaire ;
- la tutelle, l'encadrement et le suivi des associations, ligues, conseils et Organisation Non Gouvernementales (ONG) à caractère religieux et qui ont pour vocation les aides humanitaires ;
- etc¹⁹.

18. Lettre circulaire n°2507/MI/D/DGAPJ/DAC-R/ du 16 août 2006 relative aux prêches.

19. Décret n° 2007-208/PRN/MC/AR/AH du 25 mai 2007.

L'action humanitaire islamique est visible dans le paysage religieux nigérien. Certains promoteurs s'inspirent des démarches et de l'expérience chrétiennes dans ce domaine, en privilégiant quatre types de tâches : prêcher, enseigner, assister et soigner. D'autres invitent à un engagement « collectif » en termes d'organisation dynamique, flexible, éclairée et multidimensionnelle.

Au cours des dernières décennies, l'œuvre humanitaire islamique s'est considérablement développée, sous l'égide de nombreuses organisations non gouvernementales islamiques. Ces nouveaux espaces publics religieux que l'on observe dans le paysage nigérien et dans les pays musulmans témoignent à la fois d'une restructuration de l'action sociale et humanitaire islamique et d'une volonté d'insuffler aux sociétés musulmanes une dynamique socioculturelle et politique. Solidarité, charité et spiritualité, ce nouvel esprit s'appuie sur l'éthique islamique tout en mettant l'accent sur les aspects constructifs et pacifiques du djihâd (efforts individuels et collectifs). C'est le retour du djihâd positif, un combat pouvant revêtir toutes sortes d'activités sociales, humanitaires et culturelles dans l'intérêt supérieur de la *oumma*, la communauté islamique.

Conclusion

Au Niger, le principe de séparation de l'État et de la religion est inscrit dans toutes les constitutions de 1959 à 2010 sous différentes notions très proches les unes des autres. Le terme laïcité est apparu dans le vocabulaire institutionnel nigérien par son institution dans les Constitutions de la première et seconde République et la Charte de 1987. Ce principe renvoie à l'exclusion de la religion des affaires publiques et à la stricte neutralité de l'État en matière de religion. Au cours de la Conférence nationale souveraine (CNS) de 1991, la laïcité a été l'objet de débats virulents. Les relations entre État et religion n'ont pas cessé, depuis lors, d'être farouchement discutées et contestées. La pratique de l'islam est aujourd'hui au Niger l'objet d'une mutation *tranquille*. Le discours religieux est rentré sur la scène publique et politique. Le Niger n'est pas encore en passe d'être balayé par une vague de *radicalisme islamique* mais les discours radicaux et réformistes, sunnites comme chiites, influencent déjà profondément la façon dont les nigériens pratiquent, évoquent et observent aujourd'hui l'islam.

À la lumière de ce qui précède, nous ne pourrions pas nous passer de dire que nous assistons aujourd'hui à une percée menaçante de l'islamisme en Afrique au sud du Sahara. Al-Qaïda au Maghreb Islamique (AQMI) et ses auxiliaires revendiquent les fonctions et les prérogatives d'une autorité centrale au Sahara. Le type de pouvoir qu'ils mettent en avant est *Émirat islamique* un État islamique basé sur la charia, dépassant les frontières africaines, et englobant le monde entier.

BIBLIOGRAPHIE

- ARKOUN, Mohamed, 1986, *Islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer et UNESCO.
- BAUBÉROT, Jean, 1996, « Genèse du concept de la laïcité en occident », in M. Bozdémir (dir.), *Islam et laïcité : approches globales et régionales*, Paris, L'Harmattan, pp. 13-26.
- BAUBÉROT, Jean, 2007, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » [1^{ère} éd. 2000].
- BRUNO, Étienne, 1996, « De la laïcité à la sécularisation (postface) », in M. Bozdémir (dir.), *Islam et laïcité : approches globales et régionales*, Paris, L'Harmattan, pp. 431-435.
- BURKE, Edmund, 1907, *Reflections on the Revolution in France (1790). The Works of Edmund Burke*, vol. 4, London, Oxford University Press.
- CUOQ, Joseph M., 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII^e au XVI^e siècles*, Paris, CNRS.
- FERJANI, Mohamed Chérif, 1992, *Islamisme, laïcité, et droits de l'Homme*, Paris, L'Harmattan.
- LAST, Murray, 1967, *The Sokoto Caliphate*, London, Longman.
- MBAYE Ravane El Hadji, 1972, « Un aperçu de l'islam songhay, réponses d'Al-Maghili aux questions posées par Askia Mohammad », *Bulletin de l'IFAN*, Série B, Tome XXXIV, n°2, avril pp. 237-267.
- ROUCH, Jean, 1960, *La religion Songhay*, Paris, PUF.

L'ISLAM AU GABON :

INDIVIDUATION D'UNE RELIGION MINORITAIRE DANS UN CONTEXTE LAÏQUE

Doris EHAZOUNBELA

L'islam au Gabon est une religion minoritaire comme le montrent ces statistiques de 2004 du Ministère de l'intérieur : 64,07% de personnes qui se réclament du christianisme (54,24% de chrétiens catholiques et 9,83 de protestants), 6,50% de musulmans et 13,48% des personnes qui appartiennent aux différentes religions « traditionnelles »¹. Cette religion introduite par une population allogène se pratique dans un pays laïc, car le « Gabon est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale qui affirme la séparation de l'État et des religions et reconnaît toutes les croyances, sous réserve du respect de l'ordre public » (Bignoumbe-Bi-Moussavou, 1995 : 23). La présente communication se propose de montrer comment cette religion minoritaire a pu se faire une place, non négligeable, dans « l'espace public religieux » (Holder 2009) gabonais.

Pour le montrer, il sera convoqué, pour argumentation, six points. Le premier fera un bref rappel historique de l'implantation de l'islam au Gabon. Le deuxième parlera des conversions des Gabonais à cette religion. Le troisième examinera le rapport islam et politique dans le contexte singulier gabonais. Le quatrième évoquera de « l'aide » à la construction des mosquées. Le cinquième point présentera les stratégies d'occupation de l'espace public gabonais et le sixième enfin, de l'action des associations ou confréries islamiques locales.

La rencontre

L'islam fut introduit, pendant la période coloniale, au Gabon par des commerçants musulmans venus du Cameroun et des régions de l'Afrique de l'Ouest à la recherche de leurs gains de commerce (Engone-Ndong 1998). Au cours de cette période coloniale que Balandier (1971) qualifie de « situation coloniale », avec son cortège de changements sociaux à l'intérieur des colonies, en l'occurrence celle du Gabon, il y eut le développement de l'économie monétaire au profit notamment des activités commerciales exercées entre autres par des commerçants musulmans migrants (Bernault 1996). Ces migrants furent catégorisés en deux groupes : le premier compta

1. Au Gabon une étude statistique n'a pas encore été faite sur les religions. Ces chiffres émanent probablement du dernier recensement de la population de 2004.

les populations dénommées Haoussa, et le second les musulmans par origine (malienne, sénégalaise, guinéenne, tchadienne, etc.). Certains musulmans de ces différentes régions de l'Afrique occidentale française (AOF) de l'époque coloniale furent emmenés par le colon français dans ses colonies d'Afrique équatoriale française (AEF), en particulier au Gabon (Nzeng 1985) où ces hommes de l'AOF furent pris, comme commis de bureaux ou des éléments d'une force d'appoint à l'administration coloniale, pour faire partie notamment du gros des troupes de la milice coloniale.

Mais ce fut, par la suite dans la post colonie gabonaise, avec l'effet cumulatif de l'urbanisation (Piga 2003) et à travers une dynamique propre à leurs activités de commerce que les musulmans se sont progressivement installés dans l'ensemble des neuf provinces du Gabon ; au point qu'ils apparaissent aujourd'hui comme les détenteurs principaux de l'économie dite « informelle ». Ainsi, lorsqu'ils décidèrent de s'installer dans une localité, les musulmans furent, à la fois, des commerçants et des premiers agents porteurs d'une religion nouvelle (l'islam), dont les populations autochtones ignorèrent qu'il s'agissait en fait de l'une des religions monothéistes universelles, à l'image de celle que leur apportèrent les missions catholique et protestante. Mais au contraire, elles percevaient cette pratique religieuse islamique des commerçants comme une pratique culturelle animiste telle qu'il en existait au sein de leurs communautés ethnico-régionales du Gabon.

Toutefois, progressivement, c'est au cours des dernières décennies que la perception de l'islam par des autochtones connaîtra une évolution à la mesure du développement des interactions – relations d'amitié, d'alliances matrimoniales notamment – entre commerçants musulmans et populations autochtones (clientes). Cette « mutation » ou changement social est à relier à l'effet conjugué de l'exode rural (Balandier 1971), de l'augmentation du nombre de commerçants musulmans et de l'accroissement naturel des besoins en milieu urbain surtout à Libreville, la capitale, et dans d'autres centres urbains régionaux du Gabon. C'est donc en suivant ainsi la typologie de ces liens, nés dans les villes gabonaises, Libreville la capitale en particulier, entre musulmans et populations autochtones que certains Gabonais choisiront de se convertir à l'islam.

Des conversions des Gabonais

Des conversions des Gabonais constituent un changement social notable dans l'évolution de l'islam au Gabon. Ce changement social, entamé à la fin des années 1970, est aussi une des conséquences directes, en effet, du supposé postulat laïque de la liberté des croyances (Bignoumbe-Bi-Moussavou 1995) et les conjonctions sociales liées au contexte urbain gabonais marqué par ailleurs par la déparentélisation (Tonda 2005), entendue ici comme un affaiblissement des liens de filiation de lignagère ou clanique etc., et l'apparition des formes nouvelles de sociabilité.

Ainsi, à la mesure du temps, l'islam est passé d'une religion essentiellement pratiquée par une population haoussa et ouest africaine, à une religion adoptée et appropriée par des populations autochtones (Assoumou-Mombey 1989). La conversion des Gabonais à l'islam s'est faite, en effet, pendant le « boom » pétrolier des années 1970-80, qui a contribué au développement économique et social du pays (Pourtier 1989b). Mais cette manne pétrolière a servi le régime du président Bongo au détriment des masses populaires gabonaises². Cependant ce « boom » a attiré les flux de migrants musulmans vers Gabon. Certaines vagues d'immigration furent voulues par les autorités gabonaises qui avaient conçu une politique d'appel des étrangers d'Afrique de l'ouest notamment pour répondre au déficit de main d'œuvre nécessaire à la politique des « grands travaux » initiée au moment du « boom pétrolier ». C'est à Libreville, par exemple, qu'il y a aujourd'hui des quartiers comme Lalala à Droite, au camp dit sénégalais, qui rappellent cette période d'entrée des ouvriers (musulmans) venus d'Afrique de l'ouest (Chouala 2004).

Les comportements ostensibles et ostentatoires des Gabonais convertis à l'islam trouveront, au début des années 1970, leur « mythe fondateur » au moment de la conversion des membres de la « société politique » (Portelli 1972), en tête desquels il y aura la conversion du défunt président de la République Omar Bongo dont certaines analyses avaient évoqué l'influence, dans les années 1970, du guide libyen Mouammar El Kadhafi (Otayek 1987).

Cependant, c'est à partir d'une dynamique religieuse en milieu urbain (Otayek 1999) qu'interviendront les conversions des Gabonais à l'islam les plus visibles socialement. Surtout, tout au long des années 1980, elles furent beaucoup plus nées du fait de l'intensification des interactions entre les commerçants musulmans et les populations autochtones constituant la « société civile » (Germain 2007 : 15). Ce qui avait, en même temps, commencé à donner et à favoriser à l'islam son assise locale et se distinguer socialement. Dès lors, des membres de la « société politique » convertis à l'islam avaient su voir un enjeu à administrer le religieux islamique à partir de la mise sur pied d'un Conseil supérieur des affaires islamiques du Gabon (CSAIG), au point de rendre confuse la frontière entre ce qui relève du privé ou du public.

Rapport islam et politique

Le rapport islam et politique au Gabon paraît évident car c'est la conversion du président de la République Omar Bongo qui emmènera aussi celle de son entourage immédiat – famille et proches fidèles politiques – (Assoumou Mombey 1989 : 43). Cet effet d'entraînement a contribué à la conversion à l'islam des acteurs politiques gabonais. Ces acteurs vont rendre visible l'islam en combinant la gestion locale et globale de cette religion.

2. Le numéro de *Géopolitique africaine*, décembre 1986, s'intitulera « le contre-choc pétrolier : le cas du Gabon » illustre bien le paradoxe du « boom » économique gabonais.

Sur le plan local, la « société politique », convertie à l'islam, concevra un organe de gestion des affaires islamiques en créant le Conseil supérieur des affaires islamiques du Gabon (CSAIG). Le CSAIG fonctionne comme une institution, une sorte de super structure religieuse à l'intérieur de laquelle il y a une direction des enseignements islamiques et un conseil des oulémas regroupant l'ensemble des chefs religieux des différentes composantes locales de l'islam que sont les associations et les confréries. C'est aussi le CSAIG qui institua la mise en place d'un « calife » en la personne d'Omar Bongo, président de la république chef de l'État.

Quant à la direction des enseignements islamiques, elle sera également une émanation des responsables du CSAIG, qui entreprennent de doter leur religion d'une direction du genre pour faire comme les autres confessions religieuses catholique et protestante. Cette direction des enseignements islamiques, créée en mars 2004 par décision du conseil de ministres, aura en son sein une direction générale et deux sous-directions : une pour le premier degré et l'autre pour le second degré. Par la mise en place de cette direction des enseignements islamiques, les responsables musulmans entendent recevoir, tout comme les autres confessions religieuses, des subventions de l'État en matière de l'éducation. Cela d'autant que la direction des enseignements islamiques est avec les autres directions des enseignements catholique et protestante liée au ministère de l'éducation nationale.

La responsable de cette direction, Chérifat Bignoumbe-bi-Moussavou, qui l'a dirigée jusqu'à la date de sa mise en suspension par le gouvernement en avril 2007, et ses adjoints étaient tous rangés à la même enseigne que l'ensemble des fonctionnaires gabonais du secteur de l'éducation. La direction des enseignements islamiques avait sous sa tutelle un lycée (le lycée Mohammed Arisani) et trois écoles primaires (les deux écoles Mohammed Moapa Beotsa et l'école franco-arabe As-Salani). Ces établissements scolaires après la suspension des activités de la direction des enseignements islamiques par l'État pour cause de mauvaise gestion, restent aujourd'hui sous la tutelle administrative directe du ministère de l'éducation nationale.

Le lycée Mohammed Arisani est à mettre dans l'actif de l'œuvre de l'aide apportée par le Koweït aux politiques gabonaises dans le domaine de l'éducation. En effet, c'est à travers l'Agence koweïtienne des musulmans d'Afrique (AKMA) que le Gabon avait obtenu les financements nécessaires pour la construction du lycée, des logements des personnels d'encadrement ainsi d'une mosquée du vendredi située à proximité des locaux de cet établissement d'enseignement secondaire.

En fait, au départ le projet avait été construit pour ériger un complexe islamique sous tutelle koweïtienne, qui devrait fournir les éléments nécessaires à son bon fonctionnement ; c'est-à-dire la fourniture par le Koweït des équipements en matériel pour des laboratoires et un personnel qualifié dans plusieurs domaines d'enseignements débordant la simple sphère religieuse islamique. Mais, le projet a vu le jour sous une autre forme voulue par les autorités politiques gabonaises qui ont en charge la gestion de

l'État. Le lycée fut construit différemment de la conception du projet initié par des responsables koweïtiens, tout en ayant néanmoins une mosquée bâtie à côté. Et aujourd'hui c'est un lycée à cycle complet qui accueille des effectifs de plus de huit cents élèves (année scolaire 2008-2009). Cet établissement « islamique » est actuellement entièrement sous l'autorité de l'État qui emploie une partie des « jeunes intellectuels » musulmans pour l'enseignement de la langue arabe. Toutefois, les musulmans revendiquent toujours la paternité de cet établissement secondaire et veulent la cogestion avec le ministère de l'éducation nationale.

C'est également à partir du CSAIG que viendra le financement et la construction des nouvelles mosquées du vendredi, images d'une religion en progression, sur l'ensemble des neufs chefs lieux de province, ainsi que l'octroi des bourses d'études aux jeunes musulmans pour aller « parfaire » leurs connaissances islamiques dans des pays du monde arabo-musulman comme l'Égypte, le Maroc et l'Arabie Saoudite.

Pourquoi du « calife » à « l'Amir » ?

La communauté musulmane du Gabon avait un calife général, le défunt président Omar Bongo. L'idée fut pensée, au sein de la communauté musulmane locale par les responsables du CSAIG, pour rendre visible l'action du président de la république auprès de l'opinion musulmane ou non musulmane. Il a fallu trouver quelque chose qui ne puisse pas prêter à confusion dans les agissements du président lorsqu'il voudra poser une action en faveur ou à l'encontre de la communauté musulmane. La première chose à régler fut la question de la désignation de celui qui pouvait être à la tête du CSAIG. Car il y avait eu auparavant une contestation par certains membres de la communauté de la gestion des affaires par les différents responsables successifs, notamment Ali Bongo le dernier président du CSAIG. Ces « opposants » à la mauvaise gestion prirent l'initiative, au cours d'une réunion en février 2004, de démettre de ses fonctions le président du CSAIG Ali Bongo pour le remplacer par son frère cadet Osseni Bongo jugé plus « proche » de la communauté. Pour couper court à ce conflit naissant entre musulmans, le président Omar Bongo enverra son porte-parole de la présidence faire une déclaration radiotélévisée pour désapprouver la décision prise à la veille par des membres de la communauté musulmane.

À l'issue de cet incident, les responsables du CSAIG ainsi que d'autres membres de la communauté musulmane entreprenaient d'organiser, à la cité de la démocratie le 8 mai 2004, un congrès des musulmans du Gabon autour d'une charte commune. Laquelle charte, après signature par chaque représentant d'associations islamiques, de confréries, de jeunes, de femmes, de notables ou sages et d'imams, consacrait le président de la république au titre de calife général, chef de tous les musulmans du Gabon, et lui conférait en même temps le pouvoir de nommer ou de démettre le président du CSAIG, qui n'était autre qu'Ali Bongo, son fils, et assurait les fonctions de ministre de la défense.

Après ce congrès des musulmans qui devrait selon la charte être renouvelé, Ali Bongo est resté président du CSAIG jusqu'à la mort du calife le 08 juin 2009. À la suite de cette vacance de pouvoir constatée au califat général, certains membres de la communauté musulmane se sont réunis, le 17 septembre 2009, en assemblée générale à la chambre de commerce et de l'industrie de Libreville pour désigner son nouveau chef spirituel. À l'issue de cette rencontre une déclaration fut dite qui désigne à « l'unanimité de porter Hadj Ali Bongo Ondimba aux fonctions honorifiques et hautement spirituelles de Amir (chef des croyants) ».

Mais cette désignation fera des remous au sein de la communauté musulmane par d'autres musulmans qui ont perçu dans cette action une manière de certains musulmans de faire allégeance au nouveau président gabonais Ali Bongo sans une concertation élargie à l'ensemble de la communauté musulmanes. Cependant, un mois plus tard, la réaction la plus virulente viendra des responsables du CSAIG qui feront eux aussi une déclaration radiotélévisée prononçant l'annulation de la désignation d'Ali Bongo aux fonctions d'Amir. Le vice président du CSAIG Aboubakar Minko-Mi-Nseme explique que : « le titre d'Amir, compte tenu de sa haute portée religieuse et dogmatique, ne saurait être attribué au chef d'un État laïc comme le Gabon... seul le congrès de la communauté est compétent pour l'investiture de la plus haute autorité religieuse de la communauté musulmane du Gabon ». Ainsi, le CSAIG a invité, par la voix de son vice-président, « l'opinion nationale et internationale à ne point considérer le titre d'Amir Al Mouninie proposé par certains frères et d'attendre la promulgation officielle du titre attribué à son excellence El Hadj Ali Bongo Ondimba ». Cette contradiction visible dans les déclarations au sein de la communauté musulmane du Gabon est révélatrice du genre de conflit qui y a cours. Et donne le ton à la place qu'occupera le président Ali Bongo, héritier de son père Omar Bongo, au sein de la communauté musulmane locale.

De l'aide à la construction des mosquées

En termes de financement des mosquées, les responsables du CSAIG, qui gèrent en même temps l'État, avaient choisi de faire de la coopération avec des pays du monde arabo-musulman une source indispensable. En effet, à travers la coopération entre le Gabon et l'Arabie Saoudite il y avait eu la construction de grandes mosquées dans chaque chef lieu de province où il n'en existait pas. De cette coopération, quatre mosquées verront le jour dans respectivement trois chefs lieux de provinces : deux dans l'Ogooué-Ivindo à Makokou et à Mekambo, une à Mouila dans la Ngounié et une à Franceville dans le Haut-Ogooué. Ces mosquées qui ont été construites, sous impulsion des hommes politiques, font ainsi la fierté des musulmans des dites localités car ils ont désormais des lieux pour pratiquer leur religion. De fait, ils ont oublié l'époque révolue des salles des prières exigües. Dans ce même élan, les

responsables politiques gabonais convertis à l'islam eurent à développer des liens privilégiés avec les pays arabo-musulmans, notamment avec le royaume du Maroc. Ce sont ces liens d'amitié qui feront naître le projet d'ériger à Libreville une grande mosquée au nom de l'ancien roi du Maroc Hassan II.

Ainsi, de l'avis des responsables du CSAIG, la mosquée Hassan II est le fruit et le symbole des liens qui ont existé entre le roi Hassan II et le président Omar Bongo-Ondimba. En effet, le roi Hassan II a de lui-même beaucoup œuvré dans la construction de cette mosquée en finançant personnellement les travaux.

En matière de coopération internationale, les relations que le Gabon entretient avec les pays du monde arabo-musulman sont placées sous le label de l'islam. C'est en fait une « diplomatie » à la fois publique et privée. C'est en effet le chef de l'État Omar Bongo-Ondimba qui avait des relations privilégiées avec des dirigeants arabes tels que ceux du royaume du Maroc, du Koweït, de la Lybie voire d'autres pays du Maghreb comme l'Égypte. Mais lorsqu'il s'agissait de rendre effectif les actes d'une coopération bilatérale entre le Gabon et ces différents pays du monde arabo-musulman, c'est le président du CSAIG en la personne d'Ali Bongo-Ondimba, ancien ministre des affaires étrangères, de la défense et actuellement président de la république³, qui se chargeait d'accomplir cette tâche. Parfois, ce dernier, alors qu'il avait quitté le ministère des affaires étrangères, pouvait entreprendre de faire un voyage en compagnie du ministre des affaires étrangères, tout comme il pouvait le faire avec seulement ses collaborateurs au CSAIG, pour négocier un contrat avec les hommes d'affaires musulmans. Dans les faits, les fruits de cette coopération entre le Gabon et les pays du monde arabo-musulman passent soit directement à la présidence de la république soit aux mains des dirigeants du CSAIG qui tenteront par la suite une redistribution selon un procédé « clientéliste ».

Dans cette coopération internationale, les responsables du CSAIG ont entrepris de faire une diplomatie tout azimut avec ce monde arabo-musulman. Toutes choses qui font de l'islam au Gabon comme une voie de développement de la coopération, de la diplomatie et des affaires avec un ensemble des pays du monde arabo-musulman, notamment le Maroc, l'Arabie Saoudite, la Libye, le Koweït, l'Égypte, les Émirats et le Liban qui réalisent des projets de développement (Bignoumbe-Bi-Moussavou 1995).

Occuper et apparaître dans l'espace public gabonais : la « mosquée dans la cité »

Il s'agit avant tout de la construction des mosquées dites « du vendredi ». Les agents sociaux musulmans procèdent par une occupation de l'espace terre en s'achetant des titres fonciers dans des sites urbains non ou partiellement occupés par l'État, ou bien dans un terrain cédé par un particulier, qui est, dans la plupart des cas, lui-même musulman et ancien commerçant. Ainsi, en

3. À la suite du décès du président Omar Bongo, et à l'issue de l'élection présidentielle du 30 août 2009, Ali Bongo a succédé à son père au poste de président de la république.

dehors des anciennes mosquées dites « historiques », il y a aujourd'hui près d'une centaine de mosquées du vendredi dans les communes de Libreville et d'Owendo construites au début des années 2000. Ces nouvelles mosquées, bâties dans les quartiers populaires, transforment le paysage lugubre des toitures rouillées des habitations environnantes ; elles supplantent par leur architecture moderne. Parfois elles sortent de terre dans les endroits où les populations riveraines étaient loin d'imaginer qu'il s'y construise quelque chose.

Ces mosquées, qui poussent comme de champignons, sont une preuve de la vitalité de cette religion musulmane dans un contexte où elle est démographiquement minoritaire. En effet, les lieux construits pour améliorer les conditions de prières des musulmans, servent aussi, avec d'autres lieux, à l'organisation des diverses manifestations pour rendre encore plus visible leur communauté religieuse dans l'espace public gabonais. Des manifestations, il y a des réunions entre musulmans à l'organisation des conférences débats ou des congrès dans les lieux publics en passant par la célébration d'une fête musulmane à un mariage ou la naissance d'un enfant.

Des manifestations pour la visibilité

Pour les « élites musulmanes » (Brégrand 2009), qui sont une catégorie d'agents sociaux musulmans qui s'est formée au cours de l'évolution de l'islam au Gabon, il faut sortir des prières quotidiennes afin de vulgariser l'islam auprès de la communauté nationale ignorante des principes islamiques. Les « élites musulmanes » sont aussi ceux que j'appelle les « intellectuels musulmans » gabonais dont je distingue du reste des autres agents sociaux musulmans. Il s'agit des musulmans qui occupent des fonctions de conseiller des affaires religieuses et académiques au CSAIG, qui se présentent dans les médias pour animer des émissions musulmanes. C'est le cas particulier de l'un d'entre eux El Hadj Cheikh Ibrahim Membourou, le présentateur de l'émission « La voix de l'islam ». Ce dernier avait, par exemple pour son émission hebdomadaire, diffusée le vendredi 6 juin à 21h10mn et rediffusée le samedi 7 juin 2008 à 10h15mn à la RTG 2 (Radio télévision gabonaise chaîne 2) une émission sur le thème du HIV-SIDA. En dehors de l'émission « la voix de l'islam », il existe deux autres émissions télévisées hebdomadaires présentées par les « élites musulmanes » : une à la RTG 1 (la première des deux chaînes publiques), intitulée « le message de l'islam » et une autre à la télévision privée Téléafrique « Al Houda » (la guidance), diffusées tous les vendredis à 19h avec des rediffusions le lendemain ou le lundi matin de la semaine suivante.

Ces « élites musulmanes », investissant les médias, sont, pour la plupart, des jeunes musulmans gabonais convertis à l'islam dans les années 1970 jusqu'à nos jours. On y distingue quatre générations : celle du début des années 1970, des années 1980, des années 1990 et celle toute récente des années 2000. Les « élites musulmanes » au Gabon ont connu des trajectoires

différentes. En effet, les jeunes gabonais convertis à l'islam se sont mis à l'étude de leur religion de deux manières auprès des imams dans les mosquées locales où il y a des écoles coraniques d'une part et ceux qui avaient obtenu des bourses pour aller étudier dans des instituts et universités des pays musulmans, principalement en Égypte et en Arabie Saoudite d'autre part. D'une comme de l'autre manière, il en est sorti des jeunes lettrés de l'islam, c'est-à-dire des jeunes convertis ayant la maîtrise parfaite d'abord de la langue arabe, seule langue indispensable à la lecture du Coran, ensuite de la lecture du coran lui-même et enfin la direction des prières, celles du vendredi surtout. Tous ces éléments – maîtrise de la direction des prières en priorité – ont donné à certains le titre et le statut d'imam. Mais, de quels outils usent ces « élites musulmanes » pour asseoir leur action ?

Ayant acquis des méthodes ou des techniques oratoires et de prosélytisme en Arabie Saoudite et en Égypte (Taguem Fah 2002 : 227), pour un grand nombre d'entre eux, les jeunes « élites musulmanes » procèdent, par alliance avec les autorités politiques et religieuses qui participent au religieux islamique, à organiser des manifestations. En l'occurrence l'organisation des journées d'études dans des mosquées, des conférences-débat, parfois hors des mosquées dans d'autres lieux publics tels que les mairies ou à la chambre de commerce du Gabon qui a une salle de cérémonie, des émissions télévisées diffusées dans les deux chaînes de télévisions publiques (RTG 1&2), pour marquer ainsi leur particularité afin de se distinguer du reste, du grand nombre, de la communauté musulmane locale. Mais aussi de répondre aux assauts des Églises pentecôtistes, ou dites « du réveil » et charismatiques.

Au cours de ces différentes rencontres, les « élites musulmanes » utilisent du matériel sophistiqué de sonorisation et de projection vidéo et de diffusion audio. Ce matériel leur permet de faire passer des messages divers. Généralement ce sont des images et des propos de leurs maîtres instructeurs qu'elles avaient pendant leur formation en pays musulman ou tout autre prédicateur musulman pouvant les servir à l'argumentation du thème choisi à l'ordre du jour. En effet, ces moments sont une occasion de passer au crible tous les sujets qu'ils soient d'ordre national ou international touchant la « vie » de la communauté musulmane locale ou la nébuleuse *oumma*. C'est ainsi que par exemple si le thème du jour est le maraboutage, une vidéo est projetée au début de la conférence. Cette vidéo montrera comment en Arabie Saoudite on traite ou on règle cette question. Le conférencier trouvant là un prétexte pour dénoncer les actions menées par d'autres imams qui sont par ailleurs considérés comme des « grands marabouts ». Ce qui ne va pas sans conséquence ; les principaux protagonistes voient donc d'un mauvais œil la présence d'un tel discours dans la communauté musulmane locale.

**L'action des associations islamiques locales :
« Docteur Ramadan » pour les populations**

Les femmes musulmanes ne sont pas en reste dans cette démarche de rendre visible les actions menées au sein de leur communauté religieuse (Gomez-Perez 1998). Réunies au sein de l'Association des femmes musulmanes du Gabon (AFMG), elles avaient entrepris d'organiser une action de bienfaisance de consultations et de soins médicaux gratuits, pendant le mois de ramadan, à l'endroit des populations urbaines, notamment aux plus démunies d'entre elles habitant les quartiers populaires, qui connaissent des difficultés à se soigner. Ce genre d'actions sociales, qui implique un personnel médical, avait été organisé avec l'appui de quelques agents venus du Centre hospitalier de Libreville (CHL), des internes de l'Université des sciences de la santé (USS) et de la croix rouge gabonaise.

Selon les organisatrices de cette action médicale gratuite, les populations avaient répondu en masse défiant ainsi leurs prévisions de départ. Certains malades avaient été orientés dans les centres de soins spécialisés, pendant que d'autres étaient appelés à repasser le lendemain au siège local de la croix rouge pour obtenir des médicaments.

Cette action n'est pas la première du genre organisée par l'AFMG. Elle a, en effet, initié dans son programme d'actions entre autre de mener des œuvres de bienfaisance pour venir au secours de l'enfance abandonnée et des personnes démunies qui fréquentent les mosquées du vendredi de la capitale gabonaise. C'est ainsi que, sous la direction de leur présidente Dinra Zeinab Anguilet et de leur marraine Najma Bongo, épouse de l'ancien président du CSAIG Ali Bongo, l'AFMG avait sillonné les différents centres d'accueil des enfants abandonnés afin de leur remettre les produits de première nécessité pour soulager les nombreux besoins en alimentation de ces enfants abandonnés. L'AFMG a dans ses activités les plus visibles celle d'offrir également aux musulmans, à chaque période du mois de ramadan depuis l'an 2000, un repas quotidien de rupture de jeûne dans les différentes mosquées. Selon une répartition par zone ou quartier de résidence à Libreville, les femmes, dès 18h, apportent le repas composé d'un menu dit complet et de résistance pour l'ensemble des musulmans qui viennent de rompre le jeûne à la mosquée. Ce repas, à menu variant d'un jour à l'autre, aide beaucoup de musulmans démunis qui rencontrent des difficultés à faire le jeûne du mois de ramadan, un des cinq piliers de l'islam. Les femmes musulmanes obtiennent pour cela des financements soit directement du CSAIG, soit d'autres sources diverses pour rendre effective cette opération de distribution de repas dans les mosquées du vendredi les plus fréquentées pendant cette période du mois « sacré ».

L'AFMG a aussi dans son actif la participation à l'épanouissement de l'enfance musulmane en lui offrant, au cours d'une cérémonie organisée à la mosquée de Batavea à l'occasion de l'inauguration d'une école primaire franco-arabe, un don composé essentiellement des manuels scolaires du pré-

primaire et primaire. Toutes ces œuvres de bienfaisance ou d'aide, l'AFMG les entreprend, selon ses adhérentes, sous le sceau de la solidarité, signe particulier que doit incarner tout musulman en général et la musulmane en particulier.

L'autre association islamique qui se distingue, de par ses œuvres, dans le milieu musulman est l'Amicale islamique pour la solidarité au Gabon (AISG). L'AISG a, à son actif, un certain nombre d'actions sociales entreprises en faveur des musulmans comme des non musulmans. Il s'agit notamment de la construction d'une bibliothèque islamique pour la solidarité au Gabon (BISG), la contribution au financement de la construction des mosquées et de l'organisation du repas les jours de fêtes religieuses musulmanes (fin du mois de ramadan et la fête de mouton) pour les musulmans, les dons des vivres ainsi que des visites des malades au centre hospitalier de Libreville (CHL). Au cours de ses visites, aux malades internés sans distinction de religion, l'AISG procède à la distribution des vivres et à la transmission du message et le réconfort de l'islam tout comme le feraient, pour leur compte, les « églises de réveil » ou protestantes.

Sur la « filiale » gabonaise de la *Mouridiyya* : une entreprise mémorielle des mourides du Gabon

Les mourides du Gabon, aussi discrets qu'ils apparaissent, sont des Sénégalais issus, eux aussi, des mouvements contemporains migratoires successifs. Ils sont l'une des composantes de la « diaspora » mouride. Ils sont réunis autour de deux dahiras à Libreville, celle du quartier Glass et celle du quartier Batavéa. Ils fréquentent tous un lieu commun, un point de chute central ; la mosquée mouride de Montagne Sainte. Ils ont un porte parole officiel Cheikh Mbom et un représentant du calife général des mourides Serigne Fallilou Bousso pris à Libreville comme un des descendants d'Amadou Bamba, qui a comme épouse Sockna Diarra Bousso, qui serait une des petites filles directe de Serigne Fallilou Mbacké (deuxième calife 1945-1989). Au Gabon il ne s'agit pas d'une organisation hiérarchique classique de la confrérie mouride comme au Sénégal, mais d'un rassemblement des talibés, en situation de migrants, qui expriment leur attachement à la *Mouridiyya* en faisant de l'évènement de la commémoration (en la mémoire) de l'exil du fondateur leur axe d'intervention.

Ce faisant, vers la fin des années 1970, poussés par un groupe des talibés, les mourides avaient créé une union islamique mouride du Gabon (UMG) pour se regrouper afin de promouvoir la solidarité et d'aider les membres à approfondir leur connaissance de la doctrine et de la pratique de leur religion, l'islam et de leur connaissance de la vie et de la pensée de Cheikh Amadou Bamba. Cependant, les mourides du Gabon sont passés de l'union islamique mouride aux « journées culturelles Amadou Bamba » au Gabon.

La mise en récit de l'exil d'Amadou Bamba

Comment les mourides du Gabon procèdent-ils pour commémorer la mémoire de l'exil du Gabon de leur fondateur ? C'est avant toutes choses la prise en compte des demandes de « la maison mère » à Touba (Guèye 2002). Ces demandes concernent, en priorité, l'entretien de la mémoire de l'histoire de l'exil du Gabon du fondateur de la *Mouridiyya* Cheikh Amadou Bamba. Tout le récit de l'exil commence bien entendu au jour du jugement le 5 septembre 1895, jusqu'à l'arrivée au Gabon et du retour au Sénégal 1902 (Dozon 2009 : 230). Il s'agit, pour les mourides du Gabon, de revisiter les sites dans les villes où leur fondateur fut emmené, pendant son exil de sept ans, qui sont : Mayumba, Lambaréné et Libreville. À la dernière cité, précisément au quartier Montagne Sainte, il se construit, actuellement, une grande mosquée à l'image et à la renommée de la confrérie. Le site a été choisi par le fait qu'il y a un récit qui dit que ce fut à ce lieu-dit où Amadou Bamba vint prier pendant sa déportation à Libreville.

Cette mosquée est construite et prévue pour accueillir des manifestations multiples pour des causes mourides. Pour ce faire, elle doit avoir toutes les structures possibles, en plus de la grande salle principale de prière, il y aura également une bibliothèque, le logement de l'imam principal et quatre autres logements autour de la mosquée prévus pour abriter des nombreux « pèlerins » ou des éventuels visiteurs attendus. Sans oublier qu'il y aura de l'espace prévu pour faire des ablutions. C'est aussi à Libreville qu'Amadou Bamba aurait eu une rencontre avec Blaise Diaye. Cette rencontre entre les deux hommes présageait ce qui adviendrait par la suite aux deux personnages, le retour au Sénégal de Bamba et l'ascension politique de Diaye (Dièye 1985).

Quant à la ville de Mayumba où Amadou Bamba passa cinq ans, c'est-à-dire plus de la moitié de la durée de son exil de sept ans au Gabon, elle est considérée comme le lieu et le moment primordial de son isolement. Ce fut justement cette période d'isolement « total », qui, selon les mourides, forgea et fortifia la foi en Allah de leur « père » fondateur. Ce fut l'instant, le moment important de sa méditation. Ce qui le conduisit à avoir de la sympathie envers certains de ses « geôliers » et codétenus. Ainsi, il semblerait qu'il y eut, parmi ses codétenus, un qui lui envoya, quelques temps plus tard après sa libération, l'un de ses fils. Ce fils aurait vécu à ses côtés et il aurait aussi une descendance à Touba ou peut-être dans une localité plus proche de cette ville « sainte » des mourides. Mais, le nom de ce fils n'est pas donné, ça reste, pour ce récit, une énigme à découvrir.

À Lambaréné, ce fut un passage court pour Bamba. on parle de sept à huit mois. Le point central qui attire l'attention des mourides, à cette ville, c'est l'endroit où Amadou Bamba demeura enfermé, en face de l'hôtel de ville de cette commune, qui est devenu aujourd'hui également un objet de curiosité de la part des mourides, mais aussi des visiteurs anonymes.

Production d'un « mythe » ou occupation symbolique d'un espace « géographique »

Dans le marquage de leur singularité, les mourides prônent et œuvrent pour la consolidation de l'idée que le Gabon soit ainsi pris comme l'un des lieux premiers de mémoire de la « naissance » de la *Mouridiyya*. Pour ce faire, ils procèdent par une sorte d'affirmation symbolique d'appartenance à ce territoire et à la création de certains immeubles administratifs gabonais, issus de la modernité gabonaise et de la renommée de la ville comme celle de Lambaréné avec son hôpital Albert Schweitzer, qui ont été construits sur les traces du parcours de l'exil d'Amadou Bamba.

En effet, à commencer par le site de la présidence de la république gabonaise actuelle, elle serait construite au lieu où, précisément, a lieu son débarquement du bateau qui l'emmena après le jugement du 5 septembre 1895. Amadou Bamba fit sa première prière sur le sol gabonais. Ensuite, les mourides croient que pendant sa dernière détention à Libreville, de son retour de Mayumba, là où Amadou Bamba dormait, il avait enfui de l'argent qu'on lui avait donné, depuis son arrivée jusqu'à son départ, par terre et qu'en fait c'est ce qui expliquerait le fait qu'à cet endroit précis aujourd'hui se trouvent les deux immeubles du pouvoir financier gabonais à savoir : le ministère de l'économie et finances et le trésor public. Enfin, le rayonnement mondial de l'hôpital de Lambaréné proviendrait de la récompense de l'hospitalité dont il bénéficia de la part des populations de cette localité. Toutes ces données symboliques, à forte connotation financière, devraient, en dernière instance, procurer de la vitalité ainsi qu'une « puissance » monétaire à l'ensemble des talibés dans les différentes *dahiras* sur le territoire gabonais. C'est-à-dire que les mourides du Gabon se sentant dans leur terre « natale » ou d'appartenance, et que de ce fait, ils doivent, en principe, leur prospérité dans leurs affaires de commerce à partir de ces traces symboliques fortes, mais aussi « historiques » laissées par leur fondateur pendant son exil gabonais. Ils ont donc de bonnes « raisons » – sorte d'affinité élective au sens de Max Weber (2003) – de connaître la prospérité dans l'ensemble de leurs affaires entreprises au Gabon. Selon l'expression webérienne, l'éthique mouride du travail se complète ici avec cette idée que la terre gabonaise est propice à l'épanouissement de tout mouride.

C'est pourquoi, en outre, les mourides du Gabon participent aussi considérablement à la contribution financière pour le rayonnement et la grandeur de Touba en effectuant vers cette ville des transferts importants des sommes d'argent en millions de franc CFA. Les chiffres avancés indiquent plus de trente millions de francs CFA chaque année de participation à l'organisation de chaque Magal à la ville « mère » de Touba. La contribution se fait par des cotisations de chaque talibé. Le montant minimum est de 2 000 francs CFA à chacun selon la rencontre ; réunions hebdomadaires jeudi et dimanche au soir, à la prière du vendredi et manifestations diverses. C'est une « véritable » éthique de participation qu'ont les mourides dans

leur ensemble. En effet, l'effort que fournit individuellement chacun des talibés ressemble fort bien à une éthique de la participation à la cause de la *Mouridiyya*. Cela s'accompagne aussi de l'idée de solidarité ou d'entraide et de la prise en charge entre des fidèles de la confrérie. Et au final, ces derniers ont aussi une idée (qui est un code de vie) qui repose sur une obligation de rendre.

L'autre œuvre grandiose de la commémoration de mémoire (Chrétien et Triaud 1999) de l'exil et d'occupation de l'espace terre (islamique) par les mourides du Gabon est l'organisation des « journées culturelles Amadou Bamba ». Elles sont une véritable occasion où les mourides étalent leur « puissance » religieuse en prévoyant l'organisation d'une manifestation culturelle. Pour rendre désormais effective et permanente une telle initiative, une délégation conduite par Sérigne Mame Mor Mbacke est arrivée au Gabon pour avoir des rencontres avec les autorités politiques sensibilisées pour la question. Cette délégation, venue suivre en même temps le déroulement des « journées culturelles » du 8 au 15 novembre 2008, avait convenu avec les autorités du Gabon d'organiser un pèlerinage vers les lieux désormais touristiques, où le fondateur de la confrérie mouride Cheikh Bamba a été conduit au cours de sa déportation par les autorités coloniales françaises.

Les « journées culturelles » elles-mêmes commencent par la lecture des textes du Coran et des poèmes du fondateur de la *Mouridiyya*, ensuite par une sorte de procession qui part du lieu supposé de son débarquement (en face de la présidence de la république gabonaise actuelle), jusqu'à la mosquée Montagne Sainte. Enfin, la manifestation se termine par un repas offert à tous les convives et invités.

Conclusion

Tout ce qui précède montre, qu'au-delà de son caractère minoritaire, l'islam est une religion ayant une dynamique interne au Gabon. Et que l'islam entend se distinguer des autres religions et apparaître comme une des religions agissantes dont les œuvres religieuses débordent bien des sphères privées pour atteindre les sphères publiques. Dès lors, dans l'ambiguïté de la modernité africaine (Balandier 2008), l'islam enregistre des nouvelles conversions des Gabonais.

BIBLIOGRAPHIE

ASSOUMOU-MOMBEY, T., 1989, « L'évolution de l'islam au Gabon de 1973 à nos jours », Mémoire de maîtrise d'histoire et d'archéologie, Libreville, UOB (texte non publié).

BALANDIER, Georges, 1971, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris, PUF [1^{ère} éd. 1957].

BALANDIER, Georges, 2008, *Afrique ambiguë*, Paris, Pocket [1^{ère} éd. 1967].

BERNAULT, Florence, 1996, *Démocraties ambiguës en Afrique centrale : Congo-Brazzaville, Gabon*, Paris, Karthala.

BIGNOUMBE-BI-MOUSSAVOU, Ibrahim, 1995, *L'islam au Gabon*, Libreville, Éditions La Lumière/Emma's Media.

BRÉGAND, Denise, 2009, « Les réformistes et l'État au Bénin », in R. Otayek, B. F. Soares (dir.), *Islam, États et société en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 187-209.

CHOUALA, Yves Alexandre, 2004, « L'installation des Camerounais au Gabon et en Guinée-Équatoriale. Les dynamiques originales d'exportation de l'État d'origine », in L. Sindjoun (dir.), *États, individus et réseaux dans les migrations africaines*, Paris, Karthala, pp. 93-114.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre et TRIAUD, Jean-Louis (dir.), 1999, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.

DIÈYE, Abdoulaye, 1985, *L'exil du Gabon, période coloniale 1895-1902. Sur les traces de Cheikh Ahmadou Bamba*, Dakar/Paris, Éditions Ndigël/L'Harmattan.

DOZON, Jean-Pierre, 2009, « Remémoration coloniale et actualisation politique dans la confrérie mouride », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 225-236.

ENGONE NDONG, Callixte, 1998, « La communauté haussa du Gabon, 1930-1990. Le commerce et l'islam dans la construction de son identité en région d'Oyem et sa marginalisation », Thèse de doctorat d'histoire, Québec, Université Laval (thèse non publiée).

GERMAIN, Éric, 2007, *L'Afrique du Sud musulmane. Histoire des relations entre Indiens et Malais du Cap*, Paris, Karthala.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, 1998, « Associations islamiques à Dakar », in O. Kane et J.-L. Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, pp. 137-153.

GUËYE, Cheikh, 2002, *Touba. La capitale des mourides*, Paris, Karthala.

HOLDER, Gilles (éd.), 2009, *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.

NZENG, A., 1985, « Essai sur l'islam à Libreville de 1900 à nos jours », Mémoire de maîtrise, histoire et archéologie, Libreville, UOB (mémoire non publié).

OTAYEK, René (dir.), 1993, *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris, Karthala.

OTAYEK, René, 1999, *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais (Ouagadougou, Burkina Faso)*. Bordeaux, CEAN.

PIGA, Adriana (dir.), 2003, *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*. Paris, Karthala.

PORTELLI, Hugues, 1972, *Gramsci et le bloc historique*, Paris, PUF.

POURTIER, Roland, 1989, *Le Gabon : tome 2 : État et développement*, Paris, L'Harmattan.

TAGUEM FAH, G. L., 2002, « Processus politique, mutation sociale et renouveau islamique au Cameroun », *Rupture* n°4, pp. 215-242.

TONDA, Joseph, 2005, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

WEBER, Max, 2003, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard [1^{ère} éd. all. 1904-1905].

RÉISLAMISATION, LAÏCITÉ ET SÉCULARISATION AU BÉNIN

Denise BRÉGAND

Le 13 juillet 2006, dans le cadre de la célébration des cents jours de son élection, le président de la République du Bénin, Yayi Boni, évangélique, a participé à une prière organisée par les dignitaires musulmans à la mosquée centrale de Porto Novo. Ces pieuses manifestations n'ont rien d'exceptionnel, ainsi sous la présidence de M. Kerekou (élu en 1996, réélu en 2001) converti au pentecôtisme, des groupes de prière furent-ils mis en place dans les ministères (Mayrargue 2009 : 96). Cependant, en dépit de ces exemples qui pourraient paraître les preuves manifestes du contraire, la laïcité est un fait au Bénin, qu'il faut appréhender sans se référer à la France qui en a inspiré la loi.

Le Bénin fait partie des pays multi-confessionnels du Golfe de Guinée où l'islam, bien que religion dynamique et en expansion, reste minoritaire. Au recensement de 2002, 24,4% des personnes recensées se sont déclarées musulmanes, l'islam arrivant en deuxième position derrière les religions chrétiennes (27,2% de catholiques, 42,7% de chrétiens)¹. Religion majoritaire dans trois départements du Nord (voir carte) où il pénétra dès le XV^{ème} siècle, minoritaire dans le Sud (25,1% de musulmans à Porto Novo, 14,2 % à Cotonou), où il ne s'installa qu'au milieu du XIX^{ème}, l'islam connaît une progression liée en partie au succès de la *da'wa* (litt. « Invitation, appel à l'islam »). Durant la décennie 1990, il se pluralise avec l'arrivée de nouveaux courants mystiques, *Nimatullahi* et *Alawiyya*, avec le déploiement de courants prosélytes nés dans l'Inde coloniale britannique, *Ahmadiyya* (Brégand 2006), *Tabligh*, et avec la diffusion de l'islam « du renouveau »² porté par les diplômés arabisants de retour au pays et une élite francophone formée dans un système scolaire et universitaire de type occidental. Au

1. *Troisième recensement général de la population et de l'habitat de février 2002* (République du Bénin, Comité national du recensement, Ministère chargé du plan, de la prospective et du développement, Institut national de la statistique et de l'analyse économique). Les musulmans contestent ces résultats qu'ils jugent sous-évalués. Ils sont aujourd'hui dépassés, car depuis 2002, la *da'wa* a suscité de nombreuses conversions.

2. C'est ainsi que les acteurs désignent leur conception et leur pratique de l'islam. En général, les chercheurs emploient les catégories « réformisme » pour désigner le retour aux textes dans une interprétation contextualisée, et « fondamentalisme » pour une lecture littéraliste et la focalisation sur les normes et la moralisation conservatrice, catégories que refusent les intéressés. Ces catégories seront toutefois employées dans cette communication pour la commodité de la rédaction.

Bénin, les différentes religions, traditionnelles, chrétiennes et musulmanes cohabitent pacifiquement, y compris au sein d'une même famille, et lorsque surgissent des conflits, ils opposent des musulmans à d'autres musulmans dans des rivalités de légitimité et de pouvoir, en particulier pour le contrôle des mosquées. Une relation dialectique existe entre la bonne cohabitation interreligieuse et la laïcité, celle-ci a été facilitée par une culture de tolérance entre adeptes des différentes religions auxquels elle apporte en retour des garanties de liberté de croyance et de culte.

Comme dans bon nombre de pays d'Afrique, la laïcité va de pair avec une religiosité omniprésente dans l'espace public, religiosité dont la visibilité met en concurrence le prosélytisme islamique avec le prosélytisme plus bruyant des groupes évangéliques et pentecôtistes, ce qui nous conduit à interroger le processus de sécularisation bien avancé à la fin du régime de la révolution (1972-1989). La société se sécularise quand « les représentations sociales du monde et les comportements de la vie publique s'autonomisent par rapport à la religion » (Baubérot 2007 : 18), « c'est lorsque le religieux cesse d'être au centre de la vie des hommes, même s'ils se disent toujours croyants ; les pratiques des hommes comme le sens qu'ils donnent au monde ne se font plus sous le signe de la transcendance et du religieux » (Roy 2005 : 19). La sécularisation ne peut être appréhendée que dans la durée, en prenant en compte l'évolution de la société.

Depuis deux décennies, la réislamisation, au sens de remise aux normes de la pratique et d'islamisation de la vie quotidienne, se donne à voir dans l'espace public investi par le mouvement associatif islamique et incite les croyants à recentrer leur vie sur les valeurs de l'islam. Le propos de cette communication n'est pas de décider si l'islam est compatible avec la laïcité, cette question relève de l'interprétation des textes (Carré 1993 ; Triaud 2009), mais de comprendre comment les acteurs agencent ces deux impératifs car nous avons affaire, selon la formulation de Jean-Louis Triaud, à des « musulmans vivant dans des sociétés concrètes, dans des situations concrètes » (Triaud 2009 : 23). Dans cette optique, cette communication se base sur des enquêtes anthropologiques menées en 2005, 2006 et 2008 et se place dans la continuité des travaux du colloque « Espaces publics religieux. Islam et politique en Afrique de l'Ouest (XIX^{ème}-XX^{ème} siècles) »³, pour s'intéresser aux répercussions de la réislamisation sur la laïcité et au devenir du processus de sécularisation de la société, ce qui ne peut se faire sans situer les acteurs du « renouveau » dans les dynamiques impliquant l'ensemble des musulmans du Bénin.

³ Colloque « Espaces publics religieux. Islam et politique en Afrique de l'Ouest (XIX^{ème}-XX^{ème} siècles), organisé par le Centre d'études des mondes africains (CEMAF) à Paris, auditorium de l'INHA, le 6 mars 2007, et dont il est rendu compte dans l'ouvrage collectif *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Gilles Holder (éd.)

Anerage et paradoxes de la laïcité au Bénin

La plupart des Etats africains postcoloniaux ont inscrit la laïcité dans leur constitution, et les régimes de parti unique ont encouragé la laïcisation de la société que nous définirons comme « la dissociation entre la citoyenneté et l'appartenance religieuse » (Baubérot 2007 : 46). Les acteurs de la réislamisation s'accommodent de la laïcité qui, comme nous l'avons déjà noté, leur apporte des garanties en situation minoritaire.

L'indépendance s'était placée sous le signe de ce que Camilla Stransberg caractérise comme la « continuité d'un espace politique laïque et du monopole catholique » (Stransberg 2008 : 70), la laïcité de l'Etat était inscrite dans la première constitution qui a suivi l'indépendance. Ensuite, le régime de la révolution qui, dans la lutte antifeodale incluait la lutte contre les groupes religieux, a finalement mené une politique modérément antireligieuse et qui a peu touché les musulmans. Des ministres musulmans ont participé au pouvoir, ministres laïques et sécularisés, et paradoxalement, dans un contexte de lutte contre les croyances, Kerekou engageait en 1980 le « grand marabout » malien Amadou Cissé qui fut nommé ministre en 1981 et géra même les finances de l'Etat (*ibid.* : 124-130). Alors que le régime de la révolution faisait preuve d'une ambivalence manifeste en matière de politique religieuse, les musulmans béninois, souvent membres des confréries *Tijâniyya*, *Tijâniyya* niassène et, dans une moindre mesure, *Qâdiriyya*, dissociaient la politique qui intéressait peu la majorité d'entre eux, et la religion. La fondation de l'Union Islamique du Bénin (UIB) en 1984 répondait au souci de donner une instance représentative aux musulmans, l'UIB comme les associations semblables qui virent le jour dans d'autres pays d'Afrique subsaharienne, sera accusée de représenter l'islam officiel.

C'est donc dans la continuité que les musulmans des confréries et tous ceux qui prônent un islam libéral, adhèrent à la laïcité réaffirmée dans la constitution de 1990⁴. Les années de démocratisation qui suivent voient, comme partout en Afrique, le religieux occuper l'espace public et les dénominations se multiplier (Mayrargue 2002 ; 2009), la « prolifération du religieux » pour reprendre l'expression d'Achille Mbembe (1993) a donné lieu à une abondante littérature (Constantin et Coulon 1993 ; Gomez-Perez 2005).

Dès le début de la transition démocratique, de nouveaux *leaders* tentent d'organiser la communauté musulmane et fondent des associations dans le but de faire reconnaître les musulmans sur la scène publique et de promouvoir le dialogue interreligieux. Ces intellectuels formés dans le système occidental, hauts fonctionnaires ou exerçant des professions libérales, se réunissent autour de deux pôles, d'une part le groupe AGIR (sigle anglais du « Groupe Africain pour le Renouveau Islamique » fondé à Washington en 1985 par le Béninois Yacouba Fassassi alors en poste au FMI et devenu conseiller du Président Kerekou), d'autre part le pôle

4. La constitution adoptée par referendum le 2 décembre 1990 et promulguée le 11 décembre, dispose : « La République du Bénin (est) une et indivisible, laïque et démocratique » (article 2). et garantit les libertés publiques, parmi lesquelles la liberté religieuse (art. 23). L'article 9 reconnaît la dimension spirituelle de l'existence.

formé autour de la revue *La lumière de l'islam* que dirige Mohamed Bachir Soumanou. Tous sont soufistes⁵, ils appartiennent à la bourgeoisie instruite, se veulent les promoteurs d'un islam libéral, et acceptent sans réserve la laïcité de l'Etat. *La lumière de l'islam* publie en préambule au deuxième séminaire du Comité national de suivi et de coordination du dialogue islamo-chrétien et religions traditionnelles, un article intitulé « La place et le rôle des communautés religieuses dans un Etat laïc »⁶ par Arsène Capochichi, magistrat.

Parallèlement à la mise en place du dialogue interreligieux, les diplômés des universités arabes (Otayek, 1993), rejoints à la fin des années 1990 par les « réformistes » francophones, se lancent dans la *da'wa* qui se déploie selon deux axes : la réislamisation conservatrice et la prédication en vue des conversions.

Réislamisation et laïcité

La réislamisation, phénomène mondial, s'affirme dans une réalité locale, sur un socle d'islam libéral qui adhère largement à la laïcité. Les acteurs de la réislamisation veulent éradiquer les pratiques qu'ils jugent empruntées aux cultures locales, ramener les musulmans à des normes, et moraliser la société. Au-delà de cet idéal partagé, des différences d'approche surviennent dès lors que sont abordées les questions de société. Ces acteurs se déploient en effet sur une palette allant des « réformistes » qui considèrent que la lecture du coran doit être contextualisée, jusqu'à ceux qui en font une lecture littéraliste, et entrent dans la catégorie qu'Olivier Roy qualifie de « néo-fondamentaliste » (Roy 2002). Les *Ahalli sunna* (*Ahl al-Sunna*)⁷, ainsi désignés par eux-mêmes et par les autres, se présentent comme les plus rigoristes des « réformistes » et déterminent leurs comportements en référence à la communauté de Médine. A l'exception du groupe *Yan Izala* de Malanville (Abdoulaye 2007 : 217-231), émanation du mouvement *Yan Izala* du Nord du Nigeria, aucune tendance ne peut être qualifiée d'islamiste⁸. Le Nigeria exerce une influence, ses prédicateurs viennent prêcher au Bénin et pour une minorité de musulmans, les Etats islamiques du Nord du Nigeria représentent un modèle inaccessible, alors que pour la majorité d'entre eux, le géant voisin donne au contraire l'exemple du danger à éviter. Si sur les questions de société parmi lesquelles la place de la femme, les *Ahalli*

5. Yacouba Fassassi fonde la Khanikah de l'ordre *Nimatullahi* (ordre mystique d'origine iranienne) à Porto Novo en 1991. Bachir Soumanou appartient à la *Tijāniyya niassène*, et un autre membre de la *Lumière de l'islam*, El-Hadj Latoundji, introduit la *Alawīyya* (*tariqa* algérienne, dont le Cheikh Cheikh Bentounès vit en France) à Porto Novo en 1997.

6. *La lumière de l'islam* n°40, 21 juillet-4 août 1995, p. 5 et 6.

7. L'usage du nom « *Ahl al-Sunna* » n'est pas le même dans le reste du monde musulman. Au Bénin (et Marie Miran a fait les mêmes observations en Côte d'Ivoire), les « réformistes » se désignent et sont désignés ainsi par les autres, même si la quasi-totalité des musulmans est sunnite. En Asie, ce sont au contraire les « traditionalistes » qui revendiquent le nom *Ahl al-Sunna*.

8. « Islamiste » est employé ici au sens de vouloir imposer la loi islamique, et pour ce faire, accéder au pouvoir.

sunna se montrent peu enclins à contextualiser les textes, ils prennent en compte le pluralisme religieux de leur société : « On ne peut pas dire qu'il y ait une confession qui domine. Le Bénin est et restera un pays laïc. Les gens ont suivi Mounseigneur de Sousa, non parce qu'il est chrétien, mais pour sa moralité. Au Bénin, le courant passe bien. En face, il y a des gens qui font le vaudou ; des fois, ce sont eux qui gardent la mosquée. Au Bénin, chacun reste dans sa juste limite »⁹.

Bien qu'associée au modèle occidental, la laïcité reste pour eux la garantie de leur liberté religieuse et ils l'acceptent d'autant plus facilement que leur imaginaire rencontre la réalité, la cohabitation harmonieuse entre les religions correspond à la représentation qu'ils se font de la société de Médine au temps du Prophète. La religion influence leur choix politique, en imposant le critère de moralité, ils fustigent certains musulmans qu'ils jugent corrompus et ceux qui acceptent le principe du scrutin n'hésitent pas à voter pour des candidats non musulmans. Durant la campagne présidentielle de 2006, de jeunes militants des associations réformistes du quartier Zongo de Cotonou faisaient partie du comité de soutien de Yayi Boni, évangélique. Les candidats musulmans à l'élection présidentielle, au nombre de six sur vingt-six n'ont pas majoritairement obtenu les suffrages de leurs co-religionnaires, ce qui fait dire à un interlocuteur « réformiste » : « Dieu aime beaucoup ce pays, du fait qu'il a suscité plusieurs candidats musulmans »¹⁰, et de préciser qu'un seul candidat aurait fait planer le risque d'un vote religieux opposant les communautés. Yayi Boni est arrivé en tête dans les départements musulmans du Nord. Dans les quartiers musulmans des villes côtières, tous les *Ahalli sunna* interrogés sur les critères de leur choix répondaient qu'ils se déterminaient en fonction de la moralité du candidat, conformément à leur objectif de moralisation de la société et de la politique. Ils ont donc en général voté comme les autres musulmans, en dissociant « citoyenneté et appartenance religieuse » (Baubérot *op. cit* ; Brégand 2007), en toute rationalité, car les « réformistes » et « fondamentalistes », savent que la laïcité leur apporte une garantie face à l'influence du catholicisme et à la montée des églises évangéliques et pentecôtistes. A Malanville où 94,3% des habitants se déclaraient musulmans lors du recensement de 2002, la laïcité a même servi ceux qui la critiquent ; ainsi à l'issue d'un long conflit de légitimité et de pouvoir opposant Shaykh Sad, leader de *Yan Izala*, aux imams en place qui voulaient le chasser de la ville, le préfet de Parakou a tranché en décembre 2000, en autorisant Shaykh Sad, au nom de la liberté de religion et de culte stipulée par l'article 23 de la constitution, à rester dans la ville et à prêcher, et il a pu être nommé imam d'une mosquée du vendredi nouvellement construite, ce qui était son objectif (Abdoulaye 2007 : 230).

Objectif fort des acteurs de la réislamisation, le contrôle des mosquées présente le double intérêt stratégique de créer des territoires islamisés à partir desquels ils peuvent atteindre leur second objectif, l'islamisation de la vie quotidienne, l'entrée dans le domaine privé, ce qui pose la question

9. Porto Novo, entretien collectif au quartier Dodgi, 26/01/2005

10. El Hadj V., entretien en février 2006 à Cotonou

de la limite entre le public et le privé : par exemple, lorsqu'une femme sort entièrement voilée de noir, le *niqab*¹¹ impose la marque de la réislamisation dans l'espace public, mais les valeurs signifiées concernent également la sphère privée, le mariage et la place des femmes, la conception de l'existence.

Réislamisation et sécularisation (ou dé-sécularisation ?)

Le processus de sécularisation engagé avant 1990 ne risque-t-il pas de se faire submerger par la vague de religiosité qui se diffuse dans la société ? Bien que 6,3% des personnes se soient déclarées sans religion au recensement de 2002, la prégnance du religieux se donne à voir dans l'ensemble de la société et chez les musulmans qui recentrent leur vie sur l'islam. Si un « espace public religieux » polymorphe existe bien, peut-on, en situation d'islam minoritaire – du moins dans les grandes villes du Sud –, parler d'un « espace public islamique » (Holder 2009) ? Par ailleurs, les normes imposées par la réislamisation dans la sphère privée se traduisent-elles nécessairement par la dé-sécularisation de la société ?

Durant les années 1990, la démocratisation a permis l'installation d'ONG islamiques transnationales qui ont construit des mosquées dans tout le pays, « les mosquées Koweït », employé des prédicateurs et développé des programmes humanitaires au service de la *da'wa*. Reconnaisables à leur tenue : djellaba blanche, barbe, pantalon raccourci pour certains d'entre eux, les prédicateurs interviennent dans les mosquées, mais aussi sur les marchés, et lors de rassemblements ; leurs méthodes sont souvent influencées par celles des prédicateurs protestants. Au tournant du millénaire, alors que les associations fondées par des intellectuels musulmans libéraux s'essouffent, une deuxième vague associative prend le devant de la scène islamique et s'impose dans l'espace public, participant ainsi, à l'instar de la précédente, à l'émergence de la société civile au sens que lui donne Michèle Leclerc-Olive en référence à Habermas « La société civile désigne les groupements (associations, ONG, etc.) qui se forment à distance tant de l'Etat que de la sphère privée et du système économique » (*ibid.* 2009 : 47-48)¹². Les acteurs associatifs qui se définissent eux-mêmes comme militants, portent la *da'wa* à l'université et interviennent dans le domaine social en apportant des vivres dans les quartiers défavorisés, à la prison et dans certains hôpitaux. Comme partout en Afrique, les ajustements structurels ont amené l'Etat à se désengager des domaines de l'éducation et de la santé, les ONG et associations islamiques suppléent à ces carences en réponse à une demande sociale, elles bénéficient de la bienveillance des pouvoirs publics qui, tout en contrôlant leur action, y voient une solution de remplacement.

Les acteurs de la *da'wa* s'attachent à développer la visibilité de l'islam dans l'espace public, par des actions spectaculaires tels les grands rassemblements lors des prières du vendredi ou lors des fêtes, les prêches ou les caravanes de santé, et par une imprégnation quotidienne exprimée

11. *hidjab* (voile court encadrant le visage), *jilbab* (grand voile noir laissant le visage dégagé) ou *niqab* (voile noir intégral).

12. Sur l'imprécision du concept et la difficulté d'en donner une définition, voir Otayek (2002).

par les codes sociaux, la façon de se saluer, les hommes ne serrant pas la main des femmes, les termes d'adresse « frères » et « sœurs », et les signes corporels et vestimentaires, barbe des hommes, voile des femmes. Les femmes *Ahalli sunna* portent le *jilbab* et parfois le *niqab*, qu'adoptent nécessairement les femmes du *Tabligh*. Dans les villes fortement islamisées du Nord, Djougou, Malanville, Kandi, ces signes se sont répandus dès le début des années 1990 sous l'influence des diplômés arabisants. Plus rares dans les villes du Sud, les femmes intégralement voilées pour sortir vivent en claustration, ne sont visibles en nombre qu'en des lieux spécifiques telles les mosquées et les écoles coraniques ouvertes par des entrepreneurs religieux qui leur enseignent le coran, l'arabe et leurs devoirs d'épouses et de mères selon l'islam. Ces écoles coraniques pour femmes existent dans tout le pays, elles font partie du dispositif de la réislamisation et permettent à ces entrepreneurs d'allier la *da'wa* et les nécessités économiques. Objet politique non identifié (Martin 2002), le voile participe à la visibilité de l'islam dans l'espace public, « emblème d'une adhésion à un système de représentation et de socialisation » (Burgat 1995 : 213). Relativement nouveau venu dans le paysage rural et urbain, il est un signe manifeste de dé-sécularisation, il indique une rupture avec les générations précédentes, en effet ces femmes « ne portent pas le voile parce que leur grand'mère le portait, mais parce qu'elle ne le portait pas » (Gellner 1992 : 16). Chaque vendredi, lors de la grande prière, les mosquées réformistes reçoivent l'afflux des fidèles qui viennent de toute la ville, à Cotonou, les rues adjacentes à la mosquée de Zongo qui peut accueillir plus de 12000 fidèles, se trouvent momentanément occupées par les fidèles en prière. Il s'est créé un espace islamisé dans la version réformiste, rassemblant la mosquée, les boutiques sises dans son enceinte (librairie, photocopie, mode islamique) et la *madrasa*¹³. Les *madaris* se multiplient, car l'éducation, y compris des filles, constitue l'un des piliers de la réforme de l'islam, elles concourent à « la formation des cadres intègres dont la société a besoin »¹⁴. Grâce à l'enseignement du français, langue officielle, les élèves poursuivent leurs études à l'université dans le but de moraliser la vie économique et publique lorsqu'ils y occuperont des postes, mais ils restent vigilants : « Pendant un temps, la culture occidentale a été transportée avec l'éducation, et ça a eu une influence, c'était mauvais pour la religion »¹⁵. Ils revendiquent la modernité, mais pas au sens occidental pour eux synonyme de matérialisme et d'immoralité.

L'action des associations islamiques et des prédicateurs, leur visibilité, l'éducation dans les écoles franco-arabes suffisent-elles, dans le cas du Bénin, à conclure qu'à l'instar de ce qu'a analysé Souley Hassane au Niger, « il se constitue un espace public islamique à côté de l'espace public administratif » (*ibid.* 2009 : 102) ? Si le religieux a gagné en importance au Bénin, y compris au sommet de l'Etat, l'islam n'y est pas religion dominante, et

13. *Madrasa* (pluriel : *madaris*) appelée aussi école-franco arabe. On y enseigne la religion et les matières profanes.

14. Selon l'expression de l'*amir*, président et imam de l'Association culturelle des élèves et étudiants du Bénin (ACEEMUB), entretien sur le campus d'Abomey-Calavi, 4 mars 2005.

15. *idem*.

les « réformistes » et « fondamentalistes » ne représentent pas la totalité de la « communauté musulmane », ils partagent cette appartenance avec d'autres musulmans sécularisés. Cependant, entre ces deux tendances, la situation a évolué, des passerelles existent, un *modus vivendi* semble s'être établi, avec des influences réciproques (Loimeier 2003 ; Brégand 2009). En outre les dynamiques religieuses concernent également les autres religions, et les églises évangéliques et pentecôtistes s'y montrent très actives. Ils s'est constitué au Bénin un « espace public religieux » hétérogène, mais celui-ci est fluctuant, durant les périodes d'activité politique intense telles que les campagnes électorales, il n'existe plus qu'un espace public animé par les caravanes des candidats qui rassemblent des « *supporters* » de toutes religions. Cependant, nous l'avons vu, des espaces islamisés discontinus se sont élaborés, formant ce que nous appelons « l'archipel réformiste et fondamentaliste » formé de lieux réels, mosquées, sièges des ONG, associations, écoles franco-arabes, foyers de la réislamisation, que parcourent les prédicateurs, enseignants, militants, avec une remarquable vélocité. Ces acteurs de la *da'wa* participent au *Réseau des associations islamiques et ONG du Bénin*, association fondée en 2001 par l'iniam de la mosquée de Zongo de Cotonou pour créer une synergie entre les membres. Ce réseau à la fois physique et symbolique se double d'un réseau virtuel de communication connecté par internet à l'ensemble de l'*umma*. Plutôt que le concept d'« espace public islamique » qui fait référence aux pays où l'islam est religion dominante et à ce titre donne sa marque exclusive à l'espace public qu'il transforme, nous retiendrons pour le Bénin celui de « sphère islamique » qui nous semble rendre compte de la discontinuité et de la fluidité, à distance des appartenances identitaires « particulières » et de l'Etat (Launay et Soares 2009 : 65).

En l'absence d'accommodement, le désir de *charia* contrarié

Pour le courant *Ahalli sunna* qui trouve ses règles de vie dans la *charia*, celle-ci entre en contradiction avec la loi dans les domaines du mariage, de la famille, du divorce, de l'héritage dont le Code des personnes et de la famille fixe les règles. L'élaboration et le vote de ces lois ont mobilisé les « réformistes » et donné lieu à des séminaires et conférences organisés par les associations islamiques. En juillet 2001, l'auteur d'un article intitulé « Pourquoi pas une option de législation pour les musulmans ? », paru dans le premier numéro du journal *Al-Oumma Al-Islamia*, édité à Cotonou, réaffirmait la reconnaissance de la laïcité de l'Etat, et au nom de la liberté de conscience et de la liberté religieuse, demandait des possibilités de dérogation aux dispositions de la loi, selon lui contraires à l'islam, et de conclure : « Il est temps dès à présent d'envisager la possibilité pour certaines catégories de citoyens de choisir une option de législation. Les musulmans pourraient alors avoir la possibilité d'appliquer la législation coranique dans les situations d'incompatibilité. » Une telle disposition consisterait à autoriser le *fiqh* de minorité, accordant pour les musulmans, des dérogations à un

certain nombre de règles. Cette réflexion des « réformistes » sur la façon de vivre l'islam dans les situations minoritaires explique en partie le succès de Tariq Ramadan au Bénin. L'Assemblée nationale légiféra, une première loi votée le 7 juin 2002 permettait un accommodement en donnant à l'homme la possibilité d'être polygame. La députée Rosine Vieyra-Soglo, déposa une requête auprès de la Cour constitutionnelle qui cassa tout accommodement, au nom du respect du principe d'égalité entre l'homme et la femme, l'article 143 incriminé permettant en effet à un homme d'épouser plusieurs femmes et non l'inverse. La loi finalement votée le 14 juin 2004, posait des impossibilités à la polygamie¹⁶, et spécifiait que seul le mariage célébré par un officier d'état-civil avait des effets légaux.

Ne pouvant bénéficier d'aucun arrangement entre leur désir de *charia* et la loi, les candidats à la polygamie contournent celle-ci en ne se mariant pas à la mairie, mais seulement devant l'imam, ils peuvent ainsi épouser jusqu'à quatre femmes qui, dans le cas des ménages *ahalli sunna*, vivent en général en claustration. A défaut de *fiqh* de minorité, tout en créant des îlots privés de *charia*, ces hommes poursuivent leurs activités publiques, car très investis dans le mouvement associatif et l'effort d'éducation islamique et scolaire. Ils entendent jouer un rôle social et considèrent que celui-ci fait partie des devoirs d'un musulman. Les questions du mariage et de la place des femmes, mettent en évidence les différences d'appréciation des textes au sein de la mouvance « du renouveau ». Alors que les étudiantes « réformistes » de l'ACEEMUB et les jeunes femmes du Conseil national des sœurs musulmanes du Bénin refusent le mariage arrangé au nom de l'islam et militent pour le libre choix des époux, les plus fondamentalistes ont également recours à la religion, mais pour légitimer la polygamie et la claustration des femmes. Dans un contexte politique où des femmes s'engagent pour l'égalité entre les sexes, nous voyons bien que les femmes recluses deviennent l'emblème du refus de la modernisation au sens occidental, et de l'image de la femme qui, dans les représentations, lui est associée.

La question de la sécularisation ou de la dé-sécularisation est faite de paradoxes, chacun puise dans différents registres et organise sa propre réislamisation selon la place où il se trouve et selon les moyens dont il dispose. Ainsi M. K. entrepreneur religieux, *Ahalli sunna* très militant, a ouvert dans sa concession une école coranique pour femmes mariées dont certaines vivent en claustration ; il a lui-même épousé quatre femmes qui lui ont donné dix-neuf enfants qui fréquentent l'école publique, car, dit-il tout le monde doit parler français pour trouver du travail et « faire la *da'wa* ».¹⁷

16. Article 125 : Nul ne peut contracter un nouveau mariage avant la mention sur le registre d'Etat civil de la dissolution du précédent. ; Article 143 : Seul le mariage monogamique est reconnu.

17. Entretien avec M K. à Cotonou le 3 mars 2005.

Conclusion

La réislamisation conduit les croyants à penser tous les actes de la vie dans un paradigme islamique, de ce fait à titre personnel ils se dé-sécularisent, ce qui n'est pas incompatible avec la laïcité. Si nous envisageons la sécularisation (ou le mouvement inverse, la dé-sécularisation) comme processus engageant toute la société, les musulmans « réformistes » participent à un phénomène général. Indéniablement, l'espace public s'est rempli de religiosité depuis que le processus de démocratisation a libéré les expressions religieuses. L'investissement de la société civile par les associations, l'occupation de l'espace public par le religieux peuvent être interprétés comme des indices de dé-sécularisation observables dans toute l'Afrique subsaharienne. Nous ne pouvons conclure cette réflexion sans évoquer la démocratisation qui fut associée à la sécularisation. Or, comme le remarque René Otayek, les transitions démocratiques semblent s'accompagner « d'un processus de dé-différenciation du politique et du religieux » (Otayek 2008 : 102). La démocratie s'installe dans des pays de l'Afrique subsaharienne en même temps que recule la sécularisation. Au Bénin, la démocratisation avance, placée dès le début sous le signe du religieux, « Dieu aime le Bénin »¹⁸, ponctuée d'interférences entre religion et politique. La sphère publique et la sphère publique religieuse se croisent, s'évinçant mutuellement dans certaines circonstances : dans les moments politiques forts, le religieux passe inaperçu dans l'espace public physique occupé par les affiches, les caravanes avec orchestres et les meetings des candidats, le discours se sécularise mais l'imaginaire religieux perdure et les responsables religieux organisent des prières collectives pour la paix. A l'inverse, lors des fêtes religieuses, il n'y a plus que la « sphère publique religieuse » et les responsables politiques honorent les fidèles de leur présence. Cependant, la société ne se limite pas aux groupes religieux militants, bon nombre de Béninois, y compris parmi les croyants, s'autonomisent par rapport à la religion. Le mouvement de sécularisation/dé-sécularisation fluctue au Bénin, nos *a priori* nous poussent à associer modernité et sécularisation, or en Afrique subsaharienne, la modernité emprunte d'autres chemins et d'autres expressions, y compris religieuses. Nous concluons avec Brenner pour qui la vraie question « n'est pas comment le séculier remplace le religieux, mais comment ces deux visions du monde sont interactives dans l'expérience vécue des africains » (Brenner 1993 : 2).

18. On entendait ce slogan à tous propos, « Dieu aime le Bénin, car il lui donne la démocratie et l'aide internationale ».

BIBLIOGRAPHIE

- ABDOULAYE, Galilou, 2007, *L'islam béninois à la croisée des chemins. Histoire, politique et développement*, Mainzer Beiträge zur Afrikaforschung, Rüdiger Köppe Verlag, Köln.
- BAUBÉROT, Jean, 2007, *Les laïcités dans le monde*, Paris, Puf.
- BRÉGAND, Denise, 2006, « La Ahmadijya au Bénin », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 135, juillet-septembre, pp. 73-90.
- BRÉGAND, Denise, 2007, « Muslim Reformists and the State in Benin », in B. F. Soares et R. Otayek (eds.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 121-136.
- BRÉGAND, Denise, 2009, « Entre soufisme et réformisme : la trajectoire de Mohamed Habib, imam à Cotonou », *Politique africaine*, 116, décembre, pp. 121-142.
- BRENNER Louis (ed.), 1993, *Muslim Identity and Social change in sub-saharian Africa*, Londres, Hurst & co.
- BRGAT, François, 1995, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte.
- CARRÉ, Olivier, 1993, *L'islam laïque ou le retour de la grande tradition*, Paris, A. Colin.
- CONSTANTIN, François et COULON, Christian (dir.), 1993, *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala.
- GELLNER, Ernest, 1992, *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres & New York, Routledge.
- GOMEZ-PEREZ, Muriel (dir.), 2005, *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala.
- HASSANE, Souley, 2009, « Société civile islamique et nouveaux espaces publics au Niger. Esquisse sur l'islam postmoderne et les pratiques religieuses "globales" en Afrique », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 101-126.
- HOLDER, Gilles (éd.), 2009, *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.
- LAUNAY, Robert et SOARES, Benjamin F., 2009, « La formation d'une sphère islamique en Afrique Occidentale Française (1895-1958) », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 63-100.
- LECLERC-OLIVE, Michèle, 2009, « Sphère publique religieuse : enquête sur quelques usages conceptuels », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 37-62.
- LOIMEIER, Roman, 2003, « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, n° 3, pp. 237-262.
- MARTIN, Denis-Constant (dir.), 2002, *Sur la piste des OPNI. Objets politiques non identifiés*, Paris, Karthala.

MAYARGUE, Cédric, 2002, *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin : pentecôtisme et formation d'un espace public*, Thèse de doctorat en Sciences politiques, Bordeaux IV.

MAYARGUE, Cédric, 2006, « Yayi Boni, un président inattendu ? Construction de la figure du candidat et dynamiques électorales au Bénin », *Politique africaine*, n° 102, juin, pp. 155-172.

MAYARGUE, Cédric, 2009, « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 16, n°1, mai, pp. 83-98.

MBEMBE, Achille, 1993, « La prolifération du divin en Afrique subsaharienne », in G. Kepel (dir.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Le Seuil, pp. 177-201.

MIRAN, Marie, 2005, « D'Abidjan à Porto Novo : associations islamiques et culture religieuse réformiste sur la côte de Guinée », in L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris-Ibadan, Karthala-IFRA, pp. 43-72.

MIRAN, Marie, 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.

OTAYEK, René (dir.), 1993, *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.

OTAYEK, René, 2002, « "Vu d'Afrique". Société civile et démocratie. De l'utilité d'un regard décentré », *Revue Internationale de Politique Comparée*, Vol. 9, n°2, pp. 193-212.

OTAYEK, René, 2008, « Démocratisation sans sécularisation. La voie paradoxale de la modernité en Afrique », in S. Vaner (dir.) *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes*, avec Heradstveit, Daniel et Kazancigil, Ali, Bruxelles, Bern, Berlin, Franckfurt, New York, Oxford, Wien, P.I.E. Peter Lang, pp. 101-122.

PENA-RUIZ, Henri, 2003, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard.

ROY, Olivier, 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.

ROY, Olivier, 2005, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock.

ROY, Olivier, 2008, *La Sainte Ignorance*, Paris, Le Seuil.

STRANSBERG, Camilla, 2008, *Les sens du pouvoir. Des forces « occultes » à la grâce divine. Religion et transformations politiques dans le Bénin contemporain*, Thèse en anthropologie sociale et ethnologie, soutenue à l'EHESS-Paris, 28 janvier.

TRIAUD, Jean-Louis, « Modalités du pouvoir en islam : retour sur quelques idées simples », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 23-36.

VANER, Semih, 2008, *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes*, avec Heradstveit, Daniel et Kazancigil, Ali, Bruxelles, Bern, Berlin, Franckfurt am Main, New York, Oxford, Wien, P.I.E. Peter Lang.

PARTIE IV

LAÏCITÉ ET CITOYENNETÉ : INDIVIDU, GENRE ET IDENTITÉ

K Aidan Gaskiya :

HIP-HOP, ISLAM ET VÉRITÉ CHEZ LES JEUNES DU NIGER

Adeline MASQUELIER

La musique est-elle permise par l'islam ? Cette question provoque de vives controverses dans la société nigérienne. Contredisant les arguments des musulmans conservateurs selon lesquels le rap est une musique inspirée par Satan, les rappeurs nigériens comme le très populaire trio Kaidan Gaskia 2 (litt. « Agir avec la vérité 2 » en hausa, la langue véhiculaire au Niger) justifient leurs activités en invoquant leur engagement pour la vérité et la promotion de la justice pour tous. En prenant *gaskiya* (« vérité ») comme point de départ, j'examinerai ici comment les principes moraux énoncés par les musulmans au Niger coïncident avec les aspirations du hip-hop, en considérant la manière dont les rappeurs nigériens et leurs fans concilient leur engagement musical avec leur identité musulmane.

Gaskiya est un concept central de l'univers moral hausa qui permet aux musulmans de se définir comme des serviteurs éclairés et fidèles de Dieu face à l'ignorance et à l'impiété. Bien qu'au Niger les musulmans soient en désaccord lorsqu'il s'agit de définir ce qui est étranger à l'islam et ce qui en fait partie, il est généralement présumé qu'il n'existe qu'un unique et véritable islam. Les rappeurs eux aussi se présentent comme les défenseurs de la vérité – une vérité qui doit être clamée haut et fort, même lorsqu'elle risque de blesser, d'inquiéter ou d'offenser. À Niamey, la capitale du pays, comme à Dogondoutchi, une petite ville provinciale située non loin de la frontière nigérienne, ils déclarent que ce sont les difficultés économiques qui les mènent à recourir à la culture hip-hop, et en particulier au mode musical, poétique et déclamatoire qu'est le rap, pour dénoncer l'injustice et rapporter la réalité sans fard. Pour ces jeunes, le rap est un langage qui permet de parler des problèmes auxquels ils sont confrontés dans un pays miné par la pauvreté, le chômage et la corruption. En s'affichant à la fois en victimes des insuffisances économiques de leur pays et en citoyens moralement engagés dans un projet d'éducation de la société, ces jeunes assument à la fois leur jeunesse et leur identité musulmane, tout en se rebellant contre l'idée que le hip-hop est contraire à l'islam. Leur mission, disent-ils, est d'exprimer la vérité et de combattre l'injustice sociale, ce qu'ils font par exemple en dénonçant dans leurs chansons la corruption gouvernementale, en mettant l'accent sur les dangers du SIDA, ou en promouvant la scolarisation des filles. Occasionnellement, ils ajoutent que le rap est en contradiction avec les enseignements du Coran, mais cela ne les empêche pas de s'imprégner de culture hip-hop.

Ce texte, fruit d'une réflexion qui s'appuie sur des enquêtes ethnographiques menées de 2000 à 2010, aborde le rôle de la vérité dans la définition du hip-hop en tant que pratique morale. L'objectif du présent article est notamment de comprendre comment les jeunes Nigériens concilient les plaisirs de ce monde – auxquels ils goûtent à travers le hip-hop – avec le parcours moral et religieux préconisé par l'islam.

**La « réalité » du hip-hop,
ou comment les jeunes peuvent parler de la vie réelle**

En se vouant au hip-hop, les jeunes Nigériens ont amplement intériorisé le discours qui les définit comme « génération perdue », abandonnée à son sort par un gouvernement incapable de subvenir à ses besoins les plus élémentaires en matière de formation professionnelle ou d'emploi. Conscients que la forte dénuement du Niger – conjuguée à un chômage endémique sur fond d'insécurité et de banditisme accrus – provoque une inquiétude croissante quant à leur radicalisme potentiel, ils se comparent parfois à une bombe à retardement dont les dirigeants nigériens devraient se préoccuper en leur fournissant les moyens de devenir financièrement autonomes et d'avancer dans la vie. Qu'ils écrivent des paroles de rap ou qu'ils ne fassent que les écouter, ils s'approprient la rhétorique de l'exclusion censée caractériser leur situation pour justifier leur abandon des conventions religieuses, sociales et stylistiques de leurs aînés. Farouchement désireux de se définir comme une génération assaillie de problèmes d'une ampleur sans précédent, ils invoquent, par leur adoption des valeurs hip-hop, le droit de définir un nouvel ordre moral, sans MST, pauvreté, ni corruption. En adoptant le hip-hop, les jeunes Nigériens se lancent dans des formes de consommation et de loisirs qui leur donnent l'illusion d'appartenir au reste du monde – dont ils se sentent souvent exclus de par leur situation économique. Cependant le hip-hop n'est pas seulement un moyen de lier des liens au-delà des frontières ; c'est également l'expression d'un engagement social et un mode de survie. Autrement dit, la musique rap se conçoit comme une manière d'exprimer la « réalité » de la pauvreté et de l'impuissance des jeunes ainsi qu'une arme de changement social (voir Krims 2000 ; Mitchell 2001 ; Weiss 2009). « Nous, on a vraiment quelque chose à dire », me confie un jeune rappeur. Et d'ajouter : « Le rap, c'est la réalité que l'on décrit. On revendique, on critique. On parle avec nos tripes ».

« Les jeunes, ils ne trouvent pas de travail », explique Abdoulaye, un père de famille compréhensif. « Ils n'ont pas de métier. Parce qu'ils réfléchissent beaucoup, ils sont inquiets. Lorsqu'ils écoutent de la musique, leurs soucis s'atténuent. Voilà pourquoi ils se tournent vers le rap ». Les commentaires d'Abdoulaye nous signalent qu'en vertu de leur position structurelle dans la société, les jeunes au Niger et ailleurs constituent une sorte de « contre-nation » (Comaroff et Comaroff 2005 : 21). Bien qu'étant favorablement situés pour accéder aux biens de consommation d'origines diverses, ils sont

paradoxalement incapables de gagner leur vie. Ils ont peu d'espoir de trouver un emploi stable et rémunérateur et vivent dans une constante précarité. Les propos d'Abdoulaye suggèrent également qu'écouter de la musique est considéré par beaucoup de jeunes comme une activité productive et non l'expression d'une oisiveté et d'une corruption grandissante comme l'affirment certains prédicateurs musulmans. Profondément touchés par les réductions budgétaires dans le milieu éducatif et la fonction publique, les jeunes Nigériens trouvent dans la musique hip-hop un moyen de canaliser leur colère, leur créativité et leur vision d'une société meilleure. Ils sont conscients que cette musique est dénoncée par beaucoup de musulmans qui la définissent comme *haram*, c'est-à-dire prohibée. Ajoutons également que la pratique du rap est pour beaucoup synonyme de criminalité : les rappeurs sont par exemple suspectés d'être non seulement des consommateurs de drogue (cannabis, cocaïne, métamphétamine, etc.) mais aussi des pourvoyeurs. En même temps qu'ils insistent sur le fait que les divertissements musicaux auxquels ils se livrent sont de leur âge – la jeunesse est, après tout, synonyme d'immaturité et d'expérimentation – ils ne manquent pas de faire remarquer à tout venant que loin d'être une distraction frivole, le hip-hop est une activité éducative : il constitue un formidable moyen de développer la conscience de la jeune génération.

Prenons le cas de Moussa et Oumarou, deux jeunes rappeurs de Dogondoutchi. Pour ces deux élèves du secondaire, le fait que les marabouts locaux dénonçaient leurs performances de hip-hop avant même de connaître les thèmes de leurs chansons était peu surprenant. Après tout, m'ont-ils fait remarquer, le Coran est opposé à toute forme d'expression musicale. Malgré cela, ils ne voulaient pas faillir à la mission dont ils s'étaient investis : il était de leur devoir, insistaient-ils, d'informer les jeunes sur les menaces et les défis qu'ils seraient amenés à confronter dans la vie. Moussa était le plus jeune de sept enfants. Il avait la chance de jouir du soutien de son père, un important marabout de la région, convaincu que les jeunes devaient exprimer leurs points de vue, quand bien même ils allaient provoquer des tensions intergénérationnelles. Tout d'abord réticent à accepter la vocation artistique de son fils, Malam Ibrahim avait fini par apprécier la valeur du message véhiculé par sa musique. Il avait compris qu'en défendant les valeurs civiques et morales et la justice sociale, les chansons de Moussa et Oumarou éveillaient la conscience de la jeune génération. Malam Ibrahim était même persuadé que les musiciens en herbe devaient être encouragés à poursuivre leurs rêves tant que ceux-ci ne contrariaient pas leurs obligations scolaires et leurs devoirs religieux.

Bien que la consommation de produits occidentaux soit jugée par les musulmans conservateurs comme un signe d'impiété, les consommateurs eux-mêmes ne considèrent pas que ces importations culturelles soient anti-islamiques. Bien au contraire, car c'est en adoptant les styles et les usages d'ailleurs que la jeunesse redéfinit ses relations à un monde en perpétuel mouvement dont elle se sentirait sinon mise à l'écart. L'adoption du hip-

hop est un parfait exemple de cette ouverture vers l'extérieur. Comme d'autres styles musicaux d'origine américaine qui ont émergé ailleurs en Afrique, le rap nigérien est apparu sur la scène dans les années 1990 ; il fut rapidement apprécié par une jeunesse se débattant avec la marginalisation et la pauvreté. Le rap, m'a-t-on dit à maintes reprises, est une forme de prise de conscience parce qu'il apprend à la jeunesse comment se conduire de manière responsable tout en dénonçant les injustices sociales. « Bien sûr, nous aimons la musique, la danse. Mais ce sont les paroles qui sont importantes dans le rap. Vous comprenez, les chansons parlent de SIDA, de l'éducation des filles et de démocratie. Elles traitent des *vrais* problèmes », m'explique un jeune homme.

**Le Niger classé quatrième :
le rap, une fierté nationale pour les jeunes**

Non seulement le rap conscientise les jeunes Nigériens aux difficultés auxquelles est confrontée leur génération, mais pour beaucoup d'entre eux il est aussi une source de grande fierté. Le Niger, à leur grand embarras, arrive régulièrement en dernière position lorsqu'il est comparé aux autres pays du monde selon certains critères (espérance de vie, niveau d'éducation et niveau de vie) qui servent à définir l'Indice de développement humain (IDH) créé par le Programme des nations unies pour le développement. Les Nigériens, en particulier les jeunes, se lamentent souvent qu'ils n'ont pas grand chose à espérer de la vie (et encore moins de leur gouvernement) du fait qu'ils vivent dans le pays le plus pauvre de la planète. Il y a quelques années, ils eurent toutefois l'occasion de se réjouir lorsqu'un animateur de radio déclara que le Niger occupait la quatrième place derrière les États-Unis, la France et le Sénégal dans un classement qui avait pour critère la visibilité et la qualité de la production locale de hip-hop. On raconte que l'animateur avait compté les groupes de rap dans chaque pays pour arriver à ce classement. Bien que tout le monde ait oublié le nom de l'animateur ainsi que les circonstances qui l'amènèrent à faire ce genre de déclaration, l'auguste classement du Niger dans cette compétition impromptue était invariablement évoqué par mes interlocuteurs lors de nos discussions sur le hip-hop ou la situation du pays. Mentionner à tout bout de champs la quatrième place de leur pays était un geste d'affirmation qui en dit long sur les efforts réalisés par les jeunes pour effacer les images stigmatisantes de pauvreté et d'arriération qui collent à la peau du Niger. En propulsant le Niger – ne serait-ce que le temps d'une émission radiophonique – au devant de nombreux autres pays plus avantageusement classés en termes de développement économique et d'importance géopolitique, le rap a radicalement altéré la vision que les jeunes Nigériens ont de leur place dans le monde. Dans ce qu'on peut appeler « l'ordre cosmologique des nations » (Malkki 1995), on peut même spéculer que le Niger restera longtemps à la quatrième place quelle que soit sa performance annuelle selon l'IDH. Comme un jeune rappeur me l'a fait

remarquer : « La musique est très importante pour nous. C'est ce qui compte pour nous. On aime écouter du rap nigérien. C'est une manière de montrer que la musique nigérienne fait partie de la production musicale mondiale ».

La place qu'occupe supposément la nation hip-hop nigérienne juste derrière le Sénégal a renforcé la visibilité de la jeunesse dans la sphère publique, les artistes de hip-hop (des hommes pour la grande majorité) étant en l'occurrence des jeunes qui chantent pour la jeunesse sur le thème de la jeunesse. Celle-ci peut donc avoir le sentiment d'appartenir – symboliquement et littéralement – au monde. Elle est devenue *branchée*, me signale un jeune : « Les Nigériens sont branchés, ce qui explique pourquoi ils se classent quatrième dans le monde dans le domaine du rap. De plus, tout le monde aime la musique rap parce que c'est une manière de s'exprimer sur le poids de la misère, le poids de la pauvreté. Le peuple doit s'exprimer et il le fait par la musique rap ».

« Être branché » c'est être à la fois au courant, orienté et informé. Mais ce n'est pas le simple fait d'être à la mode car le branché reste connecté à la réalité que d'autres ignorent. En fait, c'est précisément parce que les rappeurs sont branchés qu'ils peuvent clamer la vérité. À cet égard, je voudrais m'attarder un instant sur le sens et la place de la « vérité », ou *gaskiya*, dans la philosophie hausa. Le concept de *gaskiya* exprime la vérité, l'honnêteté, la foi, la sincérité et le sérieux autant que l'équité. Le mot, en tant que tel, revient fréquemment dans les conversations en hausa. Le thème de la vérité fut choisi comme titre du premier journal en langue hausa au nord du Nigeria : *Gaskiya ta fi Kwabo* (litt. « La vérité vaut plus qu'un centime ») (Yahaya 1988). *Gaskiya* a un poids particulier dans l'univers moral local. Posséder (et respecter) la *gaskiya* est essentiel à la construction d'un homme ou d'une femme de valeur (Kirk-Greene 1974). Par voie de conséquence, on ne peut pas être un bon musulman sans être un *vrai* musulman, c'est-à-dire un musulman sincère à la fois dans sa pratique de l'islam « véritable » et dans la fidélité à ses convictions. *Gaskiya* est une vertu fondamentale qui vaut à son possesseur respect dans cette vie et récompense dans l'au-delà.

Le rap, ou comment être à la fois jeune, nigérien et au monde

Dans l'une de leurs chansons intitulée *Faux Gouverneurs*, les rappeurs Moussa et Oumarou déclarent que : « Dans la vie pas de vérité dans la conscience des gens. Il est temps de dire corruption go, arrêt immédiat des corrupteurs. Des corrompus, ces gens qui s'habillent différent de nous ». La chanson met l'accent sur la corruption, les mensonges et l'urgente nécessité de demander des comptes aux politiques. Elle vise le gouvernement nigérien (désigné sous l'appellation de « *faux gouverneurs* ») tenu responsable de la pauvreté et du chômage. « Nos dirigeants sont des voleurs et des menteurs. Ils prétendent faire quelque chose pour le Niger. Mais ils ne font rien, ils ne valent rien », explique Oumarou. En réponse à la détresse des jeunes, les rappeurs se positionnent comme les défenseurs de la vérité et dévoilent les

mensonges des dirigeants du pays. Ils dénoncent « les fausses promesses électorales » et décrivent comment le système opprime les plus vulnérables. Un rappeur de Niamey m'affirme : « Le rap est une arme de combat ». Un autre explique : « Tu es engagé en temps que rappeur. Un artiste ne doit pas avoir peur. Il doit dire la vérité ». Mais si dénoncer la corruption du gouvernement est une stratégie populaire dans le hip-hop nigérien, c'est aussi un jeu dangereux. Oumarou raconte qu'en 2003, certains rappeurs ont été jetés en prison parce qu'ils critiquaient le gouvernement : « Bien sûr, ils insultaient [nos dirigeants]. [Moussa et moi] on veut dire la vérité. Mais on le fait en employant des métaphores. On ne le dit pas directement ».

Dans une autre chanson intitulée *Sida*, chanter la vérité se traduit par un message visant ceux qui ignorent la terrible réalité du SIDA. Le taux d'infection par le VIH/SIDA au Niger est l'un des plus bas d'Afrique. Mais l'épidémie menace et les jeunes sont particulièrement touchés. En hausa, la maladie est surnommée « bienvenue dans la tombe ». Bien que d'énormes progrès aient été réalisés dans le dépistage et le traitement de la maladie, la stigmatisation des personnes infectées reste un problème majeur. Dans « *Sida* », Moussa et Oumarou chantent à propos de ceux qui « ne voulaient pas croire » que le SIDA cause de tels ravages. Le SIDA, insistent-ils, est « la vérité » qui doit être affrontée sans détour. Face à la menace que représente le SIDA, peu importe les diatribes des prêcheurs musulmans qui s'évertuent à dénoncer l'irréligiosité du hip-hop. Pour beaucoup de jeunes, cette dénonciation de la culture rap révèle à quel point les prêcheurs sont en décalage avec la réalité. « Nous reflétons le changement, c'est pour ça que les grands ne comprennent pas », affirme Karim, un apprenti menuisier qui enregistre son second single. « Le rap au début était considéré comme une musique d'impolis parce qu'on critiquait les grands », me confie-t-il. Face à leurs problèmes, les jeunes reçoivent peu de conseils. C'est précisément parce que les parents ignorent les problèmes de leurs enfants que la jeunesse doit chercher de l'assistance ailleurs. Le rap est une source d'instruction. Comme le résume un jeune féru de culture hip-hop : « Le rap est une façon de voir le monde ».

En vertu de leur position intermédiaire dans la société (ils ne sont plus des enfants mais pas encore des adultes à pleine part), les jeunes sont bien situés pour expérimenter et célébrer le changement. Ils sont aussi bien placés pour parler de leur génération. « Nous, les rappeurs, nous sommes les porte-paroles de toute une génération », m'affirme un jeune musicien de 25 ans. Bien que beaucoup de musulmans considèrent le hip-hop comme faisant partie des valeurs corrompues importées de l'Occident, aucune autre activité ne permet à la jeunesse de réussir financièrement et de devenir célèbre si rapidement – même si cette célébrité est souvent de courte durée. Ainsi, le succès facilite-t-il l'émigration de quelques-uns vers des pays plus prospères : un membre du groupe Kaidan Gaskiya d'origine s'est par exemple installé aux États-Unis.

Pour la grande majorité des rappeurs en herbe, cependant, la richesse et le succès demeurent de lointains rêves ; les jeunes artistes de rap manquent de moyens les plus élémentaires pour produire leur musique et intégrer les circuits commerciaux de la distribution. Tout ce qu'ils peuvent faire c'est exprimer avec force leur détresse dans leurs chansons. Oumarou Issoufou alias Phéno B., l'un des membres fondateurs de Kaidan Gaskia, est un artiste de rap reconnu sur la scène musicale internationale. Selon lui, Kaidan Gaskia signifie « Agir Honnêtement », c'est-à-dire respecter la vérité. C'est en conduisant son taxi dans les rues de Niamey qu'il s'est pris de passion pour la musique rap qu'il entendait à la radio. En 2000 il crée Kaidan Gaskia avec son ami Péto. Phéno B., qui est aussi producteur, a appelé le studio d'enregistrement qu'il a créé « Studio Kountché », du nom de l'ancien président du Niger (dont beaucoup de Nigériens se souviennent comme d'un homme intègre et qu'ils évoquent souvent, dans la même foulée que Martin Luther King, Nelson Mandela et Thomas Sankara, comme un héros de la cause). Lorsqu'après une tournée Outre-Atlantique, son compagnon rappeur s'installe aux États-Unis, Phéno B. fonde Kaidan Gaskia 2 avec deux autres artistes car il veut continuer à guider et inspirer les jeunes de son pays à travers le rap. Alors que beaucoup d'artistes rappeurs sont accusés de n'être que des amateurs ou des « imitateurs » (Ferguson 2006) qui trahissent leurs cultures – et à plus fortes raisons leurs pays – lorsqu'ils partent faire carrière à l'étranger, Phéno B. est très admiré au Niger précisément parce qu'il a fait le choix de rester dans son pays d'origine. C'est d'ailleurs grâce à son combat pour la défense de la culture nigérienne et sa réputation d'artiste engagé qu'il fut nommé conseiller à la présidence sous le gouvernement de Mamadou Tandja.

L'éthique du rap nigérien :

« faire bouger la société »... y compris les « marabouts »

Les jeunes hommes nigériens conçoivent la religion musulmane comme faisant partie intégrante de leur identité, qu'ils soient pratiquants ou non. Certains voient dans l'islam « l'ultime système de valeurs » (Soumaye 2009) qui devrait guider, non seulement chaque croyant, mais aussi l'État nigérien : ils rejettent le libéralisme laïc qui favorise l'accès à des pratiques « non-islamiques » comme le hip-hop et appellent à la moralisation de la société. D'autres se définissent à travers leur sens d'appartenance à la Oumma, même s'ils n'accomplissent pas explicitement d'actes pieux (comme les prières quotidiennes, l'aumône ou le jeûne). Pour la grande majorité des jeunes hommes avec qui je me suis entretenue, être musulman n'empêche pas d'écouter de la musique de *gangsta* américaine, d'adopter le style *check down* (qui consiste à porter un pantalon ceinturé très bas sur les hanches), ou de participer à des concerts de rap – même s'ils reconnaissent qu'ils « laisseront tout cela » lorsqu'ils se marieront et auront une famille à charge. À cet égard, ils sont souvent en désaccord avec leurs aînés : ces

derniers se plaignent parfois qu'au lieu d'écouter du hip-hop ou du coupé-décalé (un style musical d'origine ivoirienne qui compte de nombreux adeptes au Niger), les jeunes devraient participer à la prière et devraient également remplacer leurs t-shirts et leurs jeans importés par des vêtements « islamiques » de fabrication locale (Masquelier 2007).

Quand je demande à un jeune homme de 25 ans, président d'une *fada* (club informel de jeunes) et actuellement au chômage, si les oulémas critiquent toujours aussi violemment la façon dont les jeunes s'habillent, il me répond que non. « Les gens sont civilisés maintenant », affirme-t-il avec conviction avant de conclure d'un ton qui n'admet pas de réplique : « de toutes les façons, nous, on n'en a rien à foutre des marabouts ». Cette réponse révèle le ressentiment que certains jeunes Nigériens, tentant de concilier moralité et modernité, éprouvent à l'égard des autorités religieuses qui leur font la morale. « Ce que les musulmans n'aiment pas », m'explique Aziz, un jeune homme de 22 ans qui espère obtenir un emploi dans une compagnie de télécommunication, ce sont moins les jeans *baggy* que le « bling-bling » à la mode des rappeurs américains, c'est-à-dire le fait de porter des chaînes et autres bijoux (notamment le diamant à l'oreille) : « Ils sont vraiment contre le bling-bling. Ce sont les femmes qui portent des bijoux. Les musulmans trouvent que c'est pas normal que les hommes portent des grosses chaînes et d'autres trucs comme ça ». Un autre rappeur clarifie : « Un homme ne doit pas ressembler à une femme. L'islam condamne les tresses, les chaînes et les boucles d'oreille pour les hommes. Pour le reste, on peut s'habiller comme on veut ».

D'après Karim, l'apprenti menuisier, l'islam n'est pas contre la musique : « J'ai demandé à mon grand-père qui est grand marabout. Il m'a dit que le prophète avait un compagnon musicien quand il a quitté la Mecque. Le prophète n'a pas dit que la musique est *haram*. Il y avait des joueurs de tam-tam avec le prophète. C'est le contenu, pas le contenant, qui compte. Si tu as une bouteille et que tu la vends lorsqu'elle est remplie d'eau, ça n'est pas un problème. Mais si tu la remplis d'alcool, tes actions sont condamnées par l'islam ». Tout comme le contenant est ce qui différencie une bouteille d'eau d'une bouteille de bière, c'est le message du rap – son contenu verbal – qui en fait une pratique éthique, ce que le coupé-décalé, selon Karim, ne peut prétendre être. Il ajoute : « Le coupé-décalé, ce n'est pas de la musique décente. Ces gens, ils chantent juste pour vous inviter à danser et à boire : "Venez-danser, venez boire de l'alcool, regardez ma veste". Quoi ta veste ? C'est de la musique de boîte, juste pour ramasser des sous. L'islam est précisément contre ce genre de musique ». Plus tard, il m'explique encore que « le rap a un vrai message, le coupé-décalé n'a pas de message, c'est juste pour dire aux gens de s'amuser. Nous, on essaie de faire bouger la société ».

En se présentant à la fois comme des victimes de la pauvreté et de l'exclusion et comme des individus moralement engagés à réformer la société, les jeunes musulmans nigériens friands de hip-hop peuvent revendiquer

simultanément leur statut de jeune (avec la rébellion et la résistance aux conventions sociales que cela implique) *et* leur foi. Dans un monde rempli de défis et d'adversités, le premier devoir de chacun, vous diront-ils, est avant tout de survivre. Quand les rappeurs et leurs audiences invoquent la nécessité de développer de nouvelles stratégies de survie, c'est souvent pour justifier les modes de lutte et d'expression créative que leurs aînés (ou même leurs pairs) dénoncent comme étant contraires à l'islam. C'est d'ailleurs leur situation économique précaire et l'absence de tout autre mécanisme institutionnel capable d'exprimer leur angoisse qui incite les jeunes hommes nigériens à se tourner vers le hip-hop. Parce qu'il appelle à supprimer des pratiques corrompues (comme le mariage forcé ou le mariage précoce) et invite à une prise de conscience des réalités socio-économiques locales, le rap, insistent les jeunes artistes et leurs admirateurs, est un instrument de réforme sociale. Le fait que le rap s'affirme comme un ensemble de discours et d'initiatives visant à rétablir la justice sociale fait même dire à certains que les idées qu'il véhicule ne sont pas contraire à l'islam et à ses principes d'équité et d'ordre moral, car en fin de compte, être musulman c'est avant tout être un bon citoyen. Comme l'a résumé Bashir, un jeune rappeur de Dogondoutchi : « Nous chantons pour aider au développement de notre pays ».

Contrairement au rap sénégalais, fortement teinté de religiosité, et dont l'enchevêtrement avec le discours religieux est incarné par la figure du « MC prêcheur » (Niang 2010), les vers de rap nigérien ne font que rarement référence à l'islam. Dans une de leurs récentes chansons, intitulée « Allahou Akbar », les rappeurs de Kaidan Gaskia 2 affirment que Dieu doit être une présence constante dans la vie des croyants et qu'il est problématique de ne se rappeler de son existence que lorsque l'on a besoin de lui. Ce genre de déclaration dans une chanson de rap nigérien est inhabituel. Néanmoins elle saisit bien l'attitude de nombreux jeunes Nigériens pour qui le langage du rap, résolument profane, n'appartient pas au même registre que l'islam. Bien que ces jeunes musulmans admettent l'autorité suprême de la religion, leurs définitions de la moralité et du comportement éthique ne sont pas forcément basées sur les seuls principes théologiques. En refusant les limites et les contraintes énoncées par le Coran, tout en s'efforçant de projeter leurs aspirations dans un champs d'action éthique, ils circulent entre plusieurs registres de valeurs qui parfois s'entrecroisent mais aussi se heurtent les uns aux autres. En fin de compte, et bien qu'ils affirment se réaliser en tant que personnes morales, ils se sentent souvent tiraillés par des idéaux contradictoires (Schielke 2009). Justifier leurs choix politiques et culturels ainsi que leur passe-temps constitue un défi permanent qu'ils assument plus ou moins bien, comme le démontre la réplique cinglante (citée précédemment) du jeune homme affirmant n'avoir « rien à foutre » des autorités religieuses.

Conclusion

Il serait tentant de minimiser les positions morales de Bashir, de Karim et des autres rappeurs en les qualifiant de déclarations sans véritables substances – le produit de conversations opportunes avec une anthropologue disposée à se laisser convaincre. Il me paraît cependant plus utile de conclure ma réflexion en proposant de ne pas chercher à faire de distinction entre la justification de l'acte et l'acte moral lui-même car, comme l'a soutenu Appali (2008 : 196), « l'acte de décrire une situation, et donc de déterminer qu'une décision doit être prise, est lui-même un acte moral. C'est souvent *le* devoir moral. Apprendre à reconnaître ce qui est ou non une option fait partie de notre développement éthique ». Lorsqu'ils justifient leurs actes et fournissent des raisons morales pour expliquer leur choix de comportement, les jeunes rappeurs nigériens finissent pas déployer une certaine vision critique (et essentiellement morale) du monde. Autrement dit, en essayant de persuader les autres – y compris les anthropologues – de la véracité et de la moralité de leurs pratiques, « ils se parlent aussi à eux-mêmes. Leurs propres discours explicites guident leur transformation personnelle et, ce faisant, les aident à maintenir un habitus émergeant » (Keane 2010 : 80).

Bien que fréquemment fustigés par les activistes musulmans qui s'alarment d'une augmentation de l'impiété et appellent à la moralisation de la vie publique, les artistes rappeurs véhiculent un modèle social et culturel dans lequel se reconnaît une proportion importante de jeunes musulmans nigériens en mal de redéfinition. Comme je l'ai noté, les modalités de l'engagement des jeunes nigériens envers l'islam sont variées et, pour nombre d'entre eux, la religion n'est pas mise en avant dans le quotidien. Cependant leur recherche d'une identité manifeste est inéluctablement ancrée dans un sentiment d'appartenance au monde musulman. En plaidant pour les enfants de la rue, la liberté d'expression, ou bien encore les droits de la femme, les artistes de rap délivrent un message de mobilisation civique et d'affirmation générationnelle qui atteste des changements émergents dans la pratique de l'islam. Ce message, qui se veut avant tout moral, a profondément modifié l'espace public nigérien, notamment les modalités du débat focalisé sur ce que signifie le fait d'être musulman dans le Niger du vingt-et-unième siècle.

BIBLIOGRAPHIE

- APPIAH, Kwame Anthony, 2008, *Experiments in Ethics*, Cambridge, Harvard University Press.
- COMAROFF, Jean et COMAROFF, John, 2005, « Children & Youth in a Global Era », in A. Honwana et F. De Boeck (eds.), *Makers & Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*, Trenton, Africa World Press, pp. 19-30.
- FERGUSON, James, 2006, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham (N.C.), Duke University Press.
- KEANE, Webb, 2010, « Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics », in M. Lambek (ed.), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, New York, Fordham University Press, pp. 64-83.
- KIRK-GREENE, Anthony H. M., 1974, *Mutumun Kirkii: The Concept of the Good Man in Hausa*, Bloomington, African Studies Program, Indiana University.
- KRIMS, Adam, 2000, *Rap Music and the Poetics of Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MALKKI, Liisa H, 1995, *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press.
- MASQUELIER, Adeline, 2007, « Negotiating Futures: Islam, Youth, and the State in Niger », in B. F. Soares et R. Otayek (eds.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave, pp. 243-262.
- MITCHELL, Tony, 2001, *Global Noise: Rap and Hip-Hop Outside the USA*, Middletown, Wesleyan University Press.
- NIANG, Abdoulaye, 2010, « Hip-hop, musique et Islam : Le rap prédicateur au Sénégal, *Cahiers de Recherche Sociologique* 49, pp. 63-94.
- SCHIELKE, Samuli, 2009, « Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians », *Journal of Religion in Africa* 39(2), pp. 158-185.
- SOUNAYE, Abdoulaye, 2009, « Islam, État et société : à la recherche d'une éthique publique », in R. Otayek et B. Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 327-352.
- WEISS, Brad, 2009, *Street Dreams and Hip Hop Barbershops: Global Fantasy in Urban Tanzania*, Bloomington, Indiana University Press.
- YAHAYA, Ibrahim Yaro, 1988, *Hausa a Rubuce: Tarihin rubuce rubuce cikin Hausa*, Zaria, Northern Nigeria Publishing Company.

ESPACE SÉCULIER ET COMPÉTITION DE DISCOURS AU MALI

Jean-Paul COLLEYN

Ce texte se fonde sur les données recueillies au Mali, au plus près des villageois et des citadins, sur une période qui s'étale de 1972 à 2010. Ces données concernent les débats suscités quotidiennement par l'écoute de la radio, qui est devenu un média majeure, même dans les arrières-pays. Il faudrait également étudier systématiquement les usages et les représentations du politique au sens large (les enjeux de la vie en société et de la citoyenneté) sur les différentes scènes de la sphère publique aussi bien à la ville qu'à la campagne : médias, commémorations, cérémonies, rituels, enceintes politiques, musées, monuments, expressions artistiques, prêches, etc. S'agissant des dynamiques actuelles, il convient de confronter les temporalités propres des périmètres locaux, au niveau du village, et une temporalité transversale plus rapide dont les vecteurs sont les bus, les taxi-brousse, les montres, les médias (radio et télévision) et le téléphone (surtout depuis la banalisation des portables). Des vecteurs qui modifient profondément les rapports interpersonnels et la diffusion des informations.

L'espace public

La définition de ce qui doit être traité dans l'espace public ou de ce qui doit être considéré comme « problème public » est déjà, en soi, un enjeu conflictuel. De ce fait, l'existence d'une enceinte qui laisse libre cours à l'expression spontanée des citoyens et des organisations est une dimension vitale de la jeune démocratie malienne. Sans entrer dans une étude sémantique de la notion de laïcité, on peut souligner ses quelques principes fondamentaux et les confronter avec certaines représentations et pratiques enracinées dans le Mali profond.

Tout d'abord, au Mali, tous les citoyens semblent reconnaître l'obligation de l'État d'organiser le savoir-vivre des uns avec les autres. Depuis 1991, cette obligation est étroitement liée au respect des droits de l'Homme. La laïcité implique le respect de la liberté de conscience et la reconnaissance de citoyens libres et égaux en droit. En Europe, malgré le poids du christianisme, la laïcité refuse de considérer l'appartenance à une obédience religieuse comme une des composantes essentielles de la citoyenneté. Au Mali, comme dans d'autres États laïcs d'Afrique de l'Ouest, ce principe me semble, pour le moins, faire l'objet d'un débat et il apparaît assez clairement que certaines organisations se servent stratégiquement des voies ouvertes par la démocratisation dans le dessein de faire prévaloir leur propre obédience religieuse.

Le Mali est sans conteste un pays moderne, de plus en plus centré sur sa capitale-champignon, mais le poids de l'arrière-pays reste fort et, nous le verrons, ce poids n'est pas nécessairement conservateur. La société rurale malienne a toujours été une mosaïque de pensées et de croyances. Les tentatives hégémoniques ont toujours échoué ; ce qui ne signifie pas qu'il ne puisse s'en produire et qu'il ne s'en produira plus, sous des formes plus ou moins rudes. Le dilemme existe entre une véritable intégration nationale et un pluralisme fondé sur la juxtaposition et le rapport de force, mais il faut se garder d'imposer trop rapidement une logique des blocs.

La lecture des écrits de Stuart Hall, à partir des réflexions d'Antonio Gramsci, nous empêche de parler, par exemple, d'une *idéologie islamique*, d'une *idéologie républicaine*, d'une *idéologie bamana*, car aucun effet de domination ne s'exerce sans contradictions internes et sans *dissensus*. En renonçant à tout manichéisme, Gramsci a introduit un principe de conflictualité dans la culture, ce qui modifie considérablement le sens de la notion et souligne le caractère indispensable du débat public (Hall 2007). Au Mali, le besoin d'État reste indéniable ; pourtant, comme dans de nombreux pays, les institutions publiques sont en crise. Cette crise s'explique par toute une série de facteurs spécifiques ou communs avec bien d'autres États, que je ne fais qu'effleurer ici. Il y a d'abord la dépendance à l'égard de l'extérieur et les séries de blocages qui empêchent un véritable développement autocentré. Le Mali, classé parmi les derniers pays selon l'indice de développement humain du Programme des Nations Unies pour le Développement, est sous perfusion internationale : la moitié de la population vit au-dessous du seuil de pauvreté et le gouvernement dépend, pour environ le quart de son budget, du financement extérieur. Dans ce contexte, la diminution à tout prix du déficit budgétaire de l'État imposée par les grandes institutions financières internationales, empêche littéralement l'État d'assurer pleinement ses fonctions, ce qui est un défi pour la nation, mais aussi pour la communauté internationale, si tant est qu'elle existe. Libéralisme triomphant oblige, l'État n'apparaît plus guère au Mali comme le moteur du développement, mais tout juste comme un arbitre et un animateur. Cette crise de l'État est profondément ressentie au niveau populaire. Dans les campagnes, la chute des cours du coton et l'écroulement de la Compagnie malienne pour le développement du textile (CMDT), par exemple, est assimilée à la désagrégation de l'État. À cet égard, au niveau populaire, à tort ou à raison, les pratiques des gestionnaires sont davantage incriminées que les mécanismes du marché et le rapport de force international, sans doute plus difficiles à comprendre. Cette méfiance s'est traduite depuis quelques années par une sorte de grève des semailles dont les effets négatifs se feront longuement sentir. Le déclin d'une ville comme Koutiala, naguère à l'économie si prometteuse, est, à cet égard, exemplaire.

D'autre part, fortement attachés aux libertés durement conquises, et soucieux de se distinguer des régimes antérieurs, les représentants actuels de l'État font souvent aveu d'impuissance face aux groupes de pression

et aux mobilisations qu'ils suscitent. Paradoxalement, aussi bien dans les grins¹ citadins qu'à la campagne, il n'est pas rare d'entendre s'exprimer le souhait du retour urgent d'un *Fama* : un vrai chef doté de charisme et d'autorité. Mais cet appel au *Fama* est en même temps ambigu car beaucoup condamnent l'enrichissement personnel des gouvernants, tout en attendant d'eux une distribution de faveurs et de services personnels.

La sphère religieuse

L'islam est présent au Mali depuis des siècles, mais il est longtemps demeuré une religion des élites, du moins au sud du fleuve Niger. La seconde moitié du vingtième siècle a marqué l'imprégnation globale de la société par l'islam, mais il s'agit d'un islam qui n'est ni profond ni monolithique, car des forces centrifuges et des mouvements de contestation se manifestent en son propre sein. La république, la démocratie et une certaine forme d'islam qu'on pourrait qualifier de générique – une expression due à Dale Eickelman (1989) – tentent de rassembler, au-delà des intérêts liés à des appartenances partisans, confrériques ou communautaires. Mais la dimension un peu absurdemment dite « traditionnelle » de la société malienne reste présente et active sous la surface d'une islamisation qui admet, elle-même, des degrés de profondeur relative selon les contextes et un rapport complexe à l'ésotérisme. C'est un fait qui rend superficielles toutes les estimations de la démographie confessionnelle, que l'on voit pourtant constamment répétées dans tous les rapports officiels et parfois même sous la plume des chercheurs. Estimer l'importance numérique de ceux qui, au Mali, pratiquent des cultes ni musulmans ni chrétiens à 2% de la population est, évidemment, une énorme contre-vérité.

La *bamanaya*

Dans la sphère à tort considérée comme « traditionnelle », les savoirs pratiques ne sont jamais totalement distincts d'aspects rituels et religieux, qu'il s'agisse de la pharmacopée (*yiridon*), de la géomancie (*ciendala* ou *tinyedala*), de l'art de la chasse (*donsoya*) ou d'une science globale résumant celles qui précèdent et désignée sous le label de *bamanaya* ou de *somaya*. Parler de *bamanaya* n'est pas verser dans l'essentialisme. Une telle posture se base sur les occurrences du mot dans les parlers populaires aussi bien dans le Mandé et dans le BéléDougou que dans les régions de Ségou et de Sikasso. La *bamanaya* est un rapport au monde, un modèle d'interprétation du réel et un mode de vie qui couvre un espace considérable au Mali, empiète fortement sur la sphère dite islamique et déborde dans les pays voisins (Colley 2002 ; 2008). Cette conception d'origine religieuse, qui est depuis fort longtemps influencée par l'islam, transcende les particularismes linguistiques et ne coïncide avec aucune "ethnie" particulière. Est *bamana*, tout individu qui fait des sacrifices sur des objets réputés forts (*boliv*) et

1. Réunions informelles sur le pas des portes, basées sur l'âge, le voisinage, les affinités personnelles.

qui tente d'infléchir le cours des choses grâce à un savoir et des pratiques rituelles. Il serait évidemment erroné de considérer la *bamanaya* comme préislamique, car nous n'avons aucune idée des formes de la culture au Mali avant la pénétration de l'islam et la fabrication des *boliw* intègre bien des éléments de l'ésotérisme et de la géomancie arabe. La *bamanaya* est donc, déjà, une culture de synthèse et non une mythique culture « première ».

Si hautement valorisés qu'ils soient, ces savoirs s'entourent de multiples interdits. La médiatisation ancienne – notamment sous le mode de la louange – exprimait davantage le secret, l'énigme, le miracle, la thaumaturgie plutôt qu'une forme de diffusion du savoir ou qu'une vulgarisation conforme au modèle occidental. Aujourd'hui, la médiatisation moderne change un peu la donne. Elle se fait davantage publicitaire, selon les deux axes de la thérapeutique et du patrimoine culturel, plus politiquement corrects par rapport à un islam désormais dominant. La transmission de ces savoirs reste toutefois modelée sur les principes de l'initiation et de la relation maître-disciple, qui enseigne surtout à éviter les « paroles légères », à « alourdir la bouche ». Une culture foisonnante nourrie par tous les médias² (théâtre, épopées, contes, fables, chansons, proverbes, sorties de masques, festivals), dont la radio et la télévision se font l'écho évoque de manière cryptée ces savoirs constamment redéfinis par les défis du présent.

Aujourd'hui, par rapport à une islamisation multiforme mais prépondérante, ces paradigmes adossés aux traditions, prospèrent sous le régime d'un déni qui permet à chacun de maintenir simultanément une profession de foi musulmane et le recours clandestin à des instances intermédiaires mystérieuses comme les *boliw*, *basiw*, *furaw*, *jow*, *nya*, *nyanaw*, *klissiw*, *daliluw*, sans parler des multiples formes d'amulettes et de techniques divinatoires. Sous l'effet conjugué de la propagande missionnaire et du prosélytisme musulman, ceux qui pratiquent des cultes qui ne sont ni chrétiens ni musulmans se voient péjorativement indexés comme païens, animistes, fétichistes, *kaffri*, ce qui porte atteinte à une part importante du patrimoine culturel malien. Mais tout ce qui est globalement désigné comme « traditions » n'est toutefois pas complètement rejeté : on y a recours clandestinement et il fait l'objet d'une valorisation folklorisante. Ce rapport ambigu aux « traditions » s'exprime en des termes comparables au niveau populaire et au niveau de l'État-nation, comme en témoignent les nombreuses manifestations culturelles qui en sont imprégnées. Sur le plan mémoriel, un des plus grands symboles du Mali, le *Kama blon*, reflète cette ambiguïté : il est depuis longtemps l'enjeu d'une compétition entre l'islam et une conception du monde centrée sur des héros thaumaturges et des objets forts.

La redéfinition de la citoyenneté par l'identité culturelle passe nécessairement par des compromis puisqu'il s'agit de se projeter vers l'avenir sans pour autant renoncer à des héritages dont l'ampleur dépasse d'ailleurs largement les limites de l'État-nation. En milieu rural, la démocratie locale laborieusement mais sûrement mise en place depuis le début des années

2. La notion de média doit s'entendre ici comme dispositif permettant d'exprimer et transmettre un message.

1990, développe officiellement l'idée d'une transparence et d'une équité de la parole, mais les individus jouissant d'une réputation de savoirs occultes pèsent d'un poids décisif, qu'ils s'expriment d'ailleurs par le verbe (avec ses figures de rhétorique codées) ou par le silence. La reconversion des personnalités les plus créatives issues des structures initiatiques déliquescents s'inscrit désormais dans une dynamique moderne, même lorsqu'elle se justifie par une idéologie des origines. Il nous faut dès lors interroger le caractère nécessairement pluriel et « multitâches » du façonnage de l'identité nationale. La *bamanaya*, avec sa géomancie et sa science des plantes, a accumulé des savoirs positifs ; elle a projeté quelques clartés sur la nature et sur la condition humaine, y compris jusque dans les tréfonds de la psychologie. La géomancie peut laisser certains sceptiques, mais pour beaucoup, elle fournit la clef de la nature même de l'individu et les moyens de résoudre les clivages intimes qui le déchirent. À la différence des religions de salut, qui prônent l'éloignement des intérêts terrestres et l'amour désintéressé de Dieu, dans la *bamanaya* (*somaya*, *donsoya*, *yiridoniya*, *cèndala*), les exigences purement humaines ou sociales, c'est-à-dire la recherche du bonheur ici-bas, n'a jamais perdu la priorité.

Il ne faudrait pas croire que les villageois ne font pas la différence entre la société et l'État. La société globale peut bien faire pression pour inculquer le dégoût des cultes païens, les offrandes et les sacrifices sanglants sur des objets forts (*boliv* et *basiw*) demeurent un recours fréquent pour de nombreux paysans, qui sont plus attachés qu'on ne le croit généralement à la neutralité religieuse de l'État. Le rapport aux *boliv* des citadins est plus complexe : nombreux sont ceux qui y font appel, tout en le déniaient formellement. D'autre part, la *bamanaya* elle-même impose des limites à l'expression d'un idéal égalitaire : la solidarité réservée aux adhérents aussi bien que les hiérarchies hommes-femmes et aînés-cadets s'y affirment vigoureusement. J'ai récemment pu observer que dans certains villages des cercles de San et de Koutiala, la création d'un *ton* (une assemblée) musulman (en l'occurrence de l'association Ançar Dine) était vécue par les femmes comme une certaine libération. En revanche, les institutions musulmanes ne marquent guère d'avancée sur le plan de la lutte contre l'excision³.

Remarquons à propos du statut des femmes que, dans la *bamanaya* elle-même, il existe une certaine diversité d'opinion : un porteur de masque du Kono des environs de Mpelloba me disait récemment qu'à son avis, il était grand temps d'abandonner cette dimension de « guerre contre les femmes » attachée au culte. Dans les émissions de radio, il arrive que des responsables de cultes traditionnels s'insurgent contre un modernisme qui les présente, sous la double influence de l'islam et du christianisme, comme des associations de malfaiteurs vouées à Satan. Il n'est pas rare que des prêcheurs musulmans qui achètent du temps de paroles à la radio

3. Ligue malienne des imams et érudits pour la solidarité islamique (LIMAMA), le Haut conseil islamique du Mali (HCIM) et le Centre islamique de Hamdallaye réaffirment que la pratique de l'excision des filles se fonde sur le Coran et les Hadith, et qu'en conséquence elle est licite ; ce qui pourrait mettre le Mali en contradiction avec ses textes fondamentaux et les traités internationaux qu'il a signés.

les vouent à l'enfer en les accusant de vénérer des ossements morts et de blasphémer contre le Tout-Puissant. Mais à l'encontre de ces portraits peu flatteurs, la *bamanaya* se caractérise par une obligation de relation sociale, le respect de certaines loyautés et une solidarité sans faille. Aujourd'hui, la quasi-clandestinité de ces cultes intimidés par l'islam fait parfois place à l'expression de revendications. Dans la région de Sikasso, de jeunes chefs de Komo (des quadras extrêmement dynamiques) ou d'autres associations religieuses comptent sur l'État en tant que garant des droits démocratiques et de l'égalité entre citoyens. Voici, à titre d'exemple, quelques propos entendus sur les ondes de radios libres : « La démocratie n'est pas arrivée jusqu'à nous mais nous l'attendons » ; « Nous n'avons jamais empêché les musulmans d'exister, pourquoi nous empêcheraient-ils d'exister » ; « Nous voulons vivre, non pas contre l'islam, mais à côté de l'islam » ; « nos jeunes ne sont ni de bons musulmans, ni de bons *bamana*, ils ne sont plus rien ».

Bien que les missionnaires, les cadres de la première république malienne, les théologiens musulmans et les prêcheurs aient souvent présentés les cultes dits « traditionnels » comme pré-éthiques, de nombreux paysans regrettent la rigueur morale ancienne imposée par les serments sur des objets forts. Quelques uns de ces paysans, comme mon ami Oywale Coulibaly, trouvent presque un accent à *la Wole Soyinka* lorsqu'ils disent : « Aujourd'hui, les parents suivent leurs enfants. Nous avons abandonné le chemin de nos pères, pour suivre celui des pères d'un autre que nous ne connaissons pas ». Des regrets s'expriment aussi à propos de ce que l'on pourrait appeler une morale du travail personnel. L'école informelle de la tradition magnifiait en effet l'effort : n'apprenait que celui qui en manifestait le désir, ne recevait de réponse que celui qui posait des questions. Une pédagogie très moderne, en somme.

La liberté d'expression

En mars 1991, la démocratisation a entraîné la libéralisation des ondes et de la presse écrite, et une compétition effrénée de discours. Un certain nombre d'obstacles freinent toutefois le « débat idéal » qui repose sur la valeur ultime du libre examen. Dans tous les cas où la conviction prime sur l'esprit critique, le débat n'assure en effet qu'imparfaitement sa fonction. Pour qu'un véritable débat s'instaure, qui soit constitutif de la société civile, il faut que chacun possède une conscience politique, soit libre de ses choix et appartienne à des partis ou des confréries qui annoncent clairement leur projet. La liberté d'opinion et le droit à l'information ne peuvent être assurés que si les organes de presse et les médias observent certaines règles de déontologie, sous peine de mettre le feu aux poudres au moindre prétexte ; nous en avons vu récemment quelques exemples. Les prêches les plus virulents ne sont sans doute pas aussi sans poser quelques problèmes.

L'État de droit

Le Mali a réussi le passage de régimes autoritaires et répressifs (le régime colonial, le régime « socialiste » de la première république, le régime militaire, le régime de parti unique) à un régime démocratique, mais d'autres défis sont aujourd'hui lancés. Les démocrates s'efforcent d'assortir la démocratie de règles, car un laxisme tout azimut consacre inévitablement la loi de l'argent et des trafics d'influences. Si, sous couvert de démocratie, une certaine anarchie s'installe, en dernière instance chaque problème se résout par le rapport de force : l'individu (homme ou femme) riche et influent l'emporte à tous les coups sur le démuné (*fantan*), ce qui à terme porte atteinte à la légitimité du politique. La base a également sa part de responsabilité dans cette perte de légitimité : il arrive que les personnalités politiques dépendent moins de la réalisation de leur programme que des faveurs qu'ils consentent à leurs électeurs. Dans une phase de construction nationale, le risque est grand que les pesanteurs sociologiques aboutissent à réserver les prestations sociales (par exemple dans les domaines de la santé, de l'éducation et du droit) aux classes solvables et à creuser les inégalités.

Actuellement, vue « de la brousse », la réalité de l'État de droit ne remporte pas encore la conviction populaire, qu'il s'agisse de la police, de la justice, des douanes, des eaux et forêts, etc. Des exemples criants sont fournis par les conflits fonciers, lorsque dans la périphérie des villes, un lot est revendu à l'insu de son propriétaire, avec la complicité d'un fonctionnaire ou d'un mandataire public. Selon les opinions recueillies dans les *grins*, le bon droit ne prévaudrait pas toujours dans la résolution du conflit qui s'ensuit. Autre exemple : l'année dernière, en 2009, des villageois vont se plaindre auprès du chef de village. Grâce à la complicité d'un jeune villageois installé en ville, des « antiquaires » sont venus nuitamment voler un masque et les *bohiv* du Kono. Le chef de village leur a conseillé de laisser tomber, sous peine d'être accusés d'être des fétichistes (*kafri*). Sans se démonter, les villageois sont allés voir le maire, qui leur a fait la même réponse. Aux dernières nouvelles, les héritiers du Kono affirmaient vouloir poursuivre les coupables, même si cela les obligeait à se rendre à Bamako.

Dans un certain nombre de cas, les collectivités territoriales nouvellement créées ont vu leur crédibilité irrémédiablement sapée. Ce n'est pas une fatalité, mais, de nombreux observateurs l'ont souligné, peu d'entraves institutionnelles existent qui empêchent les familles les plus puissantes de dominer les communes. D'autre part, il s'en faut de beaucoup pour que les collectivités territoriales disposent des moyens qui permettent d'assurer les services que la population attend d'elles. Telles sont les impressions recueillies en partageant les longues soirées au village aussi bien qu'en ville, et en prenant le thé aux heures chaudes, sur le pas des portes ; un aspect plutôt agréable de notre profession.

Conclusion

Le lecteur voudra bien pardonner, qu'en guise de conclusion, un vieil ancêtre blanc soit cité : Kant (1862) nous dit que l'unique trésor qui nous reste en dépit de toutes les charges qui pèsent sur nous, c'est encore la liberté de pensée ; une liberté de pensée qui s'inscrit dans le principe d'une tolérance universelle. L'idée capitale ici, c'est de comprendre que la liberté de pensée n'est pas seulement un principe de liberté et donc de laïcité, mais surtout un principe de paix, un élément pacificateur. C'est une question cruciale et Jean-Pierre Dozon (2008) a eu raison de le souligner : sans accord sur ce principe, la démocratie n'est qu'un moyen de conquête du pouvoir qui ne garantit nullement sa propre pérennité. Comme l'écrit Drissa Diakité par le truchement de son narrateur, dans son magnifique livre *Kuyatè, la force du serment* : « Au Mandé, on sait quand commence la parole, on ne sait pas quand elle prend fin ! Je parle de la parole publique, celle qui débat des problèmes de la communauté. On sait quand elle commence, on ne sait pas quand elle prend fin » (Diakité 2009 : 194).

BIBLIOGRAPHIE

COLLEYN, Jean-Paul (dir.), 2002, *Bamana : un art et un savoir-vivre au Mali*, Photographies de Catherine De Clippel, Zürich, Rietberg Museum [Trad. anglaise 2001, *Bamana, the Art of existence in Mali*, New York, Museum for African Art].

COLLEYN, Jean-Paul, 2008, *Bamana. Vision of Africa/Bamana. Visions d'Afrique.*, Milan, Ed. 5 Continents.

DOZON, Jean-Pierre, 2008, « L'Afrique comme modèle d'un non désenchantement du monde », in V. Aucente (dir.), *L'Afrique subsaharienne et la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, pp. 94-100.

DIAKITÉ, Drissa, 2009, *Kuyatè, la force du serment : aux origines du griot mandingue*, Bamako/Paris, La Sahélienne/L'Harmattan.

EICKELMAN, Dale F., 1989, « National Identity and Religious Discourse in Contemporary Oman », *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, vol. 6, n°1, pp. 1-20.

HALL, Stuart, 2007, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Editions Amsterdam.

KANT, Emmanuel, 1862, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » In *Mélanges de logique*, Paris, Ladrangé, pp. 315-341. Consultation libre sur Wikisource : http://fr.wikisource.org/wiki/Qu'est-ce_que_s'orienter_dans_la_pensée_%3F

LA LAÏCITÉ À L'ÉPREUVE DU PRÊCHE : IMAGINAIRES ET PRATIQUES AUTOUR DU PRÊCHE ET DES PRÉDICATEURS AU MALI

Moussa SOW

Le prêche a occupé au cours des dernières années une place de plus en plus importante au sein de l'espace médiatique avant de faire l'objet d'une attention particulière au sein de tout l'espace public au point même d'être devenu une des questions majeures liées à la problématique de la laïcité. En particulier, le prêche interroge le dispositif actuel de la laïcité du Mali, lorsque celui-ci est envisagé non pas du seul point de vue juridique et formel mais aussi et surtout sous l'angle de son adéquation pratique avec le contexte particulier de la démocratisation inaugurée par la « Révolution du 26 mars 1991 ».

Ce contexte, en effet, a été marqué par la mise en place d'un nouveau cadre juridique et institutionnel, dont la Constitution du 25 février 1992, puis le processus de la décentralisation administrative ont été de bons exemples. Mais les pratiques populaires (Fay 1995), voire administratives, sont, dans leurs expressions quotidiennes, plutôt en décalage avec les objectifs de la démocratisation et n'ont cessé de refléter la complexité de la dynamique de « rupture » avec l'ordre ancien. Ainsi le prêche, genre conventionnel de la communication islamique, parce qu'il s'est renouvelé par certains de ses aspects (voir *infra*), a été un motif d'embarras pour l'administration autant que pour les secteurs de la société civile les plus concernés par son exercice. C'est pourquoi les uns et les autres ont développé des mobilisations spécifiques pour circonscrire ses effets religieux et politiques.

En nous appuyant sur des recherches que nous avons menées en terrains régionaux, en particulier à Ségou, Sikasso et Koulikoro, nous tenterons d'analyser le sens de ces mobilisations. Nous décrirons pour ce faire l'espace de communication du prêche et le rôle en son sein de trois acteurs sociaux essentiels de la scène religieuse malienne ayant développé à son sujet une sensibilité particulière, à savoir les organisations islamiques elles-mêmes, les autorités administratives et le public, notamment les auditeurs des radios privées et communautaires. Nous analyserons ensuite son espace juridique et institutionnel avant de nous interroger sur la problématique de sa régulation dans le Mali contemporain.

L'espace de la communication du prêche

Le prêche est un des genres privilégiés de la communication islamique au Mali. Si les commémorations liées au Maouloud étaient naguère les occasions majeures de sa profération, aujourd'hui sa production n'est pas toujours liée à une célébration islamique particulière et sa diffusion est largement relayée par les supports de communication moderne les plus variés. Le développement des médias d'État, privés ou communautaires, a en effet été un facteur d'évolution rapide du prêche. Pour illustrer le développement exceptionnel au cours des dernières années des supports communicationnels, rappelons qu'à l'occasion de la tenue en janvier 2010 des journées de l'information et de la communication, il a été fait état de l'existence au Mali d'environ 350 radios privées et de 50 titres de presse écrite. Il faut y ajouter les médias d'État, la chaîne de télévision Africable, ainsi que toutes les autres technologies de l'information et de la communication, notamment celles spécifiquement liées à la télécommunication, pour avoir une vue plus complète du paysage malien de la communication pouvant favoriser la diffusion du prêche islamique.

En outre, il convient de prendre en compte la relation entre médias et associations¹. Les journaux et les radios privées ou communautaires ont été en effet souvent fondés par des groupements d'intérêt économique ou des associations de la société civile. La démocratisation de la vie publique, le processus de la décentralisation administrative en particulier, a été un facteur favorable à la densification du tissu associatif dans les centres urbains et au sein des communes rurales. De manière plus générale, associations, voire partis politiques et médias se sont réciproquement légitimés pour constituer progressivement des lieux d'initiatives sociales novatrices les plus diverses où tendait à émerger une citoyenneté moderne.

En tout état de cause, les radios, expressions particulières de ce paysage communicationnel « global », se mettant progressivement en place au Mali – et de ce fait engagé dans une évolution à prévisibilité faible (Perret 1994) –, ont vu dans le prêche un genre populaire auquel elles ont réservé un espace étant allé croissant dans leurs grilles de programmes. Les principaux prédicateurs, à commencer par Chérif Ousmane Madani Haïdara, ont en effet, à la faveur du boom médiatique, fait des émules nationaux et locaux en grand nombre et toute la scène « islamique », y compris ses partenaires de l'État, s'est peu ou prou redéfinie en fonction de cette nouvelle donne sociale ayant suscité un engouement populaire significatif.

Sur le plan de la réception, les relais de la communication sociale, notamment le *baro* (la « causerie »), dans les « grins »², ateliers, écoles et bureaux telle que réactivée par l'avènement de la démocratie en 1991, ont

1. Alexis de Tocqueville (1981 : 143, 144, 145) établissait déjà un lien nécessaire entre la prolifération des journaux et celle des associations en Amérique démocratique. Il allait même plus loin en établissant une relation entre décentralisation (la multiplication des pouvoirs locaux) et accroissement du nombre des journaux. Voir également Keita (2011) et Sanankoua (1991).

2. Cercles de sociabilité autour du thé.

favorisé la dissémination du discours de prêche, y compris par la dérision populaire. Là, en effet, les prédicateurs et leurs discours sont étiquetés, réinterprétés, classés et labellisés. Ils sont de fait popularisés avec de nouveaux contenus chargés d'imaginaires les plus divers. Ces milieux populaires contribuent ainsi à la formation des opinions publiques car ils véhiculent de l'information alimentant une sorte de « bourse des valeurs » où sont cotés les prêcheurs. Ceux-ci acquièrent du coup de la légitimité qui confère de l'autorité à leur rôle social. Cette légitimité est d'abord à usage interne : la figure du prêcheur n'est plus seulement une doublure de celle de l'imam ou du marabout prosélyte ; elle devient autonome et nécessaire pour elle-même, pour son apport spécifique à la dynamique d'islamisation continue. Elle est ensuite un argument à usage externe : le prédicateur s'inscrit désormais dans une chaîne sociale populaire car il a une audience qui le porte. L'audience acquise grâce aux médias et aux réseaux sociaux se concrétise bien souvent en effet par l'affluence vers lui de nombreux cadets sociaux et par son basculement subséquent dans l'espace public où il devient un acteur social doté d'une certaine visibilité.

Les cérémonies des obsèques offrent également de nos jours un espace de communication important au prêche, en particulier en milieu urbain. L'épreuve finale du cycle de vie, la mort, est devenue plus systématiquement une occasion quotidienne de prêches orientés vers la diffusion des dimensions eschatologiques de la doctrine. Les prières conventionnelles adressées à Dieu pour l'accueil bienveillant de l'âme du défunt ne sont plus en effet que le couronnement de longues exhortations à la conversion des âmes adressées par les orateurs, ulémas ou disciples, au public se pressant aux enterrements.

Malgré cet élargissement de l'espace du prêche, les grands événements locaux, nationaux et internationaux du calendrier religieux continuent à drainer un public particulièrement réceptif à la prédication. Mais les célébrations liées à ces événements eux-mêmes connaissent des évolutions internes significatives ayant contribué à la réinvention du genre.

On peut, en effet, affirmer que les célébrations annuelles classiques liées au Mouloud ont connu une évolution notable au cours des dernières années, évolution qui en a fait des scènes d'expression certes religieuse mais aussi communautaire ou sociale, en raison en particulier des volontarismes identitaires contemporains qui les sous-tendent. Pendant que les célébrations de l'anniversaire du prophète, le Maouloud ou *Maoulid an-Nabî* (en particulier les rites de la dation du nom du prophète, *Ismu an-Nabî*), habituellement les plus courus se massifiaient par la diversification et la multiplication des participants favorisées par le désenclavement de leurs principaux sites de célébration, à savoir Tombouctou, Djenné, Hamdallaye, Dilly, Kokasso, Baudiagara et Nioro, de nouvelles vitrines de célébration se multipliaient dans toutes les capitales régionales et dans de nombreux sites proches de villes secondaires. Aussi les devantures et cours des concessions des grandes familles maraboutiques (comme les Djiré, Kané, Sosso, Haydara, Kidio, Thiam et Tall à Ségou, pour nous limiter à cet exemple), mais également les places publiques, les mosquées et leurs devantures

accueillent-elles des foules devenues de plus en plus nombreuses qui sont aussi autant d'auditeurs de prêches.

Cet émiettement des audiences est également lié à une histoire relativement longue d'apparitions de courants incarnés par de fortes personnalités au sein des principales obédiences. En nous limitant à nouveau à Ségou, on peut dire que la *Tijâniyya* ségovienne, qui a plus de cent cinquante ans, est traversée par plusieurs courants. Ainsi Shayk Mansour Haydara (1924-1995), descendant d'un des saints les plus célèbres de Ségou, en l'occurrence Sidi Ibrahîm Haïdara, plus connu sous le nom de Nyaro Karamogo, introduisit la *Tarbiyya* à Ségou, après avoir rencontré son promoteur, Sidi Ibrahim Niasse, au Sénégal. C'est pourquoi la famille Haydarala, bien qu'elle revendique une confession *tijânî*, cultive sa différence et cristallise un mouvement de pèlerinage spécifique lors des célébrations du Maouloud. Les Djiré, imams de la Grande Mosquée de Ségou, passent quant à eux pour être les descendants d'un voyageur et marabout syrien d'une des lignées des Beni-Abbas, ayant porté le patronyme de ses hôtes Djiré au temps du règne de roi Biton (1712-1755). À l'arrivée au pouvoir à Ségou des armées d'El-Hadj Oumar Tall (à partir de 1860), les Djiré de la Grande Mosquée conservèrent l'imamat en raison de cette prestigieuse ascendance. Une telle lignée maraboutique dispose d'un capital symbolique spécifique qu'elle mobilise à la faveur des célébrations religieuses. Hamidou Soso (1918-1990), fils du roi Aguibou, avait acquis une grande réputation maraboutique grâce aux *siru* ou « secrets » de la voie dite *El-Asiran*³. Il fut un grand maître de ce qu'on appelle à Ségou le *Lasiral*, spécialisation maraboutique recherchée. Sa famille continue à occuper une place de choix au sein de la *Tijâniyya* ségovienne. Comme les Soso, Almami Kidio, qui fit ses classes à Djenné auprès du vénérable Sormoye Sonfo, est un grand maître du *Lasiral*. Il est actuellement le marabout le plus respecté de Ségou⁴.

On peut donc considérer qu'il y a eu un phénomène d'accroissement de l'affluence sur les sites traditionnels de célébration apparaissant en concomitance avec une tendance plus marquée qu'auparavant au repli sur des appartenances socioreligieuses plus restreintes ayant eu pour effet l'émiettement, par multiplication des scènes, des auditoires autour des principaux rites de la commémoration. C'est une atmosphère favorable à une bonne dissémination du prêche parce qu'elle crée des situations de communication où la proximité comporte plusieurs échelles permettant l'adaptation des discours aux préoccupations des foules, la personnalisation plus forte des adresses du prêche aux auditeurs et, par voie de conséquence, la formation d'un public plus étendu, plus savant et plus fidélisé.

À titre d'illustration de ce phénomène, on peut en effet remarquer qu'il y a une tendance de plus en plus apparente à une « ziyarisation » – au sens d'une inflation des « visites commémoratives » (*ziyara*) sur les

3. Le terme arabe d'où dérivent ces vocables est *asrâr*, secret. Les *siru* sont des formules secrètes que détiennent et récitent de grands initiés soufis lors de leurs retraites pieuses ou lorsqu'ils se livrent à des retraites « extatiques » pour accomplir des « travaux maraboutiques ».

4. Ces informations sur les familles maraboutiques de Ségou ont été recueillies en 2008. J'ai également mis à contribution les informations contenues dans le numéro du journal *Le Ségovien* n° 100 du 7 octobre 2008.

tombes des saints – des Maouloud et, plus secondairement, des autres célébrations islamiques. Dans ce cadre, on peut certes souligner que cette tendance est déjà ancienne, car les Maouloud de Tombouctou, de Dilly et de Markadougouba par exemple ont toujours comporté des séquences de visites pieuses, de pèlerinages sur les tombes de saints locaux. De manière plus générale, on peut affirmer qu'existe une tradition établie d'associer aux dévotions rendues au prophète Muhammad à l'occasion du Maouloud, celles dues aux musulmans les plus exemplaires, à ceux qui passent pour être fermement demeurés dans la voie du djihād, soit l'effort constant et opiniâtre du musulman contre lui-même et contre toutes les tentations mondaines pour mériter les rétributions divines. Mais on observe également que de plus en plus les pèlerinages religieux, ou *ziyara*, tendent à s'autonomiser, tant du point de vue du calendrier (du temps) que de l'espace, et constituer, sur fond d'oripeaux religieux proprement associés aux rites du Maouloud, des pèlerinages sur les tombes des ancêtres⁵.

Cela se concrétise de plusieurs manières :

- l'affluence plus grande des ressortissants des centres religieux résidant à Bamako et ailleurs, rendue possible par le désenclavement évoqué ci-dessus. De ce fait les Maouloud sont aussi devenus des occasions de pèlerinage, de ressourcement individuel sur des lieux de mémoire chargés des émotions de l'enfance et de l'identité ;

- l'émancipation de lignages maraboutiques anciennement en position de cadets. Par exemple les Kaba Diakité de Nioro ont créé leur propre *ziyara* ; les Thiam de Ségou s'autonomisent de plus en plus de la préséance religieuse des Tall à la faveur de la popularité montante de leur Maouloud ; de nombreux marabouts ou oulémas organisent leur propre Maouloud autour de nouvelles mosquées ou places en complicité avec des clientèles invoquant des enracinements spirituels plus locaux, plus généalogiquement restreints ou plus innovants sur le plan de la doctrine. Ce modèle de rupture avec les hiérarchies religieuses anciennement dominantes est certes incarné par les Chérif Ousmane Madani Haïdara, Cheick Soufi Bilal et autres Soufi Adama, mais aussi et surtout par des représentants moins connus des mouvements whahhabites ;

- les fréquentes requalifications locales du *Ashura*, jeûne pratiqué le dixième jour du mois de Muharram et qui aurait la vertu d'effacer les péchés de l'année écoulée, en *Jomminè* ou Jour de l'An (suivant le calendrier hérité de l'empire de Ségou), par ailleurs occasion du *fasuson* (littéralement « offrande aux ancêtres ») et autres rites plutôt anciens de sacrifices aux ancêtres ;

- l'apparition et la multiplication des *ziyara* locales, autant liées au développement de nouvelles obédiences (comme Ançar Dine) qu'à l'émancipation plus ou moins radicale de certains sites religieux à partir de grands centres de *ziyara* plus anciennes.

Dans tous les cas de figure cités, on a affaire à des appropriations contemporaines plus personnalisées des célébrations du Maouloud. La « ziyarisation », apparente ou larvée, s'inscrit dans cette volonté de

5. La notion d'ancêtre renvoie ici non seulement aux chaînes de filiation ordinaires mais aussi à celles d'ordre propédeutique.

patrimonialiser davantage le contenu des rituels, de mieux faire prendre en compte la continuité fantasmée de l'identité au moment même où l'islam malien s'universalise davantage, en particulier par un processus accéléré de « wahhabisation » imprimé par ses obédiences les moins portées à célébrer le Maouloud.

Or, ce secteur de l'islam malien incarné par des courants qu'on fédère sous le qualificatif de wahhabite est particulièrement dynamique. Outre qu'il draine de nombreux fidèles, il est en effet particulièrement structuré et « branché ». Il a investi des secteurs stratégiques comme les institutions de régulation des rapports entre l'État et les cultes religieux ou comme les madrasas, l'université, les nouvelles mosquées liées aux dynamiques du développement urbain, le pèlerinage aux Lieux Saints de l'islam, les associations islamiques les plus ouvertes aux femmes et aux jeunes, la coopération plus étroite avec les musulmans de divers pays, le développement, etc.

Une de ses caractéristiques est qu'il a un rapport au prêche différent de celui des obédiences pratiquant le Maouloud. Sa contribution au rayonnement du genre est cependant importante et nous fournit une deuxième illustration de la multiplication des scènes du prêche. Le Maouloud et célébrations proches ne sont en effet pas les occasions régulières uniques du prêche. Les prêches *qûtha* dans les mosquées du vendredi (devenues de plus en plus nombreuses à partir des années 1970) permettent aux publics de fidèles mobilisés en ce jour saint de recevoir des leçons minutieusement préparées sur diverses questions doctrinales par les imams et oulémas associés. Certains imams, en raison de leur talent propre dans la tâche de diriger les prières et de présenter des *qûtha* bien documentées, sont les attractions principales de certaines mosquées. Une couche importante de fidèles a trouvé dans ces discours le moyen de parfaire son éducation religieuse. Car le genre s'est davantage professionnalisé sous les effets des acquis « scripturaires » de l'islam malien, à savoir l'existence d'une cléricature et d'un public plus lettrés, plus savants qu'auparavant.

Les grandes prières lors des fêtes religieuses, en particulier la fête de rupture du jeûne (*'Îd al-Fitr*), ou Ramadan, et celle du sacrifice (*'Îd al-Adhâ*), ou Tabaski, sont également des tremplins privilégiés pour des prêches canoniques (*qûtha*) de plus ou moins haute tenue théologique. Le mois de Ramadan est l'occasion pour toutes les obédiences de l'islam malien de pratiquer le prêche. L'orthopraxie en matière de jeûne, de prières, d'aumône, de rupture de jeûne, de célébrations de mariage sont les thèmes dominants des prêches, notamment de ceux des orateurs représentant les courants « wahhabites ». Le pèlerinage sur les Lieux Saints de l'islam enfin, qui intervient en principe soixante-sept jours après la rupture du jeûne du Ramadan, est, surtout en amont de l'événement, l'occasion de prêches à fonction initiatrice sur sa signification et ses modalités. À toutes ces tribunes éprouvées, il faut ajouter les initiatives plus ou moins privées en matière de prêche et sans considération particulière du calendrier religieux devenues également nombreuses. Celles-ci émanent d'associations et de personnalités religieuses les plus diverses.

L'espace de communication du prêche, comme on le voit, s'est considérablement développé au cours de ces dernières années, par ailleurs période de fortes évolutions autant d'ordre politique que technologique sur fond de globalisation. La description que nous en avons faite a également permis d'évoquer les acteurs qui l'animent, notamment les prédicateurs et les publics, en particulier celui des radios. L'analyse de l'espace législatif, réglementaire et institutionnel nous permettra en même temps d'évoquer d'autres acteurs comme les organisations islamiques et les autorités publiques.

L'espace législatif, réglementaire et institutionnel du prêche

Le principe de laïcité est proclamé dans l'Article Premier de la Constitution du Mali tandis que son corollaire, la liberté de culte, est reconnu par la Loi n° 86-ANRM du 21 Juillet 1961 qui fixe aussi les modalités de son exercice. Cette loi dispose que les seules restrictions imposées à cet exercice ressortissent au respect de l'ordre public et précise en son article 22 que la création d'établissements religieux est soumise à l'autorisation préalable du Ministre chargé de l'Intérieur.

Les « affaires religieuses » relèvent de la compétence administrative de la Direction nationale de l'intérieur du Ministère de l'administration territoriale et des collectivités locales à travers ses deux sections dénommées respectivement « manifestations et enseignements religieux » et « édifices de cultes ». Leurs tâches sont d'ailleurs détaillées dans le Décret N° 129/P-RM du 26 Mai 1999.

Les préfets (et sous-préfets) jouent un rôle déterminant dans la régulation des relations entre l'État et les communautés religieuses de la société civile. Ainsi ils exercent la tutelle sur les démembrements régionaux et subrégionaux du Haut conseil islamique du Mali (HCIM) et de l'Association pour l'unité et le progrès de l'islam (AMUPI) avec lesquels ils régulent les questions relatives aux célébrations du *'Id al-Fitr* (ainsi que les jeûnes et prières eux-mêmes) et celles du *'Id al-Adhâ* à travers les commissions d'observation de la lune mises en place dans les communes et au niveau du cercle mais aussi au moyen de concertations régulières sur la question sensible de l'activité des boîtes de nuit et des débits de boisson pendant le mois de Ramadan. Les célébrations du Maouloud sont aussi encadrées par l'État solidairement avec les organisations islamiques. Les préfets donnent également un avis au Gouverneur de Région sur l'opportunité de construire une nouvelle mosquée sur le territoire qu'ils administrent. Les « administrateurs civils » sont enfin concernés par la question du Hadj, même si c'est à Bamako qu'ils sont le plus mobilisés sur ce plan. Dans les faits, ils sont quotidiennement les interlocuteurs privilégiés des organisations islamiques sur les matières les plus diverses concernant l'espace public. En particulier l'AMUPI et le HCIM, à travers leurs démembrements, tendent à être des partenaires et conseillers des autorités politiques et administratives à tous les niveaux du mécanisme de la prise de décision sur les questions d'intérêt public et

islamique. Aussi les organisations musulmanes interviennent-elles dans l'espace public pour :

- participer à des manifestations à caractère humanitaire comme le Mois de la Solidarité. Les dignitaires religieux parrainent, aux côtés de personnalités officielles ainsi que d'autres représentants de la société civile, les activités prévues dans le cadre de cet événement ;

- soutenir l'État, les associations et les ONG dans des actions d'information et de sensibilisation sur le SIDA, l'excision, la scolarisation des filles, les cortèges de célébrations de mariage, etc., en leur apportant une caution morale décisive ;

- participer à des « débats de société » comme le code des personnes et de la famille, la peine de mort, la crise scolaire et la question de la légitimité de l'organisation de concours de beauté ;

- organiser des lectures du Coran et des prières publiques pour conjurer les cataclysmes et catastrophes aux occasions suivantes : lors des retards ou raretés de pluies, de la multiplication des accidents de la route, des ravages des récoltes par les criquets pèlerins, des manifestations de rue contre la vie chère comme celles survenues en 2008 ;

- dénouer les tensions sociales en pratiquant la médiation sociale entre communautés ou auprès des autorités publiques ;

- réguler et coordonner les activités publiques religieuses.

Ces tâches des leaders des organisations islamiques ont été au demeurant progressivement fixées par une longue tradition de « politiques musulmanes » débutées sous la colonisation. La politique musulmane coloniale, comme l'a remarqué Christian Coulon, était ambiguë : elle a protégé la plupart des cultes et favorisé leur essor dans le même temps qu'elle a cherché à contrôler l'islam de telle façon qu'il ne constitue pas un obstacle à l'œuvre coloniale. Cette ambivalence de la politique musulmane – qu'on peut également considérer comme une pratique administrative subtile alternant carotte et bâton – a persisté sous les administrations postcoloniales puisque l'appui au libre développement de la religion s'est toujours accompagné de la volonté d'encadrer son expansion de telle manière qu'elle soit compatible avec une « logique étatique de pénétration de la société » (Coulon 1983)⁶. Mais cette ambiguïté est aussi salutaire pour l'autre partie puisqu'elle légitime un double entendre : les organisations islamiques sont ainsi fondées à accomplir un travail inlassable de contre-feux, de pénétration de la société civile au moyen de la diffusion des valeurs islamiques voire de la morale universelle tout court, surtout lorsque l'État semble avoir cessé d'incarner celle-ci.

C'est sur cette toile de fond de gestion concertée plus ou moins ambiguë entre autorités publiques et organisations religieuses de la société civile qu'il faut placer la question du prêche. Le repositionnement plus ou moins populiste des prédicateurs sur la scène publique est en effet devenu

6. Selon Coulon, la politique musulmane coloniale comportait deux axes : recentrer l'islam en lui faisant assumer son autonomie « africaine » vis-à-vis d'éventuelles influences internationales ; court-circuiter puis contrôler les réseaux de sa communication avec les « pays arabes ». Sur ce point, voir également Traoré (1983).

sensible pour les deux parties. Comment prendre en compte et encadrer religieusement et administrativement une pratique naguère marginale, parce que plutôt conventionnelle et relativement superfétatoire sur le plan du culte, dans un contexte de démocratisation progressive où la laïcité et la liberté d'expression des citoyens font, en principe, l'objet d'une sollicitude particulière de la part du législateur ?

Pour les organisations religieuses impliquées dans la régulation de l'islam malien, il y a une émergence d'un « néo-prêche », au sens d'un style en rupture avec les usages rhétoriques conventionnels à orientation didactique. Pour faire bref, rappelons que ceux-ci étaient en effet caractérisés par une certaine sobriété de l'énonciation de contenus surtout constitués par la citation puis la traduction des textes canoniques. Un tel style tendait à être impersonnel même s'il était véhiculé par de fortes « voix » religieuses comme celle de feu Ismaïl Dravé⁷ ou énoncé par des prédicateurs wahhabites qui l'ont pourtant réinventé dans le sens du plaidoyer *pro domo*. Or le « néo-prêche » se distingue précisément par sa tonalité personnelle et son engagement ayant pour effet d'inscrire le rappel d'éléments de la doctrine dans des préoccupations tout contemporaines. Il s'organise en effet autour d'une figure charismatique et d'un message reconnaissables à leur singularité dans le vaste marché du prêche. Le « néo-prêche » s'est en effet trouvé dans une relative obligation historique et pratique de « surenchérir » sur les styles conventionnels du genre pour être audible. S'est donc constituée une rhétorique performative dont on peut souligner un certain nombre de caractéristiques :

- l'intensification du rythme de l'énoncé oral en raison du recours à ce que Zadi (1974) a appelé « agent rythmique »⁸. Le *namunamuman* ou répondant, jadis personnage omniprésent dans les récitatifs de griots⁹ ou dans les cérémonies coutumières de la vie quotidienne, mais plutôt absent dans le discours de prêche canonique, a fait son apparition dans le « néo-prêche ». Le répondant de Chérif Ousmane Madani Haïdara, héraut rompu à l'art de créer un effet dramatique en alternant des moments de ponctuation rythmique plutôt sobre du discours du prêcheur avec des phases plus engagées de recherche de complicité avec l'auditoire par des postures paralinguistiques et des énoncés culminant avec des dithyranbes adressés à l'orateur, est une référence en la matière. Il excelle ainsi à « chauffer » un public que le prédicateur s'acharnera à gagner à sa cause, par exemple en le prenant à témoin aux moments cruciaux de son argumentation. Par cette stratégie graduée et ambivalente de marquage autant que d'abolition de la

7. Malgré sa disparition dans les années 2000, cet imam de confession *hamawwī* a légué un vaste répertoire de prêche aux radios ; ce stock est encore significativement diffusé. Ismaïl Dravé se distinguait par une éloquence et une érudition reconnues de tous les courants de l'islam malien.

8. Le « circuit de la parole » en mise en scène orale comporterait toujours, selon Zadi, « le destinataire, le destinataire, et entre les deux, un agent rythmique ». Plus généralement, lorsque l'on se fonde sur les travaux de Marcel Jousse, qui font autorité en la matière, on peut dire que les textes d'inspiration orale intègrent le rythme dans leur structure même selon les modalités stylistiques et rhétoriques les plus variées.

9. Ou genres proches comme les récits des chantres des chasseurs, *donsojeli* ou *sora*.

distance entre orateur et public, la dynamique du « néo-prêche » valorise à la fois le prédicateur et le public, là où celle du prêche conventionnel prescrivait une relation verticale de type pédagogique privilégiant surtout le texte coranique. La présence de l'« agent rythmique » peut d'ailleurs être figurée par le *zikr* et tout l'environnement sonore en amont ou pendant la prédication ayant presque toujours, et sous des formes variées, accompagné les grands prêches. Mais la musique et le chant n'avoisinent plus seulement l'univers intrinsèque du prêche, ils tendent à en être des éléments constitutifs. Dans le même temps en effet qu'ils demeurent des emblèmes de récréation pieuse, ils ont acquis plus clairement une fonction expressive au cœur même de la vaste kermesse religieuse que tend à être le texte du « néo-prêche » ;

- le prosélytisme plus accentué de la prédication. Prolongeant une tradition sinon inaugurée en tout cas popularisée par Chérif Ousmane Madani Haïdara, le discours de prêche ne s'interdit pas la critique sociale à travers (mais aussi par-delà) la critique des mœurs. Les pouvoirs publics et la cléricature établie ne sont pas toujours épargnés par les diatribes que comportent ces discours sur la dégradation des valeurs morales et les responsabilités de l'État et des *karamoko*, ou « maîtres coraniques » et leaders religieux, dans cette situation ;

- la fidélisation plus systématique des auditoires féminins et jeunes du public. En raison de l'enracinement du « néo-prêche » dans les préoccupations contemporaines quotidiennes et du caractère innovant du style de la communication islamique qu'il implique, à savoir une relative rupture avec celui impersonnel et pontifiant à partir de lieux communs religieux, le « néo-prêche » a su attirer les couches urbaines des cadets sociaux et leurs réseaux sociaux. L'importance de ce segment au sein de son public lui fait obligation de spécialiser chaque jour davantage son discours, à inscrire plus fortement celui-ci dans un socle rhétorique populaire, voire populiste.

Ce sont ces traits, parmi d'autres qu'il conviendrait d'inventorier plus rigoureusement, attachés au nouveau style de prêche qui suscitent une certaine inquiétude au sein des cercles dirigeants religieux, lesquels y voient des ferments de remise en cause à la fois de l'ordre religieux – ordre qui leur paraît fondé sur les acquis d'une tradition subtile de coexistence des diverses obédiences qu'il conviendrait de sauvegarder par une prise de parole plus conformiste – autant que de l'ordre social, qui en découlerait pour une large part.

Pour les autorités publiques, en particulier régionales et locales, le « néo-prêche » s'insère dans une série d'innovations dans l'espace islamique (naguère plutôt « sécularisé ») induisant un réajustement des outils de gestion des administrations compétentes. L'irruption en effet sur cette scène du mouvement dit des Pieds-nus, de triste mémoire pour toutes les catégories de fonctionnaires puisqu'ils ont assassiné un agent des eaux et forêts en 1992 dans la circonscription de Dioïla, ainsi que d'autres groupes religieux aux dénominations insolites comme Les *Samirutigi*, « Adeptes

du [djinn] Chamrous », aussi appelés *Jinètigi* (« maîtres dans les matières relatives aux djinn »), *Dlokifimantigi* (« porteurs de costumes noirs »), ou encore *Shèfimantigi* (« utilisateurs de poulets noirs ») implantés surtout dans la région de Koulikoro et pratiquant des rites réputés singuliers (comme la prière musulmane rythmée par des tambours) ont fini par les convaincre qu'on assistait à un foisonnement d'événements témoignant d'une évolution sinon des doctrines au moins des usages de l'islam et pouvant avoir des conséquences imprévisibles sur l'ordre public qu'ils sont chargés d'assurer.

Aussi, leaders religieux et administrateurs civils ont-ils solidairement entrepris de mieux encadrer l'exercice du prêche dès lors que celui-ci est aussi apparu comme le révélateur des transformations de la substance stylistique des proférations médiatiques islamiques préfigurant peut-être des remises en cause plus décisives au niveau de la doctrine elle-même puis de la prise de parole publique islamique.

Ainsi il est actuellement envisagé la mise en place de commissions de veille au niveau régional. Au niveau national, déjà en 2000, avait été mis en place un cadre de référence pour une approche nationale du prêche, sous les auspices du département chargé de l'administration territoriale et des collectivités locales, Ousmane Sy étant ministre. Les étapes de la mise en place de ce cadre furent :

- des journées de réflexion sur les questions religieuses sont tenues ;
- une note plaidant la nécessité d'aller vers une gestion consensuelle du prêche est rédigée et une copie en arabe de ce texte va circuler au sein des différentes obédiences religieuses ;
- l'AMUPI organise une session de formation des prédicateurs où chaque région est représentée par dix prêcheurs. Cette formation de trois mois se tint dans les locaux du Centre Baba Cissé, sis au quartier Badialan de Bamako, et ce fut ce noyau de cadres islamiques formés à cette occasion qui constitua le groupe de prêcheurs officiellement agréés au Mali ;
- les prédicateurs non agréés pour être légitimés doivent subir un test de la part des démembrements régionaux du Haut Conseil Islamique ; il existe en effet des commissions régionales qui évaluent le candidat à partir des critères fondés sur la pertinence du thème du prêche et la tenue du langage. On cherche ici à faire barrage au langage considéré comme grossier ou dilatoire. Les efforts du HCIM sont d'ailleurs constamment relayés par d'autres organisations islamiques, comme celle des jeunes musulmans de l'UJMA, qui a tenu en décembre 2009 un forum soutenu par les principales autorités religieuses et dont les thèmes étaient : « écoles coraniques et madrassas » ; « le prêche selon la voie d'Allah » et « le financement des œuvres sociales ».

Dans cette recherche de stratégie nationale d'encadrement du prêche, les institutions islamiques ont joué le premier rôle car l'intervention en ce domaine, même par voie réglementaire, n'est guère souhaitée par les États laïques. Malgré l'oscillation perceptible chez certains administrateurs civils entre un réflexe de surveillance sourcilleuse des mouvements religieux hérité de la colonisation – Jean-Louis Triaud (1992) note que l'administration

coloniale avait constitué dès 1910 des fichiers biographiques sur les principaux marabouts du Soudan français et d'ailleurs¹⁰ – et une démarche plus subtile visant l'autorégulation par les autorités islamiques elles-mêmes de l'espace religieux, l'observance du principe de laïcité, soit la neutralité de l'État vis-à-vis de tous les cultes ainsi que la protection de la liberté religieuse, a finalement prévalu, du moins formellement, même si ce fut dans des conditions plutôt laborieusement négociées.

Conclusion

Si le style de communication des nouveaux prêcheurs a occasionnellement mis à rude épreuve la notion de liberté de culte en rapport avec celle de maintien de l'ordre public, balance subtile au cœur du principe et de la pratique de la laïcité au Mali, il a en définitive plus décisivement permis de tester les dispositifs étatiques actuels d'administration du religieux et d'envisager plus concrètement la mise en place d'une nouvelle génération d'outils « participatifs » compatibles avec l'exercice de la démocratie. Cet ajustement administratif, préfiguré par les « Journées de réflexion sur les questions religieuses » organisées en janvier 2000 par le Ministère de l'administration territoriale et des collectivités locales, pourrait introduire à un processus de réexamen global du « service public du religieux » au Mali. Car le prêche n'est pas le seul cas ayant éprouvé les capacités d'encadrement de l'État. Celles-ci ont été en effet interpellées par la massification des Maouloud et autres pèlerinages, par la gestion du patrimoine immobilier et intellectuel islamiques en essor continu, par la place prise par les médersas au sein de l'enseignement, par la question du Code des personnes et de la famille, de la peine de mort, etc.

Ce « service public du religieux », en sa composante islamique notamment, est donc appelé à se développer et se structurer autour de nouvelles initiatives et davantage de moyens matériels. Dans cette perspective, il s'agit tout autant de reconnaître la légitimité sociale et culturelle de l'islam au Mali, que de ne pas ignorer la montée d'un l'islamo-nationalisme rampant à connotation politique plus marquée. En tout état de cause, il convient de repenser la stratégie d'endiguement (indirecte et directe) de l'islam mise en place par l'administration coloniale et laborieusement actualisée par la génération « néolibérale » actuelle des administrations postcoloniales¹¹. Or pour ce faire, il ne s'agit plus seulement de construire un nouvel absolutisme de l'État qui neutraliserait par le haut les appareils hégémoniques circulant dans la société civile, selon le modèle décrit par Christian Coulon (1983) pour les années 1970 et 1980 au Sénégal, mais d'inventer les règles d'une nouvelle *convivialité démocratique* entre l'État et tous les groupements de la société civile.

10. Voir également Brenner (1991).

11. Comme ci-dessus décrit du point de vue des évolutions spécifiquement liées à la pression du prêche et des prédicateurs.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE, Jean-Loup, 1985, « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985) », *Canadian Journal of African Studies*, vol. XIX, n°2, pp. 345-357.
- BRENNER, Louis, 1991a, « Introduction : essai socio-historique sur l'enseignement islamique au Mali », in B. Sanankoua et L. Brenner (dir.), *L'enseignement islamique au Mali*, Bamako, Jamana, pp. 1-23.
- COULON, Christian, 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique Noire*, Paris, Karthala.
- DIAKITÉ, Drissa, 1991, « Les fondements historiques de l'enseignement islamique au Mali » in B. Sanankoua et L. Brenner (dir.), *L'enseignement islamique au Mali*, Bamako, Jamana, pp. 25-44.
- FAY, Claude, 1995, « La démocratie au Mali ou le pouvoir en pâture », *Cahiers d'études africaines*, XXXV(1) 137, pp. 19-55.
- HOLDER, Gilles (éd.), 2009, *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Les Terrains du Siècle ».
- JOUSSE, Marcel, 1924, « Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs » *Archives de philosophie*, vol. II, Cahier IV, Etude de psychologie linguistique, Paris, Bauchesne, pp. 1-241.
- KANE, Oumar, 1991, « L'enseignement islamique dans les Médersas du Mali » in B. Sanankoua et L. Brenner (dir.), *L'enseignement islamique au Mali*, Bamako, Jamana, pp. 87-104.
- KEITA, Naffet, 2011, « Mass Media et figures du religieux islamique au Mali : entre négociation et appropriation de l'espace public », *Afrique et développement*, vol. 36, n°1, pp. 97-118.
- Ministère de l'Administration Territoriale et des Collectivités Locales (2000) : document de référence des Journées de réflexion sur les questions religieuses.
- Ministère de l'Administration Territoriale et du Développement à la Base, 1988, « Lettre circulaire N°01/MATDB-DNICT-DAG du 11 janvier 1988 portant autorisation de construire et d'ouvrir une mosquée ».
- PERRET, Thierry, 2004, « Médias et Démocratie au Mali », *Politique Africaine*, 1/2005, n°97, pp. 18-32.
- SANANKOUA, Bintou, 1991, « L'enseignement islamique à la radio et à la télévision au Mali » in B. Sanankoua et L. Brenner (dir.), *L'enseignement islamique au Mali*, Bamako, Jamana, pp. 127-141.
- OSELLA, Filippo et SOARES, Benjamin (eds.), 2010, *Islam, politics, anthropology*, Wiley-Blackwell.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, 1981, *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, Paris.

TRAORÉ, Alioune, 1983, *Islam et Colonisation en Afrique*. Cheikh Hamahoullha., Paris, Maisonneuve et Larose.

TRIAUD, Jean-Louis, 1992, « L'Islam sous le régime colonial », in C. Coquery-Vidrovitch (dir.) *L'Afrique Occidentale au temps des Français*, Paris, La Découverte, pp. 141-155.

ZADI, Zaourou, Bernard, 1974, « Expérience africaine de la parole » *Annales de l'Université d'Abid*

LES ANÇARS DE LA RÉPUBLIQUE :

LA *BAY'A* AU PRISME DE LA LAÏCITÉ MALIENNE

Gilles HOLDER

Ce texte s'intéresse à l'Association malienne pour le soutien de l'islam (AMSI), plus connue sous le nom de Ançar Dine, et à son guide spirituel Chérif Ousmane Madani Haïdara qui l'a fondée en 1991. Ançar Dine est un mouvement populaire et internationaliste qui se situe entre l'association de la société civile et la confrérie. Il est l'un des principaux espaces de transformation sociale et politique de l'islam malien et a contribué à faire émerger, depuis la fin des années 1980, ce qu'on a pu appeler ailleurs un « espace public religieux » (Holder 2009a). S'opposant simultanément à la réforme walihabite et aux aristocraties religieuses malékites détentrices de *baraka*, Chérif Haïdara mobilise un public musulman de femmes, de paysans illettrés, de jeunes diplômés sans emplois et de déclassés sociaux en quête d'une nouvelle guidance. Parallèlement, il est la voix qui porte la critique la plus radicale à l'égard des défaillances de l'État et des manquements des élites politico-économiques, forçant la norme bourgeoise à travers un militantisme à la fois « populiste » (Laclau 2008), fondamentaliste¹ et afrocentré. À travers son mouvement Ançar Dine qui, structure sa guidance religieuse et organise l'action caritative (éducation, santé, pauvreté) en direction des populations pauvres ou paupérisées, Chérif Haïdara entend proposer de nouvelles règles de vie commune. Celles-ci s'inscrivent dans une exigence de transparence, en rupture avec les pratiques jugées arbitraires et occultes des acteurs politiques et religieux, de sorte que le « vrai croyant » puisse reconquérir son existence sociale et économique (Bourdarias 2008). Au final, à travers Ançar Dine, Chérif Haïdara propose de refonder un *peuple musulman* qui vise une remise en ordre de l'individu et de la cité hors de l'État (Holder 2009b).

Mais l'un des aspects les plus remarquables de ce mouvement – et qui fait l'objet de critiques les plus virulentes – est son mode de recrutement formel, en l'occurrence le serment d'allégeance coranique appelé *bay'a*, que l'on traduit en bambara par *layidu* (« promesse », « engagement »). C'est en effet par cette *bay'a* que le fidèle s'engage, non seulement vis-à-vis de son guide spirituel, mais aussi de Ançar Dine. Or, dans la mesure où ce mouvement musulman porte une puissante contestation sociale, les élites politiques et religieuses maliennes s'inquiètent de cette *bay'a* qui, par

1. Nous employons le terme convenu de « fondamentalisme » au sens où toute refondation qui invoque les origines de l'islam est en réalité une rupture moderniste à l'égard de la tradition.

nature, témoignerait d'un « fanatisme sectaire », posant ainsi la question d'une laïcité malienne qui serait mise à mal par un serment islamique concurrent à l'engagement patriotique du citoyen à l'égard de son pays, et donc une menace à la laïcité.

La bay'a :

un serment d'initiation confrérique au service de la réforme Ançar Dine

Pourtant, en dépit de ces craintes, la question n'est pas de savoir si la laïcité serait compatible ou non avec l'islam ; en quoi, d'ailleurs, l'islam devrait l'être ? En quoi une religion quelle qu'elle soit devrait intégrer la laïcité dans son dogme ? Nulle religion n'a à se soucier de cette disposition qui n'implique que sa relation institutionnelle avec l'État, et ce de façon assez récente. Jean-Louis Triaud (2009) le faisait remarquer à propos de la religion chrétienne, pour laquelle certains ont cru voir les prémices de la laïcité à travers la célèbre phrase : « Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu » (Matthieu XXII/21). Or, rappelle ici Triaud, non seulement le contexte de cette formule était celui du Christ répliquant aux Pharisiens sur une question triviale liée à l'impôt, mais le christianisme, et l'Église catholique en particulier, n'aura interprété cette phrase du point de vue de la séparation entre le religieux et le politique que très tard et contraint par le contexte historique (*ibid.* : 25-26). S'agissant de la France, il faudra attendre la III^e République pour que la laïcité envisagée sous la Révolution prenne effet comme un nouveau contrat social, et qu'un Jules Ferry déclare le 4 juillet 1881 devant la représentation nationale : « Messieurs, on ne vote pas Dieu dans les assemblées ».

Ce n'est donc pas l'islam qui est ici questionné, pas plus que la *bay'a* en tant que telle, puisque ce serment est connu et pratiqué depuis longtemps au sein des voies soufies, y compris au Mali dans la *Qâdîriyya* et la *Tijâniyya*, sans pour autant que le problème de sa compatibilité avec la république se soit posé. Si l'on parcourt sommairement la littérature disponible, dès le début du XX^e siècle, Paul Marty rapportait le rituel de la *bay'a* telle que pratiquée dans la *Qâdîriyya Bakkayya* des Kunta de Tombouctou. « Le marabout instructeur et le catéchumène, explique Marty, échangent une poignée de main, réminiscence du Coran, où il est dit que les "croyants se donnèrent la main en signe de fidélité, sous l'arbre", lors de l'expédition d'Al-Hodeïbia, et gage d'obéissance du disciple envers son maître » (Marty 1920 : 139-140). Plus avant, on trouve une autre mention dans le *Qâsida* d'Al-Hajj 'Umar écrit par le poète Mohammadou Aliou Tyam et édité par Henri Gaden, où il est fait référence à la *bay'a* prononcée par un chef de guerre peul à qui son cheikh confie une armée : « Là le Peul prit l'engagement de fidélité [*bai'i* dans le texte en peul²], [et] lui dit : — Mon Cheikh, pardonne-moi. Si cela

2. Voir notamment Christiane Seydou à propos de la racine verbale *bay'* : « faire acte d'allégeance. de soumission : se rendre (au vainqueur). *spéc.* se soumettre à l'autorité islamique (dans le *jihad*) » (1998 : 47).

s'est bien passé, tu me reverras ; dans le cas contraire, je ne reviendrai pas. » (Tyam 1935 : 193-194 et 216).

Toujours bien présente au sein des sociabilités soufies, la *bay'a* n'est donc pas d'un usage récent ni innovant. Ce qui pose question, c'est plutôt la *bay'a* telle que la propose Chérif Haïdara et telle qu'elle peut être perçue par ceux qui la prononcent comme par ceux qui la refusent ou la fustigent. Pour certains, la *bay'a* des Ançars serait un élément caractéristique de la logique « sectaire » de ce mouvement religieux, l'exercice d'un tel serment témoignant d'un principe de retranchement, de séparation qu'opèrerait le fidèle, non seulement vis-à-vis du monde social commun, mais aussi de l'oumma. Ainsi, certains acteurs religieux n'hésitent pas à mettre en garde les fidèles sur cette *bay'a* qui ne serait en fait qu'une *shahada* non orthodoxe, une profession de foi qui tomberait sous le coup de l'« innovation blâmable » (*bid'a*). Pour d'autres, qui la considèrent avec bienveillance, la *bay'a* proposée par Chérif Haïdara apparaît plutôt comme une réaffirmation de l'engagement du fidèle.

Pour autant, il est certain que la *bay'a* en vigueur dans le mouvement Ançar Dine constitue un élément remarquable, et même sa *marque de fabrique*, tant dans l'action pastorale de Chérif Haïdara que son positionnement au sein du « marché du religieux »³ malien. De fait, si ses fidèles sont généralement désignés sous le terme *amsar mogow* (« Les Gens de Ançar [Dine] »), dans les pays voisins où le mouvement est aussi très implanté (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, etc.), ils sont précisément appelés : « les Bayas ». Ainsi, alors qu'il était venu visiter ses fidèles de Côte d'Ivoire en juillet-août 2009 – au moment où la loi sur le code de la famille et des personnes était votée par l'Assemblée nationale du Mali –, Chérif Haïdara accorde une interview au journal abidjanais *Nord-Sud* :

Nord-Sud : « Vous avez été beaucoup combattu à cause du "bayah". Continuez-vous à demander ce serment ? »

Chérif Haïdara : Notre message n'a pas changé, répond Haïdara, c'est la manière de le communiquer qui a changé. Ce que nous avons toujours recherché est le bonheur dans le monde. Qu'il y ait moins de vols, de fornications, beaucoup d'entraide et de solidarité. C'est ce que nous avons toujours recherché. Et, si Dieu le veut, c'est avec ce principe que nous mourrons.

Nord-Sud : Le musulman qui n'a pas fait le bayah peut-il accéder au paradis ?

Chérif Haïdara : Le paradis appartient à Dieu. Un être humain ne peut affirmer que quelqu'un ne peut pas y accéder parce qu'il n'a pas fait le bayah. Mais, nous sommes convaincus que le musulman qui ne le fait pas ne respecte pas une recommandation du prophète Mohamed.

3. L'islam au Mali, notamment de tradition malékite, génère une forte compétition interne qui n'est pas sans évoquer un « marché du religieux », au sens libéral et wébérien du terme, où les mouvements en lice déploient de véritables techniques de marketing. Ainsi, pour d'autres associations islamiques maliennes, ce n'est pas la *bay'a* qui fait office d'innovation mais l'usage du terme « soufi » par exemple ; sur cette notion de « marché », voir Haenni (2005).

Nord-Sud : Existe-t-il des possibilités de rachat pour celui qui fait le bayjah et à qui il arrive de violer un de ses engagements ?

Chérif Haïdara : Si l'on est dans un milieu où la charia est appliquée, celui qui commet une faute est puni selon cette loi. Si vous avez volé, votre bras est amputé. Si vous commettez la fornication alors que vous avez déjà contracté un mariage, vous êtes tué. Au cas où la charria [sic] ne peut pas être appliquée, le prophète dit que ton sort dépend de ce que Dieu aura décidé. Il peut te pardonner s'il [sic] le veut. Il peut aussi te châtier s'il [sic] le veut. Certains font le bayjah et il leur arrive de trébucher. Tu peux implorer le pardon de Dieu et te relever [...]. » (Cissé 2009).

Quelques jours plus tard, le 6 août, toujours dans le journal *Nord-Sud*, un article de fond intitulé « Mali-Islam : sur les traces de Chérif Haïdara » revient sur la question de la bay'a : « Pour eux [Les Ançar], il est indispensable aux croyants de faire le "Bay'a", un serment d'allégeance pour se purifier de leurs souillures en décidant de pratiquer un Islam à l'image de celui pratiqué par le prophète et ses compagnons de Médine. [...] Ce crédo [sic] de leur engagement missionnaire, est aussi un serment d'allégeance au Maître, Chérif Ousmane Madani Haïdara. Ainsi la religion serait dépouillée de toute corruption. Le "Bay'a" est la condition d'adhésion au mouvement des "Ançar Dine", comme l'est la Shahada (profession de foi) pour la conversion à l'Islam. Une pratique condamnée par bien des "opposants" au prédicateur pour lesquels la Shahada suffit largement pour devenir musulman [...] » (Diallo 2009).

Enfin, dans un dernier article paru le 22 août dans le journal ivoirien *Islam info*, la bay'a rythme le récit des pérégrinations de Chérif Haïdara en Côte d'Ivoire, non sans que le journaliste n'ait précisé au préalable : « Pour lui, l'Islam ne se résume pas à la prière. Un élément important du message que le Cheick Haïdara a toujours recommandé au musulman est le "Bayjah". Il consiste à s'engager fermement devant Dieu en présence d'un autre musulman à ne commettre l'adultère ou la fornication, être juste et honnête jusqu'à la fin de ses jours. Le musulman qui l'applique accorde plus d'importance à la vertu qu'à la dévotion dans la prière. Selon certains fidèles, le bayjah a toujours existé dans la sunna [...]. "C'est une valeur que nous avons oubliée et qu'il nous rappelle. Rien de sérieux ne se fait dans ce monde sans engagement. Même les féticheurs jurent fidélité à leurs fétiches et s'emploient à respecter ce serment" a dit Chérif Ousmane à la fin de la cérémonie [...] » (Anonyme 2009).

Ces extraits de presse ivoirienne montrent que la bay'a constitue bien un véritable investissement autour d'une singularité doctrinale que Chérif Haïdara et l'association Ançar Dine déploient dans leurs campagnes prosélytes, usant là d'une forme d'engagement confrérique finalement classique, en dépit du fait que le mouvement se targue de ne pas être affilié à une « voie » (*tariqa*) soufie. Mais ces articles de presse montrent aussi que la bay'a promue par Ançar Dine constitue l'élément qui cristallise les critiques et les suspicions à son égard, autant du point de vue des oulémas que des intellectuels francophones qui y voient là l'expression d'une secte islamique qui, en outre, ne serait pas sans arrière-pensées politiques.

La *bay'a* : quelle *bay'a* ?

Mais quelle est en réalité la forme de ce serment imposé par le mouvement Ançar Dine ? Quels en sont les termes exacts et quelle en est la genèse ? Nous avons recueilli plusieurs versions écrites ou orales de cette *bay'a*, aussi bien en français que dans les langues vernaculaires (bambara, songhay, etc.). De fait, il s'agit là d'un des aspects remarquables de ce mouvement, où le fidèle utilise sa langue maternelle pour comprendre le sens du serment qu'il effectue. Avant d'analyser le contenu et les conséquences sociales de la prononciation de ce serment, on peut examiner ici la version donnée par Chérif Haïdara lui-même, une *bay'a* qu'il présente à la manière d'un *tafsîr*, l'exercice d'interprétation coranique dans lequel il excelle.

« [...] Parce que pour chaque association, il y a un règlement. Tu viens inscrire ton nom. On t'indique la shari'a [règlement] de l'association. Si l'union te convient, on te souhaite la bienvenue. Si l'union ne te convient pas, tu te retires de l'association. Bon, c'est ce que l'Envoyé de Dieu [prophète Muhammad] a exigé des premières personnes, celles qui sont les grands Saydina [compagnons du prophète] ; tu viens mettre ta main dans la sienne. Il y a six promesses qu'il t'énonce pour que tu deviennes musulman.

Bon, quel est le premier engagement ? Tu fais la promesse au prophète lui-même, en disant : — Je deviens musulman ; je n'associe rien à Dieu. Cela signifie que tu n'offriras plus de sacrifices au *bolî*⁴ et à tout ce qui lui est lié.

Le second, c'est que tu fasses la promesse que : — Étant musulman, je ne volerai jamais, ni ne serai malhonnête envers le bien d'autrui. Tu ne feras pas d'embrouilles [nyangami].

Le troisième, c'est que tu fasses la promesse que : — Je ne commettrai jamais l'adultère. Ce sont les engagements en islam [...].

Le quatrième, c'est que tu fasses la promesse au prophète que : — Je ne me rendrai pas coupable de malhonnêteté sous mes pieds ni sous mes mains. Parce qu'à ce moment-là, c'était les premiers temps de l'Islam. Il y avait des femmes. Elles s'amusaient avec d'autres hommes. Quand elles se retrouvaient enceintes, un mois, deux mois avant leur accouchement, elles allaient épouser des hommes musulmans et prétendaient que ces musulmans étaient les pères de leurs enfants. Bon, pour des choses de ce genre et tout ce qui s'y apparente, c'est ce qu'on appelle "malhonnêteté sous les pieds". Bon, je ne me rendrai pas coupable de "malhonnêteté sous les mains", c'est la malhonnêteté en général. Bon, tout ce qui relève de la malhonnêteté, tout ça s'appelle "sous les mains". Cela fait quatre.

4. Le *bolî* est un « objet fort » qui reçoit des sacrifices (sanglants ou pas) pour le rendre actif. Il se réfère aux cultes dits *bamanaya* ou *sonaya*. Qualifiés à tort de « religion animiste », ces cultes ont la caractéristique d'être toujours situés et appropriés et se distinguent des religions de salut par le fait qu'ils soient requis pour agir sur le monde d'ici-bas et répondre aux « besoins naturels » (*makô*) de l'homme, sans se référer à un dieu omnipotent ni à un au-delà à préparer. Sur ces questions, voir notamment Colley (1985 ; 2004), Bazin (1986) et Bourdarias (2008).

Le cinquième, c'est que tu fasses la promesse que : — Je ne tuerai pas mon enfant. Parce qu'au tout début, précisément en Arabie Saoudite [sic], pendant la vie du prophète (Paix et Salut sur Lui), il y avait des gens qui, lorsqu'ils obtenaient un enfant et que c'était une fille, attendaient que l'enfant atteigne six ou sept ans. Une fois cet âge atteint, à ce moment-là ils l'entraînaient en brousse sous un prétexte et là, ils enterraient l'enfant dans un trou. Ensuite, ils venaient dire aux gens de leur famille que l'enfant avait disparu. Mais entre eux-mêmes, ils savaient bien la réalité ; ils savaient tous que l'enfant avait été enterré. Bon, c'était des musulmans, mais c'était un travail de païens. Mais lorsque le prophète est arrivé, le prophète a dit que pour que vous soyez musulmans, engagez-vous à préserver votre enfant, à ne plus l'assassiner [...].

Bon, le sixième engagement est de promettre que : — Je suis prêt ; que le prophète Muhammad me demande d'exécuter n'importe quel bon travail et je le ferai.

Voici énumérés les six engagements auxquels tous les musulmans sont tenus. [...] Bon, c'est ce que nous sommes venus montrer aux gens et c'est ce que nous sommes en train de défendre ; ce sont bien ces six engagements. Ils sont dans le Coran, comme ils sont dans les hadiths du prophète [...]. »⁵.

À lire les six promesses de cette *bay'a*, il n'y a là rien de très heurtant, tandis que l'explicitation proposée par Chérif Haïdara est à la fois accessible et des plus convenues dans le registre de la moralisation. Certes, il y a bien la cinquième promesse qui réfère au meurtre des filles, pratique antéislamique de l'infanticide féminin dont le Coran parle dans la sourate apocalyptique 81 *At-Takwir*⁶. Mais on peut présumer qu'une telle promesse pourra aisément être respectée par le fidèle en ce début du XXI^e siècle.

Plus obscure peut-être est la quatrième promesse, celle qui consiste à ne pas se « rendre coupable de malhonnêteté sous ses pieds ni sous ses mains ». L'explication qui en est fournie par Chérif Haïdara nous conduit en fait à la source même de sa *bay'a*, en l'occurrence celle du Coran et des hadiths (recueils des paroles et actes du prophète), ainsi qu'il le précise lui-même. Car quelles que soient les polémiques qui peuvent exister autour de la *bay'a* de Ançar Dine, celle-ci a un fondement coranique bien connu, en l'occurrence celui de la sourate 48 *Al-Fath*, verset 10, réaffirmé dans les versets 11 à 20 qui le suivent : « *Allah a dit : — Ceux qui te prêtent serment [bay'a], ils le font avec Allah ; la main d'Allah est au-dessus de leurs mains ; et quiconque viole le serment le fait contre lui ; et quiconque accomplit fidèlement son engagement envers Allah, Il lui apportera une récompense immense.* »

Et pourtant, dans le cas précis de Ançar Dine, ce n'est pas cette *bay'a* coranique référentielle qui est invoquée. Ou, plus exactement, ce n'est

5. Entretien en bambara du 9 juillet 2008. Djanguinébouguou, Bamako (Mali).

6. « *Lorsqu'on demandera à la fille enterrée vivante / Pour quel crime elle a été tuée / Lorsque les bilans seront publiés / Que le ciel sera plié / Que la Fournaise sera attisée / Et que le paradis sera rapproché / Toute âme connaîtra alors l'œuvre qu'elle aura accomplie* » (Coran 81/8-14).

pas cette sourate 48 qui fonde la *bay'a* du mouvement, ni la sourate 60 Al-Mumtahanah (« l'Éprouvée ») et qui dit au verset 12 : « Ô Prophète ! Quand les croyantes viennent te prêter serment [*bay'a*], (et jurent) qu'elles n'associeront rien à Allah, qu'elles ne voleront pas, qu'elles ne se livreront pas à l'adultère, qu'elles ne tueront pas leurs propres enfants, qu'elles ne commettront aucune infamie ni avec leurs mains ni avec leurs pieds et qu'elles ne désobéiront pas en ce qui est convenable, alors reçois leur serment d'allégeance, et implore le pardon d'Allah pour elles. Dieu est, certes, Pardonneur et Très Miséricordieux. »

En effet, si l'on a bien là les six promesses de la *bay'a* de Chérif Haïdara, la véritable source nous est livrée par son principal « laudateur » – *zikiridala* en bambara (litt. « Celui qui pose le *dhiḳr* ») –, Nouhoum Dembélé qui, en 2004, crée en son honneur un chant de louanges intitulé *Folikan* (« Salutations »), devenu depuis l'« hymne de l'Ançar Dine Internationale » (Traoré 2007 : 18). Nous en restituons ici la transcription de l'extrait significatif :

« [...] Chœurs : Il [Chérif Haïdara] a révélé la *bay'a* du Coran ;

Nouhoum Dembélé : « Il a révélé beaucoup de preuves dans [le corpus de hadiths de] Ibn Mâja ;

Chœurs : Il a révélé la question de Jésus dans [le corpus de hadiths de] Ibn Mâja ;

Nouhoum Dembélé : Il a révélé beaucoup de preuves dans le [le corpus de hadiths du] Sunan [al-Sughra de] al-Nasâ'i ;

Chœurs : Il a fait sortir au grand jour la chose du [corpus de hadiths du] Sunan [al-Sughra de] al-Nasâ'i ;

Nouhoum Dembélé : Bani⁷ révélé beaucoup de preuves du [corpus de hadiths du Sahîh] de al-Bukhârî ;

Chœurs : Il a révélé la *Bay'a* [dans le corpus de hadiths du Sahîh] de al-Bukhârî

Nouhoum Dembélé : Allah, l'Islam a trouvé là sa fierté ! Allah ! [...] »⁸

Sans aller trop dans le détail des classifications des hadiths, dont l'enjeu est considérable du point de vue de l'orthodoxie sunnite, cette louange indique que la *bay'a* promue par Ançar Dine a certes bien un fondement coranique, mais qu'elle a surtout été « révélée » par Haïdara qui la tire d'un des recueils de hadiths considérés par le monde sunnite comme « intégralement authentiques » (*jâmi' us-sahîh*). En l'occurrence, il s'agit du *Sahîh* de al-Bukhârî, et plus particulièrement du hadith n° 232 dit « Du serment de loyauté de 'Aqaba » : « 'Ubâdah ibn Us-Sâmit, qui prit part à la bataille de Badr avec l'Envoyé d'Allah et qui était parmi ses compagnons lors de la nuit du serment de 'Aqaba dit ceci : “Alors qu'il était avec certains de ses compagnons, le Prophète nous dit : — Avancez et faites-moi le serment de loyauté [*bay'a*] en vous engageant à n'associer personne

7. Bani est le diminutif de la devise religieuse de Chérif Haïdara, *yan bani haasinu* (« Le Descendant des Banû Hâshim »), relatif au clan des Hachémites issu de l'arrière-grand-père du prophète Muhammad. Hâshim ibn Abd al-Manaf, et qui sont par tradition Chérifs de La Mecque.

8. Extrait du Vidéo-CD « Chérif Ousmane Madani Haïdara – Maouloud 2007, vol. 1 et 2 Naissance », enregistré le 29 mars 2007 et édité par Ançar Dine.

à Allah, à ne pas voler, à ne pas commettre l'adultère, à ne pas tuer vos enfants, à ne pas faire de mensonge que vous aurez forgé à l'aide de vos mains et de vos pieds, à ne pas désobéir si je vous ordonne de faire quelque chose de bien. Celui qui respectera cet engagement, sa récompense sera auprès d'Allah ; celui qui commettra le moindre écart et qui aura été puni dans ce monde, sa peine tiendra lieu d'expiation ; et celui qui commettra l'une de ces infractions et qu'Allah l'aura préservé dans ce monde, son cas sera au niveau Allah. S'il le veut, Il le punira. S'il le veut, Il lui pardonnera. C'est ainsi que nous finies le serment d'allégeance au Prophète. »⁹

De nombreux autres hadiths évoquent la *bay'a*, mais c'est celle donnée à 'Aqaba qui fait référence pour Ançar Dine. De façon simplifiée, on peut dire que la *bay'a* a deux principales acceptions dans l'islam sunnite. L'une désigne « l'adhésion à une doctrine et la reconnaissance de l'autorité préétablie de la personne qui l'enseigne » (Tyan 1960 : 1146-1147), sur le modèle de la relation que le prophète Muhammad établit avec les nouveaux adeptes et qui est parfois appelée « serment prophétique » (*Bay'at an-Nabawiyya*). C'est cette *bay'a* qui est notamment exécutée à la « prise du pacte » (*akhd al-'ahd*) où le *murīd* (litt. « celui qui s'engage ») fait « serment d'allégeance » (*bay'a*) à son *shaykh* dans les voies soufies et qui comporte du reste un caractère d'implication réciproque (Chih 2004 : 85). L'autre acception renvoie à l'élection à un poste d'autorité politico-religieuse suprême, idéalement le califat, sur le modèle de l'élection du premier calife Abū Bakr qui demeure en la matière la référence dans le sunnisme. L'exemple contemporain sans doute le plus connu de ce type de *bay'a* dans la région est celle qui est effectuée autour du souverain marocain.¹⁰

Dès lors, la question que l'on pourrait poser (et que se pose un certain nombre de Maliens) est de savoir à quelle *bay'a* les Ançars se réfèrent. S'agit-il de la « prise du pacte » confrérique ? Mais Ançar Dine ne se définit pas comme une voie soufie. S'agit-il alors de la reconnaissance califale ? Mais Ançar Dine n'a à priori pas de prétention, ni de vocation à régir la oumma globale, ni même nationale, tandis que Chérif Haïdara n'est qu'un guide spirituel. La réponse est complexe et tient pour une part à l'identification de la nature de ce mouvement et à celle de sa guidance.

S'engager à cause de Dieu, s'engager pour son guide : deux *bay'a* en une

En dépit des apparences, Ançar Dine et son guide spirituel ne sont pas confondus. Dès 1991, le mouvement est structuré sur une base territoriale qui reprend la nomenclature du parti US-RDA de l'indépendance, avec des comités au niveau des villages et des quartiers, des sous-sections au niveau des arrondissements, des sections au niveau des cercles et un Bureau national. Par la suite, Ançar Dine mettra en place une série de

9. Saḥīḥ Al-Bukhārī. *Kitāb Manāqib al-Ansārī* [Livres des mérites des Ansars], Bāb [chapitre] *Wuḥūd al-Ansārī ḥan-Nabīyyi Bī Makkata Wa Ba'at al-'Aqabah*.

10. On renvoie ici à l'excellent article de presse de Bencheikh (2009). Pour une approche plus scientifique, voir Demmerlein (2001).

Bureaux nationaux étrangers pour répondre à l'extension sous-régionale du mouvement, Bureaux réunis fin 1995-début 1996 en une Coordination qui deviendra une structure fédérale appelée « Ançar Dine International » en 2004. Or, c'est au cours du second congrès du mouvement visant à la création de cette Coordination que la décision a été prise de « sortir » Chérif Haïdara de la direction de l'association au profit d'un président élu et de le définir statutairement comme « Guide spirituel ».

Cette institutionnalisation d'une guidance religieuse à l'écart de l'association musulmane confère à l'association Ançar Dine un profil d'organisation internationale qui complexifie le statut de son guide spirituel, et donc la nature de la *bay'a* que l'on effectue pour intégrer ce mouvement. Mieux encore, puisque l'individu qui veut adhérer totalement à l'association doit accomplir, non pas une, mais deux *bay'a*.

La première *bay'a*, dite *al-Iskaniyya*, est la plus connue par le grand public et celle qui fait l'objet de critiques comme étant une pseudo-*shahada*. Il s'agit en réalité du serment que le fidèle exécute publiquement en récitant les six promesses explicitées plus haut et par lesquelles il réaffirme son choix délibéré d'être musulman, par opposition à l'identité apposée de « musulman de naissance » (*silamīyaden*). De ce point de vue, cette *bay'a* n'implique pas le fidèle vis-à-vis d'un maître ou d'un guide, mais d'Allah – on l'appelle d'ailleurs *bay'a* « à cause de Dieu » (*ala kama*) –, et renvoie au Serment d'Al-'Aqaba rapporté dans le hadith de Al-Bukhārī.

La seconde *bay'a*, qualifiée de *al-Rizwān*, n'est pas prononcée par tous les fidèles et revêt d'ailleurs une dimension initiatique qui la rend par définition méconnue. Elle s'inscrit dans un processus d'engagement personnel où le fidèle, après avoir réaffirmé sa volonté d'être musulman, souhaite associer une guidance spécifique à sa quête et s'identifier en tant qu'Ançar. Comme son nom le suggère, cette *bay'a* fait référence cette fois-ci au « Serment de l'Arbre » donné à Hudaybiyya et s'inscrit dans l'esprit du serment confrérique qui lie le *murīd* à son *shaykh*, ce dont témoignent les termes solennels du serment prononcé : « Allah est mon témoin ; Le Coran est mon témoin ; Le maître est mon témoin ; Vous les musulmans êtes mes témoins ; Si je trahis la confiance du maître, qu'Allah et le Coran abolissent mon avenir. »

Il s'agit là clairement d'un engagement vis-à-vis de celui qu'on appelle le « maître » (*karamoko*), en l'occurrence Chérif Haïdara, auquel le fidèle s'abandonne quant à la direction spirituelle. Mais si l'une et l'autre *bay'a* impliquent une démarche volontaire et individualisée, démarche qui s'inscrit dans la geste soufie autour de la personnalité de Chérif Haïdara et sa *baraka*, il n'en demeure pas moins que le fidèle qui exécute ces deux serments s'engage à œuvrer dans la réalisation du projet utopique de recréer le modèle de gouvernement médinois (Traoré 2005), sous la direction de Chérif Haïdara. Or de ce point de vue, la solennité de cette double *bay'a* alimente la crainte d'un certain nombre de musulmans maliens quant à un projet totalisant, en l'occurrence islamiste, porté par le mouvement Ançar

Dine. Pourtant, aucune position publique de l'association Ançar Dine ne le confirme ; le discours demeure de l'ordre de la moralisation, de l'exemplarité *ansârî*, tandis que la remise en cause de la laïcité de l'État et de son régime de droit n'est pas avéré, bien au contraire.

À l'appui de cette affirmation, et sans préjuger de ce que les responsables du mouvement Ançar Dine pensent à titre personnel, on peut citer ici l'extrait d'une interview que Haïdara a livrée au journal *Bamako Hebdo* : « Comme vous le savez, notre pays a le nom de pays musulman, moi je suis toujours sur ma position qui ne va pas changer. Cette position quand on dit que le Mali est laïc, ça doit être un pays laïc. Pendant le mois de ramadan dire aux joueurs de tam-tams d'arrêter de jouer, de fermer les bars, les endroits où on vend de l'alcool, moi je suis contre ça. Je dis que je suis musulman, je ne dois pas dire au vendeur d'alcool d'arrêter parce que c'est le mois de ramadan, bien avant le mois de ramadan, moi je n'avais pas besoin d'alcool donc ce n'est pas au mois de ramadan que je dois demander qu'on ferme le bar. Je veux que les musulmans se consacrent à Dieu, qu'on fasse beaucoup de bénédictions et qu'on se demande pardon pour que Dieu exauce nos prières. Maintenant les autres Maliens qui ne sont pas musulmans qu'on leur laisse faire ce qu'ils veulent c'est la théorie des contraires, comme le disent, vous qui aviez été à l'école des blancs, ce qui fait l'harmonie de la vie. Parce que même Dieu nous accepte tous sur sa terre, que tu sois musulman ou pas ce n'est pas à nous de trancher sur terre ; celui qui dit qu'il n'est pas musulman cela ne veut pas dire qu'il n'est pas Malien, il est fils de Adam donc qu'on laisse les gens faire ce qu'ils veulent pendant le mois de ramadan. Ça ne change rien pour celui qui est musulman et qui veut faire des bénédictions. C'est ce qui est ma position et ça ne changera pas d'ici la fin de mes jours sur terre. »¹¹

Rien n'indique ici que Ançar Dine viserait à subvertir la République au profit d'un gouvernement islamique, et Chérif Haïdara a, au contraire, réaffirmé à maintes reprises la nécessité de cette République – ne serait-ce que pour garantir son autonomie charismatique et endiguer les velléités salafistes des Wahhabites qui réclament, par exemple, la fermeture des débits de boisson et autres lieux de distraction durant le mois du ramadan. Pour autant, il est légitime de s'interroger sur la portée de la *bay'at al-Rizwân* qui, de l'avis des intéressés eux-mêmes, engage de façon définitive le fidèle quant à la réalisation d'une utopie *ansârî* sous la direction de Chérif Haïdara.

De fait, cet engagement autant personnel que personnalisé reprend le modèle prophétique, faisant de Chérif Haïdara un *shaykh*, même si, pour sa part, il affirme en *a parte* qu'il n'en est nullement un, eu égard au fait qu'il est hors des confréries et ne tient son statut d'aucun *wird*. En réalité, la relation de référence entre le fidèle et le Chérif Haïdara demeure celle qui lie le *murîd* à son *shaykh*, avec toutefois ceci de particulier que ce *shaykh*

11. Kassim Traoré. « Religion : Ousmane Chérif Madani Haïdara "Je suis contre la fermeture des bars, boîtes de nuit et espaces de loisirs pendant le carême" ». *Bamako Hebdo* du 23 août 2008.

est aussi ce que ses fidèles « réengagés » appellent un *kutubu*, un « pôle » (*qutub*), qui en fait l'intermédiaire direct avec le prophète Muhammad. Si, selon certains hadiths, le *shaykh* parmi ses disciples est comme le prophète dans sa communauté, Chérif Haïdara apparaît comme un « cheikh véritable » (Ly-Tall 1991) qui n'a nul besoin de suivre une voie spécifique, puisqu'il est lui-même la voie. Or, pour les fidèles de Ançar Dine, le modèle historique de ce « cheikh véritable » n'est autre que Al-Hajj 'Umar, le conquérant *tijânî* du XIX^e siècle (Robinson 1988) qui bouleversa politiquement l'Ouest africain, à la veille de la conquête coloniale française. Madina Ly-Tall (*ibid.* : 140) estime ainsi que : « Un tel *Shaykh* n'est pas tenu de se lier à une école juridique. Il a un accès direct à la vérité. Il est, pour ses disciples, une porte ouverte vers Dieu ». Et l'auteur d'ajouter : « Toute initiation repose sur un acte de soumission, à l'image de celui prêté au prophète *Muhammad* par ses compagnons, quatre ans avant sa mort, en plus de l'engagement qu'ils avaient pris en rentrant dans l'islam » (*ibid.* : 141).

Si la représentation de la guidance de Chérif Haïdara est effectivement de cet ordre, alors on peut comprendre que certains oulémas puissent considérer une telle autonomie spirituelle comme un forçage illégitime et dangereux du point de vue de la communauté musulmane. De même, parce que la référence à Al-Hajj 'Umar n'est pas seulement d'ordre spirituel, mais aussi celle d'un conquérant et d'un législateur instaurant un nouvel ordre politique, certains Maliens s'inquiètent de la nature de cette *bay'a*, eu égard à l'envergure sociale et la portée populiste de celui à qui elle est adressée.

En guise de conclusion : « la *bay'a* de l'islam est en plus »

Si personne ne considère sérieusement un risque djihadiste autour de ce nouveau « pôle » de l'islam malien, est-ce à dire que la *bay'a* de Chérif Haïdara équivaut à une démarche sectaire de laquelle on ne pourrait se dégager et qui mettrait en cause l'engagement républicain personnel du Ançar malien ? La question demeure évidemment ouverte, mais on peut toutefois voir un début de réponse à partir des positions publiques de Chérif Haïdara lui-même.

Ainsi, lors du Maouloud 2009, qui s'est tenu au stade Modibo Kéïta à Bamako, Chérif Haïdara se prêtait à un jeu de questions-réponses, dont celle-ci traduite du bambara : « Voici la question d'un de nos frères : Leur imam avait fait la *bay'a*. Après cela, ce dernier a totalement refusé en disant qu'il n'est plus dans la *bay'a*. Il ne s'est pas limité à ça seulement ; il a fini par vendre aux gens les [fruits du] palmier qui se transforme en bière. Est-ce que c'est permis pour eux de prier derrière lui de cette manière ? » La réponse de Chérif Haïdara est celle-ci : « La personne qui n'a pas la *bay'a* par incompréhension, la *Shar'ia* vous autorise à prier derrière elle. Maintenant, la personne qui a la *bay'a* et qui ensuite dit qu'elle n'est plus dans la *bay'a*, cela ne peut se faire sans raison. Les choses ont des conséquences. Pour ça, nous ne pouvons pas juger, sauf si nous

allons demander à l'intéressé pourquoi il est sorti ? Sinon, la bay'a n'est rien d'autre que : je n'irais plus adorer les boli ; la personne qui dit qu'elle ne fait plus partie de cela... Oh !, elle va entrer dans quoi encore ? »¹².

Chérif Haïdara, non sans humour, rappelle qu'une fois qu'on est sorti de l'économie du fétiche pour s'engager dans l'islam, voire se réengager à travers la *bay'a*, il n'y a guère de retour possible : la personne qui rompt son serment, « elle va entrer dans quoi » ? Mais si, sur un plan spirituel, religieux et rituel, la *bay'a* engage « parce que les choses ont des conséquences » – à commencer par celle du châtimement divin –, qu'en est-il du fidèle qui s'engage dans Ançar Dine vis-à-vis de son patriotisme à l'égard du pays ?

Il faut citer ici à nouveau Chérif Haïdara, lors de son prêche effectué durant le même Maouloud 2009 pour la célébration de la dation du nom de Muhammad. Il parle ici de la *bay'a* qu'une femme a effectuée, tandis qu'elle est agent de police : « [...] Elle a fait la bay'a ; elle a fait la promesse à Allah qu'elle ne ment pas, qu'elle ne fraude pas. Dieu est grand ! Non ! ça, c'est la bay'a qu'Allah a demandée. Mais elle a [d'abord] fait la bay'a de la police ; nul ne devient policier sans faire la bay'a, sans jurer au pays de ne pas le trahir. Dieu est grand ! C'est après que tu porteras la tenue. Oh ! Si tu le trahis, tu t'es trahi ; sinon, tu l'as [bel et bien] dit. C'est ensuite qu'elle a fait la bay'a de l'islam en plus. [...] ».

Pour Chérif Haïdara, « la bay'a qu'Allah demande » n'est nullement incompatible avec d'autres fidélités ou d'autres engagements de loyauté. Elle n'interfère pas à l'égard de la mission de service public et de l'administration du fonctionnaire, pas plus qu'elle n'oblige le citoyen à choisir entre sa citoyenneté malienne et son identité musulmane. Mieux : dans le projet de réforme porté par Chérif Haïdara à travers Ançar Dine, le politique et le religieux doivent demeurer séparés, posant ainsi un contrat social qui lui permet en outre d'exercer de façon autonome sa réforme morale et religieuse. Chaque Ançar est et demeure Malien, Ivoirien ou Burkinabè et honore la *bay'a* qui le lie à son pays ; « la bay'a de l'islam est en plus ».

12. Extrait du Vidéo-CD « Questions-Réponses – Haïdara – Maouloud 2009 », vol. 1, enregistré le 8 mars 2009 et édité par Ançar Dine.

BIBLIOGRAPHIE

ANONYME, 2009, « Ançar Dine : tournée du Cheick Chérif Ousmane Madani Haïdara. Une visite de fraternité et d'unité entre musulmans », journal ivoirien *Islam info* du 22 août.

BAZIN, Jean, 1986, « Retour aux choses-dieux », in C. Malamoud et J.-P. Vernant (dir.), *Le Temps de la réflexion*, VII : « Corps des dieux », Paris, Gallimard, pp. 253-273.

BENCHEIKH, Souleïman, 2009, « Bey'a : enquête sur un archaïsme », *Telquel OnLine* n° 334 du 24 août (parution presse papier le 26 juillet-1^{er} août 2008).

BOURDARIAS, Françoise, 2008 « L'imam, le soufi et Satan : religion et politique à Bamako (Mali) », in F. Bourdarias et H. Bertheleu (dir.), *Les constructions locales du politique*, Tours, Presses de l'Université François Rabelais, pp. 115-139.

CHIH, Rachida, 2004, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », *ASSR* 125, janvier-mars, pp. 79-98.

CISSÉ, Sindou, 2009, « Afrique de l'Ouest : Cheick Chérif Ousmane Aidara (Prédicateur musulman) : "Le terrorisme n'est pas islamique" », journal ivoirien *Nord-Sud* du 3 août.

COLLEYN, Jean-Paul, 1985, « Objets forts et rapports sociaux : le cas des *yapèrè* minyanka », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 8, pp. 221-261.

COLLEYN, Jean-Paul, 2004, « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'Homme*, 170, pp. 61-78.

DENNERLEIN, Bettina, 2001, « Legitimate Bounds and bound legitimacy. The act of allegiance to the ruler (*baï'a*) in 19th century Morocco », *Die Welt des Islams* 41 (3), pp. 287-310.

DIALLO, Ousmane, 2009, « Mali-Islam : sur les traces de Chérif Haïdara », journal ivoirien *Nord-Sud* du 6 août.

HAENNI, Patrick, 2005, *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil.

HOLDER, Gilles, 2009a, « Introduction. Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique », in G. Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 5-20.

HOLDER, Gilles, 2009b, « "Maouloud 2006", de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État : la construction d'un espace public religieux au Mali », in G. Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 237-289.

LACLAU, Ernesto, 2008, *La raison populiste*, Paris, Seuil.

LY-TALL, Madina, 1991, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle : la Tijaniyya de Saïku Umar Futiya contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale*, Paris, L'Harmattan.

MARTY, Paul, 1920, *Études sur l'islam et les tribus du Soudan*, t.1 *Les Kounta de l'Est, les Berabich, les Iguellad*, Paris, Éditions Ernest Leroux.

ROBINSON, David, 1988, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala [1^{ère} éd. en langue anglaise 1985].

SEYDOU, Christiane, 1998, *Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul : peul – français – anglais* (Paris, Karthala/Agence de la Francophonie, ACCT).

TRAORÉ, Bakary, 2005, « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », in M. Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, pp. 418-447.

TRAORÉ, Oumar Seydou, 2007, *Qui est Haïdara ?*, Bamako, Mahamoud Sankaré, 14 mars, 38 p. [Fascicule en langue Nko].

TRIAUD, Jean-Louis, 2009, « Modalités du politique en islam : retour sur quelques idées simples », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 23-36.

TYAM, Mohammadou Aliou, 1935, *La vie d'El Hadj Omar, Qacida en Poular*, Traduction, notes et glossaire par Henri Gaden, Paris, Institut d'Ethnologie.

TYAN, E., 1960, « Bay'a », Encyclopédie de l'islam Nouvelle Édition, t.1, A-B, Leyde/Paris, Brill/G.-P. Maisonneuve, pp. 1146-1147.

ASSOCIATIONS ISLAMIKES ET LAÏCITÉ AU MALI.

EXPRESSIONS IDENTITAIRES ET ENJEUX DE POUVOIR DANS L'ESPACE PUBLIC

Danielle JONCKERS

Les associations islamiques, au centre des dynamiques politico-religieuses et des questions de laïcité, ont été analysées à partir de l'implication des citoyens dans différents milieux de la capitale et de la région cotonnière du sud-est du Mali où nous menons des recherches en anthropologie depuis 1973¹. Elles se démarquent des groupes islamistes armés étrangers qui depuis des années sévissent dans le nord du pays. La présence de ces groupes armés et, depuis 2002, d'une base américaine de lutte contre le terrorisme ainsi que de troupes françaises dans les pays voisins, relèvent de stratégies géopolitiques et économiques d'accès aux matières premières et non d'islamisation ou de libération des populations ainsi que le dénoncent des personnalités politiques maliennes. Les citoyens maliens condamnent ces groupes armés et la minorité qui pactise avec eux. Ils sont particulièrement attachés à l'unité nationale ainsi qu'à la laïcité garante de la pluralité religieuse.

Les autorités religieuses des différentes confessions dont des tenants d'un islam radical expriment clairement leur opposition aux islamistes armés et rappellent régulièrement l'habitude de tolérance entre les religions au Mali. En toutes circonstances, elles peuvent être consultées et émettre des avis sur des questions sociales ou politiques sans pour autant que le principe de séparation du politique et du religieux ne soit remis en question, des lois strictes interdisant toute interférence entre les deux domaines². Les plus écoutées sont le président du Haut conseil islamique du Mali, Mahmoud Dicko, l'archevêque de Bamako, Jean Zerbo, et le guide spirituel de l'association Ançar Dine³, Chérif Ousmane Madani Haïdara.

Les associations islamiques expriment un large éventail d'options des plus conservatrices aux plus réformistes sans mettre en question l'unicité de l'islam. Fondées et financées par leurs membres, elles ne constituent pas de

1. Elles ont donné lieu à des publications, notamment sur les associations paysannes (1994) et islamiques (2009), les effets du développement (1987, 1995b), les règles matrimoniales (1990), les conversions (1998) et les cultes bamana (1995a) auxquelles on peut se rapporter pour l'analyse des transformations socio-économiques, politiques ou religieuses.

2. Voir les lois relatives aux associations 38, AN-RM, 5-8-2004 et à la laïcité 61-86, AN-RM, 21-7-1961, art 22 du code civil.

3. Ainsi orthographié par l'association, de l'arabe *Ansâr ad-Dîn*. Cette association n'a aucun rapport avec les groupes salafistes *ansâr* présents ailleurs dans le monde. Elle se démarque du salafisme armé dont l'usage est précis en théologie et privilégie le courant piétiste salafi. Les Salafis eux-mêmes, comme la plupart des musulmans, se distinguent des Salafistes armés.

nouveaux ordres musulmans. Elles traduisent divers courants présents au sein de l'islam sunnite et de l'école de droit malékite pratiqués au Mali aussi bien dans les voies soufies *Tijāniyya*, *Qādiriyya* et *Hamallīyya*, que dans celles qui s'en démarquent, en l'occurrence *Wahhabiyya* et *Salafiyya*⁴. On notera toutefois que ces ordres soufis n'ont pas le même mode d'organisation en confréries à structure hiérarchisée qu'au Sénégal et en Mauritanie.

L'islam, dès son origine, fait partie intégrante de l'histoire ouest-africaine, comme en témoignent les mythologies et pratiques religieuses non musulmanes (Amselle 2001 : 54 ; Jonckers 1998 : 23 ; Saul 1997 ; Tamari, 2001) ainsi que la production littéraire arabe dans la Boucle du Niger dont une centaine de milliers de manuscrits à Tombouctou (Yattara *et alii*, 2003 : 418, note 40 ; Schmitz 1998 : 116-117). Les vastes ensembles politiques, le Ghana jusqu'au XII^e siècle puis le Mali du XIII^e au XVI^e siècle, qui contrôlaient le commerce de l'or et du sel, étaient en rapport avec le monde musulman (Schmitz 2000). L'empire du Mali entretenait des relations avec le Maghreb, l'Égypte et l'Orient, des lettrés maliens et arabes se côtoyaient à Gao, Tombouctou et Djenné. Ces centres commerciaux et intellectuels étaient de hauts lieux islamiques. Des milliers de caravanes circulaient selon des axes transsahariens et de la côte atlantique vers l'Est et le Moyen-Orient. Dès le XIV^e siècle, des lettrés et commerçants musulmans venus du nord et de l'ouest de l'Afrique s'établissent avec leurs familles et leurs esclaves mais sans prosélytisme. Au fil des siècles, l'islam coexiste avec les diverses religions et relève de la sphère privée jusqu'à la fin du XX^e siècle.

La visibilité actuelle de l'islam dans l'espace public résulte de la volonté de la population malienne, en majorité musulmane, d'affirmer cette identité religieuse en signe de modernité et de rupture avec des modèles culturels africains ou occidentaux. Elle correspond également à des formes d'opposition politique et d'exigence d'un nouvel ordre mondial. Elle se manifeste au Mali depuis l'instauration d'une démocratie parlementaire décentralisée, suite à l'insurrection de 1991 contre la dictature.

La laïcité de l'État et des institutions garante de pluralité religieuse a été réaffirmée dans la constitution qui assure également le multipartisme et confère au peuple le droit à la désobéissance civile. Une centaine de partis politiques, des syndicats et de nombreux médias ont été créés ainsi que des milliers d'associations dont des centaines islamiques, la laïcité ayant permis de sortir le religieux de la sphère privée au Mali, comme dans d'autres démocraties. Ces différentes organisations permettent de se dégager des anciennes relations de dépendances fondées sur l'alliance, la parenté et les réseaux de clientèle. Par ailleurs, ces liens se maintiennent sans être figés et l'on peut les solliciter selon des stratégies personnelles ou collectives et selon les circonstances.

4. La voie *Qādiriyya*, connue depuis le XII^e siècle, s'implante bien avant la *Tijāniyya* qui se diffuse au XVIII^e siècle et la *Hamallīyya* qui se distingue de celle-ci vers 1920. La *Wahhabiyya* apparaît dans les années 1940, tandis que le mouvement *Salafi*, minoritaire, émerge à partir des années 1970. À propos des ordres et courants musulmans et pour les références bibliographiques voir Jonckers (2009 : 116-117, 127-130).

Les femmes et les jeunes, protagonistes de l'insurrection de 1991 qui n'avait rien de religieux, s'engagent particulièrement dans les associations islamiques. Ils accèdent par elles au savoir religieux et à l'éducation. Ils modifient leurs comportements, se saluent en arabe, valorisent la piété et se démarquent ainsi de leurs aînés. Les femmes décident d'adopter des tenues couvrantes qui les distinguent des habitudes vestimentaires anciennes. Leurs attitudes correspondent à un idéal d'autonomie et d'émancipation. Ces dynamiques surviennent parmi les musulmans et ne sont pas imposées de l'extérieur.

Les associations islamiques peuvent avoir une portée politique, même si la législation malienne laïque leur interdit de créer des partis politiques religieux. Leurs adhérents appartiennent à des milieux différents : certains veulent moraliser la société, d'autres s'engagent dans des revendications sociales ou des luttes politiques. Leurs adhésions correspondent à des choix individuels et non à des pressions communautaires.

Revendications sociales et religion

Les citoyens interpellent les politiques, investissent l'espace public, s'expriment dans les médias et les radios libres, organisent des manifestations et des forums sociaux d'envergure internationale. Ils adhèrent à diverses associations qui concernent tous les domaines, y compris religieux.

Le développement d'associations islamiques s'inscrit dans celui des pratiques associatives majoritairement non religieuses (18 720 déclarées et reconnues en 2008). Le recours au religieux dans l'expression de revendications sociales qui, faut-il le préciser, ne sont pas fondamentalement religieuses, coexiste bien entendu avec les autres mouvements et les formes modernes de sociabilité et d'actions en réseaux internationaux, tels les forums sociaux, les confédérations paysannes et les radios libres (Jonckers 2009). Les associations altermondialistes, les espaces d'interpellation se multiplient, mais les paysans eux-mêmes ne s'y rendent pas. Afin d'être entendu des politiques, ils s'expriment directement sur les ondes des radios locales qui ont une audience nationale (Jonckers 2009 : 107-109). Certains analysent leur situation en des termes comparables à ceux des altermondialistes tandis que d'autres qui privilégient le mode religieux pour mener l'opposition aux abus du libéralisme économique, se réfèrent aux premiers temps de l'islam, à ses ancêtres fondateurs, les *salaf*⁵, et adhèrent à des associations islamiques. Derrière leur idéologie religieuse, ce qu'ils demandent c'est le respect des droits humains. Ces tendances qualifiées d'islamisme font partie de la vie démocratique tout autant que les courants soutenus par l'Occident ainsi que le souligne François Burgat (2002 ; 2005).

5. Les musulmans désignent par le terme arabe *salaf*, le prophète et ses compagnons ainsi que les deux générations qui les suivent.

Laïcité, histoire et espace public

La majorité des associations islamiques sont nationales et financées par les adhérents pour lesquels elles représentent un moyen d'affirmer leur identité musulmane. Pour les observateurs étrangers, leur prolifération symbolisait la démocratie, tout au moins jusqu'au 11 septembre 2001. Si, après les attentats aux États-Unis, ces associations sont alors vues comme un danger islamiste, depuis les attaques islamistes de ces dernières années au Mali, elles représentent désormais un islam modéré ! La neutralité de l'État et la liberté de religion, principes même de la laïcité, sont des habitudes séculaires établies en Afrique de l'Ouest, bien avant que la laïcité ne s'instaure difficilement en Europe confrontée à la puissance de l'Église. Les débats sur la laïcité reviennent régulièrement ; ils sont politiques et juridiques. Au Mali, on puise dans le passé des arguments pour les enjeux actuels. À propos de la laïcité et du code de la famille, dont la réforme envisagée depuis 1990 est toujours contestée, on rappelle que les populations de l'empire du Mali (XIII^e-XVI^e siècles), en majorité non musulmanes, étaient jugées selon leurs lois et les musulmans selon le droit islamique. Certains chefs d'États ouest-africains furent musulmans d'autres non, mais les institutions et l'État n'ont été islamisés qu'à de rares exceptions (Jonckers 2009 : 121-124). Ils avaient des conseillers des différentes religions et droits pratiqués. Il existait également des espaces de délibérations où les représentants d'associations pouvaient s'exprimer au niveau des familles, des villages, des confédérations ou des États. Des associations locales de compétences, d'âges, de sexes ou de religions (Jonckers 1995a) s'articulaient aux différents niveaux de pouvoir⁶ et s'adaptaient aux circonstances politiques et économiques. Les capacités d'organisation et de résistance associatives n'ont pas disparu et les mouvements récents, librement constitués, s'appuient sur ces habitudes séculaires d'association maintenue en veilleuse sous les régimes colonial et dictatorial. Elles s'expriment également, depuis 1992, par le biais des radios libres et des associations islamiques qui pratiquent ces modes en réseau pour faire entendre leurs voix.

Les démocrates évoquent la mythique charte du Mandé, premier exemple de déclaration des droits de l'Homme, transmise oralement depuis 1222 (Cissé et Kamissoko 2000). Les musiciens la chantent en électro jazz – on pense ici à Kouyaté-Neerman et son album *Kangaba* sortie en 2008. Ils évoquent aussi Al-Hajj Umar et Samori (Robinson 1988 ; Person 1968-1975), autant de souverains musulmans qui représentent les figures emblématiques de la résistance à la conquête coloniale, mis en musique en afro reggae – Alpha Blondy en 1984, Tiken Jah Fakoly en 2008 – et en jazz – Bembeya Jazz National en 1960. On n'oublie pas, parmi les seigneurs de guerre, les musulmans qui au contraire appuyaient la conquête coloniale et qui, institués chefs de canton, multipliaient les réquisitions et méprisaient les non musulmans.

6. Pour un aperçu des références sur ce socle historique, voir Ba Konaré (2009 : 306-320 et 325-338).

Les guerres du XIX^e siècle sous la bannière de l'islam relevaient de stratégies politiques et économiques mais n'étaient pas explicitement religieuses ; elles étaient menées dans un contexte de prédation internationale, que constituaient l'esclavage et la colonisation (Jonckers 2006 : 284-290). Alors que le djihad n'a pas contribué à des changements religieux profonds, la colonisation française, par contre, elle, entraîné une islamisation en privilégiant l'emploi d'agents musulmans dans l'administration du Haut Sénégal Niger, ainsi qu'en y établissant des écoles et des juridictions musulmanes, même là où l'islam était minoritaire (*ibid.* : 290-294). Le traité international de Saint-Germain de 1920, en faveur des missions chrétiennes, tempèrera cette orientation côté voltaïque. Depuis cette époque, l'accès à la reconnaissance sociale a été une des principales motivations à devenir musulman (Jonckers 1998) et l'adhésion à une association islamique un moyen actuel d'affirmer cette identité dans les milieux auquel elle est déniée par les élites musulmanes. L'institutionnalisation du droit et de l'enseignement musulman par la France n'a cependant pas été poursuivie à l'indépendance et c'est, au contraire, la laïcité qui a été instituée et réaffirmée à l'instauration de la démocratie après l'insurrection de 1991. La laïcité n'est pas fondamentalement remise en question aujourd'hui, la mobilisation des associations islamiques nationales résulte de l'insatisfaction de l'exercice démocratique au sein des partis politiques, des syndicats ou d'ONG dont les liens avec les financements internationaux les mettent en décalage croissant avec les préoccupations des populations. Les partis n'offrent plus aucun espoir de changement à l'exception du parti d'opposition Solidarité africaine pour la démocratie et l'indépendance (SADI) créé en 1996 pour défendre les idéaux du mouvement insurrectionnel.

Radios libres et associations islamiques

Dès le renversement de la dictature, une association de radios libres se met en place avec le soutien matériel et financier de la population. À la suite de la libéralisation de la communication audiovisuelle, les radios prolifèrent, qu'elles soient privées, associatives, ou commerciales, et coexistent avec la radio nationale publique. L'importance de la radio, dite « maison de paroles » (*kuma so*), s'inscrit dans la culture de l'oralité. La radio à transistor constitue le moyen d'information et de communication le plus adapté aux villages dépourvus d'électricité. Les radios associatives favorisent l'expression démocratique : certaines diffusent les protestations des cultivateurs et des alter mondialistes, tandis que d'autres sont la tribune de différents partis, mais quelle que soit leur orientation politique, toutes accordent un temps aux religions. Des associations et des ordres musulmans privilégient la prédication et contribuent activement à la diffusion du savoir religieux et juridique par l'enseignement et des émissions de radios. Ils veillent à émettre sur différentes radios afin d'occuper toutes les plages horaires, y compris celles des radios non religieuses, avec des sentences où

les revendications sociales occupent peu de place. Il est à noter qu'au nom de la liberté d'expression, les radios n'exercent pas de contrôle sur les messages religieux qui contrastent parfois avec leur ligne éditoriale. Ces radios n'en deviennent pas pour autant religieuses.

Le Mali compte de nombreuses radios rurales (plus de 200 en 1997) et seul le risque de saturation des réseaux en limite le nombre (Tudesq 2002). Les paysans financent eux-mêmes les radios associatives et forment des clubs pour les radios qui les informent et leur donnent la parole. Radio Kayira, « La voix du bonheur » ou « Aube nouvelle », fut une des premières à émettre en 1992. Son réseau actuel comporte sept stations qui représentent des pôles de vigilance démocratique. Les auditeurs l'appellent d'ailleurs « La Voix des Sans Voix », car elle dénonce toutes les formes d'exploitation et est présente aussi bien dans les luttes des mineurs, que des chômeurs, des expulsés ou des paysans. Ce qui, ces dernières années, vaut à ses stations d'être régulièrement incendiées et les animateurs agressés. À moins que Radio Kayira ne paie le fait que le parti SADI se soit constitué autour d'elle. Proche de l'Association malienne des Droits de l'Homme, son réseau constitue un contre pouvoir. Dès sa création, Radio Kayira donne la parole à un jeune prêcheur interdit dans les mosquées pour ses critiques des politiques et des religieux corrompus : il s'agit de Chérif Haïdara, autour duquel se fera l'association islamique Ançar Dine.

Opposition des femmes musulmanes à la réforme du code de la famille

Les associations islamiques peuvent s'opposer au pouvoir politique ou religieux mais certaines, au contraire, en sont proches. Lors des élections de 2002, elles ont remis un mémorandum collectif de défense des valeurs musulmanes aux différents candidats à la présidence de la république. Elles demandent l'intégration du droit musulman dans le code de la famille au même titre que le droit positif. Parmi elles, on compte l'Union nationale des associations des femmes musulmanes du Mali (UNAFEM) qui regroupe une centaine d'associations féminines et représente un tel potentiel d'électeurs qu'elle a une portée politique. L'UNAFEM parvient depuis 2002 à bloquer la réforme du code des personnes et de la famille ainsi que la pénalisation de la pratique de l'excision. Malgré les campagnes nationales très médiatisées contre l'excision, la majorité des femmes maliennes, toutes religions confondues, la considère comme faisant partie de leur identité. Elles refusent l'ingérence étrangère ou masculine dans cette pratique qui touche 90% d'entre elles. En 2007, des leaders religieux musulmans analysent les aspects scientifiques et religieux de l'excision au cours d'un forum, à la suite duquel ils adoptent la « déclaration de Ségou », rappelant que cette coutume n'est pas une obligation absolue de l'islam qui prône le respect du corps et ne tolère pas les pratiques portant préjudice à la santé. Mais cet avis n'est depuis guère évoqué.

7. « Kayira » est un emprunt récent de l'arabe *klayra* qui signifie paix ou bonheur, notion qui intervient dans les salutations du matin, le terme *hèrè*, également un emprunt arabe mais très ancien, est plus courant en bambara.

Il est à noter que la référence au droit musulman permet d'infléchir les choix familiaux en ce qui concerne les mariages, dont la majorité se fait toujours selon les règles de l'alliance des différents systèmes de parenté. Les femmes usent particulièrement de cette possibilité pour refuser un candidat choisi par les parents. La plupart des mariages ne sont pas déclarés à l'état civil et jusqu'à la fin du XX^e siècle, ils n'impliquaient pas non plus de passer devant un religieux, sauf dans certains milieux musulmans du nord et de l'ouest du Mali. Actuellement, nombreux sont les Musulmans qui se rendent à la mosquée pour célébrer leur mariage et des imams confèrent un certificat, dépourvu de toute valeur légale.

Les femmes reprochent au droit positif sa violence censitaire et celle de ses décisions expéditives. Alors que les demandes de divorce émanent majoritairement d'elles, le nombre de demandes en justice a chuté au profit du droit musulman qui n'a pas valeur juridique au Mali mais auquel les femmes recourent pour amener leurs époux en conciliation. Les critères d'interprétation sont le Coran, la sunna, la tradition du prophète et le consensus entre musulmans. Ce principe est très présent dans les relations au Mali en politique comme dans la parenté ou l'alliance.

La réforme du code de la famille intervient dans un tel contexte. Les nouvelles options juridiques sur l'égalité de genre sont supportées par les associations des droits des femmes nationales et internationales. Ce soutien de l'étranger provoque en soi une vive opposition car il symbolise l'ingérence politique et économique de l'Occident. La priorité de l'État de confirmer par des lois l'égalité entre les femmes et les hommes – qui figure déjà dans la constitution – se heurte à l'opposition de la majorité des femmes musulmanes qui demandent, elles, la reconnaissance du droit musulman pour pouvoir s'y référer en justice afin d'obliger les hommes, maintenus dans le statut de chefs de famille, à prendre en charge femmes et enfants, à limiter la polygamie, à leur capacité d'assumer leurs ménages et à renoncer à l'adultère. C'est en écoutant des femmes évoquer la lutte contre les adultères des hommes que j'ai appris qu'elles appuyaient dans ce but l'association Ançar Dine, qui comporterait plus de femmes et de jeunes hommes que d'ainés, précisément parce que ces derniers seraient incapables de tenir la promesse de ne pas commettre l'adultère ! Cette association se distingue en effet des autres par l'énoncé d'un serment dit *bay'a* prononcé publiquement devant de nombreux témoins, au moment de l'adhésion dans lequel on s'engage personnellement envers Dieu à ne pas commettre l'adultère, ne rien associer à Dieu, ne pas voler et ne pas tuer son propre enfant.

Le point le plus controversé de la réforme a été le refus de l'État de donner valeur juridique au mariage religieux et la pénalisation des cas de mariage non déclarés à l'état civil. C'est afin d'être égales en droit entre épouses que les femmes exigent valeur juridique au mariage religieux plus courant que celui à l'état civil. Il n'est en effet pas rare qu'un homme polygame marié religieusement ne passe devant le maire qu'avec une seule épouse. Si celui-ci possède des biens, notamment la maison et les terres familiales, seule l'épouse

légitime et ses enfants peuvent en hériter. Elles considèrent également que le recours au droit musulman fait mieux reconnaître leurs droits par l'usage de la conciliation et de la pression sociale, que la justice civile. Le code des personnes et de la famille adopté à l'unanimité à l'Assemblée nationale en août 2009 a déclenché une telle opposition de la population que le Président de la République, après consultation des leaders religieux, n'a pas promulgué la réforme votée à l'Assemblée et renvoyé le texte en seconde lecture devant une commission constituée par les représentants des familles fondatrices de Bamako, du Haut conseil islamique du Mali, des Églises catholique et protestante, du Conseil national de la société civile et du Barreau. Les questions litigieuses sont minutieusement prises en compte et il faudra encore du temps pour que le code soit amendé et enfin promulgué. Elles ne sont pas à proprement parler religieuses, mais économiques et sociales. Des tenants intransigeants d'une laïcité et du droit considèrent ces amendements comme une négation de la réforme et une régression du droit des femmes. La Fédération internationale des droits de l'homme (FIDH) et l'Association malienne des droits de l'homme (AMDH) n'envisagent pas non plus l'usage stratégique du droit musulman par les femmes et considèrent que les actrices de la société civile malienne ont été ignorées. C'est oublier que les citoyens se sont emparés de cette notion et qu'il y a une « société civile d'en bas » (Houtart 1998) dont les associations, notamment les islamiques, et les ONG se démarquent de celles habituellement reconnues comme société civile par les Occidentaux et par les Maliens qui y travaillent ainsi que les politiques ou universitaires imprégnés par leurs études de modèles occidentaux qui les coupent des réalités sociales. Ceci dit, nombre de démocrates laïques, pourtant favorables au départ au projet de réforme, saluent cette écoute de revendications populaires et admettent la nécessité du dialogue entre les milieux politiques et religieux.

Associations islamiques, enjeux politiques et laïcité

Les associations islamiques concernent l'ensemble du Mali et émanent de ce qu'on appelle couramment la société civile. Indépendantes des partis politiques, des ordres religieux ou de financements extérieurs, elles représentent de nouvelles formes de sociabilité et d'action. Leurs préoccupations ne se limitent pas au domaine religieux et s'étendent aux questions politiques, économiques et sociales. Certaines expriment des oppositions politiques, des revendications sociales d'un nouvel ordre mondial.

La plupart des associations islamiques émanent de la base et non de confréries ou de marabouts de la scène politique (Coulon 1983 ; Seck 2008), ainsi qu'on l'observe au Sénégal (Samson 2005⁸) où ces réseaux se sont développés sous la colonisation française (Robinson 2004). Certes, des relations croisant l'économique, le politique et le religieux existent au Mali comme ailleurs, mais elles relèvent de stratégies ponctuelles et non d'un système. Pour rappel, on suit au Mali l'orthodoxie sunnite qui sépare

8. Voir la bibliographie indicative fournie par Fabienne Samson (2005 : 353-366).

religion et politique, dépourvue de structure cléricale, avec des acteurs religieux indépendants qui n'entretiennent que des rapports indirects avec le pouvoir. Idées difficiles à faire admettre actuellement bien que des musulmans s'y emploient dans de nombreux pays et que des chercheurs les mentionnent⁹.

Les associations islamiques s'avèrent particulièrement présentes dans le tissu sociopolitique actuel malgré l'interdiction de mener carrière ou campagne politique en leur nom. Ce qui n'empêche pas leurs membres d'avoir des contacts avec les politiciens ou de s'engager en politique. L'État lui-même, en dictature comme en démocratie, institue une association ayant autorité religieuse, tout en préservant la laïcité (Jonckers 2009 : 110-111). Il ne s'agit pas pour l'État d'islamiser les institutions mais d'avoir, comme il l'a pour les chrétiens, un interlocuteur unique représentant l'ensemble des musulmans, soit 80 à 90% de la population, qui compte par ailleurs des protestants et des adeptes de cultes de possession également reconnus et protégés par loi.

La démocratie a laissé se développer une classe politique corrompue qui a appliqué toutes les politiques imposées par les institutions internationales, FMI ou Banque mondiale, aboutissant à la privatisation de tous les secteurs, ce qui profite à une minorité mais accentue la paupérisation de la majorité de la population. Les Maliens, qui ne manquant pas d'humour, qualifient ces nouveaux riches de milliardaires de la démocratie. Le Mali n'échappe pas aux ingérences internationales qui aboutissent à vider l'État et les politiques de leur substance, mais les citoyens distinguent les principes de démocratie réelle, auxquels ils sont attachés, et l'ordre international.

La démocratie n'a rien de vertueux, ni au Mali ni ailleurs, mais elle a cependant permis la liberté d'expression, d'association ou de pratiques religieuses autrefois cantonnées au domaine privé. Depuis une vingtaine d'années, les musulmans investissent l'espace public, lieu d'interpellation autonome par rapport à l'État et la sphère privée. D'autres religions, certes minoritaires, sont également présentes dans l'espace public, comme les cultes *bamana*, chrétiens ou protestants. Les espaces publics n'en deviennent pas pour autant religieux. Ainsi le stade omnisport où se rendent des milliers de musulmans pour écouter un prêcheur populaire, accueille tout aussi bien la foule pour de célèbres chasseurs magiciens, des musiciens, et chanteurs ou des sportifs, bien entendu, dont des équipes féminines réputées.

Les femmes contribuent activement à la visibilité de l'islam par des tenues couvrantes. Les chrétiennes quant à elles se parent de tissus imprimés des représentations de Jésus, Moïse, Marie ou de prières. Le port du voile est adopté par les femmes, qui prennent ainsi leurs distances par rapport à la majorité musulmane peu rigoureuse et le cas échéant notamment à l'égard des hommes de leur famille. Il n'est pas imposé aux femmes et celles qui occupent des responsabilités, s'en drapent en signe de probité. Précisons que les femmes sont présentes dans les partis, les syndicats, les ONG et

9. Pour des références bibliographiques sur l'orthodoxie sunnite voir notes 30 et 31 (Burgat, 2002 : 201).

au plus haut niveau du pouvoir : ministre, présidente de la Cour suprême, préfète ou membre du Haut conseil islamique du Mali.

La volonté de visibilité des musulmans s'amplifie également en opposition à l'ingérence occidentale et à la corruption des politiciens. Depuis 2003, des rassemblements célébrant la naissance du prophète, le Maouloud, ont lieu dans tout le pays, alors que, par le passé, ce n'était pas une fête populaire. Retransmis par la télévision, ils reflètent également des enjeux politiques à la portée internationale. On interprète la présence ou l'absence du chef de l'État ou de membres du gouvernement et de personnalités religieuses maliennes aux côtés de diplomates étrangers.

L'association Ançar Dine, est aujourd'hui l'association islamique la plus populaire au Mali, y compris parmi les non musulmans. Issue du milieu rural, à l'initiative de jeunes cultivateurs du sud-est du Mali dans les années 1970, elle atteint aujourd'hui l'ensemble de la société et compte des associations dans le monde entier. En référence à la laïcité, elle porte l'expression de la liberté religieuse dans l'espace public. Elle transcende les différences doctrinaires de l'islam et brasse différents courants porteurs de nouveaux codes vestimentaires, linguistiques ou juridiques. L'adoption de ceux-ci représente autant d'actes individuels visant à s'affirmer dans le monde contemporain et à se distinguer de la sphère privée, religieuse ou de l'État. Ses adhérents s'engagent socialement. Leur guide spirituel, Chérif Ousmane Madani Haïdara, qualifié d'« Imam rouge » par les médias, se fait le porte parole de la majorité de la population et adresse de violents reproches aux détenteurs du pouvoir politique et judiciaire. Sa parole légitimée au nom de l'islam donne du poids aux revendications sociales. Il exhorte les tenants du pouvoir politique à songer à se mettre du côté des pauvres. Il avait déjà cette force critique sous la dictature, ce qui lui valu d'être interdit de prêcher et emprisonné. Les enjeux de pouvoir entre les associations islamiques et l'État relèvent d'accommodations de part et d'autre, qui contribuent à donner une image musulmane et démocratique du Mali. Les associations islamiques permettent aux individus de faire face au pouvoir politique, religieux ou à celui de la famille et de se démarquer de ces liens établis. Contrairement aux idées reçues, ces attitudes s'inscrivent dans la modernité et la démocratie laïque s'avère propice à leur foisonnement.

La capacité de mobilisation des associations islamiques est telle qu'elles ont un réel poids politique et permettent aux acteurs sociaux de se faire entendre. Les élections présidentielles voient cependant des politiques se presser chez les leaders religieux. Jusqu'à présent, ceux-ci ne donnent pas de consignes de vote mais dans le contexte des présidentielles à venir, certains d'entre eux pourraient éventuellement le faire. Chérif Ousmane Madani Haïdara stipule que c'est la qualité du candidat sensible aux revendications sociales qui lui importe et non sa religion. Alors qu'au Mali, les leaders religieux font, d'office, partie des médiateurs, les associations islamiques, indépendantes des partis, des ordres religieux ou de financements extérieurs, pourraient bien être une voie originale pour faire pression sur les milieux politiques et économiques.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE, Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- BA KONARÉ, Adam (dir.), 2009, *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Paris, La découverte [1^{re} éd. 2008].
- BURGAT, François, 2002, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte [1^{re} éd. 1995].
- BURGAT, François, 2005, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda. Réislamisation, modernisations, radicalisation*, Paris, La Découverte.
- CISSÉ, Youssouf Tata et KAMISSOKO, WA, 2000, *La grande geste du Mali des origines à la fondation de l'Empire*, Paris, Karthala [1^{re} éd. 1988].
- COULON, Chrstian, 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- HOUTART, François, 1998, « La société civile : enjeux des luttes sociales pour l'hégémonie », in *Société civile : lieu des luttes sociales*, Louvain-la-Neuve/Paris, CETRI/L'Harmattan, vol. 1, pp. 5-19.
- JONCKERS, Danielle, 1987, *La société minyanka du Mali*, Paris, L'Harmattan.
- JONCKERS, Danielle, 1990, « Hiérogamie et stratégies matrimoniales », in F. Héritier (dir.), *La complexité de l'alliance*, Paris, Archives contemporaines, pp. 125-148.
- JONCKERS, Danielle, 1994, « Le mythe d'une tradition communautaire villageoise dans la région Mali-sud », in J.-P. Jacob et P. Lavigne Delville (dir.), *Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques*, APAD-KARTHALA-IUED, pp. 121-134.
- JONCKERS, Danielle, 1995a, « Territorialité et politique des sociétés initiatiques (Bamana-Minyanka, Mali) » in J.F. Vincent, R. Verdier et D. Dory (dir.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, pp. 183-196.
- JONCKERS, Danielle, 1995b, « Stratégies alimentaires et développement en région cotonnière du Mali-Sud », in R. Devisch, F. De Boeck et D. Jonckers (dir.), *Alimentations, traditions et développement en Afrique intertropicale*, Paris, L'Harmattan, pp. 219-247.
- JONCKERS, Danielle, 1998, « "Le temps de prier est venu". Islamisation et pluralité religieuse dans le sud du Mali », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), pp. 21-45.

JONCKERS, Danielle, 2006, « Résistances aux stratégies musulmanes de la France en Afrique occidentale, en région soudano-voltaïque » in P.-J. Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, Paris, La Découverte, pp. 283-299.

JONCKERS, Danielle, 2009, « Associations islamiques et enjeux démocratiques au Mali. De l'affirmation identitaire à la contestation de l'État et des institutions internationales » in S. Caratini (dir.), *La question du pouvoir en Afrique du Nord et de l'Ouest. Affirmations identitaires et enjeux de pouvoir*, t. 2, Paris, L'Harmattan, pp. 99-130.

PERSON, Yves, 1968, 1975, *Samori : une révolution dyula*, Mémoires de l'IFAN n°80 (vol. I et II) et n°89 (vol. III), Dakar, IFAN.

ROBINSON, David, 1988, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar : le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala [1^{ère} éd. langue anglaise : 1985].

ROBINSON, David, 2004, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie 1880-1920. Parcours d'accommodation*, Paris, Karthala [1^{ère} éd. langue anglaise : 2000].

SAMSON, Fabienne, 2005, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.

SAUL, Mahir, 1997, « Islam et appropriation mimétique comme ressource historique de la religion bobo », *Journal des Africanistes* 67, 2, pp. 7-24.

SCHMITZ, Jean, 1998, « L'Afrique par défaut ou l'oubli de l'orientalisme », in J.-L. Amselle et E. Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve et Larose, pp. 107-121.

SCHMITZ, Jean, 2000, « L'islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles », *Autrepart*, pp. 117-137.

SECK, Abdourahmane, 2008, *La question musulmane au Sénégal (entre fin 80 et milieu 2000)*, thèse de doctorat Anthropologie, Université de Provence Aix-Marseille.

TAMARI Tal, 2001, « Notes sur les représentations cosmogoniques dogon, bambara et malinké et leurs parallèles avec la pensée antique et islamique », *Journal de la Société des Africanistes* 71 (1), pp. 93-111.

TUDESQ, André-Jean 2002, *L'Afrique parle, l'Afrique écoute : les radios en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala.

YATTARA, Almamy Maliki et SALVAING, Bernard, 2003, *Almamy. L'âge d'homme d'un lettré malien*, Brinon-sur-Sauldre, Grandvaux.

QUELLE LAÏCITÉ AU BURKINA ?

LES ENJEUX DU DIALOGUE ENTRE ÉTAT, RELIGIONS ET CITOYENS

Mara VITALE

Au lendemain de l'indépendance, tous les États de l'AOF, à l'exception de la République Islamique de Mauritanie (RIM), se sont proclamés « républiques laïques ». Ces nouveaux États indépendants, inspirés par la constitution française lors de la rédaction de leurs textes constitutionnels, ont voulu inclure la laïcité parmi les principes fondamentaux de leurs chartes, même s'ils lui ont donné une signification et un poids souvent différents, par rapport à l'ancienne métropole.

En effet, si dans un premier temps ce concept a été adopté par les États africains d'une façon mécanique et stérile (sans une véritable revendication de la part de citoyens et des représentants politiques), aujourd'hui il s'est enrichi de nombreuses nuances, propres à la culture africaine, mais dictées aussi par les changements historiques et sociopolitiques qui se sont produits au cours du temps.

Nous estimons par exemple que l'attention portée à la laïcité s'est accrue spécialement dans les pays de l'Afrique subsaharienne, en fonction du poids et de l'importance grandissants que la religion (et notamment l'islam) acquerrait dans l'espace public, de l'accroissement du taux d'instruction, et de l'exemple de certains pays occidentaux, particulièrement sensibles aux questions religieuses, et toujours soucieux d'une laïcité (presque) totale de l'État¹.

En Afrique subsaharienne, la laïcité est donc devenue, à des degrés différents, un sujet de débat politique et social. Nous avons pu observer, qu'il existe en premier lieu un problème de définition de la notion de laïcité: si pour longtemps ce mot, inséré dans la constitution, n'a eu aucune valeur parce qu'il était perçu comme un « produit d'importation », il prend aujourd'hui des couleurs, et commence à acquérir sa propre force et signification. L'objectif de notre contribution sera donc d'éclaircir ce point en déterminant la place et le rôle de la laïcité dans la constitution burkinabé. Dans un deuxième temps, nous essaierons de montrer comment tout un discours s'est construit autour de la laïcité, et quels sont aujourd'hui les enjeux principaux de ce dialogue qui concerne, en tant qu'interlocuteurs, l'État, les représentants religieux et la société civile. Dans cette perspective,

1. Cette « obsession » de l'Occident pour la laïcité de l'État et de la société a été sûrement accentuée dans les dernières années suite à l'augmentation des migrations, majoritairement de religion islamique, et suite aux événements du 11 septembre 2001.

nous essaierons ici d'étudier le cas du Burkina Faso, à travers l'analyse de documents officiels, discours, débats et entretiens (des représentantes politiques, chefs religieux et citoyens).

Pour une définition de la laïcité au Burkina

Pour mieux appréhender le phénomène en question, il est nécessaire de définir précisément le concept de laïcité élaboré par les acteurs concernés, à savoir l'État, les religions (catholique et islamique, dans notre cas)² et les citoyens. Cette démarche n'est pas aisée car « (...) malgré son importance et sa consécration constitutionnelle, la laïcité n'a en revanche, jamais fait l'objet de définition juridique en droit africain, définition qui pourrait préciser les contours de la notion » (Diop 2006).

Cette difficulté est interprétée par les représentants gouvernementaux comme une conséquence de l'« appropriation [du principe de laïcité] historique issue de l'impact de la colonisation, sans que les faits qui l'ont générée correspondent à des évolutions sociales endogènes » (Fofana 2005). Cette prétendue extranéité du concept de laïcité à la culture sociale africaine, et l'absence d'un parcours autonome d'élaboration, pourraient en effet très bien expliquer pourquoi, jusqu'à présent, le Burkina Faso n'a jamais connu un véritable débat autour de la laïcité. Néanmoins, l'État burkinabè s'efforce, dans ses discours officiels, d'interpréter et de s'approprier d'une notion qui n'appartienne pas à sa culture.

La Constitution burkinabè introduit le principe de laïcité dans deux passages différents, l'article n° 27 en référence à l'enseignement public³ et l'article n° 31 en référence la forme de l'État⁴, sans pour autant en donner une explication étendue. Et l'ancien ministre chargé des relations avec le Parlement, Adama Fofana, conscient de l'absence d'une loi spécifique qui détaille ce principe et qui en explique le « mode d'emploi » (*ibid.*), estime nécessaire, en vue d'une définition de laïcité, la prise en compte de l'article n. 7 de la Constitution, qui garantit toutes formes de libertés de pensée, de conscience, de croyances religieuses, toutes les coutumes, etc.⁵

En absence d'une définition juridique satisfaisante, l'interprétation que les représentants de l'État donnent de la notion de laïcité est donc beaucoup

2. Nous avons choisi de nous limiter à l'Église catholique et à l'islam. Cependant, les Églises protestantes, dont l'implantation au Burkina est plus récente, ont acquis une grande importance vis-à-vis de la société.

3. « Tout citoyen a le droit à l'instruction. L'enseignement public est laïc. L'enseignement privé est reconnu. La loi fixe les conditions de son exercice », art. n° 27 de la Constitution du Burkina Faso, 11 juin 1991.

4. « Le Burkina Faso est un État démocratique, unitaire et laïc. Le Faso est la forme républicaine de l'État », art. n° 31 de la Constitution du Burkina Faso, 11 juin 1991.

5. « La liberté de croyance, de non croyance, de conscience, d'opinion religieuse, philosophique, d'exercice de culte, la liberté de réunion, la pratique libre de la coutume ainsi que la liberté de cortège et de manifestation sont garanties par la présente Constitution, sous réserve du respect de la loi, de l'ordre public, des bonnes mœurs et de la personne humaine », art. n° 7 de la Constitution du Burkina Faso, 11 juin 1991.

plus proche de l'idée de liberté d'expression, plutôt que du concept de séparation des sphères d'influence des pouvoirs (temporel et spirituel).

En ce qui concerne les religions (islamique et catholique), la définition de laïcité demeure encore très nébuleuse. En effet, nous essaierons d'expliquer par la suite que chacune des deux religions en question donne sa propre interprétation de ce principe, et réagit différemment sur les questions liées à la laïcité. Cependant, les deux religions partagent la même attitude qui est de ne pas considérer la laïcité en termes de « séparation entre État et pouvoir religieux », mais plutôt comme une collaboration équilibrée entre les deux acteurs.

Au Burkina, les difficultés des musulmans à interpréter le principe de laïcité (et à en accepter les implications), trouvent leurs racines dans l'histoire. Ils affirment qu'il s'agit d'un concept introduit par « les colonisateurs, qui étaient aussi des missionnaires catholiques »⁶. Les fonctionnaires de l'État, quant à eux, étaient formés aux écoles catholiques; et cela a déterminé l'application, dans les espaces publics, d'une certaine morale (chrétienne) qui n'en admettait pas d'autres. Il est donc évident que, pour les musulmans, il est très difficile d'aborder de façon « neutre » le problème de la laïcité de l'État, car – historiquement – l'État burkinabè a été structuré sur des principes imposés par les colonisateurs, et inspirés par une philosophie politique et juridique catholique.

Cependant les associations islamiques continuent de s'interroger sur la laïcité, et développent – concrètement - leur propre vision du problème. C'est le cas, par exemple, de la *Jama'at islamique Ahmadiyya*. Pour Abdouramane Diallo, président de l'association de jeunes de la *Ahmadiyya*, « la laïcité, consacrant au Burkina Faso, le droit à chacun de professer, pratiquer et propager sa religion, doit être mise à profit pour développer l'homme sur les plans spirituel, moral et matériel »⁷.

Dissocier l'*homo civicus* de l'*homo religiosus* reste une tâche difficile en Afrique, surtout dans les zones rurales, où la présence de l'État est moins visible et où le taux de scolarisation reste extrêmement faible. Nos recherches, déroulées principalement en milieu urbain, montrent que les citoyens burkinabè donnent de la laïcité une définition variable, influencée par les nécessités du cas et l'appartenance religieuse. En général, nous avons pu constater que la laïcité est perçue, à l'instar des figures politiques du pays, comme le respect réciproque entre institutions étatiques et religions, ainsi que comme respect entre religions différentes. Plus concrètement, le principe de laïcité est souvent évoqué pour réclamer la légitimation des écoles privées islamiques.

Le dialogue entre État religieux et citoyens et ses enjeux

Bien qu'il n'y ait jamais eu, au Burkina Faso, ni un véritable projet d'État laïque, ni une demande de laïcité en tant que séparation des pouvoirs temporels et spirituels, cela n'a pas empêché le développement, autour de

6. Entretien avec Boubakary Maïga, 6 novembre 2009.

7. Sidwaya, 31 décembre 2007.

ce principe, d'une confrontation et d'un dialogue impliquant trois acteurs principaux : État, religion(s) et société civile.

Cette confrontation a eu lieu spécialement sur les terrains de l'éducation et le droit de la famille, et s'est souvent traduite dans un affrontement entre État et religions (et entre religions) pour obtenir légitimation et visibilité vis-à-vis de la société civile. La question qu'on retrouve, plus ou moins ouvertement, le plus souvent au centre de ce débat sur la laïcité, concerne la participation des pouvoirs religieux à la gestion de la vie publique du pays et les limites de l'intervention du pouvoir politique en matière de religion.

L'éducation reste l'argument le plus débattu quand on parle de laïcité au Burkina. Dans ce domaine, la conscience civile et religieuse des citoyens se réveille, à tel point que, plus d'une fois, les citoyens qui ont pris conscience de cette remise en question du principe de laïcité dans les établissements scolaires, n'ont pas hésité à faire entendre leur voix dans la presse nationale⁸.

Le problème central, en matière d'éducation, concerne le fait que l'État ne reconnaît pas tous les établissements scolaires privés. En général, les écoles islamiques, medersas et écoles coraniques, font l'objet de ce type d'exclusion. Et pourtant, en 2006 le Ministère de l'Enseignement de Base, sur un total de 1813 écoles privées, a enregistré 1270 écoles franco-arabes et medersas, soit 70,05% des écoles privées.

La définition des programmes des écoles d'inspiration religieuse est aussi un argument très sensible (et évidemment lié au problème de la reconnaissance des établissements scolaires privés). La nouvelle loi d'orientation votée par l'Assemblée nationale en 2007, dont les principes de base sont la gratuité de l'école et l'obligation scolaire de 6 à 16 ans, régit aussi l'enseignement confessionnel. L'article 23 de cette loi affirme que « l'organisation des écoles à caractère confessionnel et des rites initiatiques est laissée à l'initiative des différentes communautés religieuses et des groupes sociaux concernés, sous réserve du respect des lois de la République, des bonnes mœurs et de l'éthique. Cette organisation a l'obligation de respecter le curriculum ainsi que le programme national et ne doit pas entraver le bon déroulement de la scolarité obligatoire ou soustraire l'enfant à cette obligation ». Les élites musulmanes⁹ reconnaissent la nécessité de moderniser les programmes des établissements franco-arabes, mais ils demandent en même temps un effort de la part de l'État, pour voir reconnus les diplômes obtenus dans ce type d'écoles. Cheikh Doukouré qui, en 2000 a fondé sa propre université d'études islamiques, invoque l'intervention de l'État pour aider ces écoles à mieux travailler et voir enfin reconnus les diplômes, condition indispensable pour garantir aux diplômés l'accès aux concours publics. Dans cette perspective, la langue arabe demeure le problème principal, qui oppose l'État (qui se

8. Sidwaya, 22 juin 2007.

9. On peut citer au moins trois cas exemplaires: Ismael Tiendrebéogo, juriste de formation et imam au Centre d'Études, de Recherches et de Formation Islamique (CERFI), Cheikh Doukouré, guide spirituelle de la Tijaniyya, promoteur d'écoles et Président du Conseil Exécutif de l'ISESCO, et M. El Hadij Oumarou Kanazoé, entrepreneur et président de la Communauté musulmane du Burkina.

veut laïque) aux pouvoirs religieux. C'est donc toujours Cheikh Doukouré qui défend cet idiome: « c'est l'une des langues les plus parlées au monde à cause de l'islam et nous sommes convaincus qu'on ne peut bien comprendre cette religion sans apprendre l'arabe, langue officielle de l'Union africaine et de l'ONU »¹⁰. De son côté, le Président Compaoré affirme en 2001 que les difficultés dans l'application du principe de laïcité en Afrique sont dues en bonne partie à l'absence d'une langue commune. Il est convaincu que « à travers la francophonie on peut soutenir la laïcité et la construction d'un état de droit »¹¹. Ce type de dialogue à distance est très révélateur, dans la mesure où il met en lumière, par exemple, toute la difficulté de « construire » la laïcité dans un pays hétérogène du point de vue linguistique, où la langue est à la fois un instrument de communication, un puissant moyen de participation à la vie publique, mais aussi un élément indispensable pour la formation des identités religieuses.

Il est important de noter que, si d'un côté les musulmans revendiquent une majeure collaboration à l'État, ce dernier soutient de plus en plus les écoles privées catholiques: le 18 mai 2009 l'État burkinabè et l'Église viennent de signer la convention pour le partenariat dans le domaine de l'éducation de base¹², qui établit - entre autres - une réduction de frais de scolarité dans les écoles primaires catholiques, l'affectation de la part de l'État du personnel enseignant dans les écoles catholiques, et la participation de l'État aux financements de ces écoles.

Un deuxième domaine d'interaction entre les trois acteurs concernés par le principe de laïcité est le droit de la famille, et notamment les articles du Code de la Famille concernant la réglementation du mariage monogame et polygame. C'est surtout dans la période révolutionnaire (1983-1987), qu'on peut apprécier les changements les plus importants. Dans le cadre de son projet égalitaire, qui envisageait l'élimination de tous les héritages de la période coloniale, de la coutume traditionnelle, et de toutes formes d'influences religieuses, Thomas Sankara avait promu un code de la famille basé sur le modèle de la famille conjugale, et animé par l'idéal d'égalité entre citoyens. En particulier il abolissait le lévirat, interdisait la dot et le mariage forcé et instituait la monogamie comme seule forme légale de mariage. Le dialogue entre le gouvernement et les citoyens a, in fine, abouti à la réécriture de l'article, et la polygamie a été réintroduite dans le code sous la forme d'une option (art. 258Bis CPF). Cette option doit néanmoins être déclarée expressément devant l'officier de l'état civil, qui doit s'assurer de la liberté de consentement de deux conjoints.

Cet exemple, qui voit les citoyens dialoguer activement avec l'État pour réintroduire une forme de mariage liée à la religion traditionnelle animiste, nous montre aussi comment une application moins stricte du principe de laïcité (par rapport à sa version « sankariste ») peut finalement conduire à

10. *Journal Sidwaya* du 2 avril 2009.

11. Assemblée Nationale, Commission des Affaires Étrangères, Compte rendu n° 5, 16 octobre 2001.

12. Relecture des textes de 2004 régissant le partenariat liant l'Église catholique et l'État dans le domaine de l'éducation de base.

un élargissement de la liberté (de choix) des citoyens, dans la mesure où les pouvoirs publics prennent en compte les instances des différentes religions, sans pour autant accepter que la législation (en matière de mariage) soit complètement déterminée par la religion.

Le dernier exemple d'interaction des trois acteurs concerne l'organisation des grands événements (à caractère religieux ou civil). Comment est géré, lors de ces occasions très spéciales, l'espace public ? Selon quelles modalités pouvoir temporel et pouvoir spirituel interagissent-ils ? La question la plus débattue concerne l'organisation du Hadj. En effet, depuis 1989, l'État intervient dans l'organisation du voyage, en raison de nombreux problèmes survenus dans les années précédentes : cette « participation » de l'État s'est donc, en quelque sorte, rendu nécessaire pour préserver l'honneur et la fierté nationale, et résoudre les problèmes d'organisation rencontrés par les communautés islamiques. De la presse nationale nous pouvons apprendre que, si la majorité des musulmans réclamait cette intervention¹³, une autre partie s'y opposait, au nom d'une totale autonomie vis-à-vis de l'État.

Le problème de l'organisation du pèlerinage ne devint qu'un prétexte, que les autres composantes de la société utilisaient pour revendiquer une plus grande neutralité en politique étrangère vers les pays arabes. L'Église catholique, en particulier, avait déjà critiqué l'adhésion du Burkina à l'OIC en 1975¹⁴, en revendiquant l'esprit laïc du pays : « un État laïque selon les termes de sa constitution qu'il faut respecter scrupuleusement » ne devrait pas être « inscrit, encore moins inféodé ou intégré à aucune ligue d'États confessionnels »¹⁵. Encore aujourd'hui une partie de la population s'interroge sur la nécessité de ces relations, mais surtout sur l'admissibilité d'une politique étrangère qui, subordonnée à des considérations d'ordre religieux, trahit ouvertement le principe de laïcité de l'État. Pour les mêmes raisons, la légitimité de la présence des élites religieuses dans la gestion des affaires politiques, est souvent remise en discussion.

Enfin, il est intéressant de noter que les hommes politiques cèdent souvent à la tentation d'occuper les espaces religieux. Par exemple, à l'occasion du Mouloud¹⁶ de Ramatoullaye en 2007, le discours tenu par

13. En effet, l'État est directement impliqué dans plusieurs domaines, tels que les formalités administratives, les démarches sanitaires, la sécurité et enfin les rapports diplomatiques avec l'État saoudien, qui d'ailleurs préfère traiter avec les représentants du gouvernement : cf. *Journal Sidwaya* du 29 janvier 2008.

14. En 1975 le Burkina Faso entre à faire partie de l'OIC en tant que membre, et depuis cette date garde d'importantes relations avec les pays du monde arabo-musulmans. Pour mieux entretenir les rapports diplomatiques avec ces pays, le Président du Faso Compaoré, n'a pas hésité à nommer des influentes personnalités religieuses musulmanes, en tant que conseillers aux affaires islamiques.

15. Mgr, Guirra, « Disciples de la vérité », *Fidélité et Renouveau*, janvier 1980, p. 26, cité par Otaeyek (1997).

16. Il s'agit de la célébration de la naissance du Prophète, *Mawlid an-Nabi*. En l'Afrique de l'Ouest francophone cette célébration est dite « Monloul ».

Dieudonné Yaméogo¹⁷ avait été perçu, par les participants, comme un évident instrument de propagande politique (les élections administratives devaient se tenir au mois de mai). Du côté catholique, les conférences épiscopales voient souvent la participation de plusieurs personnalités politiques.

Il faut cependant préciser que la présence des représentants de l'État dans l'espace public religieux au Burkina n'obéit pas à une logique d'« appropriation », comme dans le cas du Mali (Holder 2009), où l'on observe un véritable processus de « nationalisation » de l'espace religieux. Au Burkina on assiste plutôt à une instrumentalisation fonctionnelle au maintien du consensus des forces politiques en charge.

On voit donc bien que, si d'une part, l'appropriation des espaces publics par les pouvoirs religieux met en danger la laïcité de l'État et de la société burkinabè, de l'autre la qualité des institutions laïques peut se détériorer, aux yeux de la société civile, si les représentants des institutions « envahissent » les espaces religieux pour poursuivre leurs objectifs politiques, compromettant ainsi la possibilité que la valeur de la laïcité soit plus largement acceptée et partagée.

Conclusion

Pour toute société, donner une définition de la laïcité et en suite s'approprier ce concept est une tâche qui, loin d'être facile, nécessite un long processus historique. Nous avons analysé les cas spécifiques du Burkina Faso : dans ce pays de l'Afrique subsaharienne on assiste à une élaboration complexe de la laïcité, déterminée par trois facteurs différents : le parcours historique très particulier du pays, la forte hétérogénéité (ethnique, religieuse et linguistique) de la société burkinabè et l'influence extérieure, exercée notamment par les pays occidentaux.

Bien qu'au Burkina la laïcité ne fasse pas encore partie du vocabulaire commun de la population, on peut observer qu'elle rentre, de plus en plus, dans les discours des représentants de l'État, des chefs religieux et d'une partie de la population. Cette notion est utilisée surtout pour justifier la collaboration entre l'État et les différentes composantes de la société, mais aussi pour revendiquer une plus grande autonomie de l'État vis à vis des autorités religieuses (et c'est surtout une partie de la société civile qui réclame une division plus nette entre les pouvoirs, temporel et spirituel). En effet, nous assistons aujourd'hui à une prise de conscience de la part des différentes composantes de la société, de la nécessité d'une participation plus active à la vie publique de l'État. Bien évidemment cette participation remet parfois en question la laïcité de l'État (au moins en ce qui concerne

17. Gouverneur de la région du Nord. Son intervention n'était pas prévue. Dans son discours il déclare : « C'est au nom du président que nous sommes là. Moi-même et Jacob Ouédraogo [gouverneur du Centre-Est], nous vous demandons des bénédictions pour la bonne tenue des élections à venir... la chance aux candidats » (Ramatoulaye, 1er avril 2007).

la participation des religions). Cependant, nous estimons que dans un pays où le processus de démocratisation est encore en cours, cette prise de conscience devient un passage indispensable pour fixer les limites de l'interférence réciproque entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, et pour préparer le terrain à une collaboration future (et féconde) entre les deux parties.

Par ailleurs, nous avons mis en évidence que, à l'heure actuelle, la laïcité comme on l'entend en Occident, reste au Burkina surtout un mot inscrit dans la constitution. L'État a encore besoin de l'appui et de l'aide des représentants religieux pour trouver sa légitimation auprès de la société, tandis que les religions nécessitent de l'État pour assurer l'exercice de leurs fonctions. C'est pour cette raison que les espaces publics religieux, de plus en plus nombreux, restent ouverts à l'ingérence de la politique et des hommes politiques (comme, par exemple, dans le cas du Mouloud de Ramatoulaye, dont nous avons parlé). En même temps, l'État ne peut pas encore se passer de la collaboration de certains chefs religieux - et notamment des cheikhs musulmans -, dont le prestige et l'influence deviennent indispensables, dans la gestion d'affaires de politiques étrangères, mais aussi dans le processus de légitimation des représentants du gouvernement.

BIBLIOGRAPHIE

Assemblée Nationale, 2001, Compte rendu n° 5, Commission des Affaires Étrangères, octobre.

BAUBEROT, Jean, 2007, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? ».

BAUBEROT, Jean, 2005, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil.

CABANEL, Paul, 2004, *Les mots de la laïcité*, Toulouse, Presse de l'Universitaires du Mirail.

COMPAORÉ, Maxime, 2003, « La refondation de l'enseignement catholique au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, XLIII (1-2), 169-170, pp. 87-98.

DIOP, Omar, 2006, *Partis politiques et processus de transition démocratique en Afrique noir*, Paris, Publibook.

DOBBELAERE, Karel, 1981, *Secularization: a Multi-dimensional Concept: Trend Report*, Current Sociology, vol. 29, Londres, Sage.

FOFANA, Adama, 2005, « L'état de droit, la démocratie et la laïcité », communication à la conférence épiscopale, Ouagadougou, juin.

HOLDER, Gilles, (éd.), 2009, *L'islam nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.

KOUANDA, Assimi, 1997, « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », in R. Otayek, F. M. Sawadogo et J.-P. Guingané (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie, 1983-1993*, Paris, Karthala, pp. 91-100.

RAMADAN, Tariq, 1994, *Les musulmans dans la laïcité: responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Librairie Tawhid.

OTAYEK, René, 1997, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire ? », in F. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 221-258.

OTAYEK, René (dir.), 1999, *Dieu dans la cité : dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Talence, Centre d'études d'Afrique noire.

OTAYEK, René, 2004, « Religion et globalisation: l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *La revue internationale et stratégique* 3n° 52, pp. 51-65.

SAVONNET-GUYOT, Claudette, 1986, *État et société au Burkina. Essai sur le politique africain*, Paris, Karthala.

PARTIE V

**LAÏCITÉ ET DÉMOCRATIE :
DU DIALOGUE ENTRE LA SPHÈRE RELIGIEUSE ET L'ÉTAT**

GLOIRE ET DÉBOIRES DE LA LAÏCITÉ EN CÔTE D'IVOIRE
AU PRISME DE L'IMAGINAIRE SOCIAL MUSULMAN

Marie MIRAN-GUYON

L'Afrique musulmane a été le théâtre, depuis les années 1980-90, d'un surgissement de plus en plus assertif des musulmans dans la sphère publique. Les nouvelles articulations entre islam et politique ont nourri une intense réflexion scientifique, qui a longtemps privilégié l'idiotisme de l'islam dit politique ou « islamisme », communément défini comme procédant d'une volonté de « re-coupler » islam et État, voire d'imposer l'islam comme système juridico-politique. Les tenants de cet islam formulent une condamnation vigoureuse de la gabegie morale des administrations au pouvoir et, par-delà, des fondements mêmes de l'État postcolonial tels qu'hérités de la colonisation européenne et des mouvements nationalistes. L'un des fondements les plus décriés reste la laïcité, perçue comme cantonnant l'islam dans une marginalité inacceptable, et partant, comme source des crises de l'Afrique contemporaine.

Contre le préjugé d'une Afrique subsaharienne qui ne serait que terre de tolérance et d'harmonie religieuse, il reste pertinent d'étudier ces islamismes politiques, qui développent parfois des formes extrémistes, même si les facteurs sociologiques et économiques l'emportent souvent sur le religieux *stricto sensu*, comme ailleurs dans le monde musulman. Dans le même temps, il serait réducteur, voire trompeur de n'associer l'entrée en politique de l'islam africain qu'à la seule tentation de déstabilisation ou de conquête de l'État. L'islam développe de multiples formes d'engagement dans les affaires de la cité, relevant de ce qu'on pourrait appeler le post-islamisme, pour reprendre le vocable d'Olivier Roy, ou plus banalement de l'islam civil ou civique ou encore public. Mon texte en propose une illustration à travers le cas ivoirien.

En contraste avec les mouvements « islamistes », le leadership musulman de Côte d'Ivoire a en effet adopté une approche résolument accommodatrice vis-à-vis de la laïcité de l'État et de la pluralité confessionnelle de la société civile. Les musulmans ivoiriens, notamment, ne revendiquent pas l'application de la *shari'a* dans la sphère publique. Au contraire, ils y renoncent de plein gré et choisissent de défendre l'application pleine et égalitaire de la séparation de l'Église, de la mosquée et de l'État. Le Cheikh Aboubacar Fofana est l'un des réformateurs islamiques les plus influents de

la Côte d'Ivoire de ces trente dernières années et, depuis 2006, la plus haute autorité islamique nationale au titre de président du Conseil supérieur des imams (COSIM). Il affirmait sans ambiguïté en 2001 : « Nous allons nous battre pour la laïcité de l'État ! »¹ En 1987, le même Aboubacar Fofana avait déjà mis en garde l'État houphouëtiste qu'il soupçonnait de renoncer à la laïcité au profit d'une seule religion, en l'occurrence le christianisme en sa version catholique romaine. De sa prise de conscience de cette disparité semble s'être nourrie sa conviction que la laïcité méritait un combat, au nom des musulmans qui se sentaient lésés mais aussi au nom des valeurs et des idéaux universels républicains qui auraient été bafoués.

Ce texte propose une analyse discursive critique des tensions, souvent fertiles, parfois contradictoires, qui n'ont cessé d'exister entre l'énonciation constitutionnelle du principe de laïcité de l'État ivoirien et son application politique réelle, au prisme des lectures que les musulmans en ont faites. Les lectures musulmanes de ces tensions ont été au départ source de grandes frustrations puis de réflexions en interne d'une certaine richesse et finalement de revendications et de propositions constructives à l'endroit de l'autorité publique. Autrement dit, les chefs religieux musulmans entendent désormais participer, comme citoyens et médiateurs, aux négociations et renégociations permanentes sur la laïcité, dans l'idée que la laïcité n'est jamais réifiée une fois pour toutes mais sans cesse reconfigurée par la dialectique entre éthique et pratique. Les compétences que les musulmans ivoiriens ont mutualisées pour penser et repenser le fait laïc ivoirien dessinent un certain « imaginaire social » musulman. L'expression est à la fois reprise de Cornelius Castoriadis mais aussi, plus prosaïquement, d'un document produit par un groupe de travail autour de l'imam Fofana au printemps 2002, intitulé *Mémoire sur la laïcité de l'État en Côte d'Ivoire* (détails ci-après). Ce texte énonce : « il nous [les responsables musulmans] faut *imaginer* une laïcité qui construise la nation de demain » ; il nous faut « *imaginer* une laïcité rassurante et apaisante pour la construction d'une nation forte et solidaire »².

Ce que ces propos rappellent non sans raison, c'est que la laïcité en Côte d'Ivoire reste un chantier inachevé, fort de belles réalisations mais affaibli par un passif d'écroulements ayant manqué de ruiner l'entreprise. La laïcité ivoirienne reste un chantier dont l'architecture est à imaginer collectivement, comme l'écrivent les musulmans, et à construire dans les faits et gestes, concrètement, quotidiennement. L'importance actuelle de ce chantier tient à son inscription dans celui bien plus vaste de la reconstruction de l'État et de la réconciliation de la nation ivoirienne, lesquels tentent péniblement de se sortir de la quasi-guerre civile qu'a déclenchée le coup d'État manqué de septembre 2002, crise sans précédent qui a dangereusement laminé la

1. Gros titre du journal *Le Patriote*, 28 mai 2001. Sur Fofana, voir Miran-Guyon et Touré (2012).

2. Archives du COSIM. Les italiques sont de l'auteur.

pratique du vivre ensemble dans ce pays mosaïque, pluriconfessionnel, multiethnique et cosmopolite³.

Ma présentation s'articule en deux parties bien distinctes, couvrant la période 1960-2002. Le premier mouvement plante le décor en explicitant les ambiguïtés de la laïcité houphouëtiste *de jure* et de la marginalisation musulmane *de facto*. Le deuxième mouvement présente les principales facettes de l'approche accommodatrice du leadership musulman vis-à-vis de la laïcité de l'État, à l'appui de diverses sources orales et écrites produites dans la période 1987-2002, avec un décalage par rapport à la période couverte dans la première partie, correspondant à la lente conscientisation et aux efforts de réorganisation communautaire portés par de nouvelles générations de musulmans qu'on peut qualifier de « réformistes », même si l'adjectif en reflète mal la pluralité et la complexité.

Ambiguïtés de la laïcité houphouëtiste et marginalisation des musulmans

À l'indépendance, à l'instar des autres États ouest-africains – Mauritanie exceptée – la République de Côte d'Ivoire est devenue un État laïc dans la continuité de l'héritage colonial français, en reprenant l'esprit et parfois la lettre des textes fondateurs de la V^e République de 1958. La laïcité fut un choix politique et éthique que Félix Houphouët-Boigny, père de la nation ivoirienne, fit inscrire juridiquement dans la première constitution de novembre 1960, qui stipulait, entre autres, que la République ivoirienne est « une et indivisible, laïque, démocratique et sociale ». Ce choix fut reconduit dans la constitution par ailleurs controversée d'août 2000 ayant donné naissance à la II^e République ivoirienne, contemporaine de l'élection de Laurent Gbagbo en octobre de la même année.

Toutefois, l'adoption d'un modèle exogène au contexte local ne signifie pas *ipso facto* qu'il soit purement et simplement calqué : il est réinterprété et réinvesti en fonction des réalités et des besoins locaux. S'il pourrait sembler que la gestion des religions en Côte d'Ivoire fut modelée sur la laïcité à la française, dans les faits, il n'en fut rien.

L'État nation ivoirien s'est voulu l'emblème de l'unité du pays et de l'union de la nation. L'option laïque, dans un pays pluriconfessionnel où nulle religion ne domine, en a été la traduction au plan religieux. La loi fondamentale de 1960 précisait : « Le principe de notre constitution en matière de religion demeurant la liberté de conscience, aucun individu ne peut empêcher un citoyen de pratiquer la religion de son choix et d'adopter la confrérie qui lui plaît ». *A minima*, toutes les religions étaient donc reconnues et aucune en particulier ne pouvait se prévaloir des faveurs

3. Selon le dernier recensement officiel de 1998, la Côte d'Ivoire comptait un peu plus de 30% de chrétiens, catholiques et protestants confondus (hors prophétismes), et un peu moins de 39% de résidents musulmans, étrangers et ivoiriens confondus. Ce texte a été écrit avant la crise postélectorale de 2010-11, qui a encore élargi les fractures sociales et le défi de la réconciliation nationale.

de l'État. Plus positivement, si l'État se voulait laïque, il ne s'affichait pas « laïcisant », « laïcard » ou antireligieux. Par l'affirmation du principe de liberté de conscience, l'État s'érigait en garant du libre exercice des différents cultes, devenant la main invisible de ce qu'on a pu appeler, dans le contexte ivoirien, un libre marché religieux, presque au sens néolibéral en dépit de l'anachronisme. Ce marché dérégulé assurait aux initiatives privées et non-gouvernementales, y compris (*a contrario* du modèle français) celles relevant de « sectes », une marge de liberté considérable. C'est un fait qu'en Côte d'Ivoire (*a contrario* d'autres États plus sectaires de la sous-région), il n'y eut pas ou peu d'entrave au prosélytisme et au développement local de quelque religion que ce soit : même les musulmans le reconnaissent.

Dans l'appareil d'État, les affaires relatives aux religions continuent de relever de la compétence du Ministère de l'Intérieur. Il incombait aux différentes églises et associations religieuses de se déclarer auprès de ce Ministère pour être reconnues officiellement et à ce titre, bénéficier de la protection de l'État. En retour, l'État s'engageait à ne pas s'ingérer dans leurs affaires communautaires à moins qu'elles n'occasionnent un trouble de l'ordre public. Pour mémoire : c'est au nom de ces principes laïcs que la mouvance dite sunnite, wahhabite ou « bras croisés » a interpellé l'État dans les années 1975-85 contre la majorité musulmane dite traditionaliste ou « bras ballants » qui ne lui reconnaissait pas le droit de se construire des mosquées séparées⁴. Ainsi la laïcité ivoirienne ne garantissait-elle pas seulement les droits et les devoirs réciproques des citoyens en termes de respect du pluralisme confessionnel et de tolérance fraternelle *entre* les différents groupes religieux, mais aussi voire surtout *en* leur sein.

Si l'État houphouëtiste se voulait unitaire, c'était dans une perspective plus globale de modernisation, vocable à la mode dans les années 1960-70. Cette orientation impliquait l'aplanissement des cloisonnements traditionnels associés au passé, au profit de règles unifiant la société par le haut, sensées faciliter sa marche vers le progrès. En janvier 1962, la propriété coutumière fut abolie. En octobre 1964 fut promu un nouveau code civil et familial, aligné sur le modèle napoléonien, sensé harmoniser les particularismes ethniques, régionaux et religieux en supprimant les coutumes telles le système de castes, le système de filiation matrilineaire, le système coutumier d'héritage, la dot et la polygamie. En pratique, ces mesures allaient à l'encontre des lois coutumières et islamiques en usage. Ainsi le nouveau dispositif légal non seulement ignorait l'héritage de l'islam et des religions dites traditionnelles mais plus encore le niait, puisque certaines de leurs prescriptions fondamentales, comme la dot, étaient désormais interdites par la loi. Mais c'est le modèle hégémonique de la monogamie et l'interdiction de la polygamie qui frappèrent le plus les esprits. La polygamie était et reste pratiquée par de nombreux Ivoiriens et étrangers, à la campagne comme à la ville, même chez les chrétiens. Il est vrai que l'État ne prit aucune disposition pour mettre la monogamie en

4. Détails dans Miran 2006.

application ni de mesures coercitives pour punir la polygamie. La violence intime exercée symboliquement sur les familles polygames n'en était pas moins grande.

Par-delà son idéal égalitaire et progressiste, l'État ivoirien révélait par là même des valeurs ou partis-pris extra-juridiques. À l'instar des religions ancestrales, l'islam était en effet implicitement assimilé à un archaïsme du passé, à l'antithèse d'une modernité incarnée par l'Occident et la France. La modernité à laquelle aspirait l'État ivoirien n'avait pas la neutralité de ses textes : elle visait la modernité de la civilisation française issue des Lumières et de son histoire révolutionnaire singulière. Or cette civilisation française véhiculait certaines valeurs, certes déconfectionnalisées, mais fortement marquées par le christianisme. Quoique laïque, l'État ivoirien se trouva ainsi développer des orientations partisans en faveur de cette religion, pourtant alors fortement minoritaire auprès de la population. Au nom de l'unité nationale, l'État semblait ainsi imposer ses propres conceptions au corps des citoyens. L'État n'avait rien d'une théocratie qui n'avouait pas son nom et ne se faisait pas l'apôtre proactif du christianisme. Mais en édictant des lois qui discréditaient implicitement l'islam et les « animismes » mais qui ne s'opposaient pas au christianisme, l'État semblait se ranger du côté de la religion du colonisateur, ou tout au moins des valeurs et de la culture véhiculées par sa religion.

Outre le code familial qui n'était pas pour déplaire à l'Église, les seuls jours fériés et chômés reconnus par l'État, hors fêtes nationales, correspondaient aux grandes fêtes chrétiennes. Il fallut attendre trente ans et l'année 1991, avec l'arrivée d'Alassane Ouattara à la primature, pour que les principales fêtes islamiques partagent ces privilèges. Aucun aménagement particulier ne fut prévu pour les fonctionnaires et les écoliers pour l'heure de la prière du vendredi. Par ailleurs, lors des débats sur les programmes scolaires dans les années 1960, des musulmans proposèrent d'inclure l'arabe comme seconde langue étrangère au même titre que l'espagnol et l'allemand. Leur requête fut refusée. Le latin fut par contre ajouté au programme. À l'inverse, depuis 1965, sur instruction du chef de l'État en personne, les écoles coraniques étaient obligées d'enseigner le français. En histoire, les manuels parlaient d'islam en des termes plutôt défavorables à cette religion, dépeinte sous l'angle des djihads et de la violence. Point le plus sensible pour les musulmans : les écoles islamiques (écoles coraniques par terre et écoles *madrassa* réformées) étaient placées sous la tutelle non pas du Ministère de l'Éducation comme les écoles confessionnelles catholiques et protestantes, mais sous celle du Ministère de l'Intérieur. L'État considérait ces écoles comme relevant d'une affaire de religion plus que d'éducation. Il n'a octroyé à ces écoles aucune subvention ni n'en a reconnu officiellement les diplômes. La plupart des tentatives pour créer des ponts entre les deux systèmes scolaires – en autorisant par exemple les élèves coraniques à passer les examens du public – ont échoué du fait d'une mauvaise volonté de l'État, même si les musulmans ont aussi une grande part de responsabilité

dans leur bérézina scolaire. La toute première convention entre l'État et le leadership musulman n'a été signée qu'en 1992 et ne concerne toujours qu'un tout petit nombre d'écoles.

Quelques mots rapides, pour clore cette première partie, sur la personnalité même d'Houphouët, pour comprendre, en deçà des lois, sa gestion politique très personnelle des religions. Le catholique fervent qu'était Houphouët ne se pensait pas seulement comme un homme politique, mais aussi comme un croyant, presque un prophète, et on peut avancer l'idée qu'il s'est imaginé comme un prophète politique d'une nouvelle religion d'État dont le credo était paix, justice, fraternité et dont les rituels ont inclus des prières œcuméniques, des constructions d'églises, de temples et de mosquées et dans les années 1960-70, une étonnante contribution obligatoire devant servir à financer quatre grands édifices religieux à la gloire de la foi plurielle de la nation ivoirienne. Sous son vernis, cette stratégie n'était pas que spirituelle : elle contribuait à coopter les différents groupes religieux à l'État. Elle y parvint d'ailleurs avec succès jusque dans le face-à-face avec la société musulmane, aidée en cela par les solides amitiés qu'Houphouët avait noué avec des personnalités religieuses islamiques tels que le Cheikh Yacouba Sylla, Amadou Hampâté Bâ et d'autres. Ces amitiés politiques firent longtemps croire à la communauté musulmane qu'elle avait un lien privilégié avec le chef de l'État. Cela brouilla, aux yeux mêmes des musulmans, leur relative marginalisation au sein de l'État. Le penchant personnel d'Houphouët pour un islam africain de type soufi n'eut pas raison de sa méfiance viscérale envers les pays arabes exportateurs d'idéologie islamique, au premier rang desquels la Libye, l'Égypte et surtout l'Arabie Saoudite. Ainsi Houphouët bloqua-t-il, dans les années 1980, d'importants transferts de fonds en provenance de la Banque islamique de développement (BID), et retarda-t-il jusqu'à l'année de sa mort, en 1993, l'ouverture de relations diplomatiques officielles avec l'Arabie Saoudite.

Quoi qu'il en fût, la majorité musulmane ivoirienne a longtemps été accommodante voire soumise face au pouvoir de l'État, à la fois par désintérêt pour la chose politique au profit du monde informel du commerce et par une tradition islamique dite *sulhî*, du nom d'un jurisconsulte médiéval de l'empire du Mali, qui recommandait la séparation entre le spirituel et le temporel. L'État récompensait en retour la société musulmane pour son accommodation silencieuse, principalement par des dons financiers pour le Ramadan, le Hadj et la construction de mosquées. À l'inverse, tout ce qui pouvait être perçu comme étant une revendication musulmane d'ordre politique était suivie de mises en gardes, de tracasseries voire de répression, comme si l'autonomisation politique des musulmans mettait à mal le *modus operandi* et la sécurité même de l'État. Avec des variantes mineures, cette politique musulmane du « je t'aime moi non plus » fut reprise par tous les chefs d'État après Houphouët, jusqu'à Laurent Gbagbo, premier protestant au pouvoir. Ce n'est qu'après 1990, avec le retour à la démocratie, qu'il fut donné aux musulmans de s'épanouir en public dans leur prise de distance

vis-à-vis du pouvoir d'État, même si l'éclaircie fut presque immédiatement assombrie par le débat délétère sur « l'ivoirité », qui a réactualisé et envenimé leur marginalisation sociopolitique.

**Entre dénonciations et revendications :
réappropriations musulmanes de la laïcité de l'État ivoirien**

Comme ailleurs en Afrique de l'Ouest mais avec peut-être plus d'acuité en Côte d'Ivoire du fait du fameux miracle économique, les migrations, l'urbanisation et la scolarisation ont profondément changé le visage de la société, y compris musulmane, tout au moins dans les grandes villes du centre et du sud du pays, où se concentre la majorité de la population. Ces processus, combinés à une plus grande fluidité d'échanges et de communication avec le monde arabo-musulman dans la foulée des booms pétroliers et des vagues de réveil religieux, ont contribué à la lente émergence d'un nouveau leadership musulman, que l'on peut qualifier schématiquement de « réformiste ». Cette nouvelle élite n'est pas monochrome. Elle a fait le pari d'intégrer, avec un succès d'estime relatif qui ne gomme pas toutes les frictions internes, la diversité des voies d'approches de l'islam et des identités intra-communautaires d'ordre ethnique, régional, national et autre. Au plan collectif si ce n'est toujours individuel, ce nouveau leadership a néanmoins la particularité de cumuler sans complexe une double formation et culture intellectuelle à la fois occidentale et islamique, francophone et arabisante. Son défi fédérateur a été de précipiter l'évolution interne de l'islam ivoirien, jusqu'alors perçu comme plutôt traditionnel voire en retard sur son temps, pour mieux l'intégrer à la modernité ivoirienne et pouvoir remodeler cette dernière en retour. Ce sont des rangs de ces jeunes générations de musulmans que sont issus les imams et les cadres intellectuels qui ont lentement acquis la légitimité populaire d'être aujourd'hui à la tête de la communauté musulmane nationale, avec les deux structures partenaires que sont le Conseil supérieur des imams (COSIM) et le Conseil national islamique (CNI), reconnus officiellement au début des années 1990. C'est ce leadership qui a laborieusement repensé la position musulmane par rapport au Politique, à l'État et à la laïcité.

Cette élite a opéré un dépassement de la tradition *suuvri* sans en renier les fondements. L'approche *suuvri* préconisait une séparation du religieux et du politique, une renonciation à la chefferie ou au pouvoir d'État et donc aussi au djihad. La sphère religieuse devait préserver son indépendance des affaires mondaines en se concentrant sur la pratique et l'éducation islamiques, soit symboliquement sur la mosquée et l'école coranique, c'est-à-dire sur le champ privé et communautaire contre le domaine public, vu comme corrompu ou corrupteur. Dans la continuité de cette tradition, la nouvelle élite musulmane ivoirienne réaffirme explicitement et sans ambiguïté la séparation entre islam et État, les guides religieux répétant n'avoir pas vocation à gouverner l'État par le haut ou renonçant

catégoriquement à la possibilité de cette vocation. Mais une nouvelle lecture est faite du Politique, dissociée de la seule politique gouvernementale, politicienne et partisane et entendue plus largement comme le champ de réflexion et d'action de la société civile en ce qui relève du bien commun. Ainsi les imams ivoiriens entendent-ils désormais ajouter à la panoplie de leurs responsabilités celle d'imams citoyens, de médiateurs et de porte-paroles privilégiés de leurs communautés, aux côtés des autres acteurs religieux et laïques de la société civile. À l'image du rôle que jouèrent les intellectuels français sous la III^e République, « le religieux », proclamait Aboubacar Fofana, « doit attirer l'attention des pouvoirs publics ». Il se veut un éveilleur de conscience, un garant de la moralité publique. Il est donc du devoir des nouvelles élites musulmanes de conseiller ou de mettre en garde les élus du peuple et de dénoncer publiquement certaines mesures ou situations pouvant être confligènes pour tous. Par ailleurs, le rôle que s'assignent les nouveaux imams est aussi de former et de diriger la conscience des musulmans, encouragés individuellement à relever le défi de leur responsabilité sociale en militant pour de justes causes au sein des mouvements sociopolitiques de leur choix, aux côtés d'autres musulmans et de non-musulmans, dans le respect des règles générales de l'État et de leurs valeurs religieuses particulières.

Cette position, qui procède d'une déprivatisation de l'islam vers l'espace public articulé à l'État, n'a rien de spécifiquement ivoirien, ni peut-être rien de spécifiquement islamique. Sans en être la réplique, elle est proche de la position de l'Église catholique, avec sa conception de la foi vive engagée dans le monde et sa doctrine sociale. De fait, les réformistes ivoiriens ont été influencés, consciemment ou inconsciemment, par l'appareil ecclésial et l'expérience locale de l'Église catholique, tout comme ils ont aussi absorbé des éléments de l'appareil d'État et de l'histoire locale de sa gouvernance.

La question de la laïcité et de la place des musulmans dans la société et l'État ivoiriens est devenue d'une actualité de plus en plus brûlante au cours des années 1987-2002. La fin des années 1980 correspond à ce que les musulmans ont perçu comme une dérive vers une christianisation du régime houphouëtiste. Les signes les plus visibles en ont été la construction du sanctuaire marial de Yopougon, de la cathédrale St Paul du Plateau et surtout de la monumentale basilique Notre Dame de la Paix à Yamoussoukro, réplique grandeur nature de Saint Pierre de Rome. S'y est ajoutée l'orchestration de trois visites du Pape en moins de dix ans. C'est dans ce contexte qu'en 1987, Aboubacar Fofana s'est pour la première fois fait l'écho de l'impatience musulmane à l'endroit de ces dérives et inégalités eu égard au principe de la laïcité. Il s'était prononcé dans un entretien qui fut publié à son insu dans un livre paru à Paris, signé de deux laïcs catholiques français, intitulé *Missions. En Afrique, les catholiques face à l'islam, aux sectes, au Vatican*. Une fois publiés, Fofana ne désavoua pas ses propos, au prix de tensions avec Houphouët et le Nonce apostolique de l'époque.

Alors que l'islam devenait la première religion à l'échelle nationale (ou au contraire à cause de cela, l'islam faisant désormais peur, surtout qu'il était dorénavant doté d'élites refusant la cooptation), la marginalisation musulmane au sein de l'État s'aggrava encore après la mort d'Houphouët, dans la lutte politique fratricide de ceux qu'on a appelé les héritiers et jusqu'après le déclenchement de la quasi-guerre civile de 2002. L'imam-prédicateur Aboubacar Samassi parla à l'époque d'« adversité culturelle » pour épingle à la fois l'hostilité latente d'une certaine opinion publique ivoirienne nourrie par des médias occidentaux réduisant l'islam au terrorisme, et la montée en puissance de l'idéologie bientôt xénophobe et anti-Dioula/musulmane dite de l'ivoirité. Sous la présidence du militaire Robert Gueï en 2000, le Cheikh Amadou Yacouba Sylla, guide spirituel des Hamallistes, s'indigna dans la presse : « Être musulman en Côte d'Ivoire n'est pas assimilable à un crime de lèse-laïcité, de lèse-démocratie, de lèse-République et ne confère à ce croyant l'étiquette de terroriste »⁵.

Ce contexte difficile fut contemporain d'une intense réflexion réformatrice sur le rôle de l'islam dans la vie nationale et singulièrement sur l'interface entre islam ivoirien et laïcité. Les imams ivoiriens ne nient pas le fait que la laïcité n'est pas un idéal islamique. Pour Koudouss Idriss Koné, président du CNI : « Il est bien connu que l'Islam a une conception globale de la vie et ne sépare pas fondamentalement le temporel du spirituel. Parce qu'en Islam, rien n'est à César : Dieu seul sait, Dieu seul possède, Dieu seul peut. Il n'empêche, l'Islam peut parfaitement s'adapter aux conceptions d'un État laïc mais juste. C'est à ce niveau que se situe notre défi contemporain »⁶. Mieux, pour Aboubacar Fofana, le Coran n'a pas stipulé de modèle particulier de gouvernance des hommes, et, dans la diversité des régimes possibles, une République démocratique est à même de satisfaire au plus près les principes de justice, d'équité et de solidarité énoncés par le Prophète Mohammed.

L'herméneutique du COSIM-CNI présente l'islam comme une religion du juste milieu, réaliste et insérée dans l'histoire. L'élite musulmane reconnaît que la laïcité est un héritage colonial ainsi qu'une réalité postcoloniale : cela ne relève plus d'une question de choix mais d'une acceptation bienveillante d'un fait accompli, car les musulmans se situent non pas en dehors mais dans l'État. Plus positivement, elle reconnaît que la laïcité est somme toute le meilleur mode de gestion politique des religions dans un pays pluriconfessionnel et pluriculturel qui se veut démocratique. En protégeant les diverses religions des velléités dominatrices des unes sur les autres, la laïcité est le meilleur garant d'une coexistence pacifique entre croyants de différentes confessions à l'échelon local et national. Pour Djiguiba Cissé, imam de la mosquée du Plateau à Abidjan : « Notre respect de la laïcité est une question de sagesse. Toutes les religions ont le droit d'exister, même les animistes »⁷. En 1996, l'imam des étudiants Sékou Sylla exprimait ainsi l'opinion majoritaire des musulmans : « Les musulmans ivoiriens ne

5. *Le Jour*, 27 juin 2000.

6. *Les Cahiers du CEID*, tome 1, septembre 2000.

7. Entretien, 7 octobre 1996.

veulent pas à tout prix d'un président musulman. On n'a pas de problème à vivre dans un État laïc, si l'égalité entre religions est respectée. Même s'il y avait un président musulman, il ne lui serait pas demandé de créer un État islamique, comment serait-ce possible, les musulmans ne sont pas les seuls en Côte d'Ivoire ! Et puis il devrait gouverner selon les lois ivoiriennes, pas selon les lois du Coran. Ce compromis de vivre dans un État laïc, les musulmans l'acceptent sans arrière-pensée. Mais c'est l'hypocrisie d'une politique de deux poids, deux mesures, qui balance en faveur des chrétiens, qui est insupportable »⁸.

Les réformistes défendent l'idée qu'il n'y a pas qu'une seule laïcité mais des laïcités plurielles et que le modèle de séparation de l'État, de l'Église et de la mosquée peut et doit être négocié dans le contexte local ivoirien entre l'État, les chefs religieux et les autres représentants de la société civile. Pour le COSIM-CNI, la laïcité ivoirienne devrait signifier non pas un désengagement de l'État face au fait religieux mais au contraire un engagement constructif de l'État vis-à-vis des religions, conçues comme de véritables partenaires dans le développement du pays, un peu sur le modèle anglo-saxon. Les valeurs positives de chaque religion et les potentialités de chaque communauté religieuse seraient ainsi mises au profit de toute la nation. Cette position musulmane est d'autant plus « défendable » qu'elle fait écho à la position houphouëtiste sur le rapport État-religion, évoqué précédemment.

Les réformistes insistent par ailleurs sur le fait que la laïcité n'a rien d'anti-islamique en soi. Comme le disait prosaïquement l'imam Samassi : « Il y a quand même des espaces de liberté dans le domaine privé : la laïcité ne vous oblige pas à boire de l'alcool ! [...] Vous pouvez ne pas aller chez les prostituées ! »⁹ Dès lors, pour Samassi, si certains musulmans enfreignent les préceptes de l'islam, c'est par faiblesse de caractère ou par complexe culturel face aux chrétiens, cela n'a rien à voir avec la laïcité : à chacun donc d'assumer ses responsabilités individuelles. Et même si la loi officielle interdit la jurisprudence islamique (notamment la dot, la polygamie et l'héritage islamique), en pratique, l'application officieuse du code civil musulman (excluant le code pénal) n'a jamais posé de problème, puisqu'elle a toujours été tolérée par les autorités. L'imam Tidjane Ba – le seul mufti que le pays ait connu, décédé en 2001 – s'était même laissé à dire : « La loi islamique, à mon sens, relève d'abord d'une application au niveau individuel. Si chaque musulman s'efforçait d'appliquer volontairement ces prescriptions dans sa vie quotidienne, on n'aurait pas besoin de les exiger au niveau étatique » (Ba 2000 : 67). Les réformistes n'ont jamais réclamé la mise en œuvre de la charia dans l'espace public. Bien au contraire, ils considèrent la charia comme un domaine réservé aux musulmans sur lequel il n'est pas permis à l'État laïc d'empiéter.

En défendant la laïcité, l'islam des réformistes contraste donc ouvertement avec les conceptions islamistes mais aussi avec la théologie de

8. Entretien, 6 septembre 1996.

9. Conférence sur « L'Islam dans un État laïc », Riviera 3. 11 septembre 1994.

certaines Églises ivoiriennes, notamment néo-pentecôtistes, qui, avec un succès grandissant depuis l'élection de Laurent Gbagbo, en appellent à une christianisation ou « protestantisation » de l'État. Sans être apolitique – le COSIM-CNI reconnaît le bien fondé de la parole publique des imams et de l'engagement démocratique des citoyens musulmans – la position réformiste sur le politique n'a donc rien de radical, rien de révolutionnaire. Au contraire, l'institution islamique n'est pas dénuée d'un certain conservatisme en ce qu'elle entend contribuer, par ses dénonciations et ses propositions, à la survie des idéaux et des institutions de l'État.

Ayant pris conscience du fait que l'État ne peut tout assumer et qu'il revient aussi aux musulmans, en tant que membres de la société civile, de faire respecter la laïcité, le leadership musulman a donné l'exemple en s'engageant dans quelques initiatives concrètes. En 1994, le CNI fut l'un des membres fondateurs du Forum des confessions religieuses, créé par un laïc dans le but d'amener les religions au dialogue et à l'enseignement de la tolérance. Autre exemple : en l'an 2000, les chefs religieux ont participé au Forum de réconciliation nationale, plateforme indépendante créée par Laurent Gbagbo sur le modèle du *Truth and Reconciliation Committee* sud-africain, pour panser les plaies des événements post-électoraux d'octobre et de décembre 2000, au cours desquels une majorité de Dioula et d'étrangers avaient trouvé la mort et des mosquées été brûlées ou profanées. Le CNI a promis son pardon en échange d'une « loi garantissant l'immunité des chefs religieux, l'inviolabilité des lieux de culte et l'application impartiale du principe de la laïcité ».¹⁰ L'organe musulman a aussi recommandé, comme il l'a fait régulièrement depuis le milieu des années 1990, la création d'un Observatoire de la laïcité, sorte d'organe de contrôle et de conseil des autorités politiques et administratives sur la question.

Enfin, au printemps 2002, deux groupes, l'un proche du CNI l'autre du COSIM, ont répondu à l'appel de Gbagbo qui a prolongé la mission du président du Forum afin que soit « propos[é] un contenu concret au principe de laïcité ». Le groupe de travail réuni autour de l'imam Fofana a produit un document de synthèse intitulé *Mémoire sur la laïcité de l'État en Côte d'Ivoire*. Au chapitre 3 des « Propositions pour une nouvelle laïcité en Côte d'Ivoire », le document souligne que la Côte d'Ivoire étant un pays profondément religieux et multiconfessionnel, il serait « illusoire d'appliquer la 'laïcité à la française' » et bien « imprudent de proclamer une religion d'État ». D'où la conclusion, déjà citée : « Il nous faut donc imaginer une laïcité qui construise la nation de demain ». « Cette laïcité », poursuit le texte, « doit reposer sur des principes clairs ». À savoir :

- L'État doit favoriser un climat d'apaisement autour du débat religieux ;
- Le programme d'enseignement officiel ne doit pas être hostile à la religion et les conditions de fonctionnement des écoles doivent permettre aux élèves qui le désirent de remplir leurs obligations religieuses ;
- En raison de l'implication des ordres religieux dans le domaine social, l'État ne peut supprimer le financement des cultes. Mais sa participation

10. *Le Jour*, 2 octobre 2011.

doit obéir au principe de l'équité. Ainsi, les cultes peuvent être déclarés 'associations d'utilité publique' pour régler la question juridique de leur financement »¹¹.

Pour le Mémoire, ces principes généraux devraient ensuite « s'appuyer sur des instruments juridiques et institutionnels » concrets « pour aboutir à une laïcité vécue sans appréhension ». Le texte en donne une liste :

- « Une nouvelle organisation de l'enseignement confessionnel [...] pour y intégrer l'enseignement islamique ;
- « La création d'un observatoire [appuyé par une « charte de la laïcité » ;
- « L'intégration de quelques principes religieux consensuels dans le code civil [...] (mariage, divorce, cimetière, etc.) en vue de tenir compte des particularismes religieux ;
- « Un statut consensuel des lieux de culte [...] consacrant leur inviolabilité ;
- « [Une meilleure définition] des droits et des devoirs des guides spirituels par rapport à la société, dans le sens d'une reconnaissance (sur base consensuelle) de leur statut »¹².

Cette initiative de dialogue entre le chef de l'État et les chefs religieux autour de la question de la laïcité est partie en fumée avec la rébellion de septembre 2002, mais quelques bases semblent sorties des décombres. Ainsi, dans le contexte post-crise du début de l'année 2008, une direction de la laïcité a-t-elle été créée au sein du Ministère de l'Intérieur, à l'image de la direction des cultes. Mais ses prérogatives n'ont toujours pas été précisées, ce qui explique peut-être qu'elle ne soit pas encore entrée en fonction. Quoi qu'il en soit, le débat public sur la laïcité ivoirienne, qui n'a pas encore eu lieu, semble devoir être un passage obligé si les acteurs ivoiriens – politiques, civiques, religieux – sont sincèrement déterminés à rebâtir le pays autour des valeurs consensuelles de leur République.

11. Archives COSIM, Mémoire 2002.

12. *Idem*.

Conclusion

Aujourd'hui comme par le passé – et la quasi-guerre civile n'y a rien changé – l'islam est demeuré un facteur d'intégration sociale et un facteur de consolidation de l'État en Côte d'Ivoire. La voie choisie par le leadership et la majorité musulmans n'a été ni l'*hijra* (exil, retraite), ni le djihad (rejet, combat) mais bien l'accommodation constructive vis-à-vis de l'État. L'idée défendue est que l'islam, religion et communauté portées par un idéal unitaire, est un atout non seulement pour l'intégration des musulmans dans l'État et la société pluriconfessionnelle nationale, mais aussi pour la cohésion sociopolitique de cet État et société, toujours en chantier.

Comme dans les mouvements dits islamistes du monde arabe, on retrouve au sommet de la hiérarchie du CNI nombre de diplômés, de scientifiques et de membres de professions libérales, soit des gens bien formés et bien insérés à l'économie moderne mais par ailleurs politiquement insatisfaits. En Côte d'Ivoire cependant, ces frustrations n'ont jamais donné lieu à des projets de conquête et de refonte de l'État, sur un modèle islamiste, mais seulement à des propositions d'améliorer, non pas tant l'État lui-même que certaines pratiques politiques contraires aux idéaux et aux principes fondamentaux de l'État. La position des réformistes sur la question de la laïcité est symptomatique. Le COSIM-CNI ne demande, au nom des musulmans, aucun privilège religieux particulier, mais que leur soient reconnus les même droits (et devoirs) que les autres communautés religieuses, dans l'esprit de tolérance et d'égalité de la sécularisation de l'État. La position politique des musulmans ivoiriens se rapproche sur ce point de celle d'autres minorités musulmanes : les musulmans d'Afrique du Sud après l'Apartheid par exemple, ou les musulmans en France.

Enfin, le cas ivoirien (comme l'exemple turc et bien d'autres avant lui) démontre qu'islam, modernité et laïcité ne sont pas des notions intrinsèquement antinomiques : leur rencontre peut produire des configurations harmonieuses. La réflexion et la position des responsables du COSIM-CNI sur la laïcité révèlent à la fois leur conscience des acquis intellectuels européens transmis par le colonialisme, leur souci des exigences islamiques et leur sensibilité aux réalités africaines. En redéfinissant leur approche envers la laïcité, les musulmans ivoiriens participent à l'avènement d'une modernité alternative qui prend en compte les aspirations et les contraintes de l'islam dans un monde contemporain « glocalisé ».

BIBLIOGRAPHIE

BA Tidjane, 2000, *Le Moufti El Hadj Ahmed Tidjani Ba. L'homme et l'érudit (entretiens avec Mahamadou Kouma, avec la collaboration de Bruno Gnaoulé Oupoh)*, Abidjan, Éditions CEDA.

BRÉZAULT, Alain et CLAVREUIL, Gérard, 1987, *Missions. En Afrique, les catholiques face à l'Islam, aux sectes, au Vatican*, Paris, Éditions Autrement.

MIRAN, Marie, 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.

MIRAN-GUYON, Marie et TOURÉ, Moussa, 2012, « Islam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire. La figure emblématique du cheikh Aboubacar Fofana », in O. Goerg et A. Pondopoulo (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, pp. 315-336.

ROY, Olivier, 1999, « Le post-islamisme », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 85-86, pp. 11-30.

LAÏCITÉ, CRISE ET COHÉSION SOCIALE : CAS DE LA CÔTE D'IVOIRE

Rubin POHOR

En Côte d'Ivoire, la laïcité suscite des débats substantiels et des enjeux sociologiques, politiques, théologiques et pratiques importants dans ces dernières années. Trois faits majeurs en témoignent : d'abord, lors du forum de la réconciliation nationale, initié par le Président Laurent Gbagbo et organisé du 10 octobre au 13 décembre 2001, les représentants de la société civile (religieux et ONG) et quelques partis politiques ont indexé l'application du principe de la laïcité en Côte d'Ivoire comme étant un des facteurs « majeurs de la rupture diversités religieuse et morale croissantes, au sein de la société ivoirienne » et comme « une menace pour l'équilibre entre les principes essentiels qui favorisent le respect de la diversité, de la pluralité des convictions religieuses, athées, agnostiques, philosophiques et l'intégration de tous les citoyens à la sphère publique » (Forum pour la Réconciliation Nationale 2001 : 14). Ensuite, il n'est peut-être pas inutile de rappeler la crise militaro-politique de septembre 2002, dans ses débuts, présentée à l'opinion nationale et internationale, en termes religieux, à tort ou à raison, comme un conflit opposant le Nord musulman et le Sud chrétien (Basset 2003). Ce discours « réducteur » sur les causes et les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire (Akindes 2004) est venu accentuer le débat controversé sur la laïcité, notamment la définition et l'application de ce principe constitutionnel, perçu dès lors comme des questions essentiellement politique et identitaire. Enfin, tout récemment, la communauté musulmane, à travers certaines fédérations des associations islamiques, a invité l'État de Côte d'Ivoire à organiser un débat national sur la laïcité en lieu et place de la création d'un décret sur la laïcité (Décret n° 2011-388 du 16 novembre 2011 portant organisation du Ministère d'État, Ministère de l'Intérieur) en vue des réformes politiques sur le thème de la laïcité. Ces associations islamiques, dans leur plaidoyer pour la cohésion nationale, revendiquent un accommodement de la laïcité à l'islam (Kossou 2002).

En fait, l'application de la laïcité se trouve ainsi confrontée à diverses remises en cause. Perçue et comprise, sous des schémas strictement politique ou religieux, elle induit des luttes et crée une relation de tension non seulement avec la religion, mais aussi avec l'État. Dès lors, qu'entend-on par laïcité dans un contexte ivoirien ? Comment réguler cette tension liée à l'application des indicateurs idéal-typiques (la liberté de conscience,

l'autonomie-séparation, l'égalité de traitement) en vue d'apporter les réponses adéquates aux plans législatif et sécuritaire et de maintenir le rapport entre les religions et l'État ? Quelles sont les forces, faiblesses, opportunités et menaces du modèle ivoirien de la laïcité ? Pour tenter d'expliquer les problèmes posés et répondre à ces questions complexes, nous avons eu recours à la méthode dite compréhensive, c'est-à-dire centrée sur le sens (selon la lecture de Max Weber) et sur l'interprétation.

L'objectif visé dans cette étude est, d'abord de faire une approche contextuelle de la notion de laïcité, ensuite de mettre en évidence les causes des difficultés d'application du cadre juridique de la laïcité en Côte d'Ivoire et d'analyser les points de tension en lien avec les indicateurs idéaltypiques et, enfin de relever les forces, faiblesses, opportunités et menaces du modèle ivoirien de la laïcité.

Approche contextuelle de la notion de laïcité

Comment définir la notion de laïcité et lever l'ambiguïté de ses emplois dans le contexte ivoirien ? Que dire pour que, quand on parle de la laïcité, tout le monde puisse y avoir une définition claire, un contenu clair et puis des éléments de conduite que cela induit ?

Pour la plupart des sociétés africaines, encore non sécularisées, il est difficilement concevable de définir la laïcité comme une séparation de l'Église ou des Églises et de l'État, une séparation de l'État et des institutions religieuses. La Côte d'Ivoire, par exemple, ne connaît pas de séparation formelle et ne requiert aucune légitimation ecclésiastique ou sacrée. Les populations vivent dans des systèmes socioreligieux qui imprègnent les différentes activités sociales, rythment le temps social, marquent l'espace social, conditionnent les manières de vivre en société. Ce type de laïcité s'appuie sur les traditions africaines dans leurs rapports avec les cultes établis. Il correspond à un modèle de laïcité complètement déconnecté de la représentation franco-française de ce terme et compatible aux réalités africaines.

La *Déclaration Universelle sur la Laïcité au XXI^e siècle*, signée par plus de 250 universitaires d'une trentaine de pays, en 2005 à Paris, en son article 4, définit la laïcité « comme l'harmonisation, dans diverses conjonctures socio-historiques et géopolitiques, [de] trois principes [...] : respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective ; autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières ; non-discrimination directe ou indirecte envers des êtres humains » (Article 4). Ses Articles 4 et 7 utilisent trois indicateurs idéal-typiques pour définir la notion de laïcité : « la liberté de conscience », « l'autonomie-séparation », « l'égalité de traitement ». Selon Baubérot (2010 : 5), « il est possible, d'ailleurs, soit d'en ajouter un quatrième : la neutralité (arbitrale) de l'État, soit de l'inclure dans le second indicateur ». Elle admet non seulement une nouvelle approche transversale du concept de laïcité mais aussi et surtout, elle reconnaît l'existence

d'autres modèles de laïcité dans les contextes qui n'ont pas été l'objet de recherches formelles (Blancarte 2009). L'Article 7 stipule que la laïcité n'est « l'apanage d'aucune culture, d'aucune nation, d'aucun continent. Elle peut exister dans des conjonctures où le terme n'a pas été traditionnellement utilisé. Des processus de laïcisation ont eu lieu, ou peuvent avoir lieu, dans diverses cultures et civilisation, sans être forcément dénommés comme tels ». Ces indicateurs idéal-typiques sont déterminants pour une meilleure démarche académique et une compréhension et appréhension objectives du principe de la laïcité.

Dans le cas de la Côte d'Ivoire, il y a une unanimité autour de ces indicateurs idéal-typiques. Lorsque l'on pose la question : « Pour vous, qu'est-ce que la laïcité ? », aux responsables religieux et aux membres de la société civile en Côte d'Ivoire, les réponses récurrentes sont celles « de la séparation de la société civile et/ou de la société religieuse de la politique ou de l'État, de la différenciation des pouvoirs entre les cultes et le pouvoir politique, de la non confessionnalité de l'État, de la liberté d'expression du culte, de la liberté religieuse, de la non immixtion du pouvoir civil dans le domaine spirituel, de la neutralité de l'État vis-à-vis des cultes » (Pohor 2005 : 23).

Ainsi, certains leaders religieux, quand ils acceptent la laïcité, peuvent en faire un quasi équivalent de la garantie de la liberté de conscience, conçue comme étant essentiellement la liberté religieuse. L'Église catholique s'irrite « d'attitudes anticatholiques en Côte d'Ivoire » (Sinsin 2006 : 2-3). Les responsables religieux musulmans de Côte d'Ivoire, Conseil national islamique (CNI), Conseil supérieur des imams (COSIM) et Front de la oummat islamique (FOI), demandent un peu plus de laïcité dans le comportement de l'État et critiquent le manque d'harmonie entre les exigences de la laïcité et leurs applications. Pour eux, les exigences de la laïcité « ne sont pas respectées. L'État fait des faveurs à certaines confessions. Il ne nous prend pas sur le même pied alors qu'il doit nous donner les mêmes chances ; on peut citer par exemple, les jours fériés islamiques, les subventions accordées aux établissements confessionnels islamiques, le peu d'espaces affectés aux lieux de cultes musulmans, les attributions de fréquence radio, peu d'heures accordées aux émissions religieuses sur les media d'État »¹. Les groupes évangéliques (Pohor 2012), se plaignent de l'inégalité de traitement dans le financement des pèlerinages (Gnamien 2009). Les bossonistes (Duchesne 2000) ou les militants anticléricaux exigent soit l'arrêt des financements des pèlerinages chrétiens et musulmans, pratiques jugées contraires à l'application stricte de la laïcité soit demandent « une certaine équité dans le financement des actions des confessions religieuses à caractère social ou humanitaire »².

Au total, les différents groupes culturels ou certaines associations de la société civile ont conscience de la laïcité, mais malheureusement une représentation limitée de la laïcité qui la tire vers un des éléments,

1. Abidjan, entretien du 27 septembre 2005.

2. Abidjan, entretien du 27 septembre 2005.

interprété en fonction de leurs intérêts propres. Ils manquent de cohérence et d'interrelation dans la pratique des indicateurs idéal-typiques, faute d'autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses ou philosophiques particulières au contexte ivoirien.

Modèle de laïcité imposé par le contexte à la Côte d'Ivoire

Il existe une diversité de modèles et d'expression de laïcité (Baubérot 2007). Dans plusieurs pays africains en général et, en Côte d'Ivoire en particulier, deux modèles de laïcité cohabitent à différents degrés. Il s'agit de la laïcité de « collaboration » et de la laïcité de type « séparatiste ». Ainsi, certains ont une perception de la laïcité tendant à mettre l'accent sur l'indépendance de l'État face aux religions ou l'autonomie de la religion par rapport au politique. La laïcité de type « séparatiste », bien que moins évidente, est souvent évoquée lorsqu'il y a collision entre du religieux ou du politique. C'est ce que semble attester, El Hadj Koné Idriss Koudouss, président du Conseil national islamique (CNI), en ces termes : « Si le concept de la laïcité est apparemment bien compris et même consacré par notre loi fondamentale, sa pratique reste à parfaire comme toute entreprise humaine. Car certains comportements dans la société d'une part, vis-à-vis des hommes religieux et leurs lieux de culte et d'autre part dans l'administration, les médias d'État, etc., sont de nature à amener à s'interroger sur le respect de la laïcité. L'application stricte de la laïcité met les religieux à l'abri des appétits insatiables des hommes politiques. Elle protège également les hommes politiques et les institutions de la République des ambitions politiques des hommes religieux » (Kossou 2002). Autrement dit, la laïcité de type « séparatiste » commande aux associations culturelles de n'exercer directement aucun pouvoir politique et à l'État de n'exercer aucun pouvoir religieux, laissant les communautés religieuses s'organiser librement dans l'espace public. Cette séparation, jamais entièrement étanche en Côte d'Ivoire, permet cependant à l'État de s'assurer qu'il peut exercer ses fonctions, même si très souvent, il est soupçonné de favoritisme ou de parti pris à l'égard d'une croyance.

Pour d'autres, la Côte d'Ivoire applique une laïcité de « collaboration » où les dimensions culturelle et sociale gardent une grande importance. La description théorique du modèle de laïcité en Côte d'Ivoire faite par feu Désiré Tagro, Ministre de l'intérieur dans le gouvernement du président Laurent Gbagbo, abonde dans ce sens. Pour lui, « la laïcité ivoirienne place les familles spirituelles et l'État dans l'optique d'une coopération où les religions et l'État sont conduits à mettre en commun un certain nombre de ressources symboliques afin de contribuer à la sauvegarde et à la recharge d'une mémoire collective, indispensable à l'émergence d'une volonté de vivre ensemble. C'est dans ce dialogue où chaque interlocuteur intervient dans le respect des ordres et des missions que se tissent les bases, les fibres d'une société de convivialité, d'unité dans la communion des différences »

(Pohor 2005 : 18). En parlant de ressources symboliques, il fait référence aux œuvres sociales, mises en place par les confessions religieuses (écoles primaires, secondaires et des universités, centres de santé et hôpitaux, ONG œuvrant dans plusieurs projets de développement). Le financement des écoles confessionnelles, les contacts réguliers entre les leaders religieux et le gouvernement sont le fruit d'une laïcité de « collaboration ». C'est dans ce souci qu'il a été mis en place, depuis 1996, le Forum national des confessions religieuses de Côte d'Ivoire (FNCR-CI), cadre formel de la coexistence pacifique entre ces différentes confessions religieuses. Le FNCR-CI comporte en son sein 16 confessions religieuses appartenant à quatre familles spirituelles dont l'islam, le christianisme, le bouddhisme et la foi Bahie.

Les difficultés de la traduction de la laïcité de « collaboration » et de la laïcité de type « séparatiste » dans le contexte ivoirien proviennent de la confusion entre les acteurs à distinguer les critères déterminant la liberté de religion, la citoyenneté et l'autonomie-séparation. À cela s'ajoutent les multiples connexions entre le religieux et le politique, contraire au contenu des textes juridiques et institutionnels.

Cadre constitutionnel et données institutionnelles de la laïcité ivoirienne

Loin de constituer un ensemble bien ordonné, le régime juridique de la laïcité en Côte d'Ivoire est plutôt un ensemble disparate de textes, édicté notamment à partir des principes constitutionnels, au fur et à mesure que les questions liées à la loi de séparation émergeaient. Ce qui est important à relever est que, loin d'exclure la religion dans l'espace public, la laïcité prend source dans la religion même, faisant de l'État un instrument de garantie de la liberté de culte, de l'égalité du citoyen en face de la loi.

Le cadre juridique de la laïcité ivoirienne est un legs colonial hérité du droit français et plus précisément de l'article 2 de la constitution française de 1958 : « La France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens, sans distinction de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances ». Il ressort de ce texte deux principes fondamentaux de base (liberté de conscience et non-confessionnalité de l'État) dont l'origine provient de la loi du 5 décembre 1905, appelée « loi de séparation des Églises et de l'État ». Selon Jean Baubérot (2010 : 6), « l'application de la loi de 1905 a, certes, signifié la fin de tout caractère officiel de la religion, la disparition de toute dimension religieuse de l'identité nationale. Mais elle a aussi fortement réduit la perspective gallicane qui surveillait, de façon parfois tatillonne, l'expression de la religion dans l'espace public ».

Dans les colonies françaises en Afrique, l'application de la loi de séparation des Églises et de l'État est marquée par l'ambiguïté de par sa rencontre sur le terrain avec l'islam et les religions traditionnelles. Elle prévoit la pleine

application des principes de la laïcité dans les colonies de l'AOF. Mais, par le biais de décrets d'application dérogatoires pris par le gouverneur de Côte d'Ivoire, un régime d'exception est mis en œuvre avec un code de l'indigénat qui maintient le statut personnel aux autres religions (musulmane ou traditionnelle). L'énonciation de principes républicains laïques et leur application dérogatoire sur un territoire donné sont révélatrices d'une contradiction propre à l'État colonial français : certaines communautés religieuses, notamment le culte musulman et le culte protestant issu des missions chrétiennes anglo-saxonnes, s'exprimaient difficilement, voire souvent empêchés de s'établir en Côte d'Ivoire ou ceux déjà présents étaient fermés. Par exemple, l'application en Côte d'Ivoire, entre 1923 jusqu'à 1939, du fameux décret de 1922 registrant l'exercice des cultes en AOF avait laissé croire que l'État de Côte d'Ivoire était un État catholique. Il était difficile pour les cultes (musulman et évangélique) d'établir une distinction entre identification, appartenance et participation aux activités religieuses de l'Église catholique et l'exercice des activités politiques et administratives par un individu. L'Église catholique a dû réagir lors du Forum de réconciliation nationale de 2001³ pour lever cette équivoque en qualifiant, cette suspicion d'un « État catholique ivoirien », infondée historiquement et juridiquement.

Le principe de laïcité n'a pas non plus fait l'objet d'une jurisprudence du Conseil Constitutionnel abondante après l'accession de la Côte d'Ivoire à l'indépendance en 1960. L'article 2 *al.* 1 de la Constitution du 3 novembre 1960 stipule que : « la République de la Côte d'Ivoire est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale ». L'article 30 de la constitution du 1er août 2000 affirme que : « La République de Côte d'Ivoire est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure à tous l'égalité devant la loi, sans distinction d'origine, de race, d'ethnie, de sexe et de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son principe est le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple ». Ces textes mettent un accent particulier sur plusieurs libertés : les libertés de croyance, de non croyance, de conscience, d'opinion religieuse, philosophique, d'exercice de culte ; les libertés de réunion, de la pratique de la coutume ainsi que la liberté de cortège et de manifestation. Ces libertés sont garanties par la constitution, sous réserve du respect de la loi, de l'ordre public, des bonnes mœurs et de la personne humaine.

Hors de ces mentions constitutionnelles, le corpus juridique est fait de dispositions disséminées dans divers textes de lois, de décrets ou d'arrêtés ministériels. Nous mentionnons, à titre d'exemples, la loi du 31 décembre 1959 qui fixe les règles de fonctionnement et de financement des établissements privés sous contrat, majoritairement catholiques, dont le caractère propre est reconnu et protégé constitutionnellement. Le Décret n° 2011-388 du 16 novembre 2011 porte organisation du Ministère de l'Intérieur dont les articles 29, 30 et 31 fondent la Direction Générale

3. Intervention des évêques au Forum pour la réconciliation nationale en Côte d'Ivoire, *Résolution du Forum pour la Réconciliation Nationale*, Abidjan, 13 décembre 2001.

des Cultes et deux Sous-Directions : l'une chargée la Direction de la Vie Culturelle, des Œuvres et des Missions Religieuses ; l'autre de la Promotion des Libertés Religieuses et de la Promotion de la Laïcité. Selon l'article 29, la Direction Générale des Cultes est chargée « de réaliser les études relatives au régime juridique et à l'organisation des associations culturelles, d'examiner les dossiers relatifs à l'agrément des missions religieuses, de promouvoir le dialogue entre les différentes religions, de promouvoir de bons rapports entre l'administration et les représentations des différentes religions, d'assister les cultes et les religions dans le cadre de leurs manifestations, d'encadrer l'organisation et assurer le suivi des pèlerinages et des visites des lieux saints, d'assister les organisations confessionnelles dans la recherche de financement, de promouvoir la liberté religieuse et la laïcité de l'État, suivre les dossiers de contentieux ». Quant à la Direction de la Vie Culturelle, des Œuvres et des Missions Religieuses, conformément à l'article 30, elle est chargée « de réaliser les études relatives au régime juridique et à l'organisation des associations culturelles, d'examiner les dossiers relatifs à l'agrément des missions religieuses, de promouvoir le dialogue entre les différentes religions, d'assister les Cultes et les Religions dans le cadre de leurs manifestations, d'encadrer l'organisation et d'assurer le suivi des pèlerinages et des visites des lieux saints, de suivre les dossiers de contentieux ». Pour ce qui concerne la Direction de la Promotion de la Liberté Religieuse et de la Laïcité, selon l'article 31, elle est chargée « de promouvoir de bons rapports entre l'Administration et les représentations des différentes religions et de promouvoir la liberté religieuse et la laïcité ».

Il convient tout d'abord de saluer la mise en place d'une sous-direction de la promotion de la liberté religieuse et de la laïcité au sein de la direction générale des cultes dont les missions sont clairement définies. Cela explique le rôle prépondérant que joue la laïcité, particulièrement dans sa corrélation avec la religion. Cependant, il faut aussi reconnaître que, malgré la proclamation de la laïcité de l'État et l'adoption de ces textes constitutionnels, le cloisonnement entre le politique et le religieux est loin d'être étanche. Les structures de l'État sont en constant dialogue avec une organisation sociale dans laquelle le sentiment religieux, de tendance animiste ou de religions révélées, est très fort et où une confusion est constatée entre les pouvoirs politiques, chefs coutumiers ou de terres et les leaders religieux.

Cet arrière-plan de non séparation du politique et du religieux fait que, dans l'espace public, on observe de multiples expressions de la foi des uns et des autres : sacrifices rituels dans les espaces publics ; port de signes religieux dans les établissements publics d'enseignement et les locaux administratifs (croix, voile, niqab, burka) ; tenues évocatrices d'une appartenance religieuse (pagnes à motifs religieux catholiques, protestantes, musulmanes, « animistes ») ; confessions publiques de foi de responsables politiques et administratifs dans l'exercice de leurs fonctions (ministres, cadres, agents), instruction religieuse dans les écoles publiques et généralement dispensée après les horaires habituels de classe. À ces manifestations, on peut ajouter

l'aménagement de lieux de prières dans les administrations et espaces publics, la vacation à la prière pendant les heures de service et sur les lieux de service, les nuisances sonores liées à des activités religieuses (bruits de cloches, mégaphones des muezzins, d'appels à la prière, prêches ou prières amplifiées, processions lors des fêtes chrétiennes...). Cette série d'exemples montre la difficulté à cerner les visages différents que peut prendre ce principe, mais surtout le caractère difforme que la laïcité prend selon les forces nationales, politiques et religieuses en présence.

Même si, comme dans l'application du régime des libertés publiques, les manifestations de la liberté de conscience et de la liberté religieuse peuvent être limitées en cas de menaces à l'ordre public, derrière leurs expressions, il se cache toujours de véritables conflits qui pourraient finir par plomber l'application de textes régissant la laïcité. Il a constamment été reproché aux pouvoirs publics de prendre des mesures limitant, sous le contrôle de proportionnalité exercé par le juge, les manifestations de la liberté de conscience et religieuse afin de prévenir des menaces de troubles à l'ordre public. On peut citer à titre d'exemples, quelques mesures d'interdiction frappant les églises de maison qui ont une particularité de nuisance avec leurs instruments de musiques assourdissantes ou les communautés religieuses qui occupent de façon anarchique les rues sans autorisation pour les cérémonies cultuelles.

Aussi, un autre fait majeur conflictuel dans l'application de la laïcité en Côte d'Ivoire, porte sur l'organisation des pèlerinages musulman en Arabie Saoudite, chrétien (catholiques, protestants, évangéliques, harristes et célestes) à Rome, Lourdes, Yamoussoukro, en Israël et au Nigéria et le culte Déima, une religion africaine révélée en Côte d'Ivoire par la prophétesse Guigba Dahonon dite « Bague Honoyo » qui fait un pèlerinage à Lakota. Catholiques, protestants, évangéliques, célestes et les fidèles du culte deïma effectuent leurs rites de pèlerinage avec l'aide financière de l'État depuis 2002, mais sans le concours d'un comité national de suivi.

Pour ce qui est de l'organisation du Hadj en Côte d'Ivoire, elle mobilise à elle seule environ six mille pèlerins annuellement, avec un budget qui s'élèverait à quinze milliards de F.CFA, dont huit de subvention de l'État. L'organisation de cet événement religieux important des musulmans connaît, chaque année, des dysfonctionnements dans les préparatifs, notamment le manque d'harmonie entre la direction des cultes et les autres organes, les conflits de personnes ou de compétences dus à l'immixtion de l'État dans son organisation, mais aussi et surtout aux magouilles et à la corruption qui entourent son organisation (César 2011). Le désengagement de l'État va permettre à la communauté musulmane de s'assumer pleinement sur une manifestation liée à l'observation du cinquième pilier de l'islam.

Forces, faiblesses et opportunité du modèle de la laïcité en Côte d'Ivoire

À partir de ces faits (constitutionnels, institutionnels et approche conceptuelle contextualisée de la laïcité), quelles peuvent être les forces, faiblesses, opportunité et menaces que présente le modèle de la laïcité en Côte d'Ivoire ? Quelles propositions faut-il préconiser pour surmonter les difficultés liées à l'application de la laïcité en Côte d'Ivoire ?

La première force et opportunité du modèle de la laïcité en Côte d'Ivoire est qu'il est déconnecté du modèle français de la laïcité ou du modèle anglophone de la sécularisation. Cette approche semble plus heuristique, plus opératoire pour autonomiser les concepts de laïcisation et de sécularisation. Il rend possible l'application des indicateurs idéal-typiques. L'ancrage de la religion dans la société ivoirienne présente une spécificité dans le sens où il est impossible d'ignorer le fait religieux ou de manifester une certaine hostilité à son égard. « Tant que des milliers de citoyens restent attachés à un culte, demandent les bénédictions du prêtre pour leurs morts ou à un pasteur de prêcher aux funérailles de leurs parents décédés et leurs présences à leurs fêtes, l'État ne peut pas faire comme si la religion n'existait pas ; le préfet ne peut pas tourner le dos à l'évêque, la commune ne peut pas empêcher les veillées de prières, le président de la République ne peut pas se renoncer à l'usage de reconnaître le nonce du pape, comme doyen du corps diplomatique ou les présidents des fédérations d'Églises ou des confédérations etc. » (Pohor 2005 : 21). Dans un tel contexte, l'État a l'obligation de garantir le libre exercice des cultes et de protéger, sans discrimination, toute religion persécutée ; mais aussi et surtout, de mettre sous surveillance l'exercice de la liberté de conscience, de l'autonomie-séparation à l'égard des normes religieuses et de l'égalité de traitement des religions.

La deuxième force et opportunité se situe au grand rôle que joue le contexte local (socioculturel et religieux) dans l'application de la laïcité. Dans son application, la dimension culturelle est prise compte. Mais aussi et surtout, elle s'est fortement inspirée du principe de cohabitation entre les religions existantes avec leurs modes de gestion des terroirs. La laïcité s'est construite grâce à des apports « exogènes et endogènes, grâce à la notion de transferts culturels où elle a été nourrie des apports divers qu'elle "indigénise" et se réapproprie selon son génie propre » (Baubérot 2010 : 7). Dans ce contexte spécifique, toutes les croyances s'expriment sur la scène publique, s'organisent et fonctionnent selon leurs lois, leurs objectifs propres, dans le respect et le souci stricts et responsables du bien de l'ensemble de la communauté nationale. Les supports, public comme privé, servent de moyen de communication d'une croyance (cabines téléphoniques, médias, taxis, musique, vêtements, boutiques, bureaux administratifs, etc.) ; les discours politiques sont quasi systématiquement ponctués de références divines ou du très solennel « Que Dieu bénisse la Côte d'Ivoire », tandis que les messages des leaders religieux dans les lieux de culte répète que « ADO est candidat, c'est voulu par Dieu ». Ces exemples témoignent bien que le fait religieux

n'est ni mise en cause, ni menacée par le caractère laïc de l'État. Ainsi, l'État en Côte d'Ivoire, est un « État qui entretient un rapport étroit avec toutes les communautés religieuses, subventionne l'enseignement privé confessionnel (catholique, protestant et musulman), octroie soutien financier et avantage en nature (terrains) aux églises et aux mosquées, accorde son aide financière à toutes les grandes manifestations religieuses et s'y fait représenter, organise les pèlerinages en lieu saint... » (Pohor 2005 : 18).

Troisièmement, une des faiblesses du modèle ivoirien de la laïcité peut être située au niveau de la fragilité ou de la précarité du pacte laïque. On constate depuis 1999 un dysfonctionnement du pacte laïque (le respect de la conscience individuelle, la recherche de l'intérêt général, la primauté de la loi sur les dogmes, la volonté de faire coexister pacifiquement toutes opinions, croyances, philosophies et doctrines). Les normes qui régulent les conflits entre les différents acteurs sociaux sont affaiblies. L'espace public n'est pas affranchi des religieux qui, de plus en plus, interviennent dans le fonctionnement de l'administration et dans la sphère politique. *La Déclaration universelle sur la laïcité au XXI^e siècle* (Art. 5) affirme avec raison qu'« un processus de laïcisation émerge quand l'État ne se trouve plus légitimé par une religion ou une famille de pensée particulière et quand l'ensemble des citoyens peuvent délibérer pacifiquement, en égalité de droits et de dignité, pour exercer leur souveraineté dans l'exercice du pouvoir politique [...]. Des éléments de laïcité apparaissent donc nécessairement dans toute société qui veut harmoniser des rapports sociaux marqués par des intérêts et des conceptions morales ou religieuses plurielles ». Malheureusement, les différentes tendances politiques qui ont dirigé la Côte d'Ivoire jusqu'à ce jour ont été légitimées par une religion (chrétienne ou musulmane) ou par une famille de pensée particulière (un syncrétisme entre le christianisme et le vodouisme). On peut donc se réjouir des appels incessants de certains leaders religieux à tendre vers une application stricte de la laïcité mettant « les religieux à l'abri des appétits insatiables des hommes politiques » et visant à protéger également « les hommes politiques et les institutions de la République des ambitions politiques des hommes religieux » (Kossou 2012).

Quatrièmement, comme opportunité, le modèle de la laïcité en Côte d'Ivoire peut efficacement servir face aux enjeux de la réconciliation dans le processus de reconstruction post-conflit et au rétablissement de la cohésion sociale. Il faut le redire, dans le cas ivoirien, même dans les régions (au Nord par exemple) où la pluralité religieuse est supposée relativement faible et où existe une appartenance religieuse musulmane très majoritaire, il coexiste une grande diversité dans la manière de vivre la religion et la non religion. Aujourd'hui chaque perception de laïcité, tenant compte des contextes socioreligieux, socio-historique et géopolitique de la Côte d'Ivoire, doit arriver à organiser le vivre-ensemble d'individus et de groupes, de citoyens et de communautés qui entretiennent des rapports diversifiés avec la religion, et donc avec le processus de laïcisation dans tous ses contours.

Cela commence par la rupture avec les stéréotypes. On ne doit pas être étiqueté par son ethnie, par son nom ou par son habit ; chacun a le droit de rompre avec sa religion ou la religion de son village ou de ses parents. Quand on voit quelqu'un, ce n'est pas parce qu'il a « l'air d'être senoufo qu'on lui dit : voilà un musulman ». Il faut se démunir de ce réflexe de coller une religion sur une ethnie, sur un nom. Il y a des Senoufo chrétiens, des Malou croyants bossonistes, des Wobé musulmans, sans parler de tous les modes de rattachements possibles à une religion, de l'indifférence à la pratique régulière.

Conclusion

Cette étude a tout d'abord révélé qu'il existe, en Afrique, notamment en Côte d'Ivoire, un modèle de laïcité, avec un dispositif juridique de séparation, qui rend possible la liberté d'expression individuelle et collective de croyances. Ces différents textes établissent une distinction rigoureuse entre la manifestation de la foi dans l'espace public et de son emprise sur cet espace. Ils indiquent de façon explicite la différence et l'autonomie des ordres temporels et spirituels, la spécificité de leur vocation, les exigences de leur mission et les conditions de leur cohabitation et collaboration pacifiques, la nécessité du respect strict de leur cadre d'action pour l'émergence d'un état de paix.

L'analyse a ensuite montré que les relations d'écart, constitutives de la laïcité dans tous les contextes, et particulièrement dans le contexte ivoirien, ne sont jamais définitivement acquises et qu'elles peuvent se retourner contre elles-mêmes. C'est pourquoi, elle a recommandé l'urgence de les entretenir et de les renouveler en mettant un accent particulier sur la capacité des différents acteurs (État, société civile, leaders religieux, associations, etc.) à prévenir le risque de conflit résultant de la confusion entre l'expression collective de la foi religieuse et son emprise multiforme sur l'espace public. Il convient aussi, pour une laïcisation de la laïcité sans lutte en Côte d'Ivoire, un régime social de coexistence, dont les institutions politiques sont essentiellement légitimées par la souveraineté populaire et non plus par des éléments religieux.

Elle donne enfin des orientations pour une bonne application de la laïcité susceptible de servir au rétablissement de la cohésion sociale. Pour être source de paix, le rapport entre l'État et la religion devra être marqué par la neutralité, la transparence et la vigilance pratique. Dans ce rapport, l'État joue aussi le rôle d'organe régulateur des incidences sociales, politiques, du fait religieux, des options, des actions religieuses positives ou négatives venant des communautés ou des individus qui en émanent, en créant à cet effet un cadre juridique. Il y a enfin lieu d'encourager un dialogue constant et fructueux, d'abord entre les représentants des diverses sensibilités religieuses, et ensuite entre l'État et lesdits représentants. Cela va servir de gage de la poursuite d'une coexistence pacifique entre toutes les religions reconnues en Côte d'Ivoire.

BIBLIOGRAPHIE

AKINDES, Francis, 2004, *The Roots of the military-polical crises in Côte d'Ivoire*, Research Report n° 128, Uppsala, Nordiska Africainstitutet.

BASSET J. Thomas, 2003, « Nord musulman sud chrétien : les moules médiatique de la crise ivoirienne », in *Afrique contemporaine*, version PDF, p. 1-15

BAUBEROT, Jean, 2002, « Laïcité, tolérance et conviction », in J. Buchhold (dir.), *Laïcités. Enjeux théologiques et pratiques*, Vaux-sur-Seine, Edifac & Excelsis, pp. 7-30.

BAUBEROT, Jean, 2007, *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF.

BAUBEROT, Jean, 2009a, « Sécularisation et laïcisation », in M. Haneda (dir.), *Sécularizations et Laïcités*, Tokyo, UTCP, pp. 13-25.

BAUBEROT, Jean, 2009b, « Présentation de la déclaration universelle sur la laïcité au XXI^e siècle », in M. Haneda (dir.), *Sécularizations et Laïcités*, Tokyo, UTCP, pp. 51-58.

BAUBEROT, Jean, 2010, « Sécularisation, laïcité, laïcisation », Conférence inaugurale au colloque international *L'Afrique des laïcités. État, Islam & Démocratie au Sud du Sahara*, ANR PUBLISLAM/ISH, Hôtel Nord-Sud Hamdallaye, ACI 2000, Bamako, 20-22 janvier.

BAUBEROT, Jean, 2012, *La laïcité falsifiée*, Paris, La découverte.

BAUBEROT, Jean et MILOT, Micheline, 2011, *Laïcités sans frontières*, Paris, Le seuil.

BLANCARTE, Roberto, 2009, « Laïcité au Mexique et en Amérique latine », in *Archives de sciences sociales des religions*, 2/2009, n° 146, pp. 17-40.

CESAR, Jules, 2011, « Organisation du Hadj, règlement des crises dans les églises, attribution d'agrément ... », Journal *Le Mandat* du samedi 25 juin 2011.

DUCHESNE, Véronique, 2000, « Le Bossonisme ou comment être « moderne et de religion africaine », in *Présence africaine*, n°161/162, pp. 299-314.

GNAMIEN, Gabin (de), 2009, « Subvention des Églises : Protestants et Évangéliques en colère, menacent. Nous sommes marginalisés par l'État. Si nous n'allons pas en pèlerinage, on bloque l'aéroport », Journal *L'Inter* du vendredi 25 septembre 2009.

KOSSOU, Jean-Marc, 2002, « Cote d'Ivoire. Laïcité en Côte d'Ivoire : Les Imams dénoncent la politique du pouvoir », Journal national ivoirien *Patriote* du 23 avril <http://fr.allafrica.com/stories/200204230421.html>, consulté le 27 déc. 2012.

POHOR, Rubin, 2005, *Rapport final de l'étude sur l'élaboration du projet de « Répertoire ses religions en Côte d'Ivoire »*, enquête menée en décembre 2005 pour MICI/SAUFA (document non publié).

POHOR, Rubin, 2013, « Points de tension, laïcité et cohésion sociale », *Revue Théologie Africaine, Église et Société* n° 3, pp. 77-105.

Forum pour la réconciliation nationale en Côte d'Ivoire, 2001, *Résolution du Forum pour la Réconciliation Nationale*, Abidjan, 13 décembre 2001.

SINSIN, Bayo, Jean, 2006, « Religions et laïcité de l'État », *Forum de dialogue national*, Grand-Bassam, du 2 au 6 octobre 2006.

NIGER : LA LAÏCITÉ CONTESTÉE

Maïkoréma ZAKARI

Le Niger, pays d'Afrique occidentale, théâtre autrefois de multiples structurations politiques aux dimensions variées, devient à partir de 1900, une colonie française¹ et garde ce statut jusqu'au 18 décembre 1958, date de la proclamation de la république qui acquiert son indépendance le 3 août 1960. Le pouvoir colonial français instaure là également, comme dans d'autres contrées africaines par lui conquises, un État laïc censé consacrer une séparation entre le politique et le religieux. Les constitutions de toutes les républiques que le Niger a connues depuis son indépendance (il y en a eu six en tout), proclament également, sans discontinuer, le caractère laïc de l'État, sans que cela suscite quelque polémique. Mais, avec l'amorce de la démocratisation du régime au début des années 1990 (en 1991 et 1992 précisément), certains milieux musulmans remettent en cause la laïcité de l'État, trois années seulement après l'adoption, à une très forte majorité, de la constitution de la II^e République consacrant cette même laïcité, sans que cela ait suscité quelque contestation. Pourquoi un tel revirement en si peu de temps ? Comment la question a-t-elle été accueillie dans les différents milieux ? Quelle solution ? C'est à toutes ces interrogations que la présent article tente de répondre en procédant à une étude rétrospective de la question de la laïcité ou des rapports, sur la longue durée, entre pouvoirs spirituel et temporel au Niger.

La place du sacré dans les sociétés nigériennes

Le Niger, pays continental, connaît des réalités climatiques très contrastées qui expliquent l'austérité de son cadre naturel ainsi que la cohabitation, en son sein, de populations aux modes de vie différents : nomades pasteurs au nord, sédentaires agriculteurs au sud, sans que la limite entre ces deux mondes ne soit ni précise, ni étanche. Comme dans toute société humaine, dans la vie quotidienne de ces populations aux économies complémentaires également, le religieux, ou la référence au sacré, a toujours occupé une place de choix. Dans la cosmogonie de la plupart d'entre-elles, existe la notion

1. De 1900, date de sa conquête par les troupes coloniales françaises, jusqu'à son indépendance en 1960, le Niger a connu plusieurs réformes administratives et dénominations : 3^e Territoire Militaire (1^{er} janvier 1901), Territoire Militaire du Niger (26 décembre 1904), Territoire Civil du Niger (4 décembre 1920) et Colonie du Niger (13 décembre 1922).

d'un être ou d'une force supérieure (*uban giji* en hausa) qui subjugué toutes les autres créatures existantes. Et l'animisme reste la forme de croyance la mieux partagée par ces populations (Leroux 1948 ; Monfouga-Nicolas 1972 ; Rouch 1989). En effet, dans leur imaginaire collectif, pour vivre heureux, être à l'abri de certains maux, du danger d'une manière générale, dans un environnement hostile où tout malheur, tout déficit de santé, tout désastre, est perçu comme la manifestation évidente d'une punition divine ou le fruit de la sorcellerie ou d'un mauvais sort jeté par des ennemis à travers des esprits maléfiques, l'homme, cet être fragile, doit toujours chercher à se concilier les bonnes grâces de cet être suprême omnipotent, source de toute existence, auquel il ne lui est possible d'accéder que par des intermédiaires : génies ou esprits malfaisants ou bienfaisants, âmes des aïeux... Pour donc espérer vivre en paix, bénéficier de la protection permanente de cet être suprême, il y a lieu de consulter les devins (géomanciens, jeteurs de cauris...), de craindre les sorciers, bref, de faire intervenir les puissances du monde surnaturel, en l'occurrence les esprits ou les génies auxquels il faudrait régulièrement faire des sacrifices (les génies boivent le sang et les hommes mangent la chair). Et, c'est en ce sens que les cultes de possession (*holey* ou *bori*) trouvent toute leur importance, que les chefs religieux occupent une place centrale dans la marche de ces sociétés. Très souvent, les pouvoirs temporels qui y voient le jour tirent directement leur légitimité d'un ascendant spirituel ou d'un talent guerrier qui, en tous les cas, a besoin d'un appui du sacré pour se maintenir. À travers l'espace nigérien, les exemples sont nombreux de fondateurs de dynasties dont les pouvoirs reposent essentiellement sur ces ressorts. Sans rentrer dans une longue énumération sur ce plan, tout près nous, les exemples de la *Saracouniya* (reine des *Azmas*) de Lugu et du *Baoura* de Bagagi, tous deux chefs de culte animiste exerçant, jusqu'à un passé récent, à la fois les pouvoirs spirituel et temporel dans l'Aréwa (région de Dogondoutchi), sont là pour corroborer cette assertion (Piault 1970 ; Latour 1992).

Lorsque l'islam arrive dans l'espace nigérien à partir du IX^e siècle, il n'œuvre en rien pour modifier cette réalité. Bien au contraire, il tente plutôt de la retourner en sa faveur. C'est en ce sens qu'il faudrait expliquer l'étroite collaboration entre certains souverains et certains *ulama* agissant en conseillers et/ou cadis (juges) influents dans certaines cours royales, la transmutation, selon les circonstances, de certains *ulama* craints, respectés voire vénérés, en souverains fondateurs de dynasties.

Qu'il s'agisse donc de la période préislamique ou de celle qui consacre l'avènement de l'islam, religieux et politique ont toujours évolué ensemble ; la référence au sacré rythme continuellement la vie sociale. C'est dire que dans les sociétés de l'espace nigérien, il n'y avait, avant la colonisation du pays par les Français, aucune place pour la laïcité.

La laïcité, un fait proprement colonial

On parle d'une république laïque lorsque celle-ci affirme clairement dans sa constitution la séparation de l'État et de l'Église ou toute autre autorité religieuse (Mokhtar 2005). Mais l'idée de République n'implique pas forcément celle de laïcité. En effet, même en France, exportatrice de la laïcité dans ses colonies, la République n'a pas toujours été laïque. Certes, la volonté de construire un État laïc date de 1789. Mais la laïcité, fruit de la conjugaison de plusieurs facteurs² ayant concouru à la nécessité de la prise de la décision de séparer les églises de l'État, ne devient effective que près d'un siècle plus tard, lorsqu'un courant majoritaire soutient les lois de Jules Ferry (1882) et de Goblet (1886), qui instituent une école laïque (l'école de la République)³.

La laïcité, telle que présentée, répond donc avant tout à un besoin spécifiquement français. Mais l'impérieuse nécessité de maintenir une même logique administrative au sein de l'empire français, fait que la laïcité de l'État gagne toutes les colonies françaises. Dans les colonies, comme celle du Niger, où les musulmans sont majoritaires, la laïcité de l'État conforte aussi la politique française de surveillance de l'islam en vue de l'empêcher de s'exprimer politiquement, de le réduire à sa seule facette culturelle et civile (célébration de mariage, « baptême », successions...). C'est pour cette raison que ceux qui considèrent l'Islam comme un tout qui « combine le transcendant et l'immanent dans la Cité, avec une imbrication indissociable du spirituel dans le temporel » (Bencheikh 2005 : 116), dénoncent et combattent la laïcité de l'État. Car, dans leur entendement, procéder à la séparation entre le sacré et le profane en islam tel que défini équivaldrait à vouloir administrer les musulmans avec d'autres normes que celles de l'islam⁴.

Mais au Niger, en dépit du fait que l'islam soit devenu un fait majeur depuis la période coloniale : de nos jours, selon les chiffres officiels, plus de 98% des Nigériens se réclament de l'islam (République du Niger 1992 : 66), jusqu'au début des années 1990, aucun milieu musulman n'a ouvertement contesté la laïcité aussi bien de l'État colonial que de l'État nigérien indépendant. Comment expliquer cet état de fait ? Traduit-il une négligence ou une méconnaissance par les musulmans nigériens de la nature réelle de

2. Parmi ces facteurs on peut citer, entre autres, la tentative malheureuse de constitution civile du clergé qui, en 1790, jeta le monde catholique dans le camp des adversaires de la révolution, le caractère ultra conservateur du catholicisme romain au XIX^e siècle, la loi Falloux de 1850 qui renforça le poids de la religion dans l'enseignement primaire, l'affaire Dreyfus et la politique anticléricale de Combes.

3. La loi consacrant la séparation de l'État et des églises est adoptée précisément en 1905. À partir de ce moment l'État français n'a plus de religion officielle ; son caractère laïc est clairement notifié dans la constitution de la quatrième République.

4. Au-delà de l'exemple du Niger, il faut reconnaître que le débat sur l'incompatibilité entre Islam et laïcité est un point qui divise la *oumma* en général au sein de laquelle on trouve tout aussi bien de virulents défenseurs que des pourfendeurs de la laïcité. Et d'un côté comme de l'autre, on ne manque pas d'arguments pour étayer son point de vue. Sur ce plan, voir Bencheikh (*op. cit.* : 116-132).

l'islam ? Faudrait-il comprendre par là l'expression de la conviction de ceux-ci du fait que le rapport des forces, dans le cadre des deux États, ne militait pas en leur faveur ? En d'autres termes, ce manque de contestation de la laïcité de l'État jusqu'à un passé récent serait-il l'expression d'une *taqiyya* ?⁵

La remise en cause de la laïcité de l'État au Niger : une revendication sincère ou une simple question d'opportunité politique ?

Certes, il est, a priori, difficile de donner une réponse péremptoire à cette question. Mais la prise en compte d'un certain nombre de considérations peut nous amener à voir en cette contestation de la laïcité de l'État au début des années 1990, plus une action circonstancielle de quelques musulmans dont les motivations réelles restent à explorer que l'expression d'un réel désir ou d'un besoin propre au commun des musulmans nigériens.

Il est vrai que l'État colonial, tout comme les premiers régimes politiques que le Niger indépendant a connus : le régime monopartisan du Président Diori Hamani (1960-1974) et le régime d'exception du Général Seyni Kountché (1974-1987), étaient tous autoritaires et ne toléraient aucune contestation, surtout à caractère politique. Il est vrai aussi que tous n'avaient pas traité l'islam de la même manière. Si l'État colonial, confronté au moment de son installation à plusieurs révoltes ou résistances locales qui avaient fini par accréditer chez ses dirigeants l'idée de la permanence d'un « complot musulman » et de la peur de l'islam perçu comme une source de déstabilisation du système politique en vigueur, avait très tôt pris la question islamique avec beaucoup de sérieux en mettant en application tout un train de mesures (fiches de surveillance des marabouts, ouverture des écoles coraniques sur autorisation, contrôle des pèlerins...), rentrant dans le cadre de sa politique de surveillance, il n'en fut pas de même sous les deux autres régimes dont les dirigeants n'avaient pas la même perception de cette religion. En effet, ceux-ci, conscients de la place centrale qu'occupe la référence au sacré au sein des sociétés nigériennes, dans leur écrasante majorité, se réclament de l'islam dont ils connaissent la place et le rôle importants auprès de leurs administrés. Sans recourir à une surveillance stricte comme c'était le cas sous la colonisation, ils n'étaient pas pour autant tout à fait inattentifs à la question islamique qu'ils suivaient de près à travers des associations : l'Association culturelle islamique du Niger (ACIN) sous le régime de Diori et l'Association islamique du Niger (AIN) sous le régime militaire, qu'ils avaient spécialement créées à cet effet. L'autre réalité qu'il importe de souligner, c'est que, même si toutes les constitutions du Niger indépendant proclament la laïcité de l'État, plusieurs actes posés par l'État ou ses représentants (le développement de l'enseignement franco-arabe par la multiplication des médersas à travers le pays, la participation à la redynamisation des écoles coraniques, l'appui financier apporté chaque année aux associations islamiques du pays, la participation à l'organisation

5. Par « *taqiyya* », il faut comprendre une résistance passive par l'acceptation de l'ordre établi du bout des lèvres jusqu'à un moment favorable à son rejet.

du pèlerinage, la transformation des fêtes musulmanes en fêtes officielles, l'ouverture et la clôture de la radio nationale ainsi que de certaines cérémonies officielles par la lecture de quelques versets du Saint Coran, la création récente d'un ministère chargé des questions religieuses...), témoignent une influence évidente et grandissante de l'islam dans la marche de l'État nigérien.

Même l'État colonial, qui n'a jamais caché sa méfiance vis-à-vis de l'islam, n'est jamais allé à la mesure extrême d'empêcher catégoriquement la pratique de cette religion ou même son expansion. Il est d'ailleurs intéressant de relever que c'est sous ces régimes consacrant la laïcité de l'État que l'islam a réellement pénétré les populations, que le nombre de ses adeptes a considérablement augmenté, qu'il a acquis une position majoritaire sur l'échiquier religieux du pays⁶.

Tout ce qui précède nous amène à dire que la proclamation de la laïcité de l'État ne peut, *a priori*, constituer un handicap majeur pour l'épanouissement de l'islam. Tout dépend de la conception que l'on se fait de l'islam et de la manière dont l'on conçoit et vit cette laïcité. En règle générale, l'objectif visé par les tenants de la laïcité, c'est de faire en sorte que l'État n'ait pas une religion officielle ; qu'il soit à égale distance de toutes les croyances. Mais dans les pays fortement islamisés comme le Niger, il s'agit plus spécifiquement d'arriver à empêcher à l'islam de s'exprimer politiquement, de gérer politiquement la société, en un mot de parer la naissance de l'islamisme⁷. Tant que les musulmans s'en tiennent uniquement à la pratique de leur culte, qu'ils se gardent de faire des contestations à caractère politique, l'islam ne peut constituer une source de préoccupation pour le politique. Or, si l'on examine le comportement des musulmans nigériens jusqu'à un passé récent, c'est bien de cela qu'il s'est agi. En effet, tout laisse croire que, dans leur écrasante majorité, ils se sont plus occupés de la pratique de leur religion, du travail d'apprentissage, de mémorisation du Saint Coran, que toute autre considération politique pour le compte de l'islam. Qu'est-ce qui peut bien expliquer une telle attitude ?

Il y a d'abord la nature même de l'islam qui y est professé. Même si la présence de l'islam au Niger remonte à un passé lointain, cette religion ne pénètre réellement les populations qu'à partir du XX^e siècle. L'islam de masse reste donc un phénomène récent au Niger. L'autre réalité, c'est que des siècles durant, l'islam au Niger est resté passif, rudimentaire, de pauvre qualité, entaché d'ignorance, mêlé de superstitions, de croyances et de coutumes animistes, un islam dont l'observance des principes est lâche, dont la pratique, du fait de la faiblesse de l'encadrement, est restée très superficielle. Même de nos jours, l'islam conserve largement ce visage. Dans ces conditions, on peut donc soutenir que très peu de musulmans

6. À ce sujet, voir Zakari (2009, t 1 : 191-274)

7. Toutes les constitutions du Niger précisent qu'aucune « religion ne peut s'arroger le pouvoir politique ni s'immiscer dans les affaires de l'État » (Constitution de la IV^e République, mai 1996, article 8) et « aucun parti ne peut être créé dans le but de promouvoir [...] une religion, sous peine de poursuites judiciaires » (*ibid.*, article 9).

nigériens avaient une claire notion de leur religion au point de poser des revendications de nature à défendre sa plénitude⁸.

Il y a ensuite que, même si cette minorité existe, les régimes politiques précités accordaient très peu de place à la contestation. Ce n'est donc pas un hasard que ce soit seulement au début des années 90, suite à la proclamation du pluralisme, qu'a lieu la remise en cause de la laïcité de l'État⁹. En effet, profitant de la liberté d'expression que procurait le cadre démocratique qui venait de voir le jour, certains milieux musulmans (quelques cadres formés à l'école occidentale qui se sont soudainement trouvés une vocation et une expertise en matière d'islam et des « arabisants » ayant effectué des études islamiques à l'université islamique de Say et dans les universités du Maghreb et du Moyen Orient, tous militants dans des associations islamiques nouvellement créées pour la plupart¹⁰), se fondant sur une interprétation tendancieuse de la notion de laïcité (selon eux, l'État laïc est un État qui fait fi de l'islam, la religion de la majorité des Nigériens ; la laïcité est une notion proprement anti-islamique), dénoncèrent, au cours de la conférence nationale souveraine tenue à Niamey du 29 juillet au 3 novembre 1991, la laïcité de l'État, et adressèrent en 1992, lors de la rédaction du projet de Constitution de la III^e République, au Président du Haut Conseil de la République¹¹, un mémorandum dans lequel il est notifié, entre autres : « La suppression pure et simple de la laïcité des textes fondamentaux » (Mémorandum : 3).

8. Il y a lieu de préciser que, jusqu'à un passé récent, dans certains milieux « occidentalisés » (cadres de l'administration, scolaires, universitaires), toute référence au religieux en général était perçue comme un indice d'ignorance, d'arriération.

9. Suite au discours tenu à la Baule par le Président français, François Mitterrand, liant toute aide à venir de son pays à ses anciennes colonies, à une ouverture démocratique préalable, et sous la pression de la société civile nigérienne (monde scolaire et syndicats des travailleurs), le Président nigérien de l'époque, le Général Ali Saibou, chef d'un État considérablement affaibli du fait de la mal gouvernance, dut proclamer le pluralisme ou le multipartisme le 15 novembre 1990. Ce pluralisme gagna aussi le champ religieux où il se traduisit par la création de plusieurs associations islamiques et un prosélytisme sans précédent.

10. Il s'agit précisément des associations suivantes : l'Association islamique du Niger (AIN), l'Association pour le rayonnement de la culture islamique (ARCI), l'Association nigérienne pour l'appel à la solidarité islamique (ANASI), l'Association nigérienne pour l'appel à l'unité et la solidarité islamique (ANAUSI) ; cf. AIN, ARCI, ANASI & ANAUSI, 1992, « Mémorandum des musulmans à l'adresse du Haut Conseil de la République (HCR) » (Niamey, 4 p.). De nos jours, on compte plus d'une quarantaine d'associations islamiques au Niger. Mais parmi elles, très peu fonctionnent réellement.

11. Le Haut Conseil de la République (HCR) est le deuxième organe important du régime de la Transition mis en place à l'issue de la Conférence Nationale Souveraine. Il est chargé du suivi et du contrôle de l'exécution du cahier de charges et des décisions de la Conférence Nationale Souveraine. Le HCR détient aussi le pouvoir législatif et supervise deux commissions spécialisées : la commission chargée de l'élaboration des textes fondamentaux (constitution, code électoral, charte des partis) et la commission chargée des crimes et abus politiques, économiques, sociaux et culturels. Son Président, le Professeur André Salifou qui fut le Président du Présidium de la Conférence Nationale a été élu le 2 novembre 1991 en totalisant 6 voix sur 7.

Bien évidemment, cette revendication ne laissa pas indifférents les adeptes des autres religions, tout particulièrement les chrétiens qui exprimèrent clairement leur désaccord en ces termes : « Nous, chrétiens nigériens, demandons à ce que notre constitution garantisse la séparation nette entre pouvoir politique et religion ainsi que la non ingérence de l'un par rapport à l'autre : de sorte qu'il ne soit possible à quiconque de se cacher derrière la couverture religieuse pour s'emparer du pouvoir politique et l'exercer à des fins personnelles »¹².

Finalement, le problème fut résolu en remplaçant le terme « laïc » par le groupe de mots : « la non confessionnalité de l'État ». Même si les dénonciateurs de la laïcité de l'État n'ont pas pleinement réussi dans leur lutte, celle-ci a tout de même fini par créer une nouvelle voie. En effet, avec l'éclosion des libertés consécutive à la démocratisation de la vie politique au début des années 90, l'immixtion du religieux dans le champ politique devient de plus en plus nette : les hommes de religion expriment clairement, à travers des prêches publics et des interventions sur les médias, leurs opinions par rapport à certaines questions politiques touchant à la vie socioculturelle de la nation ; ils critiquent vigoureusement les décisions politiques dont ils estiment l'esprit contraire aux principes islamiques, les contestent ouvertement en recourant parfois à la manifestation violente. C'est ce qui s'était passé lors de la tentative de vulgarisation du projet de Code de la famille (République du Niger 1993), de la ratification de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDEF) en 1999, et de la tenue à Niamey, en novembre 2000, du Festival de la mode africaine (FIMA)¹³.

Certes, en dépit d'un certain nombre de libertés que garantit le cadre démocratique, l'État, qui a le pouvoir d'autoriser la création et, en cas de besoin, de décider la dissolution des associations islamiques, qui assure en partie leur bon fonctionnement en leur accordant chaque année un appui financier, dispose d'atouts non négligeables pour régenter les activités dans ce domaine. C'est pourquoi, plutôt que de s'évertuer à mener des luttes à caractère politique pour le compte d'un islam qui est loin d'être pleinement assimilé par la majorité des gens qui s'en réclament, certains musulmans, conscients de la limite de leur liberté d'action, préfèrent faire preuve de réalisme en attendant de l'État un regain de fermeté pour assurer non seulement la quiétude nécessaire au bon déroulement du travail didactique¹⁴ (mieux faire comprendre aux musulmans leur religion à travers

12. « Débat sur la laïcité de l'État. Les réactions de l'Église », Journal *Le Démocrate* du 28 septembre.

13. Pour plus de détails sur ces questions, voir Zakari (2009, t. 2 : 130-148)

14. Certains musulmans estiment qu'il y a, par rapport au passé, un peu de laxisme de la part de l'État qui, à leurs yeux, ne fait pas tellement preuve d'autorité, qui laisse la pagaille s'installer notamment dans le domaine de la prédication où des personnes non qualifiées investissent les médias pour, sous prétexte de prêcher au nom de l'islam, lancer des invectives, tenir des discours qui mettent l'accent sur les divergences entre musulmans, concourant ainsi à œuvrer plus contre l'islam que pour l'islam. En un mot, ce qu'ils attendent plus de l'autorité politique, c'est la quiétude nécessaire pour mener à bien leur tâche d'enseignement et d'explication de l'islam.

l'enseignement et la prédication), mais aussi la lutte contre la dépravation des mœurs ou pour la défense de certaines valeurs islamiques sérieusement remises en cause par l'influence des messages, fortement marqués du sceau des valeurs étrangères (occidentales tout particulièrement), véhiculés par les médias publics et privés.

La plupart des personnes que nous avons interrogées lors de nos dernières enquêtes, en 2008-2009, dans les régions de Tahoua et de Niamey, partagent ce point de vue. Pour eux, aujourd'hui, la priorité pour les musulmans nigériens, c'est bien ce qui vient d'être relevé, et non la lutte contre la laïcité de l'État, ou pour l'avènement d'un État islamique dont les contours restent à définir. En effet, ainsi que le relève avec justesse Olivier Roy, « toute l'histoire du monde musulman montre que le pouvoir a été de fait séculier et jamais sacralisé [...] Islamistes comme néo-fondamentalistes [...], sont les premiers à dire qu'aucune formation politique ayant existé dans le monde musulman n'a correspondu à un vrai État islamique » (Roy 2006 : 107-108). Mais une idée prévaut, c'est celle qui veut que « la société musulmane idéale est celle du temps du Prophète » (*ibid.* : 101). En tous les cas, l'État islamique, même bien défini, ne peut espérer prospérer que dans un milieu suffisamment islamisé. Ce qui n'est pas le cas au Niger actuel.

Conclusion

La laïcité, telle que définie ou conçue, est difficilement applicable dans les sociétés comme celles du Niger où la référence au sacré occupe une place centrale dans la vie quotidienne. Le pouvoir colonial, qui en est l'instigateur, a dû, lui-même, mettre de l'eau dans son vin en acceptant certaines concessions qui tiennent compte de la réalité religieuse du milieu, tels que le recours aux cadis ou assesseurs pour appliquer le droit musulman ou les lois coutumières selon les cas, la collaboration, de préférence avec les personnes issues du milieu musulman, dans sa tâche administrative. Dans le cadre du Niger indépendant dont les dirigeants consultent régulièrement les marabouts et autres charlatans pour la « construction » de leurs carrières, exhibent avec fierté leur appartenance à l'islam (à travers notamment la fréquentation assidue des mosquées au moment des prières, la participation à l'office du vendredi, aux grandes prières du *Īd al-Fitr* et du *Īd al-Adhâ*, la réalisation du pèlerinage...), n'hésitent pas à faire appel officiellement au religieux pour contribuer au règlement de certains problèmes sociaux (prières pour que Dieu instaure la paix et la quiétude dans le pays), ou naturels (prières pour améliorer la pluviosité), l'influence de cette religion ou du sacré d'une manière générale dans la marche de l'État devient encore plus nette. Dans ces conditions, on comprend pourquoi le combat contre la laïcité de l'État a été circonstanciel et éphémère. En fait, l'idée de la laïcité que ses pourfendeurs avaient voulu accréditer auprès des populations musulmanes ne reflétait pas tout à fait la réalité sociopolitique du pays : c'est dans un cadre « laïc » que l'islam au Niger a connu sa plus grande

expansion, et rien dans la vie de l'État ne démontre clairement que cette religion est brimée ou totalement mise à l'écart. Si c'est la mise en place d'un État islamique qui est visé à travers le combat contre la laïcité de l'État, son aboutissement n'est pas non plus évident pour au moins deux raisons : ce type d'État reste à être défini et, au cas même où il viendrait à l'être, il n'est pas certain que le milieu musulman nigérien actuel soit suffisamment préparé pour le recevoir. C'est du moins là, l'avis de certains musulmans. En tous les cas, tout laisse croire que la lutte contre la laïcité de l'État nigérien ne constitue plus une préoccupation même auprès de ceux qui en furent à la base ; elle relève du passé et semble ne plus être à l'ordre du jour.

BIBLIOGRAPHIE

BENCHEIKH, Ghaleb, 2005, *La laïcité au regard du Coran*, Paris, Presses de la Renaissance.

LATOUR, E. (de), 1992, *Une aristocratie coloniale : histoire et changement politique en pays maouri*, thèse de doctorat, Université Paris V-René Descartes (non publiée).

LEROUX, Henri, 1948, « Animisme et Islam dans la subdivision de Maradi (Niger) », *Bulletin de l'IFAN*, vol. 10, pp. 595-697.

MOKHTAR, Lakehal, 2005, *Dictionnaire de science politique*, Paris, L'Harmattan.

MONFOUGA-NICOLAS, Jacqueline, 1972, *Ambivalence et culte de possession, contribution à l'étude du bori hausa*, Paris, Anthropos.

PIAULT Marc-Henri, 1970, *Histoire mauri : introduction à l'étude des processus constitutifs d'un État*, Paris, CNRS.

REPUBLIQUE DU NIGER, 1992, *Recensement général de la population 1988 : analyse des données définitives*, Niamey, Ministère de l'Économie et des Finances.

REPUBLIQUE DU NIGER, 1993, *Code de la famille (projet)*, Niamey, janvier, 118 p.

ROUCH, Jean, 1989, *La religion et la magie Songhay*, Bruxelles, Éditions de l'Université.

ROY, Olivier, 2005, *La laïcité face à l'islam*. Paris, Stock.

ZAKARI, Maïkoréma, 2009, *L'islam dans l'espace nigérien. Des origines (VII^{ème} siècle) à 1960*. Paris, L'Harmattan, 2009, Tome 1.

ZAKARI, Maïkoréma, 2009, *L'islam dans l'espace nigérien. De 1960 aux années 2000*. Paris, L'Harmattan, Tome 2.

LES FORCES RELIGIEUSES MUSULMANES ET LE DÉBAT POLITIQUE
DANS UNE RÉPUBLIQUE LAÏQUE : L'EXEMPLE DU MALI

Naffet KÉITA

Islam, laïcité et démocratie sont, dans l'usage courant, des renvois ou des référents simples, totaux, dont le sens serait évident pour tout le monde. Or nous savons bien que les trois font l'objet de débats, intenses et non clôturés, et qu'ils sont loin de représenter des réalités simples et homogènes, qui seraient reçues de la même façon par tous. Notre hypothèse est que l'usage tout azimut de ces référents a produit nombre de problématiques et a conduit la réflexion dans des configurations irrésolues, pour enfin embrouiller le débat en confondant l'islam à des « objets » aussi différents que les croyances religieuses, les rites et pratiques les plus divers, des événements et des attitudes séparés par des siècles et par des distances géographiques et conceptuelles immenses.

Une telle hypothèse est, également, l'occasion pour revisiter les pratiques de l'islam au Mali dans la longue durée, à savoir les commerces entre les politiques et les religieux, d'une part, et de ses manifestations récentes consécutives au croisement des trajectoires de groupes rebelles d'avec les djihâdistes, les salafistes dont le projet était, non seulement, d'appliquer la charia dans les régions qu'ils occupaient mais, aussi, de l'étendre à l'ensemble du pays. Un tel dessein n'était pas sans conséquence sur les pays de la sous-région ouest-africaine.

Or, il s'avère que le Mali est un pays musulman, membre fondateur de l'Organisation de la conférence islamique (OCI), où l'islam malékite, traditionnellement modéré et tolérant, est le bréviaire de la majorité des musulmans. Mais ces dernières années, tant dans les régions du Nord comme au Sud du pays, on assiste à une montée extraordinaire du sunnisme « réformé » ou *Wahhabiyya* qui présente de forte ressemblance avec l'islam *salafi*, l'antichambre du salafisme. Cela advient dans un contexte de panne du politique et de l'idéologie qui le sous-tend (la démocratie multipartite) et où, enfin, le cadre religieux apparaît être le meilleur réceptacle pour le projet de réforme social, politique et de réarmement moral.

Depuis bientôt deux décennies, au Mali, plus particulièrement, le champ du religieux musulman, en recomposition, est en train de rompre avec la pratique d'un islam traditionnel et le dirigisme étatique. De même que les enjeux de certains événements qui rythment la vie publique font croire à un rétrécissement de lignes entre les forces politiques et celles religieuses.

Nous relevons que lors des élections présidentielles de 2002, deux candidats estampillés « islamistes » ont été enregistrés : le candidat de l'Union nationale pour la renaissance – Faso Danbé (UNPR) et un prêcheur célèbre qui travaille à l'Organisation de la conférence islamique (OCI), Youssouf Diallo ; l'appel de certains religieux à voter pour le candidat du regroupement « Espoir 2002 », Ibrahim Boubacar Keïta dit « IBK » ; la prolifération des *Da'wa* « appels à Dieu » du *Tabligh* pakistanais ; l'avènement des prêcheurs d'un genre nouveau qui participent aux cérémonies sociales, chantant les louanges de « parrains » sur des airs habituellement dédiés au Créateur (Holder 2009) ; la marche des militants de l'UNPR et de la Ligue Islamique du Mali contre les projets de loi d'abolition de la peine de mort et du code de la personne et de la tutelle ; l'annonce officielle à la télévision nationale du report de l'examen de ces textes de lois à l'assemblée nationale par le Haut conseil islamique du Mali (HCIM) après une rencontre avec le chef de l'État ; les marches et le meeting de ce même HCIM contre l'adoption de ladite loi et son renvoi à l'assemblée pour une nouvelle lecture par le Président de la République ; etc. expliquent à suffisance le regain du religieux islamique dans la vie publique malienne.

Dans ces conditions, une interrogation sur la nécessité ou non d'impliquer le pouvoir spirituel dans la gestion quotidienne de l'État est effleurée par nombre d'acteurs ou d'observateurs de la vie publique. Déjà en 2004, Me Mountaga Tall, Président du Congrès national d'initiative démocratique (CNID) *Faso Yiriwa Ton*, et député à l'assemblée nationale, penchait pour une législation des mariages religieux et coutumiers. Qu'est-ce qui explique le besoin ou les références de la chose religieuse dans l'espace public malien ? Est-ce à dire que les acteurs publics traditionnels ne font ou ne donnent plus sens et qu'il faille les disqualifier au profit des « gens » de foi ? Pourquoi ces soubresauts périodiques des identités à relents religieux ? Que recouvrent-elles ? La résurgence du religieux, ses manifestations, la violence passive ou active dont il recèle ne sont-elles que des modalités de luttes où se manifestent la préférence religieuse, les problèmes d'identité en construction ou en re-construction, ou portent-ils sur des mouvements sociaux capables de lutter au nom d'objectifs généraux contre le pouvoir étatique ou le vaste mouvement d'ordonnancement de la vie publique sous tendue par la laïcité ?

De l'avènement du pluralisme démocratique à la massification du fait religieux

En prenant pour prétexte ce questionnement, qui, non seulement, entrevoit le devenir des sociétés maliennes mais aussi scrute l'horizon du contexte global qui l'environne et les problèmes qui assaillent, un constat s'impose : l'euphorie de la démocratisation et du multipartisme s'est estompée, le commun vouloir de vivre ensemble s'énonce dans des contextes et sous des signes multiples. Or si le processus de mondialisation en marche partout sur

la planète se manifeste par l'intégration économique au capitalisme libéral, aux systèmes de gouvernance multilatéraux et l'adoption de nouveaux moyens de communication, en passant par l'intégration culturelle au modèle américain dominant, parallèlement, et paradoxalement, un autre processus de désintégration territoriale, de nationalisme, de religieux ou d'ethnicité local ou transfrontalier semble se dresser face au premier. Il prend la forme apparente d'une résistance aux forces intégratrices, d'un djihad (Barber 1996), d'un « choc des civilisations » (Huntington 1997) ou encore d'une revanche des cultures (Bayart 1981 ; Mattelart 1995). En rapport à cette perspective, l'affirmation de « renaissance du religieux » ne serait pas de trop ; cela traduit, en effet, une tendance lourde commencée depuis une vingtaine d'années, mais qui a pris de l'ampleur avec la désintégration du territoire de l'ex-Union soviétique, le triomphe apparent du capitalisme libéral et « la fin de l'histoire » (Fukuyama 1992).

Curieusement, les problèmes identitaires et religieux prolifèrent et progressent en même temps que la mondialisation, phénomène en apparence paradoxal mais qui se justifie par un lien logique de dépendance et de besoin de légitimation de l'un par l'autre (Dieckhoff 2001 ; Pérez-Agote 1999). Ainsi, l'opposition entre les deux processus s'avère attrayante, d'autant plus qu'elle est palpable dans les contradictions manifestes des orientations de l'un et de l'autre : le premier prêchant un village global transparent et homogène, le second réclamant la défense des terroirs et des identités locaux imperméables et distincts (Hsab 2002). Cependant, ces contradictions justifient-elles la corrélation inhérente au développement de ces deux processus ? Et si tel est le cas, s'agit-il d'une opposition ou plutôt d'une complémentarité ?

Fukuyama (1992), en contresignant le décret hégélien, donna de l'eau au moulin d'un Huntington (1997) qui consacra l'opposition entre l'Occident chrétien et l'Orient musulman, ramené ou réduit pour l'occasion à l'islamisme. Or, si une telle interprétation semble assez grosse de conséquence, parce que ramenée à une opposition larvée entre une religion (christianité) et une pratique religieuse (une des formes puritaines de l'islam). Certes, une telle vision alimente, non seulement, une certaine réflexion mais aussi, est devenue le bréviaire de la diplomatie internationale.

Le Mali, tout comme ses voisins issus de l'ancienne Afrique occidentale française (AOF), est un pays à constitution laïque. Pourtant depuis une vingtaine d'années, les gouvernants maliens sont obligés de prendre des initiatives qui, à première vue, sont autant d'entorses à la laïcité, mais qui semblent nécessaires pour maintenir un semblant de paix et d'unité entre les membres de la communauté religieuse majoritaire du pays, les musulmans.

Déjà le régime de l'UDPM (1968-1991) a dû inviter, aux frais de l'État, des personnalités musulmanes éminentes des pays arabes pour faire le tour du pays et prêcher l'entente entre les musulmans maliens. Il avait surtout suscité la mise en place de l'Association pour l'unité et le progrès de l'islam (AMUPI), structurée sur le modèle du parti unique et avec mission de faire

baisser les tensions entre musulmans au niveau local, régional et national. Dans chaque instance de l'AMUPI, on devait veiller à une représentation équitable des divers courants en présence. Enfin diverses solutions ont été préconisées pour contrôler la prolifération anarchique des medersas et autres institutions islamiques dispensant un enseignement systématique en arabe à forte teneur islamique voire islamiste.

Depuis la libération politique de 1991, les divers courants de la communauté musulmane s'affirment et s'affrontent au grand jour. Le Mali compte aujourd'hui près d'un millier d'associations islamiques enregistrées, regroupées dans diverses coordinations dont l'AMUPI toujours, la Ligue des imams (LIMAMA), la Ligue des prédicateurs, l'Union nationale des femmes musulmanes (UNAFEM), l'Association malienne des jeunes musulmans (AMJM), le Groupement des leaders spirituels musulmans du Mali, etc.

Sous l'ère démocratique, les autorités du pays se sont investies pour forcer la mise en place d'un HCIM, où toutes les tendances doivent être représentées et qui devrait servir désormais d'interlocuteur unique entre le gouvernement malien et la communauté musulmane. Par la même occasion un règlement pour l'exercice et le contrôle du « prêche musulman », notamment sur les ondes, a été adopté.

La nouvelle situation politique a ainsi porté au grand jour les divisions et les antagonismes au sein de la communauté musulmane. Il y a les nombreux contentieux qui opposent les Wahhabites aux partisans de l'Islam malékite surtout dans les campagnes, de plus en plus dans les villes et même au sein du HCIM composé majoritairement des premiers.

La mouvance islamiste malienne se manifeste de plusieurs manières : les associations caritatives, les organisations de prêche (la *Jama'at al-Da'wa* ou *l-Tabligh* étant la mieux implantée), et une nébuleuse de groupuscules politiques proches de l'idéologie des Wahhabites, des Frères Musulmans et de penseurs comme le Tunisien Rachid Ghannouchi ou le Soudanais Hassan al-Tourabi.

D'autres mouvements se font jour au sein de l'islam malien et certains de leurs prêches ont déjà provoqué l'ire des gouvernants et des responsables de l'AMUPI de l'époque : par exemple, le prêcheur Chérif Ousmane Madani Haïdara et son mouvement Ançar Dine Islami (Keïta 2011). À l'ombre du Centre Culturel iranien, il y a des groupuscules shiïtes en gestation. Les Wahhabites se montrent particulièrement préoccupés par l'introduction du shiïsme au Mali. Puis il faut signaler la secte des « Pieds nus » opposée à tout progrès technique, à toute production occidentale. La liste n'est certainement pas exhaustive, mais montre qu'une fois la liberté d'expression garantie, la communauté musulmane aura beaucoup de mal à parler d'une seule voie et encore moins à trouver une unité profonde.

Dans un contexte social où la pratique de l'islam est prédominante chez les Maliens, la laïcité de l'État est en quelque sorte la garante de la libre expression des minorités religieuses. La majorité des leaders musulmans considère pourtant la laïcité comme un phénomène d'importation, introduit

par la colonisation. Il y a ainsi un contentieux latent entre l'islam et l'État. Paradoxalement les tendances minoritaires de l'islam tirent à eux la couverture de la laïcité pour se faire reconnaître. Elles revendiquent pour elles la liberté d'expression démocratique pour instaurer en fin de compte le « règne de Dieu ». En cela, elles ont le soutien des organisations islamiques internationales : la Ligue du monde musulman (*Rabita*), Organisation de secours islamique (OSI), Croissant rouge qatari (CRQ), Agence des musulmans d'Afrique (AMA) du Koweït, la « *Da'wa* » libyenne, etc. Elles profitent largement des structures de formation islamique offertes par l'université Al-Azhar du Caire, les grandes universités islamiques des pays du golfe ou de Khartoum.

Dans le domaine de l'action sociale, l'islam est bien présent grâce à l'impact des pétrodollars. Dans le passé, nombreux étaient les musulmans qui reconnaissent le devoir de la *zakât* (aumône légale), mais ne s'en acquittaient guère. Toutes les initiatives de collectes entreprises dans la lutte contre la pauvreté ont échoué, en raison, semble-t-il, du manque de confiance entre musulmans. Alors que l'œuvre sociale des musulmans semblait réduite aux aumônes et offrandes du vendredi et en certaines circonstances (fêtes familiales et religieuses) ; à la faveur des pétrodollars, on assiste à un essor effréné des ONG islamiques (Soares 2005 ; 2006). Toutes leurs actions tendent à promouvoir la religion et la culture arabo-islamique. La dispute sur les diverses manières de vivre l'islam au Mali cache en fait un autre débat, celui sur l'avenir politique du pays.

Selon les courants islamisant, aucune des trois expériences politiques connue, vécue et perçue (socialiste, régime de parti unique, démocratie) n'a répondu à l'attente de la majorité des Maliens. L'heure est venue, selon eux, d'expérimenter un régime inspiré pleinement de la loi coranique. Alors même que l'explosion des associations religieuses est la conséquence de l'élargissement des droits et libertés démocratiques, certaines d'entre elles n'en formulent pas moins des attaques contre la démocratie. À leurs yeux, la « vraie démocratie », c'est la « solution islamique », qui consisterait à asseoir la loi du Coran.

De l'interdiction de partis religieux aux revendications confessionnelles

Le faible degré d'organisation politique provient de l'interdiction de constituer des partis politiques d'opposition avant l'ouverture démocratique de 1991 et, depuis, l'interdiction de constituer de partis politiques d'obédience confessionnelle dont le pouvoir se sert pour garder les islamistes en dehors du champ politique.

La pléthore des associations islamiques, les interférences régulières dans le champ politique à travers le parrainage de certains candidats lors de scrutins démocratiques, les prises de position sur des questions de la vie publique dans les prêches et même, dans certains cas, le choix des

thématiques de sermon lors des prières de vendredi, l'organisation de meetings de protestation contre des projets de loi sont des situations qui ont commencé à mettre en mal les relations séculaires entre l'État et la religion. Cette situation a contribué à la réactivation du discours de la laïcité constitutionnelle mais a aussi suscité de nouvelles ambitions des associations religieuses à influencer la vie de la cité.

Une première tentative d'unification des différents courants politiques religieux a eu lieu à la fin des années 2009 autour de la levée de boucliers des religieux, toute tendance confondue, contre le projet de loi portant Code de la personne et de la tutelle qui s'est soldée par l'opposition des leaders religieux musulmans et chrétiens sur fond doctrinaire (Soares 2009).

Si l'expression politique de l'islamisme est limitée, les sympathisants de cette idéologie sont de plus en plus nombreux. L'islamisme se développe surtout dans les grandes villes maliennes, au sein de certains groupes de populations comme les commerçants, les cotonculteurs, les agriculteurs qui constituent aujourd'hui l'essentiel du sous-prolétariat urbain et rural ainsi que chez les jeunes sortis sans véritable qualification du système d'éducation arabisé, de l'école classique et qui échouent sur un marché du travail complètement déprimé (Keïta 2011).

La réforme de l'éducation, qui a introduit massivement l'arabe dans le *curricula* au détriment du français, a été un grave échec, la maîtrise du français restant un atout considérable sur le marché de l'emploi. De plus, cet abandon du français a coupé les nouvelles générations du monde occidental et de ses valeurs.

L'islamisme s'enracine également dans la misère urbaine, le rejet d'une classe politique jugée corrompue et l'enterrement du projet démocratique. Le secteur caritatif, dont l'essentiel des fonds provient des pays du Golfe, contribue également à son essor. Ces flux financiers importants ne sont absolument pas contrôlés par l'État, qui n'a donc aucun moyen de savoir si ces fonds ne sont effectivement destinés qu'aux actions caritatives et à l'édification de mosquées.

Une tentative d'unification du courant politique semble se dessiner autour de l'UNPR, bien que ce parti soit encore reconnu par les autorités. Mais le pouvoir semble une fois de plus ne pas vouloir accepter les islamistes dans le champ politique, bien que ceux-ci s'affirment légalistes et prêts à jouer le jeu démocratique. Les principales revendications des courants islamistes les plus radicaux dans le champ politique tournent principalement autour de quatre thèmes, diversement accentués selon les tendances :

- l'État doit positivement instaurer un climat où les valeurs islamiques puissent s'épanouir. Il doit favoriser ainsi la vie de la communauté musulmane, soutenir la foi des musulmans et l'accomplissement de leur devoir religieux : instituer des horaires de travail adaptés, imposer une certaine retenue durant le Ramadan, apporter de l'aide pour la construction de mosquées, octroyer un siège ou participer à sa construction, assurer l'organisation décente et sécurisée du pèlerinage, la séparation des sexes dans les lieux publics, les transports, les écoles, etc. ;

- l'éducation islamique doit être prise en compte par l'État à travers le renforcement de l'enseignement de l'arabe, la reconnaissance des medersas à travers l'acceptation et l'intégration des diplômés des universités islamiques dans la fonction publique, l'enseignement religieux musulman dans les écoles publiques, etc. ; au-delà, l'Association des élèves et étudiants du Mali (AEEM) a exercé une forte pression pour établir une filière arabophone à l'Université de Bamako (FLASH) ;

- une place plus grande a été faite à la législation islamique dans le nouveau Code de la personne et de la tutelle. Dans ce débat brûlant un compromis ne semble pas avoir été trouvé entre les religieux musulmans et les associations féminines qui, elles, aspirent et luttent pour la complète égalité des sexes sur le plan juridique ;

- la mise en question croissante de la laïcité de l'État dont nous avons déjà parlé. C'est surtout la prise de conscience en tant que communauté musulmane qui est en train de remodeler le visage de l'islam traditionnel et par delà le visage de l'ensemble de la société malienne, indépendamment des gesticulations et agissements des courants minoritaires. Certains observateurs ne voient en ces derniers que des « généraux sans troupes ». Les événements du 11 septembre 2001 n'ont fondamentalement rien changé à cet état de fait tout comme les prises d'otages qui ont eu cours dans l'espace saharo-sahélien depuis 2003. Ils ont été condamnés par l'ensemble des « religieux » musulmans dans des communiqués qui étaient des chefs-d'œuvre d'équilibrisme. Il y a certainement chez certains religieux Maliens, un anti-américanisme et français latent.

Par contre, à part certains prêcheurs islamistes, aucun Malien n'aurait l'idée d'associer les chrétiens maliens à la main mise de l'Occident sur le monde musulman sous prétexte de lutte anti-terroriste (Stamer 2003). Ceci amène à poser la question suivante : les forces religieuses maliennes ont-elles leur place dans le débat politique dans le cadre d'une république laïque ?

Pour répondre à une telle question, il est nécessaire de bien comprendre la substance du système laïc malien. Mais auparavant, il urge de rappeler quelques aspects des dispositions contenues dans la constitution du 25 février 1992 qui régissent les rapports entre le temporel et le spirituel :

- la République du Mali est laïque¹ ;
- elle respecte toutes les croyances (art. 4) ;
- elle réprime tout acte de discrimination (art. 2) ;
- elle garantit la liberté de conscience (art. 4 et 12).

Sur ce point, il faut noter que la seule limite assignée à ces libertés est celle qui se manifeste lorsque les lois de la république sont violées, la sécurité et les libertés individuelles menacées. Or cela suppose que les partis politiques et les candidats qui concourent à l'expression du suffrage ne peuvent s'identifier à aucune religion, à une race, à une ethnie ou à une région². Ces dispositions marquent la séparation des pouvoirs temporel et spirituel.

1. Cf. Préambule, alinéa 3 ; articles 4, 18, 25 et 28 alinéa 2.

2. Cf. art. 28 de la constitution. Charte des partis et loi électorale.

Toutes ces affirmations, dispositions constitutionnelles et réglementaires ne renseignent pas sur le contenu de la laïcité. En effet selon certaines thèses, ce contenu peut varier, parfois dans les proportions assez larges (Nauroy 1990). Nous savons par ailleurs que le concept de « laïcité » renferme deux idées fondamentales : la liberté de culte, la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Comme le disait Georges Weil « l'idée laïque renferme une conception philosophique qui porte sur l'indépendance et la capacité de la raison » (1925). Mais la laïcité telle qu'elle se pratique au Mali peut être qualifiée d'accommodante. Sous cette forme, il n'est pas indispensable que la séparation entre la religion et l'autorité politique soit absolue. Tant que les institutions de l'État ou les politiques n'accordent pas un traitement préférentiel à une religion particulière, tant qu'ils ne soutiennent pas un groupe religieux spécifique à l'exclusion de tous les autres ; il n'y a rien de mal à ce qu'existent des relations de coopération entre la religion et les forces politiques ou encore les institutions de l'État (qui) peuvent apporter une aide aux religieux dans la mesure où cette aide est répartie équitablement, sans discrimination ni traitement préférentiel.

Dans ce cas, la réciprocité doit être de mise du côté des mêmes forces religieuses à l'endroit de toutes les associations, les partis politiques et les candidats. Le gouvernement et les politiques peuvent se montrer obligeant à des besoins de personnes et des institutions religieuses (par exemple la semaine de la solidarité ou la construction de la Maison du Hadj)³. Ainsi, la laïcité telle que pratiquée au Mali s'oppose au laïcisme « strictement séparatiste ». Mais la forme de laïcité pratiquée au Mali peut s'expliquer par le fait que, contrairement à ce qui se passe en Occident où le triomphe du régime laïc a été l'aboutissement de conflits violents entre le « sacerdoce » et « l'empire » (entre autres exemples, l'opposition du pape Grégoire VII à l'empereur germanique Henri IV) où certains s'étaient plutôt attachés à une œuvre d'irréligion, à arracher « la conscience humaine à la croyance » ; au Mali par contre, la laïcité a été adoptée comme un système institutionnel d'organisation des rapports État/religion capable, à l'ère moderne, de maintenir et de préserver une tradition malienne séculaire de tolérance et de liberté religieuse.

La laïcité à l'épreuve du fait religieux

L'histoire politique du Mali nous renseigne sur certains aspects des relations entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Les expériences maliennes en terme de relations entre religion et sphère publique sont nombreuses, diversifiées et surtout évolutives dans l'histoire. En effet, ces relations ont continuellement oscillé entre l'évitement et la collaboration.

Dès les premières heures de l'indépendance, les gouvernants, dans leur volonté de progrès social, adoptèrent une constitution laïque et démocratique. Cette laïcité, inspirée de la loi française de 1905, exclut les

3. Ici, nous nous limitons à la forme et non au contenu.

Mosquées et les Églises de l'exercice du pouvoir politique ou administratif. De tendance socialiste, le régime de l'USRDA (1960-68) a maintenu ce caractère laïc de l'État tout en garantissant la liberté de culte et n'autorisant aucune pratique religieuse qui pouvait menacer la stabilité sociale. Et le code sur le mariage adopté en 1962 n'accordait pas assez d'importance aux mariages religieux et coutumiers et précisait, en outre que celui civil doit être célébré avant celui religieux et quiconque contrevenant à cette disposition encourrait des peines de prison. A l'époque, ce code était considéré comme une avancée notable car libérait les jeunes filles des mariages forcés ou arrangés (le chant encore célèbre de Tata Bambo Kouyaté, « Bambo » en est l'illustration). Ainsi, sous la 1^{re} République dite socialiste, le droit de prêcher était lié au paiement d'une taxe ; la bienveillance du Comité militaire de libération nationale (CMLN), précédant la 2^e République, a permis à la communauté musulmane d'accéder au service de la radiodiffusion publique pour prêcher (Magassa 2005).

En 1968, suite au renversement du régime socialiste, la junte militaire s'est vite rapprochée des grands imams et marabouts du pays. En 1979, le parti unique, Union démocratique du peuple malien (UDPM), favorisa le développement des organisations religieuses et particulièrement islamistes, en occurrence son organisation faïtière de l'époque, l'AMUPI.

A partir de 1979, il y eut la création du Bureau des oulémas à la radiodiffusion nationale. Trois mois après la création de la télévision malienne en 1983, les émissions religieuses « Rencontre avec les Oulémas » sont régulièrement programmées. C'est sous l'injonction des autorités de la 2^e République que les musulmans du Mali se regroupèrent au sein d'une association commune, en mars 1981 : l'AMUPI. Cela a fait dire à nombre d'observateurs que le régime pseudo-militaire de l'UDPM était beaucoup plus ouvert à l'islam que celui de son prédécesseur. Jean-Loup Amselle (1985) soulignera même que le pouvoir de la 2^e République reposait autant sur les commerçants que sur les marabouts. L'État laïc de la 2^e République va aussi instaurer de multiples compromis dont la fermeture des bars et lieux publics de réjouissance pendant le carême musulman et la couverture télévisée de la participation du président Moussa Traoré à la prière du vendredi et des fêtes musulmanes. Or, au même moment, trois associations sur six faisaient l'objet de mesures administratives de suspension et de rejet en 1971, 1975 et 1985.

Le contexte d'éclosion des associations religieuses musulmanes se confond largement avec une quête séculaire de la liberté d'association⁴. En effet, le multipartisme politique de la 3^e République (1992) a largement favorisé la création d'associations islamiques enregistrées⁵. Avec l'avènement de

4. L'AMUPI restera la seule association reconnue par l'Etat jusqu'aux événements du 26 mars 1991.

5. Plus de 113 Associations musulmanes sont enregistrées au niveau du MATCL, selon les dispositions de l'Ordonnance n° 41/PCG du 28 mars 1959 portant création des associations au Mali (Magassa 2005).

la pluralité médiatique, qui a suivi la liberté d'expression, la communauté musulmane va directement s'approprier ses propres stations de radiodiffusion⁶.

Ces amabilités des autorités à l'endroit des religieux islamiques se manifestaient sous plusieurs formes. Entre autres exemples, il était courant pendant le mois du carême musulman de voir les bars et les lieux de loisirs fermés et les manifestations publiques interdites. Le Président s'était fait des amis parmi les dirigeants des pays arabes du Golfe et y allaient régulièrement pour obtenir des soutiens financiers afin de payer les fonctionnaires et aussi de construire des Medersas et des mosquées à travers le pays. Le Mali était si proche, par exemple de l'Arabie Saoudite, que les autorités acquiescèrent la création, en 1987, d'un tribunal islamique à Kayes (qui n'a jamais fonctionné en fait, car les citoyens n'étaient pas obligés d'y avoir recours). L'islam était devenu tellement prégnant dans la vie publique que certains ont, un moment, cru à la disparition pure et simple du caractère laïc du Mali. D'autres affirmaient que l'aide des pays arabes était un poison pour le peuple car elle permettait à un régime jugé dictatorial et incompétent de régner sans fin et de s'accaparer des ressources du pays. Les oppositions à l'islamisation du Mali par un régime considéré de corrompu et illégitime ont commencé à monter à partir des années 1985. Les leaders musulmans qui soutenaient ouvertement le régime du général-président Moussa Traoré, sous prétexte qu'il était « un vrai musulman » étaient désignés comme des traîtres et des ennemis du peuple.

Jusqu'à une époque très récente, les forces religieuses, notamment à travers leurs guides imams, prêcheurs et prêtres n'ont jamais été absentes lors des grands débats et joutes politiques. Plus récemment encore, en 1997, lors des événements postélectorales, alors que le pays traversait la première grande crise politique de l'ère démocratique et que les institutions menacées de se déliter, les forces religieuses lançaient un appel à toutes les forces vives de la nation pour renouer un dialogue constructif afin de sauvegarder l'unité nationale. Cette implication du religieux est une source d'enrichissement. Mais l'autre versant à craindre et à combattre relève du fait que depuis l'accession du Mali à l'indépendance, les forces religieuses semblent devenir des alliés naturels du pouvoir et pour cause, elles en ont donné même des martyrs à la lutte anticoloniale et pro-démocratique. De la lutte de certaines forces religieuses, des confréries ou des voies se sont faites des assises, se sont développées à telle enseigne qu'elles ont pu imprégner la vie de toute une société, pays, région, etc. (le mouridisme au Sénégal, l'hamallisme au Mali, etc.).

Le Mali ne serait-il pas un État laïc dans un pays de musulmans ? Ce credo est aussi vieux que l'indépendance du pays. Les maliens éprouvent une estime de soi quand il est fait cas de l'ancienneté de leur islam par rapport aux autres pays africains au Sud du Sahara. Vu un tel ancrage de

6. Notamment « la Voix du Coran et du Hadith » de l'AMUPI et « Dambé » de l'AISLAM.

l'islam dans la société malienne certains observateurs ne se privent pas de qualifier la nature du régime de démocratie islamisée⁷.

Une telle lecture ne fonde point en raison que ces événements qui se déroulent dans des pays musulmans soient très courants ces derniers temps puissent correspondre aux réalités maliennes. Sous le régime de l'UDPM par exemple, on percevait deux niveaux de discours des religieux et notamment lors des cérémonies de présentation des vœux de nouvel an. Si l'un se conformait dans une parfaite liturgie laudatrice des dirigeants du moment, l'autre se différenciait par une provision de morale, faite de sagesse et de pondération citoyenne. Nous ne cherchons point à faire là une comparaison, mais plutôt à restituer les faits dans une perspective citoyenne nourrie de foi républicaine respectant les fondements de l'État d'alors et même de celui d'aujourd'hui.

Pendant que certains grands leaders musulmans étaient critiqués pour leur soutien au régime d'alors, l'archevêque de Bamako, Monseigneur Luc Sangaré, était respecté par le bas peuple pour ses sorties critiques contre le régime. De nombreux musulmans n'hésitaient pas à dire que seuls les leaders chrétiens disaient la vérité aux responsables du pays tout en se souciant du sort du peuple qui souffre. Chaque année, l'événement du 31 décembre le plus impatiemment attendu par tous les Maliens n'était pas les festivités, mais « les vœux de Monseigneur » à l'endroit des responsables du pays. A travers lesquels il établissait l'anatomie du pouvoir corrompu et pointait du doigt les véritables responsables. C'était l'occasion unique, pendant 23 ans, où les Maliens goûtaient à la liberté de la parole. Ces vœux annuels et les actions des organisations politiques clandestines ont fini par préparer le peuple à une révolte populaire en mars 1991 où l'histoire contemporaine du Mali a connu un brusque tournant. Le jour de la chute du dictateur, la foule en colère, a attaqué la maison de l'imam de la mosquée centrale de Bamako. Celui-ci aurait dit, pendant les jours de révolte contre le régime de Moussa Traoré que « qui n'aime pas Moussa Traoré, n'aime pas Dieu ».

Nombreuses études mettent en avant le fait que l'islam est de plus en plus perçu, par ceux qui ne sont pas en responsabilité, comme un recours face à une classe politique décrédibilisée : il y aurait en quelque sorte une « sortie du politique » ou un détournement du religieux à des fins politiques (Bourdarias 2008 ; Holder 2009). L'islamisme, qui n'est pas l'islam, se développe ainsi dans nombre des régions du pays où il est radicalisé par les mouvements terroristes très étrangers aux traditions locales. L'application coutumière, par tribu ou groupe ethnique, de la charia, par les chefs religieux traditionnels (les qadis), n'avait rien de « rigoriste » et tant le statut des femmes (traditionnellement non voilées) que les normes de régulation sociale étaient celles d'une société tolérante et ouverte.

7. Robert Pringle, ambassadeur des USA au Mali de 1987 à 1999, faisait la même corrélation : « After Mali's highly successful local elections of 2004, Yaroslav Trofimov of *The Street Journal* wrote a front-page article headlined "Polling Timbuktu: Islamic Democracy? Mali Finds a Way to make it Work". Malians were gratified by the big-time publicity but mildly annoyed by the assumption that Mali's democracy is 'Islamic' and by the implication that any Muslim country with a democracy qualifies for freak-show status » (Pringle 2006).

Il ne faut pourtant pas occulter, au sein des sociétés des régions du nord du pays, la pénétration diffuse d'un islam moins tolérant, depuis une quinzaine d'années, du fait de prédicateurs *Tabligh* venus du Pakistan. Ce mouvement dont l'objet est l'instauration d'un État théocratique, envoie des missionnaires à des fins de prosélytisme religieux, pour prôner l'application rigoriste de la charia et pour récolter des fonds. Elle aurait financé des stages de formation au Pakistan et le pèlerinage à La Mecque de nombreux Touareg.

Dans les régions du Sud du pays où l'islam, très majoritairement malékite, est lui aussi travaillé par des forces de plus en plus radicales. La présidence du HCIM a été confiée à un wahhabite et le bureau majoritairement composé de wahhabites, alors que 80 % de la population est malékite.

La montée en puissance du religieux islamiste dans la sphère politique malienne est donc antérieure aux débats autour du Code des personnes et de la famille relevé supra. En août 2009, en adoptant la loi portant Code des personnes et de la famille, l'assemblée nationale du Mali a cristallisé tout le courroux du HCIM qui marqua alors son désaccord avec le texte adopté et obtient le renvoi de la loi pour une relecture. Toutes les capitales régionales et toutes les mosquées prononcèrent des « avis juridiques » (*fatwa*). Cette situation a largement influé sur la sécurité intérieure et la cohésion nationale qui furent menacées, voire mises en péril. Cette réforme, proposée en 2009, visait à moderniser le statut de la famille, amendait une cinquantaine d'articles de loi, reconnaissait l'égalité entre les hommes et les femmes ou organisait la reconnaissance des enfants nés hors mariage. Elle a été annulée sous l'influence des religieux.

De ce commerce des religieux d'avec le politique, nous tirons les lignes forces suivantes : les forces religieuses au Mali, bien que représentant le pouvoir spirituel dans un système laïc, sont devenues une donnée politique incontournable ; elles constituent un groupe de pression, ce qui leur confère ipso facto le droit à la parole sur toutes les questions d'intérêt national ; tout en usant de ce droit, les guides spirituels doivent cependant éviter d'aliéner la conscience des citoyens et leur libre arbitre. Les convictions politiques des condisciples doivent être respectées. Certaines prises de décision *pro domo*, en la matière ont de conséquences incalculables sur les hiérarchies dirigeantes. Tout de même, l'attitude de neutralité des religieux lors des joutes électorales de 1997, qui contraste avec celle de 2002, est une leçon de sagesse qui leur a valu davantage d'estime et de considération de la part des citoyens du pays. Cette leçon doit être méditée, un bréviaire, par tous les autres guides religieux. Les forces politiques doivent considérer cette attitude comme une avancée démocratique qu'il faut à tout prix consolider et élargir. Ainsi, leur démarche doit aller dans ce sens afin d'exclure toute recherche de consigne de vote lequel est toujours embarrassant et souvent paralysant non pas seulement pour le candidat, mais aussi plus important, le blocage des règles du jeu démocratique.

Pour conclure, je dirai que l'implication du pouvoir spirituel dans le débat politique dans les limites définies par les dispositions de la loi fondamentale malienne, loin d'édulcorer le caractère laïc de la République, élargit ce débat à une frange influente de la société civile. En prenant davantage conscience de son statut particulier, en s'imposant des limites dans son implication par une attitude d'équilibre et de neutralité dans le traitement des formations politiques, aujourd'hui suffisamment décriées, ou des candidats d'une élection qui garantit le libre choix politique des citoyens, le pouvoir spirituel peut demeurer un solide facteur d'unité et de concorde nationales.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE, Jean-Loup, 1985, « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985) », *Canadian Journal of African Studies*, vol. XIX, n°2, pp. 345-357.
- BARBER, K, 1996, *Readings in African Popular Culture*, Jame Currey & Indiana University Press.
- BAYART, Jean-François, « La politique par le bas en Afrique noire », *Politique Africaine* n°1, pp. 53-83.
- BOURDARIAS, Françoise, 2008, « L'imam, le soufi et Satan : religion et politique à Bamako (Mali) », in F. Bourdarias et H. Bertheleu (dir.), *Les constructions locales du politique*, Tours, PUFR, pp. 115-139.
- Constitution de la République du Mali du 25 février 1992.
- DIECKHOFF, 2001, *La nation dans tous ses états. Les identités nationales en mouvement*,
- FUKUYAMA, F, 1992, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- HOLDER, Gilles, 2009, « "Maouloud 2006", de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État : la construction d'un espace public religieux au Mali », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Les Terrains du Siècle », pp. 237-289.
- HSAB, Gaby, 2002, *Communication humaine et reconstruction du sens : théorie et pratique, exodes et retours dans la guerre du Liban, une mémoire pour l'avenir*, Université du Québec.
- HUNTINGTON, S, 1997, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- KÉITA, Naffet, 2011, « Mass Media et figures du religieux islamique au Mali : entre négociation et appropriation de l'espace public », *Afrique et développement*, vol. 36, n°1, pp. 97-118.
- MATTELART, Armand, 1995, *Diversité culturelle et mondialisation*, Paris, La Découverte.
- NAUROY, Gérard, 1990, « Du combat de la piétée à la confession du sang. Ambroise de Milan, lecteur critique du I^{er} Livre des Maccabées », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 70/1, pp. 49-68.
- STAMER, Joseph, 2003, « Les tendance actuelles de la pénétration de l'Islam en Afrique subsaharienne », note de travail, Centre Foi et Rencontre, Bamako, 3 janvier. http://www.traversees.org/ecriture/upload/Fontaine_tendances_actuelles.pdf
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso, 1999, *Severino Rojo Hernandez, Église et société. Le clergé paroissial de Bilbao de la République au franquisme (1931-années 50)*, Paris, L'Harmattan.

PRINGLE, Robert, 2006. « Miracle in Mali », *The Wilson Quarterly*, Spring 2006, pp. 31-39. <http://www.wilsonquarterly.com/essays/miracle-in-mali>

SOARES, Benjamin F., 2005, *Islam and the prayer economy. History and authority in a Malian town*, London, Edinburgh University Press.

SOARES, Benjamin F., 2006, « Islam in Mali in the néolibéral era », *African Affairs*, 105/418, pp. 77-95.

SOARES, Benjamin F., 2009, « The attempt to reform family law in Mali », *Die welt des islams* n° 49, pp. 398-428.

WEIL, Georges, 1925, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Paris, Félix Alcan.

LES CONFESSIONS RELIGIEUSES AU MALI FACE AU DÉFI DE LA LAÏCITÉ : LE CAS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE¹

Kamanan Jean-Yves TRAORÉ

Dans le monde actuel, les religions peuvent être à la fois facteurs de guerre et facteurs de paix. Cette ambiguïté dépend de l'intérêt qu'on leur accorde. Certes, toute société a besoin de réguler les rapports entre religion et pouvoir, et la laïcité est une des formes de régulation ; mais encore faudrait-il que celle-ci soit appliquée en toute transparence. La laïcité constitue en fait un concept difficile à saisir, à cause de sa complexité. D'ailleurs, elle apparaît comme un système qui se situe au carrefour d'enjeux multiples et constitue, à ce titre, un sujet qui préoccupe les chercheurs actuels.

Au Mali, où elle revêt une dimension éminemment politique, la laïcité est aussi l'objet d'une investigation encouragée. Le Mali, à l'instar de nombreux autres pays africains, a opté pour une laïcité « qui apparaît comme le meilleur gage pour la sauvegarde d'un climat de paix et de tolérance » (Berthé 1989 : 27). Ainsi, de la Première à la Troisième République, l'État malien prône dans ses diverses constitutions la laïcité. En effet, « La liberté des cultes qui est réglementée par la loi n°81/ANRM du 21 juillet 1961 est garantie », tandis que « les libertés publiques et les libertés individuelles dont la liberté de conscience et la liberté de pratiquer ouvertement la religion de son choix » (*ibid.*) sont assurées pour tous les citoyens. Ce qui signifie qu'il n'y a pas de religion qui revêt « un caractère officiel » au Mali, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de religion d'État², tout au moins pour le moment. Les citoyens bénéficient tous des mêmes droits. Toutefois, un demi-siècle après les indépendances, la proclamation de la laïcité, qui fut marquée alors par un enthousiasme collectif, suscite aujourd'hui des réactions mitigées. Le pays étant, selon les chiffres fournis par la statistique, musulman à quelque 94% (INSTAT 2011), les autorités administratives aussi bien que les politiques

1. Ce texte est issu d'une série d'entretiens menés auprès de plusieurs acteurs chrétiens, notamment : l'Abbé Cyprien Dakouo, Secrétaire général de la Conférence épiscopale du Mali ; l'Abbé Joseph Tandin Diarra, Administrateur de l'Université Catholique du Mali ; le Père Josep Jung ; Christophe Diarra, membre du Conseil paroissial de Lafiabougou, Bamako ; et Abdoulaye Frédéric Traoré, ancien député à l'assemblée nationale du Mali, élu à Sikasso.

2. La Constitution stipule que « La République du Mali est indivisible, démocratique, laïque et sociale ».

semblent plus enclines à plaire à une confession religieuse qu'à tenir compte de la règle de la laïcité. Selon toute vraisemblance, « la laïcité fort prônée ne se traduit pas réellement ou du moins totalement dans la pratique » (Berthé *op cit.* : 28). Cela revient à identifier les enjeux actuels de la laïcité au Mali, tout particulièrement les interactions entre l'État et les religions dites minoritaires, comme le christianisme et les religions traditionnelles. En d'autres termes, il s'agit d'interroger l'articulation entre l'État et l'Église, plus précisément d'analyser le modèle laïc malien à son stade actuel.

Prendre en compte la question de l'Église, toute obédience confondue, dans cette configuration religieuse dominée par l'islam n'est guère aisée. Pour ce faire, nous mettrons un accent particulier sur l'émergence de l'Église dans l'espace territorial malien. Puis nous observerons l'articulation institutionnelle qui prévaut entre l'État et l'Église, avant de tenter une analyse des différentes perceptions que la communauté chrétienne porte sur la laïcité au Mali.

Un aperçu de l'Église chrétienne au Mali : une croissance discrète

Si l'islam est multiséculaire dans le pays, le christianisme n'y est présent que depuis la période coloniale, bien qu'il ne cesse de se développer à côté de la dynamique de réislamisation observée depuis ces dernières décennies (Holder 2009). Au-delà de ses branches historiques que sont le catholicisme et le protestantisme, d'autres obédiences apparaissent, que d'aucuns qualifient de « sectes », tels que les Témoins de Jéhovah qui ont un certain succès. La communauté chrétienne, toutes tendances confondues, représenterait environ 4% de la population nationale, même si l'on doit signaler l'absence de statistiques solides. Toutefois, il existe une croissance de l'Église qui est surtout observable en ville. Au regard de ce paysage chrétien, les communautés maliennes les plus évangélisées sont celles qui n'ont pas été majoritairement islamisées. Les régions où vivent les Bobo et les Dogon constituent traditionnellement des espaces d'évangélisation et constituent les communautés chrétiennes les plus anciennes. Mais les milieux socioculturels bambara, senufo et minyanka, où les cultes traditionnels ne sont pas structurés à la manière d'une religion homogène et hégémonique, constituent des espaces d'évangélisation actuels. Kimparana, localité située dans la région administrative de Ségou, est actuellement l'un des bastions du christianisme.

Au-delà de la croissance numérique brute des fidèles chrétiens, la multiplication des lieux de culte, notamment à Bamako, est étonnante. En effet, en quelques années, les lieux de culte ont proliféré dans la capitale et cette situation résulte pour une bonne part de l'exode rural, de la présence des étudiants et d'une communauté étrangère, notamment sous-régionale (Côte d'Ivoire, Cameroun, etc.). Cette recrudescence se traduit par l'agrandissement des lieux de culte dans certains quartiers d'extension récente de Bamako (Lafiabougou, Magnambougou, Garantibougou, etc.).

La sociologie de ces quartiers est en effet très marquée par la présence de ruraux venus s'installer temporairement ou définitivement en ville, mais aussi par les migrants de la sous-région issus de pays à majorité chrétienne et qui sont venus tenter l'aventure à Bamako. Cela explique pour une bonne part ces opérations d'extension d'églises et l'accroissement du nombre des fidèles, bien que l'on observe aussi une augmentation des conversions en tant que telle, notamment dans les quartiers de la grande périphérie de Bamako, comme à Sébénikoro, Yirimadio, etc..

Du point de vue de la croissance démographique, un certain nombre d'adultes se convertissent au christianisme, mais pour quelles raisons ? Dans tous les cas, les gens expriment leurs désir d'être chrétiens, mais c'est surtout vers l'Église protestante que les adhésions sont les plus marquées, tandis que dans l'Église catholique, elles résultent plus de l'accroissement naturel de la population qui baptise les enfants. À l'instar de la société malienne, on observe un rajeunissement significatif de la communauté chrétienne prise dans son ensemble, donnant ainsi l'image d'une communauté certes jeune, mais aussi de plus en plus féminine. L'urbanisation des chrétiens est également un phénomène remarquable et il est frappant de noter la présence de l'Église dans tous les quartiers de la capitale. Enfin, si les deux tiers de la communauté chrétienne présente à Bamako sont issus du groupe socioculturel bobo, cette caractéristique identitaire ne semble pas jouer sur l'unité de la communauté chrétienne et sur l'entente en son sein.

Le contexte politique, social et économique favorise à bien des égards l'engagement de l'Église dans le développement du pays. Cette activité qu'elle conduit en investissant dans le domaine socioéconomique, notamment dans l'éducation et la santé (construction d'écoles, de dispensaires ou de centres de santé, du nouvel hôpital de Sébénikoro, etc.), fait partie de ses missions sociales. Le centre Djoliba, qui est une de ses œuvres, est un lieu d'expression libre où l'on y tient séminaires, conférences et enseignements universitaires ouverts à tous. La réalisation de toutes ces activités lui confère une certaine légitimité, sinon même un droit à la parole, que les autorités administratives et politiques apprécient.

L'Église, l'État et la communauté musulmane : des rapports accommodants

Dans toute société, il existe une pluralité de pouvoirs : politique, culturel, spirituel, économique. L'Église au Mali, en tant que confession religieuse, vit en bonne intelligence avec l'État. En effet, ses relations avec l'État ne souffrent d'aucun écueil. Il s'agit de rapports très accommodants. De fait, au fil des trois Républiques que le pays a connues, l'Église du Mali a toujours cherché à pratiquer avec l'État un accommodement qui se traduit par un respect des textes et lois du pays. À ce titre, elle se veut respectueuse des textes et des institutions de la République. La Conférence épiscopale a toujours invité la communauté chrétienne à respecter les institutions

du pays³. Il est écrit dans la loi malienne que nul n'a le droit de célébrer un mariage religieux avant qu'il n'est au préalable constaté l'existence du mariage civil. Par discipline, l'Église catholique est en réalité la seule à respecter ce principe : aucun prêtre ne célébrera un mariage s'il n'a la preuve formelle que le mariage civil a été fait.

Cette politique d'accommodement de l'Église, et plus encore de l'Église catholique, lui assure une bonne appréciation de l'État. En effet, elle a su maintenir le compromis avec les pouvoirs successifs de Modibo Kéita, Moussa Traoré, Alpha Oumar Konaré, Amadou Toumani Touré, en n'interférant pas avec la politique de l'État. À ce titre, elle n'a jamais été perçue comme une menace pour l'État et cette relation favorise son engagement dans l'effort de développement du pays. Cependant, l'Église a su maintenir parallèlement une certaine distance avec les différents régimes qui se sont succédé. L'archevêque de Bamako, Monseigneur Luc Auguste Sangaré, figure emblématique de l'Église du Mali, exprimait sans complexe les problèmes des Maliens lors des présentations des vœux du nouvel an au président de la République par exemple. Ses discours étaient suivis par l'ensemble des citoyens maliens, quelle que soit leur religion, et d'aucuns estiment qu'il fut l'une des grandes voix qui engagea la révolution démocratique de 1991.

Si l'Église entretient depuis toujours de bons rapports avec l'État malien, elle en fait de même avec la communauté musulmane. Entre ces deux confessions religieuses, il existe ce qu'on appelle une « union sacrée des leaders religieux », lesquels se rencontrent régulièrement, échangent et partagent ensemble un certain nombre d'interrogations, de diagnostics et de préconisations. Ils ont souvent mené conjointement des activités, telles que les négociations dans le cadre de la crise scolaire qui sévit dans le pays. À l'initiative de l'épiscopat catholique, un Centre Rencontre et Foi a été créé pour permettre d'initier un dialogue de compréhension et de bonne volonté entre chrétiens et musulmans, où toutes les identités religieuses particulières sont acceptées. Cette initiative s'inscrit justement dans une logique de bonne coexistence pacifique.

Une laïcité constitutionnelle mise à mal par les dynamiques musulmanes

Théoriquement, le Mali est laïque, mais il ne l'est pas en pratique. Il y a plus de discours que de réalité. L'environnement politique du Mali actuel ne favorise pas le plein épanouissement des autres religions, tels que le christianisme et les religions dites traditionnelles, qui semblent subir la pression de l'islam, une situation à laquelle l'État ne régit pas. Les reproches que la communauté chrétienne adresse à l'État tiennent au fait qu'il ne prend pas fait et cause pour les religions minoritaires, y compris les cultes traditionnels. Il semble qu'il témoigne d'une faiblesse notoire devant l'islam,

3. Secrétariat Général de la Conférence Épiscopale du Mali. 2000. *Les Évêques du Mali. Paroles d'Évêques, 1988-2000. Repères pour des transitions*. Bamako. Imprim'color.

la religion pratiquée par la grande majorité des Maliens et qui a pris plus d'ampleur ces dernières décennies. La IIe République a créé l'Association malienne pour l'unité de l'islam (AMUPI). La Troisième a favorisé l'éclosion des associations religieuses et créé le Haut conseil islamique du Mali (HCIM) qui revitalise l'islam. Ainsi, l'islam s'affirme comme une force sociale croissante et de plus en plus incontournable. À ce titre, les acteurs musulmans s'imposent comme les seuls qui émergent sur la scène politique nationale. Dans ces conditions, ils ont pu mettre à mal le projet de code des personnes et de la famille. Ils l'ont formellement rejeté et l'État a été obligé de se plier à leurs exigences. Cette faiblesse de l'État par rapport à l'adoption du code a revigoré l'islam dont les tenants les plus radicaux ne jurent que sur les seuls principes de la charia.

Cette situation ne peut qu'inquiéter les autres obédiences religieuses. L'Église catholique, bien que silencieuse, s'angoisse de ce glissement de l'État vers une compromission en faveur de l'islam. Depuis toujours, l'État malien a manifesté un jeu de positionnement suspect sur les questions religieuses. Il a constamment privilégié l'islam par rapport aux autres confessions religieuses minoritaires. Son implication totale, à travers le Ministère de l'administration territoriale et des collectivités, par la création d'une commission nationale pour constater l'apparition de la lune et dans l'organisation du pèlerinage à la Mecque (Maison du Hadj) atteste de sa partialité par rapport à cette religion. De même, sous le régime de Moussa Traoré, avec l'influence des pays arabes qui inondaient le Mali de pétrodollars, l'État avait pris à bras le corps tout ce qui concernait l'islam. La construction de tribunaux islamiques à Kayes et à Mopti illustre ce phénomène. En outre, au mois du carême musulman, sous ce même régime de Moussa Traoré, les lieux de loisirs (bars et espaces culturels) étaient fermés alors que tout le monde n'est pas musulman. Cette fermeture de bars et autres provoquait chez leurs propriétaires des pertes économiques importantes. Ce mois de carême, qui est un mois de difficultés pour tous, y compris les non musulmans, entraîne sur le marché une augmentation du prix des denrées alimentaires que l'État ne parvient pas à contrôler. L'adaptation des heures de travail à la rupture du jeûne a un impact sérieux sur l'activité économique et administrative du pays. On peut se demander pourquoi l'État ne décrète pas des congés annuels pour tous les travailleurs, ou bien pour la moitié, pendant ce mois de ramadan ? La vacance de l'activité administrative pendant le carême n'est pas évaluée, alors qu'un certain nombre de pays musulmans parviennent à organiser les choses de manière à ne pas paralyser ou pour le moins pénaliser l'activité économique et administrative.

Les acteurs politiques, les responsables de l'administration, les proches du pouvoir posent des actes qui incitent à penser que l'État n'est pas réellement laïc. En ce même mois de carême, ceux-ci interviennent auprès de la communauté musulmane en faisant par-ci par-là des dons. Même si l'on comprend bien que la très grande majorité des Maliens soient

concernés, ces interventions de fonctionnaires et responsables de l'État laissent entendre que celui-ci est quelque part partisan. Les actions menées en faveur de l'islam traduisent une implication tacite de l'État auprès de cette religion. Les musulmans étant majoritaires dans le pays, on ne peut ignorer le sens de telles aides impliquant l'État et qui ne sont pas dénuées de visées électoralistes. Les actes qu'ils posent ne sont autres que des campagnes pour se maintenir au pouvoir. Même si ces acteurs de l'État agissent généralement en leur propre nom, ils profitent du fait qu'ils sont aux affaires pour se livrer au clientélisme politique. Ce comportement et l'absence de réaction de l'État ont eu pour effet une perception ambiguë de l'État dans le rôle de gardien des valeurs républicaines.

Entre un État ambigu et une communauté chrétienne partagée : la laïcité au cœur

Cette pratique contournée de la laïcité par les acteurs de l'État et politique ne laisse pas la communauté chrétienne indifférente. Celle-ci voit cette situation nouvelle comme un danger en termes de rupture constitutionnelle, mais aussi quant à la garantie de son existence dans la société malienne. Ses approches sur ce sujet sont variées. En effet, si la communauté chrétienne est considérée comme très soudée, paradoxalement, elle n'est pas unanime sur sa perception de la laïcité. Une tendance semble souscrire à la laïcité telle qu'elle est appliquée dans le pays et une autre la conteste.

La première estime que la pratique que l'État fait de la laïcité est à nuancer. Elle ne partage pas l'idée selon laquelle il y aurait une discrimination entre les religions. Même si cela est, elle se garde bien de l'accabler et ménage l'État qui demeure le garant. Pour cette tendance, l'Église est associée aux activités qu'organise l'État autant que l'islam. Par exemple, quand l'État organise des forums, l'Église est invitée à y participer au titre de la société civile. Dès lors, les discours portés par le représentant de l'Église peuvent être des contributions en soi. Elle souligne que l'État intervient en faveur de l'Église en l'aidant matériellement et financièrement, par exemple dans l'organisation de certaines de ses activités, telles que le pèlerinage national de Kita. À cette occasion, l'État est généralement représenté par le ministre de l'administration territoriale. En outre, l'État intervient encore auprès de l'Église au niveau de l'enseignement catholique, en lui versant des subventions quant à la marche de ses écoles.

Cette intervention de l'État dans les activités organisées par l'Église ne suffit pas à plébisciter sa pratique de la laïcité. Sa participation auprès de l'Église est interprétée par la seconde tendance comme un « faux respect ». Une partie de la communauté chrétienne récuse en effet l'attitude que l'État témoigne à l'égard des confessions religieuses, attitudes jugées différentes de celle pour l'islam. Elle dénonce la marginalisation que subit l'Église de la part de l'État en ce qui concerne certaines questions d'ordre national. Dans tous les cas, elle lui reproche le traitement inégal qu'il réserve aux

confessions religieuses du pays. Apparaissant plus crispée, elle ne partage pas la vision idyllique attribuée à la laïcité. Elle accuse l'État de ne rien cacher de son penchant pour l'islam. Si elle formule de nombreux griefs contre l'État qu'elle incrimine de pratiquer une laïcité aléatoire, elle ne veut pas non plus se mettre en compétition avec l'islam. Elle s'en prend simplement au traitement disproportionné que l'État réserve aux autres confessions religieuses. Elle estime que la séparation de l'État avec l'islam n'est pas nette. L'histoire du Mali informe que l'islam a souvent été dans l'État et l'État dans l'islam ; l'État théocratique du Macina, ou celui d'El Hadj Oumar, en sont des illustrations parfaites. Pour autant, cela n'est pas une raison pour un État moderne, *a priori* démocratique, de ne pas se démarquer de cette collusion.

Cette partie de la communauté chrétienne sensible au jeu politique de l'État en matière de laïcité pense que rien n'est fait pour préparer les mentalités de bon nombre de citoyens qui accepteraient très difficilement qu'un chrétien accède à des hautes fonctions stratégiques, comme la présidence de l'assemblée nationale, voire la présidence de la république, même si beaucoup de musulmans reconnaissent la valeur des chrétiens. Le pays se trouve dans un contexte où les mentalités n'ont guère évolué et qui tiennent encore compte de l'appartenance religieuse. À Sikasso, par exemple, quand un candidat de confession chrétienne avait voulu s'inscrire sur une liste électorale, cette liste avait failli être contestée parce que son nom y figurait. Les autres candidats de la liste qui étaient de confession religieuse différente, en l'occurrence musulmane, craignaient de perdre les élections à cause de la présence de son nom chrétien sur la liste. De pareilles situations font penser que les chrétiens sont discriminés, voire marginalisés au niveau de l'appareil d'État (poste de direction nationale, de ministre, etc.). Pour nombre de chrétiens très sceptiques, la laïcité pratiquée aujourd'hui au Mali ne permet pas d'aller véritablement vers la démocratie. L'État est en quelque sorte inféodé à l'islam, ce qui fait que tout changement de sa part s'avère difficile.

L'Église, minoritaire, contrainte de s'engager pour la laïcité ?

Malgré son expansion sur le territoire national, l'Église a encore à fournir des efforts pour devenir une force influente sur l'échiquier national, au regard de son caractère démographiquement ultra minoritaire. Bien qu'elle fasse l'économie de sa propre responsabilité, puisqu'elle ne se bat pas suffisamment pour défendre la laïcité, l'Église elle-même est interpellée. Il lui est reproché de ne pas témoigner de sa responsabilité citoyenne. Au lieu de se réserver en ce qui concerne la lutte pour une vraie laïcité dans le pays, elle devrait adhérer à la lutte pour la sauvegarde d'une laïcité vraie. D'ailleurs, son désintéressement de la gestion des affaires publiques n'entrave-t-elle pas ses possibilités d'exister plus fortement dans un environnement encore en construction ? L'Église et les chrétiens maliens ne

sont-ils pas responsables de leur propre sort ? La communauté chrétienne ne se comporte-t-elle pas en minorité complexée ? Dans tous les cas, l'Église semble ne pas faire le poids dans le débat. Elle s'isole volontiers et, ce faisant, elle ne peut qu'assumer sa propre responsabilité quant à ce qui lui arrive. En tant que minorité, elle devrait s'afficher et s'affirmer davantage pour réclamer l'exercice de la laïcité. C'est sans doute ce qui lui manque, et cela témoigne d'un certain recul de la présence chrétienne au Mali ; de fait, au regard du contexte démocratique du pays, c'est-à-dire de la scène politique nationale, aucune personnalité chrétienne n'émerge.

Sur un autre plan, les chrétiens ont intérêt à se débarrasser de certains préjugés, notamment à propos du fait qu'ils soient considérés comme de gros consommateurs d'alcool et de viande de porc. À tort ou à raison, le chrétien est assimilé à ces images négatives qu'il doit combattre. S'il parvient à le faire, il améliorera son statut dans le pays et pourra de ce fait prétendre à plus de respect de la part de l'autre, en l'occurrence des musulmans, pour affirmer son identité religieuse propre. Il échappera alors à toute discrimination enclenchée, déguisée. Il revient au chrétien de ne pas avoir peur et de s'engager politiquement. Aussi, l'Église a-t-elle le devoir de s'organiser ou de veiller à ce que toutes ses composantes parlent le même langage sur la laïcité. Se diviser, ne serait-ce qu'à propos de la laïcité, c'est s'exposer au risque de se voir exclu des débats dans l'espace public. L'État, quant à lui, n'a pas non plus intérêt à une Église éclatée, car jusque-là, malgré le traitement inégal dont elle se sent victime, elle reste une source potentielle sur laquelle il peut compter pour faire valoir certaines de ses positions dans le domaine religieux et même politique. Une Église négligée par l'État ne lui serait d'aucune utilité, car dans une logique de pluralisme religieux, l'État n'a pas intérêt à se trouver face à un interlocuteur unique. La chance du Mali n'est-elle pas dans un environnement socioreligieux pluriel, donc un espace préservé du fanatisme religieux ?

Ce qui unit la nation, sans exclusive, au-delà des clivages ethniques, confessionnels et de genres, c'est bien l'option laïque. Dans un pays laïc, certes, la prise en compte des valeurs culturelles, donc de l'équilibre sociétal, existe. Mais l'obstruction à la laïcité ouvre les vannes aux surenchères confessionnelles. L'effondrement de la laïcité signifie une perte de l'autorité de l'État. Le recul de l'État malien sous le régime de Amadou Toumani Touré face à l'exigence d'un type d'islam en témoigne ; la perte de son autorité laisse la place à une religion dominante pour qu'elle s'érige en pouvoir d'autant plus absolu qu'il est aussi moral. Le vide que l'État laisse est déjà perceptible dans le positionnement d'une fraction de l'islam qui cherche à contrôler, sinon à prendre le pouvoir, comme cela se dessine dans les discours et prêches de certains acteurs musulmans. Ces tentatives annoncent une islamisation larvée du pays. Ce qui ne manque pas d'effrayer certains citoyens et les autres confessions religieuses. Depuis la victoire de l'islam sur le fameux dossier du code de la famille et des personnes, la sphère islamique se comporte comme les maîtres absolus de la scène

politique du Mali. En tout cas, tout porte à croire qu'elle cherche à dominer le champ politique. À l'allure où vont les choses, l'islam risque de s'emparer du pouvoir au Mali, alors même que la constitution écarte cette possibilité. Le glissement de la religion vers la politique n'est plus un secret. Or de tout temps, il est soutenu que la religion et la politique ne peuvent pas faire bon ménage. C'est pourtant l'inverse que l'on entend désormais de plus en plus dans les mosquées et l'espace public.

L'épineux problème que le Mali contemporain connaît se focalise autour de la question de la laïcité. Certes, la laïcité est une question de société, autrement un vecteur de paix, mais elle doit se réaliser en toute transparence. Dans ce contexte, les débats concernant les liens entre le politique et le religieux sont récurrents et convainquent même les plus sceptiques. Du Mali d'hier à celui d'aujourd'hui, la question demeure d'actualité ; nombreux sont ceux qui estiment que dans la vie courante, on ne peut distinguer la religion – au Mali, entendez l'islam – de la politique, surtout lorsque cette même politique est mise à mal par ses pratiques. Pourtant, religion et politique sont difficilement compatibles dans la pratique, tout au moins lorsqu'elle devient, comme au Mali, une « religion publique » (Casanova 1994). Avec ce qui est en train de se faire dans le Mali d'aujourd'hui, où l'État n'adopte pas une position neutre par rapport à l'islam – islam qui a d'ailleurs tendance à descendre dans l'arène politique pour imposer son choix –, il y a péril pour les autres croyances de perdre leur place dans cet espace.

Cet amalgame qui est en train de se produire au Mali entre l'État et l'islam risque de conduire le pays dans une impasse. Ce qui suppose que toute adaptation de la démocratie avec les principes de l'islam semble vouée à l'échec. Si la laïcité a des mérites parce qu'elle peut sauvegarder la paix sociale, sa pratique par l'État étale implicitement les contradictions de ce dernier qui applique une fausse apparence d'impartialité dans les questions religieuses. Ce jeu de miroir que l'État fait avec l'islam s'avère dangereux et provoque une régression de la laïcité. Malgré le caractère partisan de l'État envers l'islam, l'Église, qui se doit de se reprocher son indolence, a à exiger de l'État la rectification de son attitude. Elle ne peut pas vouloir une chose et son contraire. Elle ne peut pas réclamer le respect des lois si elle ne cesse de se conformer à un État qui, lui, ne respecte plus totalement, sinon la loi, du moins son esprit. La responsabilité de l'Église dépend d'elle-même. Il lui revient de se mettre en valeur et de participer aux débats sociétaux, renouant ainsi avec sa position d'avant 1991. La nécessaire sécularisation de la société constitue un défi majeur que les chrétiens se doivent d'affronter. Pour leur intérêt en tant que minorité, mais aussi pour celui de la société toute entière, les chrétiens maliens doivent s'accommoder de la séparation de l'État et de la religion. L'approche d'une laïcité révisée en lieu et place d'une laïcité de façade ou mystifiée, voire instrumentalisée, doit se réaliser en dehors du prisme musulman.

BIBLIOGRAPHIE

BERTHÉ, Amadou, 1989, « La communauté chrétienne en République du Mali », Mémoire de fin l'ENA, Spécialité administration publique, Direction nationale des enseignements supérieurs et de la recherche scientifique, Bamako (mémoire non publié).

CASANOVA, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

HOLDER, Gilles, 2009a, « Introduction. Vers un espace public religieux : pour une lecture contemporaine des enjeux politiques de l'islam en Afrique », in G. Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 5-20.

INSTAT, 2011, *4^{ème} recensement général de la population et de l'habitat du Mali. Analyse des résultats définitifs. Thème 2 : État et structure de la population. Rapport final*, Bureau central du recensement, Bamako, INSTAT.

ÉTAT, LAÏCITÉ ET RELIGION EN CENTRAFRIQUE

Richard FILAKOTA

Laïcité, référence paradoxale

La Centrafrique fait partie des pays africains subsahariens qui se sont inscrits dans la mouvance de la laïcité en adoptant au lendemain des indépendances la forme républicaine, démocratique et sociale de l'État. En phase avec l'héritage colonial, cette conception de l'État semblait correspondre le mieux aux attentes des dirigeants africains de l'époque, soucieux de conduire le destin de leur peuple sur la base des institutions avec lesquelles ils avaient une certaine familiarité et proximité. Le bon sens a amené ces États-nations, encore jeunes et fragiles, à opté pour une politique de continuité avec la Métropole, quitte à ce que chaque pays trouve les voies et les moyens de sa propre détermination. Dans la dynamique de ces liens étroits sociopolitiques et historiques, unissant encore la France à ses ex-colonies, les pays africains dans leur grande majorité ont adopté dans leurs constitutions le mode laïque de gouverner l'État (Baubérot 2009 : 91-92). Du Sénégal au Nigeria, du Mali au Congo démocratique, de la Côte d'Ivoire au Gabon et en Centrafrique, nombreux sont ces pays, à majorité musulmane ou chrétienne, qui ont toujours milité pour la défense de la laïcité.

Or, le paradoxe naît du fait qu'en 50 ans d'indépendance, le fonctionnement de l'État centrafricain qui se veut respectueux de la laïcité, au regard des différents régimes qui se sont succédé au pouvoir, a été marqué par beaucoup d'ambiguïtés, comme on pourra le constater tout au long de cette analyse. Vidée de son sens originel, prise en otage par la haute sphère de l'État et par conséquent éloignée des préoccupations des populations à la base, la laïcité, dans sa mise en œuvre, a davantage servi aux dirigeants et aux partis politiques, à des fins de stratégies personnelles ou collectives, dans la lutte pour le pouvoir. Cette approche paradoxale de la laïcité n'a pas manqué de faire l'objet de débats au parlement, dans les milieux politiques et encore davantage dans les médias (radios et quotidiens nationaux) et sur le net (forums de discussions), à chaque fois que les dirigeants qui incarnent l'État centrafricain outrepassent le cadre de leur neutralité pour s'immiscer dans la « gestion des biens de salut »¹ ou bien entretiennent des liens privilégiés avec une ou des religions particulières. Même son de cloche, à chaque fois que les pasteurs des anciennes et nouvelles Églises, les

1. Expression héritée de Max Weber.

ecclésiastiques catholiques et certaines autorités religieuses musulmanes interviennent dans la supervision de certaines institutions publiques (conférence nationale, commission électorale, etc.), à la demande de l'État.

Cette ambivalence est symptomatique des tensions ou des jeux de réappropriation qui ont prévalu essentiellement entre l'État centrafricain et les confessions religieuses, depuis toujours (période coloniale et postcoloniale). À défaut de société civile organisée et crédible, le rôle prépondérant des Églises et des communautés musulmanes dans la sphère publique a souvent été une source d'inquiétudes pour l'État centrafricain, surtout pour sa stabilité au plan sociopolitique. Il est vrai que les religions peuvent devenir source de violence, de fanatisme et d'intégrisme et les exemples ne manquent pas au niveau de la scène politique internationale : le cas de l'Irak, de l'Afghanistan, du Pakistan, du Nigeria, du Mali, du Soudan et de la Somalie, pour ne citer que ceux-là. Mais, au-delà de ces dérives, les religions constituent aussi, du point de vue socio-anthropologique, d'importants réseaux de sociabilités. Ces réseaux reposent sur « des systèmes symboliques à travers lesquels les hommes et les femmes expriment leur condition humaine et disent le sens de leur vie, de leur solidarité, de leur mort, de leur rapport au passé et à l'avenir, de leur rapport aux autres, au temps et à l'espace, du sens qu'ils donnent au bonheur et au malheur », comme le souligne assez bien Jean-Paul Willaime (2008 : 35). Le poids de cette dimension symbolique et sociale confère aux religions une importance non moindre, sur la scène publique et dans l'arène politique.

En effet, la construction de ces États laïques dans des sociétés africaines profondément religieuses, ne va pas de soi à cause de cette frontière poreuse entre le politique et le religieux, le temporel et le spirituel. Le glissement permanent entre ces deux registres a conduit, au cours de l'histoire de la Centrafrique, tantôt à la politisation du religieux ou à la sacralisation du politique. Face aux opinions averties qui se sont rendues à l'évidence du divorce consommé entre la religion et le politique, comme conséquence du processus de la philosophie des Lumières, la Centrafrique a, certes, encore du chemin à faire pour entrer véritablement dans la culture de la laïcité, au sens de l'autonomisation respective du spirituel et du temporel et de la prise en compte de la pluralité religieuse et de la diversité culturelle des populations locales.

Même si « la laïcité n'est l'apanage d'aucune culture, d'aucune nation, d'aucun continent »², la conception de la laïcité en contexte centrafricain a été faussée dès le départ, au sens où elle a été sacrifiée sur l'autel des intérêts des sociétés européennes privées³, venues faire fortune en Oubangui-Chari⁴. La surexploitation de la colonie oubanguienne amena les intellectuels centrafricains à s'approprier les idéaux laïques ; ils en ont fait le fer de lance de leur lutte pour l'émancipation, la libération et l'indépendance.

2. Voir l'article anonyme « Il y a 100 ans, l'État se séparait de l'Eglise », *Le Monde* du 12 décembre 2005.

3. Les impératifs de la production et du rendement des compagnies privées ont finalement pris le dessus sur la mission de civilisation de l'administration coloniale. Lire Achille Mbembe (2000 : 41-58).

4. L'Oubangui-Chari représente la République Centrafricaine avant l'indépendance.

Laïcité dévoyée et laïcité de combat

La laïcité à la française, quoique en mutation aujourd'hui entre laïcité fermée et laïcité ouverte, laïcité militante et laïcité d'intelligence, laïcité de neutralité et de compromis, reste une référence pour ces ex-colonies, mais les singularités de l'expérience historique française des relations Églises-État ne sont pas transposables partout. L'histoire nationale et religieuse de la Centrafrique ne s'est pas construite sur le passage conflictuel, d'une société éprise de catholicité à une société fondée sur le principe de laïcité. En plus, le contexte colonial, avec lequel avaient lieu les premiers contacts des populations oubanguiennes avec la laïcité française, n'a pas vraiment aidé à sa meilleure appropriation, mais au contraire a contribué à sa perversion. Les effets pervers de la politique dominatrice coloniale et de l'affairisme des compagnies concessionnaires (Chailley-Bert 1898), essentiellement portugaises, ont poussé des régions entières, surtout tout l'Ouest de l'Oubangui-Chari (actuellement Centrafrique) à se révolter de 1928 à 1930, sous la pulsion de Karinou (Nzapakomada-Yakoma 1980). Ces abus, ainsi que les méfaits de l'impérialisme ont été tour à tour dénoncés sous la plume de René Maran (1921) et d'André Gide (1927 et 1928).

La contradiction entre la France républicaine, sociale et démocratique et les abus, les injustices, les discriminations sociales par lesquels s'est illustré le tandem administration coloniale et compagnies concessionnaires européennes, en Oubangui-Chari, a fini par jeter des crédits sur la pertinence de la laïcité et semer la confusion dans l'esprit des populations locales. Ironie de l'histoire : c'est un homme d'Église qui exhuma l'héritage laïque de la révolution française et des Lumières et en fera le cœur de son combat politique. En antinomie avec l'administration coloniale et face à la situation déplorable des populations locales, victimes de tous les abus, Boganda, prêtre, puis homme politique, se fit le défenseur de la laïcité, en orientant son combat en faveur de la promotion sociale, du respect des droits de la personne humaine, de la justice et de la fraternité (Pénel 1995).

Dans ce contexte sociopolitique tendu, la laïcité était devenue une arme de combat entre les mains de populations opprimées, surtout des intellectuels centrafricains. Le combat contre les méfaits de la colonisation se transforma en un combat nationaliste inspiré par les idéaux laïques, au sens de la promotion de la liberté et de la dignité humaine et culminera dans la marche décisive vers l'indépendance de l'Oubangui-Chari en 1960. Entre temps, le 1^{er} décembre 1958, l'Oubangui-Chari devenait la République centrafricaine.

Par ailleurs, la prédominance de l'administration coloniale était fortement concurrencée par celle de l'Église catholique ; les protestants et les musulmans étant minoritaires. Les religions traditionnelles centrafricaines assez diffuses et peu organisées n'avaient pas non plus pignon sur rue. Dans le contexte de ce pluralisme religieux, le principe de la laïcité, à l'œuvre depuis 1905, recommande la séparation du religieux et du politique, mais

aussi le respect de la diversité culturelle et religieuse. Or, la lutte pour le contrôle des populations centrafricaines a conduit ces deux institutions prédominantes (Administration et Église catholique) à des glissements permanents du religieux au politique ou du politique au religieux. C'est dans ce contexte que Boganda, premier prêtre catholique et originaire de l'Oubangui-Chari, en est venu à s'engager en politique, encouragé par son Evêque Mgr Grandin.

La Mission catholique était plus proche de la vision politique des partis politiques de droite, notamment le MPR⁵, classé comme démocrate-chrétien et centriste. La hiérarchie catholique appréhendait avec beaucoup d'inquiétudes la montée des partis de gauche et des anticléricaux dans les colonies⁶ et s'employait donc à contrecarrer leur influence à travers les candidats issus du milieu catholique. La lettre de Mgr Grandin adressée au père Lecomte, le 19 octobre 1946, en témoigne assez bien : « on se lance en Oubangui : mais il y a tellement de gueulards anti-français que je n'ai pas hésité à lancer l'abbé (Boganda) comme adversaire aux Communistes, Socialistes, SFIO⁷, etc., qui croient que nous sommes des moutons muselés. Alors, c'est la bagarre ! C'est la lutte... pas finale ». Dans cette effervescence sociopolitique, la Mission catholique a transcendé la loi de la séparation entre le religieux et le politique et s'est investie pleinement derrière son candidat, lui fournissant la logistique nécessaire pour mener à bien sa campagne législative.

L'appui de Rome ne se faisait pas attendre non plus, d'autant plus que c'est de ce haut lieu de la chrétienté que Boganda a reçu l'autorisation pour se présenter aux élections législatives. L'arsenal de sa campagne était composé essentiellement de bulletins de vote et des affiches, édités auprès des imprimeries de la place. La profession de foi et le thème de la campagne électorale ont été soigneusement élaborés sous l'œil vigilant du clergé missionnaire et de la hiérarchie et les dépenses liées à la propagande et aux tournées électorales ont été supportées par la Mission⁸. Rien n'est laissé au hasard, même les fidèles catholiques ont été aussi mobilisés derrière leur candidat.

La Mission catholique passe du religieux au politique dans le but de combattre ses adversaires, incarnés par la gauche plurielle et les anticléricaux. De même, l'administration coloniale, censée promouvoir la liberté de culte, d'association, de droit à la différence et l'égalité devant la loi en Afrique, passe du politique au religieux. Faisant l'économie des principes de la laïcité, elle orchestra la neutralisation des confessions religieuses en subventionnant les écoles privées catholiques et protestantes. En Afrique

5. Le Mouvement Populaire Républicain est un ancien parti politique français de droite, proche des idéaux de l'Église.

6. Les partis de gauche comprenaient à cette époque les communistes, socialistes, SFIO, etc.

7. Section française de l'internationale ouvrière.

8. Cf. La lettre du P. Herbinière à Mgr Grandin, Paris le 1^{er} octobre 1946 ; Lettre de Mgr Grandin au Père Lecomte, Bangui le 19 octobre 1946 ; Lettre de Mgr Grandin à Mgr Biéchy, Vicaire apostolique de Brazzaville, Bangui, le 19 octobre 1946 ; Lettre de Mgr Grandin au Père Müller à Bangassou, le 20 octobre 1946. Ces lettres sont publiées par Péné (1995 : 104-106).

Equatoriale Française, on dénombrait au début du XX^e siècle 2 écoles publiques et 33 écoles catholiques (Baubérot 2009 : 82). En Oubangui-Chari en 1947, les statistiques scolaires pour les établissements primaires indiquaient un effectif de 8 782 élèves, soit 6 384 pour l'enseignement public, 2 111 pour l'enseignement catholique et 287 pour les protestants (Péné 1995 : 29).

Le subventionnement des écoles confessionnelles était dénoncé par Boganda, alors député de l'Oubangui-Chari. Il savait que cette pratique n'était pas « dans l'intérêt de la religion ni de la population », mais relevait d'une stratégie visant à rendre les Missions catholiques et protestantes participantes de la politique de l'administration coloniale. Devant le risque de compromission des évêques missionnaires, tentés de « confiner la vérité, la justice et l'Evangile du Christ dans un nationalisme étroit », Boganda (1951) s'opposa à ces subventions, dans le souci de préserver la liberté et l'indépendance de la Mission catholique, comme le veulent les principes de la laïcité. Ce député de la nation est mort mystérieusement le 29 mars 1959 dans un accident d'avion, juste la veille de l'indépendance de la République centrafricaine.

L'État centralisateur et sa politique de laïcisation

La pratique de la laïcité en Centrafrique, au lendemain des indépendances, a non seulement toujours été marquée par la séparation du religieux et du politique, mais plus encore par les mutations sociopolitiques de ces quatre dernières décennies. En effet, la construction de ce nouvel État a été très vite confrontée à des luttes intestines pour le partage du pouvoir et des richesses, amenant les dirigeants politiques successifs à mettre en place des formes de mécanismes de pouvoir plus originales et adaptées aux réalités locales (Bigo 1988 : 42-44). Or, dans la mise en œuvre de leur propre politique qui se veut le reflet de l'identité nationale, les nouveaux dirigeants déchantaient très vite devant les lourdes structures administratives à viabiliser et à faire fonctionner sans savoir comment. Ce désenchantement était encore plus manifeste au sein des populations qui, confrontées à la précarité, ne se reconnaissaient plus dans leurs dirigeants et s'impatientsaient devant les bienfaits de l'indépendance qui tardaient à venir.

Dans ce contexte sociopolitique morose et sous la pression des luttes pour le pouvoir, des soulèvements des populations à la base, des revendications des syndicats, des diatribes des partis politiques, les dirigeants politiques au pouvoir ont vite succombé à la tentation de l'autoritarisme. Pour endiguer cette effervescence sociopolitique et pour promouvoir l'unité nationale, ces dirigeants ont pris leur distance à l'endroit de certaines valeurs républicaines comme la démocratie, le respect des droits de l'homme, la liberté d'association et d'expression (Schraeder 1994 : 432). Dans ces conditions, le champ de la laïcité, favorable aux libertés publiques, s'amenuisait, tandis que l'État montait en puissance et brillait par son interventionnisme, son dirigisme et son centralisme.

Toutefois, la laïcité a de nombreux atouts que l'État aimerait mettre à son profit. Ainsi, de 1960 à 1980, l'État accentua sa politique de laïcisation. En dehors de la laïcisation de l'état civil, du mariage, du divorce et de l'acte de décès, la laïcisation de l'enseignement public et de la santé s'est opérée tardivement, notamment dans les années 60. Les réseaux de dispensaires et d'écoles primaires et secondaires, créés dans tout le pays depuis l'époque coloniale, par l'intermédiaire de la colonisation et des missions catholiques et protestantes, ont été systématiquement nationalisés. Les structures abritant ces dispensaires et ces écoles devinrent *ipso facto*, propriétés de l'État ; les programmes officiels de l'enseignement de base (primaire et secondaire) et de l'enseignement supérieur relevèrent désormais de la seule compétence de l'État ; l'enseignement de la religion et la catéchèse furent renvoyés dans la sphère privée (paroisses ou mosquées). En interdisant à l'école publique et dans les dispensaires toute forme de prière et de piété populaire, les pouvoirs publics entendent valoriser la neutralité religieuse de l'enseignement et de la santé.

Au cœur de l'antagonisme qui oppose État et Églises en Centrafrique, la laïcité apparaît comme un outil de réinvention de la modernité politique (Bayart 1993). Elle permet aux dirigeants politiques, à la tête de l'État-nation en construction, de s'émanciper de toute tutelle religieuse à travers son démantèlement et la spoliation de ce qui fait sa force au plan social et politique, en vue d'obtenir le monopole de l'espace public. Non seulement, ces religions ne recevaient plus aucune aide de la part de l'État, mais elles étaient tenues à l'écart du dialogue social. L'État s'interdisait de mettre à leur disposition des édifices religieux, de financer les écoles confessionnelles et de leur accorder des subsides. *In fine*, les pouvoirs publics se sont emparés de la laïcité pour en faire un outil de neutralisation des religions et pour les vouer par la suite, à l'hégémonie de l'État.

Le parti unique comme expression de la religion civile

Au-delà de la laïcisation de l'enseignement et de la santé, les dirigeants politiques centrafricains se sont employés à verrouiller l'espace public et à réduire de manière drastique le champ de participation à la vie politique. Le parti unique a joué un rôle éminent dans ce verrouillage en servant d'instrument de régulation et d'embrigadement des corps intermédiaires (partis politiques, syndicats, associations, confessions religieuses), de consolidation de la légitimité des régimes au pouvoir, de théâtralisation et de sacralisation de leur gouvernance. L'avènement du parti unique a porté un coup fatal au fonctionnement classique de l'État, dit moderne, et a contribué à vider les valeurs républicaines (laïcité, démocratie, droits de l'homme et liberté d'expression) de leur substance. « Si la laïcité est bien un principe fondamental des États de droit en démocratie », souligne Jean Paul Willaime, « cela implique de ne pas la lier à une forme particulière de l'État, celle de l'État centralisateur et assimilationniste qui peine à reconnaître le

rôle des groupements intermédiaires et qui conçoit l'unité nationale par abstraction des différences plutôt que par aménagement des différences. La laïcité implique aussi le renoncement au magistère philosophique de l'État et à l'imposition étatique d'une uniformité culturelle. On n'abolit pas par décret la diversité essentielle de la société civile, ni son type de rapport au religieux » (Willaime 2008 : 76). Or, le parti unique, en tant que mouvement intégrateur de toutes les forces civiles (D'Almeida-Topor 1999 : 231), offre à l'État les moyens nécessaires d'embrigader les corps intermédiaires, y compris la religion, dans des appareils de propagande idéologique, au service des dirigeants au pouvoir. Ce centralisme politique et ce monisme idéologique, portés à leur paroxysme, ont conduit à l'absolutisation du pouvoir et à sa sacralisation, au moyen du parti unique, transformé en religion civile (Willaime 2008 : 85-94 ; Gentile 2005 : 16). La figure de Bokassa résume à elle seule cette confiscation du pouvoir, son absolutisation et sa sacralisation au moyen de cette religion civile de 1966 à 1979.

Colonel de l'armée, Bokassa est arrivé au pouvoir par un coup d'État à une époque où les militaires, en Afrique, entendaient remettre de l'ordre dans les jeunes États que les civiles avaient beaucoup de peine à gouverner. Estimant que le pays était au bord de la faillite économique et politique, il instaura un régime militaire et érigea le parti unique en « religion d'État ». Les confessions religieuses sont reléguées au ban de la société, tandis que le salut public est assuré par le parti unique. Le salut suppose la foi, matérialisée par l'adhésion de la population au parti. Les cotisations des citoyens constituent les œuvres découlant de cette foi. Leur fidélité au parti unique et à son instance suprême se mesure à travers cette participation financière rendue obligatoire pour tous : hommes, femmes, et enfants⁹. Le parti unique ressemble à un « empire de la foi », dont la direction spirituelle et morale des adeptes est dévolue à l'État et à son chef suprême, incarnant la fonction du Grand Prêtre.

Ainsi, la République parvenait à étouffer la toute puissance de l'Église en lui opposant un contre-modèle d'une religion civile pourvue de sa liturgie, ses rites, ses mythes, ses autels, ses temples et ses prêtres (*Cahiers Français*, n°340, sept-oct. 2007 : 10-14). Bokassa est parvenu à faire du parti unique, non seulement un instrument au service de la légitimité du pouvoir mais aussi un véritable lieu de culte de la Nation et de son autorité (Bigo 1988 : 143-144). La transposition des croyances religieuses vers le culte de la Nation et de son chef suprême permet d'asseoir la suprématie de l'État sur les Églises par le biais de la « religion civile ».

De la séparation à la confusion du politique et du spirituel

Au terme des premières décennies marquées par le cléricalisme d'État, l'absolutisation du pouvoir et sa sacralisation, les institutions étatiques centrafricaines ont été successivement confrontées à de nombreuses crises socioéconomiques et politico-militaires qui les ont sérieusement affaiblies.

9. Cette pratique existait déjà depuis 1964, instauré par son prédécesseur, le feu président David Dacko.

De surcroît, la Centrafrique n'a pas échappé non plus aux réformes mises en place par les institutions de Bretton Woods visant à redresser l'économie des États au bord de la faillite (Filakota 2009). Au sortir de ces réformes (privatisation, décentralisation du rôle de l'État, effort de transparence dans la gestion des biens publics, développement participatif avec l'implication de la société civile), les institutions de l'État, quoique sérieusement fragilisées par cette mise en demeure d'orientation néolibérale, se sont mises peu à peu aux normes de la bonne gouvernance et ont renoué progressivement avec la démocratie. La décrispation de ce climat politique a permis le retour, sur la scène publique, des libertés publiques, ainsi que la reconnaissance des associations et la tolérance des corps intermédiaires (partis politiques et ONG). Dans la même foulée, les religions retrouvent toute leur vigueur et occupent des pans entiers du secteur public abandonnés par les pouvoirs publics. Ce retour en force de la religion traduit la perte du monopole de l'État sur la scène publique.

Avec la recomposition de cet espace désormais libéralisé, sécularisé et dominé par les institutions de Bretton Woods et les multinationales, l'État et les Églises ne sont plus que des acteurs parmi tant d'autres. Ces mutations ont concouru à réduire de manière significative la distance entre la sphère du religieux et celle du politique. En dépit de la restauration de la liberté du culte, d'association et d'expression, le processus de la laïcisation est pleinement absorbé par le jeu de réappropriation entre le religieux et le politique, pour des besoins de légitimation. Les dirigeants politiques, en panne de la bonne gouvernance et en quête de légitimité politique, tentent de s'approprier cette revitalisation religieuse à des fins de sursaut national, de cohésion sociale, de pacification du climat politique. Le personnage de Bozizé illustre bien l'usage confus du religieux et du politique au sein d'un État démocratique et censé être laïque.

Au lendemain de son accession au pouvoir en mars 2003, Bozizé s'est fait remarquer par sa fréquentation assidue à différents lieux de culte de Bangui, y compris les mosquées. La ferveur religieuse de ce chef de l'État a atteint son comble avec la « journée de jeûne et de prière » qu'il ordonne, à l'occasion de la fête de fin d'année 2003 et du nouvel an 2004. Cette pratique a commencé timidement sous le règne de Kolingba (1981-1993) et s'est poursuivie avec son successeur Patassé (1993-2003). Ces chefs d'État en diverses circonstances (crises, deuil, élection, etc.) se sont employés à faire du jeûne et de la prière un outil de sursaut national et un instrument de cohésion sociale. Le recours au jeûne et à la prière s'est accentué sous le régime de Bozizé et s'est même institutionnalisé. Contrairement à ses prédécesseurs, Bozizé a fait de l'observance du jeûne et de la prière une activité officielle de l'État centrafricain. Depuis 2003, à la fin de chaque année, l'État lui-même planifie l'organisation de ce temps de jeûne et de prière qui passe désormais d'une journée à trois jours.

La mise en œuvre de ces activités religieuses est assurée par les institutions de l'État, comme la radio nationale (radio d'État). Sa mission consistait à

rendre les populations, dans l'ensemble du territoire centrafricain, sensibles à cet événement, leur diffusant à longueur de journée des cantiques religieux et les prédications des pasteurs et des imans mobilisés pour la circonstance. Le ministère de l'Administration du territoire, autrefois ministère de l'intérieur et du culte, chapeautait toute l'organisation de ces journées spirituelles. Il est généralement à son maximum d'alerte et veillait au peigne fin à l'ordre et la sécurité pour que rien au monde ne vienne troubler ces intenses activités spirituelles. Ainsi, les portes des bars, des boîtes de nuit et des débits de boisson restaient fermées depuis la veille à minuit, jusqu'à la fin des journées consacrées à ce jeûne et à cette prière. Pour donner un caractère solennel à l'événement, toutes les hautes personnalités de l'État, avec en tête le président de la République, suivi de ses ministres, prenaient part aux différents offices religieux de la capitale. Dans l'arrière-pays, l'État était représenté à ces offices religieux par les préfets et les sous-préfets.

Au moment où les institutions de l'État et leurs gouvernants accusaient à l'époque un sérieux déficit de crédibilité, la tentation était toujours grande pour certains dirigeants politiques, comme fut le cas de Bozizé, devenu entre-temps pasteur de l'Église du christianisme céleste, de recourir à la force mobilisatrice des religions. Arrivé au pouvoir par un coup d'État militaire, ce général d'armée a hérité d'un pays fragilisé, enclavé géographiquement, ruiné économiquement et exsangue socialement¹⁰. Dans ce contexte sociopolitique délétère où la population était complètement déconnectée des institutions républicaines, Bozizé entendait faire des journées de jeûne et de prière, un espace où les échecs politiques, les difficultés pesantes de la vie, les conflits latents, les velléités sociopolitiques et le lendemain incertain devaient se conjurer dans une ferveur religieuse.

En panne de légitimité politique et confronté à de sérieuses difficultés de gouvernance, Bozizé faisait partie de ces chefs d'États devenus, par la force des choses, des « hommes de religions ». Habillés en aube, d'autres en gandoura, ils font de plus en plus leur entrée dans les paroisses ou dans les mosquées, prêchent la Parole de Dieu au peuple affamé. Cependant, les pasteurs des nouvelles Églises et les nouveaux oulémas tentent de se substituer à eux dans l'arène politique. Au moment où les autorités politiques se cléricalisent, les nouveaux pasteurs quant à eux se politisent ; les prélats catholiques non plus n'échappent pas à la règle : ils occupent de plus en plus un rôle de premier plan dans les mécanismes de transition démocratique (conférences nationales, concertations nationales), dans les médiations sociopolitiques (réconciliation ou dialogue national) et dans les commissions électorales indépendantes (Djéréké 2006).

10. L'Indice de Développement Humain (IDH) de la Centrafrique est estimée à 0,369 aujourd'hui : ainsi ce pays occupe le 179^e rang sur 182 pays ; population estimée à 4 216 664 pour 622 984 Km² et un PIB de 352,2 dollars par habitant ; la croissance annuelle est de l'ordre de 2,3 % ; l'espérance de vie est de 40 ans pour les hommes et 45 ans pour les femmes... Ces indications et bien d'autres informations peuvent être observées sur le site Web du PNUD Centrafrique.

Devant l'imbrication du politique et du spirituel, la laïcité se métamorphose, permettant à l'État de raviver la sphère politique avec des énergies tirées de la dynamique religieuse. De même, les institutions religieuses profitent de l'absorption du champ politique par le champ religieux pour tenter de s'affirmer sur le terrain du politique. La situation du religieux et du politique a profondément changé en Centrafrique et ailleurs : « le séculier comme le religieux bouge et il n'est plus que jamais nécessaire de rompre l'illusion d'une étanchéité entre ces deux sphères », souligne Jean-Paul Willaime (2008 : 11). Par conséquent, il convient de repenser la laïcité en Afrique à l'aune de ces mutations politiques et religieuses où la question de la stabilité politique et de développement prennent de plus en plus le pas sur la démocratie et la laïcité.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUBÉROT, Jean, 2009, *Les laïcités dans le monde*, Paris, Presse Universitaire de France.
- BAYART, Jean-François, 1993, *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- BOGANDA, Barthélemy, 1951, *Terre africaine*, n° 2.
- BIGO, Didier, 1988, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique*, Paris, Karthala.
- CHAILLEY-BERT, Joseph, 1968, *Les compagnies de colonisation sous l'Ancien Régime*, New York, Burt Franklin [éd. originale 1898].
- D'ALMEIDA-TOPOR, Hélène, 1999, *L'Afrique au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin [2^e éd. revue et augmentée].
- DJÉRÉKÉ, Jean-Claude, 2006, « Le clergé et le pouvoir politique », *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest*, n°26, pp. 127-147.
- FILAKOTA, Richard, 2009, *Le renouveau islamique en Afrique noire : le cas de la Centrafrique*, Paris, L'Harmattan.
- GENTILE, Emilio, 2005, *Les religions de la politique*, Paris, Seuil.
- GIDE, André, 1927 et 1928, *Voyage au Congo*, Paris, Gallimard.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 2007, « Religion et sécularisation : l'héritage chrétien de la France », *Cahiers Français*, n°340, pp. 10-14.
- MARAN, René, 1921, *Batouala*, Paris, Albin Michel.
- MBEMBE, Achille, 2000, *De la postcolonie*, Paris, Karthala.
- NZAPAKOMADA-YAKOMA, Raphaël, 1980, *L'Afrique Centrale insurgée, la guerre du Kongo-Wara (1928-1931)*, Paris, L'Harmattan.
- PÉNEL, Jean-Dominique, 1995, *Barthélemy Boganda. Ecrits et discours, 1946-1951 : la lutte décisive*, Paris, L'Harmattan.
- SCHRAEDER, Peter J., 1994, « Les élites africaines et le développement des institutions démocratiques : quelques leçons tirées de la "troisième vague" de démocratisation en Afrique », Department of Political Science, Loyola University Chicago.
- WILLAIME, Jean-Paul, 2008, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Paris, Editions Olivétan.

LES AUTEURS

Jean BAUBÉROT

Jean Baubérot est Président d'honneur et professeur émérite de l'École Pratique des Hautes Études (chaire « Histoire et sociologie de la laïcité »). Il est également membre titulaire et ancien directeur du laboratoire Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (CNRS-EPHE). Ses deux derniers ouvrages sont : *Laïcités sans frontières* (avec M. Milot, Seuil, 2011) et *La laïcité falsifiée* (La Découverte, 2012). Son prochain livre sera autobiographique : *Une si vive révolte. Itinéraire hérétique d'un protestant laïc* (L'Atelier, parution février 2014).

Denise BRÉGAND

Denise Brégand est anthropologue, chercheuse associée au laboratoire du CNRS Les Afriques dans le monde (LAM) de Bordeaux. Elle travaille depuis de nombreuses années sur les courants de l'islam au Bénin, notamment ceux dits réformistes et fondamentalistes (parmi lesquels les courants minoritaires Tabligh, Ahmadiyya), mais aussi sur les militantismes islamiques au féminin et militantisme des « jeunes ». Elle participe à l'ANR PRIVEREL - *Espaces privés religieux : individus, expériences ordinaires et dynamiques religieuses en Afrique de l'Ouest* (2012-2016) et a publié dernièrement *Affirmations féminines islamiques dans les villes du Sud Bénin* (L'Afrique des générations, Karthala, 2012) et *Circulation dans les "communautés" musulmanes plurielles du Bénin. Catégorisations, auto-identifications* (Cahiers d'études africaines n° 206-207, 2012).

Blondin Cissé

Blondin Cissé est docteur en sciences politiques de l'université Paris 7, spécialiste en philosophie politique et chercheur associé au CSPRP et au LCS. Coordonnateur de l'Observatoire des valeurs socioreligieuses et politiques en Afrique de l'Ouest, il est actuellement enseignant-chercheur au Centre d'études des religions de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal. Il a notamment publié *Confréries et communauté politique au Sénégal : pour une critique du paradigme unificateur en politique* (L'Harmattan, 2008) et *La problématique de la renaissance africaine dans le Consciencisme de Nkrumah* (Présence africaine n°185-186, 2012).

Chikouna Cissé

Chikouna Cissé est enseignant-chercheur au Département d'Histoire de l'Université Félix Houphouët Boigny de Cocody. Il a publié, entre autres, *La confrérie Hamalliste face à l'administration coloniale française : le cas de Cheick Yacouba Sylla (1929-1960)* (Mali-France : regards sur une histoire partagée, Donniya-Karthala, 2005). Son dernier ouvrage vient de paraître sous le titre : *Migrations et mise en valeur de la Basse Côte d'Ivoire (1920-1960). Les forçats ouest-africains dans les bagnes éburnéens* (L'Harmattan, 2013).

Issa Cissé

Issa Cissé est historien et maître de conférences à l'Université de Ouagadougou, où il dirige le département d'Histoire et Archéologie de l'UFR/SH. Il a participé à plusieurs programmes de recherche, notamment au projet ANR PUBLISLAM - *Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'Ouest* (2007-2012). Parmi ses nombreuses publications, on peut citer ici : *La Ahmadiyya au Burkina Faso (Islam et sociétés au sud du Sahara, 2010)* ; *El Hadj Oumarou Kanazoe : homme d'affaires et mécène dans la communauté musulmane burkinabè* (Cahiers du CERLESHS, 2009) ; *Évolution de la perception de la civilisation arabo-islamique dans les programmes et milieux scolaires du Burkina Faso post-colonial* (Annales de l'Université de Ouagadougou, 2008).

Jean-Paul COLLEYN

Jean-Paul ColleyN est anthropologue et cinéaste. Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, il dirige le Centre d'études africaines à Paris. Il a également enseigné trois ans à l'Université de New York. Auteur d'une trentaine de films documentaires et de nombreux ouvrages et articles consacrés à l'anthropologie, au cinéma documentaire et à l'art, on peut citer, parmi ses principaux films : *Les Chemins de Nya* (1983), *Chronique d'une saison sèche I-IV* (1987, 1988), *Vivre avec les dieux I-III* (1988, 1989, 1991) ; et parmi ses ouvrages les plus marquants : *Les chemins de Nya* (Éditions de l'EHESS, 1988) ; *Éléments d'anthropologie sociale et culturelle* (Éditions de l'ULB, 2002) ; *Le regard documentaire* (Centre Georges Pompidou, 1993) ; *Bamana (visions d'Afrique)* (Éditions des Cinq continents, 2009).

Maurice Soudieck DIONE

Maurice Soudieck Dione est enseignant-chercheur à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal. Docteur en Sciences politiques de l'IEP de Bordeaux, il a soutenu sa thèse en 2010 sous le titre *Le processus d'institutionnalisation de la démocratie au Sénégal*. Il est en outre titulaire d'un Master en Philosophie, spécialité Religions et sociétés, et d'un Master en Sciences de l'information et de la communication, obtenus à l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, ainsi que d'une maîtrise en Relations internationales passée à l'Université Cheick Anta Diop de Dakar.

Doris EHAZOUMBELA

Doris Elhazouambela, doctorant à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris et membre du Centre d'Études Africaines, a notamment publié *Les petites "liturgies" politiques de l'islam au Gabon, ou comment lire les liens entre le politique et l'islam minoritaire* (Cahiers d'études africaines, n°206-207, 2012).

Richard FILAKOTA

Richard Filakota est docteur en sciences des religions et système de pensée, et spécialiste des faits religieux du monde contemporain concernant l'Afrique subsaharienne. Il est recteur de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, Institut Catholique de Yaoundé, et enseigne en Sciences sociales et en théologie. Il a publié, entre autres, *Renouveau islamique en Afrique noire, l'exemple de la Centrafrique* (L'Harmattan 2009).

Jean-François HAVARD

Jean-François Havard est maître de conférences en science politique à l'Université de Haute-Alsace. Chercheur associé au laboratoire SAGE (UMR 7363) et membre du Centre d'Études des Mondes Africains, ses travaux portent sur les mobilisations politiques, identitaires et religieuses en Afrique de l'Ouest et plus particulièrement au Sénégal. Parmi ses dernières publications, on peut citer : « *Senghor ? Y'en a marre ! L'héritage senghorien au prisme des réécritures générationnelles de la nation sénégalaise* (Vingtième Siècle. Revue d'histoire, n°118, 2013).

Gilles HOLDER

Gilles Holder est anthropologue au CNRS, chercheur au Centre d'études africaines de l'EHESS, et travaille depuis ne vingtaine d'années sur les dynamiques politiques et religieuses au Mali. Il a notamment coordonné le projet ANR PUBLISLAM – *Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'ouest* (2007-2012). Parmi ses publications récentes, on peut citer : *Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine* (Cahiers d'études africaines, 2012) ; *Mon pays S.A. : un certain retour sur la démocratie exemplaire au Mali et sa déraison islamique* (Dossier du CERI, 2013) ; *Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle* (Sens Public, 2013, en coll. avec M. Saint-Lary) ; *Un pays musulman en quête d'État-nation (La tragédie malienne, Vendémiaire, 2013).*

Rachid ID YASSINE

Docteur de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Rachid Id Yassine enseigne au *Centre d'étude des religions* de l'Université Gaston Berger à Saint-Louis du Sénégal et au département de sociologie de l'Université de Perpignan. Chercheur associé au *Centre d'analyse et d'intervention sociologiques* de l'EHESS et à l'*Institut catalan de recherche en sciences sociales* de l'Université de Perpignan, il coordonne l'*Observatoire des mondes de la Méditerranée et du Moyen-Orient*. Parmi ses publications les plus récentes, on peut mentionner ici *Comment l'islam est-il devenu occidental ?* (CNRS Éditions, 2012) et *L'Islam d'Occident ? Introduction à l'étude des musulmans des sociétés occidentales* (Éditions Halfa, 2012).

Danielle JONCKERS

Danielle Jonckers est chargée de recherches en anthropologie au CNRS, membre du Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (GSRL-EPHE) et professeur honoraire à l'Université Libre de Bruxelles (ULB). Elle a notamment dirigé, avec M.-C. Dupré et R. Carré, *Femmes plurielles. Les représentations des femmes. Discours, normes et conduites* (Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999), et publié récemment *Associations islamiques et démocratie participative au Mali (Les sociétés civiles dans le monde musulman, La Découverte 2011).*

Naffet KÉITA

Naffet Kéita est anthropologue et enseignant-chercheur à l'ULSIH de Bamako. Il a publié plusieurs articles scientifiques et participé à la réalisation d'ouvrages collectifs dont, entre autres : *Esclavage au Mali* (L'Harmattan, 2012) ; *Mass médias et représentations du religieux au Mali : entre négociation et ou réappropriation de l'espace public* (Africa Development, 2011) ; *Les implications socioculturelles et sécuritaires de l'instabilité en Guinée sur la sous-région* (Gorée Institute, 2010).

Hamidou MAGASSA

Linguiste et anthropologue de formation, Hamidou Magassa est chercheur, enseignant, écrivain et consultant socio-économiste au bureau d'études SERNES, à Bamako (Mali). Parmi de nombreuses publications, il a notamment signé récemment : *Tombouctou, son savoir-être multiple. Première capitale de la culture islamique d'Afrique* (Yeredon/L'Harmattan, 2012) ; *Une autre face de Ségo. Anthropologie du patronat malien* (Yeredon/L'Harmattan, 2011) ; *Islam et démocratie en Afrique de l'Ouest : croyants, disciples et citoyens du Mali* (Haut Conseil Islamique du Mali).

Adeline MASQUELIER

Adeline Masquelier est professeur d'anthropologie à l'université de Tulane à la Nouvelle Orléans. Son terrain de recherche est le Niger. Elle est l'auteur de *Prayer Has Spoiled Everything: Possession, Power, and Identity in an Islamic Town of Niger* (Duke University Press Book, 2001) et *Women and Islamic Revival in a West African Town* (Indiana University Press, 2009) et a dirigé *Dirt, Undress, and Difference: Critical Perspectives on the Body's Surface* (Indiana University Press, 2005).

Marie MIRAN

Marie Miran-Guyon est maître de conférences à l'EHESS de Paris et chercheur au Centre d'études africaines. Depuis 2013, elle est accueillie en délégation par l'IRD en Côte d'Ivoire, en partenariat avec l'Université Alassane Ouattara. Elle est notamment l'auteur de *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire* (Karthala, 2006).

Seyni MOUMOUNI

Seyni Moumouni est chercheur à l'Institut de recherches en sciences humaines (IRSH) de l'Université de Niamey. Islamologue et arabisant spécialiste des manuscrits en écriture arabe et ajami, il est l'auteur notamment de *Vie et œuvre du Cheikh Uthman dan Fodio (1754-1817)* (L'Harmattan, 2008) et de *Le temps des Oulèmas, les manuscrits africains comme sources historiques* (Études nigériennes, 2009).

Abdoulaye NIANG

Abdoulaye Niang est enseignant-chercheur, chef de la Section des Métiers des Arts et de la Culture à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis, et rédacteur en chef de la *Revue Sénégalaise de Sociologie*. Il a publié, entre autres : *Bboys: Hip-hop culture in Dakar, Senegal* (Global Youth? Hybrid Identities and Plural Worlds, Routledge, 2006) ; *"Preaching Music" and Islam in Senegal. Can the secular mediate the religious?...* (African Communication Research, 2009) ; *Hip-hop et citoyenneté rebelle : jeunes bboys dakarois ou comment être "artistes-députés"* (Les arts de la citoyenneté au Sénégal, Karthala, 2013).

René OTAYEK

René Otaïek, politiste, est directeur de recherche au CNRS (UMR Les Afriques dans le monde, IAM) et enseignant à Sciences Po Bordeaux et Sciences Po Poitiers. Auteur de nombreuses publications (livres, articles, revues) sur les rapports entre religion et politique et sur les identités en politique, il dirige ou a dirigé plusieurs programmes de recherche internationaux sur ces questions. Ses travaux actuels s'inscrivent dans une perspective comparatiste associant l'Afrique subsaharienne et le Monde arabe, autour notamment de la question de la régulation du pluralisme culturel en contexte post-autoritaire. Principales publications sur l'islam en Afrique subsaharienne : *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident* (Karthala-MSH d'Aquitaine, 1993) ; *Islam and Muslim Politics in Africa* (Palgrave-McMillan, 2007, co-dir. B. Soares).

Rubin POHOR

Rubin Pohor est Enseignant-chercheur à l'Université Alassane Ouattara (Ex Université de Bouaké (Côte d'Ivoire). Il est auteur de plusieurs publications, dont : *École et développement. Contribution de l'Église protestante de Côte d'Ivoire* (2007 et 2010) ; *Le vécu de la conversion en milieu évangélique : questions et problèmes* (2012) ; *Points de tension, laïcité et cohésion sociale* (2013) ; *Protestantisme et renaissance africaine. Continuités et ruptures de la renaissance d'inspiration chrétienne de l'Afrique contemporaine* (2012) ; *L'Église Protestante Méthodiste Unie de Côte d'Ivoire (1870-1964). Approche sociohistorique* (2009).

Maud SAINT-LARY

Maud Saint-Lary est anthropologue. Elle étudie les mutations de l'islam subsaharien à travers le cas du Burkina Faso. Elle s'intéresse plus particulièrement au rôle des *leaders* islamiques dans la résolution de conflits familiaux et à leur implication dans les politiques publiques du genre. Elle a récemment dirigé deux numéros de revues : *Les outils d'un islam en mutation. Moralisation et réislamisation au sud du Sahara*, (Ethnographiques.org n°22, 2011, avec F. Samson et L. Amiotte-Suchet) et *Les élites religieuses dans l'arène du développement. Entre coopération et concurrence, discours et action* (Bulletin de l'APAD n°33, 2011, avec M. Kaag).

Fabienne SAMSON

Fabienne Samson est anthropologue à l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris. Elle étudie les mouvements religieux islamiques et évangéliques chez les jeunes urbains en Afrique de l'Ouest (Sénégal, Burkina Faso). Elle a notamment publié, en 2005, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchindina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérie sénégalais* (Karthala, 2005) et dirigé *Les outils d'un islam en mutation : réislamisation et moralisation au sud du Sahara* (Ethnographie.org n°22, 2011, avec M. Saint-Lary et L. Amiotte-Suchet) et *L'islam, au-delà des catégories* (Cahiers d'études africaines n°206-207, 2012).

Mathias Boukary SAVADOGO

Mathias Boukary Savadogo est historien, Maître-assistant au Département d'histoire de l'Université Félix Houphouët-Boigny à Abidjan (Côte d'Ivoire). Ses thèmes de prédilection sont les organisations musulmanes et leurs interventions dans le champ politique. Il a notamment publié *L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990* (Karthala, 2005) et *La médiatisation des prêches et ses enjeux. Regards croisés sur la situation à Abidjan et à Ouagadougou* » (ethnographiques.org n°22, 2011).

Haoues SENIGUER

Haoues Seniguer est docteur en sociologie et science politique. Il est chercheur associé au Groupe de recherches et d'études sur la méditerranée et le Moyen-Orient (GREMMO) à Lyon. Ses travaux actuels portent sur les reconfigurations de l'islam politique et l'idéologie des oulémas islamistes sunnites. Il a publié dernièrement *Les catégories dénominatives de l'islam à l'épreuve d'un objet mutant : le cas du PJD marocain* (Cahiers d'études africaines LII 2-3, 2012) et *Les islamistes à l'épreuve du printemps arabe et des urnes : une perspective critique* (L'Année du Maghreb 2012 VIII, 2012).

Moussa SOW

Moussa Sow est sociolinguiste et directeur de recherche à l'ISH de Bamako. Il a dirigé plusieurs projets de recherche, dont l'équipe Mali du projet ANR PUBLISLAM - *Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'ouest* (2007-2012) et le projet FSP Mali contemporain RCN - *Patrimonialisation et stratégies mémorielles du religieux au*

Mali (2009-2013). Auteur de nombreuses publications, il a notamment édité *Le renversement du ciel* (Éditions du CNRS, 2010, en coll. avec A. Le Pichon) ; *indivuality and innovation* (Université de Michigan, 1998, en coll. avec D. Koenig et T. Diarra). Il a également dirigé les deux numéros spéciaux suivants : *Sosso village et Sosso royaume : quels rapports ?* (Études Maliennes n°66, 2006); *Chefferies périphériques et État de Ségou : quelles relations ?* (Études Maliennes n°73, 2010).

Jean-Yves Kamanan TRAORÉ

Kamanan Jean-Yves Traoré est docteur en anthropologie sociale et chargé de recherche à l'Institut des Sciences Humaines (ISH) de Bamako. Membre du projet ANR PUBLISLAM - *Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'ouest* (2007-2012) et du projet FSP Mali contemporain RCN - *Patrimonialisation et stratégies mémorielles du religieux au Mali* (2009-2013), il a notamment publié *Le défi démocratique et la décentralisation face à la société et à la culture senufo : réarticulation des pouvoirs dans cinq communes rurales du cercle de Sikasso* (thèse EHESS, 2005) et *Organisations sociales et gestion foncière en Commune V du District de Bamako : le cas de la réhabilitation de Sabalibugu-Est* (Études maliennes n°67, 2007).

Jean-Louis TRIAUD

Jean-Louis Triaud est historien de l'Afrique et de l'islam en Afrique subsaharienne, et dirige la série *Islam et sociétés au sud du Sahara*. Il a notamment publié *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)* (Éditions de la MSH/IREMAM, 1995), *Le temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française (v. 1880-1960)* (avec D. Robinson, Karthala, 1997), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire* (avec J.-P. Chrétien, Karthala, 1999) et *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique* (avec D. Robinson, Karthala, 2000).

Mara VITALE

Mara Vitale est doctorante à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. Elle mène ses recherches sur l'islam soufi au Burkina Faso et s'intéresse notamment aux dynamiques de développement de la Tijâniyya, ainsi qu'aux différentes expressions du pouvoir charismatique des guides musulmans. Elle a participé au projet ANR PUBLISLAM – *Espaces publics religieux : États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'ouest* (2007-2012) et est actuellement membre du projet ANR PRIVEREL – *Espaces privés religieux : individus, expériences ordinaires et dynamiques religieuses en Afrique de l'Ouest* (2012-2016). Elle a publié, entre autres, *Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso* (*Afrique contemporaine* n°231, 2009) et *Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso* (*Cahiers d'études africaines* n°206-207, 2012).

Maïkoréma ZAKARI

Maïkoréma Zakari est maître de conférences à l'Institut de Recherches en Sciences Humaines (IRSH) de l'Université Abdou Moumouni de Niamey. Directeur de l'IRSH de 1992 à 2000, il est actuellement Chef du département d'Histoire et Traditions Populaires du même Institut. Il est l'auteur de plusieurs publications dont, entre autres, *L'Islam dans l'espace nigérien. Des origines (VII^e siècle à 1960), T. 1 ; L'Islam dans l'espace nigérien. De 1960 aux années 2000, T. 2* (L'Harmattan, 2009) et *Contribution à l'histoire des populations du sud-est nigérien. Le cas du Mangari* (*Études Nigériennes* n°53, 1985).

TABLE DES MATIÈRES

Préface

« Sécularisation, laïcité, laïcisation »

5

Jean BAUBÉROT

Introduction

« Les laïcités africaines vues de Bamako :
un colloque pris par son contexte »

19

Gilles HOLDER & Moussa SOW

Partie I

Généalogie des laïcités :

manières de penser, manières de dire

39

« Penser la laïcité dans l'islam ? »

41

Rachid ID YASSINE

« La diabolisation de la laïcité, une ressource islamique actuelle »

56

Jean-Louis TRIAUP

« Dieu et Etat de droit au Mali :

droits à l'Homme, droits de l'Homme et droit de Dieu

65

Hamidou MAGASSA

« Islam, État et laïcité en Afrique. De l'utilité heuristique de la notion d'« enclaves »
(sécularisées ou pas) »

74

René OTAYEK

« Espace public et sujet politique au Sénégal :

de l'espace confrérique à la communauté politique »

83

Blondin CISSÉ

Partie II

Les greffes de la laïcité :

compatibilité, rejet ou mutation ?

95

« La laïcité paradoxale ou la sécularisation par effet de champ :

le cas du Maroc contemporain et de ses islamistes légalistes »

97

Haoues SENIGUER

« De la réception-réappropriation du concept de laïcité au Sénégal,

ou la spécificité d'une laïcité de collaboration entre le politique et le religieux »

111

Maurice Soudieck DIONE

« Enseignement confessionnel musulman et laïcité au Burkina Faso »

125

Issa CISSÉ

« Islam, État et pouvoirs politiques en Côte d'Ivoire :

l'organisation du Hadj au défi de la laïcité »

139

Chikouna CISSÉ

« L'organisation et la gestion des pèlerinages religieux en Côte d'Ivoire :

les paradoxes de la laïcité ivoirienne »

150

Mathias Boukary SAVADOGO

« Le rap prédicateur et les nouvelles "voix" de l'islam au Sénégal :

une intrusion du laïc dans le religieux ou du religieux dans le laïc ? »

159

Abdoulaye NIANG

Partie III

Islam et laïcités

169

« L'État, la nation et la laïcité au Sénégal :

des luttes de légitimité du politique et du religieux

dans la structuration du débat et de l'espace publics sénégalais »

171

Jean-François HAVARD

« La concurrence islamique comme enjeu de laïcité de l'État.

Exemples comparés du Sénégal et du Burkina Faso »

182

Fabienne SAMSON

« "Dieu a dit que l'arrangement est mieux que la shari'a" :

autour du mariage civil au Burkina Faso »

192

Maud, SAINT-LARY

« Islam et Laïcité : le paysage nigérien »

200

Seyni MOUMOUNI

« L'islam au Gabon : individuation d'une religion minoritaire

dans un contexte laïque »

213

Doris EHAZOUMBELA

« Réislamisation, laïcité et sécularisation au Bénin »

229

Denise BRÉGAND

Partie IV

Laïcité et citoyenneté : individu, genre et identité	241
« Kaidan Gaskiya : hip-hop, islam et vérité chez les jeunes du Niger » Adeline MASQUELIER	243
« Espace séculier et compétition de discours au Mali » Jean-Paul COLLEYN	254
« La laïcité à l'épreuve du prêche : imaginaires et pratiques autour du prêche et des prédicateurs au Mali » Moussa SOW	263
« Les Ançars de la République : la bay'a au prisme de la laïcité malienne » Gilles HOLDER	277
« Associations islamiques et laïcité au Mali. Expressions identitaires et enjeux de pouvoir dans l'espace public » Danielle JONCKERS	291
« Quelle Laïcité au Burkina ? Les enjeux du dialogue entre État, religions et citoyens » Mara VITALE	303

Partie V

Laïcité et démocratie : du dialogue entre la sphère religieuse et l'État	313
« Gloire et déboires de la laïcité en Côte d'Ivoire au prisme de l'imaginaire social musulman » Marie MIRAN	315
« Laïcité, crise et cohésion sociale : cas de la Côte d'Ivoire » Rubin POHOR	329
« Niger : la laïcité contestée » Maïkoréma ZAKARI	342
« Les forces religieuses musulmanes et le débat politique dans une République laïque : l'exemple du Mali » Naffet KÉITA	352
« Les confessions religieuses au Mali face au défi de la laïcité : le cas de l'Église catholique » Jean-Yves Kamanan TRAORÉ	367
« État, laïcité et religion en Centrafrique » Richard FILAKOTA	377

Les auteurs	389
--------------------	-----

ACHEVÉ D'IMPRIMER EN JANVIER 2014
SUR LES PRESSES DE MITHMA IMPRESSION,
549, RUE MUSTAPHA DUAADI, BARAKI, ALGER,
TÉL. : + 213 53 14 00

POUR LE COMPTE :
© LES ÉDITIONS TOMBOUCTOU, © IRI

IMPRIMÉ EN ALGÉRIE

L'Afrique des laïcités, c'est d'abord quatorze pays qui célèbrent un demi-siècle d'indépendance, non sans avoir inscrit au préalable la laïcité héritée de l'occupation coloniale française dans leur constitution. Quatorze pays qui sont en proie à un scepticisme croissant à l'égard d'une action publique incapable d'endiguer les processus de paupérisation, tandis que les acteurs religieux interviennent de plus en plus massivement au sein des économies morales et politiques nationales.

Trente chercheurs africains et européens analysent les tensions et les accommodements entre les différents acteurs de ces économies, examinant les modalités suivant lesquelles se décline et se dit la laïcité au sein des différents contextes nationaux. Ils passent en revue les formations étatiques précoloniales qui ont pu opérer une séparation entre l'État et les cultes, avant d'aborder l'exercice d'une gouvernance coloniale fort peu laïque, puis les pouvoirs autoritaires africains qui se sont en partie déchargés sur des instances religieuses pour « développer » ou acculturer leur société. Ils pointent enfin la façon dont les différends qui s'articulent autour des débats actuels sur la laïcité croisent ou accentuent d'autres tensions sociales touchant notamment aux questions identitaires et de genre et, plus généralement, aux exigences de démocratisation et des modernités africaines.

Ouvrage de référence, *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara* traduit l'amorce d'une nouvelle époque, celle d'une indépendance vécue cette fois-ci de l'intérieur, où les peuples africains et leurs élites sociales forcent désormais les pouvoirs publics à penser et mettre en place leur propre « laïcité », y compris dans des contextes parfois tendus ou dramatiques.

Auteurs :

Jean BAUBÉROT
Denise BRÉGAND
Blondin Cissé
Chikouna Cissé
Issa Cissé
Jean-Paul COLLEYN
Maurice Soudieck DIONE
Doris EHAZOUNBELA
Richard FILAKOTA
Jean-François HAVARD

Gilles HOLDER
Rachid ID YASSINE
Danielle JONCKERS
Naffet KÉITA
Hamidou MAGASSA
Adeline MASQUELIER
Marie MIRAN
Seyni MOUMOUNI
Abdoulaye NIANG
René OTAYEK

Rubin POHOR
Maud SAINT-LARY
Fabienne SAMSON
Mathias Boukary SAVADOGO
Haoues SENIGLIER
Moussa SOW
Jean-Yves Kamanan TRAORÉ
Jean-Louis TRIAUD
Mara VITALE
Maïkoréma ZAKARI



Collection « L'Afrique se raconte »

